

مَوْسُوعَةُ الْأَعْمَالِ الْكَامِلَةِ
لِسَمَاحَةِ الْإِمَامِ
يُوسُفَ الْقُرْضَاوِيِّ

غير مرخصة للطباعة

المحور الثالث

الفقه وأصوله
(أصول الفقه وملحقاته)



الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر

الإمام يوسف القرضاوي

غير مرخصة للطباعة

من الدستور الإلهي للبشرية

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧].

﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣].

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩].

﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨].

﴿ فَأَعْتَبِرُوا يَتَأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢].

غير مرخصة للطباعة

من مشكاة النبوة الخاتمة

عن عمرو بن العاص رضي الله عنه ، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر». متفق عليه.

عن معاذ رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن، فقال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟». قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟». قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟». قال: أجتهد رأيي، لا ألو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». رواه أحمد وأبو داود والترمذي.







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن
اتبع هداه.

(وبعد)

ففي مفاهيمنا الإسلامية الأصيلة: كلمتان مشتقتان من مادة واحدة،
لهما أكبر الأثر في الحياة الإسلامية، وفي مسيرة الأمة الإسلامية على
امتداد التاريخ. هاتان الكلمتان هما: الاجتهاد والجهد، وقد اشتقتا من
مادة (ج. هـ. د) بمعنى بذل الجُهد - بضم الجيم - أي الطاقة، أو تحمّل
الجُهد - بفتح الجيم - أي المشقّة.

والكلمة الأولى هدفها: معرفة الهدى ودين الحق، الذي أرسل الله به
رسوله، والأخرى هدفها: حمايته والدفاع عنه. الأولى ميدانها: الفكر
والنّظر. والأخرى ميدانها: العمل والسلوك.

وعند التأمل نجد أنّ كلا المفهومين يكمل الآخر ويخدمه، فالاجتهاد
إنّما هو لون من الجهاد العلمي، والجهاد إنّما هو نوع من الاجتهاد
العملي.



وثمرات الاجتهاد يمكن أن تضيع: إذا لم تجد من أهل القوة من يتبنى تنفيذها، كما أنّ مكاسب الجهاد يمكن أن تضيع: إذا لم تجد من أهل العلم من يضيء لها الطريق.

وفي عصورنا الإسلامية الزاهرة مضى هذان الأمران جنباً إلى جنب: الاجتهاد والجهاد. فسعدت الأمة بوفرة المجتهدين من حملة القلم، ووفرة المجاهدين من حملة السيف. الأولون لفهم ما أنزل الله من الكتاب والميزان، والآخرين لحمايته بالحديد ذي البأس الشديد، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وفي بعض العصور: وُجد الجهاد، لكن لم يصحبه الاجتهاد، فجمدت الحياة الإسلامية وتحجّرت، على حين كانت المجتمعات غير المسلمة قد بدأت في اليقظة والتفتّح والنهوض.

ثم تلت عصور أخرى فقد المسلمون فيها الاجتهاد والجهاد معاً، فغزّوا في عُقر دارهم، وفقدوا سيادتهم واستقلالهم ووحدتهم.

ثم نادى منادي الجهاد لتحرير الأرض، وحصل المسلمون على استقلالهم، ولكنه كان استقلالاً ناقصاً قاصراً؛ إذ الاستقلال الحقيقي أن يتحرّروا من آثار الاستعمار التشريعي والثقافي والاجتماعي، إلى جوار التحرّر من الاستعمار العسكري والسياسي، ويعودوا إلى ذاتيتهم الأصيلة، وهذا لا يكون إلا إذا كانت شريعة الإسلام أساس حياتهم كلّها: الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، التشريعية والتربوية، الفكرية والعملية.

الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع التي تحمل الهداية الإلهية للبشر، وقد خصّها الله بالعموم والخلود والشمول، فهي رحمة الله للعالمين: من كلّ الأجناس، وفي كلّ البيئات، وكلّ الأعصار إلى أن تقوم الساعة، وفي كلّ مجالات الحياة المتنوعة، لهذا أودع الله فيها من الأصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانية المتجدّدة على امتداد الزمان، واتّسع المكان، وتطوّر الإنسان.

وإنّما كانت كذلك بما جعل الله فيها من عوامل السعة والمرونة، وما شرع لعلمائها من حقّ الاجتهاد، فيما ليس فيه دليل قطعي من الأحكام، أمّا ما كان فيه دليل ظني في ثبوته أو دلّالته، أو فيهما معاً، أو ما ليس فيه نصّ ولا دليل، فهو المجال الرّخّب للاجتهاد، وبهذا تتّسع الشريعة لمواجهة كلّ مستحدث، وتملك القدرة على توجيه كلّ تطور إلى ما هو أقوم. ومعالجة كلّ داء جديد بدواء من صيدلية الإسلام نفسه، لا بالتسول من الغرب أو الشرق.

إنّ «الاجتهاد» هو الذي يعطي الشريعة خصوبتها وثراءها، ويُمكّنها من قيادة زمام الحياة إلى ما يحبّ الله ويرضى، دون تفريط في حدود الله، ولا تضييع لحقوق الإنسان، وذلك إذا كان اجتهاداً صحيحاً مستوفياً لشروطه، صادراً من أهله، في محله.

وهذا ما حاولت أن أوضّحه في هذا البحث الذي كتبتّه في الأصل: لملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، المنعقد في جمهورية الجزائر الشقيقة، في مدينة الإمام المصلح عبد الحميد بن باديس (قسنطينة)، في شهر شوال سنة ١٤٠٣هـ - يوليو سنة ١٩٨٣م، وكان موضوع الملتقى هو: «الاجتهاد».

وقد أعملت فيه يد التهذيب: بالإضافة أو التنقيح أو التوضيح، كما أضفت إليه بعض الفصول، استكمالاً للموضوع بقدر الإمكان، وبخاصة ما يتعلّق بالاجتهاد المعاصر.

وهذا الموضوع، من الموضوعات التي تُدرس في «علم أصول الفقه»، ولا يخلو كتاب أصولي من التعرّض له، فهو من «اللواحق» المهمة للعلم.

وقد أُتيح لي أن أدّرس هذا الموضوع لطلاب كلية الشريعة بجامعة قطر وطالبتها، أكثر من مرّة، وكان هذا من أسباب إثرائه عن طريق المناقشة والسؤال والجواب، فهو يمثّل حاجة أكاديمية خاصة، وحاجة ثقافية عامة، وهذا ما دعاني إلى محاولة «تبسيط» عبارته، وتيسير تناوله، وتقريبه إلى فهم المثقف العادي، حتى يستطيع أن يهضمه، ويستفيد منه. وقد قسّمت هذا الكتاب إلى قسمين رئيسيين:

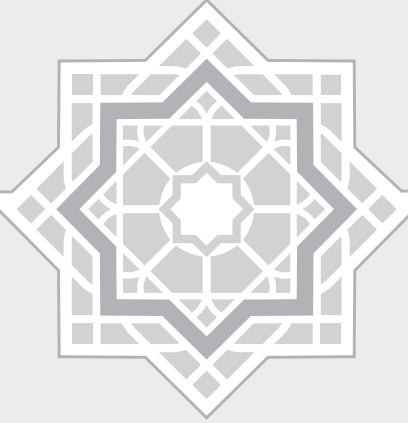
الأول: يتناول الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وشروطه، ومجالاته وحكمه، واستمراره، إلى آخره.

والثاني: يتناول الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، وكيف نصل إلى اجتهاد معاصر قويم بيّن المعالم، واضح الضوابط.

أرجو أن أكون بهذا البحث قد ألقيت الضوء على هذا الموضوع الذي يمثّل ضرورة لحياتنا الإسلامية اليوم، وعسى أن يهيئ الله لنا العودة إلى الإسلام كلّ: عقيدة وعبادة، وخُلُقاً ومنهاج حياة، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

يوسف القرضاوي

مَوْسُوعَةُ الْأَعْمَالِ الْكَامِلَةِ
لِسَمَاحَةِ الْإِمَامِ
يُوسُفَ الْقَرَضَاوِيِّ



القسم الأول
الاجتهاد في الشريعة الإسلامية





معنى الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة: مشتق من مادة: (ج. هـ. د)، بمعنى: بذل الجُهد - بضم الجيم - وهو الطاقة أو تحمل الجَهد - بفتح الجيم - وهو المشقة. وصيغة «الافتعال» تدلُّ على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة «اكتسب» أدلُّ على المبالغة من صيغة «كسب»، ومن هنا قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فالاجتهاد في اللغة: است فراغ الوُسْع في أيِّ فعلٍ كان. ولا يُستعمل إلا فيما فيه كُلفة وجهد. فيقال: اجتهد في حمل حجر الرّحى. ولا يقال: اجتهد في حمل خَرْدَلَةٍ^(١).

وأما في اصطلاح الأصوليين، فقد عبّروا عنه بعبارات متفاوتة، لعلَّ أقربها ما نقله الإمام الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول» في تعريفه بقوله: «بذل الوُسْع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»^{(٢)(٣)}.

وبعض الأصوليين لم يكتفِ بكلمة «بذل الوسع»، وجعل بدلها كلمة «استفراغ الوسع»، بل زاد الإمام الأمدي على ذلك، فقال في تعريفه: «هو

(١) المستصفى للغزالي (٣٥٠/٢)، نشر دار صادر، بيروت.

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٥٠، نشر مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، ط ١، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

(٣) البحر المحيط للزركشي (٢٢٧/٨)، نشر دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

استفراغ الوُسْع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه^(١). فجعل الإحساس بالعجز عن المزيد جزءاً من الحدّ والتعريف، أما الإمام الغزالي، فجعل ذلك جزءاً من تعريف «الاجتهاد التام»^(٢).

هذا مع أنّ العبارة الأولى كافية؛ إذ ليس على المكلف إلا بذل وسعه، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وإنما قالوا ذلك ليسّدوا الطريق على المتسرّعين والمقصرين، الذين يخطفون الأحكام خطفاً، دون أن يُجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والاستيثاق من ثبوتها، والتعمّق في فهمها، والاستنباط منها، والنظر فيما يعارضها.

ونصّ الإمام الشافعي رحمته الله، على أنّ المجتهد لا يقول في المسألة: لا أعلم. حتى يجهد نفسه في النظر فيها، ثم يقف. أي على علم بحكمها. كما أنه لا يقول: أعلم. ويذكر ما علمه، حتى يجهد نفسه ويعلم^(٣).

ومما يدلّ على هذا المعنى ما جاء في حديث إرسال معاذ إلى اليمن - وسيأتي بعد - أنه قال في قضائه فيما لم يجده في كتاب ولا سنة: أجتهد رأيي ولا آلو^(٤). أي لا أقصّر.

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١٦٢/٤)، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) أما مطلق الاجتهاد فهو: بذل الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة. المستصفى (٣٥٠/٢).

(٣) البحر المحيط للزركشي (٢٧٤/٨).

(٤) رواه أحمد (٢٢٠٠٧)، وقال مخرجه: إسناده ضعيف. وأبو داود في الأقضية (٣٥٩٢)، والترمذي في الأحكام (١٣٢٨)، وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده =

قال الشوكاني في شرح التعريف:

(أ) «فقولنا: بذل الوسع: يخرج ما يحصل مع التقصير؛ فإن معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب.

(ب) ويخرج بـ «الشرعي»: اللغوي والعقلي والحسي؛ فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها «مجتهدًا» اصطلاحًا.

(ج) وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي «الاعتقادي»؛ فإنه لا يُسمى اجتهدًا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهدًا عند المتكلمين.

(د) ويخرج بـ «طريق الاستنباط»: نيل الأحكام من النصوص ظاهرًا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم؛ فإن ذلك - وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي - لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي.

= عندي بمتصل. وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود (٧٧٠)، عن معاذ، قال الخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٩/١، ١٩٠): فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل. فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ. يدل على شهرة الحديث، وكثرة روايته... على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا على صحته عندهم. وذكر أحاديث ثم قال: وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتهما الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عن طلب الإسناد لها. وجوّد إسناده ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٦٤/١٣)، وابن كثير في التفسير (٧/١)، وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (٢٠٢/١) نحو هذا، ثم قال: كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى؟! ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك. كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟! وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت (شعبة) في إسناد حديث، فاشدد يدك به.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد: لفظ «الفقيه»، فقال: بذل الفقيه الوسع... إلخ. قال الشوكاني: «ولا بدّ من ذلك؛ فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمّى اجتهادًا اصطلاحًا»^(١) اهـ. ومن لم يذكر هذا القيد فهو ملاحظ عنده؛ إذ لا يستطيع نيل الحكم بطريق الاستنباط إلا الفقيه. والمراد بالفقيه هنا: المتهيّ للفقه الممارس له. وعبروا عنه بقولهم: مَنْ أتقن مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوّة إلى الفعل. وليس المراد: مَنْ يحفظ الفروع الفقهية فقط. على ما شاع الآن؛ لأن بذل وسعه ليس باجتهادٍ اصطلاحًا»^(٢).

وهذا قيد مهم؛ فإنّ كثيرًا من المشتغلين بالعلوم الإسلامية الأخرى؛ كعلم الكلام أو التصوف أو السيرة أو التاريخ ونحوها، وبعض الخطباء والوعاظ البلغاء يقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد، ويفتون برأيهم في أعوص المسائل، وهم بعيدون عن ساحة الفقه والغوص في بحاره، وكلّ مُيسّر لما خُلق له، كما أنّ مجرّد حفظ فروع الفقه ومسائله في مذهب أو أكثر، لا يجعل من صاحبه فقيهاً قادرًا على الاجتهاد والاستنباط؛ بل بعض مَنْ يشتغلون بعلم التفسير، وقد يتوسّع فيه، أو في علم الحديث، وقد يتوسّع فيه، ومع هذا يكون بعيدًا عن الفقه وممارسته ومعرفته. وسيأتي مزيد بحث لهذا في شروط المجتهد.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٠.

(٢) انظر: مسلم الثبوت وشرحه مع المستصفى (٣٦٢/٢).

غير مرخصة للطباعة

شروط المجتهد المتفق عليها

لا يستطيع المتهَيِّ للفقهِ: أن ينال «رُتبة الاجتهاد» إلا بشروط، بعضها متَّفَق عليه، وبعضها مختلف فيه. ولا بدَّ لنا من إلقاء الضوء على هذه الشروط؛ فإن بعض الناس يحسبون الاجتهاد بابًا مفتوحًا لكلِّ من هبَّ ودبَّ من البشر، كما شاهدنا ذلك في عصرنا. فوجدنا مَنْ يدَّعون الاجتهاد في أعظم القضايا خطرًا، وأبعدها أثرًا، وهم لا يحسنون تلاوة آية من كتاب الله، ولا قراءة حديث من أحاديث رسول الله، ولا يتقنون لغة العرب، التي نزل بها القرآن، وورد بها الحديث، ولم يقرؤوا كتابًا من كتب الأصول، ولو قرؤوه لم يفهموه!

الشروط المتفق عليها:

أما المتفق عليه من شروط الاجتهاد، فتحدَّث عنها بالتفصيل المناسب في الصفحات التالية.





العلم بالقرآن الكريم

فالقرآن هو كتاب الإسلام، والمصدر الأول لتشريعهِ وتوجيههِ، وهو كما قال الشاطبي: «كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر المسلمة»^(١). وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]. فلا بدَّ من معرفته؛ لأنَّ مَنْ لم يعرف القرآن لم يعرف شريعة الإسلام.

وقد ذكر الغزالي هنا تخفيفين:

أحدهما: أنَّه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما يتعلَّق بالأحكام منه، قال: وهو مقدار خمسمائة آية^(٢).

ووافق الغزالي على هذا التقدير: القاضي ابن العربي، والرازي، وابن قدامة والقرافي وغيرهم^(٣).

واعترض على الغزالي ومَنْ وافقه هنا من عدَّة أوجه:

(١) الموافقات (٣/٣٤٦)، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، نشر دار المعرفة، بيروت.

(٢) المستصفى (٢/٣٥٠).

(٣) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٥٠، وشرح تنقيح الفصول ص ١٩٤، نشر المطبعة الخيرية، مصر،

١٣٠٦هـ.

أولاً: أن آيات الأحكام أكثر من ذلك، فقد نقل عن الإمام عبد الله بن المبارك تقديرها بتسعمائة آية. وقيل أكثر من ذلك.

وعلق الشوكاني على تقدير الغزالي بقوله: «ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح وتقدير كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال.

قيل: ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام.

وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية^(١).

ثانياً: ما ذكره العلامة القرافي من أن استنباط الأحكام - إذا حُقق - لا تكاد تعرى عنه آية؛ فإن القصص أبعد شيء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ، وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل: كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل، وكل ما تضمن مدحاً أو ثواباً على فعل، فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوباً أو ندباً^(٢).

وقال الطوفي الحنبلي: «قل أن يوجد في القرآن آية إلا ويُسْتَنْبَط منها شيء من الأحكام»^(٣).

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) تنقيح الفصول ص ١٩٤.

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٥٧٨/٣)، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

ثالثاً: ما قاله العلامة الحنفي ابن أمير الحاج: إن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة^(١).

فهناك كثير من الموضوعات تثار في جوانب شتى من الحياة يستدل على جوازها أو منعها من القرآن الكريم.

ومنذ سنوات حينما ثار الجدل بين بعض العلماء حول صعود الإنسان إلى القمر، كان منهم من يمنع ذلك مستنداً - في زعمه - إلى الآيات التي تشير إلى حفظ السماء: ﴿وَزَيْنًا لِّلسَّمَاءِ الَّتِي يُصَوِّغُ بِحُجَّتِهَا حِجَابًا﴾ [فصلت: ١٢].

وكان آخرون يستدلون على إمكان ذلك وجوازه شرعاً بمثل قوله تعالى: ﴿يَمْعَشَرُ الْجِنَّ وَالْإِنْسُ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣]. قالوا: والسلطان هنا هو سلطان العلم!

والذين توسّعوا في التفسير «العلمي» للقرآن، ومحاولة استخراج القوانين والحقائق العلمية من بين آياته، كانوا يستدلون بمثل قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. والإمام الغزالي حاول أن يستدل على شرعية تعلّم المنطق وصحته بآيات استنبطها من القرآن العزيز^(٢).

وهذه الآيات قد لا يسلم لمن استدلو بها على الجواز أو المنع، ولكن المجتهد عليه أن يحيط بها، ويكون له في فهمها رأي مستقل، موافق أو مخالف.

ومثل ذلك ما ثار من نحو نصف قرن حول ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى، وما استشهد به المؤيدون والمعارضون من آيات تشهد

(١) التقرير والتحجير لابن أمير حاج (٢٩٣/٣)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٢) انظر: المستصفي (٤٩/١ - ٥١).

لهم، وتسندهم في دعواهم، وجُلُّها أو كُلُّها من القرآن المكي، وهي بمعزل عن آيات الأحكام المعهودة.

والذي أرجّحه: أن يكون للمجتهد اطلاع عام على معاني القرآن كلّ، هذا مع توجيهه عناية خاصة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام. وهذه يلحظها المجتهد وإن كانت بين ثنايا القصص والمواعظ، ولهذا رأيناهم ذكروا في آيات الأحكام: ما يؤخذ من قصة الخضر مع موسى عليه السلام، مثل: جواز ارتكابه أخف الضررين تفادياً لأشدهما، ومنه خرق السفينة حتى يجدها الملك الظالم معيبة، فلا يأخذها غصباً.

وما ذكره في قصة يوسف من الجعالة والكفالة: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حُمْلٌ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢]، ومشروعية بعض صور الحيلة: لتحقيق أغراض مشروعة، كما صنع يوسف مع أخيه،

وجواز تولّي المسلم بعض المناصب في دولة غير مسلمة، إذا كان يرجو تحقيق العدل ورفع الظلم، وجواز طلب الولاية من الحاكم غير المسلم، إذا لم يجد من يسدُّ مسدّه، فيها.

ونحن في عصرنا: نجد في قصة يوسف من الدلالة على مشروعية التخطيط الاقتصادي لمواجهة الأزمات، من العمل الدائم على زيادة الإنتاج: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا﴾ [يوسف: ٤٧]، وتنظيم الادخار: ﴿فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾ [يوسف: ٤٧]، وتقليل الاستهلاك: ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا نَأْكُلُونَ﴾ [يوسف: ٤٧]، والإشراف عليه: ﴿يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ﴾ [يوسف: ٤٨]، وهكذا.

ومثل ذلك ما نجده في قصة ذي القرنين، وفي قصة سليمان وبلقيس ملكة سبأ، وغيرها.

والتخفيف الثاني: الذي ذكره الغزالي هنا: أنه لا يشترط فيما يُطلب معرفته من الآيات حفظها عن ظهر قلب؛ بل يكفي أن يكون عالمًا بمواضعها، بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة^(١).

ولا ريب أن حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب أولى، ويجعل صاحبه أقدر على استحضار الآيات المطلوبة في موضوعه، بدون معاناة تذكر. ولكن قد وُجدت اليوم فهارس تُعين غير الحافظ على استحضار ما يريد في موضوعه بسهولة، وحسبنا هنا: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، والفهارس الموضوعة للقرآن؛ مثل كتاب «تفصيل آيات القرآن الكريم»، وإن كان لا يُشبع النّهم، بل غدا «حافظ العصر» أو «الكومبيوتر» يقوم بهذه المهمة بإجادة وسهولة ويسرٍ إلى حدّ كبير.

معرفة أسباب النزول:

ومما يدخل في العلم بالقرآن الكريم: العلم بأسباب نزوله؛ فإن العلم بها يُلقي ضوءاً على المقصود بالنصّ القرآني، وإن كان الراجح عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

يقول الإمام الشاطبي في «موافقاته»: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين،

(١) المستصفى (٢/٣٥١).

وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخرى: من تقرير، وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهاها. ولا يدلُّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال: وليس كلُّ حال يُنقل، ولا كلُّ قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة: فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه. ومعرفة الأسباب رافعة كلَّ مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدٍّ، ومعنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه:

الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع في الشُّبه والإشكالات، ومُورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع.

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيدة، عن إبراهيم التيمي قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبياها واحد، وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل. وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن، ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اختلفوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أعد علي ما قلت. فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه^(١).

قال الشاطبي: وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبين بما هو أقرب.

(١) رواه أبو عبيد في فضائل القرآن ص ١٠٢، تحقيق مروان العطية وآخرين، نشر دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

فقد روى ابن وهب عن بكير، أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين^(١). فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروي أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس، وقال: قل له: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل: معذبا، لنعذب أجمعون^(٢). فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ، يهود، فسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه، فيما سألهم، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إلى قوله: ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٧، ١٨٨]^(٣). فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان^(٤).

وقد عني المفسرون بأسباب النزول، ودونوها في كتبهم، كما أفردوا بعضهم بكتب خاصة: مثل: كتاب الواحدي، وكتاب لباب النقول بأسباب النزول للسيوطي.

ولكن مما ينبغي التنبيه عليه هنا: أن كثير من أسباب النزول لم تثبت صحتها، وجملة الصحيح منها قليل جدا.

(١) علقه البخاري في صحيحه (١٦/٩)، باب قتل الخوارج والملحدين، ورواه ابن عبد البر في التمهيد (٢٣/٢٣٥)، وصحح إسناده الحافظ في تغليق التعليق (٥/٢٥٩).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُتُوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَاقَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في التفسير (٤٥٦٨)، ومسلم في صفات المنافقين (٢٧٧٨).

(٤) الموافقات للشاطبي (٣/٣٤٧، ٣٤٨).

معرفة الناسخ والمنسوخ:

ومِمَّا عُنِيَ به الأصوليون في معرفة القرآن: العلم بالناسخ والمنسوخ منه، حتى عُدَّ بعضهم شرطًا مستقلاً. وإنما شَدَّدوا في ذلك حتى لا يُسْتَدَلُّ بآية على حكم، وهي في الواقع منسوخة غير معمول بها!

ولا بدّ من التنبيه هنا على بعض الحقائق الهامة:

أولاً: أنّ بعض المؤلفين أكثروا من القول بالنسخ في القرآن. حتى قال مَنْ قال منهم: إنّ آية السيف نسخت أكثر من مائة آية في القرآن! ويقابل هؤلاء مَنْ أنكر النسخ بالكلية في القرآن، مثل أبي مسلم الأصفهاني، الذي يحكي قوله الفخر الرازي في تفسيره^(١)، ويظهر منه في بعض الأحيان الميل إليه.

وبين هؤلاء وهؤلاء مَنْ توسَّط في الأمر، مثل السيوطي الذي أوصل الآيات المنسوخة إلى عشرين^(٢)، والمتأمل فيها يجد أكثرها لا نسخ فيه. ولهذا أوصلها الإمام الدهلوي: إلى خمس آيات فقط^(٣).

ونحا الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا في «تفسير المنار»^(٤)، والشيخ الخضري في كتابه «تاريخ التشريع»^(٥) هذا النحو أعني القول بمنع النسخ أو تقليله إلى أقصى حد.

(١) انظر: تفسير الرازي (٣٢٥/١١)، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ.

(٢) الإتيان في علوم القرآن (٧٧/٣)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(٣) الفوز الكبير في أصول التفسير ص ٩٣، تعريب سلمان الحسيني النَّدوي، نشر دار الصحوة، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

(٤) تفسير المنار للشيخ رشيد رضا (٣٤٢/١، ٣٤٣)، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

(٥) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢١ - ٢٤، نشر دار الفكر، ط ٨، ١٤٨٧هـ - ١٩٦٧م.

ثانيًا: أن النسخ في لغة السلف أعم من النسخ في اصطلاح المتأخرين، كما نبّه على ذلك كثير من المحققين، مثل ابن القيم والشاطبي وغيرهما.

فقد ذكر الشاطبي في «الموافقات»: «أن الذي يظهر من كلام المتقدمين، أنّ النسخ عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخًا. كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر: اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق؛ فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المَعْمَل هو المقيّد، فكأن^(١) المطلق لم يُفد مع مقيده شيئًا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص: أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبهه الناسخ والمنسوخ، إلا أنّ اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دلّ عليه^(٢) الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول. والمبين مع المبهم^(٣) كالمقيّد مع المطلق، فلما كان

(١) إنما قال (كأن) (لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة، كما سيأتي في العام بعد، فيقال نظيره هنا. أي أن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيّد.

(٢) أي أهمل منه ما دلّ الخاص على إهماله، وهو ما عدا مدلول الخاص.

(٣) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]، مع قوله ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٤١].

كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني، لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بدّ من أمثلة تبين المراد، فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ، فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]: إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ، فِي حَرْثِهِ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]^(١). وعلى هذا التحقيق: تقييد المطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]، مطلقاً، ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى: ﴿لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]. وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها النسخ^(٢).

وقال في قوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾: هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الآية [الشعراء: ٢٢٤ - ٢٢٧]!

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ص ٦٥٤، تحقيق د. محمد عبد السلام محمد، نشر مكتبة الفلاح، الكويت، ط ١، ١٤٠٨هـ، والناسخ والمنسوخ للمقري ص ١٥٥، تحقيق زهير الشاويش ومحمد كنعان، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ.

(٢) أي لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته، إن كان مما لا يتغير: كالإخبار بوجود الإله وبصفاته. فدخل النسخ في هذا المدلول محال بإجماع. أما إذا كان مما يتغير: كإيمان زيد وكفر عمرو، ففيه خلاف. والمختار: جوازه. وأما نسخ تلاوة الخبر، أو نسخ تكليفنا به: كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك، فكل من هذين جائز. لأنه من التكليف، فدخل النسخ، فلينظر معنى الآية: هل هو مما يتغير، فيدخله النسخ على المختار؟ أم لا يتغير، فلا يدخله؟ وقالوا: إن من أمثلة ما لا يتغير أن نقول: أهلك الله زيداً. لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة، فلا يتأتى فيها التغير. والتحقيق: أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ، كما إذا كان الخبر عاماً، فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض، كما في الآية. إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين، لا اصطلاح الأصوليين. وكلامه في هذا. انتهى من تعليق الشيخ عبد الله دراز. راجع: الإحكام للآمدي (١٤٤/٣، ١٤٥).

قال مكي: «وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال: «منسوخ». وهو لفظ مجاز، لا حقيقة؛ لأن الاستثناء مرتبط بالمستثنى منه، بيّنه حرف الاستثناء الذي يلزمه، فبين أنه في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول. والناسخ منفصل^(١) من المنسوخ، وهو رافع لحكم المنسوخ، وهو بغير حرف الاستثناء^(٢). هذا ما قال. ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧]: إنه منسوخ بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ الآية [النور: ٢٩]. وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، يثبت أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢]. والآيتان في معنيين، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]: منسوخ بقوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١]. وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله: ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣).

(١) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء.

(٢) الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه لمكي بن أبي طالب القيسي ص ٣٧٣ - ٣٧٤، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، نشر دار المنارة، جدة، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٣) الموافقات (١٠٨/٣ - ١١٠).



والخلاصة: أن أكثر ما أطلقوا عليه «الناسخ والمنسوخ» يدخل في باب: العام والخاص، أو المطلق والمقيّد، أو المبهّم والمبيّن، ونحو ذلك، فيجب على المجتهد أن يكون على علم به. فلا يفتي بأن كلّ مطلقة مثلاً عدّتها «ثلاثة قروء»، أخذاً بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. غافلاً عن قوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿وَالَّتِي يَبِيسَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أُرْتَبِتُمْ فَعَدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. فهذه خصّصت تلك بغير الآيسات والصغيرات وأولات الأحمال، وهكذا.



العلم بالسُّنة

والشرط الثاني: العلم بالسُّنة. ونعني بها: ما رُوي عن النبي ﷺ من: قول، أو فعل، أو تقرير.

ولم يشترطوا العلم بجميع ما جاء في السُّنة، فهي بحر زاخر، وإنما اشترطوا معرفة الأحاديث التي تتعلّق بالأحكام، فلا يلزمه معرفة ما يتعلّق من الأحاديث بالمواعظ والقصص وأحوال الآخرة ونحوها.

وهذا، ما لم تدلُّ على حكم، كما رأينا في حديث عذاب القبر: أن أحد المعدّين في قبرهما كان لا يستنزه من بوله، أو لا يستتر من بوله^(١)، فدلّ ذلك على وجوب الاستنزه أو الاستتار عند البول.

قال الغزالي: «وهي - وإن كانت زائدة على ألوف - فهي محصورة»^(٢).

وقال الشوكاني: «واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السُّنة، فقيل: خمسمائة حديث. وهذا من أعجب ما يقال! فإن الأحاديث التي تُؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة.

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الوضوء (٢١٦)، ومسلم في الطهارة (٢٩٢)، عن ابن عباس.

(٢) المستصفى (٣٥١/٢).

وقال ابن العربي في «المحصول»: هي ثلاثة آلاف. وقال أبو علي الضرير لأحمد بن حنبل: كم يكفي الرجل من الحديث، حتى يمكنه أن يفتي؟ يكفيه مائة ألف؟ قال: لا. قلت: ثلاثمائة ألف؟ قال: لا. قلت: أربعمائة ألف؟ قال: لا. قلت: خمسمائة ألف؟ قال: أرجو^(١).

قال الزركشي: «وكأن مراده بهذا العدد: آثار الصحابة والتابعين، وطرق المتون»، ولهذا قال: «من لم يجمع طرق الحديث لم يحل له الحكم ولا الفتيا»^(٢).

«قال بعض أصحابه (أصحاب الإمام أحمد): هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا، أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء، فأما ما لا بد منه، فقد قال أحمد رحمته الله: الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ، ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين»^(٣) اهـ.

والواقع يوجب على المجتهد أن يكون واسع الاطلاع على السنة كلها، وإن وجه مزيد اهتمام إلى أحاديث الأحكام، فقد توجد أحاديث بعيدة عن مجال الأحكام في الظاهر، ولكن الفقيه يستنبط منها من الأحكام ما قد يفوت غيره.

وأيًا كان القدر المطلوب للمجتهد، فلا يلزم - كما قاله الغزالي وغيره - أن يحفظه عن ظهر قلبه، مثل حفاظ الحديث الذين عرفهم تاريخ العلم عندنا، وإن كان هذا أفضل وأكمل.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥١.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (٢٣١/٨).

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٥١.

ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب، فيراجع وقت الحاجة إلى الاجتهاد أو الفتوى، وقد يساعد في هذا: كتب الفهارس اللفظية والموضوعية، وكتب الأطراف وغيرها. وفي عصرنا أصبح الحاسوب أو «الكومبيوتر» ييسر الانتفاع بهذه الكنوز للدارسين بلمسة يد.

واكتفى الغزالي أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام: كسنن أبي داود، ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث، المتعلقة بالأحكام^(١).

وتبع الغزالي على ذلك الرافعي، ونازعه النووي، وقال: «لا يصح التمثيل بسنن أبي داود؛ فإنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حُكْمِي، ليس في سنن أبي داود»^(٢).

وكذا قال ابن دقيق العيد: التمثيل بسنن أبي داود عندنا ليس بجيد، لوجهين:

الأول: أنها لا تحوي السنن المحتاج إليها.

الثاني: أن في بعضها ما لا يحتج به في الأحكام^(٣) اهـ.

والوجه الثاني يحتمل أن بعض أحاديث أبي داود في غير مجال الأحكام، كما يحتمل أنها لا تبلغ مرتبة الصحة أو الحسن المحتج به في الأحكام. وكلا الأمرين ثابت ومعتَرَف به.

(١) المستصفى (٣٥١/٢).

(٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين (٩٥/١١)، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٥١.



ماذا يعني العلم بالسنة؟

والعلم بالسنة يعني - فيما يعني - عدة أمور:

أولاً: علم دراية الحديث:

وقد جعله الغزالي شرطاً مستقلاً، وحقه أن يكون داخلاً في شرط معرفة السنة.

والمراد بذلك كما قال الغزالي: «معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود. فإن ما لا ينقله العدل عن العدل، فلا حجة فيه. والتحقيق فيه: أن كل حديث يُفتى به مما قبلته الأمة، فلا حاجة به إلى النظر في إسناده^(١). وإن خالفه بعض العلماء، فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم؛ فإن كانوا مشهورين عنده، كما يرويه الشافعي، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر مثلاً: اعتمد عليه. فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما تُعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر، فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلد البخاري ومسلماً في أخبار الصحيحين، وإنهما ما رووها إلا عن عرفوا عدالته^(٢)، فهذا مجرد تقليد. وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا، وذلك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير. والتخفيف فيه: أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهبٌ صحيح؛ فإن

(١) يريد أن إجماع الأمة على العمل بحديث، يدلّ على صحته، فلا حاجة للمفتي للبحث في إسناده، بخلاف ما اختلفوا فيه، فلا بدّ من البحث.

(٢) كما عرفوا ضبطه أيضاً، لأن مدار التوثيق على العدالة والضبط معاً. والعدالة تتعلق بدينه وخلقه، والضبط يتعلق بمدى حفظه ووعيه.

المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح. فإن من مات قبلنا بزمان: امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه، ولو شرط أن تتواتر سيرته، فذلك لا يُصادف إلا في الأئمة المشهورين، فيقلد في معرفة سيرته عدلاً فيما يخبر، فيقلد في تعديله، بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل.

فإن جَوَزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة، التي ارتضى الأئمة رواها: قصر الطريق على المفتي، وإلا طال الأمر، وعسر الخطب في هذا الزمان، مع كثرة الوسائط. ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار^(١).

والخلاصة: أنه لا بد للمجتهد من العلم بأصول الحديث وعلومه، والاطلاع على علم الرجال، وشروط القبول، وأسباب الرد للحديث، ومراتب الجرح والتعديل، وغيرها مما يتضمّن علم المصطلح، ثم تطبيق ذلك على ما يستدلُّ به من الحديث، ومن جهل ذلك لا يمكن أن يبلغ رتبة الاجتهاد.

ثانيًا: معرفة النسخ والمنسوخ من الحديث:

حتى لا يحكم بحديث قد ثبت نسخه وبطل العمل به، كالأحاديث التي رُويت في جواز «نكاح المتعة»، فقد ثبت نسخها بأحاديث أخرى. قال الغزالي: «والتخفيف في ذلك، أن يعلم أن ذلك الحديث ليس من جملة المنسوخ»^(٢).

وقد ألفت كتب في ذلك، ما بين متوسّع في النسخ، ومضيق فيه، ومتوسّط فيه. ومن أشهرها كتاب الحازمي «الاعتبار في النسخ

(١) المستصفى (٢/٢٥٢، ٢٥٣).

(٢) المصدر السابق ذكره (٢/٣٥٢).



والمنسوخ من الآثار»، وكتاب ابن الجوزي «إخبار أهل الرسوخ بما في الحديث من المنسوخ»، وهو رسالة صغيرة ولكنها مفيدة.

وكما أنّ كثيرًا مما قيل بنسخه في القرآن: ليس بمنسوخ حقيقة، كذلك ما قيل بنسخه في السنة: ليس بمنسوخ.

من ذلك ما ذكره في حديث سلمة بن الأكوع في الصحيح، وهو حديث: «كنتُ نهيتُكم عن ادّخار لحوم الأضاحي، فكلُّوا وأطعموا وادّخروا»^(١). فقد قيل: إنّ النهي عن الادّخار نسخ وبطل حكمه بقوله في الحديث: «وادّخروا». وقيل: إنه ليس من باب النسخ، بل من باب نفي الحكم لانتفاء علته. وقد جاء في بعض روايات الحديث بيان علة النهي بقوله: «إنما نهيتُكم من أجل الدّافة التي دَفَّت»^(٢). يعني الجماعة التي وفدت على المدينة من خارجها في عيد الأضحى. ولهذا أنكر الإمام القرطبي في التفسير أن يكون ذلك من باب النسخ، قائلاً: «بل هو حكم ارتفع لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ، ورفع لارتفاع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدًا، والمرفوع بارتفاع علته يعود بعود العلة...» إلخ^(٣).

وعندي: أنّ مثل معرفة النسخ والمنسوخ - بل أراها أهم منها - معرفة «مختلف الحديث» - أي الأحاديث المتعارضة الظواهر - وكيف يؤولها ويوفّق بينها، بتقييد مطلقها، وتخصيص عامها.. إلى غير ذلك من وسائل الجمع أو الترجيح. وقد كتب في ذلك ابن قتيبة كتابه «تأويل مختلف

(١) رواه البخاري في الأضاحي (٥٥٦٩).

(٢) رواه مسلم (١٩٧١)، وأبو داود (٢٨١٢)، كلاهما في الأضاحي، عن عائشة.

(٣) تفسير القرطبي (٤٨/١٢)، نشر دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

الحديث»، والطحاوي كتابه «مُشْكِلُ الْأَثَارِ»، وتعرَّض لذلك سائر الفقهاء في مواضع متناثرة، وبخاصة الإمام الشافعي، فهو أول مَنْ عُنِيَ بذلك. ومثل ذلك بل أهم منه: التوفيق بين الحديث والقرآن؛ فالسُّنة إنما جاءت مبيِّنة للقرآن لا معارضة له.

ومن هنا يلزم المجتهد: أن يجمع الأحاديث الواردة والثابتة في موضوعه، ويتدبَّر العلاقة بينها، فيبيِّن عامَّها بخاصَّها، ويحمل مطلقها على مقيدَّها، ويوضح مجملها بمفصلَّها، ومبهمها بمفسَّرها، كما يربطها بالأصل الأول: القرآن الكريم، ولا يضرب النصوص بعضها ببعض^(١).

ثالثًا: معرفة أسباب ورود الحديث:

وإذا كانت معرفة أسباب نزول القرآن: لازمة لمن يريد فهم القرآن؛ فإنَّ معرفة أسباب ورود الحديث ألزم لمن يريد فهم السنة؛ لأن القرآن بطبيعته عام لكلِّ الأحوال والأمكنة والأزمنة، أما السُّنة، فكثيرًا ما تأتي لعلاج قضايا خاصة وأوضاع معينة، يتغير الحكم بتغيرها. مثال ذلك حديث جابر عند الشيخين: «سَمُّوا باسمي، ولا تَكُنُّوا بكنتي»^(٢)، فظاهره النهي عن تكنية أحد بـ «أبي القاسم» في كل مكان وزمان.

ولكن روى البخاري، عن أنس قال: كان النبي ﷺ في السوق، فقال رجل: يا أبا القاسم، فالتفت النبي ﷺ، فقال: إنما دعوتُ هذا. فقال النبي ﷺ: «سَمُّوا باسمي...» الحديث^(٣). فهذا الحديث يدلُّ على أن

(١) انظر في ذلك كتابنا: كيف نتعامل مع السنة النبوية ص ١٢٣ - ١٣٢، نشر دار الشروق، القاهرة، ط ٦، ٢٠١٠م.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في فرض الخمس (٣١١٤)، ومسلم في الآداب (٢١٣٣).

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في البيوع (٢١٢٠)، ومسلم في الآداب (٢١٣١).

النهي مقصور على زمنه ﷺ، وحتى لا يحدث التباس عند الدعاء ونحوه. ولهذا تكتفى كثير من العلماء والصلحاء بـ «أبي القاسم» طوال العصور الإسلامية، ولم يجدوا في ذلك حرجاً، ولم ينكر عليهم أحد. وإنما يُعرف ذلك بالرجوع إلى مصادر الحديث الأصلية؛ فإن المختصرات كثيراً ما تذكر الحديث مبتوراً عن سببه وملابسة وروده.

وقد حاول بعض المتأخرين جمع هذا النوع في مؤلف خاص، كما في كتاب «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف» لإبراهيم بن محمد كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني (ت: ١١٢٠هـ)، وقد طبع في جزأين، ولكنه لا يغني عن مراجعة المصادر الأصلية.

تنبيهات مهمة:

وأودُّ أن أنبّه هنا على جملة أمور:

أولاً: علّق الشوكاني على الذين فرّطوا في اشتراط العلم بالسنة للمجتهد، واكتفوا له بخمسمائة حديث، والذين أفرطوا، فاشتراطوا خمسمائة ألف حديث، أي ألف ضعف بالنسبة للقول الأول! قال: «ولا يخفأك»^(١) أن كلام أهل العلم في هذا الباب: بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط. والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة: أن المجتهد لا بدّ أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن: كالأمّهات الست، وما يلحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة. ولا

(١) يستعمل الشوكاني كثيراً هذه العبارة: (لا يخفأك)، والمعروف أن خفي فعل لازم يتعدّى بحرف الجر (على)، فصواب هذه أن يقال: لا يخفى عليك. ولا أدري ما وجه تعبيره ﷺ.

يشترط في هذا أن تكون محفوظة له، مستحضرة في ذهنه. بل يكون ممّن يتمكّن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممّن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكّن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة.

وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكّن بالبحث في كتب الجرح والتعديل: من معرفة حال الرجال، مع كونه ممّن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجب من الأسباب، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وما هو قاذح من العلل وما هو غير قاذح»^(١) اهـ.

ثانيًا: أنّ الأحاديث التي لها تعلّق بالأحكام، قد جُمعت في بعض المؤلفات ما بين مختصر ومطول.

منها: كتاب «عمدة الأحكام» للحافظ المقدسي، وقد اقتصر فيه على الصحيحين وحدهما. وقد شرحه الإمام ابن دقيق العيد، في كتاب «الإحكام»، وكتب الصنعاني عليه حاشية «العدة»، وبلغت أحاديثه (٤١٩) حديثًا.

ومنها: كتاب «الأحكام» لعبد الحق الأشبيلي، ولكنه لا يزال مخطوطًا، ولابن القطان تعليق واستدراك عليه^(٢).

ومنها: «الإمام بأحاديث الأحكام» لابن دقيق العيد، وفيه جمع (١٤٧١) من الأحاديث.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥١.

(٢) وقد طبعا الآن، وكتاب ابن قطن هو: بيان الوهم والإيهام.

ومنها: «بلوغ المرام من أدلة الأحكام» للحافظ ابن حجر العسقلاني، وقد بلغت أحاديثه (١٥٩٦) ستة وتسعين وخمسمائة وألف حديث^(١)، وشرحه العلامة الصنعاني في «سبل السلام».

ومنها: «منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار» لأبي بركات مجد الدين عبد السلام ابن تيمية الجدي، وقد بلغت أحاديثه في الطبعة التي حققها المرحوم الشيخ محمد حامد الفقي (٥٠٢٩) خمسة آلاف وتسعة وعشرين حديثاً، ولكنه عدّ كلّ رواية لحديث فيها تغيير كلمة أو جملة أو زيادة لفظة: حديثاً ذا رقم مستقل.

وقد شرح هذا المنتقى العلامة الشوكاني في كتابه الشهير «نيل الأوطار». وقد أصبح هو وكتاب «سبل السلام» من أهم المصادر لأحاديث الأحكام وشرحها.

ومنها: «شرح معاني الآثار» لحافظ الحنفية أبي جعفر الطحاوي في عدة مجلدات.

ومنها: «السنن الكبرى» للحافظ البيهقي، وقد طبع في عشرة مجلدات كبار، وهو يستدلّ فيه لمذهب الشافعي، وقد علّق عليه ابن التركماني الحنفي، وتعلّق به في بعض المواضع، وسمى تعليقه «الجوهر النقي»، وهو مطبوع معه في حاشيته.

ثالثاً: من النافع هنا مراجعة كتب التخريج لأحاديث الأحكام، مثل: «نصب الراية لأحاديث الهداية» للحافظ الزيلعي الحنفي، وقد لخصه الحافظ ابن حجر في «الدراية» وأضاف إليه فوائد.

(١) طبعة صبيح، بتعليق محمد حامد الفقي.

ومنها: «تلخيص الحبير، في تخريج شرح الرافعي الكبير» لابن حجر أيضًا، لخص فيه تخريجات الحفاظ النقّاد قبله، لما جاء في شرح الرافعي على «وجيز الغزالي» من أحاديث، وزاد عليها. وذكر في مقدمته: أنه يشمل جُلّ ما يستدل به الفقهاء في كتبهم من الأحاديث، وقد بلغت أحاديثه (٢١٦١) حديثًا في الطبعة التي علّق عليها السيد محمد هاشم اليماني.

وفي عصرنا خرّج الشيخ الألباني أحاديث «منار السبيل» في الفقه الحنبلي في كتاب من ثمانية أجزاء، أسماه «إرواء الغليل».

كما خرّج الشيخ أحمد الغماري من محدّثي المغرب كتاب «بداية المجتهد» لابن رشد، وقد طبع بمزيد من التخرّيج والتعليق في سبعة مجلدات.

ولابن الجوزي كتاب «التحقيق في أحاديث التعليق»، تكلم فيه على الأحاديث التي يذكرها الفقهاء عادة في كتبهم معلقة. وقد نقّحه ابن عبد الهادي، وبَيَّن أوهام ابن الجوزي، وأضاف إليه فوائد، وسمّى كتابه «تنقيح التحقيق». والكتابان لا يزالان مخطوطين فيما أعلم، وقد استفاد منهما من بعدهما^(١).

(١) تم طباعة كتاب التحقيق، وكتاب تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي، كما أن للذهبي كتابًا بنفس العنوان والموضوع، وقد طُبِع أيضًا.



العلم بالعربية

ولا بدّ للمجتهد أن يكون عالمًا بالعربية، بمعنى أن يعرف اللغة وعلومها معرفة تيسّر له فهم خطاب العرب. وذلك أن القرآن الكريم قد نزل بلسان عربي مبين، والسنة قد نطق بها رسول عربي، وهذا يخصّ السنة القولية، والسنة الفعلية والتقريرية: قد نقلها أصحابه، وهم عرب من أهل الفصاحة والبيان.

فكان لا بدّ أن يعرف من اللّغة والنحو - كما قال الإمام الغزالي - القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدّ يميّز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

قال الغزالي: «والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرّد، وأن يعرف جميع اللغة، وأن يتعمّق في النحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسّنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه»^(١).

(١) المستصفى (٣٥٢/٢).

لا بدّ للمجتهد إذن من معرفة معاني المفردات ودلالاتها، حتى يكون استنباط الحكم منها صحيحاً. وكثيراً ما يؤدي الاختلاف في تفسير معاني الكلمات إلى اختلاف الفقهاء في الأحكام المأخوذة منها.

فقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. تقتضي من المجتهد أن يبذل جهده لتحديد معنى «القرء» في الآية، أهو الحيض أم الطهر؟

والنصوص التي وردت في الرّضاعة والإرضاع في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]. وكذلك ما ورد من ذلك في الحديث: «يحرم من الرّضاع ما يحرم من النّسب»^(١)، «إنما الرّضاعة من المراجعة»^(٢)... إلخ، لا يعرف الحكم المستنبط منها إلا بتحديد معنى الرّضاعة والرّضاع والإرضاع: أهو مجرّد وصول اللبن إلى الجوف، ولو عن طريق الوجور في الحلق، أو السّعوط في الأنف، أم هو امتصاص اللبن من الثدي: بطريق الفم والالتقام؟

والتفريق في مصارف الزكاة: بين (لام) الجر و(في) في آية التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠]. لا بدّ أن يكون لمعنى وهدف.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، علام تدلّ (الباء) في: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾، أهي زائدة والمطلوب مسح الرأس كله، أم هي

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الشهادات (٢٦٤٥)، ومسلم في الرضاع (١٤٤٧)، عن ابن عباس.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الشهادات (٢٦٤٧)، ومسلم في الرضاع (١٤٥٥)، عن عائشة.

للإلصاق فيكون المطلوب جزءاً من الرأس، وهو ما قدره الحنفية بالربع، أم هي للتبعض، فيكفي شعرات للمسح كما هو مذهب الشافعية؟

ولا بدّ للمجتهد من معرفة دلالات الجمل: ما كان منها على سبيل الحقيقة، وما كان على سبيل المجاز أو الكناية، ودلالات التقديم والتأخير، والحذف والحصر، وغيرها مما يشمله علم المعاني والبيان.

فقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾. يحتمل أن يراد به الحقيقة، كما هو مذهب الشافعي، وهو مجرد لمس البشرة للبشرة، وأن يكون كناية عن الجماع، كما قال ابن عباس: إن اللمس والملازمة والمس في القرآن كناية عن الجماع^(١). وهو ما تدلُّ عليه الاستعمالات القرآنية بالفعل.

وكذلك لا بدّ للمجتهد من إتقان علم النحو والصرف، حتى يفهم في ضوئه قراءة مثل قراءة: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، بخفض (أرجلكم)^(٢)، بطريق المجاورة كما هو معروف.

وفي قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. يتحدّد الحكم بتحديد معنى (المحيض)؛ هل هو مصدر ميمي بمعنى (الحيض)، أو اسم مكان بمعنى (موضع الحيض)؟ ولكل من المعنيين أثره. وكذلك الفرق بين (يطهّرن) بالتخفيف، وبين (يطهّرن) بالتشديد. كما يتّضح ذلك بالرجوع إلى التفاسير المعنية بآيات الأحكام.

(١) رواه الطبري في تفسيره (٣٩٠/٨)، تحقيق محمود وأحمد شاكر، نشر دار التربية والتراث، مكة المكرمة.

(٢) قرأ أبو جعفر وأبو عمرو وابن كثير، وعاصم في رواية أبي بكر، وحمزة وخلف: «وامسحوا برءوسكم وأرجلكم» بالخفض. المبسوط في القراءات العشر لابن مهران ص ١٨٤، تحقيق سبيع حمزة حاكيمي، نشر مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨١م.

وذكر الشوكاني في هذا الشرط للمجتهد: أن يكون عالمًا بلسان العرب؛ بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة، من الغريب ونحوه. قال: «ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قرّبوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتّبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه. وإنما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزاي: من كان عالمًا بعلم النحو والصرف، والمعاني والبيان. حتى يثبت له في كلّ فنٍّ من هذه: ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه؛ فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظرًا صحيحًا، ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًا. ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون: هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها: فقد أبعد. بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها، مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرًا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه.

والحاصل أنّه لا بدّ أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة: بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن. قال الإمام الشافعي: يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب، ما يبلغه جهده في أداء فرضه^(١). قال الماوردي: ومعرفة لسان العرب، فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره^(٢)»^(٣) اهـ.

- (١) الرسالة (٤٧/١)، تحقيق أحمد شاكر، نشر مكتبة الحلبي، مصر، ط ١، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م
- (٢) الحاوي الكبير للماوردي (١٢٠/١٦)، تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- (٣) إرشاد الفحول ص ٢٥١، ٢٥٢.

وهذا يدلنا على مدى الارتباط العضوي بين الإسلام والعربية: فالعربية هي لسان الإسلام، ووعاء ثقافته، ولا سبيل إلى فهم الإسلام فهمًا صحيحًا بغير تذوق العربية وإتقانها. ومن ثم أوجب الشافعي على كل مسلم تعلّم ما يمكنه من ذلك ما استطاع، وفقًا للإمكانات المتاحة لمثله في بيئته وثقافته. فكيف بمن يريد بلوغ مرتبة الاجتهاد في فقه الشريعة وأحكامها؟!

ومقتضى كلام الشوكاني: أنه يشترط للمجتهد في الأحكام، أن يبلغ درجة الاجتهاد في العربية وعلومها، وهو ما صرح به الشاطبي^(١)، على حين اكتفى الآخرون بتحصيل بعض المختصرات!

قال العلامة محمد الخضر حسين: «وقد يقع في خاطرك: أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر؛ فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه - في البحث عن معاني الألفاظ، وأحكامها، ووجوه بلاغتها - الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس: أنّ النكاح مثلاً يطلق على الوطاء والعقد. ومن كتاب سيبويه: أن الخفض يكون بالجوار. ومن دلائل الإعجاز: أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر. حتى يتتبع كلام العرب نفسه، ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطاء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر، وتكليفه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغاية: يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

(١) الموافقات (٤/ ١١٤ - ١١٨).

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لا بدّ له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع - في أحكام الألفاظ ومعانيها - إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نصّ شرعي: تعين عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية، في تقرير حكم: إلا أن يستبين له رجحانه بدليل^(١).

والذي أؤكد أنه المهم هنا: أن يحسّ المجتهد من نفسه، أنه أصبح قادرًا على تذوّق كلام العرب وفهمه، والغوص على معانيه، بمثل ما كان عليه العربي الأول بسليقته وسلامة فطرته، قبل أن يستعجم الناس، ويفسد اللسان والذوق، وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد في اللغة وعلومها: فهذا قد يصعب. فالتخفيف الذي ذكره الإمام الغزالي مقبولٌ بهذا التفسير الذي فسّره شيخنا الأكبر محمد الخضر حسين، رَحِمَهُ اللهُ.

(١) الشريعة الإسلامية صالحة ولكل زمان ومكان، للإمام الأكبر محمد الخضر حسين ص ١٨، تحقيق د. محمد عمارة، نشر نهضة مصر، ١٩٩٩م.



العلم بمواضع الإجماع

ويأتي بعد ذلك: العلم بمواضع الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص، حتى لا يفتي بخلافها.

قال الغزالي: «والتخفيف في هذا الأصل: ألا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه - أي ما أفتى به - ليس مخالفاً للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافقٌ مذهباً من مذاهب العلماء، أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض، فهذا القدر فيه كفاية»^(١) اهـ.

وعلى هذا، لا تحتاج المسائل الجديدة التي هي من مستحدثات عصرنا؛ مثل «نقل الدم» أو «زرع الأعضاء» المنقولة من الحي إلى الحي، أو من جثة ميت، ووصية بعض الناس بالانتفاع بجزء من بدنه، أو بجثته كلّها لخدمة الغير، أو الإنعاش الطبي المكثف لمرضى فقد وعيه وإحساسه العصبي، أو ما يسمونه «شتل الجنين» أو «الرحم الطّئر»، أو «بنوك الأجنة المجمّدة»، أو «التحكّم في جنس الجنين»، أو استخدام

(١) المستصفى (٣٥١/٢).

الأشعة أو الذرة في السلم أو الحرب، ونحو ذلك مما لم يعرفه الأولون، ولم يخطر ببالهم. لا تحتاج هذه القضايا إلى البحث عن معرفة رأي أهل الإجماع فيها؛ إذ ليس لهم فيها رأي.

من المهم تيقن الإجماع:

والمهم هنا: أن يثبت الإجماع بيقين لا شك فيه، فإذا استيقن المجتهد الإجماع في مسألة، فليوفر على نفسه عناء الاجتهاد، فقد فرغت منها الأمة التي أبى الله أن يجمعها على ضلالة.

وهذه المواضع الإجماعية في فقهاها: هي التي تجسّد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، وتحفظها من عوامل التشتت والتمزق.

فإذا أجمعت الأمة على حلّ حُلِّيِّ الذهب للنساء، ولم يختلفوا إلا في زكاتها: فلا مجال لمخالفة هذا الإجماع الذي نقله غير واحد، وأقرته جميع المذاهب المتبوعة، واستقرّ عليه الفقه المتّصل بعمل الأمة، خلال أربعة عشر قرنًا، في أقطار الإسلام كافة.

ومن هنا يكون اجتهاد الشيخ الألباني الذي خرج به في رسالته في «الزفاف» وأعلن به تحريم «الذهب المخلّق» على النساء^(١) اجتهادًا مرفوضًا؛ لأنه خالف الإجماع المتيقن.

ومثل ذلك: اجتهاد بعض الباحثين المعاصرين: في إباحة زواج المسلمة بالكتابي، قياسًا على زواج المسلم بالكتابية.

(١) آداب الزفاف في السنة المطهرة للألباني ص ٢٢٢ وما بعدها، نشر دار السلام، ١٤٢٣هـ -

وهو اجتهاد مرفوض كذلك، لإجماع المسلمين في كلّ العصور ومن جميع المذاهب: على تحريمه، واستقرار عمل الأمة عليه طوال القرون، بالإضافة إلى عموم قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]. استثنى بها أو خصّ منها الكتابيات بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وبقي ما عداها على أصل التحريم.

تنبيهات مهمة حول الإجماع:

وأحبُّ أن أنبّه هنا إلى عدّة أمور:

١ - أنّ هذا الشرط إنما يشترطه من يقول بحجية الإجماع، ويرى أنه دليل شرعي، كما نبّه على ذلك الشوكاني في «إرشاد الفحول» فأما من يقول بعدم إمكانه، أو بعدم وقوعه، أو بعدم العلم به، أو بعدم حجّيته، فلا موضع لهذا الشرط عنده^(١).

٢ - أنه قلما يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد: ما وقع عليه الإجماع من مسائل الفقه، كما قال الشوكاني، وقد جمعتها بعض الكتب المختصرة: مثل «مراتب الإجماع» لابن حزم، و«الإجماع» لابن المنذر.

٣ - أنّ كثيراً مما ادّعى فيه الإجماع - من مسائل الفقه - قد ثبت فيه الخلاف، وقد لمست هذا بنفسني، وأنا أبحث في «فقه الزكاة» في عدد من المسائل. وهذا ما جعل الإمام أحمد يقول كلمته المشهورة: من ادعى الإجماع فقد كذب. وما يدرى، لعل الناس اختلفوا وهو لا يدري^(٢)!

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥١.

(٢) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص ٤٣٩، تحقيق زهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

ومن ذلك: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته في مسائل «الطلاق الثلاث»، والحلف بالطلاق، أي الطلاق الذي يراد به الحمل على شيء أو المنع منه، وغير ذلك مما أخذت به قوانين الأسرة في كثير من البلاد الإسلامية، وتبنّاه الجُم الغفير من علماء العصر، إنقاذاً للأسرة المسلمة من التفكك والانحيار الذي هدّدها قرونًا، ساد فيها الاتجاه القائل بالتوسّع في إيقاع الطلاق، حتى ادّعي فيه الإجماع. ومثل ذلك «قانون الوصية الواجبة»، الذي أخذ به بعض قوانين الأسرة في عصرنا، بناء على مذهب بعض السلف في العمل بأية البقرة وأنها محكمة غير منسوخة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

٤ - أنّ من الإجماع: ما يقبل الإبطال بإجماع جديد. وذلك فيما بنى الإجماع فيه على عُرْف تبدّل، أو مصلحة زمنية تغيّرت؛ لأن العُرْف المذكور، أو المصلحة المذكورة هي علّة الحكم، والمعلول يدور مع علّته وجودًا وعدمًا.

صحيح أنّ الجمهور منعوا ذلك؛ لأن كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له، وجوزه أبو عبد الله البصري، وقال: إنه لا يقتضي ذلك، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية، هي حصول إجماع آخر. قال الصفي الهندي: ومأخذ أبي عبد الله قوي^(١). وقال الرازي: وهو الأولى^(٢). وكذلك ذكر العلامة البزدوي: أنّ الإجماع الاجتهادي يجوز أن يُنسخ بمثله^(٣). وينبغي حمل كلام الجمهور في عدم

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٦/٢٦٧)، تحقيق د. صالح بن سليمان اليوسف ود.

سعد بن سالم السويح، نشر المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٢) إرشاد الفحول ص ٨٥، ٨٦.

(٣) أصول البزدوي ص ٢٤٧، نشر مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

الجواز: على الإجماع النقلي، أي المبني على دليل نقلي من كتاب أو سنة. فإن الإجماع الثاني لا يتصور إلا بحدوث دليل جديد من كتاب أو سنة، وهو غير ممكن بعد انقطاع الوحي.

٥ - أن بعض مواضع الإجماع النقلي ذاته: قابلة للاجتهاد إذا كان النص مبنياً على رعاية عُرف معيّن أو مصلحة معيّنة، فتبدّل العُرف، أو تغيّرت المصلحة.

مثال ذلك: إجماعهم على أن للزكاة نصابين متفاوتين: أحدهما من الذهب والآخر من الفضة، بناء على ما صح من أحاديث، وما ورد من آثار، بأن للفضة نصاباً هو مائتا درهم، وللذهب نصاباً هو عشرون ديناراً، أو عشرون مثقالاً.

وذلك أن هذا الإجماع مبني على عُرف قائم في عصر النبوة، وهو وجود عملتين متداولتين في المجتمع، إحداهما من الدراهم الفضية القادمة من فارس، والآخرى من الدنانير الذهبية الواردة من دولة الروم. وكان الدينار حينئذٍ يصرف بعشرة دراهم، فقُدّر النصاب بمبلغين متساويين في القيمة وقتها.

ولكن الوضع تغيّر، وخاصة في عصرنا، فأصبحت قيمة النصاب إذا قُدّر بالفضة: دون نصاب الذهب بمراحل. فاقترض الاجتهاد الصحيح توحيد النصاب، واعتباره بالذهب؛ لأنه وحده التّقدير التي احتفظت بثباتها النسبي على مرّ العصور^(١).

(١) راجع ذلك في كتابنا: فقه الزكاة (٢٥٤/١ - ٢٩٥)، فصل زكاة النقود، نشر مكتبة وهبة، القاهرة،

ط ٢٥، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.



وقد أدخل بعض الباحثين هنا، مع شرط العلم بمواضع الإجماع: العلم بمواضع الخلاف، لما لها من أهمية في تكوين ملكة الفقه والاطلاع على مداركه، ومسالك الاستنباط فيه.

ورأيي أنّ هذا يدخل في شرط آخر مختلف فيه، وهو معرفة فروع الفقه، وهل هي لازمة أو لا؟ وسنعرض لذلك فيما بعد.



العلم بأصول الفقه

ومما لا بدّ للمجتهد من معرفته: علم أصول الفقه، وهو علم ابتكره فقهاء الإسلام لإرساء قواعد الاستنباط فيما فيه نصّ، وضبط الاستدلال فيما لا نصّ فيه، وهو من مفاخر التراث الإسلامي. ودراسة هذا العلم والتعمّق في فهمه ألزم ما يكون للمجتهد، وذلك لما تعطيه دراسة «أصول الفقه» - لمن يتصدّى للاجتهد - من قدرة على الاستدلال، وتمكّن من الاستنباط بشروطه. فالبحوث الضافية الموسّعة عن الأدلّة: المتّفق عليها: «الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس». والمختلف فيها: «شرع من قبلنا، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، والعرف، والاستصحاب، وقول الصحابي، إلخ». وشروط الاستدلال بهذه الأدلّة، وعن المباحث اللغوية، من دلالات الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والظاهر والمؤول، والنص والإشارة والفحوى، وغيرها. كلّ ذلك يجعل المجتهد يقف على أرض صلبة.

قال العلامة الشوكاني: «الشرط الرابع: أن يكون عالمًا بأصول الفقه؛ لاشتماله على ما تمسّ الحاجة إليه، وعليه أن يطوّل الباع فيه، ويطلّع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته. فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضًا أن ينظر في كلّ مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحقّ فيها؛ فإنه إذا

فعل ذلك: تمكّن من ردّ الفروع إلى أصولها بأيسر عمل. وإذا قصّر في هذا الفن: صعب عليه الردُّ، وخبط فيه وخلط.

قال الفخر الرازي في «المحصول»، وما أحسن ما قال: إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه^(١).

وقال الغزالي: إنّ أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه^(٢) «^(٣)».

معرفة القياس:

ويدخل في العلم بأصول الفقه: العلم بالقياس وقوانينه، وضوابطه وشرائطه المعتمدة، وما يدخل فيه القياس وما لا يدخل. ومعرفة أوصاف العلة التي يبنى عليها القياس، ويلتحق الفرع بالأصل؛ لأن القياس - كما قال الإسني - قاعدة الاجتهاد والموصول إلى الأحكام التي لا حصر لها^(٤).

ولهذا جعله بعضهم شرطاً مستقلاً، بل بعضهم جعل الاجتهاد والقياس بمعنى واحد، والصواب أن الاجتهاد أعم من القياس، فهو يشمل الاجتهاد بطريق الاستنباط من النص، والاجتهاد بطريق القياس على المنصوص، والاجتهاد عن طريق الاستصلاح أو الاستحسان، ونحوها من الأدلة فيما لا نص فيه.

(١) المحصول (٢٥/٦)، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٢) المستصفى (٣٥٣/٢).

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٥٢.

(٤) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإسني ص ٣٩٨، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

ولا داعي لجعل معرفة القياس شرطاً مستقلاً، بعد اشتراط التمكن من علم أصول الفقه، فهو - كما قال الشوكاني - باب من أبوابه، وشعبة من شعبه^(١).

وهذا القيد - معرفة القياس - لا يشترطه بالطبع مَنْ يُنكر القياس ولا يعمل به مثل الظاهرية. فهل يعتبر اجتهادهم حينئذٍ أو لا؟ وهل يعدُّون في أهل الإجماع أو لا؟ عُزِّي إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد.

ومن أهل العلم مَنْ لم يتمسك بهذا الشرط في حق مَنْ لم يقل بالقياس، وعدَّ الظاهري مجتهداً إذا تحققت فيه الشروط الأخرى. ومَنْ ذا ينكر أن أبا سليمان داود بن علي أو أبا محمد علي بن حزم: قد بلغا درجة الاجتهاد المطلق؟!

وينبني على هذا أن يكون خلافهم معتدّاً به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام، وهذا ما ذكره الأستاذ أبو منصور البغدادي: أنه الصحيح من مذهب الشافعية. وقال ابن الصلاح: إنّه الذي استقر عليه الأمر^(٢).

وقال الشوكاني: «قال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق: إنه لا يعتدُّ بخلاف من أنكر القياس، ونسبه الأستاذ إلى الجمهور، وتابعهم إمام الحرمين والغزالي. قالوا: لأن مَنْ أنكر لا يعرف طريق الاجتهاد، وإنما هو متمسك بالظواهر، فهو كالعامي الذي لا معرفة له».

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٢.

(٢) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان للشيخ محمد الخضر حسين ص ٢٢، تحقيق د. محمد عمارة، نشر دار نهضة مصر، ١٩٩٩م.

قال الشوكاني: «ولا يخفأك أن هذا التعليل يفيد خروج مَنْ عرف القياس وأنكر العمل به، كما كان من كثير من الأئمة؛ فإنهم أنكروه عن علم به، لا عن جهل».

قال النووي في باب السواك من شرح مسلم: مخالفة داود لا تقدر في انعقاد الإجماع، على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون^(١). وقال صاحب «المفهم»: جُلَّ الفقهاء والأصوليين: أنه لا يعتد بخلافهم، بل هم من جملة العوام، وأن من اعتد بهم فإنما ذلك لأن مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام: في انعقاد الإجماع - والحق خلافه^(٢). وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل، ويمنع العموم، ومن حمل الأمر على الوجوب؛ لأن مدار الفقه على هذه الطرق. وقال الجويني: المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزناً؛ لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها^(٣).

قال الشوكاني: «ويجاب عنه بأن مَنْ عرف نصوص الشريعة حقَّ معرفتها، وتدبر آيات الكتاب العزيز، وتوسَّع في الاطلاع على السنة المطهرة: علم بأن نصوص الشريعة تفي بجميع ما تدعو الحاجة إليها في جميع الحوادث، وأهل الظاهر فيهم من أكابر الأئمة وحُفَاط الشريعة المتقيدين بنصوص الشريعة جَمْع جَمٍّ، ولا عيب لهم إلا ترك العمل بالآراء الفاسدة التي لم يدلَّ عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول.

(١) انظر: المجموع شرح المذهب (١٣٧/٢)، نشر دار الفكر.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥٤٢/١، ٥٤٣)، تحقيق محي الدين ديب مستو وآخرين، نشر دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٣) البرهان في أصول الفقه للجويني (٣٧/٢)، تحقيق صلاح محمد عويضة، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.



وتلك شكاة ظاهر عنك عارها. نعم قد جمدوا في مسائل، كان ينبغي لهم ترك الجمود عليها، ولكنها - بالنسبة إلى ما وقع في مذاهب غيرهم، من العمل بما لا دليل عليه ألبته - قليلة جدًا»^(١) اهـ.

هذا ولا يقال: إنّ فقهاء الصحابة والتابعين لم يكونوا يعرفون «أصول الفقه»، ولا «القياس» الذي تتحدثون عنه. فلماذا تشددون على الناس اليوم، وتلزمونهم بما لم يلتزمه السلف؟!

ونقول: إنّ الصحابة كانوا يعرفون هذه الأشياء بنور البصيرة والفطرة، كما كانوا يعرفون النحو بالسليقة. ولكن ما كانوا يعرفونه بالبصيرة والسليقة: قد نما ونُظِمَ وقُنِّنَ، فوجب علينا أن نتعلمه حتى نصل إلى ما كانوا عليه بطريق منظم. وكما لا يُستغنى اليوم عن علم النحو، لا يُستغنى كذلك على أصول الفقه.

ولقد رأينا عجباً ممن يقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد والفتوى، وهم لم يتقنوا علم «الأصول»، بل أحياناً دون أن يقرؤوا كتاباً واحداً فيه! فكثيراً ما يستدلون بالمطلق وينسون المقيّد، ويحتجّون بالعام ويهملون الخاص، ويأخذون بالنصّ ويغفلون القياس، أو يقيسون على غير أصل، أو يقيسون مع عدم وجود علة مشتركة، أو مع وجود فارق معتبر بين الفرع المقيس والأصل المقيس عليه.

ولأضرب مثلاً بما كتبه بعضهم في بعض الصحف اليومية في القاهرة، يقول: إنه لا ربا بين الحكومة والشعب قياساً على أنه «لا ربا بين الوالد وولده». وهذا الحكم الذي اعتبروه «أصلاً» ليس فيه نصّ ولا

(١) إرشاد الفحول ص ٨٠، ٨١.

إجماع، بل هو قول لبعض المذاهب، فكيف يعتبر أصلاً مقرراً يُقاس عليه غيره؟ وإنما القياس على ما فيه نص ثابت، أو إجماع يقيني.

على أننا لو سلّمنا بهذا الحكم؛ أن «لا ربا بين الوالد وولده». لا نسلّم بأن الحكومة مع الشعب كالوالد مع ولده، فقد جاء الحديث صريحاً بالنسبة للوالد وولده؛ إذ قال: «أنت ومالك لأبيك»^(١). فهل نفتي بأن الشعب وأمواله للحكومة، ونجزي الحكام على أموال الناس وحرمااتهم وأملاكهم الخاصة، ونقول لهم: أنتم وأموالكم للحكومة؟! و

وترى أحدهم يقول: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». وهذا صحيح على ما فيه من خلاف، ولكنه لا يدري ما هو العام، وما هو الخاص، وما هي ألفاظ العموم.

كما قال بعضهم في قوله تعالى في نساء النبي: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]: هذا لجميع النساء، والعبرة بعموم اللفظ! وأين عموم اللفظ هنا؟ وإنما هو خطاب خاص مسبق بقوله: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، مؤكّد بقوله: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]. وذكر من الأحكام القدريّة والتكليفية ما هو من خصوصياتهن، مثل: مضاعفة العذاب لمن عصت منهن: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ومضاعفة الثواب لمن أحسنت منهن: ﴿تُؤْتِيهَا أَجْرًا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، وتحريم نكاحهن بعده ﷺ.

(١) رواه ابن ماجه في التجارات (٢٢٩١)، والطبراني في الأوسط (٣٥٣٤)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٥٨/٤)، وصححه الألباني في الإرواء (٨٣٨)، عن جابر بن عبد الله.



العلم بمقاصد الشريعة

ومن الشرائط المهمة: ما نبّه عليه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» وهو: العلم بمقاصد الشريعة، التي لأجلها أنزل الله الكتاب، وبعث الرسول، وفَصَّلَ الأحكام. فالشريعة إنما جاءت برعاية مصالح البشر المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، رعاية قائمة على العدل والتوازن، بلا طغيان ولا إفسار. وهذه الرعاية تشمل المصالح في رتبها الثلاث: «الضروريات، والحاجيات، والتحسينات». وما يكملها وما يتبعها: من درء المفاسد والمضار بكل مراتبها.

وقد بيّن الله تعالى المقصد الأسمى لرسالة رسوله، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، هكذا بصيغة الحصر. وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

ولهذا قال الإمام ابن القيم في فصل «تغيّر الفتوى» من «إعلامه»: «إن الشريعة مبناها وأساسها: على الحكّم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(١).

لهذا كان العلم بمقاصد الشريعة في غاية الأهمية، حتى لا يغلط عليها الغالطون، ويجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية، فيخلطوا ويخبطوا.

ولقد اهتم الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ، بهذا الشرط ونَوَّه به، حتى جعله هو سبب الاجتهاد، لا مجرد شرط. فقد جعل درجة الاجتهاد لِمَن اتَّصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وأنها مبنية على اعتبار المصالح برتبها الثلاث، يقول: «إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع مقصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها: فقد حصل له وصف هو السبب في نزوله منزلة الخليفة للنبي ﷺ، في التعليم والفُتيا، والحكم بما أراه الله».

الوصف الثاني: هو التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... وذلك بواسطة معرفة العربية، ومعرفة أحكام القرآن والسنة والإجماع، إلخ. فإن هذه أدوات الاستنباط.

والشاطبي جعل الثاني كالخادم للأول؛ لأن الأول هو المقصود والثاني وسيلة^(٢).

(١) إعلام الموقعين (١١/٣)، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، نشر دار الكتب العلمية، بيروت،

ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٢) انظر: الموافقات (١٠٥/٤ - ١٠٧).

والشاطبي محقّ في الاعتداد بهذا الأمر، واعتبار الجزئيات بالكلّيات، من غير إهمال الجزئيات أيضًا^(١). وقد منح رَحِمَهُ اللهُ هذا الموضوع اهتمامًا بالغًا في كتابه البديع «الموافقات»، حيث شُغل الأصوليون قبله بالمباحث اللفظية، ولم يعطوا هذا الأمر ما يستحق، كما شغل علماء الفقه بالأحكام الجزئية، وغفلوا عن المقاصد، وترتّب على ذلك ظهور فن «الحيل الفقهيّة»، التي يضاد معظمها مقاصد الشريعة. وهذا ما عني بإبطاله العلامة ابن القيم، وقبله شيخه الإمام ابن تيمية.

وربما قيل: إنّ أحدًا من الأصوليين لم يذكر هذا الشرط الذي عوّل عليه الشاطبي للاجتهاد! والجواب من وجهين:

أحدهما: أنهم لعلمهم اكتفوا بما ذكروه من وجوب الرسوخ في معرفة القرآن والسُّنة، فهذا يؤدي بدوره إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأنها إنما تعرف منهما أولاً وبالذات لمن أحسن فهمهما.

والثاني: أنهم أشاروا إلى أهمية معرفة القواعد الكلية، وإن لم يفردها بالذكر، كما ذكر الغزالي نقلًا عن الشافعي، فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل به، قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالمثل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم. فإن عدم قاعدة كلية: نظر في المنصوص ومواقع الإجماع^(٢) اهـ.

بل إن الإمام السبكي: جعل الإحاطة بمعظم قواعد الشرع شرطًا مستقلًا، بحيث يكتسب بها قوة يفهم مقصود الشارع^(٣).

(١) انظر: الموافقات (٥/٣ - ١٥).

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٥٨.

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٨/١)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

وذلك مثل قواعد: «الضَّرَرُ يُزَالُ»، «ارتكاب أخفِّ الضررين»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «المشقة تجلب التيسير»، وغيرها مما ألفت فيه كتب «القواعد» و«الأشباه» و«الفروق».

على أنَّ هذا مما يمكن أن يدخل تحت: «مقاصد الشريعة».

والناظر في فقه الصحابة رضي الله عنهم، يجد أنهم أولوا هذا الأمر عنايتهم، ونظروا إلى مقاصد الشريعة في فتاويهم، مع نظرهم إلى النصوص الجزئية.

وهذا هو الذي جعل عمر رضي الله عنه: يتوقَّف - أول الأمر - في قسمة سواد العراق على الفاتحين، ولم يأخذ بالنص الجزئي في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١]. وما ذلك إلا لأنه وجد توزيع مثل هذه المساحات الهائلة، على عدد محدود من الأفراد: يترتب عليه مفسد تأباها الشريعة، التي جاءت تقيم العدل والتكافل بين المسلمين بعضهم وبعض، على اتساع المكان، وامتداد الزمان، فهو تكافل بين الأقطار الإسلامية، وتكافل بين الأجيال الإسلامية، ولذا قال لهم عمر: تريدون أن يأتي آخر الناس وليس لهم شيء؟ وقال: إني رأيتُ أمراً يسع أول الناس وآخرهم...^(١). وساعده على هذا الفهم: ما شرح الله له صدره من تدبر آيات سورة الحشر في قسمة الفيء.

وهذا ما جعل معاذ بن جبل يقول لأهل اليمن: ائتوني بخميص أو لئيس - نوع من المنسوجات اليمنية - آخذه منكم مكان الذرة والشعير؛ فإنه أهون عليكم، وأنفع للمسلمين بالمدينة^(٢). فأجاز أخذ القيمة في

(١) الخراج لأبي يوسف ص ٢٣، ٢٤، نشر المطبعة السلفية، القاهرة، ط ٢، ١٣٥٢هـ، والخراج

ليحيى بن آدم ص ٤٢، نشر المطبعة السلفية، ط ٢، ١٣٨٤هـ.

(٢) علقه البخاري في الزكاة قبل الحديث (١٤٤٨)، ووصله الدارقطني في الزكاة (١٩٣٠)، وقال: =

الزكاة وغيرها، لما ذكره من المصلحة. وهو ما ذكره البخاري في صحيحه، ومال إليه، ووافق فيه الحنفية، على كثرة مخالفته لهم، كما ساقه إلى ذلك الدليل البين.

ونظرتهم إلى المقاصد هي التي جعلتهم يفعلون أشياء لم يفعلها رسول الله ﷺ، لما رأوا فيها مصلحة الأمة، مثل: جمع المصحف في عهد أبي بكر، وجمع الناس على المصحف الإمام في عهد عثمان، وتدوين عمر للدواوين، وعمل تاريخ خاص بالمسلمين، يتدئ من الهجرة النبوية، وتضمن علي للصنّاع، وغير ذلك.

والذي يبدو لي أنّ هذا الشرط - رغم أهميته - ليس شرطاً لبلوغ رتبة الاجتهاد، بل هو شرط لصحة الاجتهاد، واستقامته. كما قاله شيخنا الأكبر محمد الخضر حسين رَحِمَهُ اللهُ، في شرط «معرفة مواقع الإجماع»^(١).

وذلك أنّ هذا مبني على أن أحكام الشريعة معللة، وهو ما تشهد به مئات النصوص من القرآن والسنة، وجرى عليه الفقهاء من عهد الصحابة فمن بعدهم^(٢). ومن أجل هذا كان القياس أحد مصادر الشريعة، عند جمهور الأمة.

وإذا كان الظاهرية وبعض الشيعة والمعتزلة، ينكرون تعليل الأحكام والقياس - وهم مع هذا مجتهدون على الصحيح - كان هذا دليلاً على أن الإنسان يمكن أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإن لم يراع

= هذا مرسل، طاوس لم يدرك معاذاً. والبيهقي في الزكاة (١١٣/٤)، وقال الحافظ في تغليق التعليق (١٣/٣): وهو إلى طاوس إسناد صحيح لكنه لم يسمع من معاذ فهو منقطع. وانظر: فقه الزكاة (٨١٣/٢ - ٨١٥).

(١) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان لمحمد الخضر حسين ص ٢١.

(٢) راجع: تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي.

المقاصد، ولكن اجتهاده فيما يحتاج إلى رعاية المقاصد لا يكون صحيحًا، ويغلب عليه الخطأ، وإن كان صاحبه معذورًا، بل مأجورًا، مثل الذين صلوا العصر في بني قريظة بعد المغرب، أخذًا بحرفية النص دون مقصوده.

أضرب لذلك مثلاً بما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه: أن عروض التجارة لا زكاة فيها، وإن بلغت قيمتها الألف وألف الألف! وذلك لأنه لم يثبت لديه نص خاص في زكاة التجارة^(١). ولم يلتفت إلى النصوص العامة، ولا إلى مقصد الشارع من إيجاب الزكاة على الأغنياء، فأعفى بذلك ملايين الريالات والدنانير والجنيهاً: من الزكاة الواجبة، إلا إذا تحولت العروض إلى مال سائل من الذهب أو الفضة، وحال عليه الحول، وهذا قلما يحدث في عصرنا، إلا في نسبة ضئيلة من مال التجارة.

ومما يؤسف له: أن بعض المشتغلين بالحديث في عصرنا يتبنى رأي ابن حزم ويفتي به التجار^(٢) الذين قد يعتمدون على فتواه، ولا يخرجون من أموالهم هذا الحق المعلوم! كأن التجار وحدهم - دون سائر أصحاب الأموال - في غير حاجة إلى تزكية أنفسهم، وتطهير أموالهم، وشكر نعمة ربهم، والإسهام في كفالة ذوي العوز في مجتمعهم، وفي حماية المصالح العامة لملتهم!

(١) المحلى بالآثار (٢/٤)، نشر دار الفكر، بيروت.

(٢) مثل المحدث المعروف الشيخ ناصر الدين الألباني الذي صرح بذلك في كتابه: تمام المنة بالتعليق على فقه السنة ص ٣٦٣، وقد ناقشنا رأيه هذا في كتابنا: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة ص ٢٢٥ - ٢٥٠، فصل: فهم النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٤، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.



ومثل ذلك: رفض ابن حزم لإخراج القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر^(١)، وإن دعت إلى ذلك الحاجة، واقتضته المصلحة، وهو ما نرى اليوم بعض العلماء الجامدين على النصوص يفتون به الجماهير في زكاة الفطر، ويمنعون منعاً باتاً إخراج القيمة، ويأبون إلا الحبوب، وغالب قوت البلد من القمح أو الشعير ونحوهما، وهو ما لم يعد يجده - بسهولة - غني، أو ينتفع به فقير، في المدن الإسلامية، التي أصبحت تشتري الخبز جاهزاً، ولا تحتاج إلى الحبوب. وكل من وقف عند ظواهر النصوص الجزئية، وأهمل المقاصد الكلية: يتعرض للخطأ في اجتهاده. وقد شاهدنا من ذلك في زمننا صوراً متعددة وصارخة.

من ذلك: ما ارتآه بعض المعاصرين في شأن النقود الورقية، التي يجرى بها التعامل بين الناس في شتى الأقطار، فقد ذهب هؤلاء إلى أن هذه النقود ليست هي النقود الشرعية التي جاءت بها النصوص، ورتبت عليها الأحكام في الزكاة والربا وغيرهما. وانتهى هؤلاء الحرفيون إلى أن هذه النقود: لا يجري فيها الربا المحرّم، ولا تجب فيها الزكاة المفروضة. وقد بينت خطأ هؤلاء في «فقه الزكاة».

ومثلهم في الخطأ: من أعطى هذه النقود الورقية كلّ أحكام النقود الأصلية من الذهب والفضة، وطبق عليها قاعدة «المثليات»، وأوجب أن يوفى الدين الذي مضت عليه سنون بمثله عدداً، وإن تغيّرت القيمة تغيّراً فاحشاً، كما في الليرة اللبنانية، والليرة التركية، والجنيه السوداني، والدينار العراقي، وغيرها.

(١) المحلى (٢٣٨/٤) مسألة (٧٠٤).



معرفة الناس والحياة

وهنا شرط لم يذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد، وهو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية، واجتماعية واقتصادية، وسياسية. فلا بدّ للمجتهد أن يكون على حظّ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه، ومشكلاته، وتياراته الفكرية والسياسية والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى، ومدى تأثيره بها، وتأثيره فيها.

ولقد نقل ابن القيم عن الإمام أحمد، أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها أن يكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور. والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. والثالثة: أن يكون قويًا على ما هو فيه وعلى معرفته. والرابعة: الكفاية - أي من العيش - وإلا مضغه الناس. والخامسة: معرفة الناس»^(١).

وقال ابن القيم في شرح الخصلة الخامسة «معرفة الناس»: «هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم (القاضي)، فإن لم يكن فقيهاً فيه،

(١) إعلام الموقعين (١٥٢/٤).

فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، وتصوّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحقّ بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال... بل ينبغي له أن يكون فقيهاً: في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم، وعوائدهم وعرفياتهم؛ فإن الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان، والمكان، والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»^(١).

وهذا في الواقع: ليس شرطاً لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحاً واقعاً في محله.

وأكثر من ذلك أن نقول: أن على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه، ويجتهد له، ويتعامل مع أهله.

ومن ثقافة عصرنا اليوم: أن يعرف قدرًا من علوم النفس، والتربية، والاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والسياسة، والقوانين الدولية، ونحوها من الدراسات الإنسانية، التي تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله، ونقصد بالمعرفة هنا: مجرد الإلمام ولو بالأوليات.

بل لا بدّ له كذلك من قدر من المعارف «العلمية»: مثل «الأحياء» و«الطبيعة» و«الكيمياء» و«الرياضيات»، ونحوها، فهي تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر.

وكثير من قضايا العصر: وثيقة الصلة بهذه العلوم، بحيث لا يستطيع أن يفتي فيها من يجهلها، فالحكم على الشيء، فرع عن تصوّره، ولو بوجه ما.

(١) إعلام الموقعين (١٥٧/٤).

وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شتل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة: إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث: عن الحيوانات المنوية الذكورية، والبويضة - أو البويضة - الأنثوية، وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي، وتكوّن الخلية الواحدة منهما، وقضية «الجينات»، وعوامل الوراثة، إلى آخر هذه القضايا العلمية، التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية؟!!

ومن هنا أدخل الأزهر هذه العلوم في معاهده ومناهجه من عهد بعيد؛ لأنها ضرورية لفهم الدين والكون والحياة، وما لا يتم الواجب إلا به: فهو واجب. وهي امتداد لما كان عليه علماء المسلمين في عصور الازدهار. وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه: لا يمكن أن يُعدَّ رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم.



العدالة والتقوى

ومن الشروط التي اتفق عليها الأصوليون: أن يكون المجتهد عدلاً مرضي السيرة، يتقي الله تعالى، ويتحرى الحق، ولا يبيع دينه بدنياه، فضلاً عن دنيا غيره؛ لأن الفاسق والمتلاعب بالدين، والذي يجري وراء الشهرة الزائفة، أو حب الدنيا وعبادة الذات: لا يؤتمن على شرع الله تعالى، أن يقوم فيه مقام النبي ﷺ: مُفْتِيًا وَمُبَلِّغًا وَمُعَلِّمًا.

وإذا كان الذي يشهد على الناس - في دراهم معدودة - يجب أن يكون عدلاً مرضياً عند المؤمنين. كما قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢] وقال في آية المداينة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فكيف بإنسان يشهد على الله تعالى أنه أحلّ أو حرّم، أو أوجب أو رخص، أو صحّح أو أبطل؟!!

والحقيقة أنّ هذا الشرط: ليس مطلوباً لبلوغ رتبة الاجتهاد، بل لقبول اجتهاد المجتهد وفتواه عند المسلمين. فقد يبلغ العاصي درجة الاجتهاد، إذا حصّل شروطه العلمية، وفي هذه الحالة يكون اجتهاده لنفسه صحيحاً، أما لغيره فلا.

بيد أن مما يذكر هنا: أن المرء الذي لا يتقي الله تعالى ولا يخاف

حسابه، قلّما يوفّق إلى الصواب، ويخشى أن تطمس ظلمة المعصية نور الفقه في قلبه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

ومن المشهور هنا: ما يُنسب إلى الإمام الشافعي رحمته الله:^(١)

شكوتُ إلى وكيعٍ سوءَ حِفْظي فأرشدني إلى تركِ المعاصي!
وأخبرني بأن العلمَ نورٌ ونورُ الله لا يُهدى لعاصٍ!

ولهذا وجدنا أحاديث النبي صلّى الله عليه وآله وأصحابه من بعده تُرشد إلى أهمية العبادة والتقوى والصلاح لدى مَنْ يتعرّض للاجتهاد والفتوى والقضاء.

فعن عليّ رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيانٌ أمرٍ ولا نهْي، فما تأمرني؟ فقال صلّى الله عليه وآله: «تُشاورون فيه الفقهاء والعابدين، ولا تُمضوا فيه رأيَ خاصّة»^(٢). فنَبّه النبي صلّى الله عليه وآله، إلى اشتراط العبادة، بجانب العلم والفهم: «الفقهاء والعبادين».

ونحو ذلك ما رواه الدارمي في «سننه»، عن أبي سلمة الحمصي مرسلاً، أنّ النبي صلّى الله عليه وآله سُئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنّة؟ فقال: «ينظرُ فيه العابدون من المؤمنين»^(٣).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه، أنّه قال: إنه قد أتى علينا زمانٌ ولسنا نقضي، ولسنا هنالك، ثم إن الله عزّ وجلّ قدّر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له

(١) انظر: المحمدون من الشعراء للقفطي ص ١٣٨، تحقيق حسن معمري وحمد الجاسر، نشر دار اليمامة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط (١٦١٨)، وقال: لم يرو هذا الحديث عن الوليد بن صالح إلا نوح، وقال الهيثمي في المجمع (٨٣٤): رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون من أهل الصحيح.

(٣) رواه الدارمي في المقدمة (١١٩).

منكم قضاء بعد اليوم، فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ، فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيهم، ولا يقول: إني أخاف، وإني أخاف! فإن الحلال بين، والحرام بين، وبين ذلك أمورٌ مشتهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك^(١).

وكتب عمر رضي الله عنه إلى قاضيه شريح أن اقض بكتاب الله؛ فإن لم يكن، فبسنة رسول الله ﷺ؛ فإن لم يكن فاقض بما قضى به الصالحون^(٢).
كما نجد أئمة الفقه والاجتهاد ينوّهون بأثر التقوى والصالح في التوفيق لإصابة الحق.

قال الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وقد اطلع على أقضية حفص بن غياث قاضي الكوفة وبغداد: حفص ونظراؤه يُعانون - أي يُعينهم الله ويوفّقهم - بقيام الليل! وقال مرة أخرى: إن حفصاً أراد الله فوقّه^(٣). وفي رواية: إن الله وفّقه بصلاة الليل^(٤). وقال الإمام أحمد بن حنبل في عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق - أحد أصحابه -: رجل صالح، مثله يُوفّق لإصابة الحق^(٥).

(١) رواه النسائي في آداب القضاة (٥٣٩٧)، وقال: هذا الحديث جيد جيد. والحاكم في الأحكام (٩٤/٤)، وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.

(٢) رواه النسائي في آداب القضاة (٥٣٩٩)، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٥٤٠/٩): هذا أحسن ما روي في هذا الباب. وقال الألباني في صحيح النسائي (٤٩٨٩): صحيح الإسناد.

(٣) تاريخ بغداد (٦٨/٩)، تحقيق د. بشار عواد معروف، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٤) المصدر السابق (٦٨/٩).

(٥) المصدر السابق (٢٨٣/١٢).

الشُّرُوطُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا

هذه الشروط المذكورة متفق عليها في الجملة، وإن كان في بعضها شيء من الخلاف لا يضرُّ، وأما الشروط المختلف فيها فنعرض لأهمها بسرعة.

(١) العلم بأصول الدين:

من هذه الشروط: العلم بأصول الدين - أي علم الكلام - وما يتعلق بالاعتقاد، فمنهم مَنْ يشترط ذلك، وهم المعتزلة، ومنهم مَنْ لم يشترط، وهم الجمهور، ومنهم مَنْ فَصَّلَ فقال: يشترط العلم بالضروريات؛ كالعلم بوجود الربِّ سبحانه وصفاته وما يستحقُّه، والتصديق بالرسول وبما جاؤوا به، ولا يشترط العلم بدقائقه. وإليه ذهب الآمدي^(١).

ورأيي أنَّ هذا العلم: ليس بضروري للمجتهد في الفقه، وحسبه أن يكون مسلماً صحيح العقيدة، وقد كان من أئمة السلف مَنْ ينكر «علم الكلام»، وهو مروئي عن مالك والشافعي وأحمد، فرأي الجمهور هو الأولى.

على أنَّه لا يتصوَّر أن يوجد مسلم عالم بالقرآن والسنة، لا يعرف أصول دينه بأدلَّته، كيف والقرآن الحكيم حافل بروائع الأدلة والبراهين العقلية على: وجود الله تعالى، ووحدانيته، واتصافه بكلِّ كمال، وتنزهه

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٦٣/٤)، وانظر: إرشاد الفحول ص ٢٥٢.

عن كلّ نقص، وعلى صدق رسله، وعدالة حكمه، وعلى إمكان البعث، وضرورة الجزاء، إلى آخر ما هو مبثوث في آيات الكتاب العزيز؟

وقد رأيتُ الغزالي ذكر في ذلك كلامًا حسنًا، قال: «قالوا: لا بدّ أن يعرف حدوث العالم، وافتقاره إلى مُحدّثٍ موصوف بما يجب له من الصّفات، منزّه عما يستحيل عليه، وأنه متعبّد عباده ببعثة الرّسل، وتصديقهم بالمعجزات. وليكن عارفًا بصدق الرسول، والنظر في معجزته.

والتخفيف في هذا عندي: أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم؛ إذ به يصير مسلمًا، والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما معرفته بطرق الكلام، والأدلة المحرّرة على عاداتهم، فليس بشرط؛ إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صناعة الكلام، فأما مجاوزة حدّ التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضًا لذاته، لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد؛ فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم، إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل وإعجاز القرآن؛ فإن كلّ ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية، مجاوز بصاحبه حدّ التقليد، وإن لم يمارس صاحبه صناعة الكلام، فهذا من لوازم منصب الاجتهاد، حتى لو تصوّر مقلد محض في تصديق الرسول ﷺ، وأصول الإيمان: لجاز له الاجتهاد في الفروع»^(١).

(٢) معرفة المنطق:

ومن الأصوليين من رأى معرفة المنطق ضرورية للأصولي، وهذا هو رأي الغزالي الذي سمّى المنطق «معيار العلوم»، بل هو لازم في نظره

(١) المستصفى (٣٥٢/٢).

لكل مَنْ اشتغل بفن من فنون العلم، حتى يوثق بعلمه؛ لأنه «الآلة القانونية، التي تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر»^(١).

وقد تحدّث عن ذلك في مقدمة «المستصفى»، وقد تبعه على ذلك الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج» ومشى عليه شُراح «المنهاج»، مثل: الإسْنوي والبَدْخشي^(٢).

بيد أن هناك مَنْ لم يوافق الغزالي على ذلك، حتى إن من العلماء من حرّم تعلم المنطق، مثل ابن الصّلاح والنووي، كما ذكر ذلك صاحب «السُّلم»، فكيف يُعدُّ شرطاً ضرورياً: مَنْ يراه بعض العلماء حراماً^(٣)؟!

وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية المنطق نقداً علمياً في كتابين له: كبير، وصغير، ويبيّن أن المنطق لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد^(٤). ولخص ذلك السيوطي في كتابه: «صون المنطق والكلام، عن فن المنطق والكلام».

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٣٢، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (١/١).

(٣) قال:

والخُلْفُ في جواز الاشتغالِ	به على ثلاثة أقوالٍ
فابنُ الصّلاح والنّواوي حرّما	وقال قومٌ ينبغي أن يُعلّمَا
والقوله المشهورةُ الصحيحةُ	جوازُه لكاملِ القريحةِ
مُمارسِ السُّنّةِ والكتابِ	ليُهدي به إلى الصّوابِ

انظر: نتيجة المهتم بتوضيح السلم لأصف عبد القادر جيلاني ص ٨٩، ٩٩، نشر دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، وهي حاشية على شرح الدمنهوري على السلم المنورق للأخضري.

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣، نشر دار المعرفة، بيروت.



ونقل السيوطي - في رسالة «الرد على من أخلد إلى الأرض»، عن ابن تيمية في كتابه «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» - قوله: من قال من المتأخرين: إنَّ تعلم المنطق فرض على الكفاية، وأنه من شروط الاجتهاد: فإنَّه يدل على جهله بالشرع وبفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالضرورة من دين الإسلام؛ فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين: عرفوا ما يجب عليهم، ويكمل علمهم وإيمانهم، قبل أن يعرفوا منطق اليونان^(١) اهـ.

وسبق ابن تيمية بذلك: فلاسفة العصر الحديث في أوروبا، الذين ثاروا على هذا المنطق الصوري، ودعوا إلى المنطق الاستقرائي، وهو الذي قامت على أساسه العلوم التجريبية الحديثة. وهو في الحقيقة مقتبس من الحضارة الإسلامية. ولعل مما يفيد هنا: الاطلاع على «مناهج البحث العلمي» في صورتها المعاصرة، والاستفادة منها.

وبهذا نرى أن معرفة المنطق ليست شرطاً للاجتهاد، كيف ولم يكن يعرفه أحد من الأئمة المتبوعين؟ ولكن قد تفيد دراسته لإلزام الخصم، وفهم بعض الكتب القديمة التي تستخدم طرائقه ومصطلحاته في الاستدلال، وترتيب المقدمات للوصول إلى النتائج.

وأهم من هذا الشرط: أن يكون العالم جيد الفهم، نير البصيرة، سليم التقدير، ذا عقلية متهيئة لهذا النوع من العلم «علم استنباط الأحكام من الأدلة»، وهو ما عبّر عنه بعضهم بأن يكون «فقيه النفس»، أو تكون لديه «الموهبة» أو «المَلَكَة» التي يقتدر بها على استنباط الأحكام.

(١) الرد على المنطقيين ص ١٧٩، والرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص ١٥٣، تحقيق خليل الميس، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣ - معرفة فروع الفقه:

وأهم الشروط المختلف فيها هو: معرفة فروع الفقه. فذهب جماعة - منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والأستاذ أبو منصور البغدادي - إلى اشتراطه^(١).

وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه. فقالوا: «وإلا لزم الدور، قالوا: كيف يحتاج إليها - أي الفروع - وهو الذي يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد؟».

قال الغزالي: «فأما الكلام وتفاريع الفقه، فلا حاجة إليهما، كيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، وهذه التفاريع يولدها المجتهدون، ويحكمون فيها، بعد حيازة منصب الاجتهاد؟ فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد عليها شرط؟». ثم قال: «نعم، إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدُّربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك. ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً»^(٢) اهـ.

وما قاله الغزالي صحيح، فتحصيل الدُّربة، وتكوين المَلَكَة، لا يتأتَّى إلا بالممارسة للفقه، ومطالعة ما ولَّده المجتهدون من قبل، ومعرفة مداركهم، ومآخذ أقوالهم، وطرائق اجتهادهم، وتنوع مشاربهم، ومنازعهم في الاستنباط والاستدلال.

(١) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص ٨٨، تحقيق د. موفق عبد الله، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) المستصفى (٣٥٣/٢).



ولهذا كانت معرفة الفقه لازمة، وبخاصة مواضع الاختلاف فيه، وأسبابها، وأدلة كل منها، فهذا هو الذي يُكوّن العقلية المتهية للاجتهاد، ومن هنا شدد السلف من علمائنا على معرفة اختلاف الفقهاء.

يقول قتادة: مَنْ لم يعرف الاختلاف لم يشمّ أنفه الفقه. وقال هشام بن عبيد الله الرازي: مَنْ لم يعرف اختلاف القراء فليس بقارئ، وَمَنْ لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه!

وقال عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس؛ فإن لم يكن كذلك: ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه! وقال سعيد بن أبي عروبة: مَنْ لم يسمع الاختلاف، فلا تعدّوه عالمًا!

وقال سفيان بن عُيينة: أجسر الناس على الفتوى، أقلهم علما باختلاف العلماء. ورؤي عن أيوب السخيتاني مثله^(١).

ومن حُسن حظ المعاصرين اليوم: أن بين أيديهم عددًا من المصادر الغنية باختلاف فقهاء الأمة، منذ عصر الصحابة، أصبحت مطبوعة متداولة.

منها: «مصنف عبد الرزاق»، وقد طُبِعَ مُحَقَّقًا في بيروت في أحد عشر مجلدًا، غير الفهارس، ومنها: «مصنف ابن أبي شيبة»، وقد طُبِعَ مؤخرًا في بومباي بالهند، في خمسة عشر مجلدًا، غير الفهارس.

ومنها: «المحلّي» لابن حزم، في أحد عشر مجلدًا، وقد طبع عدة مرات، ومنها: «السنن الكبرى» للبيهقي، وقد طبع في عشر مجلدات كبار، ومنها: «المغني» لابن قدامة، وقد طبع عدة مرات أيضًا، ومنها «المجموع» شرح المذهب للنووي.

(١) روى هذه الآثار ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٧).

و«الاستذكار» لابن عبد البر، وقد طبع مؤخرًا في ثلاثين مجلدًا، و«الروض النضير» للسياعي، و«البحر الزخار» للمهدي، بالإضافة إلى «سبل السلام» و«نيل الأوطار»: من كتب فقه الحديث.

ومنها: كتب بعض المذاهب التي تُعنى بالردّ على مذهب معين: مثل كتب الحنفية التي تعنى بالرد على الشافعية خاصة - مثل «الهداية» وشروحها - مثل «فتح القدير» لابن الهمام، و«بدائع الصنائع» للكاساني، و«الاختيار» لابن مودود.

وقال العلامة الشيخ محمد الخضر حسين: «والتحقيق أن معرفة المذاهب، ودراسة أحكام الفقه - مربوطة بأصولها - مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة، لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهودًا كبيرًا، وزمنًا طويلاً. ثم إنه يأمن العثار والخطأ في الفتوى، أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله»^(١).

وقد لمست بالتجربة: أن الذين يتعرضون للاجتهاد والفتوى ممن لم يتمرسوا بالفقه ويعيشوا بين كنوزه: من أساتذة التاريخ، أو الأدب، أو التصوف، أو الفلسفة، أو الدعوة، بل من أساتذة التفسير والحديث! يخطئون أكثر مما يصيبون، وخصوصًا في القضايا الجديدة، أو في مواضع الاشتباه ومفارق الطرقات.

وبعض الدارسين المعاصرين: يهَوِّنون من شأن التراث الفقهي، ويقولون: لماذا لا نعود إلى القماش العريض - وهو الشريعة ونصوصها -

(١) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ص ٢٠.



نفصل منه على قدنا، بدل أن نأخذ أثواباً فصلت على قد من قبلنا،
فنتعب كثيراً في تعديلها وتضييقها أو توسيعها، حتى تغدو مناسبة لنا!!

والواقع أن أي علم ديني أو دنيوي: لا بد أن يبني فيه اللاحق على
ما أسسه السابق، مصححاً له، ومستدرجاً عليه، ومكملاً له، حتى يتكامل
نموه وتتماسك حلقاته، ولا يتصور أن يبدأ الإنسان من الصفر، وأمامه
تراث عريض يستطيع أن يختصر به الطريق، وأن يفتح له المغاليق.

ومن ثم لا يجوز إهمال هذه الثروة الفقهية الضخمة: بمدارسها
المتعددة، وبمشاربها المتنوعة، والتي نوهت بها جملة مؤتمرات عالمية
في «لاهاي»، وفي «باريس» وغيرها، ونحن أولى منهم بالعناية بها
والاستفادة منها.

فلا بد لطالب الاجتهاد أن يتزود من هذه الثروة، وينهل من هذا
المعين الثر: ما يعينه على مهمته في الفهم والاستنباط.

تَجَرُّؤُ الْاجْتِهَادِ

الشروط التي ذكرها الأصوليون للاجتهاد، وشرحناها فيما سبق، إنما هي شروط لمن يريد أو نريد له: أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، أي الكامل، ويعنون به الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله.

أما الاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض، فلا يشترط له عند الأكثرين كل تلك الشروط والأوصاف التي ذكرناها، بناءً على أن الاجتهاد قابل لأن يتجزأ.

والواقع أن القضية قد اختلفوا فيها. وأول مَنْ رأته أثارها: الإمام الغزالي في «المستصفى»، فبعد أن فرغ من ذكر الشروط التي لا بد منها للمجتهد، قال: «دقيقة في التخفيف يغفل عنها الكثيرون». ثم قال: «اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق، الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي مَنْصِبًا لا يتجزأ، بل يجوز أن يُقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض. فمن عرف طريق النظر والقياس: فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرًا في علم الحديث.

فَمَنْ ينظر في المسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفًا بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حَصَّلَ الأخبار التي وردت

في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا وليٍّ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً؟

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي، وطريق التصرف فيه: فما يضرُّه قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]. وقس عليه ما في معناه.

وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة. فقد سئل مالك رَحِمَهُ اللهُ، عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري. وكم توقّف الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، بل الصحابة في المسائل! فإذن لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري، فيتوقف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري^(١) اهـ.

وما قاله الغزالي ذهب إليه جماعة، وعزاه الصفيُّ الهندي إلى الأكثرين، وحكاه صاحب «النكت» عن أبي علي الجبائي، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة. قال ابن دقيق العيد: وهو المختار؛ لأنه قد تُمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية، حتى تحصل المعرفة بآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالآخذ، أمكن الاجتهاد^(٢).

وذهب آخرون إلى المنع؛ لأنّ المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه. ومال إلى ذلك الشوكاني؛ لأن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل، لا يقتدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد

(١) المستصفى (٣٥٣/٢، ٣٥٤).

(٢) البحر المحيط (٢٤٢/٨)، وإرشاد الفحول ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

يتعلّق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بخُجَز بعض. لا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى «ثبوت الملكة»؛ فإنّها إذا تمت: كان مقتدرًا على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث. وإن لم تثبت: لم يقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك.

ويؤيد الشوكاني ذلك: بأنهم اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما غيره فلا يحصل له ذلك. فإن ادعاه فهو مجازف، وتّضح مجازفته بالبحث معه^(١).

عرض لذلك المحقّق ابن القيم في «إعلامه» فقال مؤيدًا التجزؤ: «الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم مقلّدًا في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة، دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه: أصحاب الجواز، بل هو الصواب المقطوع به. والثاني: المنع. والثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها.

فحجّة الجواز: أنه قد عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب: فحكمه في ذلك، حكم المجتهد في سائر الأنواع.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٥. وأيد ذلك من المُحدّثين الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه: علم أصول الفقه ص ٢٢٠، نشر دار القلم، الكويت، والشيخ على حسب الله في كتابه: أصول التشريع الإسلامي ص ١٠٣، نشر دار المعارف، مصر، ط ٥، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، رحمهما الله.

وحجة المنع: تعلّق أبواب الشرع وأحكامه ببعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه، ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدة وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به، وكتاب الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامة أبواب الفقه.

ومن فرّق بين الفرائض وغيرها: رأى انقطاع أحكام قسمة الموارث ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها، عن كتاب البيوع والإجازات والرهن والنضال وغيرها، وعدم تعلقها بها، وأيضاً فإن عامة أحكام الموارث قطعية، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة.

فإن قيل: فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، هل له أن يفتي بهما؟ قيل: نعم، يجوز في أصح القولين، وهما وجهان لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا إلا من التبليغ عن الله وعن رسوله، وجزى الله من أعان الإسلام - ولو بشرط كلمة - خيراً، ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض، وبالله التوفيق»^(١) اهـ.

وتجزؤ الاجتهاد يشبه ما عرفه عصرنا من أنواع التخصص الدقيق، فمثلاً في القانون لا يوجد أستاذ في كلّ فروع القانون، بل في المدني أو الجنائي أو الإداري أو الدولي مثلاً. وقد يكون أحدهم أستاذاً كبيراً يرجع إليه، ويؤخذ برأيه في اختصاصه، وهو شبه عامي في المجالات الأخرى.

وعلى هذا يستطيع أستاذ الاقتصاد المتمكّن إذا درس ما يتعلّق به في الفقه الإسلامي والمصادر الإسلامية - دراسة مستوعبة - أن يجتهد في

(١) إعلام الموقعين (٤/١٦٦).

هذا الباب وحده لا يتعدّاه. ومثل ذلك أستاذ القانون الجنائي، أو الدستوري، أو أستاذ علم الاجتماع، كلّ في اختصاصه.

وهذا إنما يتم بشرطين:

الأول: أن تكون لديه الأهلية العلمية العامة للفهم والاستنباط، بمعنى أنّ عنده إلمامًا - مناسبًا لمثله - بالشروط التي سبق ذكرها بالنسبة للمجتهد المطلق.

الثاني: أن يدرس موضوعه أو مسألته دراسة مستوعبة، بحيث يحيط بها من جميع جوانبها، مثبتًا من الأدلة، موازنًا بينها وبين ما يعرضها، حتى يتمكن من الاجتهاد فيها.

ولكن العلامة أحمد إبراهيم رَحِمَهُ اللهُ، يرى أن مثل هذا لا ينبغي أن يسمى: مجتهدًا جزئيًا؛ لأن ملكة الاجتهاد والاستنباط لا تتجزأ، وهي إذا ثبتت لشخص، قدر بها على الاستنباط في كل أبواب الشريعة، فهو في الحقيقة محصل للأحكام في هذا الباب، وعارف بأصوله وأدلته فقط. وليس هذا هو المراد بالاجتهاد^(١). وهذا ميل إلى القول بعدم التجزؤ.

ولا شكّ أن الاجتهاد الحقيقي والكامل: هو الاجتهاد المطلق، والمجتهد المطلق هو القادر على النظرة المحيطة المستوعبة التي يعجز عنها المجتهد الجزئي، إن صحّت تسميته مجتهدًا. والذي يجدد للأمة دينها - كما بشر بذلك الحديث^(٢) - إنما هو المجتهد بإطلاق.

(١) علم أصول الفقه لأحمد إبراهيم بك ص ١٠٩، ١١٠، نشر دار الأنصار، القاهرة.

(٢) إشارة إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة: من يجدد لها دينها». رواه أبو داود في الملاحم (٤٢٩١)، والطبراني في الأوسط (٦٥٢٧)، والحاكم في الفتن =



ولكنّا لا نرفض ثمرات هذا النوع من الاجتهاد الجزئي، ما دام قد قام على أساس علمي ومنهجي مكين. وجُل أطروحات الدراسات العليا للماجستير أو الدكتوراه في زماننا، إنما هي لون من هذا الاجتهاد الجزئي، قصد به دراسة موضوع أو قضية معينة، واستيعابها من كل جوانبها. وبيان الحكم فيها. وكثيرًا ما تؤدي إلى نتائج علمية لها قيمتها عند أهل الذكر.

= والملاحم (٥٢٢/٤)، وسكت عنه ولكن نقل تصحيحه المناوي في فيض القدير (١٨٤٥)، فلعله سقط من المطبوع، وسكت عنه الذهبي. عن أبي هريرة.

مجال الاجتهاد

بقي هنا بحث في غاية الأهمية، وهو: ما يتعلّق بـ «مجال الاجتهاد» أو «المُجتهد فيه» - كما يعبر الأصوليون - فقد قالوا: هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع. وإنما ذكروا «الشرعي»: احترازًا عن العقليات، ومسائل علم الكلام.

وعلّل ذلك الغزالي قائلاً: «فإنّ الحقّ فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم. وإنما نعني بالمجتهد فيه: ما لا يكون المخطئ فيه آثمًا»^(١) وهذا ليس مسلّمًا ولا متفقًا عليه.

ورأيي أنّ الحكم الشرعي يشمل ما يتعلّق بالاعتقاد، ويسمى: أصلًا وعلميًا. وما يتعلّق بالعمل ويسمى: فرعياً وعملياً، كما بيّن سعد الدين التفتازاني في مقدمة شرح العقائد النسفية^(٢).

وقولهم: «ليس فيه دليل قاطع»، لإخراج وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، وما اتفقت عليه الأمة من جليّات الشرع، ففيها أدلة قطعية يَأْتُم فيها المخالف، فليست محل الاجتهاد^(٣).

(١) المستصفى (٣٥٤/٢).

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٥، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

(٣) انظر: المستصفى (٣٥٤/٢).

قال أبو الحسين البصري: المسألة الاجتهادية، هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية. وهذا ضعيف؛ لأن جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسألة اجتهادية، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها: لزم الدور^(١)!

دعوى قصر الاجتهاد على المسائل الفروعية:

وبعضهم لم يكتفِ بما ذكره الغزالي في تحديد المجتهد فيه، بل قال: «كل حكم شرعي عملي... إلخ» فأضاف قيد «عملي»، حتى يخرج المسائل الشرعية الاعتقادية من مجال الاجتهاد؛ لأنه لا مجال لمجتهد فيها أن يكون له عذر، فضلاً عن أن يكون له أجر. ولهذا حملوا على عبيد الله بن الحسن العنبري؛ إذ قال عن المختلفين في خلق أفعال العباد ونحوها: «هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك قوم نزهوا الله»^(٢). إذ عندهم أن المخطئ في هذه القضايا ليس بمأجور ولا معذور، بل هو آثم، كما ذكره الغزالي^(٣).

ترجيح جواز الاجتهاد في القضايا العلمية والاعتقادية:

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن مجال الاجتهاد: هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة. سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية، أم من المسائل الفرعية العملية.

ومجيئها في الشريعة على هذا الوجه: دليل الإذن بالاجتهاد فيها، وإلا لجعل الله تعالى فيها من قواطع الأدلة، ومحكمات النصوص:

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢) الاعتصام للشاطبي (١٩٥/١)، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، نشر دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٣) انظر: المستصفى (٣٥٧/١) وما بعدها.

ما يرفع التشابه، ويغني عن النظر، ويمنع الاختلاف. ولهذا أنزل الله تعالى في كتابه على رسوله ﷺ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. ومن حكمة إنزال هذه المتشابهات: أن تتسع لأكثر من فهم وأكثر من تفسير. وبذلك يتسع دين الله للمختلفين، وإن خَطَأَ بعضهم بعضاً، ولكن لا يُكْفَرُ بعضهم بعضاً.

أما «تأثير المجتهد» في المسائل العلمية والاعتقادية، فهو منافٍ لما قرّره القرآن والسنة في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر، فاتوا منه ما استطعتم» الحديث^(١).

ومن بذل وُسْعِهِ في طلب الحقيقة، ولم يدخر جهداً في معرفتها، فقد أتى ما كلفه الله إياه، ولو أخطأ الطريق. فهذا هو وُسْعُهُ وطاقته. وقد علّم الله المؤمنين أن يدعوهم فيقولوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وجاء في الصحيح: أن الله تعالى قد أجاب هذا الدعاء^(٢). وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

كلام ابن دقيق العيد:

قال الإمام ابن دقيق العيد: «ما نقل عن العنبري: إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر: فباطل. وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصّر في الأصوليات، يكون معذوراً غير معاقب: فهذا

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٢٨٨)، ومسلم في الحج (١٣٣٧)، عن أبي هريرة.

(٢) رواه مسلم في الإيمان (١٢٥)، وأحمد (٩٣٤٤)، عن أبي هريرة.

أقرب؛ لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب، وكُلّف بعد استفراغه غاية الجهد: لزم تكليفه بما لا يُطاق»^(١).

اختيار ابن تيمية:

وهذا هو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا، قال في إحدى رسائله: «فَمَنْ كَانَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُجْتَهِدًا فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَأَخْطَأَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لَهُ خَطَأَهُ كَائِنًا مَا كَانَ، سِوَاءَ كَانَ فِي الْمَسَائِلِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ، أَوْ الْمَسَائِلِ الْفُرُوعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ. هَذَا الَّذِي عَلَيْهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ، وَجَمَاهِيرُ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ.

وأما تفريق المسائل إلى أصول يكفر بإنكارها، ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها... فهذا التفريق ليس له أصل: لا عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه مَنْ ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض»^(٢) اهـ.

طريق خطر يؤدي إلى التكفير:

إن إخراج المسائل العلمية الاعتقادية من مجال الاجتهاد - وإن لم تكن أدلتها قطعية - والمبالغة في تأثيم المجتهدين فيها، قد انتهى بقوم إلى تكفير المخالفين لهم في الأصول، كما فعل المعتزلة، وكثير من الفرق الأخرى، وبعض أهل السنة أيضًا. مع أن باب التكفير باب خطر،

(١) إرشاد الفحول ص ٢٦٠، وانظر نصه في شرح الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد

(٤٤٩/٤)، تحقيق خلود العبد الله، نشر دار النوادر، سوريا، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢) مجموع الفتاوى (٣٤٦/٢٣)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك

فهد، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

ولا ينبغي لمسلم بصير أن يلجّه، ما لم يسلك المسالك كلها، ولا يجد مجالا لعذر أو تأويل.

قال الشوكاني: «واعلم أنّ التكفير لمجتهدى الإسلام - بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل - عقبة كؤود، لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه؛ لأنه مبني على شفا جُرْف هارٍ، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض. وغالب القول به ناشئ عن العصبية، وبعضه ناشئ عن شُبّه واهية ليست من الحُجّة في شيء، ولا يحلّ التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين، فضلاً عن هذا الأمر الذي هو مَزَلَّة الأقدام، ومدحضة كثير من علماء الإسلام.

والحاصل: أنّ الكتاب والسُّنة، ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم: يدفع ذلك دفعًا، لا شك فيه ولا شبهة. فإياك أن تغترّ بقول من يقول منهم: إنه يدلّ على ما ذهب إليه الكتاب والسُّنة؛ فإن ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة، وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام، فموضعه علم الكلام»^(١).

هل يدخل الاجتهاد أصول الفقه؟

وإذا كان بعض مسائل الاعتقاد قابلاً لأن يدخل دائرة الاجتهاد، فأولى منه بالدخول: بعض مسائل «أصول الفقه»، على الرغم مما شاع لدى كثير من الدارسين: أن أصول الفقه قطعية، وأن الأصول إذا لم تكن قطعية ودخلها الاجتهاد كغيرها: لم يعد لنا معيار نحتكم إليه، إذا اختلفنا في الفروع!

(١) إرشاد الفحول ص ٢٦٠.

ومنذ سنوات: ثارت هذه القضية على صفحات العدد الافتتاحي من مجلة «المسلم المعاصر»، حيث تبنت المجلة الدعوة إلى اجتهاد معاصر قوي، يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقصر دعوتها على الاجتهاد في الفقه، بل شملت الاجتهاد في أصوله.

واعترض بعض الباحثين المعاصرين على هذه الدعوة: بأن أصول الفقه قطعية، فكيف نجتهد فيها^(١)؟

مناقشة حول قطعية أصول الفقه كلها:

وكان لي شرف المشاركة في تجلية هذه القضية في العدد التالي^(٢)، وكان مما قلته فيها: «لا ريب أن الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ بذل جهده لإثبات أن الأصول قطعية، ولكن ما المراد بالأصول هنا؟ يحسن بنا أن ننقل من تعليق العلامة الشيخ عبد الله دراز^(٣) على «الموافقات» ما يوضح المقام حيث يقول: تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة: مثل «لا ضررَ ولا ضرار» الحديث^(٤)، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: ١٨]،

(١) راجع مقال: منهاج هذه المجلة للأستاذ محمود أبو السعود ص ١٢٣، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي.

(٢) مقال نظرات في العدد الأول ص ١٣٣، مجلة المسلم المعاصر، العددان الأول والثاني، ربيع الثاني ١٣٩٥هـ - إبريل (نيسان) ١٩٧٥م.

(٣) شيخ علماء دمياط، ومحقق كتاب (الموافقات)، ووالد شيخنا: د. محمد عبد الله دراز رحمهما الله.

(٤) رواه أحمد (٢٨٦٥)، وقال مخرّجوه: حسن. وابن ماجه في الأحكام (٢٣٨١)، عن ابن عباس. والدارقطني في البيوع (٧٧/٣)، عن أبي سعيد الخدري، وقال النووي في الأربعين (الحديث الثاني والثلاثون): حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسندًا، ورواه مالك في الموطأ مرسلًا عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبي ﷺ. فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها بعضًا. قال ابن رجب في جامع العلوم والحكم في شرحه للحديث: وقال أبو عمرو بن =

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، «إنما الأعمال بالنيات...» الحديث^(١). وهكذا. وهذه تسمى أدلة أيضًا كالكتاب والسنة والإجماع... إلى آخره، وهي قطعية بلا نزاع.

وتطلق أيضًا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة، التي تُوزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي من الأصول. فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية.

فالقاضي «أبو بكر الباقلاني» ومن وافقه: على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والشاطبي قد عارض هذا بأدلة ذكرها، مقررًا في النهاية أن ما كان ظنيًا يطرح من علم الأصول، فيكون ذكره تبعيًا لا غير^(٢).

والذي يطالع علم أصول الفقه: يتبين له أن رأي القاضي ومن وافقه هو الراجح، وذلك لما يرى من الخلاف المنتشر في كثير من مسائل الأصول. فهناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق، وناف بإطلاق، وقائل بالتفصيل. مثل اختلافهم في المصالح المرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستصحاب، وغيرها. مما هو معلوم لكل دارس للأصول.

= الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد قبله جماهير أهل العلم، واحتجوا به، وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف، والله أعلم. وقال ابن الملقن في خلاصة البدر المنير (٤٣٨/٢): وصححه إمامنا - أي الشافعي - في حرملة. وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢١٠/٢): وقد استدلل الإمام أحمد بهذا الحديث فقال: قال النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

(١) متفق عليه: رواه البخاري في بدء الوحي (١)، ومسلم في الإمارة (١٩٠٧)، عن عمر بن الخطاب.

(٢) انظر: الموافقات (٢٩/١).



والقياس - وهو من الأدلة الأربعة الأساسية، لدى المذاهب المتبوعة - فيه نزاع وكلام طويل الذيل، من الظاهرية وغيرهم. حتى الإجماع لا يخلو من كلام حول إمكانه، ووقوعه، والعلم به، وحجته.

هذا إلى القواعد والقوانين التي وضعها أئمة هذا العلم، لضبط الفهم، والاستنباط من المصدرين الأساسيين القطعيين: «الكتاب والسنة»، لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر، كما يتضح ذلك في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي وغيرها. فضلاً عما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت الأحاد منها، وشروط الاحتجاج بها، سواء كانت شروطاً في السند أم في المتن، وغير ذلك مما يتعلق بقبول الحديث. واختلاف المذاهب في ذلك: أمر معلوم مشهور، نلمس أثره بوضوح في علم أصول الحديث، كما نلمسه في علم أصول الفقه.

وإذا كان مثل هذا الخلاف واقعاً في أصول الفقه، فلا نستطيع أن نوافق الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية. فالقطعي لا يسع مثل هذا الاختلاف ولا يحتمله. ومن ثم ألف العلامة الشوكاني كتابه الذي سمّاه: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، محاولاً فيه تمحيص الخلاف، وتصحيح الصحيح، ونبد الضعيف. وقال في مقدمته: «إنّ علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل، في غالب الأحكام، وكانت مسأله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلّمة عند كثير من الناظرين، كما تراه في مباحث الباحثين،

وتصانيف المصنفين؛ فإن أحدهم إذا استشهد بكلمة من كلام أهل الأصول: أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن: قواعد مؤسسة على الحق الحقيقي بالقبول، مربوطة بأدلة علمية - أي يقينية - من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول. وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعاً في الرأي، رافعاً له أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية.

حَمَلَنِي ذلك - بعد سؤال جماعة لي من أهل العلم - على التصنيف في هذا العلم الشريف، قاصداً به إيضاح راجحه من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضحاً لما يصلح منه للرد إليه، وما لا يصلح للتعويل عليه، ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيقي بالقبول الحجاب؛ لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات، ونهاية الرغبات، لا سيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه: إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت، وهم لا يعلمون»^(١) اهـ.

لا اجتهد في القطعيات:

وبهذا كله يتضح أن للاجتهاد في أصول الفقه مجالاً رحباً، هو مجال التمحيص والتحرير، والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمّة، ومحاولة الشوكانى «تحقيق الحق» منها: لا يعني أنه لم يدع لمن بعده شيئاً، فالباب لا يزال مفتوحاً لمن وهبه الله المؤهلات لولوجه، ولكل مجتهد نصيب، وقد يتهياً للمفضول ما لا يتهياً للفاضل.

(١) إرشاد الفحول ص ٢، ٣.



الأمر الذي يجب تأكيده بقوة: هو أنّ ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندعَ للمتلاعبين أن يجترؤوا على اقتحام حماه. فإن هذه «القطيعات» هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة، وهي لها بمثابة الرواسي للأرض، تمنعها أن تميد وتضطرب، ولا يجوز لنا التساهل مع قوم من الأدعياء، يريدون أن يُحوّلوا القطيعات إلى محتملات، والمحكمات إلى متشابهات، ويجعلوا الدين كله عجينة لينة في أيديهم، يشكّلونها كيف شاءت لهم أهواؤهم، ووسوست إليهم شياطينهم.

ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلى حدّ أنهم اجترؤوا على الأحكام الثابتة بصريح القرآن، مثل توريث الأولاد للذكر مثل حظّ الأنثيين، فهم يريدون أن «يجتهدوا» في التسوية بين الذكر والأنثى! بدعوى أن التفاوت كان في زمن لم تكن المرأة فيه تعمل مثل الرجل. وجهل هؤلاء أو تجاهلوا: أن المرأة - وإن عملت وخرجت من مملكتها، وزاحمت الرجال بالمناكب - تظل في كفالة الرجل ونفقته: ابنة، وأختاً، وزوجة، وأمّاً، غنية كانت أو فقيرة. وأنّ أعباءها المالية دون أعبائه، فهو يتزوج فيدفع مهرًا، ويتحمّل نفقة، وهي تتزوّج فتأخذ مهرًا، وينفق عليها، ولو كانت من ذوات الثّراء.

وبلغ التلاعب ببعضهم أن قالوا: إنّ الخنازير التي حرمها القرآن وجعل لحمها رجسًا، كانت خنازير سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فتربّي تحت إشراف لم تنله الخنازير القديمة!

وهكذا يريد هؤلاء لشرع الله أن يتبع أهواء الناس، لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله، ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].



إننا نقول لهؤلاء الذين عبدوا أنفسهم لفكرة التطور المطلق، ويطالبون الإسلام أن يتطور! نقول لهم: لماذا تطالبون الإسلام أن يتطور، ولا تطالبون التطور أن يُسلم؟! والإسلام إنما شرعه الله ليحكم لا ليحكم، وليقود لا ليُقاد، فكيف تجعلون الحاكم محكومًا، والمتبوع تابعًا؟! ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].



غير مرخصة للطباعة

مراتب الاجتهاد

قال العلامة الدهلوي في رسالة «عقد الجيد»: «قد صرح الرافعي والنووي وغيرهما ممن لا يُحصَى كثرة، بأن المجتهد المطلق قسمان: مستقل، ومنتسب.

المجتهد المطلق المستقل:

ويظهر من كلامهم أن المستقل يمتاز بثلاث خصال: إحداها: التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته.

الثانية: تتبع الآيات والأحاديث والآثار، لمعرفة الأحكام التي سبق بالجواب فيها، واختيار بعض الأدلة المتعارضة على بعض، وبيان الراجح من محتملاته، والتنبيه لما أخذ الأحكام من تلك الأدلة. والذي نرى - والله أعلم - أن ذلك ثلثا علم الشافعي.

الثالثة: الكلام في المسائل التي لم يُسبق بالجواب فيها، أخذاً من تلك الأدلة.

المجتهد المطلق المنتسب:

والمنتسب: من سلّم بأصول شيخه، واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة، والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها،

قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك منه أو أكثر، وإنما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق (يعني بقسميه).

المجتهد في المذهب:

وأما الذي هو دونه في المرتبة: فهو مجتهد في المذهب، وهو مُقلّد لإمامه فيما ظهر فيه نصه، ولكنه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه فيها نصًّا: اجتهد على مذهبه، وخرّجها من أقواله وعلى منواله.

مجتهد الفتيا:

ودونه في المرتبة: مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح قول على آخر، ووجه من وجوه الأصحاب على آخر^(١) اهـ.

تمايز مراتب الاجتهاد:

والاجتهاد إذا أطلق في عباراتهم ينصرف إلى الاجتهاد المطلق، سواء أكان مستقلاً أم منتسباً، ولا يحمل على الاجتهاد في المذهب أو الفتوى إلا مُقيّداً.

والاجتهاد المطلق: أعم من الاجتهاد المستقل والمنتسب، فكلُّ اجتهاد مستقل اجتهاد مطلق ولا عكس، وكل اجتهاد منتسب اجتهاد مطلق ولا عكس، والاجتهاد المستقل والمنتسب متباينان.

(١) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد لحكيم الإسلام أحمد بن عبد الرحيم الملقب بشاه ولي الله الدهلوي ص ٥، تحقيق محب الدين الخطيب، نشر المطبعة السلفية، القاهرة.

أصحاب مرتبة الاجتهاد المطلق المستقل:

ومرتبة الاجتهاد المطلق المستقل يدخل فيها: كل فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتبوعة: الأربعة ومن في منزلتهم، مثل الأئمة: زيد بن علي، وجعفر الصادق، والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والطبري، وداود بن علي، وغيرهم.

أصحاب مرتبة الاجتهاد المطلق المنتسب:

وأما مرتبة الاجتهاد المطلق المنتسب، فتشمل: أصحاب الأئمة الذين وافقوهم على أصولهم، وكان لهم اجتهادهم واستنباطهم في عامة مسائل الفقه، فوافقوا وخالفوا. مثل أصحاب أبي حنيفة: أبي يوسف، ومحمد، وزُفر. ومثل أصحاب مالك: ابن القاسم، وأشهب، وأصبغ. ومثل أصحاب الشافعي: المزني، والبويطي. وأصحاب أحمد: الخلال، وغيره. ويرى الشيخان: أبو زهرة، وخلاف رحمهما الله: أن مثل أبي يوسف ومحمد وزُفر من أصحاب أبي حنيفة، لا ينزلون عن رتبة الاجتهاد المطلق المستقل، ومنزلتهم من أبي حنيفة: مثل منزلة أبي حنيفة من شيخه حماد بن سليمان، ومنزلة حماد من شيخه إبراهيم النخعي، ومنزلة الشافعي من مالك، وأحمد من الشافعي.

وهو كلام وجيه. وينطبق كذلك على أصحاب الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، ومنزلتهم في الاجتهاد معروفة غير منكورة. ولكن يبدو أن تسمية هؤلاء وأمثالهم بالمجتهدين المنتسبين: أصبحت شبه «اصطلاح» على المجتهدين من أصحاب الأئمة المتبوعين، الذين توضع آراؤهم بجوار رأي إمام المذهب نفسه، وكثيراً ما تكون الفتوى عليها، وإذا كان هذا اصطلاحاً: فلا مُشاحّة في الاصطلاح.

مشروعية الاجتهاد وحكمه

الاجتهاد - بكل أنواعه ومراتبه - مشروع بلا ريب في الإسلام، دلّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

دلالة القرآن على مشروعية الاجتهاد:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وقال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٢٨]. والشورى تعني البحث عن الصواب، فيما يعرض من أمور وفق أدلة الشرع، منصوصة أو غير منصوصة. وهذا لا يكون إلا من خلال الاجتهاد من أهل الرأي، على اختلاف تخصصاتهم، وتنوع خبراتهم.

دلالة السنة النبوية:

وأما السنة، فمنها قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»^(١).

وتقريره ﷺ، لعمر بن العاص لما صلى في إحدى السرايا بأصحابه، وكان جنباً ولم يغتسل، بل تيمّم، وكانت الليلة شديدة البرودة، فقال

(١) متفق عليه: في الاعتصام (٧٣٥٢)، ومسلم في الأفضية (١٧١٦)، عن عمرو بن العاص.

للنبي ﷺ ردًا على شكوى مَنْ كان معه: تذكرت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]. فتبسّم رسول الله ﷺ، وأقرّه على ذلك^(١).

ومن ذلك نداؤه ﷺ، بعد منصرفه من غزوة الأحزاب: «لا يُصَلِّينَ أحد العصر إلا في بني قُريظة»^(٢). فاجتهد قوم فصلّوها في الطريق خوف فوات الوقت؛ عملاً بمقصود النصّ، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فات الوقت! وبلغ ذلك النبي ﷺ، فما عَنف أحداً من الفريقين.

ومن ذلك: تقريره لمعاذ على اجتتهاده حينما بعثه إلى اليمن، وقال له: «بم تقضي؟». قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد؟». قال: بسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد؟». قال: اجتهد رأيي، لا آلو (أي لا أقصّر). فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله!»^(٣).

وهو حديث تلقاه فقهاء الأمة بالقبول، وقوّاه ابن عبد البر، وابن تيمية، وابن القيم، والذهبي، وابن كثير، وغيرهم. وقال الشوكاني: هو حديث حسن، له طرق يرتقي بمجموعها إلى القبول.

وهو موافق لمنطق الواقع، وطبيعة الأشياء، فالغائب عن حضرة النبوة، لا بدّ له أن يجتهد، ويتصرّف فيما يعرض له من أمور، ولا يمكن أن ينتظر في قضية حتى يبعث رسولاً، يأتي إليه بعد شهرين أو أكثر.

(١) رواه أحمد (١٧٨١٢)، وقال مخرجه: صحيح. وأبو داود في الطهارة (٣٣٤)، وعلّقه البخاري

مختصراً قبل الحديث (٣٤٥)، عن عمرو بن العاص.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في المغازي (٤١٩)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٧٠)، عن ابن عمر.

(٣) سبق تخريجه ص ١٤.

دلالة الإجماع:

وأما الإجماع، فقد أجمعت الأمة بكلّ مذاهبها على مشروعية الاجتهاد، ومارسته بالفعل، وكان من ثمراته: هذه الثروة الفقهية العريضة.

دلالة العقل:

والعقل كذلك يوجب الاجتهاد؛ لأنّ معظم أدلة الأحكام الشرعية العملية: ظنية قابلة لأكثر من فهم، فلا بد من الاجتهاد لتعيين الرأي الراجح أو الأرجح. وكذلك ما لا نص فيه لا بد من الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي فيه، بوجه من وجوه الاستدلال؛ إذ الشريعة حاکمة على جميع أفعال العباد، وذلك لا يكون إلا بطريق الاجتهاد.

الاجتهاد فرض كفاية:

وإذا كان الاجتهاد مشروعاً ولا شك، فما حكمه شرعاً؟ ونعني بحكمه هنا: الوصف الذي يعطيه له الشرع من الأحكام: أهو فرض أو واجب أو مندوب، إلخ؟

والذي يتّضح من تعريف الاجتهاد - وهو بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية - أن تحصيله: فرض واجب بالنسبة للأمة، وهو من فروض الكفايات التي يترتب على وجودها: قيام مصالحها العامة. وعلى عدمها: اضطراب أمورها، واختلال أمر دينها ودنياها.

وإذا كان إتقان علم الطب والحساب وغيرهما من علوم الدنيا فرض كفاية على المجتمع المسلم، كما قرّر الغزالي والشاطبي وغيرهما. بل إذا كانت الصناعات والحرف المختلفة مثل: النجارة والحِداة الخياطة

والبناء وغيرها: من فروض الكفايات^(١)، فكيف لا يكون الاجتهاد في الشرع، واستنباط الأحكام من أدلته فرضاً على الأمة؟

وإذا كان الاجتهاد فرض كفاية على الأمة، فمعنى هذا أنه يجب أن يكون لديها عدد كاف من الفقهاء المتمكنين من الاجتهاد، يدلونها على حكم الشريعة في الملمات ويفتونها - على علم - في النوازل. فإن وجد هذا العدد الكافي: سقط الإثم والحرَج عن الأمة. ودلّ ذلك على سلامة الأمة من الخلل في هذا الجانب. وإن لم يوجد ذلك: أثمت الأمة عامة، وأولو الأمر فيها خاصة؛ لأنّ من مسؤوليتهم أن يعملوا على سدّ الثَّغرات، وتهيئة مَنْ يقوم بفروض الكفايات.

وهذا الوضع الذي تفقد فيه الأمة أهل العلم والبصيرة: هو الذي يعرضها للضلال، بفتوى الجهال الذين يتزيّون بزي العلماء، فيحلُّون ما حرّم الله، ويحرّمون ما أحلّ الله، ويسقطون ما أوجب الله. وفي هؤلاء جاء حديث عبد الله بن عمرو، في الصحيحين مرفوعاً: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالمٌ، اتخذ الناس رؤوساً جهّالاً، فسئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا»^(٢).

ولهذا نقل الشوكاني عن بعض الفقهاء: أنه لا بدّ أن يكون في كلّ قُطر مَنْ يقوم بالاجتهاد على الكفاية؛ لأن الاجتهاد من فروض الكفايات^(٣).

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١٦/١)، نشر دار المعرفة، بيروت.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣)، كلاهما في العلم، عن عبد الله بن عمرو.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: الاجتهاد من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان: إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع. وإن قصر فيه أهل عصر: عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم؛ فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية، إذا كانت مترتبة على الاجتهاد، ترتب المسبب على السبب: كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها فائلة^(١)، فلا بد إذن من مجتهد^(٢).

وذكر النووي في «المجموع» أن الاجتهاد المستقل قد فقد من رأس المائة الرابعة... وأما الاجتهاد المنتسب، فهو باق إلى أن تأتي شروط الساعة الكبرى، ولا يجوز انقطاعه شرعاً؛ لأنه فرض كفاية، ومتى قصر فيه أهل مصر حتى تركوه: أثموا كلهم، وعصوا بأسرهم. كما صرح به الماوردي والرويانى والبغوي وغيرهم^(٣).

قال ابن الصلاح^(٤): «الذي رأيت في كتب الأئمة مُشْعِرٌ بأنه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيّد، والذي يظهر لي: أنه لا يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأدّ به في إحياء العلوم التي منها: الاستمداد في الفتوى»^(٥).

(١) فال يَفِيلُ فَيُولَةٌ وَفَيْلَةٌ: أخطأ وَضَعَفَ، وَرَجُلٌ فَالٌّ، أي ضعيف الرأي مخطئ الفراسة. الصحاح، والقاموس المحيط مادة (ف. ي. ل).

(٢) الملل والنحل (١٠/٢)، نشر مؤسسة الحلبي.

(٣) المجموع شرح المذهب (٤٢/١، ٤٣).

(٤) أدب المفتي والمستفتي ص ٩٥.

(٥) انظر: الفكر السامي للحجوي (٥١١/٢)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ -

١٩٩٥م، وقد نقله عن جلاء العينين للآلوسي. وانظر: الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص ٦٧ - ٩٦، الباب الأول، ونقل فيه نصوص العلماء الذين صرحوا بفرضية الاجتهاد على الكفاية. وهم كثير.



وهذا يعني أن فرض الكفاية: لا يتحقق إلا بالمجتهد المطلق، الذي يستمد أدلته من الشرع رأساً.

وهنا يتعين على العالم الذي وجد في نفسه أهلية الحصول على ملكة الاجتهاد، وتهيأت له وسائله: أن يستكمل أدواته العلمية، ويمضي في طريق التبخر والتعمق، حتى يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، وبهذا تُسد الثغرة، ويرتفع الحرج عن الأمة به وبأمثاله، وإذا شرع فيه يلزمه الاستمرار.

وهذا حكم عام في كل عمل من فروض الكفايات، إذا وجد من هو متهيئ له؛ فإن عليه أن يتقدم ليملاً الفراغ، شكرًا لنعمة الله تعالى عليه، ورفعًا للحرج عن الأمة.

حكم الاجتهاد في الوقائع:

وهذا حكم الاجتهاد باعتباره صفة وقدرة وملكة. ولكن ما حكم الاجتهاد باعتباره ممارسة وفعلاً، أعني: إذا وُجد المجتهد ووُجدت الواقعة التي تتطلب بيان حكمها في الشرع، إفتاء أو قضاء؟

وهنا يقسم بعض الأصوليين الاجتهاد في حق العلماء إلى ثلاثة أضرب: فرض عين، وفرض كفاية، وندب.

فالأول: وهو فرض عين، على حالين:

١ - اجتهاد في حق نفسه، عند نزول الحادثة. أي يفرض عليه أن يجتهد لنفسه فيما يتعلق بعبادته ومعاملاته، وزواجه وطلاقه ونحوها.

٢ - اجتهاد فيما يتعين عليه الحكم فيه: بأن لم يكن في البلد أحد غيره يُطمأن إلى فقهه ودينه، فيجب عليه الاجتهاد حينئذ. فإن ضاق فرض الحادثة: كان على الفور، وإلا: كان على التراخي.

والثاني: وهو فرض الكفاية، على الحالين:

أحدهما: إذا نزلت بالمستفتي حادثة، فاستفتى أحد العلماء، توجّه الفرض على جميعهم، وأخصهم بمعرفتها: من خصّ بالسؤال عنها؛ فإن أجاب هو عنها أو غيره: سقط الفرض، وإلا أثموا جميعاً.

والثاني: أن يتردّد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما تفرّد بالحكم فيه: سقط فرضه عنه.

والثالث: ندب على الحالين:

أحدهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، يسبق إلى معرفة حكمه، قبل نزوله.

والثاني: أن يستفتيه قبل نزولها^(١) انتهى.

الاجتهاد المحرم:

وزاد بعضهم أن الاجتهاد يكون حراماً أيضاً، وذلك إذا كان في مقابلة دليل قاطع؛ لأنه اجتهاد في غير محله. ومثل ذلك اجتهاد من ليس أهلاً للاجتهاد، وهو اجتهاد «الرؤوس الجهال» الذين ذكرهم الحديث: بأنهم يفتون بغير علم، فيضلون ويضلون^(٢).

وتسمية عمل هؤلاء (اجتهاداً) من باب التجوّز والتوسّع؛ لأن الاجتهاد الحقّ هو الذي يصدر من أهله في محله. وهذا اجتهاد - أو دعوى اجتهاد - من غير أهله، وربما في غير محله.

(١) ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

(٢) سبق تخريجه ص ١٠٣.

الاجتهاد بين الاستمرار والانقطاع

في هذا الموضوع تعرّض الأصوليون من المذاهب المختلفة، لقضية مهمة، وهي: هل يجوز خلو العصر - أي عصر - من المجتهدين أو لا يجوز؟

دعوى خلو العصر من مجتهد بين المجيزين والمانعين:

فذهب جمع إلى أنه: لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله، يبين للناس ما نُزل إليهم، أي يقوم مقام النبي ﷺ في البيان والتبليغ. وهو قول الحنابلة، وألف فيه الحافظ السيوطي رسالته: «الردّ على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض».

قال الشوكاني: ولا يخفأك - أي لا يخفى عليك - أن القول بكون الاجتهاد فرضاً يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد، ويدلّ على ذلك ما صحّ عنه ﷺ من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي على الحقّ ظاهرين، حتى تقوم الساعة»^(١).

ولكن المخالفين خرجوا من هذا الإلزام بأن المجتهد في الفتوى على مذهب من المذاهب: يتأدى به فرض الكفاية.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٣. والحديث رواه مسلم في الإمارة (١٩٢٠)، وأحمد (٢٢٤٠٣)، عن ثوبان.

قال النووي: «ثم ظاهر كلام الأصحاب أن من هذا حاله لا يتأذى به فرض الكفاية. قال أبو عمرو: ويظهر تأدي الفرض به في الفتوى، وإن لم يتأذى في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى»^(١).

ولذا ذهب آخرون إلى: جواز خلو العصر من مجتهد مطلق، وأيدوا ذلك بالواقع التاريخي في نظرهم، وعزاه الزركشي في «البحر» إلى الأكثرين^(٢)! وبه جزم الفخر الرازي في «المحصول»^(٣)، وقال الرافعي: «الخلق كالمُتَفَقِّين على أنه لا مجتهد اليوم»^(٤).

قال الزركشي: «ولعله أخذه من كلام الإمام الرازي، أو من قول الغزالي في الوسيط: قد خلا العصر من المجتهد المستقل»^(٥).

ونقل الاتفاق فيه عجيب، والمسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة، وساعدهم بعض أئمتنا. والحق: أن الفقيه الفطن القياس كالمجتهد في حق العامي، لا الناقل فقط.

رأي الحنابلة عدم جواز الخلو:

وقالت الحنابلة: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق، والزبيري في «المُسَكَّت». فقال الأستاذ: وتحت قول الفقهاء: لا يُخْلِي الله زماناً من قائم بالحجة. أمر عظيم، وكأن الله ألهمهم ذلك.

(١) المجموع شرح المذهب للنووي (٤٣/١)، وأدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص ٩٥.

(٢) البحر المحيط (٢٤٠/٨).

(٣) ذكره الزركشي في البحر المحيط (٢٤٠/٨).

(٤) العزيز شرح الوجيز للرافعي (٤٢١/١٢)، تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود،

نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٥) الوسيط في المذهب للغزالي (٢٩١/٧)، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر،

نشر دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ.

ومعناه: أن الله تعالى لو أخلّى زماناً من قائم بالحجة، لزال التكليف. وقال الزبيري: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان. ولكن ذلك قليل من كثير، فأما أن يكون غير موجود - كما قال الخصم - فليس بصواب؛ لأنه لو عدم الفقهاء: لم تقم الفرائض كلها. ولو عطلت الفرائض كلها: لحلت النّعمة بذلك في الخلق، كما جاء في الخبر: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس»^(١). ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار» انتهى.

وقال ابن دقيق العيد: هذا هو المختار عندنا، لكن إلى الحد الذي يُنتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان. وقال في شرحه خطبة الإمام: والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بدّ لها من سالك إلى الحق على واضح المحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى^(٢).

ومراد به بالأشراط الكبرى؛ طلوع الشمس من مغربها مثلاً. وله وجه حسن وهو أن الخلوّ من مجتهد: يلزم منه إجماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية^(٣).

ثم قال الزركشي: «وأما قول الغزالي: وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل. فقد سبقه إليه القفال شيخ الخراسانيين. فقليل: المراد مجتهد قائم بالقضاء؛ فإن المحققين من العلماء كانوا يرغبون عنه، ولا يلي في زمانهم غالباً: إلا مَنْ هو دون ذلك، وكيف يمكن القضاء على الأعصار

(١) رواه مسلم في الفتن (٢٩٤٩)، وأحمد (٣٧٣٥)، عن ابن مسعود.

(٢) شرح الإلمام (٧/١).

(٣) البحر المحيط للزركشي (٢٤٠/٨، ٢٤١).

بخلوها عن مجتهد، والقفال نفسه كان يقول للسائل: تسأل عن مذهب الشافعي أم ما عندي؟ وقال هو، والشيخ أبو علي، والقاضي الحسين: لسنا مقلدين للشافعي، بل وافق رأينا رأيه! فهذا كلام من يدعي رتبة الاجتهاد. ولم يختلف اثنان أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد، كما قاله ابن الرفعة.

والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة. وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب، فلا يجوز العمل بغيرها^(١) انتهى من الزركشي ملخصاً^(٢).

كلمة شارح مسلم الثبوت:

وقال صاحب فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت: «ثم إنه استدل بما صرح به الإمام حجة الإسلام قُدس سره، والرافعي، والقفال: بأنه وقع في زماننا هذا الخلو، وفيه ما فيه؛ لأن وقوع الخلو ممنوع، وما ذكره مجرد دعوى. والإمام حجة الإسلام - وإن كان من جملة الأولياء - لا يصلح حجة في الاجتهاديات. ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهاد به، وعنوا: الاجتهاد في المذهب. وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة، حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الأربعة. قال: وهذا كله هوس من هوساتهم! لم يأتوا بدليل، ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم

(١) البحر المحيط (٢٤١/٨، ٢٤٢).

(٢) انظر: الاجتهاد ماضيه وحاضره للشيخ محمد نور الحسن ص ٤٤، ٤٥، ضمن بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، شوال ١٣٨٣هـ - مارس ١٩٦٤م، وانظر: إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

الحديث أنهم «أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(١)! ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس، لا يعلمهن إلا الله»^(٢) اهـ.

كلمة قوية للشوكاني:

وقال الشوكاني في إرشاد الفحول: «وما قاله الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، من أنه قد خلا العصر عن المجتهد. قد سبقه إلى القول به القفال، ولكنه - أي القفال - ناقض ذلك فقال: إنه ليس بمقلد للشافعي، وإنما وافق رأيه رأيه، كما نقل ذلك عنه الزركشي، وقال: قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد: مما يقضي منه العجب. فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم، فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي، من الأئمة القائمين بعلوم الاجتهاد: على الوفاء والكمال: جماعة منهم.

ومن كان له إمام بعلم التاريخ، واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر: لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم: من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتد به أهل العلم في الاجتهاد.

وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار؛ بل باعتبار أن الله وَجَّهَ، رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة، من كمال الفهم، وقوة الإدراك والاستعداد للمعارف: فهذه دعوى من أبطل الباطلات، بل هي جهالة من الجهالات.

وإن كان ذلك باعتبار تسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين، وصعوبته عليهم، وعلى أهل عصورهم: فهذه أيضاً دعوى باطلة. فإنه

(١) سبق تخريجه ص ١٠٣.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للعلامة محب الله بن عبد الشكور وهو مطبوع في حاشية المستصفي (٣٩٩/٢، ٤٠٠).

لا يخفى على مَنْ له أدنى فهم، أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين؛ لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دُوّنت، وصارت في الكثرة إلى حدٍّ لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دُوّنت، وتكلّم الأئمة على التعديل والتجريح، والتصحيح والترجيح، بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد.

وقد كان السلف الصالح ومَنْ قبل هؤلاء المنكرين: يرحل للحديث الواحد من قُطر إلى قُطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح، وعقل سليم، وإذا أَمَعَت النظر وجدت هؤلاء المنكرين إنما أُتُوا من قبل أنفسهم؛ فإنّهم لما عكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير علم الكتاب والسُّنة: حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سهّله الله على مَنْ رزقه العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة.

ولما كان هؤلاء الذين صرّحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن أولاً نذكر لك من وُجد من الشافعية بعد عصرهم، ممّن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد، فمنهم: ابن عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، ثم تلميذه ابن سيد الناس، ثم تلميذه زين الدين العراقي، ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني، ثم تلميذه السيوطي.

فهؤلاء ستة أعلام، كل واحد منهم تلميذ من قبله، قد بلغوا من المعارف العلمية، ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حقَّ معرفتها، وكلُّ واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها.

ثم في المعاصرين لهؤلاء: كثير من المماثلين لهم، وجاء بعدهم مَنْ لا يَقْصِر عن بلوغ مراتبهم. والتعداد لبعضهم، فضلاً عن كلهم: يحتاج إلى بسط طويل»^(١).

ثم قال الشوكاني: «وبالجملة، فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة؛ فإنَّ أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله مَنْ كان من أسارى التقليد: بلازم لِمَنْ فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال».

ثم قال: «ومَنْ حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على مَنْ تقدّم عصره: فقد تجرّأ على الله وعَجَلَ! ثم على شريعته الموضوعية لكل عباده! ثم على عباده الذين تعبّد لهم الله بالكتاب والسنة!».

ثم قال: «فإنَّ هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وأنه لم يبقَ إلا تقليد الرجال، الذين هم مُتعبّدون بالكتاب والسنة، كتعبّد مَنْ جاء بعدهم على حدٍّ سواء؛ فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصّاً بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبقَ لهؤلاء إلا التقليد لِمَنْ تقدمهم، ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله، من كتاب الله وسنة رسوله. فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة الزائفة، وهل النسخ إلا هذا؟ سبحانك هذا بهتان عظيم»^(٢) انتهى.

ابن القيم يرد بقوة المتعصبين للتقليد:

قال الإمام ابن القيم، وهو يردُّ على جماعة المتعصبين للتقليد، في كتابه «أعلام الموقعين»، في الوجه الحادي والثمانين من أوجه الرد على

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٥٤.

المقلدين: «إنَّ المقلدين حكموا على الله قَدَرًا وشرعًا بالحكم الباطل جهارًا، المخالف لما أخبر به رسوله ﷺ: فأخلوا الأرض من القائمين لله بحجة. وقالوا: لم يبقَ في الأرض عالم منذ الأعصار المتقدمة؛ فقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة، وأبي يوسف، وزُفر بن الهذيل، ومحمد بن الحسن، والحسن بن زياد اللؤلؤي. وهذا قول كثير من الحنفية. وقال بكر بن العلاء القشيري المالكي: ليس لأحد أن يختار بعد المائتين من الهجرة.

وقال آخرون: ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي، وسفيان الثوري، ووكيع بن الجراح، وعبد الله بن المبارك. وقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي. واختلف المقلدون من أتباعه فيمن يؤخذ بقوله من المنتسبين إليه، ويكون له وجه يفتي، ويحكم به ممن ليس كذلك. وجعلوهم ثلاث مراتب: طائفة أصحاب وجوه: كابن سريج، والقفال، وأبي حامد (أي الإسفراييني). وطائفة أصحاب احتمالات: كأبي المعالي. وطائفة ليسوا أصحاب وجوه ولا احتمالات: كأبي حامد (أي الغزالي) وغيره.

واختلفوا: متى انسَدَّ باب الاجتهاد؟ على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان، وعند هؤلاء: أن الأرض قد خلت من قائم لله بحجة، ولم يبقَ فيها مَنْ يتكلم بالعلم، ولم يحلَّ لأحد بعدُ: أن ينظر في كتاب الله ولا سنة رسوله، لأخذ الأحكام منهما، ولا يقضي ويفتي بما فيهما حتى يعرضه على قول مقلده ومتبوعه، فإن وافقه: حكم به، وإلا ردّه ولم يقبله.

وهذه أقوال كما ترى قد بلغت - من الفساد والبطلان والتناقض، والقول على الله بلا علم، وإبطال حججه، والزهد في كتابه وسنة رسوله،

وتلقي الأحكام منهما - مبلغها، ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ويصدق قول رسوله: أنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة^(١)، «ولن تزال طائفة من أمته على محض الحق الذي بعثه به»^(٢)، وأنه «لا يزال يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة: من يجدد لها أمر دينها»^(٣).

ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحد أن يختار بعد من ذكرتم، فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم؟! وكيف حرّمت على الرجل أن يختار ما يؤدّيه إليه اجتهاده: من القول الموافق لكتاب الله وسنة رسوله، وأباحتكم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه، وأوجبتم على الأمة تقليده، وحرّمت تقليد من سواه؟! فما الذي سوّغ لكم هذا الاختيار: الذي لا دليل عليه من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس، ولا قول صحابي؟

ويقال لهم: فإذا كان لا يسوغ الاختيار بعد المائتين عندك ولا عند غيرك، فمن أين ساغ لك، وأنت لم تولد إلا بعد المائتين بنحو ستين سنة: أن تختار قول مالك، دون من هو أفضل منه من الصحابة والتابعين، أو من هو مثله من فقهاء الأمصار أو ممن جاء بعده؟ ويلزمك هذا القول: أن أشهب، وابن الماجشون، ومطرف بن عبد الله، وأصبغ بن الفرج، وسحنون بن سعيد، وأحمد بن المعدل، ومن في طبقتهم من الفقهاء: لما

(١) وهم ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ هُنا، في جعله حديثاً مرفوعاً، فإنه من قول علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَكَمِيل بن زياد، رواه أبو نعيم في حلية الأولياء (٧٩/١)، وكما ذكره هو نفسه في موضع آخر من إعلام الموقعين، وفي مفتاح دار السعادة.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في فرض الخمس (٣١١٦)، ومسلم في الإمارة (١٠٣٧)، من حديث معاوية مرفوعاً بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم، حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس».

(٣) سبق تخريجه ص ٨٤.

انسلخ آخر يوم من ذي الحجة سنة (٢٠٠هـ)، واستهل هلال المحرم من سنة (٢٠١هـ): حرم عليهم ما كان مطلقاً لهم من الاختيار!!^(١).

توجيه للشيخ محمد نور الحسن:

قال العلامة الشيخ محمد نور الحسن، في بحثه عن «الاجتهاد»: «والحق أنه لا يجوز شرعاً: خلو العصر عن المجتهد؛ لأننا قد علمنا أن الشريعة المحمدية خاتمة الشرائع، وأنها متكفلة ببيان أحكام أفعال العباد إلى قيام الساعة، وحكمة الله جلّت قدرته تأبى أن يترك الناس سُدىً: من غير مرشد يرشدهم إلى ما فيه صلاحهم في معاشهم ومعادهم، ويبين أحكام الحوادث المتجددة والدائمة، ما دامت السماوات والأرض، وقد تقرر عند الكل: أن الاجتهاد فرض كفاية، ولا يختص ذلك بعصر دون عصر، ولا بزمان دون زمان، فالواجب على العلماء أن يحصلوا من شروط الاجتهاد التي تقدم ذكرها ما يتأدّى به فرض الكفاية، فإذا درسوا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ودرسوا اللغة العربية دراسة تيسر عليهم فهم الكتاب والسنة، ودرسوا علم الأصول دراسة تؤهلهم لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، وحصلت عندهم المَلَكة التي يقتدرون بها على استنباط الأحكام: وجب عليهم استنباط أحكام الحوادث المتجددة، فإذا قام بذلك بعضهم: سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يقم به واحد منهم: أثم الجميع. وهذا الحكم ثابت ودائم ما دامت الدنيا، فالقول بجواز خلو العصر عن المجتهد المطلق شرعاً، وأنّ الحق ينحصر في هذه المذاهب الأربعة، وأنه لا يجوز العمل بغيرها: تحجير على فضل الله، وتضييق في رحمته الواسعة التي وسعت كل شيء».

(١) إعلام الموقعين (٢/١٩٦، ١٩٧).

هذا والذي يظهر لي: أنّ النزاع في خلو العصر عن المجتهد وعدم خلوه عنه، نزاع لفظي لم يتوارد فيه النفي والإثبات على محل واحد، فمورد النفي غير مورد الإثبات، فمن قال بالخلو: أراد الخلو عن المجتهد المطلق المستقل، الذي يبني اجتهاده على الأصول التي وضعها هو، ولا شك أن الأصول التي يُبنى عليها استنباط الأحكام: قد فُرج منها، وليس لأحد أن يزيد عليها. ومن قال بعدم خلو الزمان عن المجتهد: أراد المجتهد المطلق المنتسب، الذي يبني اجتهاده على أصول إمامه الذي ينتسب إليه أو المجتهد في المذهب وهو: الذي يعرف الأحكام الفقهية التي استنبطها إمامه، ويعرف أدلتها ومآخذها، ويرجح منها ما يقضي الدليل بترجيحه. أو المجتهد في الفتوى وهو: الذي يعرف الراجح من مذهب إمامه فيفتي به. فهو لا يراجع، وإنما ينقل الراجح من مذهب إمامه فيفتي به.

فمن قال بعد الخلو: أراد أحد هذه الأنواع الثلاثة الأخيرة. ومن قال بالخلو: أراد المجتهد المطلق المستقل»^(١) اهـ.

تعقيب:

والملاحظ في هذه المعركة الأصولية بين الذين يقولون بجواز خلو الزمان عن مجتهد، وبين من لا يجوز ذلك: أنّ الذين قالوا بالجواز: لم يكتفوا به، بل تجاوزوا ذلك في الواقع إلى عدم جواز وجود مجتهد في عصرهم وما بعده. فكأن البحث لم يعد في جواز الخلو وعدمه. بل في جواز وجود المجتهد وعدمه.

(١) الاجتهاد ماضيه وحاضره ص ٤٦.

ولهذا نجد الذين دافعوا عن الجواز غالبًا: هم الذين ينادون بوجوب الاجتهاد، مثل ابن القيم والسيوطي والشوكاني. والذين يقولون بجواز الخلو: يوجبون تقليد المذاهب المتبوعة، ويحصرون الحق فيها وحدها. ومن هنا أصبح التقليد: أمرًا واجبًا، ودعوى الاجتهاد: أمرًا منكراً.

ومما كان يُدرس تحت عنوان «العقائد» الواجب تلقينها وحفظها ونشرها: قول صاحب «الجوهرة» في التوحيد^(١):

ومالك وسائر الأئمة كذا أبو القاسم^(٢) هداة الأئمة
فواجبٌ تقليدٌ حَبْرٍ منهمو كما حكى القوم بلفظٍ يفهم!

وكانت «الجوهرة» وشرحها مقررة للدراسة في معاهد الأزهر في علم التوحيد، وقد درسناها، ونحن طلاب في المرحلة الثانوية.

الحملة على الإمام السيوطي لادعائه الاجتهاد:

ومما يدلّ على ما ذكرته: الحملة الشعواء التي تعرض لها الإمام جلال الدين السيوطي، حين أعلن أنه في مقام الاجتهاد، وليس التقليد، كما أعلن رجاءه أن يكون مجدد المائة التاسعة^(٣)، مع أن كل الشروط التي ذكروها للمجتهد المطلق: كانت متوافرة بوضوح لديه، لا يستطيع موافق أو مخالف أن ينكرها!

(١) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني، على هامشه التحرير الحميد ص ٣٩٩ - ٤٠٣، نشر مكتبة الإرشاد، إستانبول، ط ١، ٢٠٠٧م.

(٢) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الزاهد الصوفي سيد الطائفة.

(٣) وذلك في منظومته التي ذكر فيها أسماء المجددين، من عهد عمر بن عبد العزيز، إلى أن قال:

وهذه تاسعة المئين قد أتت، ولا يخلف ما الهادي وعد

وقد رجوت أنني المجدد فيها، ففضل الله ليس يُجحد!

انظر: فيض القدير (٢٨٢/٢)، نشر المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ.

وقد دافع الجلال السيوطي عن دعواه الاجتهاد المطلق بإصدار رسالته القيمة، التي ردّ فيها على مخالفيه بمنطق علمي سليم، وهي رسالة «الردّ على مَنْ أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض».

وقد نقل شيئاً من هذه الحملة على السيوطي: العلامة عبد الرؤوف المُنَاوي، في شرحه «فيض القدير على الجامع الصغير»، في شرح مقدمة الكتاب.

قال: «أوماً المصنف هنا وصرح في عدة تأليفه بأنه: المجدّد على رأس المائة التاسعة، قال في بعضها: قد أقامنا الله في منصب الاجتهاد، لنبين للناس ما أدى إليه اجتهادنا: تجديداً للدين. هذه عبارة. وقال في موضع آخر: ما جاء بعد السبكي مثلي! وفي آخر: الناس يدعون اجتهاداً واحداً، وأنا أدّعي ثلاثاً^(١). إلى غير ذلك.

وقد قامت عليه في زمنه بذلك القيامة! ولم تسلم له في عصره هامة! وطلبوا أن يناظروه فامتنع، وقال: لا أناظر إلا من هو مجتهد مثلي، وليس في العصر مجتهد إلا أنا، كما حكاه هو عن نفسه. وكتبوا له: حيث تدعى الاجتهاد، فعليك الإثبات، ليكون الجواب على قدر الدعوى، فتكون صاحب مذهب خامس! فلم يجبههم.

قال العلامة الشهاب ابن حجر الهيتمي: لما ادّعى الجلال ذلك، قام عليه معاصروه ورموه عن قوس واحدة، وكتبوا له سؤالاً فيه مسائل أطلق الأصحاب فيها وجهين، وطلبوا منه: إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد - وهو اجتهاد الفتوى - فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل،

(١) يعني: أنّه يدّعي الاجتهاد في علوم ثلاثة: في الفقه، وفي الحديث، وفي اللغة.

على قواعد المجتهدين. فردّ السؤال من غير كتابة عليه، واعتذر بأن له اشتغالا يمنعه في النظر في ذلك.

قال الشهاب الرّملي: فتأمل صعوبة هذه المرتبة. أعني اجتهاد الفتوى، الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد، يظهر لك أن مدعيها - فضلاً عن مدعي الاجتهاد المطلق - في حيرة من أمره، وفساد في فكره، وأنه ممن ركب متن عمياء، وخطب خطب عشواء!! وقال: مَنْ تصور مرتبة الاجتهاد المطلق: استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة، بل قال ابن الصلاح ومَنْ تبعه: إنها انقطعت من نحو ثلاثمائة سنة. ولا ين الصلاح نحو ثلاثمائة سنة، فتكون قد انقطعت من نحو ستمائة سنة!

بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين: أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل. إلى هنا كلام الشهاب.

ثم قال: وإذا كان بين الأئمة نزاع طويل في أن إمام الحرمين، وحجة الإسلام الغزالي، وناهيك بهما: هل هما من أصحاب الوجوه أم لا، كما هو الأصح عند جماعة؟ فما ظنك بغيرهما؟! بل قال الأئمة في الروياني صاحب البحر: أنه لم يكن من أصحاب الوجوه، هذا مع قوله: لو ضاعت نصوص الشافعي، لأمليتها من صدري!

فإذا لم يتأهل هؤلاء الأكابر لمرتبة الاجتهاد المذهبي، فكيف يسوّغ لمن لم يفهم أكثر عباراتهم على وجهها: أن يدّعي ما هو أعلى من ذلك، وهو الاجتهاد المطلق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم! انتهى إلى هنا كلام الشهاب. (يعني الرّملي).

وفي «الأنوار» عن الإمام الرافعي: الناس اليوم كالمجمعين على أنه لا مجتهد اليوم. وقال عالم الأقطار الشامية: ابن أبي الدم - بعد سرده

شروط الاجتهاد المطلق - هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا، في شخص من العلماء. بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير، والسنن، والأصول والفروع، وحتى ملؤوا الأرض من المؤلفات التي صنفوها. ومع هذا، فلا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق؛ بل ولا مجتهد في مذهب إمام، تعتبر أقواله: وجوها مخرجة على مذهب إمامه، ما ذاك إلا أن الله تعالى أعجز الخلائق عن هذا: إعلاما لعباده بتصرُّم الزمان، وقرب الساعة، وأن ذلك من أشراطها!!

وقد قال شيخ الأصحاب القفال: «مجتهد الفتوى قسمان:

أحدهما: من جمع شرائط الاجتهاد وهذا لا يوجد.

والثاني: من ينتحل مذهب واحد من الأئمة، كالشافعي، وعرف مذهبه وصار حاذقاً فيه، بحيث لا يشذُّ عنه شيء من أصوله. فإذا سُئل في حادثة، فإن عرف لصاحبه نصًّا: أجاب عليه. وإلا، يجتهد فيها على مذهبه، ويُخَرِّجها على أصوله، وهذا أعزُّ من الكبريت الأحمر!«.

فإذا كان هذا قول القفال مع جلالة قدره، وكون تلامذته وغلماؤه: أصحاب وجوه في المذهب، فكيف بعلماء عصرنا؟! ومن جملة غلماؤه: القاضي حسين والفوراني والد إمام الحرمين والصيدلاني والسنجي وغيرهم. وبموتهم وموت أصحاب أبي حامد - يعني الإسفراييني - انقطع الاجتهاد، وتخرىج الوجوه من مذهب الشافعي، إنما هم نَقْلَة وحَفْظَة. فأما في هذا الزمان، فقد خَلَّت الدنيا منهم، وشغل الزمان عنهم. إلى هنا كلام ابن أبي الدم.

وقال فقيه العصر شيخ الإفتاء والتدريس في القرن العاشر، شيخنا الشمس الرملي عن والده شيخ الإسلام أبي العباس الرملي: «إنه وقف

على ثمانية عشر سؤالاً فقهيًا^(١)، سئل عنها «الجلال» - يعني السيوطي - من مسائل الخلاف المنقولة، فأجاب عن نحو شطرها من كلام قومٍ من المتأخرين كالزركشي، واعتذر عن الباقي: بأن الترجيح لا يُقدم عليه إلا جاهل أو فاسق!».

قال الشمس: «فتأملت فإذا أكثرها من المنقول المفروغ منه. فقلت: سبحان الله! رجل ادعى الاجتهاد، وخفي عليه ذلك! فأجبت عن ثلاثة عشر منها في مجلس واحد: بكلام متين من كلام المتقدمين، وبثُّ على عزم إكمالها، فضعفت تلك الليلة، فعددت ذلك كرامة للمؤلف». وليس حكايتي لذلك من قبيل الغضب منه، ولا الطعن عليه، بل حذرًا أن يقلده بعض الأغبياء فيما اختاره وجعله مذهبه، سيما ما خالف فيه الأئمة الأربعة، اغترارًا بدعواه. هذا مع اعتقادي مزيد جلالته، وفرط سعة اطلاعه، ورسوخ قدمه، وتمكنه من العلوم الشرعية وآلاتها. وأما الاجتهاد فدونه خرط القتاد.

وقد صرح حجة الإسلام بخلو عصره عن مجتهد، حيث قال في «الإحياء» في تقسيمه للمناظرات ما نصّه: أما من ليس له رتبة الاجتهاد، وهو حكم كل العصر، فإنما يفتي فيه ناقلًا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه: لم يجز له أن يتركه^(٢) انتهى.

وقال في الوسيط: هذه الشروط - يعني شروط الاجتهاد المعتبرة في القاضي - قد تعذرت في عصرنا^(٣) انتهى ما نقله المناوي^(٤).

(١) كانت بالمطبوعة المعتمدة: فقهية.

(٢) إحياء علوم الدين (٤٣/١).

(٣) الوسيط في المذهب (٢٩١/٧).

(٤) فيض القدير (٩/١).

صدى دعوة السيوطي إلى الاجتهاد:

ومع هذه الحملة الضارية على العلامة السيوطي رَحِمَهُ اللهُ، التي قُصِدَ بها تخويف كل مَنْ يدَّعي الاجتهاد المطلق: فقد كان لهذه الدعوة صداها وأثرها في تجديد الاجتهاد، وأنه «في كلِّ عصر فرض»: برغم «مَنْ أخلد إلى الأرض»، كما سمَّاهم السيوطي! وكما قال العلامة الفاضل ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «فقد سرت أنوار طريقته ودعوته في أشعة شمس الأزهر، الضاربة في الأقطار الدانية والقاصية من العالم الإسلامي، وتأثَّرَ بها رجال من فقهاء المذاهب كلّها، وكان لها في المذهب الحنفي صدى قوي، في القرن العاشر والقرن الحادي عشر، يُحَسُّ في «معروضات أبي السعود»، و«فتاوى خير الدين الرملي»، و«الفتاوى الهندية» التي جمعها السلطان «أورنك زيب»^(١): على ما فيها كلها من الإبقاء على الالتزام المذهبي.

ولم يخل القرنان الثاني عشر والثالث عشر بالشرق والمغرب من رجال يتطلَّعون في تحاريرهم الفقهية وفتاويهم إلى السمو عن منزلة النقل من الكتب، إلى منزلة التحرير والتخريج إلى حدٍّ محدود: مثل التُّسُولي، والرهوني في المغرب، وبيرم الثاني، وإسماعيل التميمي بتونس، وابن عابدين بالشام، ولكن اثنين ارتفعا ارتفاعاً فائقاً إلى مقام الاجتهاد: أولهما من الهند، وهو ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦هـ)، وثانيهما من اليمن وهو الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)،

(١) هو سلطان الهند محمد أورنك زيب عالم كير بن خرم شاه جهان بن جهان كير، أحد سلاطين مغول الهند، ترجمته في سلك الدرر (١١٢/٤)، نشر دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، ط ٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

وقد أمر علماء بلاده الحنفية أن يجمعوا باسمه فتاوى تجمع جل مذهبهم مما يحتاج إليه من الأحكام الشرعية، فجمعت في مجلدات وسمَّاهم بالفتاوى العالمية أو الفتاوى الهندية.

فهذان هما اللذان استقلا بالنظر في المسائل استقلاً تاماً شاملاً، وجددا معاني الأصول، ومعاني الأحكام، لا سيما ثانيهما الذي توفي في أوائل^(١) القرن الماضي: فلقد ترك من بين كتبه المهمة شاهدين زكيين - في كتاب «نيل الأوطار»، وكتاب «إرشاد الفحول»^(٢) - على أنه قد ارتقى إلى مقام النظر في الأدلة، والاستنباط منها، وأنه لم يقل في مسألة من الفقه إلا بما أداه إليه الدليل وأن له في الأدلة ومناهجها أنظاراً، تساوي الأنظار الاجتهادية الأصلية التي بُنيت عليها كتب أصول الفقه»^(٣).

ضرورة الاجتهاد لعصرنا:

وإذا كان الاجتهاد محتاجاً إليه في كل عصر؛ فإن عصرنا أشد حاجة من أي عصر مضى، نظراً لتغير شؤون الحياة عما كانت عليه في الأزمنة الماضية، وتطور المجتمعات تطوراً هائلاً، بعد الثورة التكنولوجية والبيولوجية والإلكترونية والفضائية التي شهدتها العالم. لهذا كان من الضرورات المعاصرة: أن يُعاد فتح باب الاجتهاد فيه من جديد؛ لأن هذا الباب فتحه رسول الله ﷺ، فلا يملك أحد إغلاقه من بعده. ولا نعني بإعادته: مجرد إعلان ذلك، بل ممارسته بالفعل.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا: اجتهاد جماعياً، في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة

(١) لعلها محرفة عن «أواسط»، فقد توفي الشوكاني سنة ١٢٥٠هـ.

(٢) وله أيضاً: السيل الجرار في شرح متن الأزهار، وفيه تجلّى اجتهاده كذلك بوضوح. وله الدرر البهية، وهو يمثل فقهه في جميع الأبواب، وقد شرّحه في الدراري المضية كما شرّحه تلميذه الهندي السائر على دربه، صديق حسن خان، في كتابه: الروضة الندية.

(٣) بحث الشيخ الفاضل ابن عاشور عن الاجتهاد ص ٦٢، المطبوع ضمن كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية.



وحرية: بعيداً عن كلّ المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي، بما يقدم من دراسات عميقة، وبحوث أصيلة مخدومة، بل إن عملية الاجتهاد في حدّ ذاتها: عملية فردية قبل كلّ شيء.

والاجتهاد الذي نعينه ينبغي أن يتّجه أول ما يتّجه: إلى المسائل الجديدة، والمشكلات المعاصرة، يحاول أن يجد لها حلاً في ضوء نصوص الشريعة الأصلية، ومقاصدها العامة، وقواعدها الكلية.

ومع هذا، ينبغي أن يُعاد النظر في القديم ليقومه - أي يعدله، ويعطيه القيمة - من جديد، في ضوء ظروف العصر وحاجاته.

ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام «الرأي» أو «النظر»، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نصّ فيه: بناء على أعراف أو مصالح زمنية، لم يعد لها الآن وجود أو تأثير.

بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت: كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة. وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فهمٌ فيها لم يبدُ للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هُجر ومات، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقرّ عليه الأمر زمنًا طويلاً، أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيًا أو سياسيًا، أو لغير ذلك من الأسباب.

وأكثر من ذلك: أنّ الاجتهاد الذي ندعو إليه، لا ينبغي أن يقف عند حدّ الفروع الفقهية فحسب؛ بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، تكملة للشروط الذي بدأه الإمام الشاطبي: في محاولة للوصول

إلى أصول قطعية، وتتمّة لما قام به الإمام الشوكاني من الترجيح و«تحقيق الحق من علم الأصول» على حدّ تعبيره، ولا ريب أن كثيرًا من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمهيد والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق. ومن ذلك تمييز السُّنة التشريعية عن غير التشريعية، والتشريعية المؤقتة من التشريعية المؤبدة، وتمييز تصرف الرسول ﷺ، بمقتضى الإمامة والرياسة للأمة، من تصرفه بمقتضى الفتوى والتبليغ عن الله.

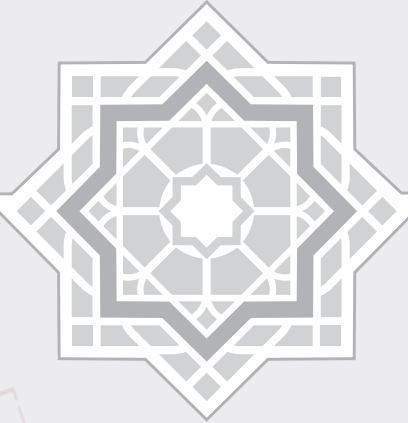
ومن ذلك: مناقشة موضوع الإجماع - وبخاصة السكوتي منه - ومدى حجته وإمكان العلم به، وكثرة دعاوى الإجماع، مع ثبوت المخالف، وتحقيق القول في الإجماع الذي ينبغي على مراعاة مصلحة زمنية، لم تُعدّ معتبرة اليوم.

ومثل ذلك: القياس، والاستحسان، والاستصلاح، ومتى يُؤخذ بها ومتى لا يؤخذ. وما ضوابط كل منها، وحدود استخدامه.

وسنفصل القول عن الاجتهاد المعاصر، في فصول خاصة به.



مَوْسُوعَةُ الْأَعْمَالِ الْكَامِلَةِ
لِسَمَاحَةِ الْإِمَامِ
يُوسُفَ الْقَرَضَاوِيِّ



القسم الثاني

الاجتهاد في العصر الحديث
نظرات تحليلية





غير مرخصة للطباعة

الاجتهاد في العصر الحديث

أَوَّلُ سَوَالٍ نَسْأَلُهُ لَأَنْفُسِنَا حِينَ نَتَحَدَّثُ عَنِ الْاجْتِهَادِ الْمَعَاصِرِ هُوَ: هَلْ نَحْنُ فِي حَاجَةٍ إِلَى هَذَا الْاجْتِهَادِ حَقًّا؟

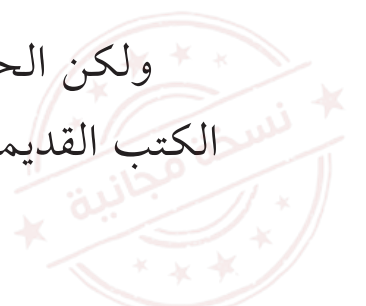
رَبِّمَا يَذْهَبُ بَعْضُ الْمَشْتَغَلِينَ بِالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ - لِفَرْطِ إِعْجَابِهِمْ بِتَرَاثِنَا الْحَافِلِ، وَفَرْطِ ثِقَتِهِمْ بِفَقْهَائِنَا الْعِظَامِ - أَنْنَا لَسْنَا فِي حَاجَةٍ إِلَى اجْتِهَادٍ جَدِيدٍ، فَمَا مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَّا وَجَدْنَا عِنْدَ الْأَقْدَمِينَ مِثْلَهَا، فَقَدْ اجْتَهَدُوا لِلْوَاقِعِ، وَافْتَرَضُوا لِمَا قَدْ يُتَوَقَّعُ، فَلَمْ نَعُدْ مُحْتَاجِينَ إِلَى أَنْ نَنْشِئَ اجْتِهَادًا بَعْدَ هَؤُلَاءِ الْأَفْذَادِ، وَكُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفِرَا!

فَمَا عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ نَرْجِعَ إِلَى كُتُبِهِمْ وَنَنْقُبَ فِي أَحْشَائِهَا، لَنَجِدَ فِيهَا ضَالَّتَنَا وَالْإِجَابَةَ عَنْ مَسْأَلَتِنَا بِالنَّصِّ أَوْ بِالْقِيَاسِ أَوْ التَّخْرِيجِ.

وَنَحْنُ لَا نُقَلِّلُ مِنْ قِيَمَةِ تَرَاثِنَا، وَلَا مِنْ عِظَمَةِ فَقْهِنَا، بِمَدَارِسِهِ الْمُتَعَدِّدَةِ، وَمِشَارِبِهِ الْمُتَنَوِّعَةِ، وَمَا فِيهِ مِنْ اجْتِهَادَاتٍ وَاقِعِيَّةٍ وَافْتِرَاضِيَّةٍ.

وجه الحاجة إلى الاجتهاد اليوم:

وَلَكِنْ الْحَقُّ أَقُولُ: إِنَّهُ مِنَ الْمَبَالِغَةِ وَتَجَاهُلِ الْوَاقِعِ، الْادِّعَاءُ بِأَنَّ الْكُتُبَ الْقَدِيمَةَ فِيهَا الْإِجَابَةَ عَنْ كُلِّ سَوَالٍ جَدِيدٍ. ذَلِكَ أَنَّ لِكُلِّ عَصْرِ



مشكلاته، وواقعه، وحاجاته المتجددة، والأرض تدور، والأفلاك تتحرك، والعالم يسير، وعقارب الساعة لا تتوقف.

ومع هذا الدوران المستمر، والحركة الدائمة، والسير الحثيث، تتمخض أرحام الأيام والليالي عن أحداث ووقائع جديدة، لم يعرفها السابقون، وربما لم تخطر ببالهم؛ بل ربّما لو ذكرت لهم لعدّوها من المستحيلات! فكيف نتصوّر حكمهم عليها، وهي لم تدّر بخلدّهم لحظة من الزمان؟!

على أن بعض الوقائع والأمور القديمة قد يطرأ عليها من الأحوال والأوصاف ما يغيّر طبيعتها أو حجمها أو تأثيرها، فلا يلائمها ما حكم به الأقدمون، أو ما أفتوا به في شأنها.

وهذا ما جعلهم يقرّرون وجوب تغير الفتوى بتغير الزمان، والمكان، والعرف والحال. وكتب في ذلك من كتب من محققهم في أكثر من مذهب من المذاهب المتبوعة^(١).

فالحاجة إلى الاجتهاد - إذن - حاجة دائمة، ما دامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتغيّر وتتطوّر، وما دامت شريعة الإسلام صالحة لكلّ زمان ومكان، وحاكمة في كلّ أمر من أمور الإنسان.

وعصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظراً للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنه بلدة صغيرة.

(١) انظر في ذلك كتابنا: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ٢٠٠ - ٢٢٩، نشر مكتبة وهبة،

القاهرة، ط ٦، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

وإذا كان علماؤنا السابقون قد قرّروا تغير الفتوى بتغير الزمان، رغم رتابة الحياة وسكونها إلى حد كبير، في العصور الماضية، حتى قيل في بعض الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: هذا اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان. فكيف باختلاف عصرنا عن عصور أئمة الاجتهاد؟ بل كيف يكون مدى هذا الاختلاف عن عصور المتأخرين من الفقهاء، مثل ابن عابدين الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ)، أو الصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ)، أو الشوكاني المجتهد المطلق (ت: ١٢٥٠هـ). برغم قرب عصرهم من عصرنا: بحيث لو بعث أحدهم اليوم ورأى عالمنا وما جد فيه، لقال: هذا عالم جنّ أو شياطين! وهل صنع الشياطين لسليمان عليه السلام، المسخرون له، من عجائب الصناعات ما صنع إنس اليوم من عجائب وصل بها الإنسان إلى القمر؟!

مجالان جديدان للاجتهاد:

وأذكر هنا مجالين من المجالات التي حدث فيها تغير ضخم، قلب ما كان مألوفاً ومقرّراً من قبل ظهراً على عقب، وأصبحنا في أشد الحاجة إلى الاجتهاد فيهما.

المجال الأول: المجال الاقتصادي والمالي:

فلا شك أنّ عصرنا هذا قد حفل بأشكال وأعمال ومؤسّسات جديدة في ميدان الاقتصاد والمال لم يكن لأسلافنا - بل لأقرب العصور إلينا - عهد بها، وذلك كالشركات الحديثة بصورها المتعدّدة، كشركات المساهمة والتوصية وغيرها، وفي مجالاتها المختلفة، كالتأمين بأنواعه المتعدّدة: تأمين على الحياة، وتأمين على الأعضاء، وتأمين على الممتلكات، إلخ.

والبنوك بأنواعها المختلفة؛ من عقاري، وصناعي، وزراعي، وتجاري، واستثماري، إلخ. وأعمالها الكثيرة: من حساب جارٍ، وودائع، وقروض، وتحويل، وصرف، وفتح اعتمادات، وإصدار خطابات ضمان وخضم (كمبيالات)، وغير ذلك مما قد يحلّ أو يحرم من معاملات البنوك، أضف إلى ذلك البورصة، وما يجري فيها من أعمال وتصرفات. وإن كثيراً من هذه المعاملات جديد مائة في المائة، وبعضها شبيه بمعاملات قديمة، أو قريب منها، وبعضها مركّب من قديم وجديد.

ترى ما الحكم في هذه المعاملات والمؤسّسات؟ وما حكم البيع الذي يتم بالطرق الجديدة: الهاتف، والتيلكس، والفاكس ونحوها؟ وما حكم (القبض) للمبيعات في عصرنا؟ وكيف يتم القبض في الصفقات الضخمة، التي تقدّر بعشرات الملايين أو مئاتها؟

ربّما يسارع بعض أهل العلم إلى أسهل الطرق، وهو الرفض والتحریم والتشديد، وفي هذا ما فيه من تعسير على المسلمين وتنفير من الدين. وقد قال الإمام سفيان الثوري بحق: إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد^(١)!

وقد يحاول آخرون فتح الباب على مصراعيه لكلّ جديد، وكلّ ما هو واقع مباح بدعوى المصلحة حيناً، وبدعوى الضرورة حيناً، وبتخريجات واهية متكلّفة حيناً آخر.

وفئة ثالثة تحرص على أن تبحث لكلّ معاملة جديدة عن نظير قديم تضمنته الكتب والمصنفات، لتخرج على وفقه، وتكيّف على أساسه، وإلا فهي معاملة مرفوضة.

(١) رواه أبو نعيم في الحلية (٧٨٤/١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٤٦٧).



وأولى من هذا كله أن تخضع هذه الأعمال والمؤسسات الجديدة للبحث الجاد، والدراسة المتأنية، وأن يستفرغ أهل الفقه وسعهم لاستنباط الحكم اللائق بها في ضوء الأدلة الشرعية، سواء كان الحكم بالإباحة أو التحريم، فهذا مجال الاجتهاد، وهنا عمل المجتهد حقًا.

ومثل ذلك (النقود الورقية) التي أصبحت عماد التعامل في هذا العصر، ما حكمها؟ ألها حكم النقود المعدنية، التي جاءت بها النصوص الشرعية من الذهب والفضة، في كل شيء: في وجوب الزكاة، وحرمة الربا، وقضاء الديون، وغيرها؟

أم النقود الشرعية هي الذهب والفضة فقط، وما عدا ذلك، فليس بنقد كما يذهب إليه بعض ظاهرية عصرنا، وبهذا لا يوجبون فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا؟

أم لها حكم الذهب والفضة في وجوب الزكاة فقط أم فيه وفي الربا؟ وليس في قضاء الديون؟

وما الحكم في العملات التي تدهورت قيمتها أو تتدهور باستمرار إلى حدٍّ مذهل؟ وما حكم مَنْ كان عليه دين قديم من هذه العملات ويريد أن يوفّيه اليوم بعد هبوط القدرة الشرائية هبوطًا غير عادي؟ كما في الليرة التركية والليرة اللبنانية مثلًا؟

وما الحكم في الذهب اليوم؟ ألا زال نقدًا وعملة ومعياريًا وثمرًا للأشياء كما كان في الماضي؟ يقوم به غيره، ولا يقوم هو بغيره؟ وهل له قوة الإبراء كما كان، أو أصبح هو سلعة تُباع وتُشتري، وترتفع وتنخفض، وتقوم بغيرها من الأشياء؟

وهل الذهب المصنوع المشغول للحليّ والزينة، كذهب السبائك ونحوها في الحكم أو لكل منها حكمه الخاص؟ إلى آخر هذه الأسئلة المتشعبة.

وكم عقدت في عصرنا حلقات وندوات، وأقيمت مؤتمرات، ونظمت أسابيع لدراسة بعض الموضوعات المالية والاقتصادية، مثل: التأمين، أو البنوك، أو الزكاة في الأموال المعاصرة؟ واتفقت في بعض الأمور، واختلفت في بعضها الآخر. وحسمت القول في بعض القضايا، وظلت قضايا كثيرة مرجأة للبحث، تنتظر رأي المجتهد فردًا كان أو جماعة.

موضوع كالتأمين نُوقش في أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق، وفي مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وفي ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا، وفي المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة، وفي غيرها من المؤتمرات والندوات.

وألّف فيه عدد من الأساتذة الأفاضل، أذكر منهم: الأستاذ مصطفى الزرقا، والشيخ علي الخفيف، والشيخ عبد الله بن زيد المحمود، والدكتور حسين حامد حسان، والدكتور محمد الدسوقي، وغيرهم.

وكتبت فيه عدا ذلك مقالات وبحوث متنوعة، ولم ينته الرأي فيه بعد. فهذا هو المجال الأول للاجتهاد في عصرنا: مجال المعاملات المالية المعاصرة.

المجال الثاني: مجال الطب الحديث:

فمما لا ريب فيه أنّ العلم الحديث بما قدّمه من اكتشافات هائلة، وتكنولوجيا متقدّمة، وما وضع في يد الإنسان من إمكانيات تُشبه



الخوارق في العصور الماضية، وخصوصًا في المجال الطبي، قد أثار مشكلات كثيرة تبحث عن حل شرعي، وتساؤلات شتى تتطلب الجواب من الفقه الإسلامي، وتقضي من المجتهد المعاصر أن يبذل جهده، ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها.

وعندي من هذا النوع أسئلة كثيرة، منها مجموعة صيغت من قبل منظمة الطب الإسلامي في جنوب إفريقيا، وقد أرسلها إليّ أيضًا قسم الطب الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، وتشمل حوالي سبعة عشر موضوعًا.

وأنا أذكر منها هنا موضوعًا واحدًا مهمًا، لنرى مقدار حاجتنا إلى الاجتهاد، لنجيب عن هذه الأسئلة وأمثالها وما أكثرها، وهو ما يتعلق بزراعة الأعضاء.

زراعة الأعضاء وحاجتنا إلى الاجتهاد فيه:

تعتبر زراعة الأعضاء من الحقول التي يتطور فيها الطب سريعًا، وهذا يتضمن زراعة العضو كله، أو أجزاء منه، أو زراعة أنسجة من الحيوانات، أو مخلوقات أخرى، ومن ثم زرعها في جسم المريض.

وفيما يتعلق بالحيوانات، فقد انتزعت صمامات القلب من الخنازير والعجول، والجلد والكبد من الخنازير كذلك.

أما فيما يتعلق بالبشر، فإن الأحياء منهم يمكن أن يعطوا بعض الأعضاء مثل كلية واحدة، أو الجلد أو الدم دون أن يؤذوا أنفسهم، ويمكن نزع بعض الأعضاء من الأموات، مثل: القرنية، والجلد، والقلب، والكليتين، والعظام، وصمامات القلب.

ويمكن أن يكون الغرض من زرع الأعضاء هو إنقاذ حياة، أو تحسين نوعية الحياة، مثل شفاء أنسجة العظام الصلبة، أو تمكين الإنسان من النظر، أو أن يتمكّن من الأكل والشرب بشكل أفضل بواسطة زرع الكلية.

وهنا تثور الأسئلة التالية:

١ - هل يجوز زرع أعضاء الحيوان أو أجزاء منها في الإنسان؛ لإنقاذ الحياة، أو تحسين نوعيتها، حتى ولو كان الحيوان خنزيرًا، أو جلد خنزير، أو كبِد خنزير، أو صمامات قلب خنزير؟

٢ - هل يجوز للمسلم الموافقة على نزع أعضاء من جسمه وهو حيٌّ لاستعمالها في الزراعة لمصلحة طفله أو أحد أبويه أو إخوته؟

٣ - هل يجوز للمسلم أن يوافق على نزع أعضاء من جسمه بعد موته؛ لتستعمل في الزراعة ليستفيد منها أي إنسان؟

٤ - هل يجوز للمسلمين أن يتبرّعوا بأجسامهم بعد الموت؛ لاستعمالها في التشريح لتعليم الآخرين وبهذا يفيدون الإنسانية؟

٥ - متى يجوز الإعلان عن وفاة الإنسان؟ فهذا سؤال مهم في الطب؛ لأنه في حالة الأعضاء مثل القلب والكلى؛ فإنه يمكن أن يكونا نافعين في حالة استقبالهما كمية كافية من الدم (ارتواء)، ولهذا السبب فإن مفهوم (موت الدماغ) قد تطوّر، ويستطيع الطبيب بواسطته أن يحكم فيما إذا كان المريض قد أصيب بجرح حاد في بعض الأجزاء الحيوية من دماغه، أي إذا توقفت الآلة التي تحافظ على حياته، فإن المريض سيموت حتمًا. والأعضاء تنزع من شخص

كهذا وهو ما يزال حيًا بواسطة الآلة، ولا توقف الآلة أو الجهاز إلا بعد نزع الأعضاء المطلوبة.

٦ - هل يجوز زرع أعضاء من غير المسلمين للمسلمين؟ وهل يجوز نقل الدم من غير المسلمين للمسلمين؟

هذا نموذج لموضوع واحد من الموضوعات الكثيرة التي يثيرها الطب الحديث، وتحتاج إلى اجتهاد جديد من فقهاء الإسلام.

ومنذ سنتين عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بدولة الكويت الشقيقة ندوة جمعت بين رجال الفقه ورجال الطب حول «الإسلام والإنجاب» كان لي شرف المشاركة فيها، وقد أثرت فيها مسائل مهمة مثل «بنوك الحليب»، والإجهاض بناء على تشوُّه في الجنين يشخصه الطبيب، والتحكُّم في جنس الجنين، والرحم الطَّئر، وغيرها. وأصدرت المنظمة الإسلامية بحوث هذه الندوة ومناقشاتها في مجلد مطبوع.

وفي هذا الشهر (يناير ١٩٨٥م)، تعقد ندوة أخرى بين الفقهاء والأطباء حول بداية الحياة البشرية ونهايتها، وهو موضوع يترتب على تحديده كثير من الأحكام. أتكون بداية الحياة منذ التقاء الحيوان المنوي بالبويضة وتلقيحها، أي منذ بدء الحمل وهي الحياة «الخلوية» المعروفة، أم لا تبدأ الحياة إلا بما سمَّاه الحديث النبوي «النفخ في الروح»، وذلك بعد مائة وعشرين يومًا؟

ثم يأتي السؤال الآخر: بماذا تنتهي الحياة، ويتحقق الموت؟ أموت القلب وتوقفه عن النبض، أم بموت جذع الدماغ؟

إنّ لتحديد هذا وذاك آثاراً مهمة تترتب عليها أحكام ذات خطر. ولا بدّ للفقه المعاصر أن يقول رأيه في ضوء الأدلة الشرعية.

موقف الاجتهاد المعاصر من التراث الفقهي:

على أن الاجتهاد لا ينحصر في دائرة المسائل الجديدة، بل له مهمة أخرى مع التراث الفقهي، لإعادة النظر فيه على ضوء ظروف العصر وحاجات الناس، لاختيار أرجح الآراء، وأليقها بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، بناء على قاعدة تغير الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والإنسان.

فليس صحيحاً أنّ الأول لم يترك للآخر شيئاً، بل الصحيح ما قاله أهل التحقيق: كم ترك الأول للآخر! بل كم فاق الأواخر الأوائل!

ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام «الرأي» أو «النظر»، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نصّ فيه. بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها رأي لم يبدُ للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هُجر ومات. لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقرّ عليه الأمر زمنًا طويلاً، أو لقوّة المعارضين له، وتمكّنهم اجتماعيًا أو سياسيًا، أو لغير ذلك من الأسباب.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهادًا جماعيًا، في صورة مَجْمَع علمي، يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية، بعيدًا عن كل المؤثرات والضغط الاجتماعي والسياسية. ومع



هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي، بما يقدم من دراسات عميقة، وبحوث أصيلة مخدومة؛ بل إن عملية الاجتهاد في حدّ ذاتها عملية فردية قبل كل شيء.

إنّ الاجتهاد الذي ننشده وندعو إليه - بقيوده وشروطه الشرعية - يمثل حاجة، بل ضرورة لحياتنا الإسلامية، وعلاج مشكلاتنا المعاصرة، وإلا أصيبت حياتنا بالجمود والعفن، أو بحثت لأدوائها - في الغالب - عن علاج من غير صيدلية الإسلام؛ فإن جمودنا ووقوفنا في موضعنا لا يوقف الأفلاك عن الحركة، ولا الأرض عن الدوران!



تيسر الاجتهاد لعلماء اليوم

إذا عرفنا أنَّ الاجتهاد ضرورة إسلامية في هذا العصر، وأنه من فروض الكفايات المحتملة على أمتنا، فهل يتيسر لنا إذا أردناه؟ وهل يسهل على العالم في عصرنا أن يحصل شروط الاجتهاد التاريخية المعروفة؟

وأحب أن أذكر هنا: أن هذه الشروط التي اشترطها الأصوليون للمجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية - ليس تحصيلها متعذرًا ولا متعسرًا، كما يوهم بعض الناس، الذين يريدون أن يضيّقوا ما وسّع الله، ويغلّقوا بابًا فتحه رحمة بعباده، وهو الاجتهاد.

كلام علماء العصر عن تيسر الاجتهاد اليوم:

وهذا ما نبّه عليه المحققون من علماء العصر.

يقول العلامة السيد رشيد رضا رَحِمَهُ اللهُ فِي تَفْسِيرِ الْمَنَارِ، بَعْدَ نَقْلِهِ بَعْضَ كَلَامِ الْأَصُولِيِّينَ عَنْ شُرُوطِ الْاجْتِهَادِ: «لَيْسَ تَحْصِيلُ هَذَا الْاجْتِهَادِ الَّذِي ذَكَرُوهُ بِالْأَمْرِ الْعَسِيرِ، وَلَا بِالذِّي يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى اشْتِغَالِ أَشَقِّ مِنْ اشْتِغَالِ الَّذِينَ يَحْصِلُونَ دَرَجَاتِ الْعُلُومِ الْعَالِيَةِ عِنْدَ عُلَمَاءِ هَذَا الْعَصْرِ فِي

الأمم الحية، كالحقوق والطب والفلسفة، ومع ذلك نرى جماهير علماء التقليد منعه، فلا تتوجه نفوس الطلاب إلى تحصيله»^(١).

وقال العلامة الحجوي الفاسي في كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» - بعد أن نقل عن ابن عبد السلام قوله: «ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منه في زمن المتقدمين لو أراد الله الهداية. ومثله عن ابن عرفة، كما نقله الأبي في شرح مسلم - قال: واعلم أن الاجتهاد اليوم في القرن الرابع عشر أيسر مما كان في زمن الأبي وابن عرفة ومن قبلهما، بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع، وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد. وأن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور. وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كُتُب الكُتُب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل. أما بعد ظهور الطباعة عندنا في أواسط القرن الماضي (الثالث عشر الهجري) فقد تيسر ما كان عسيرًا. إلا أنها وجدت الأمة في التأخر، والفقه في الاضمحلال، والهمم في جمود، فكأننا لم نستفد منها شيئًا! فإذا قسنا ما استفدناه منها، ودرجة الرقي التي حصلت لفقهاءنا، بالنسبة لما حصل في زمن المأمون العباسي من النشاط العلمي بسبب ظهور الكاغد (الورق)... حكمنا بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر، وتناسب ما تقدّمه غيرنا من الأمم. ورغما عن ذلك فقد وجدت كتب كانت أعز من بيض الأثوق - أحد جوارح الطير - وانتشرت، ولا سيما كتب الحديث»^(٢).

(١) تفسير المنار (١٦٦/٥، ١٦٧).

(٢) الفكر السامي (٤٩٩/٢).

وقال العلامة الأستاذ أحمد إبراهيم بك أستاذ الشريعة في كلية الحقوق في كتابه في «علم أصول الفقه»: «وليعلم أن بين أيدينا الآن كنوزًا ثمينة من المصنفات القيمة في التفسير، وموسوعات السنة، وشروح الحديث، مما لم يكن ميسورًا وجوده كله مجموعًا عند سلفنا الصالح، الذين كان يرحل أحدهم إلى البلاد النائية، لطلب الحديث الواحد أو الحديثين. كذلك وضعت معاجم قيمة لغريب الكتاب ولغريب السنة، وكتب جمعت آيات الأحكام، وأخرى لأحاديث الأحكام مع تفسير وشرح، باختصار تارة وبالتطويل أخرى، حتى إنه ليستطيع أن يجلس أحدنا الآن على مكتبه وأمامه من كل ما أسلفنا نسخ متعددة من كل نوع منها. وبالجمله فالاجتهاد ميسور الآن؛ لتكامل عدته تكاملًا أكثر مما كان عليه الحال من قبل، لمن شمله الله تعالى بهدايته وتوفيقه، فجعل عمله خالصًا لله، ومَحْضَه للنفع العام»^(١).

وقال الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الأسبق في كتابه «بحوث في التشريع الإسلامي» الذي كتبه ردًا على المضيقين والمتشددين من علماء الأزهر، الذين رفضوا أي اجتهاد في قوانين الأحوال الشخصية: «وليس مما يلائم سُمعة المعاهد الدينية في مصر أن يُقال عنها: إن ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب، ولا لمعرفة الأدلة وشروطها. وإذا صح هذا، فيا لضيعة الأعمار والأموال التي تُنفق في سبيلها!

(١) علم أصول الفقه ص ١٠٨.



ليس الاجتهاد ممكنًا عقلاً فقط؛ بل هو ممكن عادة. وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية، أيام كان يرحل المحدث إلى قُطْرِ آخر لرواية حديث، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر، أو كلمة من كلم اللغة، وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم: في التفسير، والحديث، والفقه، واللغة والنحو، والمنطق، وجمع الحديث كله، ومُيِّز صحيحه من فاسده، وفرغ الناس من تدوين سير الرواة، وأصبحت كتب هذه الفنون تضعها مكاتب الأفراد والحكومات في كل قُطر من الأقطار الإسلامية، وهذا لم يكن ميسورًا لأحد في العصور الأولى، ومذاهب الفقهاء جميعهم مدونة، وأدلتها معروفة.

والواقع أنه في أكثر المسائل التي عرضت للبحث، وأفتى الفقهاء فيها، لم يبقَ للمجتهد إلا اختيار رأي من آرائهم فيها، أما الحوادث التي تجددُ فهي التي تحتاج إلى آراء مُحدثة، وإنَّ حفظ آيات الأحكام جميعها، وأحاديث الأحكام جميعها، وفهمها فهمًا صحيحًا، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وحفظ مواقع الإجماع، لا يحتاج إلى المجهود الذي يبذل لفهم مرامي كتاب من كتب الأزهر المعقدة.

إنَّ الزمن لم يُغير خِلقة الإنسان، والعقول لم تضمر، والطبيعة باقية في الإنسان كما كانت في العصور الماضية، وها هم علماء الأمم يحدوهم الأمل إلى بلوغ أقصى ما يتصوره العقل البشري، ويصلون إليه بجدهم واجتهادهم، وقد كان أسلافهم في عماية وجهل، وكان أسلافنا في نور العلم وضياء المدنية، لم يقل أحد منهم بقصور الغزائم، ولا بتراخي الهمم عن البحث والتنقيب، بل كلما مر عليهم الزمن كلما جدُّوا في البحث والتنقيب، وكثرت وسائط البحث والتنقيب.

وإني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم، وأقول: إن في علماء المعاهد الدينية^(١) في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد^(٢) اهـ.

هذا ما قاله شيوخنا وشيوخ شيوخنا في القرن الرابع عشر، ونستطيع أن نقول الآن في مطالع القرن الخامس عشر: إن كتب العلم ومصادره قد تيسرت للباحثين أكثر مما كانت في زمنهم، وظهر كثير مما كان خافياً من كتب التراث، وحُقِّق كثير مما لم يكن محققاً من كتب الحديث والتفسير والفقه المذهبي والفقه المقارن والأصول وغيرها. وظهرت أدوات مساعدة مثل أجهزة النسخ والتصوير، وأهم منها الخازن أو المنظم أو الحافظ العجيب «الكمبيوتر»، الذي يسعى أهل العلم اليوم إلى استخدامه في جمع السنة النبوية وتصنيفها^(٣).

فلا غرو أن يوجد في علماء العصر من يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، ولا حرج على فضل الله تعالى، وكم ترك الأول للآخر، وقد يفضل اللاحق السابق. وقديماً قال الشاعر^(٤):

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ويرى للأوائل التقديماً!
إن هذا القديم كان حديثاً وسيغدو هذا الحديث قديماً!

(١) كلمة «المعاهد الدينية» في ذلك الوقت كانت تعني الأزهر كله بجميع مراحلها.

(٢) بحوث في التشريع الإسلامي للإمام محمد مصطفى المراغي ص ١٠، ١١، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

(٣) قد خطا المتخصصون في ذلك خطوات واسعة في مجال القرآن، ومجال السنة، ومجال

الفقه، ومجال اللغة، وسيجد الجيل الحاضر، والأجيال القادمة: العلوم الإسلامية والعربية

بدقائقها وتفصيلاتها، من مصادرها الموثقة، أمام أيديهم، بتحريك زر، أو بلمسة أصبع، أو

بما هو أدق من ذلك. وسبحان من علم الإنسان ما لم يعلم.

(٤) هو ابن شرف القيرواني، في مقاماته المسماة: مسائل الانتقاد.

وفي الحديث الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما، عن النبي ﷺ :
«مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ»^(١).

ولقد أفرزت أمتنا في العصر الحديث عباقرة وأفذاذاً في العلوم والآداب والفنون المختلفة، فلماذا تعقم أن تبرز مثل هؤلاء النوابغ في مجال الفقه والاجتهاد الإسلامي؟!

ومن ذا الذي ينكر نبوغ محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد المجيد سليم، ومحمود شلتوت، ومحمد الخضر حسين، والطاهر بن عاشور، وفرج السنهوري، وأحمد إبراهيم، وعبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، وعلي الخفيف، رحمهم الله جميعاً، وفي المعاصرين الأحياء من لا يقل عنهم علماً وفضلاً، ولكن المعاصرة حجاب كما قالوا.
وإذا قلنا بتجزؤ الاجتهاد كما هو رأي الأكثرين، فالأمر أسهل وأسهل.

فهناك من العلماء من عكفوا على فقه الأسرة أو الأحوال الشخصية وتفرغوا له، وأتقنوه، ونفذوا إلى أعماق مسائله، فالاجتهاد في هذا المجال ميسور لهم بلا نزاع.

وآخرون تفرّغوا لفقه المعاملات المالية أو الجانب الاقتصادي في التشريع الإسلامي، وعنوا بكل ما يتعلق به، أو بجانب معين منه، فهم أقدر على الاجتهاد فيه.

(١) روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة منهم: أنس بن مالك، رواه أحمد (١٢٤٦١)، وقال مخرّجوه: حديث قوي بطرقه وشواهده. والترمذي في الأمثال (٢٨٦٩)، وقال حسن غريب. وعن عمار بن ياسر، رواه أحمد (١٨٨٨١)، وقال مخرّجوه: حديث قوي بطرقه وشواهده. والطيالسي (٦٨٢)، وابن حبان في مناقب الصحابة (٧٢٢٦).

وغيرهم اهتم بالفقه الجنائي أو الإداري أو الدستوري، فهم
مجتهدون فيما تخصصوا فيه.
وهذا مشروط - بالطبع - بوجود المؤهلات العلمية العامة التي
تمكّنهم من فهم ما تخصصوا فيه، وإتقانه وهضمه.

غير مرخصة للطباعة

الاجتهاد الذي نريده لعصرنا

ترجيحي انتقائي، وإبداعي إنشائي:

الاجتهاد في عصرنا يمثل حاجة؛ بل ضرورة للمجتمع المسلم، الذي يريد أن يعيش بالإسلام، وهنا قد ييدر سؤال: هل يجوز لنا أن نجتهد؟

فقد يدور هذا في خلد بعض الناس، نتيجة لما شاع في بعض الأوقات من أن باب الاجتهاد قد أُغلق، وهي مقولة يكذبها المنقول والمعقول والتاريخ والواقع، ومن ذا الذي يملك إغلاق باب فتحه الله ورسوله؟

وجواب السؤال بالإيجاب يقيناً، ولا يُتصور في منطق الإسلام أن يحتاج الناس إلى شيء ثم يُحرّمه الله تعالى عليهم، فإذا ثبتت الحاجة إلى الاجتهاد، فجوازه لا بد ثابت.

وأكثر من ذلك أن الاجتهاد اليوم ليس جائزاً فحسب، بل هو فرض كفاية على المسلمين، مثل كل فروض الكفايات التي بها قوام أمر الدين والدنيا، بحيث إذا توافر من يقوم بها ويسد ثغراتها بكفاية وجدارة، سقط الإثم عن سائر الأمة، وإلا أثمت الأمة كافة، وأولو الأمر فيها خاصة؛ لأنهم مسؤولون عن تهيئة من يقوم بفروض الكفايات العامة.

ولقد ذهب الحنابلة ومن وافقهم، إلى أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من مجتهد، يرجع الناس إليه فيما يلم بهم من نوازل، فيفتيهم بحكم الشرع الذي يستنبطه من الأدلة التفصيلية.

وقد كتب الحافظ جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، رسالته القيمة التي يعبر عنوانها عن مضمونها «الردّ على مَنْ أخلد إلى الأرض وجهل إن الاجتهاد في كل عصر فرض».

ولهذا كان الأهم من السؤال عن جواز الاجتهاد لعصرنا، هو السؤال عن نوع الاجتهاد الذي ننشده اليوم: أهو اجتهاد ترجيحي انتقائي، أم هو اجتهاد إبداعي إنشائي؟

الاجتهاد المطلوب نوعان: انتقائي وإنشائي:

والاجتهاد المطلوب لعصرنا نوعان: اجتهاد نسميه «الاجتهاد الانتقائي»، واجتهاد نسميه «الاجتهاد الإنشائي».

الاجتهاد الانتقائي:

ونعني بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى.

ولست مع الذين يقولون: إنّ أي رأي فقهي نُقل إلينا عن أحد المجتهدين نقلاً صحيحاً، يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله، وخصوصاً إذا كان منسوباً إلى أحد المذاهب المتبوعة. فالواقع أن مثل هذا الأخذ تقليد محض، وليس من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء؛ لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم بلا حُجة.

إنما الذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة. ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفساد عنهم.

ومما لا يجهله دارس أن عندنا ثروة من الآراء والأقوال المختلفة في أكثر مسائل الفقه؛ فإن المجمع عليه قليل جداً بالنسبة للمختلف فيه، بل كثير مما ادّعي الإجماع عليه، ثبت أن فيه خلافاً.

ولا بدّ للفقهاء المعاصر أن يختار من الآراء المذكورة رأياً يرجّحه، ولا يدع الناس في حيرة بين الرأي وضده، حتى إنها أحياناً لتغطي كل احتمالات القسمة العقلية.

وهذا واضح في مثال قتل المكره، أعني من قتل إنساناً تحت ضغط الإكراه الملجئ، فعلى من يكون القصاص؟

قيل: القصاص على من باشر القتل وهو المكره - بفتح الراء - لأنه هو الذي باشر القتل.

وقيل: القصاص على من أكرهه؛ لأن القاتل بمثابة آلة له.

وقيل: القصاص عليهما: الأول بمباشرته، والثاني بإكراهه.

وقيل: لا قصاص على أي منهما؛ لأن جناية كل واحد منهما لم تتكامل.

الخلاف الفقهي ليس شرًا:

ولا يحسبن القارئ أن هذا الخلاف الفقهي شرٌّ أو خطر، كلا. فهو دليل على مرونة شريعتنا، وخصوبة مصادرها، وثراء فقهننا، وتسامح أئمتنا. فقد تعايشت هذه الأقوال والآراء جنبًا إلى جنب، في عصور الاجتهاد، برغم اختلاف منازعها، وتعدُّد مشاربها، ولم يكن بينها إلا التعاون والاحترام المتبادل، وأقصى ما قال مجتهد عن نفسه: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب.

بل كان هناك مَنْ يرى أن رأي كل مجتهد صواب، وأن حكم الله في المسألة هو ما انتهى إليه المجتهد في اجتهاده. وهؤلاء هم الذين يُسمَّون «المصوّبة».

بل رأينا في داخل المذهب الواحد خلافا، يقل ويكثر، ويضيق ويتسع، بسبب تعدد الروايات عن إمام المذهب، وأقوال أصحابه، واختيارات من بعدهم، حتى مذهب الإمام أحمد الذي يُظنُّ أنه يقوم على الأثر، قد ملأ الخلاف المذهبي فيه صحائف اثني عشر مجلداً، وذلك في كتاب «الإنصاف في الراجح من الخلاف، على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل».

إنما الذي نريده هنا أن نتقي من هذه التركة الغنية ما نراه أوفق بمجتمعاتنا وعصرنا، بعد البحث والموازنة والتمحيص.

وقد رأينا صاحب أبي حنيفة: أبا يوسف ومحمداً يخالفانه في بعض القضايا لتغيُّر زمانهما عن زمانه، ويقول في ذلك علماء المذهب: هذا اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان^(١).

(١) المبسوط للسرخسي (١٧٨/٨)، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

سعة دائرة الترجيح والانتقاء:

وفي دائرة هذا الانتقاء يجوز لنا أن نرجح رأياً من داخل المذاهب الأربعة. ربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتى به. لأن المفتى به في عصر معين، وفي بيئة معينة، وفي ظل ظروف معينة، قد يصبح غير صالح للإفتاء به إذا تغير العصر، أو تغيرت البيئة، أو تغيرت الظروف، وهو ما عبر عنه علماؤنا بتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، والحال والعرف.

ومن أجل هذا اختلفت التصحيحات والترجيحات داخل المذهب الواحد من عصر إلى عصر، فكم من قول في مذهب كان مهجوراً، جاء من أبرزه وشهره، وكم من قول كان مرجوحاً، ثم جدت وقائع وأحوال، جعلت بعض العلماء يرجحه ويقويه، حتى أصبح هو المعتمد والمفتى به، والأمثلة على ذلك كثيرة داخل المذاهب الأربعة.

وقد نأخذ في مسألة بمذهب مالك، وفي أخرى بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثة بمذهب الشافعي، وفي رابعة بمذهب أحمد.

كما إذا أخذنا في مصارف الزكاة مثلاً بمذهب مالك في بقاء سهم (المؤلفة قلوبهم)، وبمذهب أبي حنيفة في جواز نقل الزكاة لذي رحم محرم، أو لمن هو أشد حاجة، وبمذهب الشافعي في إعطاء الفقير والمسكين ما يكفيه طول عمره، ولا يحوجه إلى الزكاة مرة أخرى، وبمذهب أحمد في صرف الزكاة في شراء السلاح والكراع ونحوها باعتبارها «في سبيل الله» دون قصرها على الغزاة المتطوعين^(١).

(١) راجع في هذه الترجيحات كتابنا: فقه الزكاة (٥٥١/٢ - ٧٥٤)، مصارف الزكاة.

وقد تأخذ في جزء من المسألة بمذهب أحدهم، وفي جزء آخر بمذهب غيره، وليس هذا تليقاً كما ذهب إليه المتأخرون، ومنعوه في بعض الصور؛ لأن التليق المقصود يعني ترقيع بعض الأقوال ببعض غير دليل، إلا التقليد المحض، واتباع ما يشتهي لا ما يصح ويترجح، بخلاف ما ندعو إليه هنا؛ فإنه اتباع للدليل حيث كان، سواء وافق هذا المذهب أم لم يوافق، إنما تذكر الموافقة من باب الاستئناس والتقوية.

وهذا ما ترجح للعلماء الناظرين في المعاملة التي تجريها «المصارف الإسلامية» والتي أطلق عليها «بيع المربحة للأمر بالشراء» فقد رجحوا جوازها، بناء على أن الأصل في المعاملات الإذن والإباحة، وأن الأصل في البيوع الحل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ووافقوا في هذا مذهب الشافعي الذي نصّ عليه في الأم.

ولكنهم خالفوا الشافعي هنا، حيث رأى أن الأمر بالشراء أو الواعد به، مخيرٌ بعد شراء المأمور السلعة بالفعل: إن شاء أمضى البيع المتواعد عليه، وإن شاء تركه.

والذي رآه هؤلاء - ورأيتهم معهم - أن وعده بالشراء بعد طلب السلعة ملزم له، بناء على وجوب الوفاء بالوعد ديانة، كما تدلُّ عليه ظواهر النصوص من القرآن والسنة، وكما ذهب إليه عدد من علماء السلف والخلف، وأن كل ما هو واجب ديانة يجوز الإلزام به قضاء. وبعضهم كان قاضياً يلزم بالوعد، وقد كتبتُ في ذلك دراسة ضافية^(١).

(١) نشرتها دار القلم، الكويت، ومكتبة وهبة، القاهرة، تحت عنوان: بيع المربحة للأمر بالشراء، كما تجريه المصارف الإسلامية.

وفي دائرة الانتقاء يجوز لنا الخروج على المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين، أو من بعدهم من أئمة السلف.

ومن الخطأ الظن بأن رأي أمثال عمر وعلي، وعائشة وابن مسعود، وابن عباس وابن عمر، وزيد بن ثابت ومعاذ، وغيرهم من علماء الصحابة، أو رأي مثل ابن المسيب والفقهاء السبعة وابن جبير، وطاوس وعطاء، والحسن وابن سيرين، والزهري والنخعي، أو مثل الليث بن سعد والأوزاعي، والثوري والطبري وغيرهم: دُون رأي الأئمة المتبوعين.

ولهذا لم أجد حرجاً أن آخذ في قضية الرضاع برأي الليث بن سعد وداود بن علي، وأصحابه من الظاهرية، ومنهم ابن حزم، وهو إحدى الروایتين عن الإمام أحمد: في اعتبار الرضاع ما كان عن طريق التقام الثدي وامتصاص اللبن منه، دون الوجور - الصب في الحلق - أو السَّعوط - الصب في الأنف - ونحوهما؛ لأن هذا ما تدلّ عليه كلمة «الرضاع» و«الرضاعة» و«الإرضاع»، التي رُتّب عليها التحريم في القرآن والسنة. وهو ما وقف عنده ابن حزم ووضّحه بكل قوة^(١)، وعلى أساسه أجزت «بنوك الحليب» إذا دعت إليها الحاجة، واقتضتها المصلحة، بالإضافة إلى عنصر الشك، فيمن أرضعت، وكم أرضعت، واختلاط لبنها بلبن غيرها؛ مما يضعف في النهاية القول بالتحريم، كما نصّت عليه كتب المذهب الحنفي^(٢).

(١) المحلى (١٨٥/١٠) وما بعدها، مسألة (٢٠١٧).

(٢) انظر كتابنا: فتاوى معاصرة (٦٠٥/٢ - ٦١٢)، فتوى: حكم بنوك اللبن (الحليب)، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

وقد ذهب العلامة الشيخ عبد الله بن زيد المحمود في رسالته «يسر الإسلام» إلى جواز الرمي قبل الزوال في الحج، موافقاً في ذلك رأي فقيهين من فقهاء التابعين هما عطاء وطاوس، ومستنداً إلى عدد من الحجج والاعتبارات الشرعية القوية، منها:

١ - الحاجة التي تبلغ مبلغ الضرورة في بعض الأعوام حينما يشتدّ الزّحام حتى يهلك الناس تحت الأقدام، كما في الموسم الفائت (١٤٠٣هـ)، حيث بلغ عدد الحجاج نحو ثلاثة ملايين.

٢ - اليسر الذي قامت عليه الشريعة بصفة عامة، وفي الحجّ بصفة خاصة، حتى إن النبي ﷺ، ما سُئِلَ عن أمر قُدِّم ولا أُخِّرَ من أفعال الحج وإلا قال: «افعل ولا حرج»^(١).

٣ - أنّ الرمي من الأمور التي تحدث بعد التحلّل النهائي من الإحرام بالحجّ.

٤ - أنّ أبا حنيفة: أجاز الرمي قبل الزوال في يوم النفر، لحاجة المسافر إلى التبكير.

٥ - أنّ الحنابلة أجازوا للحاج أن يؤخّر الرمي كلّهُ إلى اليوم الأخير.

٦ - أنهم أجازوا تأخير الرمي إلى الليل.

٧ - أنّ القصد من الرمي هو الذّكر، كما في الحديث: «إنما جُعِلَ رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله تعالى»^(٢). قال تعالى:

(١) متفق عليه: رواه البخاري (١٧٣٦)، ومسلم (١٣٠٦)، كلاهما في الحج، عن عبد الله بن عمرو.

(٢) رواه أحمد (٢٤٤٦٨)، وقال مخرجه: إسناده حسن. وأبو داود في المناسك (١٨٨٨)،

والترمذي في الحج (٩٠٢)، وقال: حسن صحيح. عن عائشة.

﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، وأجمعوا على أنها أيام التشريق الثلاثة: من الحادي عشر إلى الثالث عشر من ذي الحجة. وذكر الله في هذه الأيام هو التكبير في أدبار الصلوات، والدعاء والتكبير عند رمي الجمار، ولهذا كان النبي ﷺ، يخص هذا المقام بتطويل الوقوف للذكر والدعاء والابتهاال، كما رواه عنه ابن عمر وهو في صحيح البخاري^(١).

٨ - أنه لم يأت نصٌ بالنهاي عن الرمي قبل الزوال، وكل ما ورد أن النبي ﷺ، رمى بعد الزوال، ومجرد فعله ﷺ، لا يدل على أكثر من المشروعية أو الاستحباب. أما الوجوب، فلا بد له من دليل آخر. وقوله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُمْ»^(٢). لا يدل على أن كل أفعال الحج المأخوذة عنه واجبة، كما أن قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(٣). لا يدل على أن كل أفعال الصلاة المروية عنه واجبة، ففيها الركن، والواجب، والمستحب^(٤).

ومن العجائب - والعجائب جملة - أن الناس يلقون مصارعهم، وتدوسهم أقدام المتزاحمين على الرمي بعد الزوال، ولا تبالي هذه الأمواج البشرية بما تزهق من أرواح مؤمنة. ومع هذا لا يزال أكثر علمائنا متشبثين بفرضية الرمي بعد الزوال، وليمت من يموت! بل هناك من قصر وقت الرمي على ما بين الزوال والغروب!

(١) رواه البخاري في الحج (١٧٥١).

(٢) رواه مسلم في الحج (١٢٩٧)، وأحمد (١٤٤١٩)، عن جابر بن عبد الله.

(٣) رواه البخاري في الأدب (٦٠٠٨)، عن مالك بن الحويرث.

(٤) مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود (٨١/٢ - ٩٤)، نشر وزار الأوقاف والشؤون

الإسلامية، قطر، ط ٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

عوامل عصرية مؤثرة في الانتقاء والترجيح:

ولا ريب أن هناك عوامل جدت في عصرنا، ينبغي أن يكون لها تأثيرها القوي في الانتقاء والترجيح بين الآراء المنقولة في تراثنا. ومن هذه العوامل المؤثرة:

١ - التغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية:

فمما لا ينازع فيه أحد أن عصرنا قد حدثت فيه تغيرات ضخمة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذه تفرض على الفقيه أن يُعرض عن بعض الأقوال القديمة التي لم تعد تُلائم الأوضاع الجديدة بحال، وأن يختار بعض الآراء التي لم يكن لها الأرجحية من قبل، بل لعلها كانت مرجوحة أو مهجورة. ولا بأس أن نذكر لذلك بعض الأمثلة.

ذكر معظم الفقهاء في العصور المتأخرة أنَّ المرأة تصلِّي في بيتها، ولا تخرج إلى المسجد، وبخاصة الشابة، وعلى أبيها أو زوجها أن يعلمها أمور دينها.

فهذا إن قيل به في العصور الماضية يوم كانت المرأة حبيسة بيتها، لا يجوز أن يُقال به اليوم، بعد أن خرجت المرأة إلى المدرسة والجامعة، والسُّوق، والمنتزه والعمل، وأصبح المكان الوحيد المحرم عليها هو المسجد! وغدونا نرى كلَّ نساء العالم يذهبن إلى معابدهن: النصرانية تذهب إلى الكنيسة، واليهودية إلى البيعة، والوثنية إلى المعبد. والمسلمة هي الوحيدة المحرومة من المشاركة في العبادة في مساجد الإسلام.

على أنَّ المسجد ليس داراً للعبادة فحسب، بل هو جامع للعبادة، وجامعة للعلم، ومنتدى للتعارف، ومركز للنشاط، يلتقي فيه أبناء البلد

أو الحي، فيتفقهون، ويتأدّبون، ويتعارفون، ويتألفون، ويتعاونون، وهذا يشمل المؤمنين والمؤمنات: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وإذا كان الفقهاء السابقون قد وكلوا إلى الأب والزوج تعليم المرأة وتفقيها في دينها، فالواقع يقول: إن الآباء والأزواج لم يقوموا بمهمّتهم؛ لأنهم أنفسهم كانوا ولا زالوا في حاجة إلى من يفقههم، وفاقد الشيء لا يعطيه.

هذا مع أنّ الحديث الصحيح يقول: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»^(١). وكان النساء في عصر النبوة يذهبن إلى المسجد، ويحضرن الجماعة، ولا زال «باب النساء» في المسجد النبوي معروفاً إلى اليوم.

ومن ذلك ما ذهب إليه الشافعية، والمالكية، ومعظم الحنابلة: أن من حق الأب أن يجبر ابنته البكر البالغة الرشيدة على الزواج بمن يريد، وإن لم يستأذنها بل يزوجه، وإن كانت كارهة رافضة، بناء على أنّ الأب أعلم بمصلحتها، وغير متهم في أمرها. وربما يُقبل هذا في زمن لم تكن تعرف الفتاة عمّن يتقدّم لخطبتها شيئاً، إلا عن طريق وليها وأهلها.

ولكن الظروف الاجتماعية الحديثة التي هيأت للمرأة أن تتعلّم وتثقف وتعمل. وتطلّع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم، تجعل الفقيه المعاصر يختار في هذه القضية الإفتاء بمذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومن وافقهم من الأئمة، الذي جعل الأمر إلى الفتاة، واشترط رضاها وإذنها. وهو ما دلّت عليه الأحاديث الصحيحة: «إن البكر تُستأذن».

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الجمعة (٩٠٠)، ومسلم في الصلاة (٤٤٢)، عن ابن عمر.

وإذنها صماتها» كما في الصحيحين^(١)، «والبكر يستأذنها أبوها»^(٢) كما في صحيح مسلم. وفي سنن النسائي وغيره، أن أبا زوج ابنته من ابن أخيه وهي له كارهة، فشكت ذلك إلى النبي ﷺ، فجعل الأمر إليها. فلما تقرّر لها هذا الحق قالت: يا رسول الله، قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء: أن ليس لهم من الأمر شيء^(٣)!

ومن التغيرات المعاصرة المهمة: التغير في المجال الاقتصادي، ولا سيما ما كان في صالح الفئات الضعيفة والمسحوقة في المجتمع. وهذا ما يوجه الفقه الاقتصادي إلى ترجيح الأقوال التي تشدُّ أزر هؤلاء، وتقلّل الفوارق بين الطبقات، فتحدُّ من طُغيان الأغنياء، وترفع من مستوى الفقراء. ومن هنا رجّح الفقه المعاصر هذه الأقوال:

قول أبي يوسف: كلُّ ما يضر بالناس حبسه، فهو احتكار، سواء كان قوتاً أم غيره^(٤).

قول الشافعي: إنّ الفقير يُعطى من الزكاة ما يُغنيه طول عمره، ولا يحوجه إلى أخذها مرة أخرى، ما دام في حصيلة الزكاة متسع لذلك^(٥). وهو ما جاء عن عمر رضي الله عنه، في قوله: إذا أعطيتم فأغنوا^(٦).

- (١) رواه البخاري في الحيل (٦٩٧١) عن عائشة، ومسلم في النكاح (١٤٢١) عن ابن عباس.
- (٢) رواه مسلم في النكاح (١٤٢١)، عن ابن عباس.
- (٣) رواه أحمد (٢٥٠٤٣)، وقال مخرجه: حديث صحيح. والنسائي (٣٢٦٩)، وابن ماجه (١٨٧٤)، كلاهما في النكاح، عن عائشة.
- (٤) الهداية في شرح بداية المبتدي (٣٧٧/٤)، تحقيق طلال يوسف، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٥) انظر: المجموع للنووي (١٩٣/٦ - ١٩٥).
- (٦) رواه عبد الرزاق (٧٢٨٦)، وابن أبي شيبة (١٠٥٢٦)، كلاهما في الزكاة، وضعفه الألباني في تخريج مشكلة الفقر (٨٣).



قول ابن تيمية وغيره: إن التسعير جائز. بل واجب إذا تلاعب التجار بالأسعار، واحتكروا السلع؛ لرفع الضرر عن الناس، وإلزام التجار بالعدل الذي ألزمهم الله به.

بل جواز تدخل الدولة حماية لأي طرف ضعيف - وبخاصة الجمهور - في مقابلة الطرف القوي، سواء كان القوي المحتكر، يتمثل في المنتج أو التاجر أو العامل، ويكون ذلك بتحديد ثمن المثل، وأجر المثل. كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة الحسبة^(١).

قول ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»^(٢).

وفي المجال السياسي عرف الناس في عصرنا تنظيم حق الشعوب في اختيار حكامها، ومحاسبتهم وتقييد سلطتهم، وعزلهم إذا خانوا دستور البلاد.

ومثل هذا المناخ الفكري يجعل القول بأن الشورى مُعلّمة لا ملزمة، لم يعد قولاً مقبولاً في هذا العصر، وغدا القول المنصور اليوم في نظر الفقه العصري: أن الشورى مُلزمة. ولا يجوز للحاكم المسلم أن يستشير أهل الحل والعقد، ثم يضرب بآرائهم - أو بآراء أغليتهم - عرض الحائط، وينفذ ما يراه هو؛ وأي قيمة للشورى حينئذ إذا كان رأي

(١) الحسبة في الإسلام لابن تيمية ص ٢٢ وما بعدها، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) المحلى بالآثار (٢٨١/٤).

الحاكم هو الذي يمضي؟ وماذا يحلُّ أو يعقد أهل الحل والعقد إذا كانوا يُشاوِّرون ويخالفون^(١)؟

وفي المجال الدولي نرى العالم قد تقارب حتى غدا كأنه مدينة واحدة، بل قال بعض فلاسفة العصر: العالم قريتنا الكبرى! وقد ربطت جملة من المواثيق والمعاهدات الدولية السياسية والثقافية والاقتصادية، بين دول العالم بعضها وبعض، وأصبح الجميع أعضاء في هيئة الأمم المتحدة، وما يتفرَّع عنها من مؤسسات.

وهذا كله يوجب على الفقيه المعاصر أن ينظر في الفقه الموروث حول العلاقات الدولية، وعلاقة دار الإسلام بدار الكفر: هل الأصل هو السلم أو الحرب؟ وهل يقاتل الكفار لكفرهم أم لعدوانهم؟ وما وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي؟ وما وضع المسلمين في مجتمع غير إسلامي؟ كل هذه وغيرها لا يكفي أن يلتزم فيها مذهب واحد، بل لا بد من النظر في جميع المذاهب والأقوال، لنأخذ منها ما هو أرجح في نظرنا اليوم، وألّيق بتحقيق مصالح المسلمين، ودرء الخطر عنهم، ودفع الشبهات والمفتريات عن دينهم.

٢ - معارف العصر وعلومه:

ومن العوامل المؤثرة في ترجيح رأي على آخر في عصرنا، ما توافر لدينا اليوم من علوم ومعارف لم تكن لدى أسلافنا من فقهاء الأمة، وخصوصًا في مجال العلوم الطبيعية والكونية التي يعرف

(١) انظر: حديثنا عن (الشورى) في كتبنا الأخرى: الحل الإسلامي فريضة وضرورة ص ١٥٥ - ١٩٢، فصل: الطريق إلى الحل الإسلامي، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٦، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، وفتاوى معاصرة (٧٠٤/٢ - ٧٢١)، فتوى: الإسلام والديمقراطية.

التلميذ في المرحلة الابتدائية منا ما لم يكن يعرفه أكبر الفلاسفة في العصور الماضية.

فهذه المعارف الجديدة قد صحّحت للمعاصرين كثيرًا من المعلومات القديمة في الطبيعة والفلك، والكيمياء والأحياء، والطب والتشريح، ووظائف الأعضاء وغيرها، كما أنها أعطت الإنسان أدوات للمعرفة الصحيحة، ومقاييس لاختيارها، لم تكن معروفة من قبل.

وهذه المعارف التي تتسع وتنمو يومًا بعد يوم، بل ساعة بعد ساعة، تمنح الفقيه المعاصر قدرة على أن يحكم على بعض الأقوال الفقهية الموروثة بالضعف، وعلى أخرى بالصحة والرُجحان.

لنأخذ مثلاً لذلك مذهب مَنْ قال: إن الخمر هي ما اتُّخذ من العنب فقط، خلافًا لِمَنْ قال: كل مسكر خمر.

فالعلم الحديث يثبت أن المادة الفعالة في الإسكار هي «الكحول» وهو موجود فيما يُتخذ من العنب، كما يوجد فيما يُتخذ من البلح أو التفاح أو الشعير أو البصل أو غيرها، وإن كان ما يؤخذ من العنب يعتبر أقوى من غيره وأشد تأثيرًا.

وبهذا يتفق العلم اليوم مع الحديث الصحيح: «كُلُّ مُسْكِرٍ خمر، وكلُّ مُسْكِرٍ حرام»^(١). وهذا يرجح رأي الجمهور القائلين بأن الخمر هي كل مسكر، من أي مادة كانت.

ومثل آخر: هو ما ذكره الفقهاء في أقصى مدة يمكنها الحمل في بطن الأم، من سنتين عند الحنفية، بناء على ما روى في ذلك عن

(١) رواه مسلم في الأشربة (٢٠٠٣)، وأحمد (٤٦٤٥)، عن ابن عمر.

عائشة رضي الله عنها^(١)، وهو رأى أو رواية عند الحنابلة، إلى أربع سنوات عند الشافعية والحنابلة، إلى خمس عند المالكية بل روى عندهم: سبع سنوات! اعتمادًا على أقوال مروية عن بعض النساء.

وعلم العصر القائم على الملاحظة والتجربة، يرفض هذه الأقوال المبالغة التي لا تؤيدها المشاهدة والاستقراء. والحق أنها لم يقم عليها دليل من كتاب أو سنة حتى رفضها كلها رجل مثل ابن حزم الظاهري، واكتفى بالرجوع إلى عادة الناس المتكررة في ذلك، ورأى أن مدة الحمل تسعة أشهر^(٢)، وذهب غيره (محمد بن عبد الله بن عبد الحكم) إلى أن أقصى الحمل سنة قمرية^(٣)، وبه أخذ بعض قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة.

ولو كان لهذه الأقوال المذكورة سند من الواقع المبني على الاستقراء ما غاب ذلك عن أجهزة الرصد والإعلام، التي تجري وراء كل واقعة نادرة أو شاذة، ولو كانت في أقصى أطراف الأرض، ولطيرت أخبارها إلى أنحاء العالم، كما رأينا ذلك فيمن تلد عدة توائم، حيث تتناقل وكالات الأنباء أخبارها، وتثبتها في أرجاء المعمورة.

يقول العلامة الشيخ أبو زهرة في كتابه «الأحوال الشخصية»: «والحق في هذه القضية أن هذه التقديرات لم تُبنَ على النصوص، بل على ادعاء الوقوع في هذه المدة، وأن الاستقراء في عصرنا الحاضر لا يجد من الوقائع ما يؤيد التقدير بخمس، ولا أربع، ولا سنتين، وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر، وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة، ورجح بعض

(١) رواه سعيد بن منصور في سننه (٢٠٧٧)، والدارقطني في النكاح (٣٨٧٤).

(٢) المحلى (١٣٣/١).

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١٤٢/٤)، نشر دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

الفقهاء المتقدمين ذلك، فقد قال ابن رشد: وهذه المسألة الرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن الحكم والظاهرية هو الأقرب إلى المعتاد. ولقد كان العمل بمقتضى مذهب أبي حنيفة، وهو اعتبار أقصى مدة الحمل سنتين، ولكن جاء القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩م، فعدّ أقصى مدة الحمل سنة شمسية (٣٦٥ يوم)، بالنسبة لسماع دعوى النسب، كما تقرّر ذلك بالنسبة لثبوت الإرث للحمل، وثبوت الوصية له.

وهذا قريب من مذهب الحَكَم، وليس هو النص؛ لأن السّنة عند ذلك الفقيه المالكي هلالية، ولأنّ الأساس عنده ألا يثبت النّسب، إن جاء الولد بعدها، لا ألا تسمع الدعوى فقط»^(١).

ومن ذلك ما قاله جماعة من الفقهاء: أن الولد يمكن أن ينسب إلى أبوين رجلين، وبعضهم قال: ينسب إلى ثلاثة إذا ادعوا نسبه، أو ألحقه بهم القافة - الخبراء الذين يحكمون بالشبه - خلافاً لمذهب الشافعي الذي قال: لا يلحق الولد بأبوين، ولا يكون للإنسان إلا أب واحد، ومتى ألحقته القافة باثنين سقط قولهم^(٢).

وحجّته أن الله قد أجرى عادته أن للولد أباً واحداً، وأمّاً واحدة، ولم يعهد قط في الوجود نسبة ولد إلى أبوين قط.

ومن ألحق باثنين قالوا: إن الولد قد ينعقد من ماء رجلين كما ينعقد من ماء الرجل والمرأة!

(١) الأحوال الشخصية للإمام محمد أبو زهرة ص ٣٨٧، نشر دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

(٢) الأم للشافعي (٤٤/٦، ٤٥)، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، نشر دار الوفاء، المنصورة، ط ١، ٢٠٠١م.

وقال الآخرون: إذا جاز تخليقه من ماء رجلين جاز تخليقه من ماء ثلاثة وأربعة وخمسة^(١).

وهذا كله مرفوض بمنطق العلم الحديث ومسلّماته، التي دلّت عليها الملاحظة والتجربة، وآلات الاختبار والتصوير وغيرها. فقد أصبح من أوليات العلم اليوم: أن الجنين يتكون من حيوان منوي واحد من الرجل ويبيضة من المرأة، يلتقي بها فيلقحها، ويغلق عليها الرحم، ويتكون منها كائن حي، ينمو ويتطوّر يوما بعد يوم، وأمكن رصد نموه، وتصويره منذ المرحلة الأولى.

ولهذا تكون هذه الافتراضات التي جوّزت أن يتخلق الولد من ماء اثنين أو أكثر لا محل لها.

وهذا يُرجّح مذهب الشافعي، ومن وافقه هنا، وهو الموافق للشرع وللعادة في نسبة الإنسان إلى أب واحد لا أكثر.

٣ - ضرورات العصر وحاجاته:

وعامل آخر له أهميته في مجال الاجتهاد الانتقائي، وهو ضرورات العصر وحاجاته، التي تفرض على الفقيه المعاصر الاتجاه إلى مراعاة الواقع والتيسير والتخفيف في الأحكام الفرعية العملية، سواء في العبادات أم المعاملات، ولا سيما مَنْ كان يجتهد لعموم الناس؛ فإنّ المطلوب منه رعاية الضرورات والأعذار والحالات الاستثنائية، عملاً بالتوجيه القرآني:

(١) انظر: ما ذكره ابن القيم في زاد المعاد (٣٧٩/٥، ٣٨٠)، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢٧،

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. والتوجيه النبوي: «يَسِّرُوا، وَلَا تُعَسِّرُوا»^(١).

هذه الضرورات العصرية هي التي جعلت الفقه المعاصر يتجه إلى إجازة سفر المرأة في الطائرات ونحوها، بغير محرم - بموافقة زوجها أو أهلها - إذا توافر شرط الأمن والطمأنينة عليها، كما هو قول ابن حزم^(٢).

ويستدل لذلك بحديث «الظَّعِينَةُ» التي تسافر من الحيرة بالعراق إلى الكعبة، لا تخاف إلا الله^(٣)!

وهذه الضرورات هي التي جعلت علماء العصر لا يرون حرجاً في بيع المصحف لحاجة الناس إلى ذلك، رغم نصّ كثير من الفقهاء على كراهة بيعه أو تحريمه.

وهي التي جعلت الكثيرين من أهل الفتوى يأخذون برأي ابن تيمية وابن القيم في جواز طواف الحائض في الحجّ طواف الإفاضة - بعد تحفّظها واحتياطها من نزول الدم - إذا كانت لا تستطيع التخلف عن رفقتها^(٤)، ومواعيد رجوعها في الباخرة أو الطائرة ونحوها.

وهي التي جعلتهم يُفتون أيضاً بجواز الرمي قبل الزوال في منى، نظراً لضرورات الزحام الهائل الذي جعل الناس يرمون من الصباح إلى منتصف الليل، ولا تنقطع الأمواج البشرية المتلاطمة.

(١) متفق عليه: رواه البخاري في العلم (٦٩)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٣٤)، عن أنس.

(٢) المحلى لابن حزم (١٩/٥ - ٢٥).

(٣) رواه البخاري في المناقب (٣٥٩٥)، عن عدي بن حاتم.

(٤) مجموع الفتاوى (٢٤٤/٢٦، ٢٤٥)، وإعلام الموقعين (٢٠/٣).



الاجتهاد الإنشائي المطلوب:

ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يُقْل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة.

ومعنى هذا: أنّ الاجتهاد الإنشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم يُنقل عن علماء السلف، ولا حجر على فضل الله تعالى.

والقول الصحيح الذي نرجّحه: أنّ المسألة الاجتهادية التي اختلف فيها الفقهاء السابقون على قولين، يجوز للمجتهد فيما بعد أن يحدث قولاً ثالثاً، وإذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، يجوز أن يحدث رابعاً، وهلمّ جرّاً.

وذلك لأنّ الخلاف فيها يدلُّ على أنها قابلة لتعدد وجهات النظر، واختلاف الآراء، وآراء أهل النظر والاجتهاد لا يجوز تجميدها ولا إيقافها عند حدٍّ معين.

وهذا ما جعلني أختار في زكاة الأرض المُستأجرة: أن يزكّي المستأجرُ الزرعَ والثمرَ الذي يحصله من الأرض - إذا بلغ نصاباً - محسوماً منه مقدار الأجرة التي يدفعها لمالك الأرض ومؤجرها له، باعتبارها ديناً عليه، وبذلك يزكّي ما خلص له من زرع الأرض.

وأما المالك المؤجر، فهو يُزكّي ما يقبضه من أجرة الأرض إذا بلغ نصاباً، محسوماً منه ما يدفعه من ضرائب عقارية مفروضة على رقعة الأرض. وبذلك يزكّي كلّ منهما ما وصل إليه من مال عن طريق الأرض، كما لو اشتركا فيها بطريق المزارعة؛ فإن كلاهما يزكّي نصيبه.

وهذا القول بهذه الصورة لم يذهب إليه أحد ممّن سبق. وإنما قال أكثرهم: زكاة الزروع والثّمار في الأرض المستأجرة على المستأجر، وقال أبو حنيفة: على المالك المؤجّر.

وسبب الخلاف كما قال العلامة ابن رشد في «بداية المجتهد»: هل الزكاة - أو العشر - حق الزرع أو حق الأرض، أو حق مجموعهما؟ إلا أنه لم يقل أحد: إنه حق لمجموعهما، وهو في الحقيقة حق مجموعهما^(١).

ومثل ذلك اجتهدنا: أن يكون للزكاة في النقود اليوم نصاب واحد لا نصابان، وأن الأولى أن يقدر النصاب بقيمة نصاب الذهب لا الفضة، وأن هذا ليس خروجاً على النص ولا الإجماع، كما هو مبين في موضعه^(٢).

على أنّ أكثر ما يكون الاجتهاد الإنشائي في المسائل الجديدة، التي لم يعرفها السابقون، ولم تكن في أزمانهم، أو عرفوها في صورة مُصغّرة، بحيث لا تكوّن مشكلة ولا تدفع الفقيه إلى البحث عن حلّ لها باجتهاد جديد. فكما أن الحاجة هي التي تدفع إلى الاختراع؛ فإن معاناة المشكلة هي التي تدفع إلى الاجتهاد.

من ذلك ما ذهب إليه علامة زمانه مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي في رسالته «الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي»: أنّ هذا التصوير حلال؛ لأنّ علة التحريم هي مضاهاة خلق الله، وهذا التصوير ليس مضاهاة لخلق الله تعالى، وإنما هو خلق الله نفسه

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (٨/٢)، وراجع: فقه الزكاة (٤٠٧/١ - ٤١٠).

(٢) فقه الزكاة (٢٧٩/١).

انعكس على الورق، كما تنعكس الصورة في المرآة، واستطاع الإنسان بالعلم أن يثبتها بوسائط معينة، إلى آخره^(١).

وهذا في نظري اجتهاد إنشائي صحيح، يؤيده أن أهل قطر والخليج يسمون التصوير «عكسًا»، والصور «عكوسًا»، والمصور «عكاسًا». ويقول أحدهم للمصور: «اعكسني». أو: «متى آخذ منك العكوس»، إلى آخره.

ولو أنّ الناس سموا هذا التصوير أول ما عرف في بلادنا «العكس»، ولم يطلقوا عليه لفظ «التصوير»، ما ثارت الشبهة في أذهان كثير من المتشددّين الذين يحرمون كلّ «عكس» ولو كان «تليفزيونيًا»، مع أن الصورة التي نشاهدها في التلفاز هي انعكاس خلق الله نفسه، وليس صورة مضاهية له.

ومن ذلك ما ذهب إليه جماعة من علماء العصر من وجوب الزكاة في إيراد العمارات السكنية المؤجّرة، وكذلك المصانع ونحوها. وهو رأي المشايخ: محمد أبي زهرة، وعبد الوهاب خلاّف، وعبد الرحمن حسن، وهو ما رجّحناه وأيدناه بالأدلة في كتابنا «فقه الزكاة»^(٢).

ومن ذلك ما ذهب إليه الشيخ عبد الله بن زيد المحمود رئيس المحاكم الشرعية في دولة قطر من جواز الإحرام من «جدة» لركاب الطائرات.

فهذا اجتهاد إنشائي جديد، حيث لم يكن لدى السابقين طائرات، وقد استند الشيخ حفظه الله، إلى أن الحكمة في وضع المواقيت في أماكنها الحالية كونها بطرق الناس، وأنها على مداخل مكة، وكلها تقع بأطراف الحجاز، وقد صارت «جدة» طريقًا لجميع ركاب الطائرات، ويحتاجون

(١) الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي للشيخ محمد بخيت المطيعي ص ٢٢، نشر المطبعة الخيرية، ط ١.

(٢) فقه الزكاة (٤٦٩/١) وما بعدها.



بداعي الضرورة إلى تعيين ميقات أُرضي يُحرمون منه لحجهم وعمرتهم، فوجبت إجابتهم، كما وقَّت عمر لأهل العراق ذات عرق. إذ لا يمكن جعل الميقات في أجواء السماء، أو في لجة البحر، الذي لا يتمكن الناس فيه من فعل ما ينبغي لهم فعله، من خلع الثياب، والاعتسال للإحرام، والصلاة، وسائر ما يُسن للإحرام؛ إذ هو مما تقتضيه الضرورة، وتُوجبه المصلحة، ويوافقه المعقول، ولا يخالف نصوص الرسول ﷺ.

وقد علّق الشيخ على الحديث الشريف الذي ورد في المواقيت المعروفة «هَنَّ لَهُنَّ، وَلَمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ»^(١). فقال: «ومن المعلوم أن مرور الطائرة فوق سماء الميقات - وهي محلقة في السماء - لا يصدق على أهلها أنهم أتوا الميقات المحدد لهم، لا لغةً، ولا عرفاً، لكون الإتيان هو الوصول إلى الشيء في محله. فلا يَأْثِم مَنْ جاوزها في الطائرة ولا يتعلق به د. عن المخالفة»^(٢).

وهذا تيسير عظيم على الناس في هذا الزمان، بدل تكليفهم الإحرام في الطائرة مع ما فيه من حرج، أو الإحرام من بيوتهم في بلادهم، ولم يلزمهم الله بذلك.

وقد كنتُ قرأت لبعض علماء المالكية أقوالاً لها اعتبارها، في جواز تأخير الإحرام في البحر لركاب السفن، حتى ينزلوا إلى البر في «جدة»^(٣)، مستدلين بمثل الاعتبارات التي ركن إليها فضيلة الشيخ، ولا ريب أن راكب الجو المعلق بين السماء والأرض، أولى بالتيسير من راكب البحر.

(١) متفق عليه: رواه البخاري (١٥٢٦)، ومسلم (١١٨١)، كلاهما في الحج، عن ابن عباس.

(٢) مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود (٢١/٢ - ٢٨).

(٣) انظر: الشرح الصغير على الدردير مع حاشية الصاوي (٢٦٧/١)، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء:

ومن الاجتهاد المعاصر ما يجمع بين الانتقاء والإنشاء معًا. فهو يختار من أقوال القدماء ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف إليه عناصر اجتهادية جديدة.

قانون الوصية الواجبة:

مثال ذلك قانون «الوصية الواجبة» المعمول به في مصر منذ عدة سنين، كما تدلُّ على ذلك نصوص مواد التالية:

مادة ٧٦:

وإذا لم يوص لفرع ولده، الذي مات في حياته، أو مات معه ولو حكمًا، بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثًا في تركته، لو كان حيًا عند موته، وجبت للفرع في التركة وصية بقدر هذا النصيب. في حدود الثلث بشرط أن يكون غير وارث، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف آخر قدر ما يجب له. وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله.

وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور، وإن نزلوا. على أن يحجب كل أصل فرعه، دون فرع غيره، وأن يقسم كل أصل على فرعه وإن نزل قسمة الميراث. كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلى بهم في الميت ماتوا بعده. وكان موتهم مرتبًا كترتيب الطبقات.

مادة ٧٧:

إذا أوصى الميت لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه: كانت

الزيادة وصية اختيارية. وإن أوصى له بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله. وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر: وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه. ويؤخذ نصيب من لم يوص له، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب من باقي الثلث؛ فإن ضاق عن ذلك فممنه، ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية.

مادة ٧٨:

الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا.

فإذا لم يوص الميت لمن وجبت له الوصية، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقي ثلث التركة، إن وفى، وإلا فممنه ومما أوصى به لغيرهم.

الأحكام التي تؤخذ من هذه المواد القانونية:

وبالنظر إلى هذه الصياغة القانونية، نستطيع أن نقول: إنها اشتملت على الأحكام الآتية:

١ - أنه يجب على الشخص أن يوصي لفرع ولده الذي مات في حياته بنصيبه الذي كان يرثه لو كان حيًا.

٢ - إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه ذكرًا، يجب له الوصية ولابنه مهما نزل، كابن ابن ابن مثلاً، بشرط ألا تتوسط أنثى بينه وبين الميت، مثل ابن ابن بنت ابن، ففي هذه الحالة لا تستحق الطبقات التي تلي الأنثى.

٣ - إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه أنثى، لا تجب الوصية إلا للطبقة الأولى التي تليها فقط، فعندما تتوفى «بنت» في حياة

أحد والديها لا تجب الوصية إلا لولدها فقط، أي ابنها وبنتها، ولا تجب لابن ابنها ولا لابن بنتها.

٤ - كل طبقة تستحق الوصية الواجبة تحجب من دونها إذا اتصل بها. أما إذا لم يتصل بها فلا تحجبه. ولو أسفل منها.

٥ - إذا لم يوص المورث بهذه الوصية الواجبة نفذت في ماله بحكم القانون.

٦ - إن تزامنت الوصية الاختيارية والوصية الواجبة قدمت الوصية الواجبة على غيرها. وما بقي تتزاحم فيه الوصية الاختيارية.

٧ - يُقسم الموصى به في الوصية الواجبة بين المستحقين تقسيم الميراث: للذكر مثل حظ الأنثيين إن كانوا مختلطين: ذكورًا وإناثًا. وإن كانوا جنسًا واحدًا قُسم بينهم بالتساوي.

٨ - هذا الاستحقاق بالوصية الواجبة مشروط بما يلي:

- ألا يكون الفرع الذي مات أصله في حياة أحد أمواته حائزًا لأي قدر من التركة بطريق الميراث. مهما كان هذا المقدار قليلًا، ولو وصى لهم تكون الوصية حينئذ وصية اختيارية. لا تقدم على غيرها، وتجرى عليها كل أحكام الوصية الاختيارية.

- ألا يكون الميت أعطاهم «بغير عوض» بطريق آخر غير الميراث، كالهبة والوقف، ونحو ذلك، مقدارًا من المال يساوي ما وجبت به الوصية.

فإن كان أعطاهم أقل مما تجب به الوصية كمل لهم إلى ما يجب: نصيب الموروث، أو الثلث.

- تقدر الوصية الواجبة بنصيب المتوفى، بشرط ألا يزيد على الثلث؛ فإن زاد على الثلث لا يعطى إلا بمقدار الثلث، وتكون الزيادة وصية اختيارية، وإن أوصى بأقل من النصيب كمل، بشرط ألا يزيد على الثلث، كما أشرنا من قبل»^(١).

نظرة تحليلية للقانون:

وإذا نظرنا في هذا القانون نجد أنه مبني على مذهب بعض السلف في وجوب الوصية لغير الوارث من الأقربين، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

وهو المذهب الذي اختاره وأيده ابن حزم في «المحلى».

قال ابن حزم: «الوصية فرض على كل من ترك مالا؛ لما روينا من طريق مالك، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما حقُّ امرئ مسلمٍ له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة»^(٢).

وروى ابن حزم بسنده إيجاب الوصية عن ابن عمر من قوله، وعن طلحة والزبير أنهما كانا يشددان في الوصية، وهو قول عبد الله بن أبي أوفى، وطلحة بن مطرف، وطاوس، والشعبي وغيرهم. وهو قول داود والظاهرية»^(٣).

(١) انظر كتاب: فريضة الله في الميراث والوصية للدكتور عبد العظيم الديب ص ٤٨ - ٥٠، نشر دار الأنصار، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري (٢٧٣٨)، ومسلم (١٦٢٧)، كلاهما في الوصية، عن ابن عمر.

(٣) المحلى (٣٤٩/٨).

ثم قال بعد ذلك: «فَمَنْ مات ولم يوصِرْ، ففرضُ أن يُتصدَّقَ عنه بما تيسَّر، ولا بدّ؛ لأن فرض الوصية واجب كما أوردنا، فصَح أنه قد وجب أن يخرج شيء من ماله بعد الموت. فإذا كان كذلك فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله. ولا حد في ذلك إلا ما رآه الورثة، أو الوصي، مما لا إجحاف فيه على الورثة، وهو قول طائفة من السلف»^(١).

ونحن نرى أن الذين قالوا بوجوب الوصية من السلف والظاهرية أطلقوا الوجوب، ولم يحددوا مقدار الواجب، ولا لمن يجب من الأقربين غير الوارثين. وإذا كان ابن حزم قد ألزم بإخراج شيء من التركة لتبرئة ذمة الميت؛ فإنه لم يحد في ذلك حدًا إلا ما رآه الورثة أو الوصي. أما القانون، وإن أخذ برأي من قال بوجوب الوصية من السلف، وبرأي ابن حزم ومن وافقه بإخراج جزء من تركة من لم يوصِر - وهو من باب الاجتهاد الانتقائي - فإنه قد اجتهد في تحديد القدر الواجب على ما رأينا في مواده، وتحديد من يستحقه ويصرف له، وهو أولاد البنين وإن نزلوا مطلقًا، والطبقة الأولى من أولاد البنات، بالتفصيل الذي أثبتناه.

وكان هذا اجتهدًا إنشائيًا من واضعي القانون، مبنياً على رعاية مصلحة أولاد الأبناء والبنات، الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجدادهم، فيبتلون باليتم والحرمان من الميراث، مع غلبة الشح والأنانية في هذا العصر، فجبوا هذا بالوصية الواجبة، فهذا الاجتهاد إنشائي مستنده المصلحة المرسلة، وهي معتبرة - عند التحقيق - لدى عامة الفقهاء.

(١) المحلى (٣٥١/٨).

متى يجوز الإجهاض؟

ومثال آخر للاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء نجده في فتوى «لجنة الفتوى» في دولة الكويت حول موضوع الإجهاض، ما يحلُّ منه وما يحرم، فقد انتقت من أقوال الفقهاء وأضافت إليها عناصر إنشائية جديدة، اقتضاها التقدم العلمي والطبي الحديث، الذي استطاع بأجهزته التكنولوجية المتقدمة أن يكتشف ما قد يصيب الجنين في الأشهر الأولى من تشوُّهات يكون لها تأثير جسيم على جسمه أو عقله في المستقبل وفقًا لسنن الله تعالى.

تقول الفتوى الصادرة في (١٩٨٤/٩/٢٩م): «يحظر على الطبيب إجهاض امرأة حامل أتمّت مائة وعشرين يومًا من حين العلق، إلا لإنقاذ حياتها من خطر محقق من الحمل.

ويجوز الإجهاض برضا الزوجين إن لم يكن قد تمّ للحمل أربعون يومًا من حين العلق.

وإذا تجاوز الحمل أربعين يومًا، ولم يتجاوز مائة وعشرين يومًا لا يجوز الإجهاض إلا في الحالتين الآتيتين:

١ - إذا كان بقاء الحمل يضر بصحة الأم ضررًا جسيمًا لا يمكن احتماله، أو يدوم بعد الولادة.

٢ - وإذا ثبت أن الجنين سيولد مصابًا على نحو جسيم بتشوُّه بدني أو قصور عقلي، لا يُرجى البرء منهما.

ويجب أن تُجرى عملية الإجهاض في غير حالات الضرورة العاجلة في مستشفى حكومي، ولا تجرى فيما بعد الأربعين يومًا إلا بقرار من

لجنة علمية مشكّلة من ثلاثة أطباء اختصاصيين، أحدهم على الأقل متخصص في أمراض النساء والتوليد. على أن يوافق على القرار اثنان من الأطباء المسلمين الظاهري العدالة»^(١).

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية (٤/٤٥٧، ٤٥٨)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

صور الاجتهاد في عصرنا

يتجلى الاجتهاد في ثلاثة أشكال أو ثلاث صور: صورة التقنين، صورة الفتوى، صورة البحث. وسنفرد لكل صورة بعض الحديث.

١- الاجتهاد في صورة التقنين:

ظهر الاجتهاد المعاصر جلياً في عدد من التقنيات الحديثة. وكان لا يعدو في أول أمره أن يكون اجتهاداً انتقائياً، من داخل المذهب الحنفي أولاً، ثم من داخل المذاهب الأربعة المتبوعة لأهل السنة، ثم من خارج المذاهب الأربعة.

ثم تطور الاجتهاد إلى أن غدا اجتهاداً إنشائياً في بعض القضايا الحديثة، والمسائل الجديدة.

وإذا نظرنا إلى بداية التقنين في العصر الحديث، وجدنا أن مجلة الأحكام العدلية، هي الخطوة الأولى في ميدان التقنين. وكانت ملتزمة بمذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وبالمفتي به في المذهب. ولكنها خرجت في بعض المسائل عن القول المفتي به إلى غيره، تحقيقاً لمصالح معتبرة أو درءاً لمفاسد جاء الشرع بنفيها.

وهذا واضح في ترك المجلة لقول المذهب الأعظم، وأخذها بقول صاحبه أبي يوسف في مسألة «الاستصناع».

ولكن الدارسين يعلمون أن كلَّ مذهب من المذاهب الفقهية لا يخلو من جوانب فيها عنت أو تضيق على الناس، وهي من ناحية الدليل ليست أرجح ولا أقوى. وفي ساحة المذاهب الأخرى ما هو أصح وأولى بالاختيار عند الموازنة بين الآراء.

فالشريعة غنية بمجموع مذاهبها واجتهادات فقهاءها، لا بمذهب واحد، وإن يكن هو المذهب الحنفي، برغم سَعَتِهِ وخصوبته الداخلية واستبحار علمائه، ودقَّة الصنعة الفقهية فيه.

وقد ظهرت هذه الحاجة إلى فقه المذاهب الأخرى لجمعية المجلة نفسها، كما يذكر الأستاذ مصطفى الزرقا: (ويشعر بذلك ما جاء في تقرير لائحة الأسباب الموجبة التي صُدِّرت بها المجلة، من بحث الجمعية المذكورة عن مذهب ابن شبرمة في اعتبار الشروط مطلقاً في العقود، ومن المناقشات التي جرت حول الأخذ بمذهبه، ثم ترجيحها الاقتصار في ذلك على المذهب الحنفي لتوسطه ولعدم الحاجة (في نظرهم) إلى الأخذ بمذهب ابن شبرمة؛ لأن الاجتهاد الحنفي يعتبر ويصحح كل شرط جرى عليه العرف، إذا لم يكن هناك نص يمنعه بخصوصه، ولا ينافي مقاصد الشريعة.

ثم بدئ رسمياً بتنفيذ هذه الفكرة: فكرة الاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية، عن طريق التقنين في أحكام الأحوال الشخصية أواخر العهد العثماني؛ إذ وضعت الحكومة العثمانية قانون حقوق العائلة ١٣٣٣م، وأخذت فيه من المذهب المالكي حكم التفريق الإجمالي القضائي بين الزوجين، عن طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن عند اختلافهما، وتوسَّعت فيه، وبذلك مكَّنت المرأة أن تتخلص من زوج

السوء بطلبها التفريق، كما يتمكن الرجل أن يتخلص من امرأة السوء بالتطليق، كما أخذت أحكامًا إصلاحية أخرى من مذاهب أخرى.

وقد أخذ القانون المذكور أيضًا من مذهب مالك إطلاق حرية الزواج لزوجات المفقود بعد أربع سنين من فقدانه، بينما يقضي المذهب الحنفي بانتظار وفاة جميع أقرانه في العمر، فتبقى زوجة المفقود مُعلّقة حتى شيخوختها.

ثم حذت الحكومة المصرية في قضية التفريق وزوجة المفقود هذا الحذو في سنة (١٩٢٠م).

ثم في سنة ١٩٢٩م خطت الحكومة المصرية خطوة واسعة في الأخذ من مختلف الاجتهادات مما وراء المذاهب الأربعة، فأصدرت قانونًا تحت رقم (٢٥) ألغت فيه تعليق الطلاق بالشرط في معظم حالاته، كما اعتبرت تطليق الثلاث أو الشنتين بلفظ واحد طلاقًا واحدًا، عملاً برأي ابن تيمية ومستنده الشرعي، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر، للتخلص من مآسي الطلاق المُعلّق وطلاق الثلاث، مما يرتكبه جهال الرجال وحمقاهم في ساعات النزاع أو الغضب، فيخرجون عن حدود السنة والمقاصد الأساسية في الطلاق المشروع، ثم يلتمسون المخرج منه بشتى الحيل والوسائل الدنيئة بعد الوقوع، مما يعرفه أهل العلم^(١).

وقد كتب الإمام المراغي - شيخ الأزهر في ذلك الوقت - بحوثه القيمة عن التجديد والاجتهاد، تحت عنوان «بحوث في التشريع الإسلامي» يدافع فيها عن الاتجاه الجديد في تقنين الأحوال الشخصية،

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقاء (٢٥٩/١ - ٢٦١)، نشر دار القلم، دمشق، ط ١،

وحق علماء العصر في الاجتهاد والاختيار. ويرد فيها على المتشددین من العلماء الذين يُوجبون تقليد أحد المذاهب، لا يجوزون الخروج عن المذاهب الأربعة، ولا يسمحون بالاجتهاد في القضايا الجديدة.

وقد حدثت تعديلات بعد ذلك نتيجة اجتهادات جديدة، اقتضاها تطور المجتمع وتغيّر الناس، مثل قانون «الوصية الواجبة»، أو نتيجة للشكوى من سوء تطبيق بعض القوانين، مثل «بيت الطاعة»، التي كانت تُجرّ إليه المرأة قهراً بسيف السُّلطة، وعصا الشرطه!

ثم كان التعديل الأخير لقانون الأحوال الشخصية في مصر، الذي تعدّدت المآخذ عليه، وكثرت الشكوى منه، وظهر كثير من نقاط الضعف فيه، على ضوء التطبيق الواقعي، كقضية مسكن الزوجية ولمن يكون؟ وقضية التعويض للمطلقة والنفقة عليها، وقضية الزوج بأخرى لمن يقدر عليه ويحتاج إليه، ويثق من نفسه بالعدل، إلى غير ذلك من القضايا التي أمست حديث الناس، والتي يرى الكثيرون أن فيها جوراً على الرجل لحساب المرأة.

والواجب أن يكون الحقّ وحده رائد الذين يضعون القانون، لا محاباة الرجل على حساب المرأة، ولا المرأة على حساب الرجل، ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ أَحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

ولكي ينضبط ذلك، لا بدّ أن يعرض أي قانون يوضع على مجمع علمي إسلامي، يقول فيه كلمته، ويحسن أن يكون مجمعاً عالمياً، غير خاضع للسلطة المحلية، التي تُرجى وتُخشى!

وأعتقد أن القانون المشكو منه لو عُرض على مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، لكان له فيه رأي آخر، ولخفف كثيراً من غلوائه، وعدّل كثيراً من أحكامه.



٢ - الاجتهاد في صورة الفتوى:

وأما الاجتهاد في صورة الفتوى أو مجال الفتوى، فهو ميدان فسيح، اتخذ ألواناً شتى. فمنه فتاوى الجهات الرسمية المكلفة بالإفتاء، مثل: دار الإفتاء بمصر، ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف، ورئاسة الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، وفي لبنان، وسوريا، وسلطنة عمان، وغيرها، وقد نُشرت فتاوى دار الإفتاء بمصر في بضعة عشر مجلداً.

ومنه: فتاوى المجلات الإسلامية، التي يتوجّه الناس لها بأسئلتهم، وتجييبهم عنها، مثل: فتاوى مجلة «المنار»، التي كان يجيب فيها العلامة السيد رشيد رضا صاحب المجلة ومنشئها، والتي جمعت فيما بعد في ستة مجلدات، وفتاوى «مجلة الأزهر»، و«نور الإسلام»، و«منبر الإسلام» في مصر لسنوات عديدة، وفتاوى مجلة «الوعي الإسلامي» بالكويت، و«منار الإسلام» بأبي ظبي، و«الشهاب» في بيروت، وغيرها.

ومنه: فتاوى بعض العلماء المرموقين الذين يلجأ إليهم جمهور المسلمين يستفتونهم في مشكلات خاصة أو قضايا عامة، فيفتونهم فتاوى تحريرية تُنشر في صحف أو كتب، مثل فتاوى الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت رحمته الله، والمفتي الأسبق الشيخ حسنين مخلوف رحمته الله، ومثل فتاوانا في إذاعة قطر وتلفزيونها، وفي بعض الصحف والمجلات، التي نشرت أربعة أجزاء منها في كتاب «فتاوى معاصرة».

ومنه: فتاوى بعض المجامع والهيئات، مثل فتاوى مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر بالقاهرة، والمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بالمملكة العربية السعودية، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، والمجامع العلمية المحلية

في عدد من البلدان الإسلامية، وفتاوى هيئات الرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية، وقد صدر بعضها في صورة كتب، مثل: فتاوى «بنك فيصل الإسلامي» بالسودان، وفتاوى «بيت التمويل الكويتي»، وقد نُشرت فتاوى هذه المجموع وكثير من بحوثها في مجلدات.

٣ - الاجتهاد في صورة البحث أو الدراسة:

والمجال الثالث للاجتهاد هو: مجال البحث والدراسة، وهو يشمل ما يؤلف من كتب علمية أصيلة لذوي الاختصاص والمقدرة من العلماء، وما يقدّم من بحوث ودراسات جادة في المؤتمرات العلمية المتخصصة، وما يقدّم من رسائل وأطروحات في أقسام الدراسات العليا بالجامعات للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه، وما يقدّمه أساتذة الجامعات من إنتاج علمي للترقي في سُلّم الدرجات العلمية، وما يُنشر من بحوث مخدمّة في المجلات العلمية الرصينة.

وهذه كلّها مظنة للاجتهاد إذا توافر لها من أوتي المَلَكَة، واستوفى الشروط العلمية المعروفة، وبخاصة ما كان من قبيل الاجتهاد الجزئي، الذي لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه الاجتهاد المطلق، من النظر في كلّ أبواب الفقه ومسائله، وإبداء رأي مستقلّ فيها، وإنما يتوفّر على موضوع أو مسألة معينة فيستوفي بحثها من شتّى جوانبها، ويصل فيها إلى رأي يراه، وفقًا للمعايير التي ارتضاها، أرجح وأقوى وأدنى إلى الصواب. سواء أكان رأيًا مختارًا من بين الآراء القديمة المنقولة، أم رأيًا جديدًا، مولّدًا أو مبتكرًا.

من مزالق الاجتهاد المعاصر

للاجتهاد المعاصر - سواء كان اجتهادًا حقيقيًا أم دعوى اجتهاد - مزالق يتعرّض فيها للخطأ إذا صدر من أهله في محله بشرطه، أو للانحراف إذا صدر من غير أهله، أو غلب فيه الهوى، أو لم يستفرغ الفقيه وسعه في معرفة الحكم الشرعي.

أولاً: الغفلة عن النصوص:

وأول هذه المزالق: الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

هذا مع أن أول ما يجب على المجتهد أن يرجع إليه هو النص من القرآن إن وجد، ثم من السنة المبينة للقرآن، فإن لم يجد فيهما طلبته: اجتهد رأيه لا يألو.

وهذا الترتيب هو الذي جاء في حديث معاذ المشهور، وهو ما جرت عليه سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو ما نبّه عليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في كتابه إلى شريح وغيره: أن اقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم تجد فاقض بما قضى به الصالحون، وإلا فاجتهد رأيك^(١).

(١) سبق تخريجه ص ٧١.

أما الاجتهاد بالرأي قبل البحث عن النص، فهو خطأ، والخطأ الأكبر منه أن تدع النص المعصوم، وتجري وراء الرأي الذي لا عصمة له. ولهذا قالوا: لا اجتهاد مع النص. يعنون النص الثابت الصريح الدلالة على الحكم. ومعنى لا اجتهاد معه: أي لا اجتهاد في مواجهته ومعارضته، لا في فهمه وفي الاستنباط منه.

وأسباب ترك النص الصحيح الصريح متعددة.

منها: الجهل بثبوت النص، وهذا قلما يحدث مع القرآن الكريم؛ لظهوره لكل مسلم يشغل بطلب العلم. فكيف بمن يدعي الاجتهاد؟ وإنما يحدث هذا مع السنة المطهرة، لقلّة المعنيين بها، وجُرأة كثير - ممن ينسبون أنفسهم إلى الفقه والاجتهاد - عليها. كما سيتبين ذلك بعد.

ومنها: الغفلة والذهول عن النص - مع ثبوته وظهوره والقطع به - نتيجة سوء فهم، أو غلبة هوى، أو تحكّم عصبية، أو دعوى مصلحة، أو غير ذلك مما شاهدناه، ولمسناه في دعاوى الاجتهاد في عصرنا.

جواز استلحاق اللقطاء!

ولعل أقرب مثال يحضرنى الآن ما أفتت به المحكمة الشرعية العليا في «البحرين» الشقيقة في شأن «اللقطاء»، حيث أجازت بصريح العبارة لكل أحد أن يستلحق اللقيط ويضمّه إلى نسبه، ويصبح بذلك ابنا له، تترتب له، وعليه كل حقوق البُنوّة وواجباتها.

ونذكر هنا نصّ الفتوى كما نشرته جريدة «أخبار الخليج»، وقد جاءت هذه الفتوى في صورة جواب على وزير العدل البحريني، بشأن اقتراح قدّمته إحدى الصحفيات بعمل شهادة ميلاد للطفل اللقيط - عدا

الشهادات الأصلية المعتمدة لدى الجهات الرسمية - يتعامل بها في المجتمع على أنه ابن المحتضن، وإن لم يكن له حق في الميراث، إلى آخره.

فأرسلت المحكمة إلى الوزير هذا الجواب: «جواباً على كتابكم رقم (٨٣/١٦٩/١٠) المؤرخ في (٢٣ رمضان ١٤٠٣هـ، الموافق ٣ يوليو ١٩٨٣م)، المرفق بطيه صورة من الرسالة الواردة إلى سعادتك من السيدة س. ي. م. المتضمنة اقتراحها فيما يختص بالطفل اللقيط، وطلبكم منا دراسة الاقتراح المذكور وإفادتكم برأينا حوله.

نفيد سعادتك أننا درسنا الاقتراح المذكور، ومع تقديرنا وشكرنا لصاحبة الاقتراح على غيرتها، وحرصها على حفظ كرامة الطفل اللقيط، نود أن نطمئنها إلى أن الشرع الإسلامي الحنيف لم يترك أي أمر من الأمور إلا وأوجد له حكماً عادلاً، ومن ذلك الطفل اللقيط، أو ولد السفاح، أو مجهول النسب، فقد حرص الشرع على حفظ كرامته، ومصلحته وعمل على دمجها في المجتمع الإسلامي، وذهب في هذا المضمار إلى أبعد مما تتصوره صاحبة الاقتراح، حيث لم يكتف بالضم، وإنما الاستلحاق، وأعطى لكل أحد الحق في أن يستلحق الطفل اللقيط، أو ولد السفاح، أو مجهول النسب، ويعتبره ولداً له، يحمل اسمه ولقبه ونسبه بالاستلحاق، ويكون لكل منهما على الآخر جميع ما يترتب على ذلك من ولاية وحضانة ووراثة.

وهذا ما هو عليه العمل فعلاً، كما هو وارد من بعد، بالتقارير المرفقة للأطفال، وأما ما ذكرته صاحبة الاقتراح من أن يكون للطفل اللقيط اسمان: اسم أصلي، واسم رسمي، فنعتقد أن ذلك مما يسيء إلى الطفل،

ويُشعره بالنقص، وتصيبه المعرفة من ذلك، بعد ما يكبر ويعرف الحقيقة. هذا ما وجب بيانه حول هذا الموضوع.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام.

قضاة محكمة الاستئناف العليا الشرعية.

ولا يكتفي قضاة محكمة الاستئناف العليا بالرسالة، وإنما يرفقون بها ما يؤكد أنهم سبق أن أجازوا لبعض الأشخاص استلحاق بعض مجهولي النسب بأنسابهم.

وحيث يذكر نصُّ إحدى القضايا: أن أحد الأشخاص لديه فتاة مجهولة النسب، وهي في حضانتها وكفالتها، وأنه يريد استلحاقها بنسبه، ويكون له عليها جميع حقوق الأبوة، كما يكون لها هي جميع حقوق البنوة، وحيث إنه يسوغ شرعاً استلحاق مجهول النسب، واعتباره ولدًا للمستلحق، فقد أجاز له قضاة محكمة الاستئناف العليا ذلك.

والواقع أن ردَّ قضاة محكمة الاستئناف واضح، وهو يعني حل المشكلة تمامًا اهـ.

مقتضى هذه الفتوى: أن «التبني» مباح، وإن سمي «الاستلحاق» فمدار الحكم على المسميات لا على الأسماء.

ويعجب المرء كيف تصدر الفتوى بهذه الصورة، وبهذا التعميم، وهي مخالفة لنصوص القرآن الحاسمة القاطعة، التي حرّمت «التبني» وأبطلته، وأجمع على ذلك المسلمون من جميع المذاهب وفي جميع الأزمان إجماعاً مستقرّاً متصلاً بعمل الأمة طوال أربعة عشر قرناً؟!



وحسبنا أن نقرأ أوائل سورة الأحزاب، وفيها قول الله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۖ * أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ۖ ﴾ [الأحزاب: ٤، ٥].

ويبدو أن أصحاب هذه الفتوى لم يقصدوا معارضة القرآن، ولا السنة، ولا الثابت بإجماع الأمة، ولكنهم أساءوا فهم ما جاء عن الفقهاء في الاستلحاق أو الإقرار بالنسب، وما ذكروا له من شروط معروفة في الفقه. فقد فهموا مما ذكره الفقهاء أن لكل واحد أن يستلحق أو يقرّ بنسب من يشاء. والفقهاء إنما أرادوا الإقرار بنسب حقيقي وبنوة حقيقية مبنية على نكاح سري، أو نكاح فيه خلاف، أو وطء بشبهة، أو غير ذلك. بل أجاز جماعة من السلف استلحاق ولده من الزنى، إذا لم يكن فراش، ورجّحه ابن تيمية^(١).

أما إذا لم تكن هناك بنوة من حلال ولا من شبهة ولا من حرام، وإنما هو مجرد تبني، فهذا هو الحرام الصّرف الذي لم يقل به فقيه قط. ولهذا نصوا على أن الاستلحاق أو الإقرار بالبنوة أو النسب - إذا كان مبنياً على الكذب - حرام، بل من الكبائر، ويكاد يؤدي إلى الكفر.

وتكثر مزالق الاجتهاد المعاصر في الغفلة في كثير من الأحوال عن السنة النبوية خاصة، والاعتساف في تأويلها، بل الجرأة عليها في بعض الأحيان، وخصوصاً من غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية.

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٥٠٨)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

وسبب ذلك فيما أراه: أن الفقه المذهبي الذي غلب على الحياة الإسلامية قرونًا طويلة، ولا سيما القرون الأخيرة، جعل أكبر همه أقوال مشايخ المذهب في الدرجة الأولى وتصحيحات علمائه، وترجيحاتهم، دون توجيه مثل هذا الاهتمام إلى المصدرين الأساسيين: القرآن، والسنة. ولكن القرآن قد يَسَّرَ الله حفظه، فلا يكاد يوجد عالم مسلم لا يحفظه عن ظهر قلب، بخلاف السُّنة؛ فإنها لَسَعَتْها وتنوَّعها لم تحظْ بمثل ذلك. مما جعل كثيرًا من الفقهاء يستدلُّون بأحاديث واهية أو منكرة. بل موضوعة أحيانًا، أو لا أصل لها، واشتهر قولهم: هذا من أحاديث الفقهاء! يعنون: أنه ليس له سند يُعرف.

وهذا ما جعل بعض كبار العلماء المشتغلين بالحديث يتجهون إلى تخريج الأحاديث التي توجد معلَّقة في كتب الفقه. كما فعل ذلك الإمام أبو الفرج ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) في كتابه «التحقيق في تخريج التعاليق»، وقد نقَّحه ابن عبد الهادي تلميذ ابن تيمية (ت: ٧٤٤هـ) في كتابه «تنقيح التحقيق»، وكلاهما حنبلي المذهب.

والحافظ جمال الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٦٢هـ) خرج أحاديث أشهر كتاب عند الحنفية هو «الهداية» للمرغيناني (ت: ٥٩٣هـ)، وسمَّاه «نصب الراية لأحاديث الهداية»، وقد اختصره الحافظ ابن حجر (ت: ٨٥٤هـ) وأضاف إليه بعض الفوائد في كتاب سمَّاه «الدراية في تخريج أحاديث الهداية».

كما خرَّج ابن حجر نفسه أحاديث كتاب «فتح العزيز في شرح الوجيز» للإمام الرافعي (ت: ٦٢٣هـ) في فقه الشافعية، وسمَّاه «تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير».



والمقصود أن كتب الفقه المذهبي وحدها - وبخاصة كتب العصور الأخيرة - لا تصل الدارس بالسُّنة النبوية، ولا تردُّه إلى أصول الأدلة فيها، وهذا ما جعلني أنادي بوجوب الوصل بين الحديث والفقه، حتى لا يبقى المحدثون في وادٍ، والفقهاء في وادٍ، وكلٌّ مستمسك بما عنده، لا يبصر ما عند الآخر، ولا يسمع له.

وهذا ما حدث لكثير ممن تعرَّض للفقه: فتوى أو كتابة، ممن لا يتقنون الحديث رواية ودراية، فنفوا ما يجب أن يثبت، أو أثبتوا ما يجب أن ينفي، وهو ما حذر منه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ قال: إياكم والرأي؛ فإن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم. وفي بعض الروايات: فضلوا وأضلوا^(١). والمراد بالرأي هنا: ما لا يعتمد على أصل شرعي معتبر، أو ما يتبع فيه الهوى ويخالف النصوص.

من ذلك ما أفتى به بعض المفتين من إجازة «وصل الشعر» لغير ضرورة ولا حاجة معتبرة، فيما سمي في عصرنا «الباروكة»، مع ما ورد من أحاديث صحيحة متفق عليها في لعن الواصلة والمستوصلة^(٢)، وتسميته «زورا»^(٣). والتشديد فيه، كما هو واضح في الصحيحين، مع أن الوصل هناك لم يبلغ أن يكون شعراً كاملاً، كما هو الشأن اليوم.

(١) رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٥٣/١)، تحقيق عادل بن يوسف الغرازي، نشر دار ابن الجوزي، السعودية، ط ٢، ١٤٢١هـ. وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين (٤٤/١)، وقال: أسانيدُها في غاية الصحة. كما بين المراد بالرأي المذموم والرأي المحمود، فليراجع. وانظر كتابنا: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ص ٤٥ - ١٠٧، فصل: الرأي ومدى اعتباره شرعاً، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري (٥٩٣٧)، ومسلم (٢١٢٤)، كلاهما في اللباس، عن ابن عمر.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في اللباس (٥٩٣٨)، ومسلم في اللباس والزينة (٢١٢٧)، عن معاوية.

ومن ذلك ما ذكره في إباحة التصوير كـ، حتى المجسم منه «التمثيل» استناداً إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالوثنية، وما كان فيها من صور تُعبد من دون الله. أما اليوم، فقد تحرّرت العقول، ولم يُعد ثمة مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورة أو تمثالاً!

وهذا التأويل مردود كـ، فالنصوص التي حرمت التصوير قد نصّت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الوثنية، وقد ردّ على مثل هؤلاء الإمام ابن دقيق العيد منذ ثمانية قرون^(١)!

أما تحرُّر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند وبلاد كثيرة في آسيا وإفريقيا، ليرى أن الوثنية لا زالت معيشة حتى في رؤوس كبار المتعلّمين!

ومن ذلك ما ذهب إليه الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري من اشتراط انفراد به، ولم يسبقه إليه أحد، ولم يوافق عليه أحد أيضاً فيما أعلم، وهو: أن يكون الحديث الذي يعمل به في المجال الدستوري متواتراً أو مشهوراً^(٢).

ثانياً: سوء فهم النصوص أو تحريفها عن موضعها

وقد لا يكون المزلق في الاجتهاد من الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها. وإنما يأتي من سوء فهمها، وسوء تأويلها. كأن يخصّصها، وهي عامّة، أو يقيدها وهي مطلقة، أو بالعكس، بأن يحملها على العموم وهي مخصوصة، أو على الإطلاق وهي مقيدة.

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد (٣٧١/١)، نشر مطبعة السنة المحمدية.

(٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام د. عبد الحميد متولي ص ١٩٥، ٢١٦، ٧٤ - ٧٧، ٢٠١ - ٢٠٥،

نشر منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١.

أو ينظر إليها معزولة عن سباقها وسياقها، أو عما ورد في موضوعها من نصوص أخرى تحدّد مدلولها، وتبيّن المراد منها، أو عما يؤيّدتها من إجماع يقيني، لم يخرقه أحد على توالي العصور.

وربما دفع إلى ذلك التسرّع والتعجّل، والخطف للنصوص، قبل الدراسة اللازمة والتأمّل الكافي، والموازنة المطلوبة، واستفراغ الوسع في البحث والطلب، حتى يحسّ من نفسه بالعجز عن المزيد. كما يعبر الأصوليون في تعريف الاجتهاد.

وربما كان الدافع هو اتباع هوى النفس، أو هوى الغير، سواء كان هذا الغير يتمثل في الحكّام الذين تُرجى منفعتهم أو تُخشى سطوتهم، أم في الجماهير التي يلتمس بعض الناس رضاها وثناها.

وقد قال الله تعالى لداود عليه السلام من قبل: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

وقال لخاتم رسله من بعد: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [الباقية: ١٨، ١٩]. وهو خطاب للأمة كلها إلى يوم القيامة.

وقد يكون الدافع إلى ذلك هو التأثير بالواقع القائم، ومحاولة تبريره، بوعي أو بغير وعي، وخصوصاً لدى المفتونين بالحضارة الغربية وبكلّ ما يفد منها، وهو أيضاً ضرب من اتباع الهوى المضل.

وقد لا يقف الأمر عند حدّ سوء الفهم، بل يصل إلى حدّ التحريف الجائر لكلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، وإخراجه عن المراد به تماماً.

وهو الذي أنكره القرآن الكريم على أهل الكتاب من قبل، حين بدّلوا كلام الله، وحرّفوا الكلام عن مواضعه، فليس المراد بتحريفهم المذموم التحريف اللفظي فقط، بحذف عبارة أو تبديلها بأخرى، بل يشمل التحريف المعنوي، بِلَيِّ الكلام عن مقصوده، وتفسيره بما لا يُراد منه بحال، وقد يفسّر بضدّ المراد منه.

وهذا اللون من التحريف لا يأتي من قِبَل من هو أهل للاجتهاد من أهل العلم، وإنما يأتي دائماً من الدُّخلاء على فقه الشريعة، المتطفّلين على علومها الأصيلة، الذين لم تتوافر فيهم أدنى شروط الاجتهاد، ولا يعرف أحدهم ما يجوز الاجتهاد فيه وما لا يجوز. وربما لا يحسن أن يقيم لسانه بقراءة صفحة من كتاب الله تعالى، أو من صحيح حديث رسول الله ﷺ.

وإدخال هذا الضرب من التحريف والتزييف في الحديث عن الاجتهاد إنّما هو بقصد التحذير منه، ولفت الأنظار إلى زيفه وبطلانه؛ لأنهم قد يخدعون بعض البُسطاء بأنهم مجتهدون عصريون، ليسوا جامدين ولا مقلدين كغيرهم! يقصدون أهل الاختصاص من علماء الشريعة.

والحقيقة أن عملهم هذا ليس من الاجتهاد الشرعي في شيء، وإن سمّوه اجتهاداً بزعمهم.

نموذج من التحريف حول آيات الحدود:

وأكتفي هنا بنموذجين: أحدهما ذكره الدكتور محمد حسين الذهبي رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه «التفسير والمفسرون» لأصحاب الاتجاه الإلحادي في التفسير، لكاتب من هؤلاء، نقله فيما يلي: قال هذا الكاتب تحت عنوان «التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي»: «قرأت في السياسة

الأسبوعية الغراء مقالاً بهذا العنوان^(١)، حوى أفكاراً أثارت في نفسي من الرأي ما كنتُ أريد أن أرجئه إلى حين؛ فإن النفوس لم تنهتياً بعد لفتح باب الاجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد في هذا العصر برأي جديد، كتلك الآراء التي كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون في عصور الاجتهاد، قابلها الناس بمثل ما كانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ؛ لأن الناس في تلك العصور كانوا يألّفون الاجتهاد، وكانوا يألّفون شذوذه وخطأه، إلفهم لصوابه وتوفيقه، أما في هذا العصر، فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صار كل جديد يظهر فيه شاذاً في نظرهم، وإن كان في الواقع صواباً، وما أسرعهم في ذلك التشنيع والطعن في الدين، والمحاربة في الرزق، فلا يجد من يرى شيئاً من ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بين أخصائه، ممن يأمن شرهم، ولا يخاف كيدهم، وتضيع بهذا على الأمة آراء نافعة في دينها ودنياها، ولكنني سأقدم على ما كنتُ أريد إخفائه من ذلك إلى حين، وسأجتهد، ما أمكنني، في ألا أدع لأحد مجالاً في ذلك التشنيع، الذي يقف عقبة في سبيل كل جديد».

ثم أشاد بما كتبه صاحب المقال المشار إليه، ثم قال: «ولكن يبقى بعد هذا في تلك الحدود ذلك الأمر، الذي سنثیره فيها، لبحث في هدوء وسكون، فقد نصل فيه إلى تذليل تلك العقبة التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد... وسيكون هذا بإعادة النظر في النصوص التي وردت فيها تلك الحدود، لبحثها من جديد، بعد هذه الأحداث الطارئة، وسأقتصر في ذلك - الآن - على ذكر ما ورد في تلك الحدود من النصوص القرآنية، وذلك قوله

(١) هذا المقال المشار إليه بالعدد الخامس، من السنة السادسة، ١٩٣٧م.

تعالى في حد السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ [المائدة: ٣٨، ٣٩].

وقوله تعالى في حد الزنى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة، وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا﴾. والأمر الوارد في حد الزنى، وهو قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾. فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]. فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً، لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة؛ بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثير بظروف كل زمان ومكان. وهكذا الأمر في حد الزنى.

وهل لنا أن ندلل بهذا عقبة من العقوبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي، مع أننا في هذه الحالة لا نكون قد أبطلنا نصاً، ولا ألغينا حداً، إنما وسعنا الأمر توسيعاً يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحيية لكل زمان ومكان، وبما عُرف عنها من إيثارة التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد^(١).

(١) مجلة السياسة الأسبوعية ص ٦، العدد السادس، السنة السادسة، بتاريخ ٢٠ فبراير سنة ١٩٣٧م،

نقلاً عن التفسير والمفسرون (٣٨٧/٢، ٣٨٨)، نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

هذا الاجتهاد المزعوم مردود على صاحبه؛ لأنه اجتهاد فيما لا مجال للاجتهاد فيه؛ لأنه أمر قطعي ثابت بالكتاب والسنة، وإجماع الأمة، ومعلوم من الدين بالضرورة.

وكيف يكون الأمر للإباحة، وهو يقول: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]. وكيف رفض النبي ﷺ، أي شفاعة في حدود الله من الحبّ ابن الحبّ، أسامة بن زيد، وقال له: «أتشفع في حدّ من حدود الله يا أسامة؟!». وكيف قال قوله المعروفة: «وايم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطعت يدها!»^(١).

وكيف يكون الأمر في قوله تعالى في حدّ الزنى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۚ لِلْإِبَاحَةِ لَا لِلْجُوبِ وَهُوَ يَعْقِبُ عَلَى الْأَمْرِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]؟ أيكون كل هذا التحريض والتحذير والتهيج في شأن أمر مباح يجوز فعله ويجوز تركه؟

إن أي إنسان له معرفة باللسان العربي، ولديه أدنى تذوق له، لا يرتاب أدنى ريبة في أن الأوامر في هذه الآية، وفي آية السرقة للوجوب، والوجوب المؤكد بلا جدال. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

إنّ الأولى من هذا الاعتساف والتحريف - الذي يسميه الكاتب اجتهداً - أن يقال: إن الحد لا يقام إلا إذا تكاملت الجريمة، واستوفت كلّ أركانها وشروطها، وانتفت كلّ الشبهات والموانع.

(١) متفق عليه: رواه البخاري في أحاديث الأنبياء (٣٤٧٥)، ومسلم في الحدود (١٦٨٨)، عن عائشة.

فلا حدّ على جاهل، لم يُعلّمه المجتمع الحدّ الأدنى مما يجب معرفته من الحلال والحرام.

ولا حدّ على سارق، لم يوفر له المجتمع تمام الكفاية له ولمن يعول.
ولا حدّ إذا وُجدت شبهة معتبرة، فالحدود تُدرا بالشبهات.

ومن تاب بعد الجريمة، وبَدَت عليه أمارات التوبة، فمن حقّ الإمام أو القاضي أن يُسقط عنه الحدّ، كما هو رأي ابن تيمية وابن القيم^(١).

نموذج من التحريف حول آيات الخمر:

والنموذج الآخر: أنقله من تخطيطات سعيد العشماوي (المستشار!) فيما يكتبه عن الشريعة. فقد ذكر الآيات التي ذمّت الخمر، مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

وهذه الآية الكريمة هي التي حسمت الأمر، وقطعت الجدل، واعتبرها الصحابة (البيان الشافي) في تحريم الخمر، وقالوا بعد أن سمعوا قوله **وَعَلَىٰ**: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنْهَوْنَ﴾ [المائدة: ٩١]: قد انتهينا يا رب!

ومع هذا يقول العشماوي مُشَكِّكًا في قطعية تحريم الخمر، ومعقبًا على هذه الآيات: «هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها؟! والفرق بين

(١) انظر كتابنا: ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده ص ١٥١ - ١٨٠، فصل: التشريع والقانون،

نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٥، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

التحريم والاجتناب، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وهي من أواخر الآيات نزولا في القرآن (!) كل هذا مما يحتاج الرأي فيه إلى مجال آخر يُرجأ إليه^(١).

هذا مع أن تحريم الخمر من قطعيات الإسلام، كما بيناه، في موضعه^(٢)، فليس من مجالات الاجتهاد؛ لأن مجاله هو الظنيات، وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة.

وكلام الكاتب عن «التحريم» و«الاجتناب» يدلُّ على أنه لا يعرف المعنى الدقيق لكلٍّ منهما، وهو يتوهم أن الأمر بالاجتناب أخف من التحريم، ولو تتبّع موارد الكلمة في القرآن، لعلم أنها لا تقترن إلا بالشرك وكبائر الإثم والفواحش، كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]. فهل الأمر باجتناب الرِّجْس من الأوثان أقل من تحريمه؟! ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

والآية التي حاول أن يتوَكَّأ عليها إنما هي في المطعومات لا في المشروبات، وهي مكّية بيقين، وليست من أواخر ما نزل من القرآن - كما قال - وهي - على كلِّ حال - تحمل الردَّ عليه؛ لأنها علّلت تحريم الخنزير بقوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾. كما علّلت الآية الأخرى تحريم الخمر بأنها: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾. فكيف يحرم الله الرجس المجرّد في

(١) أصول الشريعة لمحمد سعيد العشماوي ص ١٢٣، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٢) انظر كتابنا: فتاوى معاصرة (١/ ٦٤٤ - ٦٤٨)، فتوى: تحريم الخمر من قطعيات الدين، نشر دار القلم، الكويت، ط ٩، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

المطعوم، ولا يحرمه في المشروب، مع وصفه بأنه: ﴿مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانِ﴾؟ فهو رجس وزيادة.

ولم يثبت تحريم القتل بلفظ التحريم. بل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وكذلك الزنى لم يحرم إلا بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢].

على أن التصريح بلفظ التحريم في الخمر ثابت بأحاديث صحاح مستفيضة، ولكن هؤلاء العلمانيون المتعالمون على سنة رسول الله ﷺ، ولا يعتبرونها كافية في حكم كهذا.

ثالثاً: الإعراض عن الإجماع المتيقن:

ومن مزالق الاجتهاد المعاصر: تجاوز ما أجمعت عليه الأمة في عصور الاجتهاد، غفلة عن هذا الإجماع وجهلاً به، أو إعراضاً متعمداً عنه، مع أن الأصوليين جميعاً جعلوا من شروط المجتهد المتفق عليها: العلم بمواضع الإجماع؛ حتى لا يجهد المجتهد نفسه في أمر فرغت منه الأمة، وهي لا تجتمع على ضلالة.

وقد بيّنا في حديثنا عن هذا الشرط من شروط المجتهد: ما المقصود بالإجماع الذي لا يجوز خرقه ولا تعديه.

ونؤكد هنا أننا لا نريد مجرد دعوى الإجماع، فكم من مسائل ادّعي فيها الإجماع، وقد ثبت فيها الخلاف، كما تدلُّ على ذلك الوقائع الكثيرة. وإنما الذي نقصد إليه هنا: هو «الإجماع المتيقن»، الذي استقرَّ عليه الفقه والعمل جميعاً، واتَّفقت عليه مذاهب فقهاء الأمة في عصورها

كلّها، وهذا لا يكون عادة إلا في إجماع له سند من النصوص، فالنص هو الحجّة والمعتمد، ولكن الإجماع المستمرّ على العمل به أعطاه قوّة إلى قوة، ونقله من الظنية إلى القطعية.

وإنما قيدت الإجماع بالمتيقن، خشية من دعاوى الإجماع الكثيرة، فيما ثبت الخلاف فيه، كما يشهد بذلك كلٌّ من له اطلاع على المصادر الجامعة لمذاهب العلماء.

زواج المسلمة بالكتابي:

ومن ذلك: ما قيل من جواز زواج المسلمة في عصرنا بالكتابي، كما جاز زواج المسلم بالكتابية، هذا مع أن الفرق بينهما واضح جلي، فالمسلم يعترف بأصل دين الكتابية، فهو يحترمها ويرعى حقّها، ولا يصادر عقيدتها. أمّا الكتابي، فهو لا يعترف بدين المسلمة، ولا بكتابها، ولا برسولها، فكيف تعيش في ظلّ رجل لا يرى لها أي حق باعتبارها مسلمة؟

ولقد قيل: إن القرآن حرّم تزويج المشركين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١]. فلا شك أن الكتابي غير المشرك الذي يقصد به الوثني، بدليل قوله تعالى في نفس الآية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّى تُؤْمِنَ﴾. وأجاز القرآن زواج الكتابية بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

ونقول: إن القرآن استثنى الكتابية من المشركات بآية المائدة، ولم يستثن الرجل الكتابي بآية ولا حديث. فبقي على أصل المنع، يؤيد هذا قول القرآن: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]. فهنا رتب الحكم على الكفر لا على الشرك حيث قال: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾. وإذا كانت العبرة بعموم اللفظ، فلفظ «الكفار»

هنا يشمل الكتابي كما يشمل الوثني، فكلُّ مَنْ لم يؤمن برسالة محمد ﷺ، فهو بالنسبة لأحكام الدنيا كافر بلا نزاع.

الزكاة في أموال النفط الحكومية:

ومن ذلك ما ذهب إليه الأستاذان الفاضلان: الدكتور شوقي إسماعيل شحاتة، والدكتور محمد شوقي الفنجرى، من وجوب الزكاة في أموال النفط «البترول» مما تملكه الحكومات الإسلامية، في بلاد الخليج وغيرها، وهو بمقدار الخمس، بناء على أنه ركاز، وفي الركاز الخمس كما هو مذهب أبي حنيفة، وأبي عبيد وغيرهما^(١).

أما أن النفط ونحوه من المعادن ركاز، وأن في الركاز الخمس، فهو ما رجّحته ودلّلت عليه، في كتابي «فقه الزكاة».

ولكن وجوب الخمس فيه إنما يتجه إذا كان يملكه أفراد أو شركات، فهنا يؤخذ منه الخمس ويصرف مصارف الزكاة على ما رجّحناه. أما إذا كان ملك الدولة، فشأنه شأن كل أموال الدولة، وهذه لا زكاة فيها بالإجماع، وسرُّ ذلك يعود إلى عدّة أمور:

أولاً: أن الزكاة فرع الملك، ولهذا أضيفت الأموال إلى مالكيها في مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله ﷺ: «أَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ»^(٢).

(١) التطبيق المعاصر للزكاة للدكتور شوقي إسماعيل شحاتة ص ١٩٩، نشر دار الشروق، جدة، ط ١، ١٣٩٧هـ - ١٩٩٧م، وراجع: الزكاة بلغة العصر للدكتور محمد شوقي الفنجرى.

(٢) رواه أحمد (٢٢١٦١)، وقال مخرجه: إسناده صحيح. والترمذي في السفر (٦١٦)، وقال: حسن صحيح. والحاكم في الإيمان (٩/١)، وصححه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، عن أبي أمانة الباهلي.

ومال الدولة ليس ملك رئيس الدولة ولا وزير المالية ولا غيرهما، حتى يطالب بتزكيتة، ويظهر نفسه بإخراج حق الله فيه.

ثانيًا: أن مَنْ أخرج الزكاة من ماله - ربع العُشر، أو نصف العُشر، أو العُشر، أو الخمس - طاب له الاستمتاع بالباقي ولا حرج عليه، إلا أن يَطْوَع أو تأتي حاجة عامة أو خاصة.

وهنا في مال النفط لا يكفي أن تخرج الحكومة مقدار الزكاة منه، وإن قدرناه بالخمس على ما هو المختار عندنا؛ إذ لا بد من صرفه كله في مصالح المسلمين، ومنها مصالح الفقراء والمساكين وغيرها من الفئات المحتاجة. بل هي في مقدمة المصالح المنصوص عليها في مصارف الفبيء: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ٧].

ثالثًا: إن الدولة هي المأمورة بأخذ الزكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾. فكيف تأخذ من نفسها، وتصبح آخذًا ومأخوذًا منه في وقت واحد؟

أنا أعرف أن الدوافع إلى هذا القول دوافع خيرة، وهي محاولة التغلب على أوضاع التجزئة الحالية التي تعانيها الأمة الإسلامية، بحيث تجعل بعض الدول أو الدويلات الصغيرة الحجم، القليلة السكان، التي من الله عليها بالنفط في أرضها، تملك المليارات من الدراهم أو الدينارين أو الريالات، تغض بها خزائن البنوك الأجنبية، على حين ترى بلادًا إسلامية أخرى، كثيفة السكان، قليلة الموارد، تهددها المجاعات، وينشب فيها الفقر أنيابه، ويغدو أبناءها من ضحايا الجوع فرائس سهلة لدعاة التنصير والشيوعية، على نحو ما قال بعض السلف: إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر: خذني معك!

فأراد هؤلاء الإخوة الباحثون في الاقتصاد الإسلامي أن يحتالوا على هذه الأوضاع القائمة التي لا يقرّها الإسلام، فذهبوا إلى وجوب الزكاة في النفط باعتباره «ركازاً»، وفي الركاز الخمس، وما دامت هذه زكاة فإنها تُردُّ على فقراء الإقليم ومصالحه أولاً، وفق المنهج الإسلامي في التوزيع المحلي. وما زاد عن حاجة الإقليم يوزع على الأقاليم الإسلامية الأخرى: الأقرب فالأقرب، أو الأحوج فالأحوج.

ولو كانت الخلافة الإسلامية قائمة، والبلاد الإسلامية موحّدة تحت رايتها، كما كان الأمر من قبل، ما قالوا هذا القول، ولا ظهر هذا الاجتهاد أصلاً ولا كانت هناك حاجة إليه.

ورأيي أنّ القول بوجوب تزكية «النفط» لا يحلّ مشكلة التجزئة الإسلامية القائمة، ولا يترتب عليه بالضرورة حل مشكلات البلاد الفقيرة من العالم الإسلامي.

حتى لو فرضنا أن الدول النفطية أخذت بهذا القول: أن في النفط الذي تملكه الدولة حقاً، وأنه الخمس لا ربع العشر، وأنه يصرف مصرف الزكاة لا مصرف الفيء. فمن يضمن ألا تنفق حصيلة هذا على فقراء الإقليم ومصالحه الاجتماعية والعسكرية، وخصوصاً إذا قيل: إن تسليح الجيوش والإنفاق عليها من «سبيل الله» وهو أحد مصارف الزكاة؟ وعندئذ لا يبقى للمسلمين الآخرين شيء أو يبقى لهم الفتات.

وأولى من هذا في رأيي: أن تعلن الحقائق الإسلامية الأساسية الواضحة، وهي أن المسلمين - مهما اختلفت أوطانهم - أمة واحدة، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، يكفل غنيهم فقيرهم، ويأخذ قويهم بيد ضعيفهم وهم متضامنون في العسر واليسر، متعاونون

على البر والتقوى. ولا يجوز أن يعاني بلد إسلامي الفقر والمرض والجوع، وهناك بلد أو بلاد إسلامية أخرى تنفق على الكماليات آلاف الملايين، ولديها من الاحتياطي مئات البلايين!

كما لا يجوز أن يتحمل بلد إسلامي محدود الموارد عبء الجهاد ونفقاته الطائلة، ضد أعدائه وأعداء الإسلام، على حين تقف الدول الإسلامية الغنية موقف المتفرج، دون أن تؤدي فريضة الجهاد بالمال، كما توجبه أخوة الإسلام وشريعة الإسلام.

وما قاله الفقهاء من ملكية النفط ونحوه من الموارد «للإمام»، فالإمام لا يعني حاكم الدول الإقليمية، وإنما يعني السلطة الشرعية للدولة الإسلامية الموحدة تحت راية العقيدة الواحدة، والشريعة الواحدة، وهذا يعني أنّ المال ليس ملكاً لمجموعة معينة من الناس دون سواهم؛ بل هو ملك للأمة المسلمة وللمسلمين حيثما كانت مواقعهم في دار الإسلام^(١).

رابعاً: القياس في غير موضعه:

ومن مزالق الاجتهاد المعاصر: القياس الفاسد، كأن يقيس النص القطعي على الظني في جواز الاجتهاد فيه، أو يقيس الأمور التعبدية المحضة على أمور العادات والمعاملات في النظر إلى حكمها ومقاصدها، واستنباط علل لها بالعقل ترتب عليها الأحكام.

(١) هذا ما كتبه منذ أكثر من عشر سنوات، ولا زلت أؤكد اليوم وجوب التكافل والتعاون بين البلاد الإسلامية بعضها وبعض، فهو فريضة دينية، وضرورة قومية، فلا يجوز أن يستأثر الأغنياء بفضل الثروة وحدهم، ويدعوا إخوانهم في الأقطار الفقيرة، يعانون الفقر والمرض والجوع، وقد قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من بات شبعان وجاره إلى جنبه جائع» وهذا ينطبق على الجماعات، كما ينطبق على الأفراد. ولا بأس أن يحدد ما تدفعه البلاد الغنية للبلاد الفقيرة بـ «الخمس» أي (٢٠٪) قياساً على ما هو الواجب على الأفراد في «الركاز». انظر كتابنا: فتاوى معاصرة (٢/٢٥٥ - ٢٦٠).

والخطأ في القياس باب من أبواب الشر من قديم، حتى قيل: إن انحراف إبليس وعصيانه لله واستكباره عن امتثال الأمر، كان بسبب قياس فاسد، حين قال عن آدم: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

وأكلة الربا من اليهود وأشباههم أرادوا أن يستدلوا على إباحة الربا بقياسه على البيع، كما حكى الله عنهم: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ونحن لا ننكر القياس، كما فعلت المدرسة الظاهرية، بل نرى مع جمهور الأمة من السلف والخلف أنه مصدر خصب من مصادر الأحكام، ودليل على ثراء الشريعة وخلودها، وقدرتها على مواجهة التطور في كل زمان ومكان وحال.

المهم في القياس أن يكون مستنداً إلى نص ثابت في قرآن أو سنة، اتضحت علته، ولم يوجد فارق بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس.

فلا اعتبار مثلاً لقياس على غير أصل منصوص عليه، أو على نص غير ثابت، أو على نص ثابت ولكن لم تتضح علته، أو اتضحت علته، ولكن وجد فارق معتبر بين الأصل والفرع.

فالذين يقيسون على حديث ضعيف، أو صحيح، ولكن لم تتضح العلة فيه، أو يقيسون مع وجود الفارق، أو يقيسون على أقول الفقهاء، كل هؤلاء لا يقبل قياسهم.

وقد رأينا من يجيز للحكومة أن تستقرض من الشعب بالفوائد الربوية، مستدلاً بالقياس على أنه «لا ربا بين الوالد وولده»، فكذلك لا ربا بين الحاكم والشعب!

والحق - كما قلنا في موضع آخر - أن هذا الحكم: «لا ربا بين الوالد وولده»، لم يثبت بنص ولا بإجماع، إنما هو أمر قال به بعض الفقهاء وخالفه الأكثرون. فكيف نقيس على غير أصل؟!

على أننا لو سلمنا بثبوت هذا الحكم - وهو غير مسلم - لم يسلم لنا القياس أيضًا، لوجود الفارق الواضح بين الوالد وولده من ناحية، وبين الحكومة والرعية من ناحية أخرى، وذلك لأن هناك نصًا نبويًا في شأن الوالد وولده يقول: «أنت ومالك لأبيك»^(١). ولا يوجد مثل هذا في الجانب الآخر، فلم يأت نص يقول: أنت ومالك للحكومة!

وفتح باب الأقيسة من هذا النوع إنما هو فتح لباب الفوضى، حتى رأينا حاكمًا يريد أن يسوي بين الابن والبنت في الميراث قياسًا على اجتهاده في منع تعدد الزوجات! أي أنه جعل اجتهاده - المرفوض - أصلًا يقاس عليه ما لا يجوز أن يدخل في دائرة القياس، ولا دائرة الاجتهاد أصلًا؛ لأنه من باب المعلوم من الدين بالضرورة.

خامسًا: الغفلة عن واقع العصر:

وكما أن من مزلق الاجتهاد في عصرنا عند بعض الناس: انسياقهم وراء الواقع القائم، واستسلامهم لتيارات العصر، وإن كانت دخيلة على المسلمين ومناقضة للإسلام، ومحاولتهم تبرير هذا الواقع بإعطائه سندًا من الشرع اعتسافًا وقسرًا. فإن في مقابل هؤلاء قومًا يريدون أن يجتهدوا في غفلة عن واقع هذا العصر، وما يمور به من تيارات وثقافات، وما تتمخض عنه أيامه ولياليه من مطالب ومشكلات.

(١) سبق تخريجه ص ٥٨.

إِما لأنهم حبسوا أنفسهم في سجن التقليد لمذهب معين، لا يخرجون عن أقوال علمائه: فضيَّقوا على أنفسهم فيما وسَّع الله عليهم، وألزموا أنفسهم بما لم يلزمهم به الله ورسوله، وخالفوا أئمة المذاهب أنفسهم، الذين نهوا عن تقليدهم.

وإِما لأنهم عاشوا في الماضي وحده، دون معاناة للحاضر، ولا استشفاف للمستقبل، فهم داخل القفص الذهبي «قفص التراث» محبوسون طوعاً واختياراً، ناسين ما قرؤوه في هذا التراث نفسه: «إن الفتوى تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان وحال الإنسان».

أو لأنهم لم يُلمُّوا بثقافة العصر ومعارفه الأولية، فهم يتكلَّمون بلغة غير لغته، وهو يتكلَّم بلسان غير لسانهم، فكيف يفهمون عنه، ويفهم عنهم؟ فهم في وادٍ، وعصرهم في وادٍ آخر. وكيف يحكمون لهذا العصر أو عليه، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، كما يقول علماء المنطق؟!

أو لأنهم يعيشون في دوائرهم الخاصة مع مَنْ يشبههم من أهل الدِّين والورع، غافلين عما تحفل به الحياة من غرائب، وما تلده الليالي من عجائب، وما يفرضه التطور السريع من أوضاع، تدخل إلى حياة الناس جهرة، أو تتسلل إليهم خفية، منها المستقيم ومنها الأعوج، وفيها الصواب والخطأ، والخير والشر، وكلها تتطلب اجتهاداً يبيِّن حلالها من حرامها، وحقها من باطلها.

وأياً كانت الأسباب، فإنَّ الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه والعزلة عما يدور فيه، تنتهي بالمجتهِد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزلل، وهو ينتهي غالباً بالتشديد والتعسير على عباد الله، حيث يسر الله عليهم.



تحريم ذبح المجزر الآلي:

كالذين حرّموا ذبح «المجزر الآلي»، وأوجبوا أن يكون الذّبح باليد والسكين المعتادة ولا بد.

وقد يليق هذا بمجتمع بسيط قليل العدد، قليل الاستهلاك للإنتاج الحيواني، أمّا في المجتمعات الكبيرة، وحيثما يكون الإنتاج الحيواني بمئات ألوف الرؤوس، ويُراد ذبحها للاستهلاك المحلي أو التصدير الخارجي، فالأمر يحتاج إلى هذه المذابح الآلية، التي تقوم فيها «الماكينة» مقام الإنسان فتوفّر جهده ووقته.

وإذا كان المحذور هنا هو عدم التسمية عند كل ذبيحة، فيمكن تسجيل شريط يعلن التسمية طوال مدة الذبح. وقد يجوز الاكتفاء بالتسمية عند بدء كلّ مدة تشغل فيها الآلة، كما نسّمّي عند إرسال الكلب أو الصقر أو السهم عند الصيد. على أنّ مذهب الشافعي لا يجعل التسمية شرطاً لصحة الذبح^(١).

المنع المطلق لأطفال الأنابيب:

مثل آخر: الذين اجتهدوا في قضية «أطفال الأنابيب» ومنعوها منعاً باتاً، خشية اختلاط الأنساب، وسدّاً للذرائع.

وأقول هنا ما سبق أن قلته في مناسبة أخرى: إنّ المبالغة في سدّ الذرائع، قد تحرم الناس من خيارات كثيرة، ومصالح كبيرة، كما أن المبالغة في فتحها قد تؤدّي إلى شرّ مستطير، وفساد كبير.

(١) الأم للشافعي (٦١٠/٣).

والواجب على أهل الاجتهاد هنا: ألا يبيحوا بإطلاق، ولا يمنعوا بإطلاق. فالمنع بإطلاق فيه تحريم ما لم يحرمه الله ورسوله، وتضييق على المكلفين في أمر لهم فيه سعة. والإباحة بإطلاق توقع فيما حرمه الله ورسوله، وتجرؤ إلى مفاسد جمّة.

فلا بدّ من التفصيل، بإباحة بعض الأساليب والصور بقيود وشروط، ومنع البعض الآخر.

وهذا ما انتهت إليه ندوة «الإنجاب في ضوء الإسلام» التي انعقدت في الكويت بين الفقهاء والأطباء، وكان قرار الأغلبية في هذا الأمر: أنه جائز شرعاً إذا تمّ بين الزوجين، أي: كان الحيوان المنوي من الزوج، والبَيضة من الزوجة، أثناء قيام الزوجية، فلا يجوز أن يتمّ ذلك بعد موت الزوج، أو طلاق الزوجة، وبشرط أن تراعى الضمانات الدقيقة الكافية لمنع اختلاط نطف الرجال أو بويضات النساء، فتختلط بذلك الأنساب.

واتفق الجميع على أن ذلك يكون حراماً إذا كان في الأمر طرف ثالث، سواء كان منياً من غير الزوج، أم بيضة من غير الزوجة، أم جنيناً من غيرهما، أم رحمًا من امرأة أخرى، تقوم بالحمل عن صاحبة البيضة^(١).

تحريم التصوير بإطلاق:

ونحو هؤلاء: الذين اجتهدوا في تحريم التصوير الفوتوغرافي الذي اشتدّت الحاجة إليه، وعمّت البلوى به، وأصبح من الضرورات الاجتماعية في بعض الأحوال، كصور البطاقات الشخصية، وجوازات

(١) راجع: الأبحاث الطبية المقدمة لندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٨٣م.

السفر، والشهادات الدراسية، وملفات الخدمة، كما أصبح أمرًا لازمًا للصحافة المعاصرة، ولم تعد تقرأ صحيفة تقدم أخبارها واستطلاعاتها كلامًا، بلا صور تؤيده وتبعث فيه الحياة.

وأكثر من ذلك «التلفاز» الجهاز الخطير الذي بات أقوى المؤثرات في حياة الناس، وتوجيه أفكارهم وميولهم وأذواقهم، ونقل العالم إليهم وهم في عُقر بيوتهم. هل يتصور أن نحرم المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية من هذه الأداة الجبّارة؛ لأنها تقوم على التصوير، في حين يستخدمه أعداؤنا بقوة وجدارة، لما له من تأثير ساحر، يجمع بين الصوت والصورة؟

إباحة التدخين:

ومن هذا النوع من الاجتهادات التي أغفلت واقع العصر: ما لا يزال بعض العلماء يرددونه من إباحة التدخين، بناء على قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة. وما قاله بعض العلماء أول ظهور التدخين منذ قرون.

ولا ريب أن هؤلاء لم يتبين لهم ما تبين لنا في هذا العصر من أضرار التدخين، التي أجمعت عليها الهيئات العلمية والطبية في العالم، وأُلفت فيها كتب، وعقدت لها ندوات ومؤتمرات، حتى إن شركات تصنيع «الدخان» وتعبئته غدت ملزمة بأن تكتب على علب «السجائر» أنها ضارة بالصحة^(١).

إنّ المجتهد الحقيقي هو الذي يمثل الأصالة، ويمثل المعاصرة معًا. فلا ينقطع عن أمسه، ولا ينغزل عن يومه، ولا يغفل عن غده.

(١) انظر: فتاوى معاصرة (٦٥٤/١ - ٦٦٩)، فتوى: التدخين.

سادساً: الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص:

وقبل أن نتحدث عن هذا المزلق الذي سقط فيه كثيرون ممن أقحموا أنفسهم في ميدان الاجتهاد. لا بد أن نقول كلمة عن المصلحة في نظر الشريعة.

إنّ أفضل عنوان لرسالة محمد ﷺ، أنها رحمة للعالمين، كما وصفها القرآن، وما وصف صاحبها به نفسه بقوله: «إنما أنا رحمة مهداة»^(١).

وخير ما يعبر عن سمات هذه الرسالة ما وصف الله به صاحبها المبعوث بها في كتب أهل الكتاب أنه: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وخير ما يوصف به كتابها أنه: ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٩]، ﴿وَشَفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

ومن هنا اشتملت هذه الشريعة على كل ما فيه خير الناس، ومصلحتهم في دنياهم وآخرتهم، وعلى كل ما يدرأ الشر والفساد عنهم أفراداً وجماعات، في معاشهم ومعادهم.

وإذا تعارضت المصالح والمفاسد، كما هو الشأن في جلّ أمور الحياة؛ فإن الشريعة ترجح أعلى المصلحتين، وتختار أخف الضررين، وتقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، ولا تبالي بمنفعة صغيرة وراءها مضرة كبيرة، كما رأينا ذلك في تحريم الخمر، لما وراءها من

(١) رواه الحاكم في الإيمان (٣٥/١)، وصحّحه على شرطهما، ووافقه الذهبي، وصحّحه الألباني في الصحيحة (٤٩٠)، عن أبي هريرة.

ضرر كبير على العقول والأجسام، والأعراض والأخلاق والأموال، برغم ما فيها من منافع اقتصادية لبعض الناس. وهو ما أشار إليه القرآن بقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

الذي لا ريب فيه: أن ما نصّت عليه الشريعة من أحكام، أحلّ الله بها الحلال وحرّم الحرام، وفرض الفرائض، وحدّد الحدود، هو المصلحة التي لا ينازع فيها مسلم، وإن خفي عليه وجهها، ولكنها ليست مصلحة فرد أو طبقة أو جنس، ولا المصلحة المادية الدنيوية العاجلة فقط، إنها مصلحة نوع الإنسان في ماديته ومعنوياته، في أفراد وجماعاته، في دنياه وآخرته. وقد شرع له ذلك من هو أعلم بمصلحته منه، ومن هو أرحم به من والديه، وأبر به من نفسه: الله جل شأنه، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣].

ولهذا لا يتصوّر أن يكون في الشريعة المقطوع بها حكم يضاد مصالح الخلق، أو يكون مجلبة للإضرار بهم، كيف وقد نصّت على أن «لا ضرر، ولا ضرار»، وأصبح ذلك من قواعد القطعية، التي تبنى عليها الأحكام، وتتفرع الفروع.

حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة:

وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: «إنّ الشريعة مبناه وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن

الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»^(١).

ومن هنا نقول مطمئنين اطمئننا، مبعثه اليقين بربانية هذه الشريعة أولاً، واستقراء أحكامها الثابتة ثانياً: حيثما وجد شرع الله فثم المصلحة.

أما العبارة التي تتردد على كثير من الألسنة والأقلام اليوم، والتي تقول: حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله. فلا تؤخذ على إطلاقها، وإنما تُقبل فيما لم يحكم فيه نص صحيح صريح.

وهذا هو مجال المصلحة التي عرفت لدى الأصوليين بـ «المصلحة المرسلة»، وهي التي لم يرد نص شرعي خاص باعتبارها ولا بإلغائها.

وقد دل استقراء علل الأحكام المنصوص عليها والمستنبطة، كما دل عمل الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم، على صحة مذهب الذين احتجوا بهذه المصلحة واستندوا إليها.

يقول العلامة القرافي: «ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة: أن الصحابة رضوان الله عليهم، عملوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير.

وكذلك ترك الخلافة شوري، وتدوين الدواوين، وعمل السكة «النقود» للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر رضي الله عنه.

وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، فعله عثمان رضي الله عنه.

(١) إعلام الموقعين (١١/٣).

وتجديد الأذان في الجمعة بالسوق، وهو الأذان الأول، فعله عثمان رضي الله عنه، وذلك كثير جدًا لمطلق المصلحة»^(١).

وقد اشترط الفقهاء للعمل بهذه المصلحة شروطًا، أولها وأهمها: ألا تعارض نصًا محكمًا، ولا قاعدة قطعية، وإلا كانت مهددة مغلغة.

ومن هنا تكون المصلحة المصادمة للنصوص القرآنية أو النبوية: مصلحة مغلغة ومهددة؛ لأنّ النص هو الواجب الاتباع، وهو المتعبّد به، كما قال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعراف: ٣]، ﴿وَلِنْ تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]، ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

والواقع أنّ المصلحة المصادمة للنصوص، لا تكون - عند التأمل العميق، والتحليل الدقيق - مصلحة حقيقية؛ بل هي مصلحة موهومة، زيّنها لصاحبها القصور، أو الغفلة، أو الهوى، أو التقليد للآخرين.

وقد ذكر الأصوليون مثالًا للمصلحة التي ألغاهما النص: ما أفتى به القاضي يحيى بن يحيى الليثي لأحد أمراء الأندلس، حين جامع أهله في نهار رمضان، وكان المعروف أن يقول له: كفارتك تحرير رقبة، كما صحّ بذلك الحديث. ولكنه ألزمه بصيام شهرين متتابعين، ولم يجز له العتق، بناء على أنه يستطيع أن يجمع كل يوم ويعتق عنه رقبة^(٢). فكان الصوم ردعًا له في نظره، لا يغني عنه عتق ولا إطعام.

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٩٩.

(٢) كتب الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي صاحب الأندلس إلى الفقهاء يستدعيهم إليه، فأتوا إلى القصر، وكان عبد الرحمن المذكور قد نظر في شهر رمضان إلى جارية له كان يحبها حبًا شديدًا، فعبث بها، ولم يملك نفسه أن وقع عليها، ثم ندم ندمًا شديدًا، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك بصوم شهرين متتابعين. =

وهنا نقول: إن الفقيه نظر إلى مصلحة الردع للأمر، وغفل عن مصلحة أخرى أهم وأكبر، وهي مصلحة الرقاب التي تُحرّر وتعتق، وتخرج من الرق - الذي اعتبره الشرع بمثابة الموت - إلى الحرية التي هي بمثابة الحياة، ولهذا اعتبر القرآن والسنة «فكّ الرقبة» من أعظم القربات عند الله.

وهكذا كلّ المصالح المصادمة للنصوص لا تكون مصالح إلا في وهم دعائها: ﴿قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّٰهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، ﴿وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩].

المصالح التي عورضت بها النصوص مصالح موهومة:

ومن ثمّ كان من مزالق الاجتهاد المعاصر: الغلو في اعتبار المصلحة، إلى حد تقديمها على محكمات النصوص أحياناً، وهذا ما جعل هؤلاء يحيون ذكر نجم الدين الطوفي، الذي بالغ في تقدير المصلحة حتى قدّمها على النصّ والإجماع^(١)، وخالف في هذا كلّ من أخذ بالمصلحة من قبله ممن اعتبرها أصلاً ودليلاً، من المالكية ومن وافقهم، فهم لم يعتبروها إلا بشرط عدم معارضتها للنصوص والقواعد كما أشرنا، ومن ثمّ سمّوها «المصلحة المرسلة». أي المرسلة عن اعتبار الشارع لها أو إلغائه إياها.

= فلما بدر يحيى بهذه الفتيا سكت بقية الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقال بعضهم لبعض وقالوا ليحيى: ما لك لم تفتته بمذهب مالك؟ فعنده أنه مخير بين العتق والطعام والصيام. فقال: لو فتحنا له هذا الباب، سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (١٤٥/٦)، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت.

(١) قد بيّنا في كتابنا: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ص ١٦٠ وما بعدها، فصل: تعارض المصالح والنصوص: أن الطوفي لم يقدم المصلحة إلا على النص الظني في ثبوته أو دلالة أو فيهما معاً، وأن النص القطعي لا يمكن أن يعارض مصلحة قطعية. وقد اتضح ذلك من كلام الطوفي نفسه.

وإن الدارس الذي يتأمل في المصالح التي اعتبرت بها بعض الاجتهادات المعاصرة المتعجّلة، وتركت من أجلها النصوص، يجدها عند التحقيق مصالح وهمية لا حقيقية.

مصلحة إباحة الربا:

ومن ذلك: المصلحة التي أراد بعضهم يومًا أن يحلّلوا بها الربا، وهو من الموبقات السبع، والذي آذن القرآن مرتكبيه بحرب من الله ورسوله.

فقد زعموا أن الاقتصاد عصب الحياة، والبنوك عصب الاقتصاد، والفوائد الربوية عصب البنوك، وهذا يوجب علينا أن نجتهد في تسويغ الفوائد بطريقة أو بأخرى. وهذا ما سقط فيه بعض الناس على اختلاف طرائقهم.

فمنهم من لجأ إلى النصوص، يفسرها قسرًا على ما يريد من تفسير، متعسفًا في الفهم والتأويل بغير حجة ولا بيّنة، كالذين استدّلوا بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٣٠]، بأن الربا القليل الذي لا يبلغ أن يكون أضعافًا مضاعفة لا يدخل دائرة التحريم.

وقد ردّ على هؤلاء شيخنا العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز في بحثه عن «الربا» الذي قدّمه لمؤتمر باريس سنة ١٩٥١م.

ومنهم من قال: إن الربا الذي حرّمه القرآن الكريم، وتوعّد عليه بأشد الوعيد إنما هو ربا الجاهلية، وهو مخالف لربا هذا العصر.

والصواب هنا ما ذكره العلامة الشيخ أبو زهرة رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّ ربا القرآن هو كل زيادة في الدّين في نظير الأجل»^(١). وهذا هو الربا الذي لا يشك

(١) تحريم الربا تنظيم اقتصادي للإمام محمد أبو زهرة ص ٣٨، ٣٩، نشر مكتبة المنار، الكويت.

فيه، كما قال الإمام أحمد؛ لأنه حرام بصريح نص القرآن: ﴿وَإِنْ تُبْتِمُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

ومنهم من فرّق بين ربا الاستهلاك وربا الإنتاج، فالمحرم في نظرهم هو الفائدة التي تؤخذ على دين كان للاستهلاك في الحاجات الشخصية، كالمأكل والملبس، وليس ما أخذ للاستغلال والإنتاج والتجارة، ونحو ذلك.

والحق أنّ النصوص المحرّمة عامة تشمل النوعين جميعاً، ولم تُفرّق بينهما، وربا الجاهلية الذي عرّفه أهل مكة كان أكثره للاستغلال والتجارة، كربا العباس وغيره، والإسلام يريد أن يتعاون رأس المال والعمل، على أن يشتركا في الربح والخسارة. والحكم هنا واضح بيّن.

والحكمة أيضاً واضحة، كما ذكر المرحوم الشيخ أبو زهرة، وهي: أن تحريم الربا تنظيم اقتصادي لرأس المال المنتفع به ليعمل الناس جميعاً، ومن لم يستطع العمل قدّم المال لمن يعمل.

ومنهم من لجأ إلى الضرورة بدعوى أنّ الحياة المعاصرة لا تستغني عن الفوائد، فقد غدت ضرورة اقتصادية، والضرورات تبيح المحظورات. وهذا ما اتجه إليه شيخنا شلتوت رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال في «الفتاوى»: «وقد صرح بعض الفقهاء فقالوا: يجوز للمحتاج الاقتراض بالربح. وإذا كان للأفراد ضرورة أو حاجة تبيح لهم هذه المعاملة... فإن للأمة أيضاً ضرورة أو حاجة كثيراً ما تدعو إلى الاقتراض بالربح... ولا ريب أن الإسلام الذي يبني أحكامه على قاعدة اليسر ورفع الضرر، والعمل على العزة والتقدم وعلاج التعطل، يعطي للأمة في شخص هيئتها وأفرادها



هذا الحق، ويبيح لها - ما دامت مواردها في قلة - أن تقترض بالربح تحقيقاً لتلك المصالح التي بها قيام الأمة وحفظ كيانها»^(١).

ومن فضل الله أن هذه التبريرات المختلفة التي ظهرت في وقت أصيب المسلمون فيه بالهزيمة النفسية أمام طغيان النظام الرأسمالي الغربي، وسيطرته على معظم العالم، لم تلبث أن ظهر عوارها، وانكشف وهنها وتهافتها في مواجهة النقد العلمي الموضوعي، الذي قام به رجال مسلمون منصفون، كثير منهم من رجال الاقتصاد الوضعي ذاته.

ومن هؤلاء أبو الأعلى المودودي في كتابه عن «الربا»، والدكتور محمد عبد الله العربي، والشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز، والدكتور محمود أبو السعود، والدكتور عيسى عبده إبراهيم، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور أحمد النجار، والدكتور محمد نجات الله الصديقي، وغيرهم.

وقد أظهرت الدراسات الاقتصادية المحضة: أن الربا لا يحمل في طيه أية مصلحة حقيقية للبشر، مادية أو معنوية؛ بل وراءه الفساد والشر على مختلف الأصعدة: اقتصادياً واجتماعياً، وسياسياً وأخلاقياً^(٢).

وفوق ذلك كله أثبتت الدراسات الجادة: أن في الإمكان إقامة بنوك بلا فوائد ثم شهد الواقع - بتوفيق الله ثم بجهود المخلصين - بقيام بنوك إسلامية، وشركات استثمارية إسلامية، تعمل على تطهير حياة المسلمين من الربا.

(١) الفتاوى للإمام الأكبر محمود شلتوت ص ٣٥٤، ٣٥٥، نشر دار الشروق، القاهرة، ط ٨، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

(٢) انظر كتابنا: فوائد البنوك هي الربا الحرام ص ٤٦ - ٥٥، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٦، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

ولا ريب أنّ البشر إذا تركوا لتقدير مصالحهم وحدهم، دون اهتداء بوحى الله، فلا غرو أن يضلوا الطريق، ويضخّموا بعض المصالح على حساب أخرى أعظم منها وأبقى، أو يقدرُوا بعض المصالح، غافلين عما تُعقبه من مفسد تفوقها، وتعفى على أثرها؛ بل كثيراً ما اعتبروا بعض المفسد الكبيرة مصالح؛ لأنّ فيها تحقيق شهوة عارضة لهم، أو إشباع لذّة عاجلة في حياتهم.

وقد رأينا في عصرنا من أباحوا الزنى، وحمته قوانينهم وتقاليدهم، ورأينا من أباحوا الشذوذ الجنسي، وأجازوا للرجل أن يتزوج الرجل، وللمرأة أن تتزوج المرأة، وبارك ذلك بعض آباء الكنائس من النصارى الغربيين!! ورأينا من أباحوا الخمر والمسكرات، وحمّوا صناعتها وتجارتها، برغم ما يعلمون من أضرارها المادية والمعنوية على الفرد والأسرة والمجتمع.

نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة:

ومن أعجب ما رأيت في هذا المقام هو تقدير المصالح الدينية بمحض الرأي القاصر، وإن عارضت النصوص الصريحة المحكمة.

وأوضح مثال لذلك ما كتبه أحد المشتركين في «ملتقى الفكر الإسلامي» السابع عشر بالجزائر^(١)، حيث اقترح نقل صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا إلى يوم الأحد! ليجتمع على الصلاة عدد أكبر.

وهاأنذا أنقل كلامه بنصّه: «وقعت لي حادثة غريبة أرى من الواجب أن أرويها: ذلك بأنه زارني في بيروت منذ بضع سنين، وفد من إخواني: مسلمي أمريكا الشمالية، وهم من أصل عربي، وذكروا أن أكثرية المدينة

(١) هو الأستاذ ظافر القاسمي من سورية.

التي يسكنونها أصبحت إسلامية، ولذلك لم يعد من معنى لبقاء الكنيسة الموجودة فيها، فطرحها أهلها بالمزاد العلني لبيعها، فاشتراها رجل من المسلمين ميسور وزوجته، وجعلوا الكنيسة مسجدًا جامعًا، وهم غير محتاجين إلى أحد، وإنما هم محتاجون للرأي الشرعي. قالوا: لقد جهزنا المسجد الجامع بكل حاجاته، وعيّنّا إمامًا وخطيبًا للجمعة والعيد، غير أنّ صلاة الجمعة لا يكاد يحضرها أحد، لانشغال الناس بأعمالهم، ولو جعلناها يوم الأحد لغصّ الجامع على رحبه بالمصلين.

أليس هذا الوضع الغريب جديرًا بأن يرجع فيه إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفي، الذي عالج موضوعًا هامًا هو «رعاية المصلحة»؟

وإن لم نعتمد رأي الطوفي، أليس مهمًا أن نجتهد في معنى قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)؟ اهـ.

ويبدو أن الكاتب لا يعرف أن الطوفي - على ما في رأيه من شطط جعله موضع استنكار كل العلماء - قد استثنى العبادات والمقدّرات، فلم يجعل لاعتبار المصلحة سبيلًا إليهما، وجعل المعتمد فيهما على النص.

أما صاحبنا فلم يستثن شيئًا، وقد ناقشناه في «الملتقى»، وقلنا له: ماذا تسمي هذه الصلاة المقترحة: صلاة الجمعة أم صلاة الأحد؟ وماذا تصنع بالسورة التي سمّاها القرآن «سورة الجمعة» أتغيّر اسمها، وتجعله «سورة الأحد»؟ وماذا تصنع مع الآية الكريمة في تلك السورة: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]. أتضع بدل «يوم الجمعة» في الآية «يوم الأحد»، أم تعتبر هذه الآية منسوخة، أم ماذا ترى!!

(١) سبق تخريجه ص ٩١.

الواقع أن الاجتهاد لو ترك بهذه الصورة، سيمضي بلا خطام ولا زمام، وسيخبط متحلوه خبط العشواء، تارة إلى اليمين، وتارة إلى اليسار.

وكثيراً ما ينتهون - وهم ينتحلون دعوى المصلحة - إلى آراء ليس فيها أية مصلحة دينية ولا دنيوية، وليس فيها إلا الضرر والضرار، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

إلغاء الرخص المشروعة لعدم الحاجة إليها فيما زعموا:

ونقل هنا أيضاً ما ذكره الكاتب السابق حول بعض الرخص الشرعية، التي خفف الله بها عن المسافر، مثل قصر الصلاة الرباعية، ومثل الجمع بين الظهر والعصر، أو بين المغرب والعشاء.

يقول في البحث ذاته، وفي الموضع نفسه: «كذلك نرى أن السفر في هذه الأيام، هو غير السفر قبل أربعة عشر قرناً، وربما قيل: إن الأسباب التي أدت إلى وضع أحكام لصلاة المسافر لم يعد لها من وجود. فإذا طبقنا الأحكام الأصولية التي وضعها الأئمة السابقون، ومنها: «أن الأحكام الشرعية تدور مع أسبابها وجوداً وعدمًا»، وجدنا أن القصر والجمع في الصلاة، لم يعد لهما من سبب عند المسافر. هذه وغيرها، أمور تحتاج إلى الاجتهاد على نحو يدعو إلى الالتزام الذاتي».

والعجيب أن الكاتب استشهد هنا بما ينقض دعواه، ويهدم فكرته، فقد ذكر أن الأحكام الأصولية التي وضعها السابقون أداروها على السبب أو العلة، فهي تدور مع أسبابها وجوداً وعدمًا.

وهذا صحيح، فالحكم يدور على السبب أو العلة، وليس على الحكمة. والعلة وصف ظاهر منضبط، يمكن تحديده وتعريفه لكل مكلف، أما الحكمة فهي لا تنضبط.

وإذا نظرنا إلى أمر كالسفر، وجدنا الحكمة في شرعية الرخص فيه هي المشقة، وهذه لو رتبت عليها الأحكام لوجدنا في الناس من يحتمل أعظم المشقات ويجهد نفسه غاية الجهد، ولا يستعمل الرخصة، على حين نجد آخرين لأدنى جهد يدعي أنه وجد المشقة. لهذا نظر الأئمة إلى النصوص الواردة، فوجدوها تدير الأحكام على العلل والأسباب الظاهرة.

فالسبب أو العلة في رخص السفر هو السفر ذاته، وليس ما يترتب عليه من مشقة هي الحكمة الباعثة على شرع الرخصة.

ونظير هذا في عصرنا وضع نهاية صغرى للنجاح في امتحان الطلاب، فهي علة أو سبب للنجاح، والحكمة هي استيعاب الحد الأدنى من المقرر الدراسي فهما وهضما، ولكننا لا نستطيع الوصول إلى هذه الحكمة؛ لأنها لا تنضبط، فقام مقامها السبب أو العلة وهو الدرجات. ولهذا يرسب من لم يحصلها وإن كان في الواقع فاهما مستوعبا.

ومثل ذلك إشارة المرور حين تعطي الضوء الأحمر، فهذه علة أو سبب لتوقف السيارات عن السير في اتجاه الإشارة، والحكمة هي منع التصادم، ولكن لا يعمل بهذه الحكمة، بحيث يجوز السير - والإشارة حمراء - إذا لم تكن هناك سيارات، بل يجب عليه التوقف، حتى تعطيه الإشارة الضوء الأخضر، فهذا اتباع السبب والعلة لا الحكمة.

وبهذا نجد توافق الأحكام الشرعية مع الأحكام الوضعية في رعاية العلل الظاهرة المنضبطة، حتى لا تضطرب الأحكام.

تحريم الزواج بأكثر من واحدة:

وإذا كان في الاجتهادات المعاصرة - التي اجترأت على النصوص - ما حاول أن يحلّ الحرام، ويبدّل الشعائر؛ فإنّ منها ما حاول أن يحرم الحلال المشروع، الذي استقرّ عليه الإجماع الفقهي والعملي جميعاً.

وأقرب مثال يُذكر في هذا المقام: ما دعا إليه بعضهم من منع الزواج بأكثر من واحدة، لما يترتب على التعدّد - في زعمه - من مفسد أسرية، ومضار اجتماعية، وأخذ بذلك بعض البلاد الإسلامية المقلّدة للغرب. واحتجّ هؤلاء بأن من حق ولي الأمر أن يمنع بعض المباحات؛ جلباً لمصلحة، أو درءاً لمفسدة.

بل إنّ بعضهم حاول في جرأة وقحة أن يحتجّ بالقرآن على دعواه هذه، فقالوا: إن القرآن اشترط لمن يتزوَّج بأكثر من واحدة أن يثق من نفسه بالعدل بين الزوجتين أو الزوجات، فمن خاف ألا يعدل وجب أن يقتصر على واحدة، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣].

هذا هو شرط القرآن للتعدد: العدل. ولكن القرآن - في زعمهم - جاء في نفس السور بآية بيّنت أن العدل المشروط غير ممكن وغير مُستطاع، وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ١٢٩]. وبهذا نفت هذه الآية اللاحقة ما أثبتته الآية السابقة!

والحق أن هذه الاستدلالات كلها باطلة، ولا تقف أمام النقد العلمي السليم، وسنعرض لها واحدًا واحدًا.

١ - الشريعة لا تبيح ما فيه مفسدة راجحة:

أما القول بأن التعدد قد جرّ وراءه مفسد ومضار أسرية واجتماعية، فهو قول يتضمّن مغالطة مكشوفة.

ونقول ابتداءً لهؤلاء المغالطين: إن شريعة الإسلام لا يمكن أن تُحلّ للناس شيئاً يضرّهم، كما لا تُحرّم عليهم شيئاً ينفعهم؛ بل الثابت بالنص والاستقراء أنها لا تحلّ إلا الطيب النافع، ولا تحرّم إلا الخبيث الضار. وهذا ما عبّر عنه القرآن بأبلغ العبارات وأجمعها في وصف الرسول ﷺ، كما بشّرت به كتب أهل الكتاب، فهو: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فكلّ ما أباحته الشريعة، فلا بدّ أن تكون منفعتها خالصة أو راجحة، وكلّ ما حرّمته الشريعة، فلا بدّ أن تكون مضرته خالصة أو راجحة، وهذا واضح فيما ذكره القرآن عن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

وهذا هو ما راعته الشريعة في تعدّد الزوجات، فقد وازنت بين المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، ثم أذنت به لمن يحتاج إليه، ويقدر عليه، بشرط أن يكون واثقاً من نفسه برعاية العدل، غير خائف عليها من الجور والميل، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣].

فإذا كان من مصلحة الزوجة الأولى أن تبقى وحدها متربعة على عرش الزوجية، لا ينازعها أحد، ورأت أنها ستتضرر بمزاحمة زوجة

أخرى لها؛ فإن من مصلحة الزوج أن يتزوج بأخرى تحصنه من الحرام، أو تنجب له ذرية يتطلع إليها، أو غير ذلك.

وإن من مصلحة الزوجة الثانية كذلك أن يكون لها نصف زوج تحيا في ظله، وتعيش في كنفه وكفالتها، بدل أن تعيش عانساً أو أرملة، أو مُطلّقة محرومة طوال الحياة.

وإن من مصلحة المجتمع أن يصون رجاله، ويستر على بناته، بزواج حلال، يتحمّل فيه كل من الرّجل والمرأة مسؤوليته فيه، عن نفسه وصاحبه، وما قد يرزقهما الله من ذرية، بدل ذلك التعدد الذي عرفه الغرب الذي أنكر على المسلمين تعدّد الحليلات، وأباح هو تعدّد الخليلات، وهو تعدد غير أخلاقي وغير إنساني، يستمتع فيه كلاهما بصاحبه دون أن يتحمّل أية تبعّة، ولو جاء من هذه الصّلة الخبيثة ولد، فهو نبات شيطاني، لا أب له يضمه إليه، ولا أسرة تحنو عليه، ولا نسب يعتزُّ به. فأَي المضار أولى أن تُجتنب؟ على أن الزوجة الأولى قد حفظت لها الشريعة حقّها في المساواة بينها وبين ضرّتها، في النفقة والسّكنى، والكسوة والمبيت. وهذا هو العدل الذي شرط للتعدد.

صحيح أن بعض الأزواج لا يراعون العدل الذي فرضه الله عليهم، ولكن سوء التطبيق لا يعني إلغاء المبدأ من أساسه، وإلا لألغيت الشريعة - بل الشرائع - كلها. ولكن يجب أن توضع الضوابط اللازمة.

٢ - حقّ ولي الأمر في منع المباحات:

وأما ما ادعاه هؤلاء من أن حقّ ولي الأمر منع بعض المباحات.

فنقول لهم: إن الذي أعطاه الشّرع لولي الأمر هو حق تقييد بعض المباحات؛ لمصلحة راجحة، في بعض الأوقات، أو بعض الأحوال، أو

لبعض الناس، لا أن يمنعها منعًا عامًا مطلقًا مؤبدًا؛ لأن المنع المطلق المؤبد أشبه بالتحريم، الذي هو من حق الله تعالى، وهو الذي أنكره القرآن على أهل الكتاب، الذين ﴿أَتَّخِذُوا أَجْبَارَهُمْ وَرُهْبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. وقد جاء الحديث مفسرًا للآية: «إنهم أحلُّوا لهم، وحرَّموا عليهم، فاتَّبِعُوهم»^(١).

إنَّ تقييد المباح مثل منع ذبح اللحم في بعض الأيام قليلًا للاستهلاك منه، كما حدث في عصر عمر رضي الله عنه، ومثل منع زراعة محصول معين بأكثر من مقدار محدد كالقطن في مصر، حتى لا يجور التوسع في زراعته على الحبوب والمحاصيل الغذائية التي يقوم عليها قوت الناس.

ومثل منع كبار ضباط الجيش أو رجال السِّلْك الدبلوماسي من الزواج بأجنبيات، خشية تسرب أسرار الدولة، عن طريق النساء إلى جهات معادية.

ومثل ذلك، منع زواج الكتابيات إذا خيف أن يحيف ذلك على البنات المسلمات، وذلك في مجتمعات الأقليات الإسلامية الصغيرة، والجاليات الإسلامية المحدودة العدد.

أمَّا أن نجيء إلى شيء أحلَّه الله تعالى، وأذن فيه بصريح كتابه وسنة نبيه ﷺ، واستقرَّ عليه عمل الأمة، مثل: الطلاق أو تعدد الزوجات، فمنعه منعًا عامًا مطلقًا مؤبدًا، فهذا شيء غير مجرد تقييد المباح الذي ضربنا أمثله.

(١) رواه الترمذي في التفسير (٣٠٩٥)، وقال: غريب. وحسنه الألباني في الصحيحة (٣٢٩٣)، عن عدي بن حاتم.

معنى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾:

وأما الاستدلال بالقرآن الكريم، فهو استدلال مرفوض، وتحريف للكلم عن موضعه، وهو يحمل في طيه اتهامًا للنبي ﷺ، ولأصحابه رضي الله عنهم، بأنهم لم يفهموا القرآن، أو فهموه وخالفوه متعمدين.

والآية التي استدلوا بها هي نفسها تردّ عليهم، لو تدبروها. فالله تعالى أذن في تعدّد الزوجات بشرط الثقة بالعدل، ثم بين العدل المطلوب في نفس السورة حين قال: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ١٢٩].

فهذه الآية تبين أنّ العدل المطلق الكامل بين النساء غير مُستطاع بمقتضى طبيعة البشر؛ لأن العدل الكامل يقتضي المساواة بينهما في كل شيء، حتى في ميل القلب، وشهوة الجنس، وهذا ليس في يد الإنسان، فهو يحب واحدة أكثر من أخرى، ويميل إلى هذه أكثر من تلك، والقلوب بيد الله يقبلها كيف يشاء.

ومن ثمّ كان النبي ﷺ يقول، بعد أن يقسم بين نسائه في الأمور الظاهرة من النفقة والكسوة والمبيت: «اللهم هذا قسّمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فما تملك ولا أملك»^(١). يعني أمر القلب.

فأمر القلب هذا هو الذي لا يُستطاع العدل فيه، وهو في موضع العفو من الله تعالى؛ فإنّ الله جلّ شأنه لا يؤاخذ الإنسان فيما لا قدرة له عليه، ولا طاقة له به.

(١) رواه أحمد (٢٥١١١)، وقال مخرّجه: هذا إسناد رجاله ثقات. وأبو داود (٢١٣٤)، والترمذي (١١٤٠)، وقال: روي مرسلًا وهو أصح. والنسائي في عشرة النساء (٣٩٤٣)، وابن ماجه (١٩٧١)، والحاكم (١٨٧/٢)، وصححه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، جميعهم في النكاح، عن عائشة.

ولهذا قالت الآية الكريمة، بعد قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ١٢٩]. ومفهوم الآية أن بعض الميل مغتفر، وهو الميل العاطفي.

والعجب العجيب أن تأخذ بعض البلاد العربية الإسلامية بتحريم تعدد الزوجات، في حين أن تشريعاتها لا تحرم الزنى، الذي قال الله فيه: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، إلا في حالات معينة، مثل الإكراه، أو الخيانة الزوجية، إذا لم يتنازل الزوج.

وقد سمعت من شيخنا الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود رَحِمَهُ اللهُ: أن رجلاً مُسْلِمًا في بلد عربي أفريقي - تونس - يمنع التعدد، تزوج سرًا بامرأة ثانية على زوجته الأولى، وعقد عليها عقدًا عرفيًا شرعيًا مستوفي الشروط، ولكنه غير موثق؛ لأن قانون البلد الوضعي يرفض توثيقه ولا يعترف به، بل يعتبره جريمة. وكان الرجل يتردد على المرأة من حين لآخر، فراقبته شرطة المباحث، وعرفت أنها زوجته، وأنه بذلك ارتكب مخالفة القانون.

وفي ليلة مّا، ترصدت له وقبضت عليه عند المرأة، وساقته إلى التحقيق بتهمة الزواج بامرأة ثانية!

وكان الرجل ذكيًا، فقال للذين يحققون معه: مَنْ قال لكم أنها زوجتي؟ إنها ليست زوجة، ولكنها عشيقه، اتخذتها خدنا لي، وأتردد عليها ما بين فترة وأخرى!

وهنا دهش المحققون وقالوا للرجل بكل أدب: نأسف غاية الأسف؛ لسوء الفهم الذي حدث. كنّا نحسبها زوجة، ولم نكن نعلم أنها رفيقة! وخلّوا سبيل الرجل؛ لأن مرافقة امرأة في الحرام، واتخاذها خدنا يزانيها: يدخل في إطار الحرية الشخصية التي يحميها القانون!

فانظروا إلى هذا الاجتهاد الأعوج الذي يحرم ما أحلّ الله، على حين يقف مكتوف اليدين أمام قانون في بلده، يحلّ ما حرم الله!

التسوية بين البنت والابن في الميراث بدعوى المصلحة:

وأصرّح من كلّ ما ذكرناه في معارضة النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها، بدعوى المصلحة! ما كتبه رئيس عربي إفريقي^(١)، داعياً إلى اجتهاد يجيز مساواة المرأة بالرجل في الميراث، مناقضاً صريح قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. وما أجمع عليه المسلمون من عهد النبوة إلى اليوم، وأصبح معلوماً من الدين بالضرورة.

يقول بصريح العبارة: «أريد أن ألفت نظركم إلى نقص سأبذل كل ما في وسعي لتداركه، قبل أن تصل مهمتي إلى نهايتها، وأريد أن أشير بهذا إلى موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، وهي مساواة متوفرة في المدرسة، وفي العمل، وفي النشاط الفلاحي، وحتى في الشرطة، ولكنها لم تتوفر في الإرث، حيث بقي للذكر مثل حظ الأنثيين. إن هذا المبدأ يجد ما يبرره، عندما يكون الرجل قواماً على المرأة، وقد كانت المرأة بالفعل في مستوى اجتماعي لا يسمح بإقرار المساواة بينها وبين الرجل. فقد كانت البنت تدفن حية، وتعامل باحتقار، وها هي اليوم تقتحم ميدان العمل، وقد تضطلع بشؤون أشقائها الأصغر منها سنّاً. فهلا يكون من المنطق أن نتوخى طريق الاجتهاد في تحليلنا لهذه المسألة، وأن ننظر في إمكان تطوير الأحكام الشرعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع؟

(١) هو الحبيب بورقيبة رئيس جمهورية تونس.

وقد سبق لنا أن حَجَرنا تعدّد الزوجات بالاجتهاد في مفهوم الآية الكريمة، وباعتبار أنّ الإسلام يجيز للإمام تعطيل العمل المباح، إذا دعت إلى ذلك مصلحة الأمة، ومن حقّ الحكام بوصفهم أمراء المؤمنين أن يطوروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل، ونمط الحياة!!

كلام مرفوض من ألفه إلى يائه:

وهذا الكلام - إن سَمَّيناه اجتهادًا تجوُّزًا - باطل مرفوض من ألفه إلى يائه؛ لاعتبارات ثلاثة: مرفوض؛ لأنه صادر من غير أهله. ومرفوض؛ لأنه اجتهاد في غير محله. ومرفوض؛ لأنه مبني على أسس من الاستدلال باطلة، وما بُني على الباطل فهو باطل.

أما الاعتبار الأول:

فلأن الاجتهاد المشروع، هو است فراغ الوسع من الفقيه في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. لا بدّ إذن للمجتهد أن يكون فقيهاً، أو على الأقلّ متهيئاً للفقّه ممارساً له؛ لأن لكلّ علم أهله، ولكلّ فنّ رجاله وخبرائه.

ولا بدّ أن يتوافر له الحد الأدنى من الشروط الواجبة للمجتهد، وهي العلم بالكتاب والسنة، ومواضع الإجماع، واللغة العربية، ومقاصد الشريعة، وأصول الفقه، وغيرها، حتى يكون اجتهاده على بينة، فلا يجتهد رأيه في أمر حكم فيه النصّ الصريح، أو الإجماع اليقيني. إلى جانب الورع والتقوى، حتى يخشى الله في كلّ ما يقوله، وحتى يكون أهلاً لأن يُوفَّق إلى الصواب، وحتى يُقبل قوله عند الناس.

وأما الاعتبار الثاني:

فلأن محلّ الاجتهاد هو المسائل الظنية الدليل، أو المسائل المسكوت عنها بالكلية، أما المسائل التي عرف حكمها بنصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها، وإنما تؤخذ بالتسليم والانقياد لحكم الله ورسوله، بمقتضى عقد الإيمان: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وما كان الله تعالى ليحابي الرجال على حساب النساء، فهو ربُّ الجميع، ولكنه فاوتَ بينهما، لتفاوت أعبائهما المالية، فالبنت نفقتها على وليّها قبل الزواج، وعلى زوجها بعد الزواج، مهما تكن موسرة، وهي حين تتزوَّج تأخذ صداقاً، والرجل حين يتزوَّج يعطي صداقاً، فمالها في ازدياد، ومال أخيها في نقصان. فالمساواة بينهما في الميراث تكون حيفاً على الذكور. فما شرعه الله هو العدل الذي لا ريب فيه.

وأما الاعتبار الثالث:

فإنه قد استدل لما يريده من إلغاء الحكم القرآني في الميراث، بإلغاء حكم قرآني آخر في العلاقات الزوجية، فهو يفترض أن التفاوت في نصيب كلٍّ من الرجل والمرأة في الميراث كان نتيجة لقوامة الرجال على النساء، وهذه قد زالت، فيجب أن يزول ما يترتب عليها.

ولو سلمنا أن تفاوت الميراث أثر من آثار قوامة الرجل على المرأة، فلا نسلم أبداً أن هذا الحكم موقوف، وأنه زال أو يمكن أن يزول؛ لأنه حكم قطعي في شريعة الإسلام، نطق به القرآن والسنة، وحسبنا قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا

أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿ [النساء: ٣٤]، وقوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. هي درجة القوامة والمسؤولية عن الأسرة. وقال ﷺ: «الرجل راعٍ في أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته»^(١).

وهذا الحكم ليس تعسفًا ولا اعتباطًا، وإنما هو العدل الذي اقتضته فطرة الله التي فطر الرجال والنساء عليها، فالمرأة بفطرتها تحب أن تكون في حماية رجل، يراها ويصونها وينفق عليها.

وهذا الحكم باقٍ ما بقي القرآن والإسلام، وبرغم تعلم المرأة المعاصرة وعملها، فإنها لا تزال تتزوج فتقبض مهرًا، ولا زال الزوج هو المطالب بالإنفاق عليها، ولو امتنع لألزمه القضاء الشرعي بالإنفاق حتماً.

أما إطلاق القول بتطوير الأحكام الشرعية بتطور المجتمع، وتطور مفهوم العدل ونمط الحياة، فلا يقول بهذا الإطلاق مسلم، ولو كان رئيس دولة أو أمير المؤمنين كما سمي نفسه! فأمر المؤمنين أو الخليفة أو السلطان - سَمَّه ما شئت - مهمته تطبيق الأحكام الشرعية، لا تغييرها وتطويرها! وهو حين يبايع بالإمارة تكون بيعته على اتباع كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ! فهو متبع لا مبتدع، ومنفذ لا مشرّع.

والأحكام الشرعية - كما ذكر العلامة ابن القيم - نوعان:

نوع ثابت دائم لا يقبل التغيير ولا التطوير، ولا يدخل دائرة الاجتهاد، وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كمعظم أحكام المواريث التي نص عليها القرآن.

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الجمعة (٨٩٣)، ومسلم في الإمارة (١٨٢٩)، عن ابن عمر.

ونوع آخر يقبل الاجتهاد والتجديد، وهو ما روعي في شرعيته الزمان والمكان والعرف والحال، كبعض أنواع العقوبات التعزيرية، وبعض الأحكام المبنية على العرف والعادة، وأحوال الناس في ذلك العصر، فإذا تغيرت تغير الحكم المؤسس عليها، بناء على أن المعلول يدور على علته وجودًا وعدمًا^(١).

ومن الخطأ والخطر أن نخلط أحد النوعين بالآخر، فنطوّر ما لا يقبل التطوير، كالأحكام القطعية في ثبوتها ودالاتها، أو نجمّد ما من شأنه أن يتطوّر ويتجدّد.

ولو كانت كل أحكام الشرع قابلة للتطوير كما يريد عبید التطور، لأصبح الشرع عجينة لينة يشكّلها من يشاء كما يشاء، ولم يعد الشرع هو الحاكم الذي يرجع الناس إليه، ويُعولون عند الاختلاف على حكمه، بل يصبح هو تابعاً لأهواء الناس وتصوّراتهم، يستقيم إذا استقامت، ويعوج إذا اعوجت. وبهذا يصبح الدين تابعاً لا سيّداً، والشرع محكوماً لا حاكماً، ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وقد خاطب الله تعالى رسوله الكريم محذراً من اتباع أهواء الناس، ولو في بعض جزئيات الأحكام، أمراً له بالحكم بما أنزل الله إليه، غير مبال بجهالات الجاهلين، وانحرافات الفاسقين، فقال سبحانه: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّهُ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ * أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون * [المائدة: ٤٩، ٥٠].

(١) إغاثة اللهفان (٣٣٠/١، ٣٣١) تحقيق محمد حامد الفقي، نشر مكتبة المعارف، الرياض.



إنَّ إحياء الاجتهاد فريضة وضرورة، ولكن تركه بهذه الصورة لكل مَنْ هَبَّ ودبَّ، يؤدِّي إلى البلبلة والفوضى. فلا بدَّ من معالم وضوابط، تحدد له المسار، وتجنبه العثار، وهذا ما نحاوله في الصفحات التالية.



مَعَالِمُ وَضُؤَابِطٍ لَا جِتْهَادٍ مُعَاصِرٍ قَوِيمٍ

لا يكاد يختلف اثنان من أهل العلم والفكر اليوم في ضرورة الاجتهاد وأهميته لحياتنا الإسلامية المعاصرة، وتجديد فقها بما يجعله قادرًا على علاج مشكلاتنا المتجددة من طَبِّ الشريعة الرحبة.

ولكن بعض أهل العلم يخافون أن يدخل من هذا الباب - إذا فتح - الأدعياء والطفيليون، الذين يلبسون لبوس العلماء، ويحملون ألقابهم الفخمة، وليسوا من العلم في قليل ولا كثير.

ومثلهم الخطافون المتعجلون الجراء، الذين يسارعون إلى الفتوى في أعوص المسائل، وأعمق القضايا، دون أن يُجهدوا أنفسهم في البحث والتنقيب، والمراجعة والمشاورة مع أهل الذكر، فجوابهم حاضر لكل سؤال، وفتواهم (جاهزة) لكل قضية، لو عرضتها على عمر لجمع لها المهاجرين والأنصار!

وأخطر منهم أدعياء التطور الذين يريدون أن يدخلوا على الحياة الإسلامية، ما هو غريب عن فطرتها وقيمها وشريعته، بدعوى الاجتهاد في الشرع، وهي أبعد ما يكون عن شرع الله نصًّا وروحًا.

وشرُّ منهم الذين وظَّفوا علمهم للسلطان، وباعوا دينهم بدنيا غيرهم، ممَّن أغفل الله قلبه عن ذكره، واتبع هواه، وكان أمره فرطًا.

والعلم إذا غدا تابعا للهوى لم يعد علما؛ بل ينقلب جهلا وضلالا،
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ
عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ﴾ [الجاثية: ٢٣].

ولعلّ مثل هذه التخوفات هي التي جعلت جماعة من العلماء في
العصور المتأخرة ينادون بسدّ باب الاجتهاد ليقطعوا الطريق على هؤلاء
وأمثالهم، على اعتبار أن هذا من باب «سدّ الذرائع» المقرّر شرعا.

ولكن المبالغة في سدّ الذرائع كالمبالغة في فتحها، يترتب عليها
ضرر كبير، وشرّ مستطير.

والواجب هو الوقوف عند خطّ الاعتدال الذي أوقفنا الله تعالى عنده:
﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩].

والحق أنّنا لو حاولنا سدّ باب الاجتهاد - خوفاً من الأدياء المتطفلين،
أو من المتعجلين المغرورين، أو مفتي السلاطين، أو المهزومين فكرياً
ونفسياً أمام الغازين - لم نعالج المشكلة من جذورها؛ لأن هذا إن سدّ
الباب على أدياء الاجتهاد المتطفلين عليه، وغير المتأهلين له، فهو في
الوقت ذاته يحرم أهله القادرين عليه من ممارسة حقّهم الشرعي في
الاجتهاد، كما أمر الله ورسوله، وهذا ينتهي بغلبة المقلدين الجامدين،
واختفاء المجتهدين المتنورين، وباختفاء هؤلاء وظهور أولئك تجمد
الحياة، ويتوقّف الفكر، ويتخلّف المسلمون، وتتعثّر حركة الإسلام.

على أنّ عصرنا لم يعد قابلاً لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، ولا عاد
هذا ممكناً لو أردناه؛ فإنّ حرية القول باللسان والقلم وحرية الإذاعة
والنشر - وخصوصاً، فيما لا علاقة له بالسياسة - متاحة وميسورة،
ولا سيما من كان له نفوذ مادي أو أدبي.

ومن هنا كثر الذين يدعون الاجتهاد، كليًا أو جزئيًا، وسيكثرون بعد، شئنا أم أبينا، اعترفنا بهم أم لم نعترف؛ بل ربما كان صوت الأدعياء أعلى من صوت المؤهلين بحق للاجتهاد.

ولهذا كان الأولى أن نحدد الاتجاه الصحيح الذي نؤيده، ونرحب به من بين اتجاهات الاجتهاد المعاصر، ومدارسه، نضع له المنهج القويم الذي يحكمه، ونوضح المعالم والضوابط التي تنظم سيره، وتحدد غايته، وتضبط طريقه، فلا يغلو مع الغالين، ولا يقصر مع المقصرين. بل يحرص على المنهج الوسط للأمة الوسط.

ومن ثم يحسن بنا أن نلقي شعاعًا من الضوء على اتجاهات الاجتهاد المعاصرة لتبين من عرضها الاتجاه الذي نقبله وندعو إليه، ونرفض ما سواه.

اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه:

وإذا نظرنا إلى اتجاهات الاجتهاد، يمكننا أن نقول: إن هناك ثلاثة اتجاهات أساسية بهذا الاعتبار:

١ - اتجاه التضييق والتشديد:

اتجاه التضييق والتشديد، وهذا يمثل مدرستان:

الأولى: المدرسة المذهبية:

المدرسة المذهبية التي لا تزال تؤمن بوجوب اتباع مذهب معين لا يجوز الخروج عنه، ويجب الاجتهاد للمسائل الجديدة في إطاره، وتخريجًا على أقوال علمائه، وبخاصة المتأخرون منهم، مثل شراح الهداية والكنز والتنوير من الحنفية، وشراح خليل والرسالة من

المالكية، وشرح المنهاج وأبي شجاع من الشافعية، وشرح الإقناع والمنتهى من الحنابلة.

وهؤلاء إذا سئلوا عن معاملة جديدة لا بدّ أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب، أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظيرًا أفتوا بمنعها، كأن الأصل في المعاملات الحظر، إلا ما أفتى السابقون بإباحته!

والثانية: الظاهرية الحديثة:

المدرسة النصية الحرفية، وهم الذين سمّيتهم «الظاهرية الجدد». وجلّهم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يطلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمون بمقاصد الشريعة، وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغيّر الفتوى بتغير الزمان، والمكان، والحال.

ولهذا نجد هؤلاء يحرمون كلّ أنواع «التصوير» مثلاً، حتى الفوتوغرافي والسينمائي والتلفزيوني، أخذًا بظاهر الأحاديث التي وردت في لعن المصورين، وتكليفهم يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح، وإن لم يكن في هذا التصوير مضاهاة لخلق الله، الذي علّل به التحريم في بعض الأحاديث؛ إذ هو خلق الله نفسه!

ونجدهم أو نجد منهم من يحرمون «الذهب المحلّق» على النساء أخذًا بظاهر أحاديث وردت^(١)، لم تسلم من طعن، ولو سلمت لكانت مؤولة أو منسوخة بالإجماع الذي نقله غير واحد من العلماء على إباحة

(١) يقصدون بالمحلّق: ما كان على صورة حلقة كالخاتم والأسورة والقلادة والقرط ونحوها. انظر: آداب الزفاف في السنة المطهرة للألباني ص ٢٣٧ وما بعدها.

الذهب للنساء^(١)، والذي يؤيده حديث: «إِنَّ هَذِينَ - يعني الذهب والحرير - حَرَامٌ عَلَى ذَكَورِ أُمَّتِي، حِلٌّ لِنَاثِهَا»^(٢).

ونجد منهم مَنْ لا يرون زكاة في عروض التجارة، وإن بلغت قيمتها الملايين؛ لأنهم لم يصح عندهم حديث خاص في وجوب زكاتها^(٣)، غافلين عن النصوص العامة التي أوجبت في كل مال حقًا أو زكاة، دون أن تفصل بين مال ومال، وغافلين عن حكمة تشريع الزكاة، وهي تزكية أنفس الأغنياء وتطهير أموالهم، ورعاية ذوي الحاجات، والإسهام في تحقيق مصلحة الدين والأمة.

بل نجد من هؤلاء مَنْ يرى أَنَّ النقود الشرعية هي الذهب والفضة، التي وردت فيها الأحاديث، فأما النقود الورقية، فلا تعتبر نقودًا شرعًا. وعلى هذا لا يجري فيها الرِّبَا، ولا تجب فيها الزكاة!

٢ - اتجاه الغلو في التوسع:

الاتجاه المبالغ في التوسع، ولو على حساب النصوص المحكمة والأحكام الثابتة. ويمثل هذا الاتجاه مدرستان أيضًا:

(١) انظر تعليقنا على هذه الأحاديث في كتابنا: المنتقى من الترغيب والترهيب (٤٠٢ - ٤٠٦)، وكذلك تعليق الحافظ المنذري عليها (٢٨٠/١ - ٢٨٥)، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٢) رواه أحمد (٧٥٠)، وقال مخرجه: صحيح لشواهده. وأبو داود في اللباس (٤٠٥٧)، والنسائي في الزينة (٥١٤٤)، وابن ماجه في اللباس (٣٥٩٥)، وصحح إسناده النووي في رياض الصالحين (٨٠٦)، عن علي بن أبي طالب.

(٣) تمام المنة في التعليق على فقه السنة للألباني ص ٣٦٣ وما بعدها، نشر دار الراية، ط ٣، ١٤٠٩هـ.



الأولى: المدرسة الطوفية:

مدرسة إعلاء «المصلحة» على «النص»، وهي التي يمكن أن نسميها المدرسة «الطوفية»، نسبة إلى نجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦هـ) صاحب الرأي المشهور في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا^(١).

ولهذه المدرسة شبهات تستند إليها، يظهرونها، في مظهر الحجج، ولكنها لا تقف على قدمين، ولا تثبت أمام النقد العلمي الصحيح.

ومن أبرز ذلك: استنادهم إلى بعض اجتهادات عمر رضي الله عنه، في مثل سهم «المؤلفة قلوبهم»، وقسمة سواد العراق، وغيرهما.

والتحقيق يثبت أن هذه الاجتهادات لا تخالف النصوص أبداً، كما هو مبين في موضعه^(٢)، ولا يتسع له المقام هنا.

وكثيراً ما يكون هؤلاء «المصلحيون» من غير ذوي الاختصاص في الدراسات الشرعية من رجال القانون أو التاريخ أو الأدب أو الفلسفة أو نحوهم.

الثانية: مدرسة تبرير الواقع:

مدرسة «التبرير» للواقع، سواء كان الواقع الذي يريده العامة أم الواقع الذي يريده السلطان.

(١) قد بينا بالأدلة في كتابنا: السياسة الشرعية ص ١٦٠ وما بعدها، أن الطوفي قصد بالنص: الظني لا القطعي. فراجع.

(٢) ردنا على ذلك بالتفصيل في كتابنا: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ص ١٦٩ - ٢٢٢، فراجع.

وهذا الواقع لم يصنعه الإسلام، وإنما صنّع في غيبة الإسلام عن قيادة الحياة تشريعاً وتوجيهاً، تحت تأثير الغزو الأجنبي، بكلّ ألوانه المادية والأدبية.

ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية على هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية، تعطيه سنداً للبقاء. وقد يكون مهمتهم تبرير، أو تمرير ما يراد إخراجه للناس، من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة.

ومن هؤلاء مَنْ يفعل ذلك مخلصاً مقتنعاً، لا يبتغي زلفى إلى أحد، ولا مكافأة من ذي سلطان، ولكنه واقع تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب، وفلسفاته ومسلماته.

ومنهم مَنْ يفعل ذلك، رغبة في دنيا يملكها أصحاب السلطة أو مَنْ وراءهم، من الذين يحركون الأزرار من وراء ستار، أو حباً للظهور والشهرة، على طريقة: «خالف تُعرف».

إلى غير ذلك من عوامل الرغب والرهب، أو الخوف والطمع، التي تحرك كثيراً من البشر، وإن حملوا ألقاب أهل العلم، أو لبسوا لبوس أهل الدين.

على أن من الخطأ والخطر هنا: أن ندخل تحت عنوان «التبرير» كلّ اجتهاد ييسر على الناس أمر دينهم أو دنياهم، وإن كان مبنياً على قواعد سليمة واستدلال صحيح. فلنحذر هنا من خلط الأمور، ولنضع كلّ شيء في موضعه.

٣ - الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط:

والاتجاه الثالث هو اتجاه مدرسة «الوسط» أو الاتجاه المتوازن أو المعتدل، الذي يجمع بين اتباع النصوص، ورعاية المقاصد الشرعية،

فلا يعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألا تعارض نصًا صحيح الثبوت، صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمعة عليها، فهو يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر.

وهذا الاتجاه هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، ووسطية أهل السنة والفرقة الناجية بين الفرق المختلفة التي مال بها الغلو أو التفريط عن «الصراط المستقيم».

وهذا هو اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصفات اللازمة لمن يتعرض للفتوى والتحدث باسم الشرع، وخصوصًا في هذا العصر.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل، والورع هو العاصم من الحكم بالهوى، والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط.

وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح. وهو الذي دعا ويدعو إليه المصلحون الغيورون والمجددون الأصلاء.

معالم وضوابط لا بد منها:

ومن هنا يجب أن ندعو إلى الاجتهاد غير متهيئين ولا وجلين، على أن يمضي مستقيمًا، ولا يرتد القهقري، ولا ينحرف إلى اليمين أو الشمال.

وهذه بعض المعالم والضوابط الأساسية للاجتهاد المعاصر:

أولاً: لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع:

يجب أن نذكر أن الاجتهاد - كما عرّفه الأصوليون - هو استفراغ الفقيه وسعه في نيل الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط.

فلا اجتهاد إلا بعد «استفراغ الوسع»، ومعناه: بذل أقصى الجهد في تتبع الأدلة، والبحث عنها في مظانها، وبيان منزلتها والموازنة بينها إذا تعارضت، بالاستفادة مما وضعه أهل الأصول من قواعد التعادل وال ترجيح. حتى اشترط بعض الأصوليين في تعريف الاجتهاد: أن يحسّ بالعجز عن مزيد طلب. أي بلغ الغاية في البحث، ولم يعد عنده أي احتمال للزيادة.

وإذن، لا يكون من الاجتهاد المعتبر شرعاً: ما يفتي به المتسرعون الذين اجتروا على اقتحام حمى الفتوى لجراءتهم على النار! حتى إنهم ليفتون بما ينفيه صريح القرآن، أو يكذّبه صحيح الحديث، أو يخالفه إجماع المسلمين.

ثانياً: لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية:

يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعياً، فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإنما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته، أو من جهتهما معاً.

فلا يجوز إذن فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة، مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، أو إيجاب قطع يد السارق؛ إذا انتفت الشبهات، واستوفيت الشروط. ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينية، التي أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هي (الثوابت) الجامعة، وعماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة.

ومقتضى هذا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، وقطعيات الأحكام إلى ظنيات قابلة للأخذ والرد والإرخاء والشد؛ فإن الأصل في هذه المحكمات أن تُردَّ إليها المتشابهات، وفي القطعيات أن ترجع إليها المحتملات، فتكون هي الحكم عند التنازع، والمقياس عند الاختلاف، فإذا أصبحت هي الأخرى، موضع خلاف ومحل تنازع، لم يعد ثمة مرجع يعول عليه، ولا معيار يحتكم إليه.

ثالثاً: لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات:

يجب أن تظلّ مراتب الأحكام كما جاءت، القطعي يجب أن يظلّ قطعياً، والظني يجب أن يستمرّ ظنياً، فكما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني، لا نجيز أيضاً تحويل الظني إلى قطعي، وندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع!

فلا يجوز أن نشهر هذا السيف - سيف الإجماع المزعوم - في وجه كل مجتهد في قضية، ملوِّحين، ومهدّدين، مع ما ورد عن الإمام أحمد أنه قال: مَنْ ادعى الإجماع فقد كذب. وما يدرية! لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم^(١)!

وإذا كان في مخالفة الإجماع ذاته كلام، فكيف بمخالفة المذاهب الأربعة، التي يشنع بها كثيرون اليوم، كما شنّوا على شيخ الإسلام ابن تيمية من قبل؟ مع أنّ أحداً من علماء المذاهب الأربعة لم يقل: إن اتفاقها حجة شرعية. ولو قالوه لم يعتبر قولهم؛ لأنهم خالفوا فيه أئمتهم من ناحية، ولأنهم مقلدون من ناحية أخرى، والمقلد لا يقلد، أما أئمة المذاهب أنفسهم فقد حذروا من تقليدهم، ولم يدعوا لأنفسهم العصمة.

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل ص ٤٣٩.

وقد عاب عليّ بعض الكاتبين المتعجلين يومًا ما ذكرته في بعض كتبي من خلاف فقهاء السلف في بعض القضايا المهمة، كالخلاف في نكاح المتعة، أو في وقوع الطلاق البدعي - الطلاق في الحيض، وفي طهر مسّها فيه - واللعب بالنرد من غير قمار ونحوها، يريدون مني أن ألغي هذا الخلاف ولا أعتبره ولا أذكره، وإن لم أرجحه. وهذا ليس من الأمانة العلمية، ولا من المصلحة العملية في شيء.

رابعًا: الوصل بين الفقه والحديث:

يجب أن نمدّ جسرًا واصلًا بين الفقه والحديث، وأن تزول الفجوة القائمة بين المدرستين: المدرسة الفقهية، والمدرسة الحديثية.

فالمشاهد أنّ أغلب المشتغلين بالحديث لا يهتمون كثيرًا بالدراسات الفقهية والأصولية، ولا يوجهون همّتهم إلى علل الأحكام، وقواعد الشريعة ومقاصدها. وهي التربة اللازمة لنمو بذرة الاجتهاد، وبلوغها غايتها، وخصوصًا ما يتعلّق باختلاف الفقهاء، وتنوّع مشاربهم، وتعدّد منازعهم في الاستنباط والاستدلال، وأهميتها في تكوين ملكة الاجتهاد، حتى جاء عن أكثر من واحد من علماء السلف: من لم يعرف اختلاف الفقهاء لم يشم رائحة الفقه!

وفي مقابل هؤلاء نجد لدى أغلب المشتغلين بالفقه وأصوله ودراساته ضعفًا ظاهرًا في الحديث وعلومه ورجاله، حتى أنهم ليستدلّون أحيانًا بالأحاديث الواهية، أو التي لا أصل لها، وقد يردّون بعض الأحاديث وهي صحيحة متّفق عليها.

والشكوى من الانفصال بين الفقه والحديث شكوى قديمة، والشعور بالحاجة إلى الجمع بينهما له جذور أصيلة قديمة في تراثنا. قال بعض

علماء السلف: كان سفيان الثوري، وابن عينة، وعبد الله بن سنان يقولون: لو كان أحدنا قاضيًا لضربنا بالجريد فقيهاً لا يتعلم الحديث، ومحدثاً لا يتعلم الفقه^(١).

خامساً: الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع:

ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة، وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكّن من عدوهم المستعمر، فلم يملكوا أيامها أن يغيروه أو يتخلّصوا منه، ثم ورثه الأبناء من الآباء، والأحفاد من الأجداد، وبقي الأمر كما كان.

فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجرّ النصوص من تلايبيها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زним.

إنّ الله جعلنا أمة وسطاً لنكون شهداء على الناس، ولم يرضَ لنا أن نكون ذيلًا لغيرنا من الأمم، فلا يسوغ لنا أن نلغي تميزنا، ونتبع سنن من قبلنا شبرًا بشبر وذراعًا بذراع. وأدهى من ذلك أن نحاول تبرير هذا وتجويزه بأسانيد شرعية، أي أننا نحاول الخروج على الشرع بمستندات من الشرع، وهذا غير مقبول بحال من الأحوال.

(١) نقله الكتاني في مقدمة كتابه: نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص ٣، نشر دار المعارف، حلب.

سادسًا: الترحيب بالجديد النافع:

لا ينبغي أن نجعل أكبر همّنا مقاومة كلّ جديد، وإن كان نافعا، ولا مطاردة كلّ غريب وإن كان صالحا، وإنما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميز بين ما يلزم فيه الثبات والتشدد، وما تُقبل فيه المرونة والتطور.

ومعنى هذا: أن نُميز بين الأصول والفروع، بين الكليات والجزئيات، بين الغايات والوسائل، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد، وفي الثانية نكون في ليونة الحرير، كما قال إقبال رَحِمَهُ اللهُ. مرحّبين بكلّ جديد نافع، ومحتفظين بكلّ قديم صالح.

ومن هنا يجوز لنا أن نقتبس من أنظمة الشرق أو الغرب، ما لا يخالف عقيدتنا وشريعتنا، مما يحقق المصلحة لمجتمعاتنا، على أن نصبغه بصبغتنا، ونضيف عليه من روحنا، حتى يغدو جزءا من نظامنا، ويفقد جنسيته الأولى، كما رأينا ذلك فيما اقتبسه المسلمون في عهد الراشدين، وفي العصور الذهبية من الأمم الأخرى.

سابعًا: ألا نغفل روح العصر وحاجاته:

ألا ننسى أنّنا في القرن الخامس عشر الهجري، لا في القرن العاشر، ولا ما قبله، وأنّ لنا حاجاتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لَمَن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا، لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون، ولو أنهم عاشوا عصرنا اليوم، وعانوا ما عانينا، لرجعوا عن كثير من أقوالهم، وغيّروا كثيرا من اجتهاداتهم؛ لأنها قِلت لزمانهم، وليس لزماننا.

وقد رأينا أصحاب الأئمة وتلاميذهم يخالفونهم بعد موتهم - وهم متَّبِعُونَ لأصولهم - لتغير العصر اللاحق عن العصر السابق، رغم قرب المدة، وقصر الزمان.

بل رأينا إمامًا كالشافعي يغيّر اجتهاده في عصرين قريبين: قبل أن يستقرّ في مصر، وبعد أن استقرّ في مصر، وعرف تاريخ الفقه مذهبه القديم، ومذهبه الجديد، وأصبح معروفًا في كتب المذهب: قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد.

فكيف بعصرنا، وقد تغيّر فيه كلُّ شيء، بعد عصر الانقلاب الصناعي، ثم عصر التقدّم التكنولوجي، عصر غزو الكواكب و«الكمبيوتر» وثورة البيولوجيا التي تكاد تغيّر وثباتها مستقبل الإنسان؟!!!

فعلينا - ونحن نجتهد - أن نعترف بما طرأ على حياتنا من تغيّرات في الأفكار والأعراف، والعلاقات والسلوك، وأن نقدر ظروف العصر وضروراته، وما عمت به البلوى، وأن نطبق على الواقع ما قرّره علماؤنا من تغيّر الفتوى بتغير الزمان والمكان، والعرف والحال.

ورحم الله ابن أبي زيد القيرواني صاحب «الرسالة» المشهورة في الفقه المالكي، حيث كان يسكن في أطراف المدينة، فاتخذ كلبًا للحراسة ف قيل له: كيف تفعل ذلك ومالك يكرهه؟ فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسدًا ضارياً^(١)!

(١) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي (٣٤٤/٢)، نشر دار الفكر،

ثامناً: الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي:

ينبغي في القضايا الجديدة الكبيرة ألا نكتفي بالاجتهاد الفردي، وأن نتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس.

فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلح شخص جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره. وقد تُبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تُجلى أموراً كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت منسية. وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي دائماً: عمل الفريق، أو عمل المؤسسة، بدل عمل الأفراد.

وكانت هذه هي طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما روى ذلك الدارمي والبيهقي، عن ميمون بن مهران، فكان أبو بكر إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(١).

وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة، ولا قضاء من أبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(٢).

(١) رواه الدارمي في المقدمة (١٦٣)، والبيهقي في آداب القاضي (١١٤/١٠)، وإسناده منقطع،

ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر.

(٢) رواه البيهقي في آداب القاضي (١١٤/١٠)، إسناده منقطع، ميمون بن مهران لم يدرك عمر.

وروى الدارمي، عن المسيب بن رافع قال: كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أمر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا^(١).

وكثير من الإجماعات المحكية في الفقه، مصدرها هذا الاجتهاد الجماعي الشوري في عهد الشيخين رضي الله عنهما.

هذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، أو جنسية، وإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه وورعه، لا ولاؤه لهذه الحكومة أو ذلك النظام، أو قرابته أو قربه من الحاكم أو الزعيم.

يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية، حتى يبدي رأيه بصراحة، ويصدر قراره بشجاعة، بلا ضغط ولا إرهاب من الحكومات أو من قوى الضغط في المجتمع. يجب أن يتحرر من الضغوط السياسية والاجتماعية معا.

والحق أنه لا حرية - في الغالب - لمجمع تعين أعضائه حكومة إقليمية، على أرضها يقوم المجمع، ومن مالها ينفق عليه، أو على الأقل لا ضمان لهذه الحرية.

فالحكومة عادة لا تختار إلا من يواليها، ولا تنفق على مؤسسة لا تدور في فلكها، إلا من رحم ربك، وقليل ما هم.

(١) رواه الدارمي في المقدمة (١١٦).

ولهذا يكون من الخير أن يجتمع علماء المسلمين، أو صفوتهم من كل أقطار العالم في صورة مؤتمر كبير، يحدد زمانه ومكانه، ليختاروا هم من بينهم من يروونه أحسن فقها، وأقوم خُلُقًا، ليتكوّن منهم المجمع العلمي الذي ننشده.

وإذا اتفق علماء هذا المجمع على رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية، اعتبر هذا بمثابة «إجماع» من مجتهدي العصر، له حجته وإلزامه في الفتوى والتشريع. وإذا اختلفوا كان رأي الأكثرية هو الأرجح، ما لم يوجد مرجح آخر له اعتباره شرعًا.

على أن هذا الاجتهاد الجماعي لا يقضي على اجتهاد الأفراد ولا يغني عنه. ذلك أن الذي ينير الطريق للاجتهاد الجماعي هو البحوث الأصلية المخدمية التي يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية، ويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية.

وإذا لم يوجد هذا النوع من البحوث الاجتهادية الفردية؛ فإن القرارات الجماعية كثيرًا ما توجد فيها ثغرات تجعلها عرضة للنقد والتشكيك.

وسيظلّ حق الأفراد في الاجتهاد قائمًا على كل حال، بل إن عملية الاجتهاد في ذاتها عملية فردية في الأساس، وإنما الاجتهاد الجماعي هو التشاور فيما وصل إليه أفراد المجتهدين، كما رأينا.

تاسعًا: لنفسح صدورنا لخطأ المجتهد:

ولا بدّ لنا - لكي ينجح الاجتهاد - أن نتوقع الخطأ من المجتهد؛ إذ لا عصمة لغير نبي، وأن نفسح له صدورنا، وألا نشدّد النكير على من

أخطأ في اجتهاده، ونَتَّهمه بالزيغ والمروق، وما إلى ذلك من النعوت. فإن شيوع هذا الأسلوب يقتل روح الاجتهاد، ويخيف كل ذي اجتهاد حُرٍّ من إعلان رأيه، خشية أن تُصَبَّ عليه سيّاط التشنيع، وتُصَوَّب إلى صدره سهام الاتهام، وبذلك تختنق الآراء الاجتهادية الحرة في صدور أصحابها، ويسود جو الخوف من التجديد، والرغبة من مخالفة المألوف، وفي هذا خسارة كبيرة على الفقه، وعلى الفكر، وعلى الأمة جميعاً.

وكم من آراء جيدة، وأقوال معتبرة، مات أصحابها، وهي دفينة في رؤوسهم، لم يجرؤوا أن يفصحوا عنها.

لا بدّ أن تتسع صدورنا لأخطاء المجتهدين، كما اتَّسعت صدور الأولين، فالمجتهد بشر يفكر ويستنبط، ويخطئ ويصيب، ولن يكون مجتهدو اليوم أفضل من مجتهدي الأمس، وقد وسع بعضهم بعضاً فيما رأوا أنه أخطأ فيه. وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا من المجتهد إذا افترضنا أنه أخطأ، وتبيّن لنا خطؤه بيقين. وذلك منوط بشرطين:

(أ) أن يملك أدوات الاجتهاد - وهي معروفة مذكورة في أصول الفقه - فليس كلُّ مَنْ اشتغل بالفقه، أو ألَّف فيه، أو حفظ مجموعة من الأحاديث يُعدُّ مجتهداً.

(ب) أن يكون عدلاً مرضي السيرة. وهو ما يطلب في قبول الشاهد في معاملات الناس، فكيف بقبول مَنْ يفتي باجتهاده في شريعة الله؟

فهذا إن أخطأ فهو معذور، بل مأجور أجراً واحداً على اجتهاده وتحريه، ومَنْ يدري لعل الرأي الذي يظنُّه الأكثرون اليوم خطأ هو الصواب بعينه، كما يدلُّ على ذلك تاريخ الاجتهاد وتغيُّر الفتوى.

أما أدعياء الاجتهاد، الذين لا يملكون إلا الجراءة على النصوص، والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يرفضوا، حفاظًا على قداسة الدين، وحرمة الشريعة، أن تتخذ سلماً للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر، أو لتبرير سلوك منحرف، أو فكر مستورد.

تلك هي المعالم والضوابط الضرورية في نظرنا، التي ينبغي أن يراعيها الاجتهاد في عصرنا الحافل بشتى التيارات والمؤثرات، سواء كان اجتهاد ترجيح وانتقاء، أم اجتهاد إبداع وإنشاء.

وفي ضوء هذه المعالم، وفي إطار تلك الضوابط تستطيع مسيرة الاجتهاد المعاصر - وهو فريضة وضرورة - أن تمضي إلى الأمام قدما، مسددة الخطأ، موثقة العُرا، مأمونة العثرات، مرجوة الثمرات، دون أغلال تعوقها عن الحركة، ولا ضغوط أو جواذب تميل بها إلى اليمين، أو تنحرف بها إلى اليسار فقد اتضحت الغاية، واستبان النهج، ﴿وَمَنْ يَعْنِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].



رأي في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه

(رأي الشهيد سيد قطب)

رأينا من المنتسبين إلى العلم الديني مَنْ يظن أننا لسنا في حاجة إلى اجتهاد معاصر، اكتفاء بالفقه القديم، الذي يرى أن في أحشائه الحل لكلّ مشكل جديد.

وقد بيّنا خطأ هذا الفريق من الناس في الصحائف السابقة، وبيّنا مدى الحاجة إلى الاجتهاد في هذا العصر.

ويهمنا الآن أن نعرض لرأي مشابه، يرى صاحبه أن لا حاجة بنا اليوم إلى اجتهاد لحلّ مشكلات العصر في ضوء الفقه الإسلامي، ولكنّ له منطلقاً آخر غير منطلق المقلّدين الجامدين.

إنّ صاحب هذا الرأي رجل عزيز على أنفسنا، حبيب إلى قلوبنا؛ لأنه قدّم الكثير للفكر الإسلامي، ثم قدّم حياته ودمه فداءً لدعوة الإسلام، وكلمة الإيمان، ذلكم هو الشهيد «سيد قطب» عليه رحمة الله ورضوانه.

إنّ فكرته المحورية: أنه يرى المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي، يرفض حاكمية الله تعالى، ولا يعترف بمنهجه ضابطاً للحياة. ومقتضى هذا أنه ليس بمجتمعٍ مسلمٍ. ومن ثم كان التفكير في استفراغ

الوسع، وبذل الجهد، وعصر الذهن، بحثًا عن حلول لمشكلاته القائمة والمتجددة، في ضوء الأدلة الشرعية، ووفق المعايير الأصولية والفقهية: عبثًا أو هزلًا.

فالواجب أن يُسلم هذا المجتمع أولًا، ويفهم معنى «لا إله إلا الله» التي ينطقها أفرادها، وتدوي بها مآذنه، فإذا دخل في الإسلام أمكنه أن يجتهد لحل مشكلاته في رحابه.

ولهذا يرى أن الدعوة إلى الإسلام لا يجوز أن تكون بتقديم أسس النظام الإسلامي - فضلًا عن تفصيلاته - للناس. وتقديم حلوله لمشكلاتهم، من خلال اجتهاد معاصر سوي، كليًا أو جزئيًا، فرديًا أو جماعيًا.

وقد عرض الشهيد رَحِمَهُ اللهُ، هذا الرأي في كتابه: «معالم في الطريق»، و«الإسلام ومشكلات الحضارة».

وفي الكتابين رفض رَحِمَهُ اللهُ، في إصرار وصلابة أيّ عرض لأسس النظام الإسلامي أو تقديمه في صورة نظريات وتشريعات، أو خدمة فقهه، وتطويره بما يفي بحاجات هذا العصر، ويقدم حلولًا اجتهادية لمشكلاته، بالأسلوب الملائم لهذا الزمن.

فهو يرى أنّ هذه مناورة خبيثة من الجاهلية، يجب على دعاة الإسلام ألا يستجيبوا لها، وأن يكشفوها، ويستعلوا عليها، «وأن يرفضوا السخرية الهازلة فيما يُسمّى «تطوير الفقه الإسلامي»، في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله، ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجادّ، التلهية باستنبات البذور في الهواء!».

وهو يهاجم من سماهم «المخلصين المتعجلين» من أصحاب الدعوة الإسلامية الذين يخيل إليهم: أن عرض أسس النظام الإسلامي

- بل التشريعات الإسلامية كذلك - على الناس، مما ييسّر لهم طريق الدعوة، ويحبّب الناس في هذا الدين، وهو - في رأيه - وهمّ تنشئه العجلة، وعدم التدبر لطبيعة هذا الدين، وطبيعة منهجه الرباني، وهو منهج عملي حركي جاد، جاء ليحكم الحياة في واقعها، ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره: يقرّره أو يعدّله، أو يغيّره من أساسه. ومن ثم فهو لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلاً، في مجتمع يعترف ابتداءً بحاكمية الله وحده، فهو «منهج» يتعامل مع «الواقع»، وليس «نظرية» تتعامل مع «الفروض».

وهو يصف هؤلاء المخلصين أيضاً بـ «الهزيمة الداخلية» في أرواحهم تجاه الأنظمة البشرية الصغيرة، حين يريدون من الإسلام أن يصوغ نظريات، وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة، بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرّر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها.

وهو يرى أنّ على دعاة الإسلام أن يدعوا الناس إلى اعتناق العقيدة، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، يجب أن يُعلّموهم أن الإسلام هو - أولاً - إقرار عقيدة «لا إله إلا الله» بمدلولها الحقيقي، وهو: ردّ الحاكمية لله في أمرهم كله. ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام.

وهكذا صيغ الإسلام في نشأته الأولى، فقد ظل ثلاثة عشر عاماً في مكة ينشئ العقيدة في الأنفس، والأخلاق المنبثقة عن هذه العقيدة، ولم ينزل الله لهم في هذه الفترة تنظيمات ولا تشريعات، فلما أن صارت لهم دولة في المدينة ذات سلطان، تنزّلت عليهم الشرائع، وتقرّر لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية.

ولم يشأ الله أن يُنزل عليهم النظام والشرائع في مكة ليخترنوها جاهزة، حتى تطبّق بمجرد قيام الدولة في المدينة.

هذا ملخص ما قاله الأستاذ رَحِمَهُ اللهُ، في «المعالم»^(١).

أما في كتاب «الإسلام ومشكلات الحضارة» فقد تناول الموضوع بسعة وتفصيل استغرق صفحات عدّة، ننقل هنا منه ما يشرح الفكرة، ويوضّح معالمها.

يقول: «إن محاولة وضع أحكام تشريعية فقهية إسلامية لمواجهة أفضية المجتمع الذي تعيش فيه البشرية، والذي ليس إسلاميًا؛ لأنه لا يعترف بأنّ الإسلام منهجه، ولا يسلم للإسلام أن يكون شريعته.

إنّ محاولة وضع أحكام تشريعية لأفضية مثل هذا المجتمع، ليست من الجدّ في شيء، وليست من روح الإسلام الجادة في شيء، وليست من منهج الإسلام الواقعي في شيء.

إنّ الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطوّر ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي! مجتمع إسلامي واقعي، موجود فعلاً، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه، ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام!

إنه عبث مضحك أن نحاول مثلاً إيجاد أحكام فقهية إسلامية للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في أمريكا أو روسيا، وكلتاها لا تعترف ابتداءً بحاكمية الإسلام! وكذلك الحال بالنسبة لأي بلد لا يعترف بحاكمية الإسلام!

(١) انظر: معالم في الطريق ص ٣٢ - ٣٧، نشر دار الشروق، القاهرة، ط ٦، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.



وكلُّ فقه يَراد تنميته وتطويره في وضع لا يعترف ابتداءً بحاكمية الإسلام، هو عملية استنبات للبذور في الهواء. هو عبث لا يليق بجديّة الإسلام!

إنّ مشكلات «المجتمع الإسلامي» في مواجهة الحضارة القائمة، ليست هي مشكلات أي مجتمع آخر. إنها ليست مشكلات جاهزة حتى نهى لها حلولاً جاهزة. إنها مشكلات ستنشأ بشكل خاص، وبحجم خاص، وفق ظروف في عالم الغيب، ووفق ملابسات لا يمكن التكهّن بها الآن. فمن العبث الجري وراء افتراضات لم تقع بعد، على طريقة «الرأيتين»^(١) التي يمجها الجادون من شرعي وفقهاء الإسلام.

كما أنّ مشكلات المجتمع الحاضر في مواجهة الحضارة القائمة ليست مشكلات «مجتمع إسلامي». فهذا المجتمع الإسلامي لم يوجد بعد - منذ أن اتخذت شرائع غير شريعة الإسلام لتصرف الحياة - لم يوجد، حتى تكون هذه مشكلاته. والإسلام ليس مطلوباً منه - ولا مقبولاً منه كذلك - أن يوجد حلولاً فقهية لمجتمع غير إسلامي. مجتمع أنشأ مشكلاته هذه بسبب أنه لم يعرف الإسلام؛ أو بسبب أنه هجر الإسلام، إن كان قد عرفه من قبل.

فقيم الجهد؟ وقيم العناء؟

إنه ليس الذي ينقص البشرية لقيام مجتمع إسلامي هو وجود فقه إسلامي «متطور»! إنّما الذي ينقصها ابتداءً هو اتخاذ الإسلام منهجاً وشريعته شريعة. إنّ الفقه الإسلامي لكي يتطور، ينبغي أن يجد التربة

(١) الذين يسألون: رأيت لو أن كذا وقع، فما يكون الحكم؟

التي يتطور فيها. والتربة التي يتطور فيها الفقه الإسلامي هي «مجتمع إسلامي» يعيش في العصر الحاضر، بدرجة الحضارية، ويواجه مشكلات قائمة بالفعل، بتكوينه الذاتي، ومواجهة المجتمع الإسلامي لهذه المشكلات، لن تكون كمواجهة أي مجتمع آخر لها بطبيعة الحال.

ولكن هذه البديهية - فيما يبدو - لا تبدو واضحة للكثيرين من المخلصين الغيورين على الإسلام «العقلاء»!

ومن أجل ذلك نكرّر ونعيد ونزيد في الإيضاح، إن كل ما يمكن قوله إجمالاً عن المجتمع الإسلامي: إنه ليس صورة تاريخية محدّدة الحجم والشكل والوضع، وإنما في العصر الحديث لا نستهدف إقامة مجتمع من هذا الطراز، من حيث الحجم والشكل والوضع، إنما نستهدف إقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية - على الأقل - للمجتمع الحاضر. وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول، الذي أنشأه المنهج الرباني. باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته، وحقيقته الإيمانية، وتصوره للحياة، ولغاية الوجود الإنساني، ولمركز الإنسان في هذا الكون، ولخصائصه وحقوقه وواجباته، وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه. أما الشكل والصورة والأوضاع فتتحدد وتتجدد بتطور الزمن، وبروز الحاجات، واختلاف أوجه النشاط الواقعي، إلى آخر الملابس. الملابس المتغيرة المتحركة. ولكن التي ينبغي أن يكون تحركها - في المجتمع الإسلامي - داخل إطار المنهج الإسلامي، وحول محوره الثابت، وعلى أساس الإقرار بالوهمية الله وحده، وإفراد الله سبحانه بخصائص الألوهية دون شريك. وأولى هذه الخصائص هي حق الحاكمية والتشريع للعباد، وتطويعهم لهذا التشريع.

ومن ثم فإنه ليس «الفقه» الإسلامي هو الذي نتقيّد به في إنشاء هذا المجتمع - وإن كنا نستأنس به - إنما هو «الشريعة» الإسلامية والمنهج الإسلامي، والتطوّر الإسلامي العام.

وهذا يتطلّب ابتداءً، أن ترتضي جماعة من البشر اتخاذ الإسلام منهج حياة، وتحكيمه في كل شأن من شؤون هذه الحياة. أي أفراد الله، سبحانه، بالألوهية والربوبية، في صورة أفراده سبحانه، بالحاكمة التشريعية. ولحظتئذٍ - لا قبلها - يوجد «المجتمع الإسلامي»، ويبدأ في مواجهة الحياة القائمة، بينما هو كيف نفسه، وأوضاعه وحاجاته الحقيقية، ووسائل إشباع هذه الحاجات، متأثراً بعقيدته، وما تنشئه من تصورات خاصة، ومتأثراً بأهدافه، وما تُعيّنه من وسائل خاصة، ومتأثراً بطريقته المنهجية الخاصة في مواجهة الواقع، والاعتراف بما هو فطري من هذا الواقع، وما هو ضروري لنمو الحياة السليمة، مع رفض ما ليس فطرياً ولا ضرورياً للنمو، وما هو ضار ومعطلّ وساحق لهذا النمو، من ذلك الواقع. وفي خلال هذه المواجهة - بكل هذه الملابسات - ينشئ أحكامه الفقهية الخاصة، أولاً بأول، في مواجهة وضعه الخاص.

وهنا، قد يخدم هذا المجتمع الناشئ ما حسبناه، وما نزال نحسبه سوء حظ في انقطاع نمو الفقه الإسلامي! قد تكون هذه خدمة يسرها الله لحكمة. ذلك أن المجتمع الوليد سيتجه حينئذ مباشرة إلى شريعة الله الأصلية، لا إلى آراء الرجال في الفقه؛ لأنه لن يجد في آراء الرجال - وهي مفصلة لعصور خاصة وظروف خاصة - ما يساوي قده، إلا بعمليات ترقيع وتعديل.

وعندئذ يعمد إلى القماش الأصلي الطويل العريض، «الشريعة»؛ ليفصل منه ثوباً جديداً كاملاً، بدلاً من الترقيع والتعديل!

إن هذه ليست دعوة لإهمال الفقه الإسلامي، وإهدار الجهود الضخمة العظيمة التي بذلها الأئمة الكبار، والتي تحوي من أصول الصناعة التشريعية، ومن نتاج الأحكام الأصيلة، ما يفوق - في نواح كثيرة - كل ما أنتجه المشرعون في أنحاء العالم.

ولكنها فقط بيان للمنهج الذي قد يأخذ به المجتمع الإسلامي الذي ينشأ - عندما ينشأ - وبيان لطبيعة المنهج الإسلامي في إنشاء الأحكام الفقهية، إنشائها في مواجهة الواقع الفعلي للمجتمع الإسلامي، المجتمع الذي يعترف ابتداءً بحاكمية الإسلام.

إنّ تلك الثروة الضخمة من الفقه الإسلامي، قد ولدت ونشأت، يوماً بعد يوم، في مجتمع إسلامي يواجه الحياة بعقيدته الإسلامية، ومنهجه الإسلامي، ويعترف ابتداءً بحاكمية الإسلام له، ولا يعترف بحاكمية منهج آخر غير الإسلام، مهما يكن في سلوكه أحياناً من مجافاة جزئية للإسلام. ولكن الخطأ في السلوك والانحراف في التطبيق شيء، وعدم الاعتراف ابتداءً بحاكمية المنهج الإسلامي كله شيء آخر. الأول يقع في المجتمع الإسلامي ويظلُّ مع ذلك مجتمعاً إسلامياً، يصحُّ أن ينمو فيه الفقه الإسلامي ويتطوّر. والثاني لا يقع إلا في مجتمع غير إسلامي. مجتمع لا يصلح بيئة لنمو الفقه الإسلامي وتطوّره؛ لأنه مجتمع جاهلي لا علاقة له بالإسلام، مهما ادعى لنفسه صفة الإسلام!

وشيء آخر. إنّ الفقه الإسلامي ليس منفصلاً عن الشريعة الإسلامية، والشريعة الإسلامية ليست منفصلة عن العقيدة الإسلامية. والفقه والشريعة والعقيدة، ونظام الحياة كلّ لا يتجزأ في التصور الإسلامي. ومحال أن يكون هناك إسلام ولا مسلمون ولا مجتمع مسلم، إذا تمزق هذا الكل الموحد مِزْقاً وأجزاء!

وفي أي نظام اجتماعي آخر - غير النظام الإسلامي - تكفي المعرفة بأصول التشريع وطرق الصناعة الفقهية ليصبح للرجل القدرة على وضع الأحكام القانونية.

أما في النظام الإسلامي؛ فإن مجرد المعرفة بأصول الصناعة لا يكفي. فلا بد من أمرين:

١ - مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة للأمة.

٢ - مزاولة العقيدة والمنهج كذلك في الحياة الخاصة للمشرع!

وهذا ما يجب أن نعرفه، ونحذر من مخالفته، ونحن نحاول - الآن - تنمية الفقه الإسلامي وتطويره. هذه المحاولات التي تبذلها جمهرة مخلصه من رجال الفقه والشريعة في شتى أنحاء الوطن الإسلامي، ممن يريدون أو يشيرون بتنمية الفقه الإسلامي وتطويره، لمواجهة الأوضاع والأنظمة، والمؤسسات والحاجات القائمة في المجتمعات الحاضرة.

إنهم - مع احترامي لهم، والتجاوب مع شعورهم المخلص، ورغبتهم المشكورة، وتقديري للجهد الناصب الذي يبذلونه - يحاولون استنبات البذور في الهواء... وإلا فأين هو «المجتمع الإسلامي»، الذي يستنبطون له أحكاماً فقهية إسلامية يواجه بها مشكلاته؟

المجتمع الإسلامي هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجاً لحياته كلها. ويحكم الإسلام كله في حياته كلها، ويتطلب عنده حلولاً لمشكلاته، مستسلماً ابتداءً لأحكام الإسلام، ليست له خيرة بعد قضاء الله. فأين هو هذا المجتمع اليوم؟ أين هو؟ في أي زاوية من زوايا الأرض؟

إن كل حكم فقهي يوضع الآن لمواجهة مشكلة قائمة في المجتمعات التي ليست إسلامية، لن يكون هو الذي يصلح ويواجه الواقع في

المجتمع الإسلامي؛ لأنّ هذه المشكلة ذاتها قد لا تقوم أصلاً في المجتمع الإسلامي حين يقوم. وإذا قامت فلن تكون هي بحجمها وشكلها، ولن تكون طريقة المجتمع في مواجهتها - وهو إسلامي - هي طريقته في مواجهتها وهو غير إسلامي؛ ولأنّ عوامل شتى، وملابسات شتى، تجعل طبيعة المجتمع الإسلامي، وطريقته في مواجهة الحياة والمشكلات، غير طبيعة وطريقة المجتمعات غير الإسلامية.

هذه بديهية، فيما أظن.

إنّ أبا بكر وعمر وعليّاً، وابن عمر وابن عباس، ومالكاً وأبا حنيفة وأحمد بن حنبل والشافعي، وأبا يوسف ومحمداً والقرافي والشاطبي، وابن تيمية وابن قيم الجوزية والعز بن عبد السلام وأمثالهم «عليهم رضوان الله»، كانوا وهم يستنبطون الأحكام:

أولاً: يعيشون في مجتمع إسلامي يحكم الإسلام وحده في شؤونهم، ويتخذ الإسلام وحده منهجاً لحياته - حتى مع بعض المخالفة الجزئية في بعض العصور - ويواجهون الحياة بهذا المنهج وبآثاره في نفوسهم.

ثانياً: يزاولون العقيدة الإسلامية والمنهج الإسلامي في حياتهم الخاصة، وفي إطار المجتمع الإسلامي الذي يعيشون فيه، ويتذوّقون المشكلات، ويبحثون عن حلولها بالحسّ الإسلامي.

ومن ثمّ كانوا مستوفين للشرطين الأساسيين لنشأة فقه إسلامي، وتطوره ليواجه الأحوال المتطورة. فوق استيفائهم طبعاً لشروط الاجتهاد، والتي لا مجال هنا، ولا داعي لبيانها لأنها بديهية!

فأما الآن، فماذا؟؟

إنّه لا بدّ أن نحسب حساب عوامل كثيرة، تبعد نمو الفقه الإسلامي وتطوره الآن عن منهجه الأصل.

لا بدّ أن نحسب بُعد الواقع العملي - الواقع النفسي والعقلي، والواقع الشعوري والاعتقادي - عن جو الإسلام والحياة الإسلامية.

ولا بدّ أن نتذكر أن المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي، حتى نستنبط لها أحكاماً فقهية إسلامية!

ولا بدّ أن نحسب حساب الهزيمة العقلية والروحية أمام الحضارة الغربية، وأمام الأوضاع الواقعية. والإسلام يواجه «الواقع» دائماً. ولكن لا ليخضع له، بل ليخضعه لتصوراته هو، ومنهجه هو، وأحكامه هو، وليستبقي منه ما هو فطري وضروري من النمو الطبيعي، وليجتث منه ما هو طفيلي وما هو فضولي، وما هو مفسد. ولو كان حجمه ما كان. هكذا فعل يوم واجه جاهلية البشرية، وهكذا يفعل حين يواجه الجاهلية في أي زمان.

إنّ أولى بؤادر الهزيمة هي اعتبار «الواقع» أيّاً كان حجمه هو الأصل الذي على شريعة الله أن تلاحقه! بينما الإسلام يعتبر أن منهج الله وشريعته هي الأصل الذي ينبغي أن يفيء الناس إليه، وأن يتعدّل الواقع ليوافقه، وقد واجه الإسلام المجتمع الجاهلي - العالمي - يوم جاء، فعدّله وفق منهجه الخاص؛ ثم دفع به إلى الأمام.

وموقف الإسلام لا يتغيّر اليوم حين يواجه المجتمع الجاهلي - العالمي - الحديث. إنه يعدّله وفق منهجه، ثم يدفع به إلى الأمام.

وفرق بين الاعتبارين بعيد. فرق بين اعتبار «الواقع» الجاهلي هو الأصل، وبين اعتبار المنهج الرباني هو الأصل.

إني أنكر وأستنكر استفتاء الإسلام اليوم في أية مشكلة من مشكلات هذه المجتمعات، احتراماً للإسلام وجديته. وإلا فأني هزء واستخفاف أشد من أن تجيء لقاضي تطلب حكمه، وأنت تخرج له لسانك، وتعلنه ابتداء أنك لا تعترف به قاضياً، ولا تعترف له بسلطان. وأنت لن تتقيّد بحكمه إلا إذا وافق هواك! وإلا إذا أقرّك على ما تهواه!

إنّ الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلّها اليوم؛ لأنّ أحداً لا يحكّم الإسلام في حياته، ولا يتّخذ المنهج الإسلامي منهجاً لمجتمعه، ولأنّ أحداً لا يحكم بشريعة الله وحدها، ولا يفرد الله سبحانه بالألوهية وخصائصها، ولا يجعل الكلمة الأولى والأخيرة في شؤون الحياة كلّها لله ولشريعة الله.

والذين يَسْتَفْتُونَ - بحسن نية أو بسوء نية - هازلون! والذين يردّون على هذه الاستفتاءات - بحسن نية أو بسوء نية - هازلون! والذين يتحدثون عن مكان أي وضع من أوضاع البشرية الحاضرة من الإسلام ونظامه، أشد هزلاً. وإن كنت أعلم عن الكثيرين منهم أنهم لا يعنون الهزل ولا يستسيغونه - لو فطنوا إليه - في شأن الإسلام! إنما يستفتي الإسلام في الأمر حين يكون الإسلام وحده هو منهج الحياة. ذلك عند قيام المجتمع الإسلامي. المجتمع الذي يتّخذ الإسلام شريعته، ولا تكون له شريعة سواه، عندما يأذن الله ويشاء»^(١) اهـ.

(١) الإسلام ومشكلات الحضارة للأستاذ سيد قطب ص ١٩٠ - ١٩٨، نشر دار الشروق، القاهرة،

ط ١٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.



ملاحظات وتعقيبات:

هذا ما انتهى إليه اجتهاد الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ فِي هذه القضية. ويبدو لي في هذا التفكير أو هذا الاجتهاد المخلص بعض الملاحظات التي تخالف وجهة النظر هذه.

ليس مجتمعنا كالمجتمع الجاهلي في مكة:

أولى هذه الملاحظات وأهمها: أَنَّ المجتمع الذي نعيش فيه الآن ليس شبيهاً بمجتمع مكة الذي واجهه النبي ﷺ، حين نشأة الدعوة الإسلامية الأولى.

ذلك كان مجتمعاً جاهلياً صرفاً، أعني مجتمعاً وثنيّاً كافراً، لا يؤمن بـ «لا إله إلا الله»، ولا بأن «محمدًا رسول الله». ويقول عن القرآن: سحر وافتراء وأساطير الأولين.

أما مجتمعنا القائم في بلاد المسلمين، فهو مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية، فيه عناصر إسلامية أصيلة، وعناصر جاهلية دخيلة.

فيه أناس مرتدون صراحة من دعاة الشيوعية والعلمانية اللادينية، وهم فئة قليلة من الحكام ورجال الأحزاب العقائدية ونحوهم، فلهم حكم المرتدين.

وفيه منافقون يتظاهرون أمام الشعب بالإسلام، وباطنهم خراب من الإيمان، فلهم حكم المنافقين. وفيه - عدا هؤلاء وأولئك - جماهير غفيرة، تكون أكثرية الأمة الساحقة، ملتزمة بالإسلام، وجُل أفرادها متدينون تدينًا فرديًا، يؤدّون الشعائر المفروضة، وقد يقصّرون في بعضها، وقد يرتكب بعضهم المعاصي، ولكنهم - في الجملة - يخافون الله تعالى،

ويحبُّون التوبة، ويتأثرون بالموعظة، ويحترمون القرآن، ويحبون الرسول، إلى غير ذلك، مما يدلُّ على صحة أصول العقيدة لديهم.

ولهذا يكون من الإسراف والمجازفة: الحكم على هؤلاء جميعًا بأنهم جاهليون، كأهل مكة الذين واجههم الرسول ﷺ، في فجر دعوة الإسلام، وأنَّ واجبنا ألا نعرض عليهم إلا العقيدة، والعقيدة وحدها، حتى يشهدوا أنَّ «لا إله إلا الله». بمدلولها الحقيقي، وألا نستجيب لاستفتاءاتهم في أي شأن من شؤون المجتمع الإسلامي.

فالواقع كما قلنا: إن هؤلاء غير مجتمع مكة المشرك، فكثير منهم يصلُّون ويصومون، ويزكُّون ويحجُّون، وكثير ممَّن قصَّر في هذه الفرائض لا ينكرها، ولا يستخفُّ بها، وهي أركان الإسلام ومبانيه.

فهل كان مجتمع مكة يلتزم شيئًا من هذه الأركان؟!

ثم هم يتزوجون ويطلقون، ويرثون ويورثون ويؤصون، على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولا زال في بعض البلاد من يقيمون الحدود الشرعية، من الجلد والقطع والقتل ونحوها، ولا زالت القاعدة العريضة في البلاد الأخرى تطالب الحكومات بإقامتها، وتطبيق شرع الله تعالى.

فهل يا ترى إذا استفتى هؤلاء في شأن من شؤون الإسلام التي يمارسونها بالفعل، ألا نُفتيهم ونبيِّن لهم أو نردِّهم ونعرض عنهم؟

إنهم يسألون في كل صغيرة وكبيرة تتعلَّق بشؤون العبادات، وما يسمَّى بـ «الأحوال الشخصية»، ومن واجبنا أن نبيِّن لهم ولا نكتُم عنهم علمًا نافعا، فيلجئنا الله بلجامٍ من نار يوم القيامة.

وهم يسألون أيضاً عما يعرض لهم في حياتهم الشخصية والاجتماعية، فهم مسوقون إلى أن يتعاملوا مع البنوك، وأن يؤمنوا على المتاجر والمعامل والممتلكات، ويسألون عن حكم الشرع في ذلك كله. هل نصمّ آذاننا عن هؤلاء المسلمين، حتى لو سألونا عن الصلاة والزكاة والصيام أم نجيبهم عن أحكام العبادات وما يتعلق بها، ولا نجيبهم عن أحكام المعاملات؟

مع أنّ الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ فِي بعض ما كتبه في «الظلال»، وفي «خصائص التصور» لا يقرّ هذه التفرقة بين ما سُمّي «العبادات» وما سُمّي «المعاملات»، ويرى أن القرآن يسوق الجميع في نسق واحد، ولا يفرق بين هذه وتلك.

المتأثرون بالغزو الفكري جهّال لا كفار:

على أن من المسلمين مَنْ أفسد الجهل والغزو الثقافي فكره، فأصبح يعتقد أن الإسلام - كـ بعض الديانات الأخرى - عقيدة وعبادة وخلق، ولا شأن له بالمجتمع ولا بالدولة ولا بنظام الحياة.

وبعضهم يحسب أنّ ما جاء به الإسلام في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي أشياء قليلة، لا تبلغ أن تكون نظاماً يوجّه الحياة. وبعضهم يظن أن ما جاء به الإسلام في هذه النواحي وما أشبهها لا يصلح لعصرنا اليوم.

وبعضهم يقول: لا يمكن تطبيقه في هذا العصر.

ومعظم هؤلاء في نظري جهّال، يجب أن يتعلّموا، لا مرتدّون يجب أن يُقتلوا!

معظم هؤلاء لم يُنكر حقَّ الله في أن يشرّع لعباده ما يشاء، ويلزمهم بما يريد، ولكنهم يظنون أنه منحهم حرية الاختيار فيما يحكمون به أنفسهم في بعض شؤون الحياة. وهذا إنما جاء من الجهل بحقيقة دينهم وشموله.

وبعضهم قامت في ذهنه شبهات بلبت فكره، ولم يكن عنده حصانة ثقافية تردُّ عنه أثر هذه الشبهات.

وواجب دعاة الإسلام أن يرشدوا هؤلاء وأولئك إلى الصراط المستقيم، ويعلموهم دينهم الذي لا زالوا يلتزمون به، ويعتقدون أنهم مقيمون عليه.

وطرائق التعليم والدعوة تختلف باختلاف درجات ثقافة الأشخاص ونوعها. ومن هذه الطرق: عرض النظام الإسلامي لشتى جوانب الحياة، وبيان مزاياه على سائر الأنظمة البشرية، وكيف تقدم الشريعة الإسلامية حلولاً مدهشة، لا تتناول إليها أعناق البشر لمختلف مشكلات الحياة.

إنَّ كثيرين من «عبيد الفكر الغربي» لا يشكون في عقيدة الإسلام؛ بل في نظامه للحياة، وكثيرون منهم ربما شكُّوا في العقيدة، بناءً على شكهم في النظام.

فالواقع أنَّ الغزو الفكري الماكر، حين بدأ عمله لم يبدأ بالتشكيك في العقيدة، فهذا مما ينفر منه كلُّ مسلم، لوضوح العقيدة الإسلامية وانسجامها وبساطتها ومنطقيتها. وإنما بدأ بالتشكيك في أنظمة الإسلام وتشريعاته، فانتهى التشكيك في النظام إلى الشكِّ في العقيدة ذاتها، وهذا أمر حتمي؛ لأنه فرع عنها، وثمرتها لها.

لهذا كان من المناسب ومن النافع: العمل على إزالة الشبهات عن النظام، وبيان خصائصه ومزاياه وآثاره؛ ليعود إلى الشاكين والمرتابين إيمانهم بالنظام الذي أدّت زلزلته إلى زلزلة العقيدة، فقوّة الإيمان به تفضي إلى قوة العقيدة.

ومن أجل هذا ترى كثيرين من رجال القانون والاقتصاد والاجتماع الذين شكّوا في صلاحية الإسلام كله يوماً ما، لمّا أتيحت لهم دراسة نظمه دراسة واعية، زالت شبهاتهم، وانحلت عقدهم، وعادوا بقوة إلى حظيرة الإسلام، بل أصبحوا من دعاة وأنصاره.

والنظرة إلى المجتمع الحالي في بلاد المسلمين على أنه مجتمع جاهلي صرف كمجتمع مكة في بدء الدعوة الإسلامية، هي السرّ الكامن وراء هذا التشدد الظاهر في رفض كل محاولة لعرض نظام الإسلام، وتقديم حلول من فقهه لمشكلات الحياة العصرية.

انفراد الشهيد سيد قطب بهذا الرأي:

والذي يستقرئ آراء الدعاة الإسلاميين في هذا العصر، من عهد محمد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا، إلى من بعدهم في البلاد العربية، وآراء إخوانهم في البلاد الإسلامية الأخرى، مثل المودودي وغيره، يجد أن هذا الرأي مما انفرد به «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ، كما تشهد بذلك آثارهم جميعاً. وسنعرض لشيء من ذلك في آخر هذا الفصل.

مناقضة رأي الشهيد عودة للشهيد قطب:

والشاهد «عبد القادر عودة» ينظر إلى المجتمع الحالي في بلاد المسلمين نظرة تخالف نظرة الشهيد «سيد قطب» مخالفة جذرية،

ويرى أنّ إهماله لتحكيم الشريعة في بعض شؤون الحياة لم يكن تحديًا لسلطان الله، وإنما جاء نتيجة الجهل أو النفوذ الأجنبي، وما شابه ذلك.

يقول الشهيد الفقيه رَحِمَهُ اللهُ، في مقدمة رسالته القيمة المركزة: «الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه»: «إنني لأعتقد أننا لم نترك أحكام الشريعة الإسلامية إلا لجهلنا بها، وقعود علمائنا أو عجزهم عن تعريفنا بها».

ثم يقول: «ولقد رأيت أن خير ما يخدم به المسلم أخاه أن يُبَصِّرَه بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبين له ما خفي عليه منها».

ويشرح علّة نقل القوانين الأوروبية للبلاد الإسلامية، شرح العارف المطلع، فيقول: «قد يظن البعض أن ولاية الأمور في البلاد الإسلامية نقلوا لها القوانين الأوروبية؛ لأنهم لم يجدوا في الشريعة غناء. وهذا ظن خاطئ أساسه الجهل الفاضح بالشريعة؛ فإنّ في الشريعة الإسلامية، وفي الفقه الإسلامي من المبادئ والنظريات والأحكام، ما لو جمع في مجموعات لكان مثلاً أعلى في المجموعات التشريعية، وأعتقد أنه لو وُضعت هذه المجموعات الإسلامية لنقلت البلاد غير الإسلامية أحكامها قبل جيل واحد، وأهملت ما لديها من مجموعات تعتزُّ بها».

والعلة الحقيقية في نقل القوانين الأوروبية للبلاد الإسلامية هي الاستعمار، والنفوذ الأوربي، وقعود علماء المسلمين، فبعض هذه البلاد الإسلامية أدخلت لها القوانين الأوروبية بقوة المستعمر وسلطانه، كالهند وشمال أفريقيا، وبعض البلاد الإسلامية دخلتها القوانين الأوروبية بضعفها وقوة النفوذ الأجنبي فيها من ناحية، ومحاولة حكامها تقليد البلاد الأوروبية من ناحية أخرى، ومن هذا القسم مصر وتركيا.

ومن الثابت تاريخيًا أن القوانين الأوروبية نقلت إلى مصر في عهد الخديوي إسماعيل. وأنه كان يود أن يضع لمصر مجموعات تشريعية مأخوذة من الشريعة ومذاهب الفقه الإسلامي المختلفة. وقد طلب من علماء الأزهر أن يضعوا هذه المجاميع، ولكنهم رفضوا إجابة طلبه؛ لأن التعصب المذهبي منعهم من أن يتعاونوا على إظهار الشريعة في أجمل صورها، فضحوا بالشريعة جميعها، واحتفظ كل بمذهبه والتعصب له، وأضاعوا على العالم الإسلامي فرصة طالما بكوا على ضياعها، وحق لهم أن يبكوا عليها حتى تعود^(١)!

وأحبّ أن أنبّه إلى أنّ بعض البلاد الإسلامية التي أخذت مختارة إلى حدّ ما بالقوانين الأوروبية لم تكن تقصد إطلاقاً مخالفة الشريعة الإسلامية، وليس أدل على ذلك من أن قانون العقوبات المصري الصادر في سنة ١٨٨٣م نصّ في المادة الأولى منه على أن «من خصائص الحكومة أن تعاقب على الجرائم التي تقع على أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية، وكذلك الجرائم التي تحصل ضد الحكومة مباشرة. وبناء على ذلك فقد تعينت في هذا القانون درجات العقوبة التي لأولياء الأمر شرعاً تقديرها. وهذا بدون إخلال في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضى الشريعة الغراء». وهذا النصّ مأخوذ من القانون التركي الصادر في (١٨٥٣/٦/٥م).

(١) شكّك المفكر الإسلامي المعروف المستشار طارق البشري في صحة هذه الواقعة، وبين سبب ذلك في بعض ما كتبه عن التشريع الإسلامي في مصر. يراجع على سبيل المثال بحث: السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة ص ٢٣ وما بعدها، نشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠١١م.

وكذلك أستطيع أن أقول بحسب اعتقادي: إن أولي الأمر في معظم البلاد الإسلامية لم يخطر على بالهم أن يخالفوا الشريعة، لا قديماً ولا حديثاً، ولكن القوانين جاءت مخالفة للشريعة بالرغم من ذلك، وبالرغم من حرص بعضهم على منع التخالف، ولعلّ السر في ذلك هو أن واضعي القوانين إما أوروبيون ليس لهم صلة بالشريعة، أو مسلمون درسوا القوانين ولم يدرسوا الشريعة»^(١).

ثم يبيّن أثر إدخال هذه القوانين من الوجهة الفكرية والثقافية فيقول: «ترتب على إدخال القوانين الأوروبية في البلاد الإسلامية أن أنشئت في تلك البلاد محاكم خاصة لتطبيق هذه القوانين، وعُيّن لهذه المحاكم قضاة أوروبيون، أو قضاة وطنيون درسوا هذه القوانين، ولم يدرسوا الشريعة، وقد اعتبرت المحاكم الجديدة نفسها مختصة بكلّ شيء تقريباً، فترتب على ذلك تعطيل الشريعة تعطيلاً عملياً؛ لأن المحاكم الجديدة لا تطبق إلا قوانينها.

كذلك أنشأت السلطة القائمة على التعليم مدارس خاصة لتدريس القوانين، وقد جرت هذه المدارس على الاهتمام بدراسة القوانين، وإهمال الشريعة، إلا في مسائل قليلة، كالوقف، فأدى ذلك إلى نتيجة مخزية؛ إذ أصبح كل رجال القانون تقريباً - وهم من صفوة المثقفين - يجهلون كلّ الجهل أحكام الشريعة الإسلامية واتجاهاتها العامة. أي أنهم يجهلون بكلّ أسف أحكام الإسلام، وهو الدين الذي تتدين به الدول الإسلامية.

ولقد أدى الجهل بالشريعة إلى تفسير النصوص القليلة المأخوذة عن الشريعة تفسيراً يتفق مع القوانين الوضعية، ويختلف عن الشريعة في

(١) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه للأستاذ عبد القادر عودة ص ٢٦ - ٢٨، ط ٥، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

بعض الأحوال. ومن ذلك أنّ قانون العقوبات المصري ينصّ على أن أحكام قانون العقوبات لا تخلّ في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص في الشريعة الإسلامية. وبالرغم من قيام هذا النص الصريح فإنّ الشراح المصريين لم يدرسوا هذه الحقوق كما هي موجودة في الشريعة، واكتفوا بأن يدرسوا من الحقوق ما يقره القانون الفرنسي، وأن يدرسوه على طريقة الشراح الفرنسيين، وأن يعلّوه بقواعد القانون، كما علّله الفرنسيون، ولقد اندفع الشراح المصريون في هذا الطريق تحت تأثير عاملين:

أولهما: أنهم لا يدرسون الشريعة، ولا يعرفون شيئاً من أحكامها واتجاهاتها.

وثانيهما: أنهم يقيّدون أنفسهم بآراء واتجاهات الشراح الأوروبيين عامة، والفرنسيين خاصة، فلا يُبيحون إلا ما أباحوا، ولا يحرمون إلا ما حرّموا، والشراح الأوروبيون لا يعرفون بطبيعة الحال شيئاً عن الشريعة الإسلامية^(١).

ثم يتحدّث عن أصناف المسلمين بالنظر إلى علمهم بالشريعة، فيقسمهم إلى ثلاث طوائف: غير المثقفين، والمثقفون ثقافة أوروبية، والمثقفون ثقافة إسلامية.

والذي يعنينا هنا حديثه عن الطائفة الثانية؛ إذ يقول: «تضمّ هذه الطائفة معظم المثقفين في البلاد الإسلامية، وأكثرهم متوسطو الثقافة، ولكن الكثيرين منهم مثقفون ثقافة عالية. ومن هذه الطائفة: القضاة، والمحامون، والأطباء، والمهندسون، والأدباء، ورجال التعليم والإدارة والسياسة.

(١) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ٢٨ - ٣٠.

وقد تثقفت هذه الطائفة على الطريقة الأوربية. ولهذا فهم لا يعرفون عن الشريعة الإسلامية إلا ما يعرفه المسلم العادي بحكم البيئة والوسط. وأغلبهم يعرف عن عبادات اليونان والرومان، وعن القوانين والأنظمة الأوربية أكثر مما يعرف عن الإسلام والشريعة الإسلامية.

ومن هذه الطائفة: أشخاص يعدُّون على الأصابع في كل بلد، لهم دراسات خاصة في فرع من فروع الشريعة، أو في مسألة من مسائلها، ولكنها دراسة محددة، ويغلب أن تكون دراسات سطحية، وقلَّ أن تجد في هؤلاء مَنْ يفهم روح الشريعة الإسلامية على حقيقتها، أو يُلمَّ إلمامًا صحيحًا باتجاهات الشريعة، والأسس التي تقوم عليها.

وهؤلاء المثقفون ثقافة أوربية، والذين يجهلون الإسلام والشريعة الإسلامية إلى هذا الحد، هم الذين يسيطرون على الأمة الإسلامية، ويوجِّهونها في مشارق الأرض ومغاربها. وهم الذين يمثلون الإسلام والأمم الإسلامية في المجامع الدولية.

ومن الإنصاف لهؤلاء أن نقول: إنَّ أغلبهم على جهلهم بالشريعة الإسلامية متدينون، يؤمنون إيمانًا عميقًا، ويؤدُّون عبادتهم بقدر ما يعلمون، وهم على استعداد طيب لتعلُّم ما لا يعلمون، ولكنهم لا يطيقون أن يرجعوا بأنفسهم إلى كتب الشريعة للإمام بما يجهلون؛ لأنهم لم يتعودوا قراءتها، ولأن البحث في كتب الشريعة غير ميسر، إلا لمن مرن على قراءتها طويلاً، فهي مؤلَّفة على الطريقة التي كان المؤلفون يؤلِّفون عليها من ألف عام، وليست مبوبة تبويبًا سهل الانتفاع بها، وليس من السهل على مَنْ يحب الاطلاع على مسألة بعينها أن يعثر على حكمها في الحال، بل عليه أن يقرأ بابًا وأبوابًا حتى يعثر على ما يريد.

وقد يبأس الباحث من العثور على ما يريد، ثم يوفقه الله، فيعثر عليه مصادفة في مكان لم يتوقع أن يجده فيه، وقد يقرأ الباحث في الكتب الشرعية، فلا يصل إلى المعنى الحقيقي؛ لجهله بالاصطلاحات الشرعية والمبادئ الأصولية، التي تقوم عليها المذاهب الفقهية. وإنني لأعرف كثيرين حاولوا جادّين أن يدرسوا الشريعة، فعجزوا عن فهمها، وتشتت ذهنهم، وضاع عزمهم بين المتون والشروح والحواشي، ولو أن هؤلاء وجدوا كتباً في الشريعة مكتوبة على الطريقة الحديثة لاستطاعوا أن يدرسوا الشريعة الإسلامية، ولأفادوا واستفادوا.

ولطائفة المثقفين ثقافة أوروبية ادعاءات غريبة عن الشريعة؛ بل هي ادعاءات مُضحكة. فبعضهم يدّعون أن الإسلام لا علاقة له بالحكم والدولة، وبعضهم يرى الإسلام ديناً ودولة، ولكنهم يدّعون أن الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر، فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وبعضهم يرى أن الشريعة تصلح للعصر الحاضر، ولكنهم يدّعون أن بعض أحكامها مؤقّت فلا يطبق اليوم، وبعضهم يرى أنّ الشريعة تصلح للعصر الحاضر، وأن أحكامها دائمة، ولكنهم يدّعون أنّ بعض أحكامها لا يستطاع تطبيقه، خشية إغضاب الدول الأجنبية.

وبعضهم يدّعي أنّ الفقه الإسلامي يرجع إلى آراء الفقهاء، أكثر مما يرجع إلى القرآن والسنة.

والواقع أنّ هذه الادعاءات جميعاً ترجع إلى عاملين:
أولهما: الجهل بالشريعة.

وثانيهما: تأثرهم بالثقافة الأوروبية، ومحاولتهم تطبيق معلوماتهم عن القوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية، ولا أدلّ على سقوط هذه

الادعاءات من تناقض أصحابها، فما يدّعيه البعض ينقضه البعض الآخر، وما يقيمه بعضهم يهدمه البعض الآخر»^(١).

ويعرض الشهيد الفقيه «عبد القادر عودة» رَحِمَهُ اللهُ، لجيل المثقفين ثقافة إسلامية وطريقتهم في عرض الدعوة إلى الإسلام، فيقول: «ويسلك هذا الجيل في دعوته للإسلام، وإقامة شرائعه وشعائره طرقاً قد تجدي في إقناع الأميين وتعليمهم، ولكنها لا تجدي في إقناع المثقفين ثقافة أوربية، وهم المسيطرون على الحياة العامة، ويدهم الحكم والسلطان في بلاد الإسلام. وكان من الأولى أن يبذل علماء الإسلام جهداً في إقناع هذا الفريق وتعليمه ما يجهل من أحكام الإسلام. فلو عرف هؤلاء الإسلام على حقيقته، لكانوا خير السُّفراء والدُّعاة للإسلام.

أحبّ من علماء الإسلام أن يبينوا للمثقفين ثقافة أوربية في كلّ ظرف وفي كلّ يوم: مدى مخالفة القوانين الأوربية للإسلام، وحكم الإسلام، فيمن يطبق هذه القوانين وينفذها، فما المثقفون ثقافة أوربية إلا مسلمون يجهلون حقائق الإسلام، ولكنهم مع ذلك على استعداد حسن لتعلّم ما يجهلون من الإسلام.

وأحبّ من علماء الإسلام أن يُمكنوا المثقفين ثقافة أوربية من دراسة الشريعة، والاطلاع على مبادئها ونظرياتها ومدى تفوقها على القوانين الوضعية، ويستطيع علماء الإسلام أن يصلوا لهذا إما بتأليف لجان من رجال المذاهب المختلفة، فتقوم كل لجنة بجمع الكتب المهمة في كل مذهب، وتصنع منها جميعاً كتاباً واحداً في لغة عصرية، وفي تنظيم وفهرسة عصرية، وإما بتأليف كتب في لغة ونظام عصري، تعرض مواد

(١) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ٣٩ - ٤٢.

التشريع الإسلامي عرضًا شائعًا مع مقارنة مختلف المذاهب الإسلامية، فكتاب في البيع، وآخر في الإيجار، وثالث في الشركات، ورابع في الإفلاس، وهكذا^(١).

هذا ما كتبه الشهيد الفقيه «عبد القادر عودة» وهو مخالف تمامًا لما كتبه الشهيد الأديب «سيد قطب»، وقد تبين بهذا البيان الهادئ أنه ليس من الهزل في شيء، ولا من عدم الجدية، ولا من مجانية الواقعية: أن يعرض على هذه الفئات من الناس نظام الإسلام وشريعة الإسلام، واجتهادات علمائها، عرضًا ملائمًا، يحبب إليهم رسالة الإسلام، ويردُّ عنها المفتريات، ويزيل من أذهانهم الشبهات.

الحقيقة التي نوَّكدها: أنَّ جلَّ هؤلاء الناس لا يُنكرون حكم الله، ولكنهم يجهلون.

وقد طال بهم الجهل وتوارثوه، لقوة الغزو الأجنبي الفكري، وطول مدته، وعدم قيام دفاع مضاد من الجبهة الإسلامية؛ لتحصين هؤلاء قبل وقوعهم في الخطر، أو لإنقاذهم بعد وقوعهم فيه، وذلك لضعف إمكانات تلك الجبهة، وتمزقها، وعجزها، وتسلبت القوى الأخرى عليها، حتى شغلتها بالتافه عن العظيم، وبالدينا عن الدين، إلا من عصم ربك منها.

فإذا كنا واقعيين حقًا، وكنا جاديين حقًا، فعلينا أن نعرف من أين أتى هؤلاء، وما أتوا إلا من الجهل بشريعة الإسلام، ومحاسن نظام الإسلام، وما يمتاز به من شمول وتوازن، وجمع بين الواقعية والمثالية، والروحية والمادية، والفردية والجماعية، في التئام واتساق، واعتقادهم في نظم الحياة الغربية وقوانينها، حيث لم يعرفوا غيرها.

(١) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ٦٥، ٦٦.

فإذا بيّنا قُصور النُظم الغربية، وكمال النُظم الإسلامية، وقدرة الاجتهاد الإسلامي على حلّ مشكلات العصر، فقد أنقذناهم من اعتقاد خاطئ، وفهم قاصر، ربّما تمادى بهم إلى الكفر، والعياذ بالله. وقد رأينا كثيرًا من هؤلاء فعلاً يعودون إلى الإيمان بحقيّة الإسلام، ووجوب تحكيمه في كلّ شؤون الحياة والمجتمع، بعد أن أُتيح لهم دراسة بعض جوانب من نظامه وتشريعاته، فعاد إلى اليقين بعظمة هذا النظام الإلهي وكماله، وسموّه على كلّ ما وضع البشر لأنفسهم.

الواقعية التي تحكم بها الفطرة هنا: هي إصلاح عقيدة هؤلاء، عن طريق عرض النظام الإسلامي عرضًا يحبّب إليهم هذا الدين.

وليس من الواقعية الحقيقية أن نعرض على هؤلاء «لا إله إلا الله»، وهم يعلنونها ويؤمنون بها، ويقاثلون من أنكرها.

ليس من الواقعية أن نحرمهم ونحرم أنفسنا من تطوير الفقه الإسلامي وتنميته، بحجة أن المجتمع الإسلامي غير موجود، فهذا ضرب من التشديد والتعسير على أنفسنا وعلى الناس، وقد جاء في الحديث: «إنما بُعثتم مُيسّرين، ولم تُبعثوا مُعسّرين»^(١)، «يسّروا ولا تُعسّروا، وبشّروا ولا تُنّفروا»^(٢)، «إن الله يحبُّ الرفقَ في الأمرِ كُلِّه»^(٣).

موقعنا من الفقه الإسلامي:

وأما قول الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ: إنّنا لن نتقيّد في إنشاء المجتمع الإسلامي المنشود بالفقه الإسلامي - وإن كنا نستأنس به - وإنما نتقيّد

(١) رواه البخاري في الوضوء (٢٢٠)، عن أبي هريرة.

(٢) سبق تخريجه ص ١٦٥.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في الأدب (٦٠٢٤)، ومسلم في الآداب (٢١٦٥)، عن عائشة.

فقط بالشريعة الإسلامية والمنهج الإسلامي؛ لأن الفقه فصل لزمان آخر وبيئة أخرى، فهو قول - وإن كان صحيحًا في جملته - يحتاج إلى إيضاح وتقييد، فليس هناك شيء مستقل منفصل اسمه «الشريعة الإسلامية»، وإنما نجد الشريعة الإسلامية داخل «الفقه الإسلامي».

فالفقه الإسلامي يحوي أحكامًا وقواعد مقطوعًا بها، مجمعًا عليها، مستمدة من نصوص الكتاب والسنة، واستقراء ما جاء فيهما من جزئيات الأحكام. وهذا القسم هو الجزء المقطوع به من «الشريعة الإسلامية». أي مقطوع بأنه بعينه من الشريعة.

وهناك أحكام مختلف فيها، وإن كان أصلها النص؛ للاختلاف في ثبوتها أو في دلالتها، أو فيهما معًا، فهي ظنية وليست قطعية. وأحكام أخرى اجتهادية وليست نصية، وهي داخلية فيما اختلف فيه، وليست مما أجمع عليه، فهذه هي أحكام «الفقه الإسلامي» ومعظم الأحكام من هذا القسم الأخير. وهي ليست غريبة عن الشريعة ولا دخيلة عليها. بل هي منبثقة عن الشريعة في جملتها، ومجموعها لا في جميعها ولا في تفصيلاتها.

وهذا القسم الظني الاجتهادي المختلف فيه لا يجوز اطراحه وإهماله؛ لأنه ناشئ عن اجتهاد، وإنما يجب أن ندرسه دراسة الموازنة لتخير أقرب الآراء فيه إلى مقاصد الشريعة ونصوصها وروحها، فيكون ما نختاره هو الشريعة الواجب اتباعها في حقنا.

ولو أهملنا كل الفقه لأنّه فقه، لترتب على ذلك إهمال ما نسميه «الشريعة» نفسها؛ لأنها لا توجد إلا داخله.

وهل يَسَع مفسرًا للقرآن الكريم في عصرنا أن يتعرض لتفسيره، دون أن يراجع أقوال مفسري السلف وغيرهم؟ إن الذي يفعل ذلك يضلُّ ويتيه.

وهل يَسَعُ شارحًا لصحيح البخاري أو مسلم أو غيرهما من كتب السنة أن يعرض لشرحهما، دون أن يرجع إلى أقوال الشُّراح القُدَامَى من علماء الأمة؟

ومثل ذلك الذي يتعرض لفهم نصوص الشريعة وتفسيرها، كآيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، هل يريد أن يفهمها ويفسرها وحده، أم يرجع إلى ما قاله الأئمة فيها ويتخير منها؟ وقد يؤتية الله فَهَمًا جديدًا في بعضها، فواجبه أن يقدمه للناس.

ثم إن النظريات والفروع والمسائل والصور والشروح والتعليقات، التي قام الفقهاء بتقديمها على توالي العصور ليست شيئًا هيئنا يتصور الاستغناء عنه بسهولة، وليست كلها مما «فُصِّلَ» على «قَدِّ» زمن معين، وبيئة معينة، ولم يعد يصلح لعصرنا. فمعظم هذه الثروة الفقهية الضخمة - التي اعترف الأستاذ «سيد قطب» بقيمتها نظريًا - صالح للتطبيق في زمننا وبيئتنا. والقليل منها هو الذي كان نتيجة بيئته وعصره.

ولقد كتبتُ في «فقه الزكاة» مجلدين كبيرين، فهل كان يسعني أن أعرض عن الثروة الفقهية في شأن الزكاة؟ وأبدأ من جديد؟ معتمدًا على النصوص الواردة في الموضوع فقط؟

إنني موقن أنني لو فعلت ذلك، لحجَّرت على نفسي واسعًا، وسددت عليها بابًا من الفهم لا مسوِّغ لسدِّه وإغلاقه، ولحرمت نفسي من كنوز قيِّمة من الأفكار والاجتهادات التي احتواها الفقه الإسلامي، لو سرت في الطريق وحدي، كأن لم يسبقني أحد! ولعلي لو فعلت ذلك لجئتُ بآراء مبتسرة لا يقبلها أحد، وربما خالفت الإجماع المتيقن في المسائل الإجماعية، وهكذا.

إني أحسب أنّ الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ ، لو أُتيح له دراسة الفقه الإسلامي، والعيش في كتبه ومراجعته زمنًا، لغيّر رأيه هذا، فقد كان - فيما أعلم - رجّاعًا إلى الحقّ، ولكن تخصّصه ولون ثقافته لم يُتيح له هذه الفرصة، وبخاصة أن مراجع الفقه بطريقتها وأسلوبها لا تلائم ذوقه الفني الرفيع. وقد حدثنا الشهيد «عبد القادر عودة» عما عاناه في فهم الكتب الفقهية، حتى لا نله جانبها، وسلس له قيادها.

وفي الكويت الآن إدارة خاصة، وجهد كبير مبذول لعمل «موسوعة للفقه الإسلامي» يُرجى أن تُكتب بأسلوب العصر، وأن تُرتب ترتيب العصر، تقوم عليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وللدعاة إلى الإسلام دور ملحوظ في تبني هذا المشروع وتأييده.

وفي مصر أيضًا أكثر من محاولة لهذا الأمر.

والذي بدأ بهذا الأمر وحرّكه وتبنّاه من قبل هو المرحوم الفقيه الداعية الدكتور مصطفى السباعي رَحِمَهُ اللهُ ، حين كان عميدًا لكلية الشريعة في دمشق، ومعه إخوانه من العلماء والدعاة الغيورين، أمثال الشيخ مصطفى الزرقا، والأستاذ محمد المبارك.

فهل يُعد هذا جهدًا ضائعًا، أو لا قيمة له؟

إني أعتقد أنّ كل هذا يساعدنا على تحقيق هدفنا في إقامة المجتمع المسلم، ويذلّل كثيرًا من العقبات في طريقنا إلى الغاية المرجوة.

اشتراط مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة لصحة الاجتهاد:

بقي الشرطان اللذان اشترطهما الأستاذ «سيد قطب» لكل مجتهد في بيان أحكام الشريعة - بالإضافة إلى الشروط العلمية المعروفة - وهما:

١ - مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة.

٢ - مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة الخاصة للمشرع.

أما الشرط الثاني، فهو مسلّم في جملته، وهو شرط الإسلام والعدالة، وقد تحدث عنهما الأصوليون في «شروط المجتهد»، وفي العدالة تفصيل معروف.

وأما الشرط الأول، فلا أعلم سندًا له، ولا أعرف أحدًا قال به. ولا أجد - من الناحية الواقعية التي يشيد بها الأستاذ - مانعًا يحول بين الفقيه المسلم وبين الاجتهاد السليم لبيان رأي الشرع الإسلامي - فيما يرى المجتهد - في بعض ما يمارسه المجتمع اليوم من أحوال اقتصادية واجتماعية وسياسية، وإن كان المجتمع الإسلامي المنشود غير قائم.

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم الشرعي - على سبيل المثال - في أسس العلاقات الدولية بين الدول الإسلامية وغيرها، على ضوء الظروف الدولية في هذا العصر، كما فعل الأساتذة: رشيد رضا في «المنار»، ومحمود شلتوت في «القرآن والقتال»، وحسن البنا في «السلام ومشروعية القتال في الإسلام» في مجلة الشهاب المصرية الشهرية، وأبو زهرة في «الإسلام والعلاقات الدولية»، ود. محمد عبد الله دراز في «مبادئ القانون الدولي في الإسلام»، ود. مصطفى السباعي في «السلم والحرب في الإسلام»، ومحمد الغزالي في «الإسلام والاستبداد السياسي»، وكثيرون غيرهم.

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم في زكاة الأموال والدخول المستحدثة في عصرنا، كالعمارات السكنية الاستغلالية، والمصانع، وغيرها من «المستغلات». وفي زكاة الرواتب وكسب العمل

والمهن الحرة ونحوها؟ وهذه أمور توجد في مجتمعنا اليوم، وستوجد في المجتمع المسلم المنتظر أيضًا؟

وهنا أيضًا أمر له أهميته. فكثير من المسائل والمشكلات الجديدة ليست وليدة المجتمع الجاهلي؛ بل هي وليدة التطور الاجتماعي والتقدم التكنولوجي الحديث، وهي نتاج الحياة التي تغيرت أساليبها، وتغير وجهها إلى حد بعيد، فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلاميًا أم جاهليًا. وهي إذن تتطلب من الإسلام أن يقدم لها حلًا وعلاجًا، وهو قادر على ذلك إذا وُجد الفقهاء الأصلاء الذين يحكمون الإسلام في الواقع، ولا يحكمون الواقع في الإسلام.

وتصوّر أن كل الذين يكتبون في هذا الجانب مصابون بالهزيمة الروحية الداخلية أمام الأنظمة البشرية الصغيرة: تصور فيه كثير من الغلو والتشاؤم. فلا زال في مجتمعنا مَنْ يكتب بتجرّد وإخلاص وأمانة. واختلاف الكاتبين ما بين موسّع ومضيّق، ومرخص ومشدد: اختلاف طبيعي، كالذي كان بين ابن عمر وابن عباس، وسيظل قائمًا في الناس، فقد فطر الله الناس مختلفين، والجميع لا يضيق بهم شرع الإسلام الرُحْب الفسيح.

وإذا وجد في الناس من هو مهزوم روحيًا حقيقة، فلا ضير. فرأي الفرد ليس شريعة ملزمة، إنما هو اجتهاد بشر غير معصوم، يؤخذ منه ويُترك، وأي امرئ يستطيع أن يتخلّص من ذاتيته تمامًا، وأن يكون موضوعيًا مائة في المائة (١٠٠٪)، لا يتأثر ببيئته، ولا بعصره، ولا بثقافته، ولا بظرفه الخاص، والظروف العامة من حوله؟ هذا الشخص لا يوجد، ولم يكلفنا الله أن نكون كذلك.

ولعلّ رأي الشهيد «سيد قطب» نفسه في قضيتنا هذه، ضرب من التأثير السلبي بما حوله. أي أنه ربما كان رد فعل لتساهل قوم وتفريطهم، فقابلهم هو بالتشدد والتزمّت من حيث لا يريد، كما أنّ المناخ الذي كتب فيه ما كتب، والدعاة إلى الإسلام يعذبون ويقتّلون، والطغاة يتجبرّون ويتبجّحون، والملاحدة عن أنفسهم يعلنون، وكل صوت يعلو ويُسمع إلا صوت الدعوة إلى الإسلام، هذا المناخ كان له أثره ولا شكّ على فكر الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ.

ومبالغة الشهيد في إبراز ظاهرة «الثبات» في الإسلام في مقابل فكرة «التطور» لون من التأثير السلبي أيضًا. مع أننا رأيناه في بعض القضايا مجاريًا للتطور كل المجاراة، كما في قضية «الرق في الإسلام» كما يظهر ذلك في «الظلال» في مواضع كثيرة.

استفتاء الإسلام في مشكلات الحياة المعاصرة:

أما استفتاء الإسلام في مشكلات المجتمع المعاصر، فلا أرى فيه هزلا ولا استخفافًا بالإسلام.

فبعض الناس يَسْتَفْتُونَ ليحددوا سلوكهم الشخصي على وفق ما يُفْتَوْنَ به، كالذين يستفتون عن معاملات البنوك، والتأمين، والشركات المساهمة، والزكاة، ونحوها.

وبعضهم يحبون أن يعرفوا ملامح المجتمع الإسلامي الذي ندعو إليه، إمّا لأنهم جاهلون يحبّون أن يتعلّموا، أو خائفون يريدون أن يطمئنوا، أو شاؤون يريدون أن يستيقنوا.

ومن هؤلاء من يخاف فعلاً إذا قام المجتمع الإسلامي المنشود ألا يجد الرجال الأكفاء الذين يعالجون مشكلات العصر بحلول إسلامية ناجحة.



وبعض دعاة الإسلام - بالفعل - نراهم يقدمون - باسم الإسلام - حلولاً متزمتة مغلقة لا يمكن أن يقوم عليها مجتمع حديث. وهذا أمر لا يخفى على دارس متتبع للبحوث الإسلامية المعاصرة، سواء منها ما يعبر عن رأي فرد أو رأي حزب أو حركة.

وبعض الذين يستفتون في مشكلات المجتمع ورأي الإسلام فيها، قد يصدر عن قصد سيئ ونية خبيثة، ويريدون إحراج دعاة الإسلام وإفحامهم وإظهار عجزهم. ولا ضير علينا أن نقبل التحدي، ونبرز لهم مزايا نظامنا الإسلامي الرباني، وما يقدمه من علاج لأدواء هذا العصر. وبذلك نفحمهم نحن ونسكتهم، ونقيم عليهم الحجة البالغة. وفي الوقت نفسه نبين لهم أن كثيرًا من مشكلات مجتمعنا القائم، هي وليدة الجاهلية الحديثة، ولن تكون في مجتمعنا الإسلامي المتكامل الذي نسعى إليه. وإذا وجدت، فلن تكون بحجمها وصورتها الحالية.

كما نبين لهم أن قيام المجتمع الإسلامي، وتطبيق أحكام الإسلام عليه، سيفتح آفاقًا جديدة في التفكير والفقه، وسيجعل عقولاً كبيرة تعمل لخدمة المجتمع ونظامه القائم، كما هو الشأن في كل نظام منفذ معمول به.

هذا كله حق يجب أن يعرف وأن يُقال.

مفكرو الحركة الإسلامية جميعًا يخالفون هذا الرأي:

لقد غلا الشهيد «سيد قطب» - غفر الله له - في رأيه هذا، وقسا في حكمه على الذين يرون عرض النظام الإسلامي، أو النظريات الإسلامية، أو التشريعات الإسلامية، والاجتهادات الإسلامية، ورماهم بالجهل

بطبيعة المنهج الإسلامي الواقعي حيناً، وبالهزيمة الروحية أمام أنظمة الغرب حيناً آخر.

ولعلّ الظروف التي كتب فيها هذه الفصول هي التي أفضت به إلى هذه المبالغة والقسوة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. والذي أراه: أن الشهيد «سيد قطب» رَحِمَهُ اللهُ، خالف في رأيه هذا كل مفكري الحركة الإسلامية ودعاتها في هذا العصر. فكلّهم حاولوا عرض النظام الإسلامي وتجلية محاسنه، وكيف يقدم حلولاً رائعة - بعضها يعتبر من التفصيلات - لمشكلات هذا الزمن، وكيف يجيب عن أسئلتها بما يشفي الصدور، ويقنع العقول، وكلهم رَحَّب ودعا لإعمال الاجتهاد ولتقديم حلول إسلامية في ضوءه لمشكلات عصرنا.

فعل ذلك الشهيد «حسن البنا»، مؤسس الحركة الإسلامية الحديثة في الشرق العربي، سمعنا ذلك في محاضراته، وقرأنا ذلك في رسالته «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، وفيها حديث عن حلول إسلامية لمشكلات السياسة والحكم والاقتصاد وغيرها.

وكان من الأبواب الثابتة التي يحرّرها في مجلته العلمية الشهرية «الشهاب» باب بعنوان: «أصول الإسلام كنظام اجتماعي». وأحسب لو طال به الزمن لكتب فيه الكثير.

ومفكرو الحركة وكُتّابها ساروا على هذا الدّرب.

فالشَّهيد «عبد القادر عودة» يكتب مجلدين كبيرين عن «التشريع الجنائي الإسلامي»، عدا كتب صغيرة أخرى، وقد عرضنا لبعض أفكاره في رسالة «الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه».

والمرحوم الدكتور «مصطفى السباعي» قائد الحركة الإسلامية في سوريا يكتب أيضًا عن «اشتراكية الإسلام»^(١)، ويشرح «قانون الأحوال الشخصية»، ويؤلف عن «المرأة بين الفقه والقانون»، وغيرها.

والشيخ «محمد الغزالي» أحد كبار دعاة الحركة وكتابها الأوائل يكتب - منذ عهد مبكر - عن «الإسلام والأوضاع الاقتصادية»، و«الإسلام والمناهج الاشتراكية»، و«الإسلام المفتري عليه بين الشيوعيين والرأسماليين» وغيرها.

والأستاذ «محمود أبو السعود» أحد رجال الحركة في مصر يؤلف كتابه «خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي»، ويعد بكتابات تفصيلية توضح هذه الخطوط، ويكتب بحثًا عنوانه: «هل يمكن إنشاء بنك إسلامي؟»، وغير ذلك من البحوث الاقتصادية.

والدكتور «عبد الكريم زيدان»، أحد قادة الدعوة في العراق كتب بحثه الكبير عن «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، وبحثه عن «الفرد والدولة في شريعة الإسلام»، وغيرها من البحوث في فقه الشريعة^(٢).

وإذا تركنا بلاد العرب وجدنا الأستاذ الكبير «أبا الأعلى المودودي» مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان يؤلف في هذا الجانب كتبًا ورسائل كثيرة، ويلقي حوله محاضرات شتى. من كتبه وبحثه:

(١) اعترض كثير من العلماء والدعاة على عنوان الكتاب؟ لأن الإسلام لا ينسب إلى مذاهب البشر، وهذا صحيح، وبخاصة أن الاشتراكيين استغلوا عنوان الكتاب لصالحهم، ولكن الكتاب عمل علمي أصيل، وإن خالفه من خالفه في بعض الاتجاهات.

(٢) وقد نشر منذ سنوات موسوعة سماها: المفصل في فقه الأسرة، في عشرة أجزاء، نشرته مؤسسة الرسالة، بيروت.



- (أ) معضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام.
- (ب) أسس الاقتصاد الإسلامي مقارنةً بالنظم المعاصرة.
- (ج) الربا.
- (د) ملكية الأرض في الإسلام.
- (هـ) نظرية الإسلام السياسية.
- (و) نحو الدستور الإسلامي.
- (ز) صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي.

هذا إلى ما كتبه وتكتبه أقلام مخلصّة من كبار علماء الفقه الإسلامي، مثل: الشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ محمد أبي زهرة، والأستاذ مصطفى الزرقا، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد مصطفى شلبي، وغيرهم.

كما كتب الكثيرون من علماء الفقه والاقتصاد بحثاً ومؤلفات كثيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي، وعُقدت لذلك ندوات ومؤتمرات قدّمت لها بحوث قيمة، شارك فيها علماء ومفكرون أجلاء من العالم الإسلامي كله، مثل: المؤتمر الإسلامي العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة، وأسبوع الفقه الإسلامي في دمشق، وندوة التشريع الإسلامي في ليبيا، ومؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ومؤتمرات المصارف الإسلامية في دبي والكويت، وندوة الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق في أبي ظبي، ومؤتمرات الزكاة في الكويت، والقاهرة، وغيرها.

وعلى هذا الطريق شاركت بجهود متواضعة لتجلية النظام الإسلامي - في ضوء الاجتهاد المعاصر - ببعض الكتب والبحوث، مثل: «مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام»، و«فقه الزكاة»، و«غير المسلمين في

المجتمع الإسلامي»، وأخيرًا بكتاب «بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجريه في المصارف الإسلامية»، «فوائد البنوك هي الربا الحرام». إلى جانب بحوث متفرقة أخرى، منها: ما ضمه كتابي «فتاوى معاصرة» بجزأيه الأول والثاني^(١).

هذا إلى جوار الاجتهاد الجماعي الذي تقوم به الجامعات العلمية والفقهية في أنحاء العالم الإسلامي، مثل: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، والمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الذي يمثل كل الدول الإسلامية وغيرها. بل أقول: إنّ الشهيد «سيد قطب» نفسه شارك في هذا بعدد من كتبه في أول اشتغاله بالدعوة، مثل «السلام العالمي والإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» ولا سيما بكتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» الذي لا يشك أحد في نفعه. ويبدو أنه لو استقبل من أمره ما استدبر لم يكتبه كما نقل ناقلون عنه.

لكن الذي أقوله بصراحة: إنّ رأي صاحب «العدالة» أقرب إلى السداد - في نظري - من رأي صاحب «المعالم».

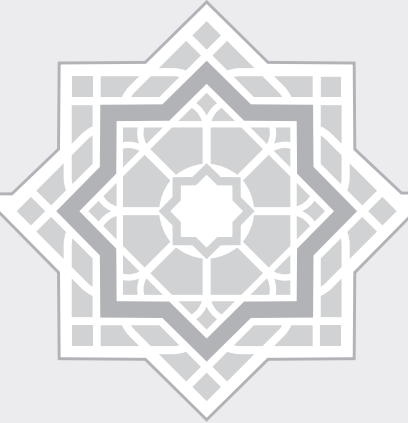
وهو على كلّ حال في رأيه هذا مجتهد في طلب الحق وبيانه، وهو اجتهاد بشر غير معصوم، فيؤخذ منه، ويرد عليه، ولكنه غير محروم من الأجر، أصاب أم أخطأ، رَحِمَهُ اللهُ، وجزاه بنيته واجتهاده خير ما يجزى العاملين المخلصين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) أصبح الآن ستة أجزاء.



مَوْسُوعَةُ الْأَعْمَالِ الْكَامِلَةِ
لِسَمَاحَةِ الْإِمَامِ
يُوسُفَ الْقَرَضَاوِيِّ



الفهارس العامة



- فهرس الآيات القرآنية الكريمة.
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.
- فهرس الموضوعات.







فهرس الآيات القرآنية الكريمة



غير مرخصة للطباعة

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة البقرة		
﴿قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾	١٤٠	٢١٤
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	١٤٣	٢٤١، ٢١١
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾	١٨٠	١٧٣، ٥٠
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	١٨٥	١٦٤
﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾	٢٠٣	١٥٤
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾	٢١٩	٢٢٣، ٢١١، ١٩٦
﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾	٢٢٠	٢١١
﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾	٢٢١	١٩٩
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْرِضُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾	٢٢٢	٤٣
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	٢٢٨	٤٢، ٢٩
﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾	٢٢٨	٢٣١
﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾	٢٢٩	٢٣٥

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾	٢٧٥	١٥٢ ، ٢٠٤
﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾	٢٧٩	٢١٦
﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾	٢٨٢	٦٩
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾	٢٨٦	١٣ ، ١٤ ، ٨٨
سورة آل عمران		
﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾	٧	٨٨ ، ٤
﴿ وَمَنْ يَعْنِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾	١٠١	٢٥٢
﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾	١٣٠	٢١٥
﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾	١٨٧	٢٤
﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا ﴾	١٨٨	٢٤
سورة النساء		
﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْإِنْفَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾	٣	٢٢٢ ، ٢٢٣
﴿ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ ﴾	١١	٢٢٨ ، ٢٣٠
﴿ وَأَمْهَنُكُمْ النِّسَاءَ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضْعَةِ ﴾	٢٣	٤٢
﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾	٢٩	١٠١
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾	٣٤	٢٣٠
﴿ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ ﴾	٤٣	١٩٦
﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ ﴾	٨٣	٤ ، ١٠٠
﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾	١٢٩	٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧



الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة المائدة		
﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾	٥	١٩٩، ٤٩
﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾	٦	٨١، ٤٣، ٤٢
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾	٣٨	١٩٥، ١٩٤
﴿فَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾	٣٩	١٩٤
﴿وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ﴾	٤٩	٢٣٢
﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾	٥٠	٢٣٢، ٩٦
﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ﴾	٩٠	١٩٦
﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ﴾	٩١	١٩٦
سورة الأنعام		
﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	٣٨	٢٠، ٤
﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾	١٤٥	١٩٧
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	١٥١	١٩٨
سورة الأعراف		
﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾	٣	٢١٣
﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾	١٢	٢٠٤
﴿يَبْنِي ءَادَمَ حُدُودًا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾	٣١	١٩٤
﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾	١٥٧	٢٢٣، ٢١٠

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة الأنفال		
﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾	١	٢٦، ٢٨
﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾	٢٩	٦٩
﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾	٤١	٢٦، ٢٨، ٦٢
سورة التوبة		
﴿اتَّخِذُوا أَحِبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾	٣١	٢٢٤
﴿أَنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾	٤١	٢٨
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾	٦٠	٤٢
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾	٧١	١٥٧
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾	١٠٣	٢٠٠، ٢٠١
﴿وَمَا كَانِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾	١٢٢	٢٨
سورة يونس		
﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾	٥٧	٢١٠
سورة يوسف		
﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾	٤٧	٢١
﴿يَا كُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ هُنَّ﴾	٤٨	٢١
﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾	٧٢	٢١
سورة النحل		
﴿أَبِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾	٣٦	١٩٧
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾	٨٩	٤، ١٨، ٥٩، ٢١٠



الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة الإسراء		
﴿يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٩	٢١٠
﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾	١٨	٢٧
﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾	٣٢	٢٢٧ ، ١٩٨
سورة الأنبياء		
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾	١٠٧	٥٩
سورة الحج		
﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾	٣٠	١٩٧
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	٩٢
سورة المؤمنون		
﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾	٧١	٢٣٢ ، ١٨٠ ، ٩٥
سورة النور		
﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾	٢	١٩٥ ، ١٩٤
﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	١٩	٢١٤
﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا﴾	٢٧	٢٨
﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾	٢٩	٢٨
﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾	٤٠	٢٢٠
﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾	٥٤	٢١٣
﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾	٦٣	٢١٣ ، ١٩٥

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة الشعراء		
﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾	٢٢٤	٢٧
﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾	٢٢٦	٢٧
﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾	٢٢٧	٢٧
سورة الأحزاب		
﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾	٤	١٨٧
﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ﴾	٥	١٨٧ ، ٨٨
﴿يَنِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفْ لَهَا﴾	٣٠	٥٨
﴿نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾	٣١	٥٨
﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾	٣٢	٥٨
﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾	٣٣	٥٨
﴿وَلِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾	٥٣	٥٨
سورة فاطر		
﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾	١٨	٩١
سورة ص		
﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾	٢٦	١٩١
سورة فصلت		
﴿وَرَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا﴾	١٢	٢٠



الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة الشورى		
﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ﴾	٢٠	٢٧
﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾	٢٨	١٠٠
سورة الجاثية		
﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾	١٩ ، ١٨	١٩١
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾	٢٣	٢٣٥
سورة الرحمن		
﴿يَمْعَشِرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ﴾	٣٣	٢٠
سورة الحديد		
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾	٢٥	٨
سورة الحشر		
﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾	٢	٤
﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾	٧	٢٠١
سورة الممتحنة		
﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ﴾	١٠	١٩٩ ، ٤٩
سورة الجمعة		
﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾	٩	٢١٩
سورة التغابن		
﴿فَانْقُضُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾	١٦	٨٨



الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة الطلاق		
﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾	٢	٦٩
﴿وَالَّتِي يَبْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ﴾	٤	٢٩
سورة الملك		
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	١٤	٢١١

* * *





فهرس الأحاديث النبوية الشريفة



رقم الصفحة	الحديث
	أ
١٩٥	أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ يَا أَسَامَةَ؟!
١٠٠، ٥	إِذَا اجْتَهِدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهِدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ
٨٨	إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ، فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ
١٥٤	افْعَلْ وَلَا حَرَجَ
٢٢٦	اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَوَاخِذْنِي فَمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ
١١١، ١٠٦، ١٠٣	إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنْ صُدُورِ النَّاسِ
٢٧٨	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ
١٥٧	إِنَّ الْبِكْرَ تُسْتَأْذَنُ، وَإِذْنُهَا صِمَاتُهَا
١٨٩	إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَاهُ الزُّورَ
٢٣٨	إِنَّ هَذِينَ - يَعْنِي الذَّهَبَ وَالْحَرِيرَ - حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي، حِلٌّ لِنَائِهَا
٢٠٥، ٥٨	أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ
٩٢	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...
٢١٠	إِنَّمَا أَنَا رَحِمَةٌ مَهْدَاةٌ
٢٧٨	إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَشِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ



رقم الصفحة	الحديث
١٥٤	إنما جُعِلَ رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله تعالى
٢٤	إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره...
٤٢	إنما الرِّضاعة من المجاعة
٣٥	إنما نهيتكم من أجل الدَّافَّة التي دَفَّت
٢٢٥	إنهم أحلُّوا لهم، وحُرِّموا عليهم، فاتَّبِعُوهم
ب	
١٠١، ١٤	بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله
ت	
٧٠	تُشاورون فيه الفقهاء والعابدين، ولا تُمضوا فيه رأي خاصة
خ	
١٥٥	خُذُوا عَنِّي مناسككم
ر	
٢٣١	الرجل راعٍ في أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته
س	
٣٦	سمُّوا باسمي، ولا تكنُّوا بكنيتي
ص	
١٥٥	صلُّوا كما رأيتموني أصلي
ف	
٣٧٧	فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة ترتحل من الحيرة...
١٠١	فتبسَّم رسول الله، وأقرَّه على ذلك



الحديث	رقم الصفحة
ق	
قالت: يا رسول الله، إنَّ أبي زَوْجني ابن أخيه يرفع بي خسيسته. فجعل الأمر إليها	١٥٨
ك	
كلُّ مُسْكِرٍ خمر، وكلُّ مُسْكِرٍ حرام	١٦١
كنتُ نهيتُكم عن ادِّخار لحوم الأصاحي، فكلُّوا وأطعموا وادِّخروا	٣٥
كيف تصنعُ إن عَرَضَ لك قَضَاءٌ؟. قال: أقضي بما في كتاب الله	٥
ل	
لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، حتى تقوم الساعة	١٠٧
لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم...	١١٥
لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس	١٠٩
لا تمنعوا إماء الله مساجد الله	١٥٧
لا ضررَ ولا ضرار	٢١٩، ٩١
لا يزال يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة: مَنْ يجدد لها أمر دينها	٢٠٠، ١١٥
لا يُصَلِّينَ أحدَ العصر إلا في بني قُريظة	١٠١
لعن الله الواصلة والمستوصلة	١٨٩
لما نزلت على رسول الله ﷺ ما في السماوات وما في الأرض...	٨٨
م	
ما حقُّ امرئٍ مسلمٍ له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة	١٧٣
مثلُ أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خيرٌ أم آخره	١٤٥

رقم الصفحة	الحديث
هـ	
١٥٥	هكذا رأيت النبي ﷺ يفعله
١٦٩	هُنَّ لَهُنَّ، وَلَمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ
و	
١٥٨	وَالْبِكْرُ يَسْتَأْذِنُهَا أَبُوهَا
١٩٥	وَايْمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا!
ي	
٤٢	يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ
٢٧٨ ، ١٦٥	يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا
٣٠	«يُعَذِّبَانِ، وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ» ثُمَّ قَالَ: «بَلَى، كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ...»
٧٠	يَنْظُرُ فِيهِ الْعَابِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

* * *



فهرس الموضوعات

- ❖ من الدستور الإلهي للبشرية ٤
- ❖ من مشكاة النبوة الخاتمة ٥
- مقدمة ٧

القسم الأول

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

- ❖ معنى الاجتهاد ١٣
- ❖ شروط المجتهد المتفق عليها ١٧
- الشروط المتفق عليها ١٧
- ❖ ١ - العلم بالقرآن الكريم ١٨
- معرفة أسباب النزول ٢٢
- معرفة النسخ والمنسوخ ٢٥
- ❖ ٢ - العلم بالسنة ٣٠
- ماذا يعني العلم بالسنة؟ ٣٣
- أولاً: علم دراية الحديث ٣٣

- ثانيًا: معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث ٣٤
- تنبيهات مهمة ٣٧
- ❖ ٣ - العلم بالعربية ٤١
- ❖ ٤ - العلم بمواضع الإجماع ٤٧
- من المهم تيقن الإجماع ٤٨
- تنبيهات مهمة حول الإجماع ٤٩
- ❖ ٥ - العلم بأصول الفقه ٥٣
- معرفة القياس ٥٤
- ❖ ٦ - العلم بمقاصد الشريعة ٥٩
- ❖ ٧ - معرفة الناس والحياة ٦٦
- ❖ ٨ - العدالة والتقوى ٦٩
- ❖ الشروط المختلف فيها ٧٢
- (١) العلم بأصول الدين ٧٢
- (٢) معرفة المنطق ٧٣
- ٣ - معرفة فروع الفقه ٧٦
- ❖ تجزؤ الاجتهاد ٨٠
- ❖ مجال الاجتهاد ٨٦
- دعوى قصر الاجتهاد على المسائل الفروعية ٨٧
- ترجيح جواز الاجتهاد في القضايا العلمية والاعتقادية ٨٧
- كلام ابن دقيق العيد ٨٨



- اختيار ابن تيمية ٨٩
- طريق خطر يؤدي إلى التكفير ٨٩
- هل يدخل الاجتهاد أصول الفقه؟ ٩٠
- مناقشة حول قطعية أصول الفقه كلها ٩١
- لا اجتهاد في القطعيات ٩٤
- ❖ مراتب الاجتهاد ٩٧
- المجتهد المطلق المستقل ٩٧
- المجتهد المطلق المنتسب ٩٧
- المجتهد في المذهب ٩٨
- مجتهد الفتيا ٩٨
- تمايز مراتب الاجتهاد ٩٨
- أصحاب مرتبة الاجتهاد المطلق المستقل ٩٩
- أصحاب مرتبة الاجتهاد المطلق المنتسب ٩٩
- ❖ مشروعية الاجتهاد وحكمه ١٠٠
- دلالة القرآن على مشروعية الاجتهاد ١٠٠
- دلالة السنة النبوية ١٠٠
- دلالة الإجماع ١٠٢
- دلالة العقل ١٠٢
- الاجتهاد فرض كفاية ١٠٢
- حكم الاجتهاد في الوقائع ١٠٥
- الاجتهاد المحرم ١٠٦

❖ الاجتهاد بين الاستمرار والانقطاع ١٠٧

دعوى خلو العصر من مجتهد بين المجيزين والمانعين ١٠٧

رأي الحنابلة عدم جواز الخلو ١٠٨

كلمة شارح مسلم الثبوت ١١٠

كلمة قوية للشوكاني ١١١

ابن القيم يرد بقوة المتعصبين للتقليد ١١٣

توجيه للشيخ محمد نور الحسن ١١٦

تعقيب ١١٧

الحملة على الإمام السيوطي لادعائه الاجتهاد ١١٨

صدى دعوة السيوطي إلى الاجتهاد ١٢٣

ضرورة الاجتهاد لعصرنا ١٢٤

القسم الثاني

الاجتهاد في العصر الحديث نظرات تحليلية

❖ الاجتهاد في العصر الحديث ١٢٩

وجه الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ١٢٩

مجالان جديدان للاجتهاد ١٣١

المجال الأول: المجال الاقتصادي والمالي ١٣١

المجال الثاني: مجال الطب الحديث ١٣٤

زرع الأعضاء وحاجتنا إلى الاجتهاد فيه ١٣٥

موقف الاجتهاد المعاصر من التراث الفقهي ١٣٨



- ❖ تيسر الاجتهاد لعلماء اليوم ١٤٠
- كلام علماء العصر عن تيسر الاجتهاد اليوم ١٤٠
- ❖ الاجتهاد الذي نريده لعصرنا ١٤٧
- ترجيحي انتقائي، وإبداعي إنشائي ١٤٧
- الاجتهاد المطلوب نوعان: انتقائي وإنشائي ١٤٨
- الاجتهاد الانتقائي ١٤٨
- الخلاف الفقهي ليس شرًا ١٥٠
- سعة دائرة الترجيح والانتقاء ١٥١
- عوامل عصرية مؤثرة في الانتقاء والترجيح ١٥٦
- ١ - التغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية ١٥٦
- ٢ - معارف العصر وعلومه ١٦٠
- ٣ - ضرورات العصر وحاجاته ١٦٤
- الاجتهاد الإنشائي المطلوب ١٦٦
- الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء ١٧٠
- قانون الوصية الواجبة ١٧٠
- الأحكام التي تؤخذ من هذه المواد القانونية ١٧١
- نظرة تحليلية للقانون ١٧٣
- متى يجوز الإجهاض؟ ١٧٥
- ❖ صور الاجتهاد في عصرنا ١٧٧
- ١ - الاجتهاد في صورة التقنين ١٧٧



- ٢ - الاجتهاد في صورة الفتوى ١٨١
- ٣ - الاجتهاد في صورة البحث أو الدراسة ١٨٢
- ❖ من مزالق الاجتهاد المعاصر ١٨٣
- أولاً: الغفلة عن النصوص ١٨٣
- جواز استلحاق اللقطاء! ١٨٤
- ثانياً: سوء فهم النصوص أو تحريفها عن موضعها ١٩٠
- نموذج من التحريف حول آيات الحدود ١٩٢
- نموذج من التحريف حول آيات الخمر ١٩٦
- ثالثاً: الإعراض عن الإجماع المتيقن ١٩٨
- زواج المسلمة بالكتابي ١٩٩
- الزكاة في أموال النفط الحكومية ٢٠٠
- رابعاً: القياس في غير موضعه ٢٠٣
- خامساً: الغفلة عن واقع العصر ٢٠٥
- تحريم ذبح المجزر الآلي ٢٠٧
- المنع المطلق لأطفال الأنابيب ٢٠٧
- تحريم التصوير بإطلاق ٢٠٨
- إباحة التدخين ٢٠٩
- سادساً: الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص ٢١٠
- حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة ٢١١
- المصالح التي غُورضت بها النصوص مصالح موهومة ٢١٤
- مصلحة إباحة الربا ٢١٥



- ٢١٨ نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة
- ٢٢٠ إلغاء الرخص المشروعة لعدم الحاجة إليها فيما زعموا
- ٢٢٢ تحريم الزواج بأكثر من واحدة
- ٢٢٣ ١ - الشريعة لا تبيح ما فيه مفسدة راجحة
- ٢٢٤ ٢ - حق ولي الأمر في منع المباحات
- ٢٢٦ معنى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾
- ٢٢٨ التسوية بين البنت والابن في الميراث بدعوى المصلحة
- ٢٢٩ كلام مرفوض من ألفه إلى يائه
- ٢٣٤ ❖ معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم
- ٢٣٦ اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه
- ٢٣٦ ١ - اتجاه التضييق والتشديد
- ٢٣٨ ٢ - اتجاه الغلو في التوسع
- ٢٤٠ ٣ - الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط
- ٢٤١ معالم وضوابط لا بد منها
- ٢٤١ أولاً: لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع
- ٢٤٢ ثانياً: لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية
- ٢٤٣ ثالثاً: لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات
- ٢٤٤ رابعاً: الوصل بين الفقه والحديث
- ٢٤٥ خامساً: الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع
- ٢٤٦ سادساً: الترحيب بالجديد النافع
- ٢٤٦ سابعاً: ألا نغفل روح العصر وحاجاته

- ٢٤٨ ثامنًا: الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي
- ٢٥٠ تاسعًا: لنفسح صدورنا لخطأ المجتهد
- ٢٥٣ ❖ رأي في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه
- ٢٥٣ ❖ (رأي الشهيد سيد قطب)
- ٢٦٥ ليس مجتمعنا كالمجتمع الجاهلي في مكة
- ٢٦٧ المتأثرون بالغزو الفكري جهّال لا كفار
- ٢٦٩ انفراد الشهيد سيد قطب بهذا الرأي
- ٢٦٩ مناقضة رأي الشهيد عودة للشهيد قطب
- ٢٧٨ موقعنا من الفقه الإسلامي
- ٢٨١ اشتراط مزاوله العقيدة والمنهج في الحياة العامة لصحة الاجتهاد
- ٢٨٤ استفتاء الإسلام في مشكلات الحياة المعاصرة
- ٢٨٥ مفكرو الحركة الإسلامية جميعًا يخالفون هذا الرأي
- ٢٩٣ • فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- ٣٠١ • فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- ٣٠٥ • فهرس الموضوعات





فهرس كتب المجلد



٦٩- في أصول الفقه الميسر نظرات وتأمّلات ٥

٧٠- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية

في الاجتهاد المعاصر ٢١٥

* * *



