

من الاجتهاد إلى الإيديولوجيا، نظرة على المذاهب الفقهية السنية

أ. بوطو محمد،

قسم علم الاجتماع، جامعة معسكر.

تمهيد:

تعتبر آلية الاجتهاد من أهم الآليات التي عن طريقها يتحرك النص الديني، وكل من يحاول التقرب منه (النص) عليه أولاً أن يمتلك تلك الآلية، وإذا كان فهم النص يقتضي الإلمام بكثير من الآليات، ومنها على الأقل التمكن من استحضار زمنه ومكانه والعناصر المشكلة له، كمصدره، ومضمونه، ومتلقيه، وقنواته، فالتصرف فيه يقتضي التمكن من آلية تتجاوز ذلك إلى التمكن من عناصر أخرى تنطلق من النص ذاته، وأخرى خارجة عنه، إلا أنها لا تمكث أن تعود إليه مرة ثانية، هذا على الأقل ما هو مفهوم من آلية الاجتهاد الإسلامي تاريخياً.

وإذا كان الاجتهاد قد شرع على أساس أنه يفتح آفاق النص لأبعد نقطة ممكنة ليستغرق كل الممكنات التي تخرج عن النص، إلا أنه صار مع التطور التاريخي إشكالية تحتاج إلى معالجة، مما حول النظر من تفعيله في مجال النص إلى النظر فيه في حد ذاته، أي الاجتهاد في الاجتهاد ذاته.

وسنشير في هذه الورقة إلى أهم العناصر المتعلقة بآلية الاجتهاد كمعيار للنظر في النص الديني، وأهم العناصر المتعلقة بها كموضوع تحول إلى إشكالية.

مفهوم الاجتهاد:

تقترب التعريفات المعطاة للاجتهاد من طرف الفقهاء والأصوليين من بعضها البعض لحد التطابق، فالاجتهاد هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستباط، وهذا البذل يدرك ويحس من خلاله العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير. واستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. (القرضاوي ي، 1996: 11)

مشروعية الاجتهاد:

يسرد معظم الفقهاء والكتاب في شأن مشروعية الاجتهاد نصوصاً دينية من القرآن والحديث النبوي على أنها تشير ضمناً أو صراحة على مشروعية الاجتهاد النصية، جاعلين من خلال ذلك الاجتهاد أحد الأصول التشريعية.

ومن نص القرآن نجد الآيات التالية:

- 1 - "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ النَّبْصَارِ" (الحشر، 2)؛
- 2 - "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.." (النساء، 83)؛

- 3 - "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" (آل عمران، 7)؛
- 4 - "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" (النحل، 43)، (الانبياء، 7)؛
- 5 - "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا ضَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (التوبة، 122)؛
- 6 - "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ" (البقرة، 159).

والملاحظ في هذه الأدلة المساقاة من القرآن أنها مقتطفة من سياقها النصي، حسب دراسة لمحمد يحيى، حيث أن الآية الأولى من سياقها تدل على أخذ الاعتبار من وقائع، وآثارها، في حين أن الآية الثانية تتعلق من سياقها بشؤون خبرية وسياسية، أما الآية الثالثة ففي كلا القراءتين وصلاً أو فصلاً لا تقيد الدلالة الظنية للاجتهاد، إذ في حالة الفصل تحمل على التوقف في التأويل، وفي حالة الوصل تقيد العلم لا الظن، بينما الآية الرابعة فسياقها يعني أهل الذكر بأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأما الآية الخامسة فالإنذار المذكور فيها لا يتضمن الفتوى المفضية إلى الاجتهاد المصطلح عليه، بل الإخبار عن الحلال والحرام، أو الدعوة إلى الله، والآية السادسة تتعلق بأهل الكتاب الذين يكتُمون ما يعلمونه عن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فضلاً على أن دلالتها العامة تقيد بكتمان علم موجود، وليس مبحوثاً عنه بواسطة الاجتهاد. (يحيى م، 2000: 77، 78).

ومن نص الحديث نجد المنقولات التالية عن النبي صلى الله عليه وسلم:

- 1 - حديث البخاري أن النبي قال: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران. وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر" (ابن حجر العسقلاني أ، دت: ج13، 317)؛
- 2 - حديث أبي داود أن النبي قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله" (الألباني م، 1998: 278)؛
- 3 - حديث البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب قال: (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة). فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم:

لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحدا منهم" (ابن حجر العسقلاني أ، دت، ج2، 436).

والملاحظ أن هذه النصوص تتكرر في معظم المؤلفات (أنظر على سبيل الشاهد: الزحلي و، دت: 1039. بن خليل ع، 2000: ص262) التي تنظر للاجتهاد تنظيرا نصيا، بالرغم من أن دلالة الحديث الأول تشير إلى الحكم والقضاء، والمقصود به، في أجلى فهم، الأحكام السياسية والقضائية، حتى ولو اعتبر الحديث الثاني من ظاهره يتضمن دلالة نصية على الاجتهاد إلا أن سياق ذكر الحديث من قبل الفقهاء مصحوبا بتجديد كمية مفخمة من العبارات التي ترغب القارئ في الاقتناع به من قبيل "تلقته الأمة بالقبول" و"المتداول" و"تعدد طرقه" وغيرها من عبارات التقوية، يشكك في درجة القطع به، وهوما أكدته المحدث محمد ناصر الدين الألباني حيث ضعفه. أما الحديث الثالث فلا يوحي بمفهوم الاجتهاد، حيث أن أقوى احتمالات تفسيره تتعلق ببلوغ الخبر لجميع الصحابة، فلا يعقل أن يخالفوا أمر النبي، ومهما توسعنا في الاحتمالات الممكنة لن نصل لمفهوم الاجتهاد المصطلح عليه فقها وفق الضوابط الموضوعية استبطا، ولو في أضيق سبله. (يحي م، 2000: 51، 52).

يمكن القول أن الفقهاء المنظرين للاجتهاد قد وقعوا في إلزامية وضعوها، وهي ضرورة وجود السند النصي، لذلك تعلقوا بنصوص مقطوعة عن سياقها المعتبر لها، أو اكتفوا بنصوص قد تكون ظنية الثبوت، حيث لم يقطع بصحتها.

وبالنظر للخطر الذي يستشعره الفقهاء كلما اقتربوا من ساحة النص، ومقاصده الإلهية، كان عليهم أن يشرعنوا آلية الاجتهاد كآلية معرفية ليست باعتبارها آلية مجردة، بل بإضفاء القداسة عليها، باعتبار منتوجها المعرفي الذي يقع ضمن القصد الإلهي، من جهة، والذي سيتحول إلى تشريع قانوني (فقه) ملزم للمكلف من جهة ثانية، مما يجعل من البحث في هذه الآلية أمر محفوف بالمخاطر، خاصة والتشريع المنتج سيعتبر تشريعا من اختصاص الله، حتى ولو كان الناطق به بشري.

والنظر في التشدد الفقهي النصي في مسألة التشريع، يبين خطر مصطلح "الوضع" في التشريع، حيث هذا المفهوم محفوف بالخروج عن الملة، لذلك لا يسمى التشريع المستبطل وضعيا بل شرعيا، سواء كان استنادا إلى القياس المحمول على النص، أو إلى المصلحة المرسل وما شاكلها، فيما لا نص فيه، وهذا يبين إشكالية فقهية تتمثل في تغليب الجانب المصطلحي على المعنى، حيث تطرح إشكالية المسمى، مما يعني عدم التفريق بين النص الأصلي والنصوص الثانوية التي هي قراءات ومفاهيم للنص قد تتغير، مما يبين فرضية الغلق المسبق لإعادة القراءة، وهذا ما جعل القراءات

اللاحقة للنص قراءات مضاعفة، قراءة للقراءات فقط، وهوما أدى إلى وضع توسطات متعددة أمام فهم النص الأصلي، وهي إشكالية تتعدّد أكثر كلما زادت التوسطات. وللتخلص من إشكالية التعسف في النصية، يمكن النظر إلى مشروعية الاجتهاد، ليس بالضرورة إلى النص الحرفي، أي البحث عن القرائن والإشارات لتأصيل أصل تشريعي يحتاج إلى القطع المعرفي، بل يمكن التعمق في النظر إلى عقلانية النص ذاته، وهي تتجلى حين يسكت النص، ويترك للمتلقى التصرف، حيث يحيل إلى البحث عن مشروعية الغياب ذاته، وبالتالي تصبح مشروعية الاجتهاد مشرعة بدلالة غياب النص، أو متشابهه، أو إجماله، أو عمومته، وهي مجالات ذكرها الأصوليون، إلا أنهم بالمقابل جعلوها حصرا على مرحلة زمنية سابقة، مبررين ذلك بأدلة نصية من الحديث النبوي، إن صح إثباتا، بالرغم من إهمالهم الدلالة السوسولوجية لسياقها التاريخي، أو بأصول مستتبطة من خلال قراءة تاريخية للنص كالإجماع مثلا، وهو المستند إلى حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وهذا الحديث استتب من المدلول الشرعي الذي يفيد القطع الفقهي، لكن بالمقابل أهملت دلالاته المعرفية، حيث من ناحية الإمكان المعرفي المطلق لا يفيد القطع، لكن يمكن حمله على القطع التاريخي المحدود بفترة معينة تبلغ فيها العقلانية حدودها التي لا تتجاوزها، مما يحيلها إلى معرفة تاريخية تخضع لروح العصر. وهذا يجنب الفقهاء إشكالية تحصين الأمة من الخطأ، ولذلك اختلفوا حول مفهوم الأمة المقصود في النص هل يعني أولوا الأمر "الخلفاء الأربعة"، وهل ينزلون منزلة الفقهاء أم منزلة الحكام، أم يعني الفقهاء المجتهدين، أم أعيان الأمة. وهم قد ذهبوا تلك المذاهب بناء على شواهد تاريخية حدثت في المجتمع الإسلامي، كمسألة تعيين الخليفة، ومسألة قبول الأمة التي تتكرر مع بعض الأحكام، وجعلت دليلا على صحتها.

تطور حركة الاجتهاد:

لقد مر الاجتهاد بعدة مراحل، انطلاقا من بداياته الأولى التي كانت محدودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بالنظر لوجود النص الأساسي المجسد في القرآن وأقوال النبي وأفعاله وإشاراته للصحابة بالعمل بمقتضى الحال، إلى المرحلة التي نوقش فيها الاجتهاد كمصطلح وضعت مجالاته وشروطه، ويمكن أن نلاحظ عدة مراحل أساسية مر بها الاجتهاد، تتمثل في:

1- عصر النص:

يشمل عصر النص النبي المبلغ للوحي، والصحابة، فهم قد عاصروا نزول الوحي وتشكله عبر ثلاث وعشرين سنة، وعاشروا مبلغه، واستمعوا إليه وشاهدوا سلوكه، لذلك فهم ينتمون لعصر النص، وقد تحكموا في توجيه الحركة السياسية والثقافية من بعده.

- اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم:

لقد أشار الكثير من الباحثين إلى مسألة الاجتهاد في هذه المرحلة، واعدوا عدة مواطن للاجتهاد كشواهد على ذلك، منها اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، واجتهاد الصحابة في حياته، (أبوالنصر، ع، 1950: 55 وما بعدها). ولوأن هذه المسألة اختلف الباحثون حولها إلا أن الإشارة إليها مهمة لمعرفة الأسس التي أدت لمسائل الاختلاف حول قضية تأويل النصوص ذاتها.

ومن بين مبررات اعتبار اجتهاد النبي واردا، ما ورد في النص القرآني في شكل عتاب للنبي على اتخاذه قرارات بشأن أسرى بدر (الأنفال: 67)، والإذن للمتخلفين عن غزوة تبوك (التوبة: 43)، واستغفاره وصلاته على المنافقين (التوبة: 80)، وهو حسب التفسيرات المختلفة التي حاولت نفي اجتهاده فيها أن ذلك العتاب الصريح كان لتركه الأولى (النملة ع، 1999: 2342)، إذ أن ما اتخذه كان مشروعا، ولا يختلف الباحثون في اجتهاده في المسائل الدنيوية، كإشارته بتأبير النخل وبعض القضايا المتعلقة بالشؤون اليومية الدنيوية (أبوالنصر ع، 1950: 106-108)، إلا أن سياق الرواية لا يوحي بأنه اجتهاد بمقتضى التعريف اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد، حيث لم يبدل وسعه في ذلك، إذ أن إشارته كانت عابرة ومن قبيل إبداء رأي في مسألة أو مشهد من حياة الناس تهمهم بصورة خاصة.

إن حجج المعارضين لاجتهاد النبي تتمثل في مسألتين أساسيتين:

- أن الاجتهاد مفض إلى الظن الذي قد يؤدي إلى خطأ، والرسول لا يقر على خطأ؛

- أن النبي لا ينطق عن الهوى، فهو وحي يوحى استللا بنص القرآن "إن هو إلا وحي يوحى" (النجم: 4)، والاجتهاد منه يقدح في عصمته. (النملة ع، 1999: ص2339)

وقد ناقش هذا الباحثون معتبرين أن المسألة الأولى لا تثبت إذا نظرنا إلى وجود النص الذي يصح الظن غير الصائب، والآيات الواردة في سورة التحريم (الآية 01) تدل من سياقها أنها عتاب استتكري لمسألة قررها النبي بخصوص قضية آثارها زوجاته، إضافة إلى شواهد أخرى من القرآن تبين رد بعض قرارات النبي التي اتخذاها أوهم بها، (آل عمران: 128، التوبة: 43، 80، 113، الأحزاب: 37). أما المسألة الثانية فتتعلق بنص القرآن والوحي، فما يوحى إليه لا يجب على النبي الخطأ فيه، حيث هو معصوم عن الخطأ في تبليغه، وهو على اختلاف بين الباحثين أيتعلق بنص القرآن فقط، أم بأقواله وأفعاله التي صارت سنة في منهج الأصوليين، وهي تشمل الدين والدنيا معا. (يحيى م، 2000: 35-36. والزحلي، دت: 1056-1062).

ومهما كان الأمر فإن الفريق المجيز لاجتهاد النبي يبنيه على طبيعته البشرية التي صرح بها نص القرآن في آيات كثيرة، (الكهف: 110، فصلت: 06، الإسراء:

93)، ويمكنه الوقوع في الخطأ مادام الوحي متصل يصحح ذلك، كما أن اجتهاده يؤسس للاجتهاد على اعتباره من سنته. في حين أن الفريق المانع لاجتهاد النبي حاول أن يسد باب القدح في شخصية النبي المبلغ للوحي من جهة، واعتبار أن أقواله وأفعاله كلها وحي من عند الله، على اعتبار أنه سنته الواجب اتباعها، هذا فضلا عن سد باب الشبهات التي ستطرح حول مسألة الاجتهاد أمام النص وتجاوزه.

- اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي:

اشتهر عن الصحابة أنهم كانوا يفتون بآرائهم، وقد توسعوا في ذلك مقارنة بتحديثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا قد يكون خشية الوقوع في الغلط عنه، حيث شددوا في قبول الرواية، وقد اختلف الباحثون في شأن اجتهاداتهم، هل كانت آراء لا تستند إلى مرجع نصي بحكم غيابه، أم أنها آراء توضع في سياق النص ومجره الثقافي السائد، حيث هم معاصرون للنص، ولبلغه، وآراؤهم كانت تخضع للمسار النبوي ذاته، بحكم أن سنته كانت ممارسة اجتماعية لديهم، مما يعني أنهم كانوا يمتلكون الدلالات النفسية والاجتماعية لألفاظ النص وخلفياته المحيطة به، لذلك اعتبر الأصوليون (أبوزهرة م، دت: 354، 392، 399) عمل الصحابة تابع للسنة، وهو ممارسة سنية تطبيقية، في حين هناك من اعتبر بعض آرائهم تؤسس للخروج عن النص أو تجاوزه أو تعطيله أمام مصلحة تقع موقع الضرورة، ويشار في هذا المقام إلى آراء الخليفة عمر بن الخطاب في تقسيم أراضى الفتح، وإلحاق المجوس بأهل الكتاب في دفع الجزية، وتعطيله حكم السرقة في عام الرمادة، (حسين أ، 2001: 45-46)، ولوأن هذا له ما يبرره على أبعد تفسير بحيث أن ذلك يقع ضمن المقاصد العامة للشريعة، إلا أن حرصهم على النصوص الثابتة لا يمكن الانتقاص منه، بقدر ما يتعلق بفهمهم للنص ذاته، حيث عاصروا نزوله من جهة، وكانوا الأعرف بالدلالات السوسيولوجية له، حيث أنهم ينتمون لسانيا لجماعة النص، فهم المخاطبون الأولون به من جهة أخرى.

وعموما يشير الباحثون (أنظر: السائس، م، 2001: ص26 وما بعدها) إلى مسألة اجتهاد الصحابة بكثير من الارتياح بل أصلوا لها وفق السلم الترتيبي التراتبي تاريخيا لأجل العودة إلى أصفى فهم للنص المؤسس، وهذا لاحتواء الاختلاف الذي حدث بينهم في الفتوى وجعله تشريعا كله إما ترجيحاً أو اختياراً، ولعل أهم مسألة نظر لها الفقهاء والأصوليون هي عدم تخطئتهم، والوقوف أمام تلك الاختلافات موقف عدم التخطيء، بحكم العدالة المشمول لجميع الصحابة.

وقد عرف الاجتهاد في عصر الصحابة الرسمي طريقتين للاجتهاد، طريقة الشورى التي اعتمدها الخلفاء حيث كانوا يجمعون أعيان المدينة للنظر في القضايا

الطارئة، وهذا يحكمه في الغالب مصلحة الأمة؛ وطريقة الاجتهاد القياسي بناء على نصوص تشترك في العلة مع الحوادث، إلا أن هذا لم يكن بالطريقة الأكاديمية التي فصل فيها الفقهاء فيما بعد، وقد استعمله الصحابة الفقهاء في مجالسهم. (السايس م، 2001: 37-40).

وتتخصر اختلافات الصحابة في اجتهاداتهم في:

- اختلافهم في فهم النص؛
- ثبوت النص عند البعض، أي نص الحديث، وغيابه عند البعض الآخر، وقد يتعلق الأمر بقبول ثقته؛
- غياب النص مطلقا. (السايس م، 2001: 70-74. أبوزهرة م، دت: 242).

2- الاجتهاد في عصر التابعين

لقد اختتم عصر الصحابة بالبوادر الأولى لنشأة المدارس الفقهية، حيث أن هناك مجموعة من الصحابة اشتهروا بالفقه، وهم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين، ومعاذ بن جبل، وأبوالدرداء، وسلمان الفارسي وغيرهم، إلا أن الذين آل إليهم فقه الصحابة في آخر عهدهم هم: ابن مسعود بالعراق، وابن ثابت، وابن عمر، وابن عباس بالحجاز، وكل منهم صار رأسا متبعا في الفقه والإفتاء، وقد تشكلت مدارس التابعين وفقها، حيث صار لكل منهم تلاميذ وأتباع، ومن ثم تميز فقه العراق عن فقه الحجاز لدى التابعين. (ابن قيم الجوزية: 12. أمين، أ، 1969: 136-148. أبوزهرة، م، دت: 246).

لقد تطورت الحركة العلمية في هذه الفترة، بفعل التراكمات المعرفية، والتطورات السياسية والاجتماعية، وتنوعت المسائل المطروحة وتشعبت أكثر خاصة منذ انتقال النظام السياسي إلى نظام ملكي أحادي الرأي، وانقلبت القرارات السياسية من مسائل يمكن أن تطرح للنقاش على طريقة الخلفاء إلى قرارات استبدادية، وتأسيس المذاهب السياسية كقوى معارضة مسلحة، كالخوارج والشيعة والزييريين، وطبيعي أن تظهر الاجتهادات لتؤطر لذلك، حيث لم يكن لتتصرف الجماعات دون سند نصي يرر شرعيتها، ولو أن هذه المسائل لم يصنفها الأصوليون والفقهاء على أنها اجتهادات، حيث تتعلق إما بالعقيدة وهي ليست محل اجتهاد، أو بالسياسة والكلام وهذا ليس من مسائل الفقه. وبالرغم من ذلك، لا يمكن أن يكون الفقه قد بلغ تلك الدرجة من التطور بمعزل عن مسائل الكلام والفلسفة والسياسة.

لقد أشار الكثير من الناقلين عن تورع التابعين عن الخوض في المسائل، حيث لم يكن محببا إليهم كثرة الأسئلة، خاصة ما لم تكن قد طرحت زمن النص

ومعاصريه، (يحيى م، 2000: 17)، وإن كان هذا قد جعله الأثريون والنصيون سندا أساسيا فيما بعد لتضييق مساحة العقل في النسق الفقهي، إلا أنه يمكن تفسير نهى التابعين عن الإكثار من التساؤلات أو التضييق عليها بالظروف السياسية التي ميزت طيلة مرحلتهم، ولا شك أن الاضطرابات المتلاحقة بداية من مقتل الخليفة الثالث حتى نهاية عصر التابعين كانت أشد خطرا على الإطلاق، حيث كان الانقلاب السياسي الأول في تاريخ المسلمين، مما يعني أنهم حاولوا قدر الإمكان التزام الحياد، خاصة وأن الفقهاء كانت حركتهم مراقبة من طرف النظام السياسي القائم الذي كان يترقب ظهور أي قوة معارضة للقضاء عليها في مهدها، بالإضافة إلى مسألة نفسية تتعلق بجيل التابعين، حيث هم الجيل الفاصل بين عصر النص والعصور اللاحقة، وأي نظر خاطئ في ظنهم سيورث للاحقيهم، فلا شك أنهم شددوا في المسائل وحاولوا قدر استطاعتهم تجنبها، وهناك سبب وجيه آخر للموقف الذي اتخذوه وهو تجنب الفتنة، وذلك بالنظر للآثار الواردة فيما يتعلق باجتنبها. لذلك وجهوا كل جهودهم إلى المسائل العملية التي لا تتعلق بالسلطة السياسية. ويمكن القول أن التابعين عاصروا عهدي الفتنة، والحكم الملكي الأموي، لذلك يمكن إرجاع أسباب عدم ظهور تطور مناسب للحركة الفقهية إلى عاملين رئيسيين هما:

- عامل سوسيوسيكولوجي، يتعلق بعصرهم الفاصل بين عصر النص وما يليه؛

- عامل سوسيوسياسي، ويتعلق بإهمال السلطة السياسية للحركة العلمية عموما، والحركة الفقهية خصوصا، في مقابل الاهتمام بالحركة الأدبية كالشعر، كما يتعلق بخشية الفقهاء من تأويل اجتهاداتهم سياسيا، إضافة إلى معارضتهم المعلنة أو الخفية للسلطة السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، ففي نهاية عصر التابعين كان قد تشكل تياران كبيران في المعرفة الفقهية، تيار يدعوا إلى التزام النص يعلي من شأن الحديث، وآخر توسع في الرأي، والفرق بينهما ليس الاعتماد على الحديث، بل التوسع فيه، إذ أن الحديث ارتبط بقضية عدم تدوينه، وتفرق رواته، وهذا ما هز من ثقة الفقهاء في اعتماده على نطاق واسع، حيث اختلف ذلك بين فقهاء الحجاز وفقهاء العراق، أما الرأي فهو معتمد عند كليهما، وأصول المذاهب التي تأتي لاحقا ستبين ذلك، فالمشكلة ليست في الرأي بقدر ما تتمثل في توثيق الحديث المعتمد. (ابوزهرة، م، دت: 24).

3- الاجتهاد في عصر الأئمة المجتهدين:

يمكن القول أن هذا العصر هو العصر الذهبي للاجتهاد، حيث نما الفقه، وتأسست قواعده العامة، وتآطرت المذاهب الفقهية المعروفة إلى يومنا هذا، وقد كان للأئمة الأربعة الفضل في ذلك، حيث كانت الظروف السوسيوثقافية مناسبة لظهوره، إذ أنهم أول جيل من المثقفين المستقلين تماما عن عصر النص، وقد توفرت لهم ثروة معرفية يميزها الكثير من اختلافات الصحابة والتابعين في بعض المسائل الفقهية والسياسية وغيرها، بالإضافة إلى الأهمية التي

أعطيت للتدوين في عصرهم، وقد حسمت مسألة تدوين الحديث، وكل هذه العوامل قد شجعتهم على البحث في المسائل.

لم يعرف مصطلح الاجتهاد كمصطلح فقهي إلا مع الإمام الشافعي (ت204هـ) (يحيى م، 2000: 17)، حيث جعله من ضمن المصادر التشريعية، إلا أن اكتشافه هذا لا يعد إلا كشفا عن اسم لأمر معروف من قبل، حيث أنه يحصر الاجتهاد في مسألة القياس، والقياس قد اعتبره أبو حنيفة ومالك، إلا أنهما لم يسميا القياس بالاجتهاد، فالشافعي مع علمه بأصول سابقه، أبطل كل ما لا يتعلق بالنص، من المصالح المرسلة والاستحسان والعرف والذرائع، (علي جمعة، 2004: 2726)، واقتصر على القياس الذي يستند إلى النص، فهو محمول عليه، لا خارجه، على اعتبار أن النص قد شمل جميع الحوادث إما تصريحاً أو تلميحاً، فقد سد الباب والنزاع في النظر خارج النص. ويمكن القول أن الشافعي قد أسس للفقه النصي، (باروت ج، 2001: 83) حيث أن الإمام أحمد بن حنبل قد سلك مسلكه، وأعطى الأولوية للحديث حتى ولو كان ضعيفاً، وأقوال التابعين على القياس، وقد تأثر المذهب الظاهري من بعد بذلك، وتطرف فيه حتى أبطل كل مصدر خارج النص.

جدول يوضح أصول الفقه المستنبطة حسب الأئمة المجتهدين:

الأصول	المجتهدون	(80-150) أبو حنيفة	(93-179) مالك بن أنس	(150-204) الشافعي	(164-241) أحمد بن حنبل	(200-270) داود الظاهري	(384-456) محمد بن حزم
القرآن	1	1	1	1	1	1	1
السنة	2	2	2	1	1	2	2
الاجماع	3	3	3	3	3		
قول الصحابي	4	4	4	4	4		
قول التابعي							
عمل أهل المدينة		3					
القياس	5	5	6	5	5		
المصالح المرسلة			5				
الاستحسان	6						
العرف	7						
الاستصحاب							3
الذرائع			7				

المصدر: من إعداد الباحث اعتماداً على: أبوزهرة، م، دت: 355- 544، وجمعة، ع، 2004: 92، 141، 194. والسايس، م، 2001: 31- 36. والمطعني، ع، دت: 31- 36.

من خلال ملخص الأصول التي استتبها الأئمة من النصوص للاستناد إليها في الأحكام تبرز عدة ملاحظات توضح مسار حركة الاجتهاد، ويكاد يكون مطابقا لحركة التاريخ الإسلامي من حيث التطور الاجتماعي والسياسي والحضاري: - تتناقص الأصول مع التطور الزمني، حيث تتسع مع الإمامين السابقين لتأسيس حركة الاجتهاد، أبي حنيفة ومالك، وهما يمثلان مرحلة شهدت انقلابا سياسيا ناجحا، وبادرة للانفتاح العلمي والمعرفي، ومرحلة التحرر من سلطة مجتمع النص، مما يوسع من مجال العقل، لكن هذا المجال يضيق بعد ذلك مع اللاحقين لدرجة إبطال الأصول العقلية في نهاية المطاف، حيث ضيق الشافعي مجاله حاصرا الاجتهاد في القياس المحمول على النص، وتبعه بن حنبل في تفضيل النصوص الظنية الدلالة على القياس ذاته، ليبطل القياس مع المذهب الظاهري، ويبطل معه كل ما لا ينتمي للنص. - حركة الاجتهاد آلت إلى النكوص، وتأثرت بالتطور الاجتماعي والسياسي، حيث أنها طورت إلى آلية لمسيرة الحركة السياسية، مما جعلها لا تخرج عن إطار النزاع الداخلي، سواء داخل النص ذاته، أو داخل الإنتاج المعرفي المتراكم، وبالتالي نستنتج أنها سارت إلى خارج النص مع التمدد الجغرافي للمجتمع الإسلامي وحركة الفتح الإسلامي السياسية، وعادت إلى داخل النص مع الانكماش السياسي والتمزق الداخلي للنظام السياسي.

4- الاجتهاد في عصر المذاهب الفقهية (العصر المدرسي):

لقد أسست المذاهب الفقهية بعد وفاة الأئمة المنسوبة إليهم، وقد توسع تلاميذهم في آرائهم، واجتهدوا وفق أصولهم حسب كل مذهب، بل هم من رتبها بناء على رواياتهم لها، وقد انحصرت اجتهاداتهم في الفروع، وأغلق بذلك الاجتهاد في الأصول، إلى أن شاع إغلاق باب الاجتهاد من طرف الممثلين للمذاهب، ماعدا المذهب الحنبلي والظاهري على الرغم من محدودية انتشاره وتأثيره، ويمكن اعتبار نهاية القرن الرابع الهجري بداية لعصر توقف الاجتهاد، حيث لخصت المذاهب الفقهية الأربعة المعمول بها من طرف النظام السياسي القائم وانحصر العمل بها. (أنظر سلسلة كل مذهب من فقهاء المذاهب الأربعة وكتبهم في: جمعة ع، 2004: 37-44، 94-130، 142-168، 201-210).

ومنذ ذلك الحين تحول مفهوم الاجتهاد من مجال اللانص إلى النص ذاته، وصار الاجتهاد يتمحور حول فهم النص، ثم انتقل مع المتأخرين من داخل النص المؤسس (القرآن والحديث) إلى النص المنتج عنه (النصوص الفقهية)، حتى أنه يختلف في أقوال إمام المذهب الواحد، وعلى سبيل الشاهد، نجد سرد الخلاف حول نصوص الشافعي ذاتها، وهذا يعني أنها قد حلت محل النص المؤسس، واتجهت إليها التفاسير والشروح والترجيح. فالشيرازي، على جلالة قدره عند فقهاء الشافعية، يحلل آراء الشافعي المتعددة في المسألة الواحدة، ويناقش مسألة جوازها، لي طرح إمكانية نسخ القول الأخير للأول، ولفظ "نسخ" مستعار من

مصطلحات النص المؤسس، وعبارة "إذا نص الشافعي في مسألة" (جمعة ع، 2004: 3029) المكررة لدى أتباع الشافعي وشرح مذهبه خير مثال على أن النصوص المنتجة قد حلت محل النصوص الأصلية، وهي توضح المشكلة التي آل إليها الاجتهاد، ولم يقتصر هذا على مذهب واحد، بل شمل جميع المذاهب، إذ نجد مصطلحات النقل الحديثي قد انتقلت إلى النصوص الفقهية، مثل "الصحيح، الصحيح رواية، ودراية، المشهور، الشاذ، المنكر، وغيرها"، كما انتقلت مصطلحات النص المؤسس إليها، مثل "النص، المنصوص"، (جمعة ع، 2004: 29، 63، 133، 168، 212)، وبذلك وضعت الحدود بينها، وتحول الخلاف من النظر في النص المؤسس إلى نصوص المذاهب، وصار كل منها ناطقا باسم الشريعة، وتطور الأمر إلى مسائل أخرى، منها مشروعية الانتقال من مذهب إلى آخر، ومشروعية الصلاة خلف إمام من مذهب مخالف، ومشروعية الزواج بين رجل وامرأة من مذهبين مختلفين، وغيرها، حتى تتصور أننا أمام أديان مختلفة، وهي مسائل استعيرت من مسائل شبيهة في النص المؤسس، كإحلال أتباع المذاهب الأخرى محل أهل الكتاب.

ومن التناقضات التي نجدها لدى الفقهاء المتأخرين، وإن صح القول، فقهاء مرحلة الانحطاط السياسي والثقافي، التناقضات في آرائهم، مما نلمس نوعا من الاضطراب أو الحيرة التي لزمتهم بين الإبداع الفكري والركون إلى ترتيب التراث، ويصدق ذلك حتى على الذين أنكروا إغلاق باب الاجتهاد كالسيوطي صاحب كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض"، حين يؤلف كتابا في اختلاف المذاهب ليناقدش تشريع الاختلاف، ثم يؤطره في مذاهب، ليقع في إشكالية الخروج من الحدود الضيقة لهذا التأطير، ليصل به الأمر لمناقشة مشروعية الانتقال من مذهب إلى آخر، مفضلا في ذلك الانتقال من المذاهب الأخرى إلى المذهب الشافعي، ملمحا إلى أن تقليده واجب "وميل المحققين أن تقليده واجب على طوائف العامة.." (السيوطي ع، تحقيق: البستوي ع، 1989: 46) ودلل على ذلك بحديث "إن الأئمة في قريش..". إن صح، يدل في الأصل على المجال السياسي، فسحبه على المجال العلمي، ففضل الشافعي لقرشيته على باقي الأئمة، الأربعة وغيرهم، لأنهم إما موال أوليسوا من قريش (السيوطي ع، تحقيق: البستوي ع، 1989: 47)، في حين أن ما تنقله الآثار تؤكد أن مثقفي الأمة الذين نقلوا مختلف العلوم الدينية هم من غير قريش، وهذا ملمح يبين الأثر السوسيوثقافي والسياسي لسيادة المذاهب الفقهية المشهورة.

ويمكن القول أن المذاهب الفقهية تحولت في هذه الفترة من المجال العلمي إلى المجال الإيديولوجي، بحيث تحولت الخلافات الفقهية المذهبية من المساجد والمدارس إلى صراعات خارجها، إضافة إلى ارتباطها بالصراع السياسي.

5- توقف حركة الاجتهاد:

يعتبر بعض الباحثين أن ترسيم المذاهب الفقهية الأربعة من قبل النظام السياسي العباسي في عهد الخليفة القادر بالله (380هـ) بداية لترسيم إغلاق باب الاجتهاد، وإن لم يصدر من الفقهاء والأصوليين صراحة إعلان إغلاقه، اللهم إلا إشارات تحيل إلى ذلك، ومنها قول الغزالي في نهاية القرن الخامس: "والمجتهد لا يكاد يوجد منذ زمن بعيد"، ولفظ "بعيد" يدل على المقرر منذ زمن ترسيم المذاهب الأربعة، وقول الرافعي (ت623هـ): "الخلق كالمثقفين على أنه لا مجتهد اليوم"، بل هناك من ادعى الإجماع بذلك كابن عرفة (ت803هـ)، وعلى أحد أقوال القفال (ت417هـ). (ولد محمد م، 2003: 14)

يسوق المغلقون لباب الاجتهاد أدلة عقلية وأخرى عقلية، إلا أنها لا تصمد أمام النصوص، وأمام العقل، فمن الأدلة النقلية المعتبرة أحاديث سبقت في غير نطاقها المفهوم، حيث تدل على نبوءة النبي بأحوال آخر الزمان وأشرط الساعة، ومفادها خلوع العصر من العلم والعلماء، نكتفي بالإشارة إلى أقربها وضوحا فيما يتعلق بالمسألة، حديث البخاري أن الرسول صل الله عليه وسلم قال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا ففسلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا" (ابن حجر العسقلاني، أ، دت، ج1، 195).

أما مما اعتبروه أدلة عقلية، كفاية النصوص واجتهادات الأئمة السابقين، وخلوع الزمان من الاجتهاد قرره الواقع بحكمه، إضافة إلى الشروط المقيدة للاجتهاد وهي متعسرة على طالبيها بعد الأئمة المجتهدين، وعلاوة على كل ذلك قرر غلق باب الاجتهاد سدا لتجرؤ غير المؤهلين لذلك عليه، (ولد محمد م، 2003: 27.14)، وهي أدلة تنقض بعضها بعضا، حيث نلاحظ تطبيق قاعدة أصولية لفتح باب الاجتهاد تقرر غلق باب الاجتهاد "سد الذرائع"، وهي دعوى إيديولوجية وليست علمية، أما فيما يتعلق بكفاية النصوص، فما اجتهد السابقون إلا لعدم كفايتها، فهل الحوادث تتوقف عند عصرهم، وتبقى قضية الضوابط التي وضعها المقلدون للمذاهب أحد أهم الإشكاليات التي يبقى على عاتق المجتهدين بحثها.

إلا أن هناك الرأي الآخر الذي لم يعتبر أن الاجتهاد أغلق أصلا، حتى ولو خلا زمان من مجتهد، فضلا على أنه لا يجوز خلوع العصر من مجتهد على رأي الحنابلة، ومن القائلين باستمرار الاجتهاد، ابن القصار (ت398هـ)، والقاصي عبد الوهاب (ت363هـ)، وابن دقيق العيد (ت702هـ)، والعز بن عبد السلام (ت660هـ)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت412هـ)، والزييري (ت320هـ)، والزركشي، والتاج السبكي، والسيوطي، والشوكاني والصنعاني وغيرهم، (ولد محمد م، 2003: 30.28)، وأدلتهم من النقل تتعلق بعصمة الأمة، وقيامها حتى تقوم الساعة، وفق حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وحديث "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (الألباني م، 1998: 23)، ولو أنها لا تحمل الدلالة المناسبة لحملها على الاجتهاد. إضافة إلى هذا يعززون آراءهم بأدلة عقلية أفصح دلالة على

ذلك، وهي أن عصمة الأمة من الضلال والخطأ، إذا كان الاجتهاد فرض كفاية، تقتضي أن يقوم البعض به، كما أن النص محدود والحوادث لا متناهية، في حين أن عسر الاجتهاد في زمنه الأول أشد من هذا العصر الذي توفرت فيه ثروة معرفية مصنفة ومبوبة، وبذلك لا مجال لإغلاق باب الاجتهاد، ولكن مشكلة هذا الاتجاه الثاني أنهم لم يأتوا باجتهادات خارج نطاق الأصول المقررة من قبل، مما يعطي الحجة للاتجاه الأول، وبقيت آراؤهم نظرية، ولعلمهم وقعوا تحت ضغط الموروث الأصولي من جهة، وتحت ضغط الواقع السوسيوثقافي والسياسي من جهة أخرى، ماعدا الطوف في الذي خرج عنها بتقريره تقديم المصلحة إن تعارضت مع النص، ولم يسلم من الانتقادات بل الاتهامات التي أخرجته من إجماع الأمة على رأي الفقهاء.

وبالرغم من هذا الرأي إلا أن الاجتهاد يواجه صعوبات كثيرة وإشكاليات تجعل منه مستحيلا على رأي الكثير من ناقدی الدراسات الأصولية والفقهية، حيث يعتبرون شرط عدم تجاوز الأصول المقررة سابقا أهم شرط تعجيزي أمام الاجتهاد، ولذلك مع أهمية فقهاء الرأي الثاني، لم يعرف الفقه الإسلامي تجديدا اجتهاديا على طريقة الأئمة المجتهدين.

يذهب أحد المتخصصين في الشريعة إلى أن اختلاف الفقهاء حول الاجتهاد يقتصر على المجتهد المستقل الذي لا يعتمد أصول سابقه، مما يعني ابتكار أصول جديدة أو إضافتها لما سبق، وهو أمر متعذر على ما بعد الأئمة المجتهدين، أما المجتهد المنتسب فهو ممكن، أي الباحث في التفريع لا أكثر، لكن هناك مسألة مهمة يلاحظها الناظر في تصنيف الاجتهاد إلى مراتب، وهي مرتبة المجتهد "المطلق المنتسب"، وهو الذي بلغ مرتبة المجتهد المطلق المستقل ولم يبتكر لنفسه قواعد وأصولا خاصة به، والإشكال كيف يمكن تغيير ذلك، إذا لم يظهر له إنتاج معرّف يقاس به، واكتفي بإعادة الإنتاج.

وبالنظر للبحوث النقدية المتراكمة بداية من الطوف في الذي خرج عن رأي الجمهور حسب الفقهاء بدعواه إمكانية تعارض النص والمصلحة، وهو رأي جدير بالنظر، إلى الناقدين المعاصرين سواء من داخل النسق الفقهي الأصولي أو من خارجه، نجد أن الاجتهاد توقف عندما تحول من فعاليته النظرية والعملية كأداة أولية للكشف عن الأحكام، سواء الاجتهاد داخل النص أو خارجه، إلى الاجتهاد في هذه الآلية، ووضع ضوابطها، وصولا إلى جعلها مستحيلة.

6- بواعث الاجتهاد الحديث:

يمكن القول أن بؤادر هذا الانبعاث تعود إلى المحاولات التي كانت رد فعل على الفوضى التي عمت العالم الإسلامي في شتى شؤونه السياسية والاجتماعية والثقافية، والتي انطلقت منذ انهيار الكيان الرمزي للوحدة الإسلامية المتمثل في مؤسسة "الخلافة" بعد سقوطها على يد المغول سنة 676هـ، وتمزق العالم الإسلامي إلى مساحات من السجال السياسي والعسكري بين الطوائف و الدول في الداخل، وبين المغول والصليبيين من الخارج،

وفي هذا المناخ ظهرت المدرسة الإصلاحية السنية لتعيد الصلة بالنص المؤسس الأصلي (القرآن والسنة)، محاولة إلغاء التوسطات التي شكلت عائقاً أمام الوحدة الثقافية الإسلامية معرفياً.

لقد مثل هذه المدرسة أحمد بن تيمية (661-728هـ)، وقد كان لجانبه النضالي أثر أكبر من الجانب النظيري، فهو بالرغم من تصنيفه من بين المجتهدين والمجددين، إلا أن اتجاهه العملي الجريء يبرز الجانب الإصلاحي الذي شغله طيلة حياته، ويمكن تشبيه حركته الإصلاحية بالحركة اللوثرية في ألمانيا، والملاحظ في كثرة مؤلفاته الكلامية خاصة "درء تعارض العقل والنقل" يدرك الإشكالية العامة التي يناقشها على المستويات المختلفة، العقدية والسياسية والفقهية، والتي تلتقي كلها لتعيد للنص المؤسس سلطته، وللمجتمع الإسلامي وحدته السياسية والدينية (الفرقية)، لذلك يبرز مفهوم الجماعة الظاهرة والفرقة الناجية، محيلاً ذلك إلى السلف الصالح (مجتمع الصحابة).

وإذا كان النقد الموجه لابن تيمية على مستوى النسق الفقهي، أنه خرج عن إجماع الجمهور في بعض المسائل، وعلى المستوى الكلامي أنه ألغى التفكير خارج النص، إلا أن الأهمية التي تبذلنا في فكر ابن تيمية، بغض النظر عن المسائل التي طرحها أو أعاد طرحها، تكمن في جرأته على اختراق الحدود المرسومة في عصره سواء الفقهية أو السياسية، إذا اعتبرنا أن عصره قد دب فيه التخریف الصوفي الذي صاحب الانحلال السياسي والأخلاقي عموماً، لذلك يمكن أن نعتبر أن قوله بالاجتهاد أودعوته له تمثل الانبعاث الاجتهادي بعد الركود، وبالرغم من المسافة الفاصلة بين عصره والعصر الحديث، إلا أن فكره بقي شاباً ولم يهرم.

وفي العصر ذاته نجد محاولة جريئة أخرى في ميدان الاجتهاد قام بها نجم الدين الطوفي (ت716هـ)، والذي كشف عن الاتجاه المصالحى في الاجتهاد، وإن كان اكتشافه لم يكن جديداً في موضوعه، بل في كيفية طرحه، حيث أنه لأول مرة يظهر في النسق الفقهي افتراض تعارض النص والمصلحة، ويعالج الطوفي هذه المسألة بتقديم المصلحة عن النص تخصيصاً له أوتأويلاً لدفع التعارض، (الطوفي ن، 1993: 23)، ويقترب الطوفي من ابن تيمية في الاتجاه الكلامي أكثر من الاتجاه التطبيقي، حيث أن هذا الرأي لم يوضحه الطوفي في مسائل عملية تتعارض فيها المصلحة مع النص، بل كان استنباطياً فقط.

ومهما كانت الانتقادات الموجهة للطوفي، وهي كثيرة خاصة من جانب الفقهاء، فراهي يبقى مخرجاً لاستئناف القول الفقهي، والذي ظهر مع أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ) في العصر ذاته في الاتجاه المقاصدي، والذي منح النظرية الفقهية كليتها العامة، من خلال تأطيره لعلم المقاصد، جاعلاً إياه الغاية من الاجتهاد، "المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد.." (الشاطبي إ، دراسة وتحقيق: آل سلمان م، ج3، 1997: 7)، وما وسائل الاستنباط سوى أداة أُوْخِدم للمقاصد، "إنما تحصل درجة الاجتهاد

لمن اتصف بوصفين: الأول فهم المقاصد على كمالها، والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، ..، وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أو لوسائل الاستنباط، ومن هنا كان خادماً للأول" (الشاطبي إ، دراسة وتحقيق: آل سلمان م، ج3، 1997: 4341)، وهنا نرى أنه قد تجاوز النموذج الأصولي السابق، غير مكتف بوسائله، إلى مقاصد الشريعة بتحقيق مطلق المصالح، سواء في العبادات أو المعاملات، مما يعني أن العبادات ذاتها تتطوي على مصالح، ليس في ذاتها، وإنما من خلال معانيها، وهنا يظهر مصطلح حكمة الشريعة، بما لا يترك مجالاً لاستقلال الدنيوي عن الديني في نظر الشاطبي.

لقد عرفت النظرية المقاصدية تطوراً في أدبيات الفقه والاجتهاد الحديث، وشغلت فكر معظم الباحثين في مختلف التخصصات الدينية والفكرية، حتى غدت تبدو مخرجاً مناسباً للتوفيق بين اتجاهات الاجتهاد والتجديد الحديثة، وهذا للمستويات التي يمكن أن نميزها في مفاهيم الشاطبي، بين دنيوية العالم، أو تدين العالم، إن صح هذا القول (باروت ج، 2001: 112)، ويمكن لقارئ الشاطبي أن يتجه أي الاتجاهين شاء، وهذا لمرونة نظريته المعرفية، رغم القطعية التي يؤطر بها نظريته.

لا يفصل الشاطبي مفاهيمه عن النسق الأصولي السابق، إذ يحاول أن يجعل نظريته في سياق تمامها، ومع ذلك، فالجديد في اجتهاد الشاطبي، ليس المقاصد ذاتها، فقد سبق الإشارة إليها من خلال المصالح المرسله عند مالك بن أنس، بل في جعله المقاصد المركز الذي يدور عليه التشريع كله، وتخضع له كل الأصول الأخرى، أي حوّل الغاية من الاجتهاد في النموذج السابق إلى مجرد وسائل، بما في ذلك النص ذاته، حيث مقصده رعاية المصالح.

وخلاصة القول أن هذا العصر كان بداية للأفول السياسي والحضاري عموماً للمجتمع الإسلامي، وقد لخص ابن خلدون ذلك في "المقدمة" معبراً عن محاولة يائسة لإصلاح الأوضاع، تتم عن التحليل الذاتي للوضع القائم على مختلف المستويات السياسية والدينية والتربوية والثقافية، إلى جانب تلك الحركة الاجتهادية، لكنها تحنط إلى حين الانبعاث الموالي في القرن التاسع عشر.

لم يعرف العصر الحديث حركة اجتهادية بالمعنى الفقهي، بل كانت في حدود الفكر السياسي والفلسفي، وذلك لعوامل جديدة ظهرت في المجتمع الإسلامي، منها المد الاستعماري لأغلب أقطار العالم الإسلامي، وحلول الثقافة الغربية بها، إضافة إلى ما صحبه من جهل طاغ، وثقافة تقليدية مختلطة بين خرافات الصوفية، وعادات الشعوبية التي حلت محل الثقافة الدينية، وكان على الفعل الأصولي الإسلامي أن يواجه هذا الواقع في جملة.

خاتمة

لقد تميز تاريخ الفكر الإسلامي بمراحل أساسية أطرت حركة الاجتهاد ومفهومه، ميز المرحلة الأولى الانفتاح على آفاق النص القرآني خارج القيد التنزيلي المتمثل في أن لكل واقعة سينتظر البت فيها من قبل النص نزولا أو من مبلغه، لذلك كان الصحابة يتصرفون في الوقائع بطريقة شبه تلقائية بحكم اتجاههم العملي في فهم النص وتمكنهم من آليات التصرف فيه (لغته، وتلقيه بدون وسائط، إضافة إلى العصر المنتمين إليه،..)، اللهم إلا بعض الوقائع التي اشتد فيها الخلاف وتنازعوا فيها فخرجوا برأي مشترك في النهاية أوبقيت مفتوحة لم يفصل فيها، وقد استمرت هذه الفترة إلى حين الاستقلال عن سلطة معاصري النص، وهو عصر ما بعد التابعين، وفيه شهد الاجتهاد عصره الذهبي، حيث انفتح لأبعد نطاق ممكن في تاريخه، وظهر تشريع الخلاف، وظهرت الفرق والمذاهب، وسادت منها بعضها التي هي اليوم باقية، وانتهت هذه الفترة بتأسيس المنهج الأصولي في المعرفة الإسلامية عموماً، وفي المعرفة الفقهية خصوصاً، ثم تلاها العصر الموالي الذي حسم فيه أمر الخلاف بتأسيس التعدد المذهبي والتزامه، ليتحول النظر بعد ذلك من النص المؤسس لوحدة الجماعة، إلى النصوص المؤسسة للجماعات، وهذا لم يقتصر على الفقه فقط، بل شمل جميع الميادين المعرفية الإسلامية، كالعقيدة، والسياسة، ولم تنشط حركة الاجتهاد بعدها إلى غاية التحول الذي ميز المجتمع الإسلامي بانهايار وحدته السياسية، وهنا ظهرت بوادر انبعاث جديد للاجتهاد تمثلت في اتجاهين رئيسيين، هما الاتجاه النصي الذي أعاد الربط مع الأصل في محاولة لإلغاء الفارق الزمني الفاصل عن النص، إلا أنه بالمقابل وقع في شمولية النص للوقائع بحيث يحيل مفهوم الاجتهاد إلى مفهوم التجديد أو الإحياء، يمكن أن تقابل الدورة الخلدونية في حركة الحضارة. أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه المقاصدي الذي قلب النموذج الأصولي التقليدي، حيث ينطلق من مقصد النص إلى آليات فهمه، عكس النموذج الأصولي السابق الذي ينطلق من النص وصولاً إلى مقصده، وتمثل هذه الفترة رد فعل على الأوضاع التي آل إليها العالم الإسلامي في مختلف المناحي السياسية والدينية والاجتماعية، إلا أن هذه الحركة لم تتم، وجمدت حتى القرن التاسع عشر الميلادي، أين أعيد استحضارها من طرف مفكري النهضة الإسلامية، كالكوكبي ورفاعة الطهطاوي ومحمد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، ومحمد إقبال وغيرهم، لكن طيلة قرنين من الزمن لم تزل إشكالية الاجتهاد تحتاج حلاً جذرياً ينتقل على إثره من التفكير في الآلية إلى التفكير بها وتفعيلها.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (د.ت). فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الأجزاء 1، 2، 13، تخريج وتصحيح الخطيب محب الدين، دط، بيروت: دار المعرفة.
- 3- ابن قيم الجوزية، محمد. (1968). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق سعد طه عبدالرؤوف، دط: مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

- 4- أبو النصر، عبد الجليل عيسى. (1950). اجتهاد الرسول، دط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- 5- الألباني، محمد ناصر الدين. (1998). ضعيف سنن أبي داود، ط1. الرياض: مكتبة المعارف.
- 6- الألباني، محمد ناصر الدين. (1998). صحيح سنن أبي داود ج3، ط1. الرياض: مكتبة المعارف.
- 7- الحفناوي، محمد إبراهيم. (1992). دراسات أصولية في السنة، ط1. مصر: دار الوفاء.
- 8- الخضري، محمد. (2008). أصول الفقه، ط1. مصر: دار الأندلس الجديدة.
- 9- الزحلي، وهبة. (1986). أصول الفقه الإسلامي، ط1. دمشق: دار الفكر.
- 10- السائيس، محمد علي. (2001). نشأة الفقه الإجهادي، دط. مصر: مجمع البحوث الإسلامية.
- 12- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (د.سنة). اختلاف المذاهب، تحقيق وتعليق البستوي عبد القيوم، دط. مصر: دار النصر.
- 13- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. (1997). الموافقات، ج3، دراسة وتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. الأردن: دار ابن عفان.
- 15- الشرفي، عبد المجيد السوسوة. (1998). الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- 16- الطوفي، نجم الدين. (1993). رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتعليق السايح أحمد عبد الرحيم، ط1. الدار المصرية اللبنانية.
- 17- القرضاوي، يوسف. (1996). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1. بيروت: دار القلم.
- 18- المطعني، عبد العظيم. (د.سنة). الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف وما أخذ ناقدية، دط. مصر: مكتبة وهبة.
- 19- النملة، عبد الكريم. (1999). المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مجلد 5، ط1. الرياض: مكتبة الرشيد.
- 20- أمين، أحمد. (1969). فجر الإسلام، ط10. بيروت: دار الكتاب العربي.
- 21- باروت، محمد جمال. (2001). الاجتهاد بين النص والواقع، في (حوارات القرن الجديد)، الاجتهاد، النص الواقع والمصلحة، ط1، دمشق: دار الفكر. 139.75.
- 22- بن خليل، عطاء. (2000). تيسير الوصول إلى علم الأصول، ط3. دار الأمة.
- 23- جمعة، علي. (2001). المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دط. مصر: دار السلام.
- 24- حسين، أحمد. (2001). من قضايا الرأي في الإسلام، دط. مصر: دار الكتاب العربي.
- 25- خلاف، عبد الوهاف. (1993). مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ط6، الكويت: دار القلم.
- 26- ولد محمد، سالم بن الشيخ محمد الأمين. (2003). الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار، سلسلة الدراسات الأصولية 18، ط1. الإمارات العربية المتحدة: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- 27- يحيى، محمد. (2000). الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ط1. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.