

إشكالية الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر

حملات سعدية

جامعة الجيلالي اليابس _ سيدي بلعباس - الجزائر.

ملخص باللغة العربية:

الاجتهاد لغة بلوغ غاية الأمر، واصطلاحاً موقوف على تتبعه التاريخي، فقد كان على المسلمين إعمال عقولهم، لاستخراج الأحكام الموافقة للوقائع المسجلة. ومضارب الاجتهاد كثيرة منها: الاجتهاد الفقهي، والاجتهاد الكلامي، الاجتهاد بمعنى التقليد، وكذا الاجتهاد بمعنى التجديد. أما الاجتهاد عند أركون فهو مشروع يسعى لفك القيود الأرثوذكسية المسيطرة على العقل الإسلامي.

ضبط مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً:

أ- لغة:

الاجتهاد من حيث اللغة متعدد الاشتقاقات، ذو دلالة واحدة، فنجد: جهداً، واجتهاداً، وجهاداً ومجاهدة، وكلها ذات أصل واحد من (ج.هـ.د). فقد جاء في الجهد بمعنى: الجهد وهو المشقة، والجهد يعني الطاقة، كقول سبويه: "وَجَهْدٌ يَجْهَدُ جَهْدًا، واجتهد: كلام بمعنى جدّ، فَجَهِدَ الرَّجُلُ بِمَعْنَى: بلغْ جُهدَه".

وعند الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر... ويقول جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي، حتّى بلغت مجهودي، ويقول المولى عزّ وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جَهْدَهُمْ﴾ وعلى هذا المعنى قال القرّاء^{*}، فالجهد في هذه الآية الطاقة. فتقول هذا جهدي أي طاقتي، فالجهد بالضّم هو الطاقة، والجهد بالفتح من قولك أجهد جُهدك في هذا الأمر: أي أبلغ غايتك.

* - القرّاء: هم حملة القرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وسائر دلالاته، وبعد انتشار الإسلام سَمّوا بالفقهاء، والعلماء بدلاً من القرّاء.

حملات سعدية

والاجتهاد والتّجاهد: بذل الوسع والمجهود، فهو افتعال من الجهد والطّاقة ¹⁾. فالجُهد وسيلة، والجُهد غاية.

ب- اصطلاحاً:

يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الرئيسيّ للتّشريع في الإسلام، وتليه سنة النّبي محمّد صلى الله عليه وسلّم كمصدر ثاني، بما تحمله من أقوال وأفعال، بسند موثوق متّصل، إلى حين توسّع شؤون الحياة بمختلف نواحيها، وتنوّع العلاقات الاجتماعيّة، وازديادها. بعدما انتشر الإسلام على مدّ بعيد - فنتج عن ذلك مشاكل جديدة لا توفي بها النّصوص القرآنيّة، والحديث النّبوي، والأحكام المستنبطة منها على يد الفقهاء، والعلماء المنشغلين والعارفين بها، فكان لا مناص من اللّجوء إلى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه أو يُندرفيه.

إنّ الضّبط الاصطلاحيّ لتعريف الاجتهاد، موقوف على ضرورة تتبّع تاريخه من لحظة التماس الحاجة إليه، إلى غاية عصرنا الحاضر، فقد شكّل عبر سيرورته الطّويلة "مسألة معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي" ¹⁾، وقد أطلق عليه أحد الباحثين اسم "ظاهرة"، لما احتواه من أزمت، وتحولات فكريّة وعراقيل جعلته يتعدّد في خضم علاقة الفكر بالتاريخ، وباللّغة كثنائية متطوّرة متغيّرة ومتجدّدة، فما هي حقيقة الاجتهاد؟

إنّ ما جاء في الصّحّاحين من أحاديث نبويّة هادية كقوله صلى الله عليه وسلّم: "إذا حكم حاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر"، بالإضافة إلى مواقف أخرى يدعو فيها الرّسول الكريم أصحابه إلى الاجتهاد، فيما لم يرد فيه نصّ قرآنيّ ملازم للواقعة.

يدلّ ما سبق من قولنا على ضرورة الاجتهاد عند الحاجة إليه زمن الرّسول صلى الله عليه وسلّم، إذ كان على المسلمين إحكام عقولهم وضرورة استخراج الأحكام الموافقة للوقائع المستجدّة، أو التي لم يرد فيها نصّ صريح، فقد رأى الكثير من المفكرين أنّ في تلك المسألة حكمة إلهيّة، وهذا ما ذهب إليه ابن مسكويه قائلاً: "فأمّا الذي سوّغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد أنّه حلال وحرام، فلأنّ ذلك الشّيء ترك واجتهاد النّاس فيه لمصلحة أخرى تتعلّق على هذا الوجه بالنّاس؛ وذلك أنّ الاجتهاد لا يكون في الأحكام

¹ - ابن منظور، "لسان العرب"، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة 1994، ص 133/135.

¹⁾ - محمد أركون، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1991، ص 11.

متساويا، أعني أنّه لا يؤدي إلى أمر واحد، كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة"².

وعليه فقد أدرك ابن مسكويه أنّ أمور النّاس تتغيّر بحكم تغيّر الزّمان، ممّا يستدعي تغيّر الأحكام، وبالتالي ضرورة واستمرار الاجتهاد في ديناميكية أبدية. إنّ ما زاد من حاجة الاجتهاد، والعمل على التّمكن منه هو ما حمله الخطاب القرآنيّ من معطين أساسيين هما:

أ معطى المتشابه:

يقول الله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والرّاسخون في العلم يقولون آمنا به، كلّ من عند ربّنا، وما يذكر إلاّ أولوا الألباب﴾¹. لقد أعطيت تعاريف كثيرة تريد أن تحدّد المقصود بـ"المتشابه" و"المحكم" في القرآن، فهناك من رأى في المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، والمحكم ما يستطيع معرفته الرّاسخون في العلم. وهناك من رأى أنّ المحكم هو الظاهر في القرآن، والمتشابه يشمل المعاني الملتبسة، كالاستواء على العرش، وصفات الله... بمعنى كلّ ما يستدعي التّأويل كما قال الإمام الغزالي.

وما يمكن أن نخلص إليه هو: أنّ ما تُرك من آيات متشابهات هو بمثابة مواضع لإعمال الاجتهاد؛ إذ يؤكّد القاضي عبد الجبار قائلا: "أنّه تعالى لما أن كلّفنا النّظر وحثّنا عليه، ونهانا التّفليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما، وبعضه متشابهاً ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنّظر، وصارفاً عن الجهل والتّفليد"².

ب معطى النّاسخ والمنسوخ:

لقد كان النّظر في مسألة النّاسخ والمنسوخ يماثل قرينتها ممّا جاء في القرآن من آيات متشابهات، فقد حمل القرآن أيضاً مواضع أخرى فيها آيات تنسخ آيات أخرى، وهذا ما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿ما يؤدّ الذين كفروا من أهل الكتاب، ولا المشركين أن ينزل

² — ينظر، بن سالم حميش، "التشكّلات الإيديولوجيّة في الإسلام"، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، الطّبعة الأولى، 1988، ص 26.

¹ — القرآن الكريم، "سورة آل عمران/ الآية 7"، رواية ورش عن نافع، نال شرف كتابته الخطاط عثمان طه، مؤسسة الرّسالة، دمشق، الطّبعة الأولى، 1421هـ.

² — ينظر، بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص 28.

حملات سعدية

عليكم من خير من ربكم، والله يختص برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم ﴿³﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية، والله أعلم بما ينزل، قالوا إنما أنت مفتر، بل أكثرهم لا يعلمون﴾⁴.

الآيات والأحاديث كثيرة في هذا الشأن؛ إلا أن الوصول إلى حقيقة النسخ القرآني تعددت تأويلاتها، لنجد الغزالي كأحد المفسرين للمسألة يقضي بإرجاعها إلى لطف الله ورحمته بعباده، إذ قضت حكمته أن يُكَيَّف بالتدرج أوامره، ونواهيهِ للطبيعة الإنسانية الشاردة المستضعفة، التي كانت قبل نزول الوحي في حالة براءة أصلية⁵. إذن؛ فالرسالة الإسلامية تحمل في طياتها أبواباً، فتحت لتعمل عقل الإنسان فيها، وتجعله طرفاً فاعلاً في صنع قراراته بمشيئة الله. ف"اللجوء إلى الاجتهاد كان ضرورة حيوية لحفظ التأسيسية الإسلامية، وتنشيطها فكرياً، ولفتح الترابي المتزايد"¹. وعليه كان الاهتمام بمسألة الاجتهاد بالغ الأثر، ليُحدِّد مفهومه، ومقصده، وكذا شروطه... عبر توافد العصور وتغيّر الظروف.

2- مضارب الاجتهاد:

أ- الاجتهاد الفقهي:

إنَّ ما يمكن رصده من تعاريف اصطلاحية لمسألة الاجتهاد، مردّه الأساسي والأصيل إلى علم أصول الفقه، باعتبار هذا الأخير النخاع الشوكي للفكر الإسلامي، فعلى حسب ما عرّفه ابن الحاجب²: "بأنه العلم بالقواعد، التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيلية باعتبار الأصول، الأدلة الكلية، والفقه والعلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"²، الذي يستخرج منه الفقهاء الدليل، سواء كان نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً أو غيره، بمعنى مدرك الاجتهاد في استنباط الأحكام؛ حينما أصبحت

³ - القرآن الكريم، "سورة البقرة/ الآية 105".

⁴ - المصدر نفسه، "سورة النحل الآية/ 101".

⁵ - ينظر، "المرجع نفسه"، ص 30.

¹ - ينظر، بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص 31/30.

² - ابن الحاجب: شهرته ابن الحاجب، كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين فُغرف بذلك، كان فقيهاً، أصولياً، متبحراً، محققاً، أديباً وشاعراً عاش في القاهرة، أهم آثاره: (منتهى الوصول، والأمل في علمي الأصول والجدل)، عاش ما بين (580هـ/1184 م) و (646هـ/1247 م).

² - ينظر، د/نادية شريف العمري، "الاجتهاد في الإسلام"، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985، ص 14.

الحاجة إلى توسيع أسس التشريع وأصوله في الدولة العربيّة، والمساعدة على مسايرة تطوّرات المجتمع العربيّ الإسلاميّ بعد اتّصال العرب بالأمم الأخرى، بغية الوقوف على قضاياها الدنيويّة والدينيّة.

وبما أنّ الاجتهاد مرتبط بأصول الفقه، فقد كان التعريف به على يد العديد من الفقهاء الأصوليين يصب في نفس المفهوم؛ رغم اختلاف مصطلحاتهم؛ إذ نجد تعريف ابن حبيب له قائلاً: "بأنّه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ"³، ويُعرفه الغزالي: "بأنّه بذل المُجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"⁴، ويُعرفه الجرجاني في كتابه (التعريفات): "بأنّه بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"¹. أمّا تعريفه عند أبو إسحاق الشيرازي كالآتي: "يُعد الاجتهاد في عُرف الفقهاء استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعيّ"².

إذن؛ هناك من الفقهاء من عرّف الاجتهاد بأنّه استفراغ الجُهد؛ أي المراد به استنفاد المُجتهد كلّ ما في طاقته في التّقصّي، والبحث والتّ نظر، وهناك من عرّفه بأنّه بذل المُجتهد^{*} وسّعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، وهناك طرف ثالث عرّف الاجتهاد بجمع المصطلحين معاً: (الاستفراغ والبذل)، كتعريف الشيرازي الذي كان يريد به التّوضيح والبيان.

والجامع بين كلّ تعاريف الفقهاء - مهما تعدّدت مفاهيمها - هو المقصد الواحد من الاجتهاد، كفعل يستدعي من المُجتهد استنفاد كلّ طاقاته لاستدلال الأحكام وبيانها؛ بحيث يحسّ من نفسه النقص والعجز، فيطلب المزيد. ولا يخرج كلّ الفقهاء عن هذا التعريف ومنهم الفقيه القاضي البيضاوي، وابن قدامة، والبدوي، والأمدي وغيرهم. إنّ ممارسة الاجتهاد عند الأئمة الفقهاء، قد أخذت منحى آخر استلزم وضع مفاهيم جديدة لاستدلالاتهم الاجتهاديّة، ضمن الفكر التشريعيّ الإسلاميّ، وهي: الإجماع،

³ - ينظر، نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 15.

⁴ - ينظر، نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 24.

¹ - الشّريف علي بن محمد المرحليّ، "التّعريفات"، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1983، ص 10.

² - ينظر: د/نادية شريف العمري، "المرجع السابق"، ص 20.

^{*} - لقد ذكر في تعريف الغزالي كلمة "مجتهد" بدل "فقيه"؛ حيث يبرر قائلاً: "صار اللفظ في عُرف الفقهاء مخصوصاً ببذل المجهود وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يُبذل الوسع في الطّلب؛ بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد الطّلب"، أنظر، د/نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 20.

حملات سعدية

القياس، الاستحسان، المصالح المرسله، الاستصحاب، والعرف وغيرها؛ إذ يُرفع اختلاف الأصوليين. ربّما _ إلى " أن الدليل على وجود هذه النّدره في النّصوص، يقوم في ردّ الفعل عليها عبر ممارسة التّأويل نفسه، ذلك أن التّأويل كما يكتب فوكو بحق هو: طريقة لمعارضة الفقر الخطابيّ وتعويضه بتعدد المعنى، إنّه طريقة للكلام انطلاقا من ذلك الفقر ورغمما عنه"³.

وبالتالي فقد برز مفهوم عملي للاجتهاد الذي مارسه الفقهاء الأصوليين، وهو التّأويل، ويمكننا ردّ هذا المفهوم إلى مراحل بداية تفسير النّص الأول (القرآن)؛ حيث كانت مهمّة المفسّر في دفع الشّرح إلى حدوده القصوى الممكنة، وفي إدخال اللّينة في اللّحمة التّركيبية للنّصوص، حيث نجد قصد المفسّر كامن في عملية التّأويل؛ وإن كان عمله يتوقّف على شرح الألفاظ القرآنيّة والأساليب التّصويريّة من تلميح، ومجاز وإعجاز، كما فعل الطّبري كأعظم وأشهر المفسرين.

لنعتبر بذلك أن التّفسير بداية التّأويل، هذا الأخير الذي يمكنه إدراجه ضمن ممارسات الاجتهاد؛ حتّى وإن كان ما يُعرف به التّأويل لا يخرج على أنّه "صرف اللفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى يحتمله"، كما يُعرّفه الجرجاني، فتكون وظيفة المؤلّين الاجتهاديّة لا تتجاوز محدوديّة الفكر المقيّد باللّغة، هذه التي تتعدّد اشتقاقاتها لتنصرف إلى تحرير معاني، ودلالات تتوافق مع القصد التّأويليّ الاجتهاديّ.

وعبر ما سجّله تاريخ الإسلام أن التّأويل لعب دورا رئيسيّا في تشكيل وتحويل كلّ القضايا والمسائل، التي مسّت الإسلام والمسلمين نحو جدليّة صراعيّة، بين ما سميّ "ظاهرا" و"باطنا".

ب- الاجتهاد الكلامي:

لقد أنشأ غياب النّصوص أو ندرتها بسط الاجتهادات الفقهيّة، لتستخرج أحكاما شرعيّة تخدم مصلحة الإسلام والمسلمين؛ إلّا أنّه مع بداية القرن الثّاني للهجرة بدأ العمل الاجتهاديّ الفقهيّ المتوقّف على الفكر التّشريعي عاجزا أمام المسائل العدائيّة الكبرى، التي واجهت الإسلام، لبرز على ساحة الصّراع علماء الكلام مشكّلين بمدارسهم الاعتزاليّة، والجبريّة، والمرجئة وغيرهم نوعا آخر من الاجتهاد، وهو ما أطلق عليه "الاجتهاد الكلامي".

³ - ينظر، بن سالم حميش، " المرجع السابق "، ص 36.

يعود منشأ " الاجتهاد الكلامي " إلى فترة مسألة الإمامة، والخلافة والصراعات السياسية الدينية التي كانت بين بني أمية والشيعية، هذه الصراعات التي أنتجت مسائل، وقضايا على الصعيد الداخلي كوّنت مجموعة العقائد، والمذاهب المتضاربة حول: المنزلة بين المنزلتين، وخلق القرآن، ومسألة تخيير الإنسان، وبعث الإمام، والإرجاء إلى ما غيرها من المسائل، إضافة إلى ما واجه الإسلام من أعداء كالمجوسيين، والمناويين، والماديين الدهريين.

كلّ هذا قلّص من نطاق الاجتهاد التشريعيّ، ووسّع في نفس الوقت من نطاق الاجتهاد الكلامي، الذي أسّس مشروعياته على الجدل النقديّ بالعقل والنقل (النص)، ليكون ذريعة للردّ والتصدي لكلّ دخیل في الإسلام، عرقل فكرة وجوده العظمى وأحطّ من شأنه؛ إلا أنّ علماء الكلام قد تبادوا في اجتهاداتهم الكلامية، التي أدخلوها حلبة الصراع السياسي والإيديولوجي المستमित، بين كلّ الفرق، وبكلّ الأساليب والطرق التأويلية للفظ والمجاز، مثبتين ببياناتهم المذهبية بالآيات القرآنية، والبراهين العقلية الجدلية النقدية، ليُشكّلوا بذلك نوعاً آخر من الاجتهاد المتّجه نحو إنشاء خطاب جديد، يبتعد عن غايته الدفاعية لنصرة الإسلام، وينحاز إلى الطموح الإيديولوجي السلطوي.

ومع حلول القرن الثالث الهجريّ انقسم الفقهاء في صدر العصر العباسيّ إلى فريقين: أصحاب الرأي^{*} والقياس وأصحاب الحديث لتبدأ مرحلة الاختلاف. أمّا أصحاب الرأي والقياس فكانوا من العراق مهروا في القياس، وعلى رأسهم " أبي حنيفة النعمان " (بن ثابت الكوفي المتوفى عام 150هـ/767م) مدرسته في الكوفة جعلت من الأعمال في الرأي أساس الحكم على الحالات، التي لم تردّ فيها النصوص المؤسّسة، وقد سُعي الرأي عنده " استحساناً "؛ لأنّه كان يجتهد بعدما يتعسّر عليه الأخذ من الكتاب، والسنة وأقوال الصحابة؛ وبذلك كان سلاحه في الاجتهاد هو القياس كمهارة عقلية، امتاز بها ومكّنته من استنباط الأحكام، والإفتاء بكلّ حرية أمام كلّ المسائل، التي واجهت عصره.

ويحتجّ الحنفيون بأخذهم بالرأي بآيتين من سورة الزمر، في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فبِشْرِعَادِ، الَّذِينَ

^(*) -الرأي: لغة العقل والتدبير، ورجل ذو رأي: أي ذو بصيرة وحادق في الأمر، وجمعه آراء. أمّا اصطلاحاً، فقد اختلفت وجهات النظر حول مصداقية الأخذ بالرأي، بعدما توسّعت حياة المسلمين، وذلك بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فالصحابة أنكروا على من اعتمد على الرأي من غير حق واف عن الحكم، فيما يُؤي عن المصطفى، ليكون بذلك الرأي هو ما صدر عن العالم المنتشع بعلوم الدين، الورع الصالح، ويعمل به المجتهد عند الضرورة. نقلاً عن نادية شريف العمري، " المرجع السابق "، ص 35/34.

حملات سعدية

يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴿١﴾، ﴿وَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٢﴾، ويذكرون حديثا نبويًا يقول: "أنا أقضي بينكم بالرأي، فيما لم ينزل فيه وحى"، كما يذكر الحنفي أبو يوسف القاضي (متوفى: 182هـ/798م).

وبالتالي فقد كان الاجتهاد عند الحنفية مرتبط بالاستحسان القياسي، الداعي إلى أعمال حرية العقل، ومهارة استنباط الأحكام: إلا أنه سرعان ما أُسيئ الظن باستخدام الرأي، والعقل في اجتهاد الأحكام، بحكم تركهم الأحاديث النبوية، "فكان ردّ أبي حنيفة عليهم قوله: "عجبا للناس يقولون إني أفتي بالرأي، ما أفتي إلا بالأثر"¹، وهو يقصد بالأثر هنا ما جاءت به السنة.

وبعد الإمام أبي حنيفة جاء الإمام أحمد بن حنبل قائلا: "إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام"².

أما أصحاب الحديث، فهم أهل المدينة وفقهائها من مدرسة الحديث، الذين استعملوا القياس بدورهم مع وجود الحديث وعند ندرته، فعملوا بالقياس المأثور ليستخرجوا بذلك أحكامهم مع ما وقع فعلا في أقوال، وأفعال الصحابة، وما أفتوه ولاحظوه، ويقيسون فيما لا نص فيه، فكان خلافهم عن قياس أهل العراق أنهم لم يفترضوا الأمور، ويُعملوا العقول لوحدها؛ بل قاسوا على الوقائع وأثاروها.

ومع تزاخم مصادر الشريعة عند أهل الحديث، وأهل الرأي برز فكر آخر تمثل في الإمام الشافعي (متوفى: 204هـ/820م) الذي أعطى للاستحسان القياسي وجهًا آخر، أكثر علمية ومصداقية على ما كان عليه، خدمة للنص والوجود الواقعي لا ابتعادا عنهما. فكان الرأي عنده بمعنى الاجتهاد، والاجتهاد بمعنى القياس، ففي كتابيه الشهيدين: (الرسالة) و(الأم) وضع القياس كمرشد، حدد به عدم تجاوزية الرأي خارجه، واعتبر الاجتهاد القياس؛ إذ لم يفصل بينهما كما كان حال الكثير من الفقهاء، وعلماء الكلام المستخدمين للقياس باعتباره اجتهادا، وهذا ما أُعيب عليه لاحقا في الخلط بين المفهومين، أو المصدين؛ بحيث يمكن أن نرى جليا "أن الاجتهاد يتجاوز القياس من

¹ - سورة الزمر، " الآية 17 " .

² - الشورى نفسها، " الآية 52 " .

¹ - عبد اللطيف عباد، " محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر "، ص 302.

² - عبد اللطيف عباد، " المرجع نفسه "، ص 303.

حيث سعة الدلالة وشمولها³؛ إلا أننا نتساءل عن ما هو مفهوم القياس عند الإمام الشافعي: هل كان له مفهومًا مغايرًا، أم أنه استمرار للمفهوم التقليدي المعتاد؟ يقول الإمام الشافعي: "ما جهل الناس، ولا اختلفوا؛ إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"⁴، يبدو لنا للوهلة الأولى في قول الشافعي إنكار للقياس الأرسطي، هذا الذي أعجب به العرب، وأخذوا به تقليداً له، وأهملوا لسانهم العربي؛ إلا أن المبتغى من قول الشافعي لا يدل على إنكاره التام للقياس الأرسطي، لأنه قد أخذ به، وعمل على استنباط الأحكام من الأصول بواسطته، بدون أن يُسلم للزوم حكمه؛ إذ يطرح الشافعي شروطاً للفقهاء الذي يريد القياس في قوله: "ولا يقيس إلا من جمع الآلة، التي له بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامته، وخاصه وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فإجماع المسلمين؛ فإن لم يكن إجماع فبالقياس"¹.

وأضاف شروطاً أخرى كالعلم بما مضى من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، وصحة العقل، والتفريق بين المشتبه، وعدم التعجل في القول؛

بل في تثبيته، وتقبل آراء المخالفين، والإلمام بطرق الاستدلال.

وبهذا، فإن الشافعي وضع قواعد علمية خاصة بالتعامل مع الأصول، واستنباط الأحكام مخالفاً بذلك منطق أرسطو اليوناني، فأخذ الجوهر، وترك الشكل المقلد، ليكون عمله على الأصول موضوعياً عقلياً، يبتغي الاجتهاد بقياسه الخاص.

ج. الاجتهاد بمعنى التقليد:

لقد أخذ الاجتهاد الذي كان يعني: "استنباط الأحكام بمعونة تقنيات التفسير المطبقة على القرآن والحديث"²، معنى آخر؛ حينما بدأ في التقلص والانفراد مع مطلع القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد، وانتهاء عصر الأئمة المجتهدين في إنتاج مذاهم العقائدية، وكذا تدهور الوضع السياسي والاجتماعي، والانقسامات المذهبية الممزقة

³ - بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص 37.

⁴ - محمود يعقوبي، "مسالك العلة، وقواعد الاستقراء عند الأصوليين (دراسة ل. ج. س. ميل)"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة التاسعة، 1994، ص 38.

¹ - عبد اللطيف عباد، "المرجع السابق"، ص 304.

² - محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص 150.

حملات سعدية

للأمة. كلّ هذا أحال مسألة الاجتهاد إلى وضع التّقليد: " أي إعادة إنتاج، أو تكرار الحلول النموذجيّة، التي قدّمها مؤسّسو المذاهب من الفقهاء الكبار"³، وبالتالي استمر التّقليد حتّى مطلع القرن التاسع عشر ميلادي مع صدمة الحداثة، التي استشعرت ضرورة اليقظة الإسلاميّة.

ظلت فكرة ارتباط التّقليد بالاجتهاد، بين مؤيّد ومعارض لها، فهناك من أرجّعها إلى القول بأنّ جملة من العوامل الإيديولوجيّة، والثّقافيّة، وكذا الاجتماعيّة والسّياسيّة هي التي أدّت إلى " سرعة انتصار التّكرار الأرثوذكسيّ للتّعاليم الموروثة من قبل المذاهب المتنافسة"¹، ممّا أدّى إلى توقف عمليّة الاجتهاد الصّحيح، واجترار ما خلفه السّلف دون إعمال العقل فيه، وتدارك تغيّر الأوضاع والأحداث، وهناك طرف معارض يبطل فكرة الجمود الفكريّ بتوقّف الاجتهاد، فقد صرّح العزّبن عبد السّلام، وهو من الأئمة المالكيّة في القرن السّابع للهجرة في كتابه: (شرح مختصر ابن الحاجب) في أثناء حديثه عن القضاء بأنّ: "رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء، وهي موجودة إلى الزّمان الذي أخبر عنه صلّى الله عليه وسلّم بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى الآن؛ وإلاّ كانت الأمة مجتمعة على الخطأ، وذلك باطل"².

إنّ هذا القول يبيّن الحاجة إلى الاجتهاد في كلّ عصر، فقد استعمله القضاة والمفتون لسدّ الحكم فيما بين النّاس من معاملات يوميّة؛ دون الخروج عن شرائع المذاهب الأربعة الكبرى، التي أخرجت الأحكام، واستنبطتها من أصولها استنباطاً نهائياً، أغلقت به أبواب الاجتهاد، بشروط ووضعتّها للمُجتهد فيه، فكان هذا ما سجّله التاريخ العربي الإسلاميّ منذ القرن الرّابع للهجرة/ العاشر للميلاد، إلى القرن الثّالث عشر للهجرة/ الثّاسع عشر للميلاد؛ إلّا أنّ مسألة التّقليد في الاجتهاد يرادفها لبس واشتباه، بين مدلول "التّقليد" و"الإتباع"، فعندما يُعرّف الأصوليون التّقليد بأنّه: " محاكاة الغير من غير معرفة دليله "، ويُعرّف الإتباع بأنّه: "سلوك التّابع طريق المتبوع، وأخذ الحكم من الدّليل، بالطّريق التي أخذ بها إمامه المتبوع"³.

³ - محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 150.

¹ - محمد أركون، " المرجع السابق "، ص 150.

² - صبحي صالح، " محاولات الاجتهاد من القرن الرّابع إلى الثّالث عشر هجريّ "، " محاضرات ملتقى الفكر الإسلاميّ السّابع عشر "، ص 236.

³ - صبحي صالح، " المرجع نفسه "، ص 243.

نتبين أنّ تقليد الآخر من دون وعي ضُعب أَمَسَ حركة الفكر الإسلاميّ، أمّا الإتياع فهو اقتناع بصحة المتبوع وإعلان للولاء، فيتعاقب التّابعون بتعاقب السّنون، ليمجدوا أسلافهم، ويتحوّلون في الأخير إلى مُقلّدين لا يستطيعون الخروج من دائرة التّكرار والاجترار.

إذن: فكلّ من التّابعين والمقلّدين على السّواء، هم الّذين ساهموا في تعطيل ديناميكيّة الفكر الإسلاميّ، فلا يمكننا أن نجد طيلة القرون العشرة الّتي عقيبت خير القرون المنتجة لعبقريّة الأئمة الأربعة، وجرأتهم في تقصّي الاجتهاد من أصوله، نحو تشريع الأحكام وجعلها نهائيّة؛ إلّا فقهما يتبع مذهب الإمام الشّافعيّ، أو إماما مالكيّا، أو عالما حنفيّا أو حنبليّا، وها هو الإمام الغزالي شافعي المذهب، وخير دليل على هذا، عندما يُعيد تكرر قوله: "إنّي لم أقلّد الشّافعي؛ وإنّما وافق رأيّه رأيي"¹، لينتهي المطاف بأقول العلماء، عندما تعلّقت أراؤهم بالحكّام، ليظنّ النّاس بأنّهم يرضوهم، ويتقرّبون إليهم خدمة لمصالحهم.

اشتدّت شوكة هذه المذاهب، واشتدّ تعلّق النّاس بالأئمة الأربعة، لتتلاشى الثّقة بالعلماء، إلى أن ترك العلماء مجال الاجتهاد، وتحوّلوا إلى مجتهدى مذاهب، إضافة إلى عوامل أخرى مسّت الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة نتيجة للعنة الحروب، وعدم الاستقرار السّياسيّ والضعف الثّقافيّ وصراع السّلطة، الّذي تخبّطت فيه الأئمة الإسلاميّة لقرون، كلّ هذا وذاك ساعد على وطأة التّأخّر، وتوقف الاجتهاد؛ وبالتالي دخول عصر الانحطاط بتوقف التّفكير، واجترار ما خلفه السّلف دون دراية بالتّغيير الحاصل، فكيف نُخلّف الاجتهاد من ورائنا ؟ وهو كما قال أحد المفكرين بأنّه العقل السّاهر على نمو الشّريعة وازدهارها، والّذي يطرد العقم من قواعدها.

د. الاجتهاد بمعنى التّجديد:

مع صدمة الحداثة العقليّة، والثّقافيّة والمادّيّة المفروضة من قبل الغرب، منذ القرن التّاسع عشر، اضطر علماء الدّين في الأئمة العربيّة الإسلاميّة إلى المحاولة في فتح باب الاجتهاد، ليأتي محمد عبده ومدرسته (الاجتهاد الجديد)، "والّتي اعتمدت على منهجيّة ذرائعيّة منفتحة على دمج، وتمثّل المفاهيم والأفكار الجديدة... ضمن إطار التّراث

¹ - صبحي صالح، " المرجع السابق " ، ص 244.

حملات سعدية

الإسلامي الكلاسيكي السكولاستيكي^{(*)2}. ومما زاد من فرض اللجوء إلى الاجتهاد، وتغيير بعده وأهميته منذ سنوات ستينات القرن العشرين: الثورة الإسلامية، وظهور الدول المستقلة في العالم العربي والإسلامي، والتزايد السكاني الضخم ومتطلبات التنمية؛ وبالتالي تغيرات جذرية لأطر المعرفة، أغمرت المجتمعات العربية والإسلامية في حاجة الاجتهاد أكثر من الماضي. فما هذا القصور الجديد للاجتهاد، بين مجداف الوعي الإيماني ومجداف الحداثة العلمية ؟

انتبه مفكرو العصر إلى كثة المتغيرات، والمستجدات من أفكار، وسلوكات وأنماط معيشية: كالاغتراب، ودعاة تقليد الغرب في حداثتهم، وكذا الثورة البيولوجية والثورة التكنولوجية التي طرحت قضايا جديدة كأطفال الأنابيب، وبنوك الأجنة، وزرع الأعضاء، وجنس الجنين، ونقل الدم، وكذا البنوك الإسلامية في المعاملات الاقتصادية، وما يزيد عليه... وإلى ضرورة مراعاة العقلانية الإيمانية الداعية إلى الاجتهاد المتجدد في ظل الأصول الإسلامية، فلا يضيع " الدين بين جامد وجاحد، ذلك يُنفر الناس بجموده، وهذا يضلّهم عنه بجحوده، وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجحود الآخرين، يلتمس الحكمة من أيّ وعاء خرجت، ويقبل التجديد عبر الاجتهاد"¹.

وها هو الشيخ يوسف القرضاوي يدعو إلى: "أخذ العلم المادي، والتقني بكل ما يستطيعه مما نحتاج إليه، شرط أن نهضم التكنولوجيا، وننشئها لا أن نشترها، ونظل غرباء عنها"²، فالقرضاوي يدعو إلى التجديد الاجتماعي العقلاني، إذ يرى أن الاجتهاد يعمل في منطقتين: إحداهما منطقة ما لا نصّ فيه، مما تركه الشارع لنا، قصداً منه ورحمة بنا غير نسيان... ليمأ المجتهدون هذا الفراغ، بما يحقق مقصد الشارع وفق مسالك الاجتهاد... وثانيهما منطقة النصوص الظنّية من القرآن والسنة... ليكون اجتهادا يتماشى، ومعطيات الأئمة الإسلامية، وتوافق أحكامه أحكامها، وأسسها بحدثة مصبوغة بروح الإسلام.

^(*) - كلمة سكولاستيكي: أي المدرسي (هو الرأي الذي يُعلّم في المدارس)، بروح تكرارية اجترارية كفلسفة أرسطو، التي عمّت دراسة علم اللاهوت في أوروبا خلال القرون الوسطى، والنظام الأرثوذكسي الذي عمّ الإسلام منذ القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي.

² - محمد أركون، " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، ص 12.

¹ - د. كميل الحاج، " تصدّع العقل العربي المعاصر "، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 2010، ص 66.

² - " المرجع نفسه "، ص 66.

سبق الدّاعون إلى التّجديد في الاجتهاد القرضاوي، لنجد الإمام الغزالي، والكندي في (رسائلهما)، وابن رشد في (فصل المقال) يرسمون خطوطاً مشتركة لإدراك الحقيقة، نلخصها

في قول الغزالي: "هيات أن يخلّف العقل والنقل، أو تتناقض ثمار الوحي والفكر، ما دام كلاهما تصويراً مجرداً للحقيقة، كما هي دون ريبة ولا وجع، وإذا كان الكون صنع الله، والدّين كلامه جلّ شأنه، فيستحيل أن يكون في المعارف الكونيّة ما يخالف العلوم الدّينيّة. إنّ الدّين الحقّ والعلم الحقّ هما تصوير متكامل للوجود، فالله دائماً مصدر الحقيقتين الدّينيّة والعلميّة"³.

إنّ الاجتهاد المعاصر المرتبط بالواقع المعاش، لا يمكنه وضع حلول للقضايا المستجدة؛ إلّا إذا استعان بمنهج أصوليّ جديد، وذلك حتّى يساير التّغيّر الذي تفرضه أصول الحياة، واختلاف الزّمان والمكان"، ومنه فإنّ الفقه الموروث تبين منه أنّه لا يستطيع مسايرة الأحداث الرّاهنة، ولذلك كان لزاماً علينا توليد فقه جديد قادر على التّكيف مع الأحداث المستجدة؛ لأنّ الشّريعة ما جاءت لتصعب على النّاس العيش؛ وإنّما لتسهيل ذلك، " فكانت العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة هي المحطّة الفكريّة المعاصرة، والتي من خلالها يستطيع الفكر الإسلاميّ تغيير نظمه المعرفيّة من أجل معرفة أشمل للإنسان والمجتمع؛ لأنّ الاجتهاد التّجديدي يتموذج في الامتداد التّأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل، أو تجديد الوجود في علاقة بالمعرفة"¹.

تلك المعرفة الّتي تختلف نظمها من عصر إلى عصر، ممّا يستدعي تغيّر الأحكام، وتعدّد الاجتهادات، كما قال الإمام أبو حنيفة حينما قضى في مسألة، وقيل له أنّك خالفت من سبقك فيها، قال: " هم رجال ونحن رجال"، بمعنى أنّ لكلّ عصر علماءه، ولكلّ عصر قضاياه"².

3 الاجتهاد عند أركون :

يؤسس الخطاب الأركونيّ المعاصر على تاريخ الأفكار، تصوّراته حول نقد الفكر الإسلاميّ، من خلال مشروعه الماديّ إلى نقد العقل الإسلاميّ تحديداً، وذلك من أجل فتح إضبارة التاريخ وفك القيود الأرثوذكسيّة المسيطرة على العقل الإسلاميّ منذ القرن

³ - " المرجع نفسه "، ص 67.

¹ - كميل الحاج، " المرجع السابق "، ص 68.

² - " المرجع نفسه "، ص 69.

حملات سعدية

الخامس للهجرة، عندما أُغلق باب الاجتهاد والعقائد الدينيّة، بأغلال سياسيّة إيديولوجيّة، و بالتالي مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلاميّ، كما يراها أركون، وهي من أشقّ المواضيع معالجةً، لما تحتاجه من تدارك الفهم الصّحيح للمعرفة والواقع .

ومع مواجهة الحداثة العقلية، والثّقافيّة والمادّية المفروضة من قبل الغرب، منذ القرن التّاسع عشر؛ كان لابدّ من إعادة فتح باب الاجتهاد، والحاجة إليه أكثر من الماضي. إذن؛ فالاجتهاد عند أركون يمثل احتكاكا مباشرا للرّوح البشريّة مع كلام الله، من أجل الفهم الصّحيح والمطابق للمقاصد التّهائيّة والمعاني المؤسّسة، الّتي ينبغي أن تفي بالقانون الدينيّ الشّرعيّ لممارسات لبشر، وأفكارهم طيلة كلّ وجودهم الأرضي في الحياة الدّنيا .

الاجتهاد عند أركون فعل من الأفعال التّنظيريّة، وممارسة يشتغل فيها الفكر الإسلاميّ منذ لحظة تشكيله لثرائه المنفتح، المسمّى بفترة الكلاسيكيّة الممتدة، بين القرنين الأوّل و الزّابع هجريين السّابع و العاشر ميلادي، والّتي لابدّ لهذه الممارسة أن تعود بعد فترة الانقطاع والانسداد، ثمة ما يسمّيه أركون بمرحلة الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكيّ، إلى نقد العقل الإسلاميّ، والّتي ينبغي أن يضمرو ويصوّر على أساس أنّه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له ¹

الاجتهاد عند أركون هو اضطراب الفكر الإسلاميّ اليوم إلى إعادة التّفكير، والكتابة في مسائل الاجتهاد، وكلّ ما يتعلّق بنقد المعرفة وأصولها ²، وذلك من أجل ضحد كلّ التّظريّات المبنية على الإيمان، أو التّسليم بما خلفه السّلف من قوانين، وقواعد أعاقّت العمليّات العقلية العربيّة والإسلاميّة، من وضع نقاط الاستفهام، وإغمار النّقد. و هكذا تبلور سنّ مفاهيم صنعت المخيال الاجتماعيّ المرتكز للأمة الإسلاميّة، والّذي أدخلها في مخاض عسير مع حداثة العالميّة، فكان لابدّ من فتح باب الاجتهاد على مستويين: المستوى الأعلى، و الشّامل هو التّظر النّقديّ في الظاهرة الدينيّة الموجودة في

¹ _ محمد أركون، " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ "، ص 23.

² _ " المرجع نفسه "، ص 25.

جميع المجتمعات، والمستوى الخاص بالإسلام، الذي لابدّ من تقويمه على ضوء التّنظير العلميّ الحديث للدين، والمجتمع والتّاريخ.