الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان-

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة العلوم الإسلامية

بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية

تخصّص: العلوم الإسلامية ومناهج البحث

منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته

القضايا المالية والطّبية نماذج

إعداد الطالب:

نسيم بن مصطفى

إشراف الأستاذ الدكتور:

خير الدّين سيب

لجنة المناقشة:

د/ خليفي الشيخ	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د/خير الدين سيب	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا مقررا
د/ بومدين بلخشير	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د/عثمان بلخير	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1434هـ- 1435هـ / 2013م- 2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى كلّ من له فضل عليّ

والديّ الْكريمين

ومشايخي الْفضلاء

إلى الصّاحب بالْجنب

إلى إخوتي كلّهم أجمعين

إلى كلّ قريب وقريبة

إلى كلّ مسلم ومسلمة

أُهدي هذا الْعملَ الْمتواضعَ

شكر وتقدير

أحمد الله حمدا كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، أحمده سبحانه على أن شرّفني بأن جعلني من طلبة العلم الشّرعي، وأدعوه بفضله أن يوفّقني لأن أكون أهلا لهذا التّشريف، إنّه وليّ ذلك، والقادر عليه.

كما أثنّي بجزيل الشّكر وعظيم الامتنان إلى شيخي فضيلة الأستاذ الدّكتور " خير الدّين سيب "، على ما أسداه إليّ من توجيه نافع، وإرشاد مثمر، كان لهما أعمق الأثر في تحسين مستوى هذا البحث وتجويده، فجزاه الله عنّي وعن زملائي وعن سائر طلبة العلم خير ما يجزى به أستاذ عن طلّابه، ووالد عن أولاده.

وأتوجّه بالشّكر والعرفان إلى السّادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، لتفضّلهم بقبول مناقشة هذا البحث وإبداء ملاحظاتهم القيّمة عليه.

كما أشكر هيئة التّدريس في شعبة العلوم الإسلاميّة في جامعة تلمسان، لما بذلته وتبذله في سبيل إعلاء شأنها، والأخذ بأيدي طلّابها لما فيه نجاحهم وفلاحهم.

والحمد لله ربّ العالمين

الْحمدُ للهِ الذي أرسلَ رسولَه بالهدَى ودينِ الحقِّ ليُظهرَه على الدّينِ كلِّه، والصّلاةُ والسّلامُ على المبعوثِ رحمةً للعالمينَ، سيّدِنا مُحمّدٍ وعلى آلِهِ وصحبِهِ ومن سارَ على نهجِه، واتّبعَ سُنّتَهُ إلى يومِ الدّينِ، وبعدُ :

فمنَ المعلومِ بالضّرُورةِ أنَّ الشّريعةَ الإسلاميّةَ هيَ ختامُ الرّسالاتِ السّماويةِ التي تحملُ هدايةَ اللهِ تَعالىَ إلى عبادِهِ حتَّى يرثَ اللهُ الأرضَ ومن عليْهَا.

ولما كانتْ شريعةُ الإسلامِ بهذهِ المكانةِ، وهي تتّسمُ بالشّمولِ والخلودِ، فقدْ أوْدَعَ اللهُ فيها من الأحْكامِ والأصُولِ ما يمنحُها القدرةَ على الوفاءِ بحاجاتِ النّاسِ المتَجدِّدةِ على امتدادِ الزّمانِ، واتّساعِ المكانِ، وتطوُّرِ وسائلِ الحياةِ.

وَمنْ أهَمِّ الوَسائلِ التي حقّقتْ هذهِ الغايةَ للشّريعةِ الإسلاميةِ أنّ نصُوصَهَا قدِ اقْتصرتْ على الأحكامِ التي لَا تتغيّرُ بتغيّرِ الزّمانِ والمكانِ، وتركتْ ما وراءَ ذلكَ لورثةِ الأنْبياءِ من العلماءِ يجتهدُونَ فيهِ ، ويطبّقونَ عليهِ ما يناسبُهُ من القواعدِ التي أرْشدتْ إليْها النُّصُوصُ الشّرعيّةُ .

ولذلكَ كانتْ مصادرُ التّشريعِ الإسلاميّ في الجُملةِ ثلاثةٌ :

القرآنُ الكريمُ: الذي أُوحِيَ إلى الرّسولِ – صلَّى اللهُ عليْه وسَلّمَ – باللّفظِ والمعنَى.

السُّنَّةُ النّبويّةُ : وهي التي أُوحِيَتْ إلى الرّسولِ – صلَّى اللهُ عليْهِ وسلَّمَ – بالمعنى دُون اللّفظِ.

الاجتهادُ : وهو استِفْراغُ الوُسْعِ لاستنباطِ الحكمِ الشّرعي لما يستجدُّ من الْحوادثِ التي لم يردْ فيها نصٌّ معيّنٌ .

ولا نجدُ دِيناً كالإسلامِ حثَّ على النّظرِ والاجتهادِ، حتَّى جعلَ للمجتهدِ أجريْنِ إنْ أصابَ، وأجْراً إن أخْطأَ، فلمْ يكتفِ بأنْ يعذرَ المخْطئَ، بل لم يَحْرِمْه من الأجرِ، لأنّهُ بذلَ جهدَهُ واسْتفرغَ وُسْعَهُ ابْتغاءَ درْكِ الحقِّ.

ولئِنْ كانتِ الحاجةُ إلى فَتحِ بابِ الاجْتهادِ في التّشريعِ الإسلاميِّ في ما مضى من العصُورِ قائمةً، فهيَ في هذا العصْرِ أقْوى وأشدُّ؛ لما صارَ يتّسمُ بهِ من كَثرةِ المسْتجدّاتِ التي طرأتْ على حياةِ المسْلمينَ نتيجةً للتّطوّرِ الملْمُوسِ الذي طَرَقَ كلَّ بابٍ من أبوابِ مصالحِ النّاسِ على مُستوَى الأفْرادِ والمجتمعَاتِ.

فوجدتني مضطرّاً لأن ألج هذا الباب للبحث في أحد أهمّ موضوعاته، فكان بتوفيق الله تعالى وتوجيه المشرف، أن عقدت العزم على إنجاز هذا البحث الذي وسمته: **"منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته. القضايا المالية والطّبّية نماذج"**.

أوّلاً: أهمّية البحث

تنبع أهمية هذا البحث مما يأتي:

ـ إظهار مرونة الشّريعة الإسلامية وقدرتها على تقديم الجواب عن كلّ سؤال، وتوفير الحلّ لكلّ مشكلة.

ـ النّاظر في هذا العصر وما يتّسم به من سرعة التّغير وكثرة المستجدّات في جميع مجالات الحياة، واضطراب الاجتهادات الفردية بشأنها، مما يجعل كثيراً من المسلمين في حيرة من أمرهم، وقد تصلح منفذا لأعداء الإسلام للطّعن في صلاحية الشّريعة الإسلامية لأن تكون هي الحاكمة في كلّ شأن من الشّؤون، أقول النّاظر في ذلك يتبيّن له مدى الحاجة إلى البحث في الاجتهاد الفقهي المعاصر، والمنهج القويم الذي يحكمه، ويلزم اتّباعه فيه.

ـ إنّ ضعف الثّقة بالاجتهادات الفردية التي قد يتأثّر أصحابُها بمؤثّرات مصلحية، أو سياسيّة، أو حزبية، جعل الانتقال من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي أمرا مطلوبا، ومن هنا تجلّت أهميّة البحث في الاجتهاد الجماعي كأحد الآليات التي يطلب اعتمادها لضمان سداد الاجتهاد الفقهي المعاصر، وسلامته من الانحراف.

ـ الحاجة إلى بحث مسألة التّخصّص في الاجتهاد، أوما يعرف عند أهل الأصول بتجزّؤ الاجتهاد، انسجاماً مع مقتضيات العصر الرّاهن الذي صار يغلب عليه طابع التّخصّص العلمي، وحفاظاً على مقصود علماء الأصول من وضع شرائط الاجتهاد وهو البعد عن الخطأ.

ثانيا: إشكالية البحث

إذا كان الاجتهاد الفقهي المعاصر أداةً ضروريةً ووسيلةً متعيّنةً لإثبات سعة شريعة الإسلام ومرونتها، وكمالها وخلودها، وقدرتها على الحكم على كلّ جديد، وتوجيه كلّ تطوّر، فما هو المنهج الذي يحكمه؟

و ماهي الآليات التي ينبغي أن تعتمد فيه، حتّى يكون أقربَ إلى الصّواب والسّداد، وأبعدَ عن الخطأ والانْحراف، وأكثرَ انسجاماً مع مقتضيات الوقت، وخاصّة في هذا العصر الذي صار يعرف بعصر التّكتّل والتّخصّص، والذي صارت كثيرٌ من قضاياه تتّسم بالغموض والتّعقيد والتّشابك؟.

ثالثاً: أسباب اختيار الموضوع

الأسباب الذّاتية:

ـ شغفي بهذا اللّون من الدّراسات التي تعنى بالبحث في القضايا المعاصرة .

ـ تعاملي المستمرّ مع الدّراسات التي تتضمّن اجتهادات فقهية معاصرة ،لكوني عضوا في المجلس العلمي للإفتاء بولاية سيدي بلعباس، مما يفرض علي الرجوع كثيرا إلى ما يقرره أهل الاجتهاد المعاصرون، وخاصّة عندما تكون المسألة المستفتى فيها من قبيل المستجدّات.

الأسباب الموضوعية:

ـ ما يكتسيه الموضوع من أهمّية؛ إذ إنّ ذلك سببٌ رئيسٌ لاختيار الدّراسة والبحث.

ـ خدمة شريعة الله عزّ وجلّ، وذلك محاولة منّي الوقوف على معالم المنهج القويم الذي ينبغي أن يسلك في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

ـ ما لفت انتباهي من اختلاف كثير من الاجتهادات الفقهية المعاصرة.

رابعاً:الدّراسات السّابقة

لقد وقفت على مجموعة من الدّراسات ذات الصّلة بالموضوع، أذكر منها:

1 - الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط للدّكتور يوسف القرضاوي - بيروت- المكتب الإسلامي- الطبعة الثالثة: 1418هـ / 1998م .

غير أنّ هذه الدّراسة وإن كانت هي المنطلق و الموجّه أصالةً في البحث، ونبّهت إلى أكثر المسائِلِ التي تُنُوولِت فيه، فإنّ كثيراً من هذه المسائل يفتقر إلى مزيد من البحث المتخصّص والمعمّق.

2- مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر للباحث عارف عز الدين حامد حسونة – رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله – المشرف: الأستاذ الدكتور محمد حسن أبو يحي – نوقشت بتاريخ 9 كانون الثاني 2005م بالجامعة الأردنية.

وقد تناول الباحث في هذه الرّسالة أهمّ مناهج الاجتهاد الفقهي التي لها بالنّسبة إلى هذا العصر خصوصيّة ولو بوجه ما، وذلك من حيثُ التّعريفُ بها، وبيانُ مآخذِها الأصوليّة التي تُردُّ إليها.

3- ضوابط تنزيل الأحكام الشّرعية في كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي للباحث بلخير عثمان – رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله – المشرف: الأستاذ الدكتور خير الدّين سيب – نوقشت بتاريخ 9 جويلية 2011م بجامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان – الجزائر.

وقد جاء هذا البحث للكشف عن أهمّ الأسس المنهجية التي اعتمدها أهل الفتوى والاجتهاد لتسديد تنزيل الأحكام الشّرعية على محالّها ومناطاتها، مما أفادني كثيرا في بحثي هذا، خاصّة عند تناول ضوابط الاجتهاد الفقهي التّنزيلي المعاصر.

4- منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة –دراسة تأصيلية تطبيقية- للباحث مسفر بن علي بن محمد القحطاني- (دكتوراه في الفقه وأصوله)- إشراف : د/ حمزة بن حسين الفعر- نوقشت بتاريخ: 1422/02/22هـ، جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية .

غير أنّ الباحث في هذه الدّراسة وإن كان قد استوعب بالبحث أهمّ ضوابط النّظر والاجتهاد في الحكم الشّرعي من جهة الاستنباط، فإنّه لم يول كبيرَ اهتمام لضوابط الاجتهاد في الحكم الشّرعي من جهة التنزيل، مع أنّه لا تغني تلك عن هذه.

5- فقه التنزيل حقيقته وضوابطه للباحثة خلفي وسيلة- الجزائر- الجزائر العاصمة – دار الوعي- الطبعة الأولى: 2009م.

6- فقه الاجتهاد التنزيلي للباحث فوزي بالثابت – بيروت- مؤسّسة الرّسالة ناشرون- الطبعة الأولى: 1432هـ / 2011م .

والجامع في هاتين الدّراستين الاعتناء بالكشف عن الأسس والضّوابط التي تكفل مراعاتُها ترشيدَ عملية تنزيل الأحكام الشّرعية وتطبيقِها على محالّها.

7- قضايا فقهية معاصرة للدّكتور عبد الحقّ حميش- – الجزائر- دار قرطبة للنشر والتوزيع- الطبعة الأولى: 1432هـ./2011م .

وقد أفدت من هذه الدّراسة خاصّة في الجانب التّطبيقي، وذلك من خلال ما أورده الباحث من قضايا فقهية معاصرة .

هذا وإنّ الذي ميّز عملي في بحثي هذا، هو جمع المادّة العلميّة ذات الصّلة بالموضوع، ومحاولة استنباط معالم المنهج المعتمد والمتداول في الاجتهادات الفقهيّة المعاصرة، وجعل ذلك في مؤلّف مستقلّ.

خامساً: الصّعوبات

إذا كان من الضّروري الإشارة إلى الصّعوبات فإنّها تتمثّل في:

ـ كثرة النّقول والأقوال الواردة في الموضوع الواحد، مما يجعل الباحث في حيرة من تتبّع تلك الأقوال، وتمحيص أدلّتها، والتّرجيح بينها؛ إذ هي لعلماء أفذاذ أهل الاختصاص.

ـ توزيع المادّة العلميّة على خطّة متوازنة كان صعبا؛ لغزارتها وتنوّعها.

سادساً: منهج البحث

اقتضت منّي طبيعة الموضوع أن أعمل المنهج الوصفي للإتيان على كلّ ما تضمّنته تلك المدوّنات والدّراسات التي تعنى بموضوع الاجتهاد الفقهي في الشّريعة الإسلامية، مستعينا في ذلك بالاستقراء والتّحليل قدر الإمكان.

مع التّنبيه هنا إلى الأمور الآتية:

– الرّجوع إلى المصادر الأصلية فيما تناوله البحث من مسائل.

– عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها في الكتاب العزيز، وذلك بذكر اسم السّورة ورقم الآية.

– تخريج الأحاديث النّبوية، فإذا كان الحديث مرويّاً في الصّحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه، وإذا لم يكن فيهما ولا في أحدهما خرّجته ممّا تيسّر لي من كتب السّنّة المعروفة مع بيان درجته من الصّحّة.

– التّعريف بالأعلام الواردة أسماؤهم في المتن، عدا الصّحابة– رضي الله عنهم–، والأئمّة الأربعة– رحمهم الله–، والعلماء من أهل الفقه والاجتهاد المعاصرين.

سابعاً: خطّة الدّراسة

ليخرج العمل في شكل لائق اعتمدت خطّة مقسّمة إلى مقدّمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة.

فأمّا **المدخل** فكان بعنوان:" ضرورة الاجتهاد الفقهي في التّشريع الإسلامي".

وفيه عرض للأدوار التي مرّ بها الاجتهاد الفقهي، ثمّ بيان حقيقته ومسمّاه، مع بحث مسائل تتجلّى منها أهميته في التّشريع الإسلامي.

وأمّا **الفصل الأوّل** فخُصّص لبحث ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر.

فجاء المبحث الأوّل منه يكشف عن الاتّجاهات المعاصرة التي عرفها الاجتهاد الفقهي.

وجاء المبحث الثّاني يبحث ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر عندما يكون الغرضُ منه استنباطَ الحكم الشّرعي.

في حين جاء المبحث الثّالث يبحث ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر عندما يكون الغرضُ منه تنزيلَ الحكْم الشّرعي.

وأمّا **الفصْل الثّاني** فقد تضمّن بحث آليات سداد الاجتهاد الفقهي المعاصر، وذلك في مبحثين: **الأوّل** منهما جعلته لبحث مسألة الاجتهاد الجماعي، من حيث حقيقته، ومشروعيته وحجّيته، وأهميته وآلياته، **والثّاني** كان لبحث مسألة الاجتهاد الجزئي، وذلك ببيان حقيقته، ومناقشة مشروعيته، وإبراز أهميته في الاجتهاد المعاصر.

وأمّا **الفصْل الثّالث** فجعلته لدراسة بعض القضايا التّطبيقيّة للاجتهاد الفقهي المعاصر، مقتصراً في ذلك على القضايا المالية والقضايا الطّبية؛ لكثرة الاجتهادات المعاصرة في هذين الْمجالين.

فكان **المبحث الأوّل** من هذا الفصل لدراسة تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال المعاملات المالية.

وأمّا **الثّاني** فجعلته لدراسة تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال القضايا الطّبّية.

ثمّ ختمت هذا البحث ببيان لأهمّ النّتائج المتوصّل إليها.

ولا يسعُني في نهاية مقدِّمتي هذه إلّا أن أجدّد شكري وتقديري لأستاذي المشرف **الأستاذ الدّكتور " خير الدّين سيب "**، الذي احتضن هذا العمل مذ كان فكرة إلى أن استوى قائما، متّعه الله بوافر الصّحّة وأتمّ العافية، وبارك في علمه وعمره، ونفع به.

ثمّ إنّي لا أدّعي أنّ بحثي هذا قد بلغ درجة الكمال، فإنّ شأنه شأن سائر أعمال البشر التي يعتريها النّقص والقصور، فهذا هو جهد المقلّ حقيقةً لا تواضعاً، ما أحوجَهُ إلى تصحيحٍ هنا، وتعديلٍ هناك، وإعادةِ نظرٍ في هذا وذاك، فهو صورة عن ضعفي وعجزي وقلّة علمي، فما كان فيه من صواب فمن الله عزّ وجلّ وحده، فهو الموفّق إليه، والمعين عليه، وما كان فيه من قصور أو خلل فمنّي، وأسأل الله تعالى التوفيق والسّداد، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

نسيم بن مصطفى

تلمسان في 7رجب 1435هـ

الموافق ل7ماي 2014م

أوّلاً:مسيرةُ الاجتهاد الفقهي نشأةً وتطوُّراً.

الدّور الأوّل: الاجتهاد الفقهي في عصر النُّبوَّة :

يعتبرُ عصرُ النّبيّ- صلّى اللهُ عليْهِ وَسَلّم- أهمَّ العصورِ الفقهية على الإطلاق، فكانت الأحكامُ الشّرعيةُ تتنزّلُ على النّبي- صلّى اللهُ عليْه وسلَّمَ- بلفظها ومعناها، أو بمعناها فقط، و يقوم النّبيّ- صلّى اللهُ عليْه وسلَّم- بتبليغها للنّاس، وكان مصدرُ الأحكام الشّرعية هو الوحي فقط.

غيرَ أنَّ(وحدةَ مصدرِ التشريع الإسلامي زمنَ النّبوة، وانحصاره فيما كان يمدُّه الوحي من حُكْم، كتابا أو سنة، لم يمنع وقوعَ الاجتهاد بالرأي فيما لم ينزل فيه وحيٌ، نزولاً على مقتضيات الضّرورة)[1].

1ـ اجتهادُ الرّسولِ- صلّى اللهُ عليْهِ وسَلَّمَ-:

ذهب جمهورُ أهلِ العلم إلى وقوعِ الاجتهادِ منْهُ- صلّى اللهُ عليه وسلّم-[2]، سواء أكان اجتهاداً بطريق القياس، أم بغيره من الأدلّة، لكن خصَّ الحنفيةُ اجتهادَه- صلّى اللهُ عليْهِ وسَلَّمَ- بالْقياسِ فَقَط[3].

---

[1]- الدريني، محمد فتحي- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط3: 1418هـ/1997م- ص 7.

[2]- في مذاهب العلماء في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ينظر: الغزالي، أبو حامد- المستصفى من علم الأصول- ت: محمد سليمان الأشقر- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1417هـ/1997م- ج2- ص 392 – 397، الآمدي، أبو الحسن- الإحكام في أصول الأحكام- ت: إبراهيم العجوز- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د.ط- ج4- ص 398 – 407، الرازي، محمد بن عمر- المحصول في علم أصول الفقه- ت: طه جابر فياض العلواني- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- د.ط- ج6- ص 7- 14، الرهوني، أبو زكريا- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول- ت: يوسف الأخضر القيم- الإمارات العربية المتحدة- دبي- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- ط1: 1422هـ/2002م- ج4- ص 245 – 250.

[3]- ينظر: البهاري، ابن عبد الشكور- مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت- ت: عبد الله محمود محمد عمر- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- ط1: 1423هـ/2002م- ج2- ص 407.

ومن أمثلة اجتهاده- صلّى الله عليه وسلّم- بطريق القياس:

مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدُ فَقَالَ:{هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: مَا أَلْوَانُهَا، قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟ قَالَ:نَعَمْ، قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ، قَالَ:لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ:فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ}.[1]

وكما اجتهد النّبي- صلّى الله عليه وسلّم- بطريق القياس، فقد اجتهد أيضا مراعياً المصْلحةَ[2]، ومن أمثلة ذلك:

ما رُوِيَ عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ـ قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ:{ يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ ـ قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ: بِكُفْرٍ- لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ، بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ}.[3]

قال في الفتح: (ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة).[4]

2ـ اجتهادُ الصّحابةِ- رضي الله عنهم- في حياة الرّسولِ- صلّى الله عليه وسلّم-:

لاخلاف في جواز الاجتهاد بعد وفاة النّبي- صلّى الله عليْه وسلّم-[5]، والصّحيحُ جوازُ الاجتهاد من الصّحابة رضي الله عنهم في حياته عليه الصّلاة والسّلام، ووقوع ذلك منهم سمعا [6].

---

[1]- رواه البخاري في كتاب الطلاق، باب: إذا عرض بنفي الولد، رقم (5305).

[2]- العمري، نادية شريف- اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط4- د.ط- ص 206.

[3]- رواه البخاري في كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقع في أشد منه، رقم (126).

[4]- ابن حجر العسقلاني- فتح الباري بشرح صحيح البخاري- ت: عبد العزيز بن باز- مصر- القاهرة- مكتبة الصفا- ط1: 1424هـ/2003م- ج1- ص 283.

[5]- ينظر: الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- ج4- ص 407.

[6]- ينظر: الغزالي- المستصفى من علم الأصول- ج2- ص 390 – 392، الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- ج4- ص 407- 409، الرازي- المحصول في علم أصول الفقه- ج6- ص 18- 21، الزركشي، بدر الدين- البحر المحيط في أصول الفقه- ت: عبد الستار أبو غدة- مصر- القاهرة- دار الصفوة- ط2: 1413هـ/1992م- ج6- ص 220- 226.

ومن الأمثلة على اجتهاد الصّحابة في حياة النّبيّ- صلّى اللهُ علَيْهِ وَسَلّم-:

حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في يهود بني قريظة حيث رضوا بحكمه، فحكم فيهم برأيه واجتهاده، وذلك بأن أذن له رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ، وقد قال له: {قَضَيْتَ بِحُكْمِ اللهِ} وَرُبَّمَا قَالَ: {قَضَيْتَ بِحُكْمِ الْمَلِكِ }[1].

إلاّ أن كلّاً من اجتهاده ـ صلَّى اللهُ عليْه وسَلَّمَ ـ، واجتهاد صحابته ـ رضي اللهُ عنهُم ـ في عهده عليه الصّلاة والسّلام لم يكن مصدرا مستقلّاً للتّشريع؛ لأنّ مردّ كلّ ذلك إلى الوحي.[2]

3ـ الْحكمةُ من وقوع الاجتهاد في عصْر النُّبوّة:

تتجلى الحكمة من وقوع الاجتهاد في عصر النبوة فيما يأتي:

أ- الحكمةُ من تَعبُّدِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بالاجتهاد:وتظهر في:

- تنبيه الأمّة على ما للاجتهاد من بالغ الاهتمام في الشّريعة، حتّى إنّه أُذِنَ فيه للنّبيّ- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، مع إمكان أخذه الأحكام بالوحي مباشرة، ليكون قدوة لآل الاجتهاد في ذلك ، ينبغي سلوكه عند الاستنباط.

- حصوله_ صلّى اللهُ عليْه وَسلّمَ- على أجر المجتهد ومثوبته.

- إظهار صفات البشرية فيه- عليه الصّلاة والسّلام- بوقوع الخطأ في اجتهاده[3].

---

[1]- أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، رقم (4121)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب: جواز قتال من نقض العهد رقم (1762)، واللفظ له.

[2]- ينظر: عبد الكريم زيدان- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط16: 1420هـ/1999م- ص 97.

[3]- وهو ما رجحه الآمدي وابن الحاجب، لكن بشرط أن لا يقر عليه، وهو قول عامة أهل الأصول. ينظر: الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- ج4- ص 440، الرهوني- تحفة المسؤول- ج4- ص 282، ابن النجار- شرح الكوكب المنير- ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد- السعودية- الرياض- مكتبة العبيكان- ط: 1413هـ/1993م- ج4- ص 480.

ثمّ إنّ الحكمة من خطئه- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في بعض ما اجتهد فيه، وتصويب الله للحكم، إنّما هي الإشارة لرفع الحرج عن العلماء حتى لا يتهيّبوا ولوج باب الاجتهاد خشية الخطأ، وتنبيها للأمّة بألّا تتسرّع في لوم العلماء الذين يخطئون في الاجتهاد[1].

ب- الحكمة من تعبُّد الصّحابة بالاجتهاد في العهد النّبوي:وتبرز في:

- تدريبهم وتمرينهم على كيفية الاستدلال وطريقة الاستنباط عند فقد النّصوص الشّرعية، تمهيدا لما سيتحمّلونه فيما بعد من مسؤوليّة تعليم النّاس وإفتائهم، والحكم بينهم بما شرع اللهُ.

- إبراز المكانة العالية للاجتهاد وإعمال النّظر العقلي في التّشريع الإسلامي؛ لأنّه إذا جاز استعمال النّظر وسلوك الاجتهاد حين نزول الوحي، فلأن يجوز بل يجب عند فقده من باب أولى.

الدّور الثّاني: الاجتهاد الفقهي في عصر الصّحابة.

بعد أن انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه، وقد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، فيما تركه من كتاب الله وسنته، كان لابد من أن يتلمس المجتهدون في نصوص القرآن والسنة وأصولهما ومقاصدهما كل التشريعات التي تنظم شؤون الحياة.

ومن الثّابت أن الوقائع متجددة، والعادات متغيرة، ومن هنا كان للصحابة رضي الله عنهم جهود عقلية تتصل بالتشريع في المسائل التي لم يرد فيها نص خاص واضح، أو التي وردت فيها نصوص تحتاج عند التطبيق إلى تحري روح التشريع ومصالح الناس في عصرهم[2].

---

[1]- الحجوي الفاسي- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي- مصر- القاهرة- مكتبة دار التراث- ط1: 1396هـ- ج1- ص 78، جاد الحق علي جاد الحق- مرونة الفقه الإسلامي- مصر- القاهرة- دار الفاروق- ط1: 2005م- ص 26-27، محمد أبو زهرة- الشريعة الإسلامية- مصر- القاهرة- دار الفكر العربي- د.ط- ص 68 – 69.

[2]- ينظر: العمري- اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم- ص 219- 221.

فالاجتهاد الفقهي في عصر الصّحابة- رضي الله عنهم- كان له مجالان:

-مجال النّصّ تفهّماً وتطْبيقاً.

-وفيما لم يرد فيه نصٌّ من الوقائع المستجدّة[1].

هذا وقد سلك مجتهدو الصّحابة سبيل الاجتهاد بالرأي بجميع وجوهه وأشكاله من القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، من كل ما عرف فيما بعد خططا تشريعية للاجتهاد محددة المفاهيم والشروط[2].

ولقد كان الطّابع العامّ للاجتهاد الفقهي في عصر الشّيخين أبي بكر وعمر- رضي الله عنهما- جماعيا، حيث كان الصحابة يجتمعون ويتداولون الرأي في المسائل، وذلك قبل تفرقهم في البلاد المفتوحة، أما بعد انتشارهم فقد صار طابع الاجتهاد فرديا، وصار لكل واحد منهم تلاميذه ومدرسته في البلد التي انتقل إليها[3].

الدّور الثّالث: الاجتهاد الفقهي في عهد التّابعين.

استمرّ الاجتهاد بعد الصّحابة على أيدي تلاميذهم من التّابعين في البلاد التي انتقلوا إليها، وهذا الطّور امتداد لعهد صغار الصّحابة، ولكن هذا الدّور تميّز بوجود مدرستين:إحداهما بالحجاز (مدرسة الحديث)، والأخرى بالعراق(مدرسة الرأي)[4].

أمّا مدرسةُ الحجازِ فكان أصحابُها يقفون عند النّصوص والآثار والمعاني المتبادرة منها، ولا يلجأون إلى الرّأي إلاّ اضطراراً، وربما توقّف بعضُهم عن الاجتهاد بالرأي فيما لا نصّ فيه.

---

[1]- ينظر: الدريني- المناهج الأصولية- ص 8.

[2]- المرجع نفسه- ص 8 – 9، السايس محمد علي- تاريخ الفقه الإسلامي- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د. ط- ص 60.

[3]- ينظر:عبد الكريم زيدان- المدخل لدراسة الشريعة- ص 100، الأشقر عمر سليمان- تاريخ الفقه الإسلامي- الكويت- دار النفائس- ط2: 1410هـ/1989م- ص 74- 75.

[4]- ينظر:المرجع السابق- ص 111.

وأمّا المدرسة الأخرى وهي مدرسة العراق، فما كان أصحابها يتهيّبون من الاجتهاد بالرأي مادام لا نصّ في الكتاب ولا في السّنّة فيما يجتهدون فيه، ولهذا أكثروا من استعمال الاجتهاد بالرّأي، فكانت لهم عناية بالبحث عن العلل والمصالح التي شرعت الأحكام من أجلها، كما كان منهم التّوسّع في المسائل الافتراضية.[1]

الدّور الرابع: الاجتهاد الفقهي في عهد المدارس الفقهية.

يبدأ هذا الدور من أوائل القرن الثاني الهجري، ويمتد إلى منتصف القرن الرابع الهجري.

وقد نما الاجتهاد الفقهي في هذا الدّور نموّاً عظيماً، وازدهر ازدهاراً عجيباً، ونضج نضوجاً كاملاً، وآتى ثماراً طيّبة للنّاس.

ولهذا كلّه وغيره سُمّي هذا الدّور بأسماء مختلفة تكشف عن حالة الاجتهاد الفقهي، فسُمّي بعصر الفقه الذّهبي، أو بعصر ازدهار الفقه، أو بعصر التّدوين، أو بعصر المجتهدين[2].

الدّور الخامس: الاجتهاد الفقهي بعد تكوين المدارس الفقهية.

يتّفق أغلب المؤرخين – للفقه الإسلامي- كما ذكر سابقا- على اعتبار القرن الرّابع الهجري العصر الذهبي لحركة الاجتهاد الفقهي، غير أن هذا الأخير لم يظلّ على حالته تلك، فقد اعتراه الضّعف والركود والتّوقف عن سيره الأول شيئا فشيئا، وجنح الفقهاء إلى التقليد والتزام مذاهب معينة لا يخرجون عنها، حتى آل بهم الأمر إلى الإفتاء بسدّ باب الاجتهاد، ودعوة الناس إلى التقيد بالمذاهب الفقهية آنذاك.

و في الجملة، فإنّ الاجتهاد الفقهي بعد الدّور السّابق انحصر في دائرة المذاهب المشهورة لا يتجاوزها، وتمثل عمل الفقهاء في:[3]

أ-تعليل الأحكام المنقولة عن الأئمة.

---

[1]- ينظر: مصطفى سعيد الخن- دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1422هـ/2001م- ص 77 – 85.

[2]- ينظر:عبد الكريم زيدان- المدخل- ص 118.

[3]- ينظر:المرجع نفسه- ص 124- 125، السايس – تاريخ الفقه الإسلامي- ص 114.

ب-الترجيح بين الآراء.

ج-استخلاص قواعد الاستنباط من فروع المذهب للتعرف على طرق الاجتهاد التي سلكها إمام المذهب.

د-الاشتغال باختصار المصنّفات الفقهية وشرحها، مع الاعتناء بذكر الأدلّة لنصرة المذهب وبيان رجحانه.

ولاشكّ أنّ في هذه الأعمال خدمةً كبيرةً للفقه.

وينتهي هذا الدّور بسقوط بغداد سنة 656 هـ.

الدّور السّادس: الاجتهاد الفقهي بعد سقوط بغداد سنة 656هـ.

ويبدأ هذا الدّور من سقوط بغداد في القرن السّابع الهجري، ويمتدّ إلى أواخر القرن الثّالث عشر الهجري.

إنّ الطّابع العامّ للاجتهاد الفقهي وللفقهاء في هذا الدّور هو التّقليد، فلم ينهض الاجتهاد الفقهي من كبوته، ولم يغيّرِ الفقهاء نهجَهم، فقد التزم كلّ فريق من الفقهاء مذهباً معيّناً، وصارت الشّريعة تعرف من خلال مذهب معيّن، ومع هذا فقد وُجدَ أفرادٌ هنا وهناك لم يرضوا بالتّقليد، ونادوا بالاجتهاد المطلق واستفادة الأحكام من الكتاب والسّنّة دون تقيّدٍ بمذْهبٍ مُعيّنٍ، ومن هؤلاء

ابن تيميّة[1] وتلميذه ابن القيم[2]،.....

[1]- هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، الدمشقي، الإمام المحقق، الحافظ، المجتهد، المفسر، الأصولي، النحوي، شيخ الإسلام، وقدوة الأنام، أحد أئمة الحنابلة، له مؤلفات كثيرة منها: مجموع الفتاوى، توفي سنة: 728هـ. ينظر: المراغي عبد الله مصطفى- الفتح المبين في طبقات الأصوليين- المكتبة الأزهرية للتراث، ط: 1419هـ/1999م- ج2- ص 134- 137.

[2]- هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، الملقب بشمس الدين، المعروف بابن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلي، الأصولي، المحدث، النحوي، الأديب، من مصنفاته: إعلام الموقعين عن رب العالمين، توفي سنة: 751هـ. ينظر: المراغي- الفتح المبين في طبقات الأصوليين- ج2- ص 168 – 169.

والشّوكاني[1] وغيرهم[2].

الدّور السّابع: الاجتهاد الفقهي في العصر الحاضر.

وهذا الدّور يبدأ من أواخر القرن الثّالث عشر الهجري، ويمتدّ إلى أيّامنا هذه.

ففي أواخر القرن الثالث عشر الهجري ظهرت بوادر نشاط وانتعاش في المجال الفقهي، وبعض بوادر هذه النهضة ما يأتي[3]:

أوّلاً: مجلّة الأحكام العدلية وقانون حقوق العائلة العثماني.

ثانياً:عدم التقيد بمذهب معين، فقد شجّعت الدّولة العثمانية الباحثين على التّأليف والتّصنيف في الفقه المقارن.

ثالثاً: ظهور مدوّنات فقهية.

رابعاً: وفي مجال التّدريس أصبحت المذاهب الأربعةُ تدرس على قدم المساواة في كثير من كلّيات الشريعة، من غير تحيز لمذهب معين.

خامساً: العناية بتدريس الفقه المقارن في مختلف الكليات، مما يقوي عند الدارس الملكة الفقهية، وطريقة استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية .

سادساً: تدوين الفقه في موسوعات.

سابعاً: ظهور النظريات الفقهية، وكذا المعاجم الحديثية و الفقهية.

ثامنا: إقامة مؤتمرات دورية في بعض البلاد الإسلامية، تعالج فيها أهمّ الأمور المستجدّة، واستنباط الأحكام الشّرعية لها.

---

[1]- هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، نشأ بها، وولي قضاءها سنة 1229هـ، ومات حاكما بها سنة 1250هـ، من مؤلفاته: نيل الأوطار، وإرشاد الفحول. ينظر: الزركلي خير الدين- الأعلام- لبنان- بيروت- دار العلم للملايين، ط9- 1990م- ج6- ص 298.

[2]- ينظر:عبد الكريم زيدان- المدخل- ص 126.

[3]- ينظر: الخن- دراسات تاريخية- ص 134- 139.

ولا يزال الاهتمام بشريعة الإسلام وفقهها قائما سواء على المستوى الفردي، أو الجماعي، حتى تعود الشّريعة الإسلامية إلى مكانتها الأولى، وتستردّ سيادتها القانونية، وتمدّ هي والفقه الإسلامي المجتمعات بالتّشريعات اللّازمة في جميع شؤونها،كما كان الأمر في السّابق.

ثانياً:حقيقة الاجتهاد الفقهي

الاجتهاد الفقهي مركّب وصفي، مكوّن من موصوف (الاجتهاد) وصفة (الفقهي)، ولكلّ معناه الخاصّ به، ثم أصبح هذا المركّب لقبا وعلما على مفهوم معيّن معروف لدى أهل هذا الفنّ.

وعليه فبيان حقيقة الاجتهاد الفقهي يكون باعتبارين:باعتباره مركّبا وصفيا،ثم باعتباره لقبا على ماصار يفهم منه عند الإطلاق.

حقيقة الاجتهاد الفقهي مركّباً وصفيّاً

وهذا ببيان معنى المفردتين:الاجتهاد والفقه،في اللّغة أوّلاً،ثم في الاصطلاح ثانيا،وأبدأ بمفردة الفقه أوّلا.

معنى الفقه لغة: الفقه لغة الفهم[1]، ومنه قوله تعالى:﴿ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾[2]

وقيل: فهم الأشياء الدقيقة[3].

وتكاد تتفق التعريفات اللغوية للفقه على أنه(الفهم العميق النافذ الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال)[4].

معنى الفقه اصطلاحا: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية)[5].

---

[1]- ينظر: مادة (ف ق ه) في: ابن فارس، أبو الحسين- معجم مقاييس اللغة- ت: عبد السلام محمد هارون- لبنان- بيروت- دار الفكر- ط: 1399هـ/1979م- ج4- ص 442.

[2]- سورة هود، الآية: 91.

[3]- قاله أبو إسحاق الشيرازي. ينظر: الشيرازي- شرح اللمع- ت: عبد المجيد التركي- لبنان- بيروت- دار الغرب الإسلامي- ط1: 1408هـ/1988م- ج1- ص 101.

[4]- أبو زهرة- أصول الفقه- مصر- القاهرة- دار الفكر العربي- ط: 1997م- ص 8.

[5]- الزركشي- البحر المحيط في أصول الفقه- ج1- ص 21.

وقد كان الفقه–قديما–يطلق مرادا به كل ما فهم من كتاب أو سنة، لا فرق في ذلك بين ما تعلق بالعقيدة أو العمل،غير أنه نقل إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال[1].

معنى الاجتهاد لغة :

الاجتهاد لغة: بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد والطّاقة، والجهد–بالفتح والضم–الطاقة، وقيل بالفتح المشقة، وبالضّم الوسع[2].

وعليه فالاجتهاد في اللّغة: استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور الشّاقّة، سواء أكان في الأمور الحسية كالمشي والعمل، أم في الأمور المعنوية كاستخراج حكم، أو نظرية عقلية، أو شرعية، أو لغوية[3].

معني الاجتهاد اصطلاحا :

النّاظر فيما وضعه أهل الأصول من تعريفات قصد بيان حقيقة الاجتهاد في الاصطلاح يتبيّن له أن لهم اتجاهين في ذلك،اتجاه راعى البعد الاستنباطي، والآخر اعتنى –إضافةإلى ماسبق –، بتنزيل الحكم الشرعي على الواقع وتكييفه به بما يحقق مقصد الشارع[4].

معنى الاجتهاد الاصطلاحي في ضوء الاتجاه الاستنباطي:

يلاحظ أن التعريفات التي ساقها أصحابها في ضوء هذا الاتجاه لبيان الحقيقة الاصطلاحية للاجتهاد، قد وقع الاعتناء فيها بالجانب النظري، أي استنباط الحكم الشرعي واستفادته من دليله.

---

[1]– رفيق العجم– موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين– بيروت– مكتبة لبنان– ط1: 1998م– ج2– ص 1109.

[2]– الفيروز آبادي– القاموس المحيط– ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة– لبنان– بيروت– ط2: 1407هـ/1971م– ص 351.

[3]– شعبان محمد إسماعيل– الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه– لبنان– بيروت– دار البشائر الإسلامية– ط1: 1418هـ/1998م– ص 11.

[4]– بشير بن مولود جحيش– الاجتهاد التنزيلي– قطر– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية– سلسلة كتاب الأمة– العدد (93)– ص 12.

وفيما يأتي جملة من التّعريفات شاهدة لما قيل:

وفي أثناء ذلك، ينبغي لفت النظر إلى جملة من الملاحظات هي كالأتي:

1- أن الأكثر الغالب من هذه التعريفات كانت باعتبار أن الاجتهاد فعل للمجتهد، فجاءت مصدرة ب(بذل) أو (استفراغ) ونحوهما.

غير أن هناك من هذه التعريفات ما كان باعتبار أن الاجتهاد صفة للمجتهد نفسه، فجاء التصدير ب(ملكة)، فقيل في التعريف:(ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية)[1].

وقد اختار القليل النادر هذه الاعتبار،فلم يكن مشهورا كالأول، بل صار مهجورا لشذوذه وغرابته، ولما يترتب عليه من القول بعدم تجزؤ الاجتهاد[2].

2 -أن أهل هذا الاتجاه قد اختلفوا في بعض قيود التعريف، تبعا لاختلافهم في نوع الحكم الثابت بالاجتهاد،أقطعي هو أم ظني؟.

فجاءت بعض التعريفات تقيد بالعلم، وأخرى بالظن،وطائفة ثالثة منها أطلقت،فكان تقسيم هذه التعريفات إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى:وتشمل التعريفات التي قيدت بالعلم،ومنها:

-(بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة)[3].

-(بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع)[4].

المجموعة الثانية:وتضم التعريفات التي قيدت بالظن،ومنها:

---

[1]- ينظر: العمري- الاجتهاد والتقليد في الإسلام- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1425هـ/2004م- ص 30.

[2]- ينظر: المرجع نفسه- ص 31.

[3]- وهو تعريف الإمام الغزالي. ينظر: الغزالي- المستصفى- ج2- ص 382.

[4]- وهو تعريف الإمام ابن قدامة. ينظر: ابن قدامة- روضة الناظر وجُنّة المناظر في أصول الفقه- الجزائر- الدار السلفية- ط1: 1991م- ص 352.

-(استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)[1].

- (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)[2].

المجموعة الثالثة:وتدخل فيها التعريفات التي أطلقت،ومنها:

- (استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية)[3].

-(بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط)[4].

3- أنه يلاحظ من خلال التأمل في كل هذه التعريفات، أن منها ما ضمن كلمة(الفقيه) كقيد ، لإخراج غير الفقيه، على أن المراد بهذا القيد (الفقيه) هو المتهيئ لمعرفة الأحكام وتحصيلها، لا المحصل لها فعلا،و إلا لزم الدور[5].

4- إنّ التعريفات التي شملتها المجموعتان الأولى و الثانية يرد عليها أنها غير جامعة، إذ الاجتهاد قد يثمر العلم بالأحكام كما يثمر الظن.

إلاّ أن يراد بالعلم في تعريفات المجموعة الأولى ماهو الأعمّ من أن يكون علما أو ظنا، وبالظّن في الأخرى مطلق الظّن الشّامل للعلم والمعتبر شرعا، فيندفع بذلك الإيراد[6].

---

[1]- وهو تعريف الإمام الآمدي. ينظر: الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- ج4- ص 396.

[2]- وهو تعريف الإمام ابن الحاجب. ينظر: الرهوني- تحفة المسؤول- ج4- ص 243.

[3]- وهو تعريف الإمام البيضاوي. ينظر: السبكي وولده تاج الدين- الإبهاج في شرح المنهاج- ت: جماعة من العلماء- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د.ط- ج3- ص 246.

[4]- وهو تعريف الإمام الزركشي. ينظر: الزركشي- البحر المحيط- ج6- ص 197.

[5]- ينظر: العمري- الاجتهاد والتقليد في الإسلام- ص 33.

[6]- المرجع نفسه والصفحة.

5- إنّ كلّ ما تمّ إيرادُه من تعريفات هنا خلا التّعريف الثاني في المجموعة الثالثة لم يُقيّدْ فيها الحكم الشرعي المطلوب دركه بالاجتهاد بكونه عمليا، مع أن بذل الوسع في تحصيل حكم شرعي ليس بعملي كالاعتقادي مثلا، لا يسمى اجتهادا في عرف الفقهاء، وإن كان اجتهادا عند المتكلمين[1].

التعريف المختار:

وبناء على ما سبق، يمكن صياغة تعريف للاجتهاد في ضوء الاتجاه الاستنباطي، يكون هو التعريف المختار، وذلك كالآتي:

الاجتهاد: استفراغ الوسع في درك حكم شرعي عملي.

ولا يخفى أن التعبير بـ (استفراغ الوسع) أدق من التعبير بـ (بذل الوسع) في الدلالة على المقصود، ذلك لأن كلمة (استفراغ) تشعر ببذل كل الوسع، أما كلمة (بذل) فإنها تدل على مطلق العطاء[2].

وهذا التعريف- أعني التعريف المختار-هو الذي يصلح تعريفا للاجتهاد الفقهي باعتباره لقبا في ضوء الاتجاه الاستنباطي.

معنى الاجتهاد الاصطلاحي في ضوء الاتجاه الاستنباطي التنزيلي:

وإذا كان الاتجاه الاستنباطي إنما مبناه النظر في الخطاب الشرعي قصد تبين مراد الشارع منه، فإن الاتجاه الاستنباطي التنزيلي يزيد عليه بالإجراء العملي لما تم تحصيله بالفهم من الأحكام الشرعية على واقع الأفعال.

---

[1]- الشوكاني- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول- ت: أبو حفص سامي بن العربي- لبنان- بيروت- مؤسسة الريان- ط1: 1421هـ/2000م- ج2- ص 1026.

[2]- ينظر: عبد السلام السليماني- الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله- المملكة المغربية- وزارة الأوقاف- ط: 1417هـ/1996م- ص 36.

(ولا يخفى أن التطبيق الفعلي لأحكام الشريعة هو غاية التكليف وثمرته؛ لأن حصول المصلحة يتوقف عليه)[1].

ولقد كان أبرز من مثل هذا الاتجاه الإمام الشاطبي[2]- رحمه الله تعالى- الذي جعل الاجتهاد في التشريع الإسلامي على ضربين:

أحدهما: الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وعبر عنه بالاجتهاد في تحقيق المناط.

والثاني:هو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، وقسمه إلى ثلاثة أنواع[3].

ويمكن تعريف الاجتهاد الفقهي باعتبار العلمية في ضوء الاتجاه الاستنباطي التّنزيلي كالآتي:"استفراغُ الوسعِ في درْك حُكْمٍ شرعيٍّ عمليٍّ وتنزيلِه على أفراد أفعال المكلّفين".

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاجتهاد الفقهي الاستنباطي الذي متعلَّقُه استنباط الحكم الشّرعي واقتناصه من دليله،قسيم الاجتهاد الفقهي التّنزيلي الذي متعلّقُه تنزيلُ الحكم الشّرعي وتطبيقُه على الواقع، وهذا الأخيرُ لا يقلّ أهمّية وخطراً عن الأوّل، لتعلّق اجتناء ثمرات التّشريع واقعاً وعملاً بِهِ[4].

---

[1]- عبد المجيد النجار- فقه التطبيق لأحكام الشريعة الإسلامية- مجلة الموافقات- المعهد الوطني العالي لأصول الدين- الخروبة- الجزائر- العدد (1)- السنة: 1412هـ / 1992م- ص 247.

[2]- هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، الفقيه، الأصولي، المالكي، له مؤلفات عدة منها: الموافقات في أصول الشريعة، الاعتصام. توفي سنة 790هـ. ينظر: محمد مخلوف- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية- مصر- القاهرة- المطبعة السلفية- ط: 1349هـ- ص 231.

[3]- الشاطبي، أبو إسحاق- الموافقات في أصول الشريعة- ت: عبد الله دراز- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د.ط- ج4- ص 64، 68.

[4]- الدريني، محمد فتحي- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1414هـ / 1994م- ج1- ص 34 – 35.

ثالثاً:أهمّية الاجتهاد الفقهي في التّشريع الإسلامي

إنّ ممّا يبرز أهمية الاجتهاد الفقهي في التّشريع الإسلامي هو معرفة الحكم الشّرعي للاجتهاد، ثمّ بيان الرّأي الرّاجح- بناء على ذلك – فيما يتعلّق بمسألة خلوّ العصر عن المجتهدين، ومسألة انقطاع الاجتهاد والإفتاء بسدّ بابه، مع ملاحظة أنّ المسألتين متداخلتان.

.1ـ حكم الاجتهاد في التّشريع الإسلامي:

أمّا فيما يتعلّق بالحكم الشّرعي للاجتهاد، فالثّابت شرعاً أنّه إذا توفّرت شروط الاجتهاد في شخص، فالاجتهاد في حقّه يكون تارةً فرضَ عينٍ، وتارة فرضَ كفايةٍ، وتارة مندوباً، وتفصيلُ ذلك فيما يأتي[1]:

أوّلا: يكون الاجتهادُ فرضَ عينٍ في حالتين هما:

الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به؛ لأن المجتهد لايجوز له أن يقلد غيره في حقّ نفسه.

الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه، بأن لم يوجد غيره، أو ضاق وقت الحادثة؛ لأن عدم الاجتهاد يقضي بتأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممنوع شرعا.

ثانيا: ويكون فرض كفاية إذا تعدد المجتهدون الذين يمكن أن يرجع إليهم في أحكام الشرع، فإذا أفتى فيها واحد برئت ذمة الجميع، وإلا أثموا جميعا.

ثالثا: يكون الاجتهاد مندوبا إليه عندما يتعلق بحكم حادثة لم تحصل، سواء سئل عنها أو لم يسأل.

[1]- ينظر: الشوكاني- إرشاد الفحول- ج2- ص 1035 – 1036، الزحيلي، وهبة - أصول الفقه الإسلامي – سورية- دمشق – دار الفكر – ط2: 1418هـ/1998م - ج2- ص 1083 – 1084.

فاتّضح من خلال هذا أنّ الاجتهاد فيما نزل من الحوادث فرض[1]، ثمّ هو بعد هذا دائر بين أن يكون فرضا عينيا، أو فرضا كفائيّاً، بحسب اختلاف الحالات.

2. ـ مسألة خلوّ العصر عن المجتهدين:

سبقت الإشارة إلى أنّ البحث في هذه المسألة ممّا يرتبط بحكم الاجتهاد؛ لأن القول بفرضية الاجتهاد يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد، ومع هذا فلم يتفق العلماء على هذا الرأي، وإنما اختلفوا فيه.

فقال بعضهم[2]:لا يجوز خلو زمان من مجتهد يبين للناس أحكام الشرع.

وقال أكثر أهل الأصول[3]:يجوز خلو العصر من المجتهدين.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي مبينا رجحان المذهب الأول القائل بعدم جواز خلو الزمان من المجتهد:(و الظاهر ألا حجة لهؤلاء(يقصد القائلين بالجواز) إلا الغلو في تحديد مرتبة الاجتهاد، وقصره على الأئمة السابقين والتزام تقليدهم، مع أن وسائل الاجتهاد متوفرة لمن بعدهم أكثر منهم، وأن فضل الله في إفاضة العلم والفهم لايقتصر على زمان دون زمان، أو أن يكون مرادهم الخلو عن

---

[1]- قد خصّص الإمام السّيوطي الباب الأول من كتابه "الرّدّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" في بيان فرضية الاجتهاد في كلّ عصر، والباب الثّاني في أنه لا يجوز عقلا وشرعا أن يخلو العصر من مجتهد. ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض- ت: خليل الميس- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- ط1: 1983م.

[2]- وهو مذهب الحنابلة وبعض الشافعية. ينظر: أبو العباس شهاب الدين- المسودة في أصول الفقه- ت: محمد محيي الدين عبد الحميد- لبنان- بيروت- دار الكتاب العربي- د.ط- ص 472.

[3]- وهو مختار ابن الحاجب. ينظر: الرهوني- تحفة المسؤول- ج4- ص 296، القرافي- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول- ت: طه عبد الرؤوف سعد- لبنان- بيروت- دار الفكر- ط1: 1393هـ / 1973م- ص 435.

المجتهد المطلق المستقل بوضع أصول فقهية، وهذا لاشك قد فرغ منه، وليس لأحد زيادة عليه، أما بقية أنواع المجتهدين فلا يخلو عنهم عصر)[1].

وملخّص القول : إنّ الرّاجح في هذه المسألة هو عدم خلوّ الزّمان من قائم لله بالحجّة، يبيّن أحكام الشّرع للنّاس، وتقوم به الحجّة عليهم، وهذا ما يتّفق مع ماتمّ تقريره سابقا من القول بفرضية الاجتهاد، ويبرز أهميته وضرورته في كلّ عصر.

3 ـ مسألة انقطاع الاجتهاد والإفتاء بسدّ بابه:

المقصود بسدّ باب الاجتهاد:حظره وغلق بابه على كافّة المكلّفين القادرين عليه،وحصر الرّجوع في معرفة أحكام الوقائع إلى خصوص المذاهب الأربعة،حتّى أوجبوا لذلك تقليد واحد منها فقط[2].

فأمّا الاجتهاد المقصود بسدّ بابه فقد اختلف الأقدمون والمعاصرون في تعيينه:

فذهب أكثر المتقدمين وكثير من المعاصرين إلى أن الاجتهاد الذي انسدّ بابه إلى الأبد هو الاجتهاد المطلق المستقل وحسب، وهو الاجتهاد الذي يخرج المجتهد أحكام الفروع فيه على أصوله الخاصة التي وضعها بنفسه، وأماالاجتهاد المقيد بأنواعه[3] فلم ينسدّ بابه، ولا يصلح القول بسدّ بابه.

وفي هذا يقول الدّكتور البُوطِي–رحمه الله تعالى–:(لا معنى للتَّطَامُحِ إلى مايُسمَّى الاجتهاد المطلق؛ إذ لا معنى ولا مبرّر لاطّراح قواعد الاستنباط وتفسير النّصوص لمجرّد أنّها قديمة الاستكْشاف)[4].

---

[1]– الزحيلي– أصول الفقه الإسلامي– ج2– ص 1099.

[2]– ينظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل– إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد– ت: صلاح الدين مقبول– الكويت– الدار السلفية– ط1: 1405هـ– ص 26.

[3]– وهي الاجتهاد المنتسب، والاجتهاد التخريجي، والاجتهاد الترجيحي، وهي أقسام الاجتهاد المقيد، نظرا لتقيدها إما بأصول إمام المذهب، وإما بأصوله وفروعه معا.

[4]– البوطي– الاجتهاد في الشريعة الإسلامية– بحث مقدم للندوة السادسة للاجتهاد في الإسلام– وزارة الأوقاف والشؤون الدينية– مسقط– منشورات الوزارة– ط: 1998م– ص 24.

ويقول الدكتور الزحيلي :(وهذه(أي مرتبة المجتهد المطلق المستقل) أعلى مرتبة يبلغها الفقيه، إلاأنها فقدت من دهر، بل لو أرادها الإنسانُ لامتنع عليه)[1].

هذا وقد اختلف القائلون بسدّ باب الاجتهاد في تعيين وقت بدء إغلاق باب الاجتهاد، ولعلّ الأقربَ إلى الصّوابِ أنّ ذلك إنّما كان في أواخر القرنِ الرّابعِ الهجْريِّ[2].

فأمّا أسبابُ الدّعوة إلى سدّ باب الاجتهاد، فأظهرها كثرةُ ادّعاءِ الاجتهاد ممّن ليسُوا أهْلَه، وخشيةُ الفقهاء من عبث هؤلاء المتطفّلين على الفتوى والقضاءِ.

ويؤكد هذا الدكتور عبد الكريم زيدان-رحمه الله تعالى-بقوله: (ولما كثُرت ادّعاءاتُ الاجتهاد ممن ليسوا أهلَه، وخشي الفقهاءُ من عبث هؤلاء الأدعياء وإفسادهم دينَ النّاس بالفتوى الباطلة التي لا تقوم على علم أو فقه، أفتوا بسدّ باب الاجتهاد، دفعاً لهذا الفساد، وحفظاً لدينِ النّاسِ)[3].

وعلى أية حال فالصّحيح-فيما يظهر، والله تعالى أعلم- أنّ الاجتهاد الذي ليس يَبْعُدُ القولُ بسدّ بابه بعد القرن الرّابع الهجري إلى الأبد، إنّما هو الاجتهادُ في الأصول على جهة ابتكارِها واخْتراعِها، فأمّا الاجتهادُ فيها على جهة النّظرِ في حجّيتها والتّرجيح فيما بينهما، ثمّ الاجتهادُ في الفروع بناءً عليها فلا يصحّ القولُ بسدّ بابِهِ.

على أنّ للقول بسدّ باب الاجتهاد مفاسدَ في غاية الفساد، أشير في هذا المقام إلى بعض منها، لتتجلّى ضرورةُ الاجتهاد، وتتأكّد فرضيته لأولي الألباب من العباد.

---

[1]- الزحيلي- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية- بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي-الرياض-سنة1396هـ- ص 192.

[2] الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1114 (الهامش 1).

[3]- عبد الكريم زيدان- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية- ص 24.

1- أنّ الحياة في تطور وتغير، والوقائع لا تتناهى، وهذا يقتضي أن يظل باب الاجتهاد مفتوحا، للوفاء بأحكام تلك الوقائع في شريعة الله الصالحة لكل مكان وزمان، وإلا لم تكن تلك صفتها، ولا خصيصة كبرى من خصائصها[1].

2- أنّ سدّ باب الاجتهاد يعني إلغاء العقل، وقتل الملكات العلمية الموهوبة[2] لمن منحهم الله إياها من أناس لم يخل عنهم عصر من العصور.

3- وأنّه أدّى بجلّ الأقطار الإسلامية إلى استيراد القوانين الوضعية، لما وجدوا من قصور الشريعة بعد غلق باب الاجتهاد عن التّوفية بحاجات المجتمع الإسلامي[3].

وفضلا عمّا سبق بيانه، مما يبرز أهمية الاجتهاد الفقهي ويثبت ضرورته، أشير ههنا إلى أمور تزيد ذلك قوة وبيانا، ملخّصُها ما يأتي:

أولا: الوضع البياني للقرآن الكريم، من حيث إن معظم نصوصه الدالة على الأحكام ظنية، فلابد من الاجتهاد لتعيين المعنى المراد من النص من بين معانيه المحتملة.

ولايقولنّ قائل إنّ الرّسول ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ قد بيّنها؛ إذ هو مأمور بالبيان في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4]، نعم لا يقولن قائل ذلك؛ لأنه من الثابت قطعا أن كثيرا من آي القرآن الكريم لم يتولّها بالبيان، ليُعلم وجه الحقّ فيها، فلولا أن الله تعالى قد قصد أن يترك ذلك العدد الكثير من آي القرآن للمجتهدين ليبينوه باجتهادهم في كل عصر، لأمر الرّسول- صلّى الله عليه وسلّم- ببيانه؛ إذ ليس من المعقول أن يترك الرّسولُ ـ

---

[1]- إبراهيم محمد- الاجتهاد وقضايا العصر- تونس- دار التركي- ط: 1990م- ص 33، الخطيب عبد الكريم- سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1984م- ص 138.

[2]- المرجع نفسه- ص 142.

[3]- الأيوبي، محمد هشام- الاجتهاد و مقتضيات العصر- عمان- دار الفكر- د.ط- ص 32 – 34.

[4]- سورة النحل، الآية 44.

عليه الصّلاة والسّلام ــ ذلك دون بيان.بمحض إرادته، وليس جائزا شرعا أن يخالف الرّسول –صلّى الله عليه وسلم– عن أمر ربّه بالبيان والتّبليغ[1].

ثانيا: إن منهج القرآن الكريم في بيان الأحكام جاء على نحو كلي غالبا، والكلي من حيث هو كلّي لا تحقّق له في الخارج؛ لكونه مفهوما ذهنيا مجردا، ولا يمكن تطبيقه كليا، فلا بد لتنزيله على الوقائع الجزئية التي يتحقق فيها مناطه من الاجتهاد[2].

ثالثا: إنّ الشّريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع، وهي صالحة لكل زمان ومكان، ونصوص الشريعة من الكتاب والسّنة محدودة، (والوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأوّلين فيها اجتهادٌ، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضا اتّباع للهوى، و ذلك كلّه فسادٌ، فلا يكون بدٌّ من التّوقّف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التّكليف لزوماً، وهو مؤدٍّ إلى تكليف مالا يطاق، فإذن لابدّ من الاجتهاد في كلّ زمانٍ؛ لأنّ الوقائع المفروضةَ لا تختصّ بزمان دون زمان)[3].

فكلّ هذا وغيره مما يستلزمُ الاجتهادَ ويجعلُه مطلباً ضرورياً وحيويّاً، فضلاً عن كونه فرضاً دينيّاً كسائر فرائضه تعالى؛ إذ لا يستقيمُ أمرُ التّكليفِ ابتداءً، ولا التّنفيذِ انتهاءً إلاّ به، ومالا يتمّ الواجبُ إلاّ بِهِ فهو واجبٌ.

[1] – ينظر: الدريني– بحوث مقارنة– ج1– ص 54–55.

[2] – ينظر:المرجع نفسه– ج1– ص 54.

[3] – الشاطبي– الموافقات– ج4– ص 75.

(فالحاجةُ إلى الاجتهاد-إذن- حاجةٌ دائمةٌ، مادامت وقائعُ الحياة تتجدَّدُ، وأحوالُ المجتمعِ تتغيّرُ وتتطوّرُ، ومادامت شريعةُ الإسلام صالحةً لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وحاكمةً في كلّ أمرٍ من أمورِ الإنْسانِ)[1].

[1]- القرضاوي – الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط-لبنان-بيروت-المكتب الإسلامي-ط2: 1418هـ – ص 10.

تمهيد:

من المعلوم أنّ النّظر والاجتهاد الفقهي في الحكم الشّرعي إنّما يتمّ من جهتين:

أوّلًا: من جهة استنباط الحكم واستفادته من دليله الشّرعي.

ثانياً: من جهة تنزيله وتطبيقه على أفراد الوقائع.

ومن الثّابت أيضا أنّه من غير الجائز أن يكون هذا النّظر والاجتهاد في الحكم الشّرعي لا تحكمه قواعد، ولا تضبطه ضوابط تضمن صحّته وسداده.

فاقتضى الأمر البحث في ضوابط الاجتهاد الفقهي عندما يكون الغرض منه استنباط الحكم الشّرعي ودركه، وفي ضوابط الاجتهاد الفقهي عندما يكون الغرض منه تنزيل الحكم الشّرعي وتطبيقه.

وقبل ذلك، يرى الباحث أنّه مما هو جدير بالتّناول في هذا المقام بشيء من الشّرح والتّحليل، هو تلك الاتجاهات التي عرفها الاجتهاد الفقهي المعاصر.

برزت في العصر الحاضر مناهج واتّجاهات في النّظر والاجتهاد الفقهي، وبرز لكلّ منهج منها واتّجاه علماء ومفتون وجهات تبني اجتهاداتها من خلال رؤية هذه الاتّجاهات وطرقها في النّظر.

وهذه الاتّجاهات المعاصرة للاجتهاد الفقهي ليست وليدة هذا العصر، بل هي امتداد لوجهات نظر قديمة، واجتهادات علماء وأئمّة سلكوا هذه الاتجاهات.

وليس المقصود في هذا البحث تأريخ هذه الاتّجاهات وأعلامها إلّا بقدر ما يجلّي مناهج النّظر واتّجاهات الاجتهاد الفقهي في العصر الحاضر.

ويمكن إجمال أبرز هذه الاتّجاهات في ثلاث: اتّجاه المضيّقين، اتّجاه الموسّعين، اتّجاه المتوسّطين.

المطلبُ الأوّل: اتّجاهُ المضيّقين

من الثّابت شرعا أنّ شريعة الإسلام بُنِيَتْ على اليسر ورفع الحرج، وأدلّة ذلك أكثر من أن تحصر، وبعضها أشهر من أن يذكر، فاستقراءُ أدلّة الشّريعة قاضٍ بأنّ الله عزّ وجلّ جعل هذه الشّريعة رحمةً للنّاس ويسراً، والرّسولُ ـ صلّى الله عليْه وَسَلّمَ ـ أصلُ بعثته الرّأفةُ والرّحمةُ بالنّاس، ورفعُ الآصار والأغلال التي كانت واقعةً على من قبلنا من الأمم، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[1] ويقول أيضا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [2].

ويقول عليه الصّلاة والسّلام: { إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتاً وَلَا مُتَعَنِّتاً،وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّماً مُيَسِّراً}(3).

إنّ اتّجاه التّضييق والتّشدّد من الغلوّ المذموم انتهاجه وسلوكه في أمر النّاس، سواء كان إفتاءً، أو تعليماً، أو تربيةً، أو غير ذلك، وقد يهون الأمر إذا كان في خاصّة نفسه دون إلزام النّاس به، ولكن الأمر يختلف عندما يتجاوز ذلك إلى الأمر به، والإلزام به، ويمكن إبراز بعض ملامح هذا الاتّجاه في أمر الاجتهاد الفقهي، بما يأتي[4]:

أ) التعصّب للمذهب أو للآراء أو لأفراد العلماء:

تقوم حقيقة التّعصب على اعتقاد المتعصّب أنّه أمسك بالحقّ النّهائي في الأمور الاجتهادية الذي لا جدال فيه، فيؤدّي ذلك إلى انغلاق في النّظر، وحسن ظنّ بالنّفس، وتشنيع على المخالِفِ، ممّا يولّد منهجاً متشدّداً يتّبعه المجتهد الفقيه بإلزام النّاس بمذهبه في النّظر وحرمة غيره من الآراء والاجتهادات، ممّا يوقعه وإياهم في الحرج والعنَت بالانغلاق على هذا القول، أو ذاك المذهب، دون غيره من الآراء والمذاهب الرّاجحة.

---

[1]- سورة التوبة، آية: 128.

[2]- سورة الأنبياء، آية: 107

[3]- أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بنية، برقم 1478.

[4]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص95، محمد ليسري إبراهيم- الفتوى، أهميتها، ضوابطها، آثارها، ط1: 1428هـ/2007م- ص 745-746.

والنّاظر في أحوال الناس المعاصرة وما اعتراها من تغيّر وتطوّر مع ما فيه من تشابك وتعقيد، يتأكّد لديه ضرورة معاودة النّظر في كثير من المسائل الفقهية التي بنيت على التّعليل بالمناسبة، أو قامت على دليل المصلحة أو العرف السّائد.

ب) التّمسّك بظاهر النّصوص فقط:

إنّ تعظيم النّصوص وتقديمها أصل دينيّ ومطلب شرعيّ لا يصحّ للمجتهد نظرٌ إذا لم يأخذ بالنّصوص ويعمل بمقتضاها، ولكن الانحراف يحصل بالتّمسك بظواهر النّصوص فقط دون فقهها ومعرفة مقصد الشّرع منها.

فهؤلاء – أعني من التزم التّمسك بظاهر النّصّ فقط – (ممّن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرّسوا بالفقه وأصوله، ولم يطّلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمّون بمقاصد الشّريعة، وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغيّر الفتوى بتغيّر الزّمان، والمكان، والحال)[1].

ج) الإفراط في سدّ الذّرائع:

دلّت نصوص الكتاب والسّنّة على اعتبار قاعدة سدّ الذّرائع والأخذ بها صونا لمقاصد الشّريعة، وتوثيقا للأصل العامّ الذي بنيت عليه الشّريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد.

ولكن المحذور في اعتبار قاعدة سدّ الذّرائع عندما تؤول المبالغة في إعمالها والأخذ بها إلى تعطيل مصالح راجحة مقابل مصلحة أو مفسدة مُتَوَهَّمَة يتوهَّمُها الفقيه، فيغلق البابَ إساءةً للشّرع من حيثُ لا يشْعُر.

والنّاظر في كثير من القضايا المعاصرة في مجال الاقتصاد والطّبّ، يجد أنّها في معظمها وافدةٌ من الدّول الكافرة، وأنّ تعميم الحكم بالرّفض والمنع بناء على مصدره ومنشأه تضييق تأباه شريعة الإسلام.

[1]– القرضاوي– الاجتهاد المعاصر– ص 94.

د) المبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كلّ خلاف:

فمن ملامح اتّجاه التّضييق والتّشدّد في الاجتهاد الفقهي الأخذُ بالاحتياط عند كلّ مسألة خلافية، ينهج فيها المفتي نحو التّحريم أو الوجوب سدّاً لذريعة التّساهل في العمل بالأحكام، أو منعاً من الوقوع في أمر فيه نوع شبهة يخاف أن يقع المكلّف فيها، فيجري هذا الحكم عامًّا شاملا لكل أنواع الناس والأحوال والظّروف.

على أنّه ممّا ينبغي التّنبيه عليه ههنا أنّ العمل بالاحتياط سائغٌ في حقّ الإنسان نفسه لما فيه من الورع واطمئنان القلب، أمّا إلزام العامّة به واعتباره منهجاً في الفتوى والاجتهاد فإنّ ذلك ممّا يُفضي إلى وضع الحرج عليهم[1].

وقاعدة: "استحباب الخروج من الخلاف"[2]، ليست على إطلاقها، بل اشترط العلماء في استحباب العمل بها شروطاً[3].

---

[1]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 88.

[2]- منيب محمود شاكر- العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي- السعودية- الرياض- دار النفائس- ط1: 1418هـ- ص 118.

[3]- تنظر هذه الشروط في: إلياس بلكا- الاحتياط، حقيقته و حجيته وأحكامه وضوابطه- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1424هـ/2003م- ص 290 وما بعدها.

المطلب الثاني: اتّجاه الموسّعين

ظهر ضمن اتّجاهات الاجتهاد الفقهي المعاصر اتّجاه المبالغة في التّساهل والتّيسير، ويعتبر هذا الاتّجاه ذات انتشار واسع على المستوى الفردي والمؤسّسي، خصوصا أنّ طبيعة العصر الحاضر قد طغت فيه المادّيّة على الرّوحيّة، والأنانيّة على الغيريّة، والنّفعية على الأخلاق، وكثرت فيه المغرياتُ بالشّرِّ، والعوائقُ عن الخيرِ.

وأمام هذا الواقع دعا الكثير من أهل الفتوى والاجتهاد إلى التّيسير ما استطاعوا، والأخذِ بالتّرخّص في الإجابة عن أسئلة النّاس ترغيباً لهم، وتثبيتاً لهم على الصّراط المستقيم.

ولا شكّ أنّ هذه دعوى مباركةٌ قائمةٌ على مقصد شرعيّ عظيم من مقاصد الشّريعة العليا، وهو رفع الحرج وجلب النفع للمسلم، ودرء الضّرر عنه في معاشه ومعاده، ولكن الواقع المعاصر لأصحاب هذا الاتّجاه يشهد أنّ هناك كثيراً من التّجاوزات في اعتبار التّيسير والأخذ بالتّرخّص، وربما كان من بعضهم ردُّ بعض النّصوص وتأويلُها بما لا تحتمل وجهاً في اللّغة أو في الشّرع.

والتّضحيةُ بالثّوابت في الشّرع، أو التّنازلُ عن الأصول والقطعيّات فيه، كلُّ ذلك ليس يُسوّغه ضغط الواقع ونفرة النّاس عن الدّين، فمهما بلغت المجتمعات من تطوّرٍ، فإنّ نصوص الشّرع صالحةٌ للنّاس في كلّ زمان ومكان.

فمن الخطأ والخطر تبرير الواقع والمبالغة في فقه التّيسير بالأخذ بأيّ قول، والعمل بأيّ اجتهاد، دون اعتبار الحجّة والدّليل نبراساً هادياً في النّظر والاجتهاد.

ولعلّ من الدّوافع لهذا الاتّجاه الاجتهادي، أنّ أصحاب هذا الاتّجاه يريدون إضفاء الشّرعية على هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعيّة، تعطيه سنداً للبقاء، وقد يكون مهمّتُهم تبريرَ أو تمريرَ ما يُرادُ إخراجه للنّاس من قوانين أو إجراءات تريدُها السُّلطةُ.

ومن هؤلاء من يفعلُ ذلك مخلصاً مقتنعاً لا يبتغي زلفى إلى أحدٍ، ولا مكافأةً من ذي سلطان، ولكنّه أسيرُ الهزيمة النّفسيّة أمام حضارة الغرب.

ومنهم من يفعل ذلك لدنيا يصيبها، أو حبّاً للظّهور والشُّهرة[1].

ولا يخفى ما لهذا الاتّجاه الاجتهادي من سيّء الآثار على الدّين.

ويمكنُ إبرازُ أهمّ ملامحِ هذا الاتّجاه فيما يأْتي:

أ- الإفراطُ في العمل بالمصلحة ولو عارضت النُّصُوص:

إنّ المصلحة المعتبرة شرعاً ليست بذاتها دليلاً مستقلّاً، بل هي مجموع جزئيات الأدلّة التّفصيلية من القرآن والسّنّة التي تقوم على حفظ الكلّيات الخمس، فيستحيل عقلاً أن تخالف المصلحةُ مدلُولَها أو تُعارضَه، وقد أُثْبتت حجّية المصلحة عن طريق النُّصوص الجزئيّة، فيكون ذلك من قبيل معارضة المدلول لدليله إذا جاء بما يخالفه، وهذا باطلٌ[2].

فالمصلحةُ عند العلماء ما كانت ملائمةً لمقاصد الشّرع، لا تعارضُ نصّاً أو إجماعاً، مع تحقُّقها يقينيا أو غالبا، وعموم نفعها في الواقع[3]، أمّا لو خالفت ذلك فلا اعتبار بها عند عامّة الأصُوليّين والفقهاء[4].

وواقع الاجتهاد الفقهي المعاصر جَنَحَ فيه كثيرٌ من أهل الفتوى إلى الغلوّ في العمل بالمصلحة ولو خالفت الدّليل المعتبر[5].

---

[1]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 96-97.

[2]- البوطي، محمد سعيد رمضان- ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلامية- سورية- دمشق- دار الفكر- ط2: 1428هـ/2007م، ص 141.

[3]- عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه-مصر-القاهرة-دار القلم-ط8: 1376هـ- ص 86-87.

[4]- إلاّ ما حكي عن الإمام الطوفي- رحمه الله- أنه نادى بتقديم دليل المصلحة مطلقا على النص والإجماع عند معارضتها له. ينظر: القرضاوي- السّياسة الشّرعية في ضوء نصوص الشّريعة ومقاصدها- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1421هت/2000م- ص 145 وما بعدها.

[5]- ينظر كثير من الأمثلة على هذا: حمود التويجري- تغليظ الملام على المتسرّعين في الفتيا وتغيير الأحكام- السّعودية- الرياض- دار الاعتصام- ط1: 1413هـ- ص 58-88، القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 76-90.

ب- تتبّع الرّخص والتّلفيق بين المذاهب:

الرّخص الشّرعية الثّابتة بنصوص القرآن والسّنة لا بأس في العمل بها، لقول النّبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ:{ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ} [1]

أما تتبّع رخص المذاهب الاجتهادية والجري وراءها دون حاجة يضطر إليها المجتهد، والتّنقّل من مذهب إلى آخر، والأخذ بأقوال عدد من الأئمة في مسألة واحدة ابتغاء التّرخّص، فهذا المنهج قد كرهه العلماء وحذّروا منه، بل إنّ منهم من حكى الإجماع على حرمة تتبّع الرّخص حتّى لو كان ذلك من العامّي[2].

وقد أفاض الإمام الشّاطبي – رحمه الله – في بيان الآثار السّيئة التي تنجم عن العمل بتَلَقُّط الرّخص وتتبّعها من المذاهب، وخطر هذا المسلك في الفتيا[3].

والملاحظ أنّ منهج التّساهل القائم على تتبّع الرّخص يفضي إلى اتّباع الهوى وانخرام الشّريعة، (فإذا عَرَضَ العامي نازلتَهُ على المفتي فهو قائل له: أخرجْني عن هَوَايَ ودُلّني على اتّباع الحقّ، فلا يمكن والحال هذه أن يقول له: في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيَّهُما شئْتَ)[4].

ولا يخفى أنّ واقعنا المعاصرَ يشهد جوانب من تساهل بعض أهل الفتيا والاجتهاد في التّلفيق بين المذاهب وتتبّع الرّخَصِ.

---

[1]- أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد (162/3) وقال: رواه الطبراني في الكبير والبزار ورجال البزار ثقات وكذلك رجال الطبراني.

[2]- ومن هؤلاء: الإمام ابن الصلاح، والإمام ابن عبد البر، ينظر: ابن الصلاح، ابو عمرو- أدب المفتي والمستفتي- ت: موفق بن عبد الله ابن عبد القادر- عالم الكتب- ط1: 1407هـ/1986- ص 125.

ابن عبد البر- جامع بيان العلم وفضله- ت: أبو الأشبال الزهيري- السعودية- الرياض- دار ابن الجوزي- ط1: 1414هـ/1994م- ج2- ص 92.

[3]- الشاطبي- الموافقات- ج4 – ص 106.

[4]- المصدر نفسه- ج4- ص 104.

ج – التّحايل الفقهي على أوامر الشّرع:

وهذا من ملامح اتّجاه المتساهلين، وقد جاء النّهي في السّنّة عن هذا المسلك حيث قال– صلّى الله عليْه وسلّم–:{لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَ الْيَهُودُ فَتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللهِ بِأَدْنَى الْحِيَلِ}[1]، وعلى ذلك اتّفق أكثر أهل العلم على عدم تجويزه[2].

وفي ذلك يقول الإمام القرافي[3]– رحمه الله –: (لا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف، أن يفتي العامّة بالتّشديد والخواصّ من ولاة الأمور بالتّخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدّين والتّلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعلى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللّعب وحبّ الرّياسة والتّقرّب إلى الخلق دون الخالق، نعوذ بالله من صفات الغافلين)[4].

[1]– أورده الإمام ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود وقال فيه: رواه ابن بطة وغيره باسناد حسن. ينظر: شمس الحق العظيم آبادي– عون المعبود شرح سنن أبي داود– لبنان– بيروت– دار الكتب العلمية– ط: 1410هـ– ج4– ص 299.

[2]– الشاطي– الموافقات– ج4– ص 146.

[3]–هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس الصنهاجي المالكي، المشهور بالقرافي، كان إماما بارعا في الفقه والأصول والعلوم العقلية، من مؤلفاته: الذخيرة في الفقه، وشرح تنقيح الفصول، توفي سنة 684هـ. ينظر: مخلوف محمد بن محمد– شجرة النور الزكية في طبقات المالكية– لبنان– بيروت– دار الفكر، د.ط، ص 188–189.

[4]– القرافي، أبو العباس– الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام– ت: عبد الفتاح أبو غدة– سورية– حلب– مكتب المطبوعات الإسلامية– ط2: 1416هـ– 1995م– ص 250

المطلب الثالث: اتّجاه المتوسّطين

الشّريعة الإسلامية شريعة الوسطية واليسر، ولذا يلزم من هو من أهل الفتيا والاجتهاد أن يكون على الوسط المعتدل بين طرفي التّشدّد والانحلال، كما قال الإمام الشّاطبي –رحمه الله-: (المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل النّاس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشِّدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدّليل على صحّة هذا أنّه الصّراط المستقيم الذي جاءت به الشّريعة، فإنّه قد مرّ أنّ مقصد الشّارع من المكلّف الحملُ على التّوسّط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشّارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الرّاسخين ... وأيضا فإنّ الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أمّا في طرف التّشديد فإنّه مهلكة، وأمّا في طرف الانحلال فكذلك أيضا؛ لأنّ المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغّض إليه الدّينُ، وأدّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرةِ، وهو مشاهد، وأمّا إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنّة للمشي مع الهوى والشّهوة، والشّرع إنّما جاء بالنّهي عن الهوى، واتّباع الهوى مهلك، والأدلّةُ كثيرةٌ)[1].

هذا وقد رخّص بعض العلماء للمجتهد المفتي أن يتشدّد في الفتوى على سبيل السّياسة لمن هو مقدم على المعاصي متساهل فيها، وأن يبحث عن التّيسير والتّسهيل على ما تقتضيه الأدلّة لمن هو مشدّدٌ على نفسه أو غيره، ليكون مآلُ الفتوى أن يعود المستفتي إلى الطّريق الوسط [2].

فاتّجاه المتوسّطين (يجمع بين اتّباع النّصوص، ورعاية مقاصد الشّريعة، فلا يعارض الكلّيّ بالجزئيّ، ولا القطعيّ بالظّنّيّ، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألّا تعارض نصّا صحيح الثّبوت، صريح الدّلالة، ولا قاعدةً شرعيةً مجمعاً عليها، فهو يجمع بين محكمات الشّرع ومقتضيات العَصْرِ)[3].

وليس يُرتاب في أنّ هذا الاتّجاه هو اتّجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصّفاتُ اللّازمةُ لمن يتصدّى للفتوى والاجتهاد، وخصوصاً في هذا العصر.

---

[1]- الشاطبي- الموافقات- ج4- ص 188-189.

[2]- المصدر نفسه- ج2- ص 128.

[3]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 97.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل، والورع هو العاصم من الحكم بالهوى، والاعتدال هو العاصم من الغلوّ والتّفريط، وهذا الاتّجاه هو الذي ينبغي أن يكون السّراج الذي ينير للعلماء درب النّظر والاجتهاد، وهو الذي يتعيّن التزامُه في بناء اجتهاد قويم يجعل العاملَ به على طريق الرّشاد[1].

[1]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 97.

قد يتوهّم البعض أنّ الاجتهاد الفقهي الاستنباطي المعاصر ليس يتعلّق إلّا بالمسائل الجديدة، فلا يتناول المسائل التي كانت محلّ اجتهادات السّابقين وهذا ليس بصحيح؛ إذ إنّ الاجتهاد الفقهي الاستنباطي المعاصر كما يتناول القضايا الجديدة للكشف عن حكم الله تعالى فيها، فهو يتناول أيضا القضايا القديمة التي كانت متعلّق اجتهادات سابقة، للتّرجيح بين تلك الاجتهادات، واختيار ما هو أليقُ بتحقيق مقاصد الشّرع، ومصالح النّاس، فاتّضح من هذا أنّ الاجتهاد الفقهي الاستنباطي المعاصر ضربان:

- اجتهاد يطلق عليه " الاجتهاد التّرجيحي".
- واجتهاد يسمّى " الاجتهاد الإنشائي".

وإذا كان كذلك، اقتضى بحث ضوابط الاجتهاد الفقهي الاستنباطي المعاصر أن تبحث ضوابطه حال كونه ترجيحيا، ثمّ حال كونه إنشائيا.

المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد الترجيحي.

تعريف الاجتهاد التّرجيحي:

عرّف الدكتور يوسف القرضاوي الاجتهاد التّرجيحي بقوله: (اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى)[1].

ثم زاده بيانا بقوله: (أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصّية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلا، 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 المفاسد عنهم)[2].

ويمكن تعريفه كالآتي:" استفراغ الوسع في اختيار قول مجتهد ترجّح لدى المختار، بمقتضى معايير التّرجيح، للفتوى أو القضاء به".

شرح التّعريف وبيان محترزاته:

" **استفراغ الوسع**" للإشارة إلى أنّ التّرجيح الذي يكون بين الأقوال والآراء إنما مبناه الاجتهاد لا تقليد الغير.

"**اختيار قول**" يعني القول الواحد التام غير المزيد فيه، وهذا مقتضى الترجيح في الاجتهاد الترجيحي، فأما اختيار قول واحد لكن مع الزيادة فيه، أو اختيار بعض قول، أو أبعاض أقوال، فذلك ليس يدخل في الاجتهاد الترجيحي، بل يكون ضربا من الاجتهاد الإنشائي الذي سيأتي الحديث عنه[3].

"**قول مجتهد**" مطلق عن التقييد بكونه قول نفسه غير المخرج على قول غيره أو قول نفسه المخرج على قول غيره.

---

[1]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 24.

[2]-المرجع نفسه والصفحة.

[3]- أو على الأصح يكون داخلا فيما يطلق عليه بعضهم الاجتهاد الترجيحي الإنشائي- وهذا مع أن الترجيح في الاجتهاد الترجيحي الإنشائي ليس بخارج في حقيقته عن الترجيح في الاجتهاد الترجيحي.

إلّا أنّ المراد بالقول المقصود بترجيحه واختياره إنما هو القول الناصّ على حكم المسألة عينها، لا على حكم مسألة تشبهها.

"**مجتهد**" يعني بإطلاق، سواء كان مجتهدا متجزيا، إنما اجتهد في تلك المسألة المختار قوله فيها دون غيرها، أم مطلقا يجتهد في معظم أبواب الشريعة ومسائلها، وسواء كان مستقلا لا يتقيد في اجتهاد بأصول أحد ولا نصوصه، أم مقيدا بأصول إمامه وهو المنتسب، أو بأصوله ونصوصه أيضا وهو المخرج، وسواء كان معاصرا أم قديما.

هذا وإنما أطلق لفظ المجتهد في التعريف فلم يقيد بإخراج المجتهد المعاصر؛ لأن المجتهد المعاصر قد ينشئ في المسألة قولا باجتهاده الخاصّ، ثم ينظر مجتهد معاصر آخر في المسألة فيترجّح لديه فيها قول ذلك المعاصر الأول، ويؤدّيه اجتهاده إلى انتقائه واختياره، ولا شك أن هذا اجتهاد ترجيحي معتبر، لا يقدح فيه كون المرجح فيه قول مجتهد معاصر لا مجتهد قديم.

" **ترجّح**" قيد في إخراج اختيار القول لا لترجحه عند المجتهد المرجح، بل لمجرد كونه قولا لأحد المجتهدين ممن يجوز تقليدهم، فإن هذا الضرب من الترجيح حينئذ تقليد محض، وليس من الاجتهاد في الترجيح بين الأقوال في المسألة في شيء.

يقول الدكتور القرضاوي في دعوته إلى الاجتهاد الترجيحي: (ولست مع الذين يقولون: إن أي رأي فقهي نقل إلينا من أحد المجتهدين نقلا صحيحا يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله، وخصوصا إذا كان منسوبا 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 حجة)[1].

"**لدى المختار**" لأن العبرة في ترجيح القول واختياره إنما هي برجحانه عند المرجِّح، لا عند غيره من المجتهدين أيضا.

كما يفيد هذا القيد "لدى المختار" أنه لا يكفي في الترجيح أن يكون المرجِّح إنما اختار ما اختار من الأقوال في المسألة لمجرد كونه راجحا عند غيره من أهل الاجتهاد، لا عند نفسه، فإن هذا حينئذ تقليد لغيره، وليس اجتهادا من المرجِّح.

[1]-القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 24.

"**بمقتضى معايير التّرجيح**" أي العامّة لا الخاصّة بمذهب من المذاهب، وهذا قيد في إخراج ترجيح مرجح المذهب[1] الذي يتقيد في ترجيحاته بين الأقوال والروايات في مذهبه بمعايير الترجيح الخاصة بذلك المذهب، لا يتجاوزها إلى غيرها من معايير الترجيح، ولا يحيد عنها في أيّ ترجيح من ترجيحاته.

على أن معايير الترجيح في الاجتهاد التّرجيحي قد تكون أعم من أن تنحصر في قوة الدليل فقط؛ لأنّ ترجيح القول المختار في الاجتهاد الترجيحي قد يكون لا باعتبار قوة دليله، بل باعتبار معايير أخرى في الترجيح أيضا، هي من نحو أن يكون أرفق بالناس، أو أجرى مع مقاصد الشرع، أو غير ذلك.

ويمكن إجمال ضوابط الاجتهاد الترجيحي فيما يأتي:

الضابط الأول:سعة دائرة الترجيح

إن الترجيح في الاجتهاد الترجيحي ليس ينحصر في الترجيح بين الأقوال والآراء داخل المذاهب الأربعة، بل إن دائرته تتسع لتشمل الآراء والاجتهادات المنقولة عن الصّحابة والتابعين وغيرهم من أئمّة الاجتهاد ممن يبلغ كثير منهم رتبة أئمة المذاهب الأربعة، ولهذا حفلت كتب التفسير و شرح السنة و الفقه كثير منها بنقل آراء هؤلاء واجتهاداتهم.

وفي هذا يقول الدكتور القرضاوي: (وفي دائرة هذا الانتقاء يجوز لنا أن نرجح رأيا من داخل المذاهب الأربعة، ربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتى به ...

وفي دائرة الانتقاء يجوز لنا الخروج على المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصّحابة أو التّابعين، أو من بعدهم من أئمّة السلف).[2]

[1]- يعني في الاجتهاد المذهبي.

[2]-القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص26-27.

الضابط الثاني: ضرورة مراعاة المؤثّرات الْعصْريّة في التّرجيح

سبقت الإشارة عند بيان مسمى الاجتهاد الترجيحي إلى أن اختيار قول وترجيحه على غيره من الأقوال الأخرى في المسألة إنما يتم بمقتضى معايير الترجيح المقرّرة في مباحث التّعارض والتّرجيح من علم أصول الفقه[1]، وهو ما يرجع في أكثره إلى قواعد الترجيح بين أدلة تلك الأقوال، بحيث إذا رجح دليل قول على أدلة غيره منها أختير لذلك.

على أن ههنا مؤثرات عصرية لها مدخل في الترجيح بين الأقوال أيضا، لا تخرج في حقيقتها عن كونها أدلة في تقوية القول المترجّح بها، تضاف إلى أدلته القوية المباشرة، بحيث يصير القول باعتبار أحد تلك المؤثرات حينئذ أقوى دليلا من غيره من الأقوال التي تصادم مؤثّرا منها، وإن لم يكن هو الأقوى باعتبار أدلته المباشرة فقط.

على أن هذه المؤثرات وإن سميت بالعصرية، إلا أن هذا لا يعني أنها مؤثرات حديثة لم تعتبر في الاجتهاد الترجيحي إلا في هذا العصر، بل هي في الواقع مؤثرات معتبرة منذ وجد الاجتهاد والترجيح، وهي مؤثرات تتعلق بعصر المجتهد، وترجع إلى مراعاة المجتهد في اجتهاده وترجيحه عصره الذي هو فيه، وإن كانت في ذاتها تختلف من عصر إلى عصر، حيث إن لكل عصر ظروفه السّياسية والاجتماعية الخاصة به، ومعارفه وعلومه الخاصة به، وضرورته وحاجياته الخاصّة به أيضا، ومن ثم فالمقصود بكونها عصرية ههنا إنما هو أنها مؤثرات راجعة إلى قضية مراعاة العصر في الاجتهاد والترجيح، اعتبارا بأن الواجب في حق المجتهد في كل عصر لذلك أن يراعي في اجتهاده وترجيحه ظروف عصره[2] الذي هو فيه، ومعارفه وضروراته وحاجياته الخاصة به، لا أن يغفلها في اجتهاده بالكلية، ولا أن يُرجِّح من الآراء والأقوال ما لم يعد يناسبها.

ويمكن إجمال هذه المؤثرات العصرية في الترجيح فيما يأتي[3].

---

[1]- تنظر قواعد الترجيح في: محمد أبو النور زهير- أصول الفقه- مصر- المكتبة الأزهرية للتراث- ط: 1425هـ/2004م- ج2- ص 166-185، محمد الأمين الشنقيطي- مذكرة في أصول الفقه- مصر- دار البصيرة- د.ط- ص 345-367.

[2]- في ضرورة مراعاة الواقع وأهميته في الاجتهاد ينظر: فوزي بالثابت- فقه الاجتهاد التنزيلي- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1432هـ/2011م- ص 86-119.

[3]- تنظر هذه المؤثرات في: القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 30-36.

1- التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحلية والعالمية:

وذلك أن عصرنا هذا قد شهد تغيرات ضخمة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهي تغيرات تقتضي من المجتهد أن يراعيها في اجتهاده وترجيحاته، بحيث يعرض في اختياره بين الأقوال في المسألة عن بعض الأقوال القديمة التي لم تعد تناسب هذا العصر المتغير عما كانت عليه الحال عند صدور تلك الأقوال من أصحابها، وبحيث يصير الواجب في حق المجتهد لذلك أن يختار من تلك الأقوال في المسألة ما يناسب هذا العصر وظروفه المحلية والعالمية، وإن كان في القديم قولا مرجوحا، أو مهجورا، لعدم مقتضيه من ظروف عصر القول به[1].

2- معارف العصر وعلومه:

ومما يؤثر كذلك في الترجيح ما توافر في هذا العصر من علوم ومعارف لم تكن لدى مجتهدي الأمة الأقدمين، وخصوصا في مجال العلوم الطبيعية والكونية التي يعرف التلميذ في المرحلة الابتدائية منها ما لم يكن يعرفه أكبر علماء العصور الماضية.

فهذه المعارف العصرية الجديدة قد صحّحت لأهل الاجتهاد المعاصر كثيرا من المعلومات القديمة في الطبيعة والفلك والكيمياء والأحياء والطّب والتّشريح ووظائف الأعضاء وغيرها، وهي معارف تتسع وتتطور يوما بعد يوم، بل ساعة بعد ساعة، وتمنح المجتهد المعاصر بذلك قدرة على الحكم على بعض الأقوال الفقهية القديمة بالضّعف، وعلى أخرى بالصّحة والرّجحان.

3- ضرورات العصر وحاجاته:

وذلك أن ضرورات العصر وحاجياته تفرض على المجتهد أن يراعيها في اجتهاده وترجيحه، بحيث يختار من الأقوال في المسائل الفقهية لذلك ما كان أقرب إلى مراعاة الواقع، والتخفيف والتيسير في الأحكام الفرعية العملية، في العبادات والمعاملات على السّواء، وبخاصة إذا كان المجتهد إنما يختار ويرجّح لعموم النّاس، لا لنفسه فقط، فإن المطلوب منه حينئذ أن يراعي الضّرورات، والأعذار، والحاجيات، والحالات الاستثنائية الواقعة في هذا العصر، ويجتهد ويرجّح في ضوئها وباعتبارها، كلّما

[1]- آثرت الإعراض عن التمثيل هنا، لأن القصد التأصيل وتبين المنهج الحاكم، وإلا تنظر الأمثلة على هذا المؤثر العصري، في: القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 30-33.

كان اجتهاده وترجيحه في ضوئها وباعتبارها اجتهادا سائغا مقبولا، لا إفراط في تقدير الضّرورة والحاجة فيه، ولا تجاوز لحدود ما وضعه العلماء من ضوابط كلٍّ منهما وشروطه[1].

رابعاً:حجّية الاجتهاد التّرجيحي:

تقوم حجّية الاجتهاد التّرجيحي على بيان حكم العمل بالرّاجح من الدّليلين المتعارضين.

والذي ينبغي تقريره ههنا فيما يتعلّق بهذه المسألة، أنه قد نصَّ غير واحد من أهل الأصول[2] على إجماع الصّحابة- رضي الله عنهم- على وجوب العمل بالدّليل الرّاجح، وترك العمل بالدّليل المرجوح، وهذا أقوى ما يُتمسّك به في هذه المسألة.

ويُستدلُّ لهذه المسألة أيضا بـ:

- أن العرف يقتضي العمل بالرّاجح، وترك المرجوح، فإذا كان ترجيح الرّاجح متعيّناً عرفا، فكذا شرعا.
- أنه لو لم يلزم العمل بالرّاجح للزم العمل بالمرجوح، ولا شكّ أن تقديم المرجوح على الرّاجح ممتنع عقلا، فلم يبق إلاّ العمل بالرّاجح[3].

فعلى هذا ينبغي أن يكون الاجتهاد الترجيحي مشروعا باتّفاق.

ثم إنه سبق أن القول الواحد التام غير المزيد فيه، لما كان إنما رَجَحَ باجتهاد ونظر في دليله ومرجّحاته، وليس بتقليد، فقد كان مرجّحه لذلك مجتهدا لا مقلّدا، إلاّ أنّه وافق في اجتهاده اجتهاد

---

[1]- ينظر في ذلك: عبد الرحمان بن صالح- القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير- السعودية- المدينة المنورة- الجامعة الإسلامية- ط1: 1423هـ/2003م- ج1- ص 245-248.

[2]- وممن نصوا على إجماع الصحابة في هذه المسألة: الباجي، والجويني، والآمدي، والبيضاوي، وعبد العزيز البخاري. ينظر: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول- ت: عبد المجيد تركي- لبنان- بيروت- دار الغرب الإسلامي- ط2: 1415هـ/1995م- ج2- ص 739، الجويني- البرهان في أصول الفقه- ت: عبد العظيم الديب- مصر- القاهرة- دار الأنصار- ط2: 1400هـ- ج2- ص 1142، الآمدي- الإحكام- ج4- ص 460، الأسنوي- نهاية السول في شرح مناهج الوصول إلى علم الأصول- مصر- القاهرة- عالم الكتب- ط: 1403هـ- ج4- ص 446، البخاري- عبد العزيز- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي- لبنان- بيروت- دار الكتاب العربي- د.ط- ج4- ص 76.

[3]- ينظر: الغزالي- المستصفى- ج2- ص 474، الآمدي- الإحكام- ج4- ص 461، الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص1225.

من اختار قوله، وكان بذلك مسبوقا فيه، ومن ثَمَّ فذكر تلك الموافقة فيما بينه وبين من رجّح قوله ليس إشعارا بتقليده إياه، وإنّما استئناس بتلك الموافقة، وتقوية لما اختاره وذهب إليه، وعلى هذا فاجتهاد المرجح في الاجتهاد الترجيحي لا يخرج في حكمه حينئذ عن حكم الاجتهاد في المسألة ابتداء قبل وقوع الخلاف فيها.

ومن ثم فإن كان الاجتهاد في تلك المسألة واجبا، كما لو لم يوجد مجتهد آخر يجتهد فيها، فهو واجب لذلك، وإن كان مندوبا فهو مندوب لذلك أيضا.[1]

وإن كان اجتهاد المرجِّح في الاجتهاد الترجيحي صادرا من أهله، بأن كان ممن تحقّقت فيه أهلية الاجتهاد الترجيحي ولو في تلك المسألة فقط – وهو الاجتهاد الجزئي – فهو حينئذ اجتهاد صحيح معتبر، ولا يقدح في صحّته واعتباره أن يوافق فيه اجتهاد غيره ممن سبقه إلى الاجتهاد والنّظر فيها، ولا أن يستهدي فيه برأي من سبقه ونظره، مع ما توفر لديه من أدلة الحكم فيها ومتعلّقاته، وكيفية استنباط المجتهدين منها.

وإن كان هذا الاجتهاد – أعني الاجتهاد الترجيحي – صادرا من غير أهله، بأن كان ممن لم يتحقّق بأهلية الاجتهاد التّرجيحي ولا في تلك المسألة فقط، فاجتهاده فيها مردود غير معتبر، فيكون فيما اختاره حينئذ مقلّدا لا مجتهدا، ويكون ترجيحه فيها بالتالي ترجيحا بتقليد لا باجتهاد.

وأما أن الترجيح بين الأقوال في المسألة ضرب من الاجتهاد، وليس بتقليد، وأنه لا ينزل في الرتبة عن أنواع الاجتهاد الأخرى، فلأنّ المرجّح فيه لا يختار القول في المسألة ويميل إليه، إلا بعد الموازنة بينه وبين غيره من الأقوال فيها، واستفراغه الوسع في النظر في أدلة تلك الأقوال ومرجّحاتها، واستثمار قواعد الترجيح والاستدلال فيما بينها، بحيث لا يجنح إلى قول منها لذلك إلا إذا دفعه إليه الدليل، وأداه إليه اجتهاده فيه، ولهذا فلو أدّاه نظره في مأخذ الأقوال ومدركاتها إلى ترك تلك الأقوال جملة، وإنشاء قول جديد في المسألة لفعل ولم يتردّد[2]، وهو –كما هو واضح – ترجيح في هذا النوع من الاجتهاد لا يتأتى إلاّ من فقيه النّفس المقتدر على الاجتهاد في المسألة، والنّظر في أدلّتها، وتضعيف

[1]– ينظر حكم الاجتهاد في: العمري– الاجتهاد والتقليد في الإسلام– ص 105–106، وإن كان قد تنوولت هذه المسألة في الفصل التمهيدي من هذا البحث.

[2]– إلاّ أن اجتهاده حينئذ يكون إنشائيا لا ترجيحيا.

الضّعيف، وتقوية القويّ، وهو – كما قال بعضهم – عمل ليس بالسّهل اليسير[1]، بل قد عدّه الدّكتور رمضان البوطي أرفع رتبة في الاجتهاد، وذلك في قوله: (إن كنت تقصد بالتّمييز بين الأقوال، تمييزها عن بعضها بقوّة الدّليل وضعفه، فتلك أرفع رتبة في الاجتهاد)[2].

ويقول الدّكتور الزّحيلي في تقرير الاجتهاد التّرجيحي والدّعوة إليه: (أما العلماء ولو لم يكونوا أهلا للاجتهاد، فلا يلزمون بجميع ما جاءت به المذاهب، وعليهم أن ينظروا في كل حكم من أحكام الفقه على حدة، فيقبلوا ما يؤيّده الدّليل الصّحيح، ويرفضون ما عداه، دون أسف على شيء، أو تعصّب لمذهب من المذاهب، وليكن رائدهم طلب الحقّ، فإنّ الحقَّ واحد قديم، ودين الله واحد لا يتعدّد كما ذكر ابن القيم[3]، وأنّ الشّريعة كلَّها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنّها في أصولها كذلك، كما بيّن الشّاطبي في الموافقات[4])[5].

وبهذا تبرز أهمية الترجيح وضرورته في الاجتهاد الفقهي المعاصر، ممايثبت لزوم الاهتمام بالتراث الفقهي بمختلف مدارسه ومذاهبه.

---

[1]- ينظر: أبو زهرة- الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه- مصر- القاهرة- دار الفكر العربي- د.ط- ص 474.

[2]- البوطي، محمد سعيد رمضان- اللامذهبية أخطر بدعة تهدّد الشّريعة الإسلامية، الجزائر- عين مليلة- دار الهدى- د.ط- ص 103.

[3]- ينظر: ابن القيم- إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين- ج2- ص 267.

[4]- ينظر: الشّاطبي- الموافقات- ج4- ص 109.

[5]- الزّحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1163.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد الإنشائي.

أوّلا:تعريف الاجتهاد الإنشائي

عرّف الدّكتور القرضاوي الاجتهاد الإنشائي بقوله: (استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السّابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة)[1].

ويمكن تعريفه بأنّه: (استفراغ الوسع في استنباط حكم جديد في مسألة ما، ليس هو قول أحد سبق).

شرح التعريف وتحليله:

- تصدير التعريف بـ " **استفرغ الوسع**" للتنبيه – وإن كان هذا واضحا – على شرط كون هذا الضّرب من الاجتهاد صادرا ممن تحقّق بأهليته.
- " **استنباط حكم**" يدخل فيه ما كان من الأحكام مستنبطا من نصوص الشرع، وما تُوُصِّلَ إليه عن طريق استثمار ما نصبه الشارع وأرشد إليه من الدّلائل والأصول.
- " **حكم جديد** " قيد يحترز به عن الاجتهاد الترجيحي.
- " **في مسألة ما** " المسألة هنا أعمّ من أن تكون جديدة، وهذا يفيد (أن الاجتهاد الإنشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم ينقل عن علماء السلف)[2].

ثانيا:حُجّية الاجتهاد الإنْشائِي:

إنّ التّعريف السابق الذي سيق لبيان حقيقة الاجتهاد الإنشائي أفاد أنّ محلَّه –أعني الاجتهاد الإنشائي – نوعان من المسائل:

1- المسائل القديمة التي كانت موضع اختلاف اجتهادات السّابقين.
2- المسائل الجديدة التي لم يسبق فيها لأحد اجتهاد.

[1]- القرضاوي-الاجتهاد المعاصر-ص 37.

[2]-المرجع نفسه والصفحة.

فأما النوع الثاني من هذه المسائل – أعني المسائل الجديدة – فلا خلاف بين أهل العلم في جواز تناولها بالاجتهاد الإنشائي للكشف عن حكم الله فيها، ضرورة تحقّق خلود شريعة الإسلام، وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، ووفائها بحكم كلّ حادث، ويكون حكم الاجتهاد الإنشائي هنا هو ذاته حكم الاجتهاد في المسألة من حيث هو[1].

وأمّا النّوع الأوّل – أعني المسائل القديمة – فلم يكن محلّ اتّفاق، بمعنى أنّه قد اختلف أهل العلم في جواز إحداث قول جديد في المسألة بعد أن اختلف مجتهدو العصر السّابق فيها على أقوال.

وقبل تقرير ما هو الرّاجح في هذه المسألة[2]، يجدر تحرير محلّ النزاع فيها أولا أنه مقيّد بأن تكون المسألة المراد إحداث قول جديد فيها ممّا استقرّ الخلاف فيها بين علماء العصر، وهذا ما لا يثبت إلاّ بأمرين:

الأول: أن يكون الخلاف فيها وقع من مجتهدي عصر ذلك الخلاف جميعا، لا من بعضهم دون بعض.

والثاني: أن يكون رأيهم قد استقرّ على ما قالوه فيها، بحيث لم يثبتْ رجوعُ بعضِهم فيها عمّا قاله.

وفي هذا يقول الإمام الشّوكاني: (لا بدّ من تقييد هذه المسألة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقرّ، أمّا إذا لم يستقرَّ فلا وجه للمنع من إحداث قول آخر)[3].

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال، ملخّصها ما يأتي[4]:

القول الأوّل: المنع من إحداث قول جديد في المسألة مطلقا، سواء كان القول الجديد رافعا لما اتفق عليه المجتهدون الأوّلون أم غير رافع له، وإلى هذا ذهب الجمهور، اعتباراً بأنّ الخلاف السّابق في المسألة إجماع على هذا المنع.

---

[1]- قد سبق بيان حكم الاجتهاد في التشريع الإسلامي في الفصل التمهيدي.

[2]- وإنما كان الاقتصار على هذا في بحث هذه المسألة، لأنّ ذلك ما يسمح به المقام.

[3]- الشوكاني-إرشاد الفحول-ج1-ص 410.

[4]- المرجع نفسه-ج 1ـ ص 409-410.، محمّد، أبو النّور- أصول الفقه – ج2- ص 158-161.

القول الثّاني: جواز إحداث قول جديد مطلقا، اعتباراً بأنّ الخلاف السّابق في المسألة ليس إجماعا على المنع.

القول الثّالث: التّفصيل بين ما يرفع متّفقا عليه فلا يجوز، وما لا يرفعه فيجوز.

القول الرّاجح في المسألة:

والقول الثّالث هو الرّاجح؛ لأنه ينظر إلى حقيقة الإجماع، فإذا تحقّق في جزئية ولو في مسألة مختلف فيها، لم يجز إحداث قول جديد يصادمه، أمّا إذا لم يتحقّقْ فلا مانع حينئذ من إحداث قول جديد؛ إذ الممنوع هو إحداث قول جديد يخرق ما أُجْمِعَ عليه سابقا، والإجماع السّابق ليس يَنْصَبُّ على عدد الأقوال التي ذهب إليها المختلفون، كما يرى ذلك أصحاب القول الأول، حتى يقال لا يجوز إحداث قول جديد مطلقا، وإنّما محطّه أحكام المسائل، وقد يُتصوّر حصول اتّفاق في بعض جزئيّات المسألة، وإن كان الاختلاف فيها جملة حاصِلاً.[1]

وبناء على ما تقرّر من القول الرّاجح في هذه المسألة، يتبيّن أنّ الاجتهاد الإنشائي الذي مُتَعَلَّقُهُ مسألة قديمة سبق بين العلماء اختلاف فيها، إن كان مُؤَدَّاهُ قولا جديدا يصادم ما اتّفقت عليه الأقوال السّابقة لم يجز، وإلاّ جاز.

ثالثا:أضرب الاجتهاد الإنشائي:

إن الاجتهاد الإنشائي الذي سبق بيان مدلوله على أنه " استفراغ الوسع في استنباط حكم جديد في مسألة ما " يقع على ثلاثة أضرب[2]:

أولا: الاجتهاد البياني.

ثانيا: الاجتهاد القياسي.

ثالثا: الاجتهاد الاستصلاحي.

---

[1]- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه-لبنان-بيروت-مؤسّسة الرّسالة-ط1: 1423هـ/2002م-ص 188.

[2]- ينظر: معروف الدّواليبي-المدخل إلى علم أصول الفقه-لبنان-بيروت-دار العلم للملايين-ط5: 1385هـ/1956م-ص 425، محمد سلام مدكور-مناهج الاجتهاد في الإسلام-الكويت-جامعة الكويت-ط1: 1393هـ/1973م-ص 395.

ذلك أن المجتهد إذا ما عرضت عليه قضية وجب عليه أن ينظر أوّلاً في نصوص الشّرع، فإن وجد فيها ما يتناول قضيته تلك بالحكم صار إليه، وإن كان لها نظير قد ورد فيه نَصٌّ أعمل القياس، وإلّا بأن لم يأت في الشّرع نصّ معيّن يدلّ على حكم القضية المعروضة، ولا وُجد لها نظيرٌ تقاس عليه، سلك المجتهد حينئذ مسلك الاستصلاح.

وفيما يأتي بيان هذه الأضرب للاجتهاد الإنشائي، مع الاقتصار على القدر الذي يفي بالغرض في هذا البحث.

أوّلاً: الاجتهاد البياني.

وحقيقتُه" استفراغُ الوسع في طلب الحُكمِ الشّرعي من النّصوص الشّرعيّة"، أو هو (معرفة ما إذا كانت الحوادثُ المستجدّةُ مشمولةً بالنّصّ أم لم تكن كذلك)[1].

فهذا الضّرب من الاجتهاد-كما هو واضح – واقع (في نطاق النّصّ لاستهلاك طاقاته، في كافّة دَلالاته على معانيه، ولا سيّما في دَلالاته العقليّة التي هي من لوازم عبارته[2]، كدَلالة الإشارة[3]، ودَلالة النّصّ[4] أو فحوى الْخطاب، ودَلالة الاقتضاء[5] ودَلالة مفهوم الْمخالفة[6])[7].

---

[1]- عبد اللطيف كسّاب-أضواء على قضية الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة-مصر-دار التوفيق-ط1: 1404هـ/1984م ص 24.

[2]- عبارة النص: هي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أو تبعا. ينظر: الزحيلي-أصول الفقه الإسلامي-ج1-ص 349.

[3]- إشارة النص: هي دلالة الكلام على معنى غير مقصود أصالة ولا تبعا، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام لإفادته. ينظر: المرجع نفسه-ص 350.

[4]- دلالة النص: هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكها في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعي. ينظر: الزحيلي-أصول الفقه الإسلامي-ج1-ص 353.

[5]- دلالة الاقتضاء: هي دلالة الكلام على مسكوت عنه، يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعا على تقديره. ينظر: المرجع نفسه -ج1-ص 355.

[6]- مفهوم المخالفة: هو دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت، لانتفاء قيد من قيود المنطوق ويسمى دليل الخطاب. ينظر: الزحيلي-أصول الفقه الإسلامي-ج1-ص 362.

[7]- الدريني-بحوث مقارنة-ج1-ص 30.

وسُمّي هذا الضّرب بالاجتهاد البياني لتعلّقه ببيان النّصوص.

أهمّ القواعد المعتبرة في الاجتهاد البياني:

يعتمد الاجتهاد البياني على جملة من القواعد والضّوابط التي تحكمه وتوجّهه، نذكر منها أهمّها وهي ما يأتي[1]:

1-التزام قانون اللّسان العربي:

فقد نزل القرآن الكريم بلسان العرب، لقول تعالى:﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] ويقول أيضا:﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [3]

وكذلك جاءت السّنّة النّبوية بما كان عليه معهود العرب في الخطاب، لأجل ذلك كان المعتمد عليه في تفسير نصوص الشّرع وبيانها هو فقه اللّغة، ومعرفة دَلالات الألفاظ التي حظيت باهتمام كبير من لدن علماء الأصول، باعتبارها آلةَ الفهم وأداتَه، فجاءت عناية الأصوليين باللّغة العربية من هذه الحيثية خصوصا، دون العناية بما لا يكون عونا على ذلك، كعلم العروض.

فلذلك اهتمّوا بالألفاظ باعتبار وضعها اللّغوي، فقسّموها إلى عامّ، وخاصّ، ومشترك، ومؤوّل، وباعتبار استعمالها في المعنى إلى حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية، وباعتبار كيفية دَلالتها على المعنى إلى دلالة منطوق، ودلالة مفهوم، على اختلاف فيما بينهم في بعض هذه التّقسيمات، ثم اهتمّوا بمختلف الدّلالات لهذه الأقسام من حيث القطعية والظّنية، وطريقة درء التّعارض الحاصل بين ظواهر بعض النّصوص.

[1]- خلفي وسيلة-فقه التنزيل حقيقته وضوابطه-الجزائر-دار الوعي-ط1-د.ت-ص 59-61.

[2]- سورة يوسف، الآية: 2.

[3]- سورة الشعراء، الآية: من 192 إلى 195.

2-مراعاة دلالة السّياق:

فالاجتهاد البياني لا ينحصر في معرفة دلالات الألفاظ مجرّدة عن سياق الكلام ومقام الخطاب، وما يحفّ به من القرائن؛ لأنّ الألفاظ في دلالتها تابعة لقصد المتكلّم، ولا يمكن تبيّن القصد إلاّ بمراعاة كلّ ذلك، وهذا ما قرّره الإمام الطّاهر بن عاشور في قوله: (ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتَوَحَّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشّريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللّفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لبّه)[1].

3-مراعاة الدّلالة التّكاملية بين النّصوص

وذلك لأنّ نصوص الشّرع لا يقع بيانها في كلّ المسائل مرّة واحدة، وفي موضع واحد، فقد تجئ تدلّ على الحكم بصيغة عامّة، ثمّ يرد ما يخصّصها، وقد تأتي مطلقة، ثمّ يرد ما يقيّدها، وقد تأتي مجملة، ثمّ يرد ما يفسّرها، وفي كلّ مرّة تختلف القرائن والأحوال والمقام، وهذا يقتضي منهجاً في النّظر يقوم على جمع النّصوص في المسألة الواحدة بعضها إلى بعض، مع الإحاطة بأسباب النّزول بالنّسبة إلى نصوص القرآن، وأسباب الورود بالنّسبة إلى نصوص السّنّة، ومعرفة النّاسخ و المنسوخ، لأجل الوصول إلى بيان الحكم المراد في تلك المسألة، وكما يقول الإمام الشّاطبي – رحمه الله – : (فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشّارع في فهم المكلّف، فإنْ فرّق النّظر في أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده)[2].

[1]- الطّاهر بن عاشور-مقاصد الشريعة الإسلامية ـ تونس ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ الجزائر ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ د.ط ـ ص 27.

[2]- الشّاطبي-الموافقات-ج3-ص 309.

ومن العلوم المعينة على ذلك في تفسير القرآن الكريم، ما يعرف اليوم بالتّفسير الموضوعي[1] الذي يعنى بضمّ الآيات المختلفة في ترتيبها في المصحف، وفي زمن نزولها، والمتعلّقة بموضوع واحد من أجل حصرها، وفهم الموضوع من خلالها.

وأختم الكلام على الاجتهاد الإنشائي الذي طريقه الاجتهاد البياني بالتّنبيه على بعض الأخطاء[2]التي يقع فيها بعض أهل الاجتهاد، أو من يحسبون أنفسهم كذلك في هذا العصر، فذلك مما يسدّده ويضبطه.

*** الغفلة عن النّصّ:**

ممّا لا اختلاف فيه أن النّصّ الشّرعي روح الاجتهاد في الشّريعة ونوره، فإذا لم يضبط أصله، ويُتحرّى ثبوته، ويستوثق من كونه متّضحَ الدَّلالة على الحكم المطلوب، راجحاً على كلّ ما يعارضه، غير منسوخ[3]، كان ذلك دليلا على اضطراب المجتهد وخطأ اجتهاده.

فالنّصّ ملاك الاستدلال، وأُسُّ التّأصيل، ومن غفل عنه في اجتهاده أتى شُذُوذاً، واعتقد رأيا ليس من الشّريعة بسبيلٍ.

وأكثر ما ترد الغفلة عن النّصّ على الجاهل بالسّنّة، أو المتعسّف في تأويلها، أو المستطيل على حجّيّتها.

---

[1]- وهو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر. ينظر: مصطفى مسلم-مباحث في التفسير الموضوعي-سورية-دمشق-دار القلم-ط: 1418هـ/1997م-ص 16.

[2]- ينظر: القرضاوي-الاجتهاد المعاصر-ص 51 وما بعدها.

[3]- ذكر الإمام الشريف التلمساني أن الأصل النقلي يشترط فيه: أن يكون صحيح السّند إلى الشّارع صلوات الله عليه، متّضحَ الدَّلالة على الحكم المطلوب، مستمرَّ الحكم، راجحا على كلّ ما يعارضه. ينظر: التلمساني، أبو عبد الله-مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول-لبنان – صيدا-المكتبة العصرية-ط1: 1420هـ/2000م-ص 16.

*** سوء فهم النص أو تحريفه عن موضعه أو الجمود على ظاهره:**

فقد يكون الخطأ في الاجتهاد البياني من سوء فهم النص، وسوء تأويله، كأن يخصّصه وهو عام، أو يقيّده وهو مطلق، أو العكس، أو ينظر فيه معزولاً عن السّباق والسّياق، أو عمّا ورد في موضوعه من نصوص أخرى تبيّن المراد منه.

كما يكون الخطأ من الجمود على الظّاهر باعتماد طريق في فهم النّص لا يقيم وزنا لمقاصد الشّرع، وعِلل الأحكام، والمعاني المصلحية الكامنة في تضاعيف النُّصوص.

ثانيا: الاجتهاد القياسي.

1 ـ تعريفه

هو الاجتهاد في طلب الحكم الشرعي عن طريق القياس، أي أنّه اجتهاد مبناه القياس.

والقياس اختلف الأصوليون في تعريفه تبعا لاختلافهم في أنه هل هو دليل شرعي كالكتاب والسُّنة نظر المجتهد فيه أولم ينظر، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقّق إلاّ بوجوده؟ [1]

فالذين يرون أنّ القياس دليل شرعي نصبه الشّارع للكشف عن الأحكام إذا عرفوه صدّروا تعريفهم بقولهم: " مساواة، تقدير ".

والذين ذهبوا إلى أن القياس من أعمال المجتهد إذا عرّفوه صدّروا تعريفهم بقولهم:"حمل، إثبات، إلحاق، تعدية ".

والذي يظهر – واللهُ أَعْلَمُ –أنّ الخلاف في هذه المسألة لفظي، باعتبار أنّ كون القياس من فعل المجتهد لا ينافي كونه منصوباً دليلا من قبل الشارع؛ إذ لا مانع من أن يَنْصِبَ الشّارع حمل المجتهدين

[1]- محمد أبو النور–أصول الفقه–ج4 –ص 4 –5.

من حيث هو علامة للاستواء في الحكم، وكذا لا مانع من نصب الشّارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلّده من بعده[1].

وبناءً على هذا يكون التعريف المختار للقياس كالآتي:

القياس: إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم[2].

شرح التعريف:

1- الإلحاق: الحمل والتَّسوية بين الفرع والأصل في الحكم بجامع العِلّة.

2- الصّورة المجهولة تسمّى فرعاً.

3- الصّورة المعلومة الحكم تسمّى أصلاً.

4- الأمر الجامع يسمّى علّة[3]،وهي أساس القياس والرّكن الأهمّ فيه.

وليس الغرض في هذا المقام بحث القياس كما يبحث في كتب الأصول،ولكن الغرض هو بيان أنّه ضرب من الاجتهاد في تعرّف الأحكام الشّرعية، وأنّه لا يتحقّق إلا مع استفراغ الوسع وبذل الجهد في الطّلب.

فبالاعتبار الثّاني في تحديد مسمّى القياس، وهو أنّه عمل من أعمال المجتهد، يظهر بوضوح كون القياس لونا من الاجتهاد بالنظر إلى القائم به وهو المجتهد،ويظهر ذلك كذلك بالاعتبار الأول المشار إليه سابقا؛ لأنّ مجرّد وجود التّساوي بين الفرع والأصل لا يقتضي بالضّرورة تحقّق القياس إلّا إذا أدّاه المجتهد، كما أن النّصوص الشّرعية وهي أدلّة نصبها الشّارع تعالى ليس يدرك ما تدلّ عليه من أحكام إلّا بالاجتهاد البياني.

---

[1]- عبد الحكيم السّعدي – مباحث العلّة في القياس عند الأصوليين – لبنان – بيروت – دار البشائر الإسلاميّة – ط1: 1406هـ -ص 240.

[2]- الشريف، أبو عبد الله التلمساني-مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول- ص 121.

[3]- ينظر: لخضر لخضاري-تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي-لبنان-بيروت-دار ابن حزم-ط1: 1427هـ/2006م. ص71.

ثمّ إذا ثبت بطريق الاجتهاد البياني أنّ الفرع المبحوث عن حكمه ليس مشمولا بالنصّ، ولا مجمعا عليه، طلب حكمه بالاجتهاد القياسي، وذلك بالاجتهاد في الكشف عن العلل التّي ربط الشّارع بها الأحكام، ونصبها علامة عليها، فإذا عرفت علّة حكم النصّ، ثم تحقّق المجتهد من وجودها في الفرع، ألحقه بحكم الأصل وأثبت له مثلَ حكمه[1].

والاجتهاد في معرفة المناط-أي العلة-يكون إمّا بتخريجه أو بتنقيحه.

أ/الاجتهاد في تخريج المناط:

وهو النّظر والاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذي ورد به النّصّ أو الإجماع ليجعل علَّة للحكم[2]، وذلك بأيّ طريق من طرق مسالك العلّة[3].

فتخريج المناط-كما هو ظاهر-خاصّ بالعلل المستنبطة.

ثمّ إن هذا النّوع من الاجتهاد في العلّة مبناه القول بأنّ أحكام الله تعالى معلّلة بتحقيق مصالح الخلق.

ب/الاجتهاد في تنقيح المناط:

وهو بذل الجهد في تعيين العلّة من بين الأوصاف التي أناط الشّارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنصّ أو إجماع، عن طريق حذف ما لا دخل له في العلّيّة ممّا اقترن به من الأوصاف[4].

---

[1]- خلفي وسيلة-فقه التنزيل-ص63.

[2]- الزحيلي-أصول الفقه الاسلامي-ج1-ص694، عبد الكريم زيدان-الوجيز في أصول الفقه-ص217.

[3]- كالمناسبة و السّبر والتقسيم.

[4]- ينظر: الآمدي-الإحكام في أصول الأحكام-ج3-ص264

وذلك كأن يُثبت الشّارع حكما في محلٍّ، ويدلّ النّصُّ على العلّيّة من غير تعيين وصف بعينه علّة، واقترن به أوصاف، بعضها لا تأثير لها في العلّيّة، فيجتهد المجتهد في تعيين العلّة بحذف الأوصاف غير المناسبة.

فتنقيح المناط اجتهاد في(تهذيب العلّة وتخليصها ممّا اقترن بها من الأوصاف التي لامدخل لها في العلّيّة[1]).

وعليه فتنقيح المناط خاصّ بالعلل المنصوصة.

2ـ حكم الاجتهاد القياسي:

والمراد بحكم الاجتهاد القياسي هنا هو صفته الشّرعية،أي حكمه التّكليفي.

إنّ حكم الاجتهاد القياسي-مع ملاحظة حيث لا نص ولا إجماع في المسألة المطلوب معرفة حكمها-لا يختلف عن حكم الاجتهاد العامّ، فهو هو، أي أنّ الاجتهاد القياسي قد يكون فرضًا عينيًا، وقد يكون فرضا كفائيا، وقد يكون مندوبا.

ولايقول قائل: إنّ نصوص الشّريعة وافية بأحكام الحوادث والوقائع، فليس هناك ما يدعو إلى اللّجوء إلى الاجتهاد القياسي، وقد دلّت نصوص على هذا من مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، وقوله أيضا:﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾.[3]

نعم، لا يقول قائل ذلك؛ لأنّه ليس معنى أنّ القرآن تبيانٌ لكلّ شيء أنّه قد أحاط بجزئيات الواقعات والحادثات، ونصّ على تفاصيل أحكامها، فإنّ الواقع أنّه-في الغالب- لم يتناول تفاصيل

---

[1]- محمّد مصطفى شلبي-أصول الفقه الإسلامي-لبنان-بيروت-الدار الجامعية-د.ط-ج1-ص262.

[2] سورة النحل، الآية: 89

[3]- سورة المائدة، الآية: 03

أحكام جزئية، وإنما جاء بقواعد كلّية ومبادئ عامّة، يمكن استثمارها في الكشف عن حكم كلّ ما يعرض للناس أفرادا وجماعات ودولا في دنياهم[1].

فالقرآن الذي هو المصدر الأوّل للتّشريع الإسلامي تبيانٌ لكلّ شيء، من حيث إِنَّهُ قد أحاط بجميع القواعد والأصول التي لا بدّ منها في كلّ نظامٍ، ومن هذه القواعد والأصول قاعدةُ القياس.

ثم جاءت السُّنة بالشّرح والبيان، والتّعليل، والتّنظير، وضرب الأمثال، واجتهد رسولُ الله ـ صلّى اللهُ عليْه وسَلَّمَ ـ، فربط الأشياءَ بنظائرِها، وألحقَ الفروعَ بأصولِها.

فالتِّبيان والكمال المخبر بهما في القرآن إنّما يتحقّقان بما ورد من نصوص في الكتاب والسُّنة، وبما أرشدت إليه أيضا هذه النّصوص من أصول وقواعد.

فكان مقتضى هذا التِّبيان والكمال اللُّجوء إلى القياس ليُستَثْمر في معرفة أحكام ما يستجدّ من وقائع وقضايا، ممّا لا تشمله النُّصوص بالحكم.

وملخّص الكلام على الاجتهاد القياسي(أنّه مصدر خصب من مصادر الأحكام، ودليل على إثراء الشّريعة وخلودها وقدرتها على مواجهة التّطور في كلّ زمان ومكان وحال.

المهمّ في القياس أن يكون مستنِدا إلى نصٍّ ثابت في قرآن أو سُنة، اتّضحت عِلّته، ولم يوجد فارق بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس)[2].

[1]- ينظر: جاد الحق ــ مرونة الفقه الإسلامي- ص79

[2]- القرضاوي- الاجتهاد ا لمعاصر- ص68.

ثالثا: الاجتهاد الاستصلاحي:

1ـ تعريفه

ويراد به "استفراغ الوسع في طلب الحكم الشّرعي بإعمال القواعد الكلّية، التّي ترجع إلى روح الشّريعة، من جلب المصلحة، أو درء المفسدة"[1].

ومحلّ هذا الضّرب من الاجتهاد إنّما هو المسائل التي لم يرد في الشريعة نصّ عليها، ولم يكن لها نظائر تقاس عليها.

وسُمّي هذا بالاجتهاد الاستصلاحي لأنه يعتمد المصلحة المرسلة أساسًا له.

تعريف المصلحة المرسلة:

المصالح–من حيث اعتبار الشّارع لها وعدم اعتباره–ثلاثةأنواع[2]:

المصالح المعتبرة:وهي ما اعتبرها الشّارع، بأن شرع لها الأحكام الموصِلة إليها،كحفظ الدِّين والنّفس، والعقل، والنّسل،والمال.

المصالح الملغاة: وهي مصالح متوهّمة، ولا شاهد لها في الاعتبار؛ لأنّ الشارع أهدرها، ومنع من ربط الأحكام بها، مثل مصلحة الأنثَى في مساواتها لأخيها في الميراث.

المصالح المرسلة:هي مصالح مناسبة لتحقّق مقصد الشّرع عندها، لكن لم يرد دليل من الشّرع ليشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، ولا بالمشروعية أو عدمها، مثل المصلحة التي اقتضت جمع القرآن، وتضمين الصّنّاع، وغير ذلك.

[1]- ينظر: محمد الدواليبي–المدخل إلى علم أصول الفقه– ص442، محمد مذكور– مناهج الاجتهاد في الإسلام–ص406.

[2]- ينظر: عبد الكريم زيدان–الوجيز في أصول الفقه–ص236–237، لخضر لخضاري–تعارض القياس مع خبر الواحد– ص206–209.

والنَّاظِر في التّعريفات التي سِيقت لبيان حقيقة المصلحة المرسلة يجد أنّها تختلف في حدّ الإرسال الذي وقع وصفا للمصلحة.

فمنها ما ينفي ارتباط المصلحة بأيّ أصل، ومنها ما ينفي الارتباط الجزئي، ولا ينفي الكُلّي، وهذا هو الرّاجحُ؛ لأن المصالح لا تقوم على التّعليل العقلي المحض، بل لابدّ لها من أصل تستند إليه، وهذا الأصل يتمثّل في موارد الشّرع وقواعده الكلّيّة[1].

يقول الدكتور الدّريني:(ويُقصد بالمصلحة المرسلة تلك التّي لم يرد من المشرّع دليل خاصّ بها على استقلال، يشهد لها بالمشروعية أو عدم المشروعية، وهذا معنى إرسالها أو إطلاقها)[2].

إذن فالمصالح المرسلة داخلة في حيِّز المصالح المعتبرة، إلا أنّ اعتبارها دون اعتبارها.

2ـ قواعد الاجتهاد الاستطلاحي:

إن المصالح مهما تنوّعت وتجدّدت فهي لا تخرج عن ثلاثة أنواع رئيسة من حيث قوّتُها وأثرُها.

فأوّلها وأقواها أثرا الضّروريّات، ثمّ الحاجيات، ثمّ التّحسينيات.

فأمّا المصالح الضّرورية فهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدّينية والدّنيوية، بحيث إذا فقدت اختلّت الحياة في الدّنيا، وضاع النّعيم وحلَّ العقاب في الآخرة، وهي خمس: حفظ الدّين، والنّفس، والعقل، والنَّسل، والمال[3].

وأمّا الحاجيات فهي التي يحتاج النّاس إليها لرفع الحرج عنهم فقط، بحيث إذا فقدت وقع الناس في الضّيق والحرج، دون أن تختلّ الحياة[4].

---

[1]– ينظر: لخضر لخضاري- تعارض القياس مع خبر الواحد- ص210.

[2]- الدريني- المناهج الأصولية – ص477ـ478.

[3]- ينظر: الشاطبي- الموافقات-ج2-ص7، الزحيلي-أصول الفقه-ج2-ص756

[4]- ينظر: المصدر السّابق -ج2-ص9.

وأمّا التَّحسينيات فهي الأمور التّي تُجمّل بها الحياة وتكمُل، وإذا فقدت لا يختلّ من أجلها نظام الحياة، كما في فقد الضروريات، بل تكون حياتهم غير طيّبة، تنكرها الفطر السّليمة، وتسقط في تقدير العقول الرّاجحة[1].

وهكذا فأحكام الشريعة كلّها جاءت إمّا لحفظ ضروري من هذه الضروريات، أو حاجي من هذه الحاجيات، أو تحسيني من هذه التحسينيات، وإمّا لتكميل نوع من هذه الأنواع الثلاثة بما يعين على تحقّقه على أكمل وجه.

وتُذكر هنا جملة من القواعد هي كفيلة بضبط الاجتهاد الاستصلاحي وتسديده،وهذه القواعد قد أشار إلى كثير منها الإمام الشّاطبي في كتابه الشّهير "الموافقات".

القاعدة الأولى: (المقاصد الضّرورية أصل للحاجية والتَّحسنية)[2]، (وأنّ الحاجيات كالتَّتِمَة للضّروريات،وكذلك التّحسينات كالتّتِمة للحاجيات)[3].

القاعدة الثانية:(إذا كان الضّروري قد يختلّ باختلال مكمّلاته،كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة)[4].

القاعدة الثالثة:(كُلّ تكملة فلها –من حيث هي تكملة–شرط، وهو ألّا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال)[5].

القاعدة الرابعة:(فالمصالح والمفاسد الرَّاجعة إلى الدنيا إنّما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالبُ جهةَ المصلحة،فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهةُ الأخرى فهي المفسدةُ المفهومة عرفاً)[6].

---

[1]– عبد الكريم زيدان–الوجيز في أصول الفقه–ص381

[2]– الشاطبي–الموافقات–ج2–ص13

[3]– المصدر نفسه–ج2–ص11

[4]– الشاطبي–الموافقات–ج2–ص18

[5]– المصدر نفسه–ج2–ص11

[6]– الشاطبي–الموافقات–ج2–ص20

3ـ حجّية الاجتهاد الاستصلاحي:

الجامع في حجّية هذا الضّرب من الاجتهاد، هو ما ذكره الإمام القرافي-رحمه الله-:(أمّا المصلحة فالمنقول أنها خاصّةٌ بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرّقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذه هي المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب)[1].

وملخّص الكلام هنا أن الاجتهاد الاستصلاحي أخْصَب الطّرق التّشريعيّة فيما لا نصّ فيه، ولا نظير له يقاس عليه، وفيه المتّسعُ لمسايرة التّشريع تطوّراتِ النّاس، وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم، إلاّ أنّ التّشريع به يحتاج إلى مزيد الاحتياط في توخّي المصلحة وشِدّة الحذر من غَلَبة الأهواء؛ إذِ الأهواء كثيرا ما تُزيِّن المفسدة فترى مصلحة، وكثيرا ما يغْترّ بما ضرره أكبر من نفعه.

[1]- القرافي- شرح تنقيح الفصول- ص306.

لم تنفكَّ آياتُ القرآن الكريم عن التّأكيد على ارتباط أحكام الشّريعة الإسلامية بالحكم والمصالح التّي تغيّاها الشارع في التشريع، حيث يجد النّاظر في كتاب الله الارتباط الوثيق بين الأحكام الشّرعية التي تتعلق بأفعال المكلّفين من جهة، وبين المصالح التي ستترتّب على تنفيذ هذه الأحكام من جهة أخرى.

ومثلُ هذا يتجلّى أيضا في أحاديث الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ التي عزّزت الاقتران بين الأحكام الشّرعية وبين مصالحها المتوخّاة منها، وأنّ الأحكام لم تشرع عبثا، وإنما شُرعت لمصالح تكفل سعادة الإنسان في الدّارين.

وبناء على هذا السَّنَنِ التّشريعي الثّابت في كتاب الله الكريم، وسنّة النّبي ـ صلّى الله عليه وسلم ــ قرّر العلماء (أن التّكاليف كلَّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم)[1]، و(أنّ الشّريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنّها ترجيح خير الخيرين وشرّ الشَّرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما)[2].

فكان مقتضى هذا أن يكون الاجتهاد الفقهي التّنزيلي المعاصر مراعىً فيه هذا المعنى، وعليه كان لابدّ من توفّر جملة من الضّوابط التي تحكم عمليّة تنزيل الأحكام على الواقع، حتى تكون هذه الأحكام مثمرة للمصالح التي هي أساس وضع هذه الشّريعة وإنزالها.

وبعد البحث والنظر تبيَّن أن ضوابط الاجتهاد الفقهي التّنزيلي المعاصر تجتمع-في الجملة-في ضابطين اثنين:

الأوّل: فهم الواقع الذّي ينزّل عليه الحكم الشرعي.

والثّاني: اعتبار مآل التّنزيل.

---

[1]– ابن عبد السلام، عز الدين- قواعد الأحكام في مصالح الأنام –ت:نزيه حماد وعثمان ضميرية-لبنان-بيروت-دار القلم-ط1: 1421هـ-2000م-ج2-ص62

[2]- ابن تيمية، تقي الدين أحمد-مجموع الفتاوى-المغرب-الرباط-مكتبة المعارف-د.ط-ج20-ص48

المطلب الأوّل: فَهْمُ الْواقِعِ الذِي يُنَزَّلُ عَلَيْه الحُكْمُ الشَّرْعِيُّ.

أوّلا: حقيقته وأهمّيته

أكّد غير واحد من أئمّة الفتوى والاجتهاد على ضرورة فهم الواقع وإدراك حقيقة ما يجري فيه، عند تنزيل الأحكام الشرعية.

يقول الإمام ابن القيم-رحمه الله-:(ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلاّ بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط به علما. والنّوع الثّاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبّق أحدَهما على الآخر)[1].

ويرتقي الإمام الشّاطبي-رحمه الله-في تأكيده على ضرورة فقه الواقع إلى أن يجعله أحد ضربي الاجتهاد في الشّريعة، الذي لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التّكليف، ويشير إلى أنه محلّ اتفاق بين الأمّة، فيقول:(الاجتهاد على ضربين، أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التّكليف، وذلك عند قيام السّاعة، والثّاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدّنيا.

فأمّا الأوّل: فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمّة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكْمُ بمُدْرَكِهِ الشّرعي، لكن يبقى النّظر في تعيين مَحلِّه)[2].

ففهم الواقع-أو كما يسمّيه الإمام الشّاطبي "تحقيق المناط"-أحد أهمّ الضوابط المرعية في تنزيل الأحكام الشّرعية، وأبرز خطواته المنهجيّة.

---

[1]- ابن قيم الجوزية-إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين-ت: عصام فارس الحرستاني-لبنان-بيروت-دار الجيل-ط1:1419هـ-1998م-ج1-ص87.

[2]- الشّاطبي-الموافقات-ج4-ص64-ص65.

ذلك أنّ مجردّ حصول الحكم الشّرعي متصوّراً في ذهن المجتهد لا يرشّحه لأن يؤول إلى التّفعيل بصفة تلقائية مباشرةً؛ لأنّه يكون كلّيّاً عَامّاً، ووقائع المكلّفين المراد تنزيل الأحكام عليها تكون جزئية مُشَخَّصَةً، وهذا يقتضي اعتماد ضوابط منهجية تضمن حسن التّنزيل وسداده[1].

ويجدر التنبيه هنا إلى أن التّقليد في هذا الأمر لا يجدي، وذلك على اعتبار أن لكلّ (معيّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التّعيين، وكلّ صورة من صور النّازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدّم لها نظير، وليس ما به الامتياز في المعيّنات والصّور المستأنفة معتبرًا في الحكم بإطلاق، فلا تبقى صورة من الصّور الوجودية المعيّنة إلاّ وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتّى يحقّق تحت أيّ دليل تدخل)[2].

ويؤكّد الإمام الشّاطبي مرة أخرى أهميّة ضابط تحقيق المناط وضرورته في تنزيل الأحكام بقوله:(ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد [يقصد تحقيق المناط] لم تنزل الأحكام الشّرعية على أفعال المكلّفين إلاّ في الذّهن؛ لأنّها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك، منزّلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنّما تقعُ مُعَيَّنَةً مُشَخَّصَةً، فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلاَّ بعد معرفة بأنَّ هذا المعيّن يشمَلُه ذلك المطلق، أوذلك العامّ، وقد يكون ذلك سهلا، وقد لايكون، وكلُّه اجتهاد)[3].

---

[1]- ينظر: بلخير عثمان-ضوابط تنزيل الأحكام الشرعية في كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي-رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله- إشراف: أ.د خير الدّين سيب-نوقشت بتاريخ 9 جويلية 2011م بجامعة تلمسان-الجزائر-ص164.

[2]- الشّاطبي-الموافقات-ج4-ص66

[3]- المصدر نفسه-ج4 ص67

وليس يخفى أنّه من دون فهم الواقع أو تحقيق المناط(يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أوعلى أكثر ممّا وضعت له، أو على أقل ممّا وضعت، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محلّه ومناطه)[1]وذلك كلُّه غير جائز بالاتّفاق.

ونبّه الإمام الشّاطبي-رحمه الله-إلى أنّ الاجتهاد إذا تعلّق بتحقيق المناط لم يفتقر إلى العلم بمقاصد الشّرع، ولا إلى معرفة علم العربية؛ (لأنَّ المقصود من هذا الاجتهاد إنَّما هو العلم بالموضوع على ماهو عليه)[2].

ثانيا:آليات فقه الواقع:

إنّ الواقع الذي سبق التّنبيه على ضرورة فهمه وإدراك حقيقته في تنزيل الأحكام يحتاج عند التّعامل معه مباشرةً إلى آليات لحسن فهمه، وبالتّالي التّعامل معه على الوجه الأكمل تفاعلاً إيجابيًا.

ومن أهمّ آليات فقه الواقع ما يأتي:[3]

1 -التّجربة المباشرة:

فليس هناك أفضل من الغوص في هذا الواقع الإنساني بالتّجربة المباشرة والتّعايش في البيئة المدروسة؛ إذ أنّ دخول معترك الحياة مع النّاس كفيلٌ بالإحساس بمعاناتهم، ومعرفة أوضاعهم ومشاكلهم، لأنّه تعامل مع مختلف طبقات الشّعب.

وقد أورد القرآن الكريم أمثلة لهذا التّعامل المباشر، فنبي الله شعيب ـ عليه السّلامُ ـ دخل السّوق واحتكّ بالباعة، وعرف أساليب بيعهم وما يحصل فيه من تطفيف الميزان وظلم بالمشتري، قال الله تعالى:﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾[4]

---

[1]- الرّيسوني -الاجتهاد(النّص، الواقع، المصلحة) -لبنان-بيروت-الشبكة العربية للأبحاث والنشر-ط1: 2012م-ص64.

[2]- الشّاطبي-الموافقات-ج4-ص119

[3]- فوزي بالثابت-فقه الاجتهاد التّنزيلي-لبنان-بيروت-مؤسّسة الرّسالة-ط1: 1432هـ-2011م-ص142-148.

[4]- سورة هود، الآيتان: 84-85

2-العلوم الإنسانية:

تُعدّ العلوم الإنسانية من المداخل المعرفية التي ينبغي اعتمادها في الاجتهاد التنزيلي لفهم وتصَوُّر كثير من النّوازل والقضايا الاستفتائية ذات الطّبيعة الإنسانية، ومن هذه العلوم:

1.2 علم الاجتماع: فخبراء علم الاجتماع هم المؤهّلون لتقديم معلومات تفصيلية عن الظّواهر الاجتماعية، وبيان عناصرها ومتعلّقاتها، وما ينشأ عن تلك الظّواهر من المشاكل والنّزاعات.

2.2 علم النّفس: وهو علم يُقدّم للمجتهد تصوّرا مفصّلا واضحًا عن الشخصية النّفسية وعن حالتها من الاضطراب أو الاتّزان، وهي المعرفة التي تقدّم تفسيرًا مهمّاً لتصرُّفات الأشخاص التي هي متعلّق الأحكام، خصوصًا عند اشتداد الأزمات، وبناء على ذلك يختار المجتهد الحكم المناسب.

3.2 علم التّاريخ: يحتاج المجتهد أحيانا لخبرة المؤرّخ أو الرّجوع إلى مصادر الفن في فهم وتصوّر المسائل التي يتوقّف استيعابها على معرفة نشأتها وتطوّرها التّاريخي.

4.2 علم الإحصاء: يعتمد عليه في تقديم إحصائيات وأرقام ونسب مئوية لأي قضية، ورصد مسيرها التّطوري رياضيا.

5.2 علم الاقتصاد: يقدِّم بيانات وافية وتفاصيل دقيقة للمعاملات المالية والتّصرفات الاقتصادية تمكّن الْمجتهد من الإحاطة بالمسألة علمًا قبل أن يكيّفها فقهيًّا.

6.2 العلوم السّياسيّة والقانونية والإداريّة: يستعين المجتهد بخبرة المتخصّصين في هذه العلوم في القضايا المتعلّقة بالسّياسة الدّاخلية والخارجية والعلاقات الدّولية، والقضايا الإدارية والقانونية وغيرها في تقديم البيان العلمي الكاشف للموضوع، ليتمكّن المجتهد من التّصور الصّحيح لموضوع الاجتهاد قبل تنزيل الحكم عليه.

3ـ العلوم الكونيّة:

ويُقصد بها جملة العلوم التي تدرس الظواهر الكونية، كالعلوم الفيزيائيّة والكيميائية والجغرافية والجيولوجية والطّبيّة، وغيرها من التّخصّصات العلمية التي لا يستطيع المجتهد في الشّريعة أن يستغني عن خبرتها إذا ما تعلّق بها موضوع الاجتهاد.

ثالثا:مقتضيات الافتقار في فقه الواقع إلى أهل الاختصاص في سائر العلوم:

إنّ تصوّر الواقعة المراد بيان حكمها، وفهمها فهمًا دقيقًا يكشف عن ملابساتها، وظروفها، والأوصاف المؤثِّرة فيها مفتقر في جانب منه إلى رأي أهل الاختصاص "أهل الخبرة"، نظرا لكون أغلب وقائع هذا العصر وقضاياه تتّسم بالتّعقيد، وتتطلّب جهدًا كبيرًا في فهمها وتصوّر حقائقها.

هذا وممّا يفرض على المجتهد الرّجوع إلى رأي الخبراء في كثير من القضايا التي هو يجتهد فيها ما يأتي:

أوّلاً: أنّ تكليف أهل الاجتهاد بالدّراية بتلك العلوم نوع من التّكليف بما لا يطاق، فلا يمكن للمجتهد أن يكون طبيبًا، مهندسًا، فلكيًا، اقتصاديا... وهو قد يحتاج هذه المعارف إذا كان موضوع الاجتهاد له تعلّق بهذه العلوم، فلا يسعه إلاّ تقليد أهل الشّأن فيها.

ثانيا: أنّ الرّجوع إلى الخبراء والمختصّين في المسائل الاجتهادية التي يتوقف بيان حكمها الشّرعي على خبرتهم واجب شرعًا؛ لأنّ مالا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب.

ثالثًا: أنّ اشتراط العلم بكافّة الفنون والعلوم يعود على أصل الاجتهاد بالإبطال؛ لأنّه يتعذر وجود المجتهد الذي تتوفر فيه جميع الصّفات التي لها مدخل في فهم النّازلة وبيان حكمها[1].

---

[1]– الشاطبي-الموافقات-ج4-ص120

رابعا:مُراعاةُ العُرْفِ:

ومما يقتضيه ضابط فقه الواقع-أوتحقيق المناط-مراعاة أعراف النّاس المستقرّة، وعاداتهم الجارية عند تنزيل الأحكام الشّرعية التي يكون مبناها على أساس العرف والعادة، وهذا ما قرّره غير واحد من أئمّة الاجتهاد.

يقول الإمام القرافي-رحمه الله-:(إنّ إجراءَ الأحكام التي مُدْرَكُهَا العوائدُ مع تغيّر تلك العوائدِ خلافُ الإجماع، وجهالةٌ في الدّين، بل كلّ ماهو في الشّريعة يتبعُ العوائدَ يتغيَّرُ الحكمُ فيه عند تغيُّرِ العادة إلى ما تقتضيه العادةُ المتجدِّدةُ)[1].

وعلى هذا قرَّر أئمّةُ الفقه جملةً من القواعدِ منها:[2]

"العادة محكمة"، و"المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، و"المعروف بين التُّجار كالمشروط بينهم"، و"التّعيين بالعرف كالتّعيين بالنَّص"، و"الممتنع عادةً كالممتنع حقيقةً".

خامساً:النّظرُ إلى خصُوصية بَعضِ الحالاتِ وما يعترِضُها مِنْ ضرورةٍ أو حاجةٍ:

وممّا يقتضيه أيضا ضابط فهم الواقع أو تحقيق المناط ضرورة مراعاة المجتهد الظُّروف الخاصّة التي تعترض بعض الوقائع والحالات، ما يجعل تنزيلَ الأحكام العامّة عليها سببا في الحرج والمشقَّة، وحينئذ تجري عليها أحكام خاصّة تتناسب مع الظّرف الخاصّ، وهذا المعنى قد أرشدت إليه آيات القرآن الكريم، حين بيّنت أنّ الأحكام التي يقع تنزيلها في أوقات السّعة والاختيار، تختلف عن الأحكام التي يكون تنزيلها في أوقات الضّيق و الاضطرار، ومن هذه الآيات قولُه تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ

---

[1]- القرافي-الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام-ص228.

[2]- ينظر: الونشريسي، أحمد بن يحيى-إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك-ت: الصادق الغرياني-ليبيا-طرابلس-منشورات كلية الدعوة الإسلامية-ط: 1991م-ص100.

دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [1].

وهذا ما وعاه أئمّة العلم إذ قرّروا العديد من القواعد الفقهية التي تؤكّد هذا المعنى مثل قاعدة: "الضّرورات تبيح المحظورات"، و"الحاجة تنزّل منزلة الضّرورة عامّة كانت أو خاصّة"، و"المشقّة تجلب التّيسير"[2].

وأختم كلامي هنا عن فقه الواقع وضرورته في الاجتهاد التّنزيلي بماذكره الدّكتور القرضاوي وهو يتحدّث عن بعض مزالق الاجتهاد المعاصر من أنّ (الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه، والعزلة عمّا يدور فيه، ينتهي بالمجتهد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزّلل، وهو ينتهي غالبًا بالتّشديد والتّعسير على عباد الله حيث يسَّر الله عليهم)[3].

---

[1]- سورة المائدة، الآية:3.

[2]- ينظر: السيوطي، جلال الدين-الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية-لبنان-بيروت-دار ابن حزم-ط1: 1426هـ-2005م-ص94،109،104.

[3]- القرضاوي-الاجتهاد المعاصر-ص70.

المطلب الثّاني: اعْتبارُ مآلِ التّنزِيل.

إنّ التّنزيل السّديد للأحكام لا يكفي فيه تحقيق المناطات وتصوّر الواقعات فحسب، بل لابدّ من التّأكّد من أنّ هذا التّنزيل مثمر للمقصد الشّرعي، وليس له أيّ تداعيات أخرى ضارّة، أي لا بدّ من النّظر في أيلولة هذا التّنزيل، الذي ينبغي أن يكون أثره المصاحب أرجحَ من ضرره؛ إذ لا يستقيم أن تكون مهمّة المجتهد محصورة في تنزيل الحكم الشّرعي على الواقعة تنزيلا آليًا مجرّدًا عن أيّ اعتبار لمآلاته ونتائجه.

وهذا ما يؤكّده الإمام الشّاطبي بقوله:(النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصّادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تُدرأُ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ القول بإطلاق عدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلاّ أنّه عذْبُ المذَاقِ، محمُودُ الْغِبِّ جارٍ على مقاصد الشّريعة)[1]

إلاّ أنّ هذا التّحقيق-أي التّحقيق المآلي-لا يخلو من مشكلات ينبغي الانتباه إليها؛ ذلك لأنّ العلم بمآل المقصد تحقُّقًا أو تخلُّفًا لا يقوم على قواعد منضبطة انضباطا رياضيًّا، باعتبار أن حياة النّاس في تفاصيلها كثيرا ما تجري على قانون غير منضبط، ممّا يجعل هذا التّحقيق في شأن مآلات المقاصد لا ينتهي في الغالب إلاّ إلى علم ظنيّ.

[1]- الشّاطبي-الموافقات-ج4-ص 140-141.

وقد كان الإمام الشّاطبي عند تناوله لهذه المسألة مستشعرًا لهذه المشكلات، غير أنّه لم يقدِّمْ حلولاً لها في الموضع الذي تناولها فيها، بتحديد الآليات التي يُعْلَمُ بها تحقّقُ المقصد من عدمه ولو ظنا، وهذا ما جاء في قوله:(أنّ اعتبار وجود الحكمة في محلّ عينا لا ينضبط؛ لأنّ تلك الحكمة لا توجد إلاّ ثانيا عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السّبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها...وإذا لم يُعلم وقوع الحكمة فلا يصحّ توقّف مشروعية السّبب على وجود الحكمة)[1]، وهنا يكتفي الإمام الشّاطبي في حال عدم العلم بأيلولة المقصد بتنزيل الحكم؛ إذ العلم بهذه الأيلولة لا يحصل إلاّ بعد وقوع الفعل.

والحقّ أن الأمر يقتضي نظرًا واجتهادا في الطّرق التي تؤدّي إلى العلم بهذه الأيلولة.

وقد اهتدى الدّكتور عبد المجيد النّجّار ــ في محاولة منه لتحديد هذه الطّرق-إلى أنّ البحث في ذلك ينبغي أن يتناول أمرين هامّين[2]:

الأوّل: العوامل التي تؤثّر في الأفعال فتجعل تنفيذَ الأحكام فيه غير مؤدٍّ إلى مقاصدها، ومعرفة هذه العوامل مقدِّمة ضرورية للعلم بالأيلولة قبل وقوعها.

والثاني: المسالك التي بها يحصل العلم بأنّ تنفيذ الأحكام لا يؤدي إلى ثمرته من المصالح المشروعة من أجلها.

أوّلاً:العواملُ المؤثّرةُ في أيلولةِ المقاصد[3]:

أ-الخُصُوصيّة الذّاتية: قد يكتسب فعل ما من الأفعال، أو يكتسب فاعله لسبب أو لآخر من الأسباب صفات ذاتية تسلبه مماثلة النّوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصّفاتُ منافرةً في طبيعتها

[1]- الشاطبي-الموافقات-ج1-ص186.

[2]- ينظر: عبد المجيد النجار-أثر تحقيق المناط في وقف تنزيل الأحكام-بحث مقدم لمؤتمر تحقيق المناط-الكويت-من18-20فيفري2013-ص8-9.

[3]- المرجع نفسه –ص9-12.

لطبيعية المقصد الشّرعي، الذي يُفْتَرَضُ نظريا أن يتحقّق من ذلك الفعل، أو ذلك الفاعل عند إجراء الحكم الموضوع له عليه، ولذلك فإنه عند تنزيل الحكم الشّرعي عليه ابتغاء تحقيق مقصده تكون تلك الصّفات المكتسبة حائلاً دون الأيلولة المبتغاة.

ب–الخصوصيّة الظّرفية:قد تكتسب بعض الأفعال خصائص إضافية نتيجة الظّرف الذي يكون وعاءً لحدوثها، سواءً كان ظرفًا زمانيًّا، أم مكانيًّا، أم زمانيًّا ومكانيّاً معاً، وتكون تلك الخصائص المضافة إلى الفعل في أصل طبيعته عائقة دون تحقيق المقصد المبتغى من الحكم المشرّع لعموم نوعه، فتعتبر تلك الخصوصية الظّرفية إذن هي المؤشّر في أيلولة الحكم الشّرعي إلى غاية لا يتحقّق فيها المقصد منه.

ج–الخصوصيّة العرفية: قد تكتسب بعض أفعال المكلفين في مجتمع ما من أعرافه وعاداته خصوصيّة لا تكون لها في أصلها العام، وتكون تلك الخصوصيّة العرفية حائلا دون تحقّق المقصد الشّرعي عند تطبيق الحكم الشّرعي على تلك الأفعال.

د–الخصوصيّة الواقعية:بعض الأفعال حينما يأخذ طريقه إلى الوقوع جاريًا على غير ما شُرِّع له من الحكم، فإنّه قد يكتسب بوقوعه على ذلك النّحو خصوصية واقعيّة تجعل تنزيل حكمه عليْه بالمنع مثلاً إن كان حكمه الْمنع، يؤول به إلى خلاف مقصد ذلك الحكم منْهُ، وتكون إذن تلك الخصوصية الواقعيّة مؤثّرة في أيلولة الحكم الشّرعي إلى تحقيق مقصده.

وقد كان الفقهاء والأصوليّون يقدّرون هذه العوامل المؤثّرة في أيلولة الأفعال، ويبنون منها قواعد في الاجتهاد، فقد عقد الإمام ابن القيّم في كتابهِ "إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين" "فصلاً بيّن فيه"تغيّر الفتوى واختلافها،بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنةوالأحوال والنّيات والْعوائد"[1].

وممّا قرّره الإمام الشّاطبي في هذا، أنّه ينبغي على المجتهد (النّظرُ فيما يصلح بكلّ مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النّفوس ليست في قبول

[1]– ابن القيم–إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين–ج3–ص5.

الأعمال الخاصّة على وِزان واحد...فهو يحمل على كلّ نفس من أحكامِ النّصوص ما يليقُ بِها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشّرعي في تلقّي التّكاليف)[1].

ثانيًا:مسالكُ الكشفِ عن مآلات الْمقاصد[2].

لاَ يكفي في الاجتهاد المبني على اعتبار مآل الْمقاصِد أنْ يعلم المجتهد مقاصد الأحكام، وأن يعلم المؤثّرات في الأيلولة بحسب ماهي عليه نظريًا، فتلك كلُّها مقدّمات لعلم آخر ضروري هو المعقد في التّحقيق في المآلات من أجل تنزيل الأحكام أو وقفها، وهو العِلم بالْمسالك التي بها تستكشف المآلات، فيعلم من خلالها مسبّقا يقيناً أو ظنّاً أنّ هذا الحكم الشّرعي إذا ما طُبّق على هذا الفعل المعيّن لم يتحقّق مقصدُه مآلا، ليكون ذلك العِلم هو الأساس في وقف التّنزيل، فما هي الْمسالك التي يمكن أن يَستكشف بها المجتهد مآلات الأفعال قبل وقوعها ليبني عليها اجتهاده باعتبار الْمآل ؟.

أ-مسلك الاستقراء الواقعي:

وقد يكون هذا الْمسلكُ أظهرَ الْمسالكِ في استكشافِ مآلاتِ الأفعالِ قبلَ وقوعهَا، فحينما يُنزّلُ حكمٌ شرعيٌّ ما على أفعال عديدة، ويتبيّن بنتائج الْواقع أن ذلك التَّنزيلَ لم يتحقَّقْ بِه المقصدُ المبتغى منهُ، فإنّ ذلك دليلٌ على أنّ تنزيلَ الحكمِ على نظائر الحالات التي نُزِّلَ فيها سوفَ يؤُولُ إلى نفسِ المآلِ منْ عدمِ تحقُّقِ المقصدِ، ويكونُ بذلكَ استقراءُ الْمآلاتِ كمَا تحقَّقَتْ في الْواقع مسلكاً يُعلم منهُ أحوالُها قبلَ وقُوعِهَا.

وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الْوقائع علما قائما بذاتِه، يقوم على قوانين دقيقة منضبطة في الإحصاء، والتّصنيف، والاستنتاج، وأصبحت تُبْنى على نتائجه الخطط والْبرامج والمشاريع، وهومَا ينْبغي على الفقيه المجتهد أن يستعمله مسلكاً في الكشفِ عن مآلاتِ المقاصدِ كما يجري بها الواقعُ.

[1]- الشاطبي-الموافقات-ج4-ص 70-71.

[2]- ينظر: عبد المجيد النّجار-أثر تحقيق المناط في وقف تنزيل الأحكام-ص14-18.

ب–مسلكُ الاستبْصار المُستقْبلي:

أصبح الْيوم استشرافُ المستقبل علمًا قائمَ الذَّات، تُقنّن له القوانين، ومن خلالها تُستطلع الآراءُ، وتُستبانُ عزائمُ الأفعال، وتُحلّل مكنوناتُ النُفوس الفرديّة والجماعية، وتُجمع المؤشراتُ من جاري الأحداث والوقائع، ثُم يُبنى من كل ذلك بطرق علميّة تصوُّر لأيلولة الأوضاع في شتّى المجالات.

فيمكن للمجتهد أن يستثمر هذا العِلم مسلكًا في معرفة مآلات الأفعال.

ج–مسلكُ الاسترشادِ بالعَادة الطّبيعيّة:

فالإنسان في مكوّناته وتصرّفاته الفرديّة والاجتماعية، هو مبني على قانون طبيعي تترابط فيه المقدّماتُ والنّتائجُ ترابطا سببيًّا، وقد كشف علم النّفس ألفردي والاجتماعي وعلم الاجتماع عن الكثير من تلك القوانين الطّبيعيّة، بما أمكن أن يُعلم الكثير من التّصرّفات المستقبليّة للإنسان بناء على العِلم بمقدّماتِها السّببيّة المفضية إِليها.

فهذه العادات الطّبيعيّة في الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي، يمكن أن تُستخدم أُسلوبًا في معرفة مآلات الأفْعال إلى مقاصِدها.

د–مسلكُ الاسترشاد بالعادة العرفية:

قد تكتسب المجتمعاتُ في التّعامل بين أفرادها عاداتٍ وأعرافًا يتواضع عليها النّاسُ، وتصير بينهم كالْقوانين التي تجري عليها التَّصرُّفاتُ.

وهذه الْعاداتُ قد تكون في بعض الأحيان سببًا في أيلولة بعض الأحكام الشّرعية عند تنزيلها إلى مآل لا يتحقّق به مقصدها، وبناء على ذلك فإنّه يمكن للفقيه المجتهد أنْ يستثمر علمه بالأعراف والْعادات ليسْتبين منها بعضَ مآلات ما يحكم به من أَحكامِ الشّرعِ[1].

[1]– ينظر: بلخير عثمان–ضوابط تنزيل الأحكام الشرعية في كتاب "المعيار المعرب" للونشريسي–ص211–212.

هـ-مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل:

فمن مسالك الكشف عن مآلات المقاصِد معرفة قصد الفاعِل، فإنَّ الفاعل إذا قصد بفعل ما مقصدًا مخالفًا لمقصد الشّارع فيه، فإنّه يعلم بذلك أنّ ذلك الفعل سيؤول إلى مَآل فاسِدٍ، وقصدُ الفاعل قد يُعلم بتصريح منهُ، كما قد يُعلم بِالقرائن والإشارات.

إنّ هذه المسالكَ في الكشف عن مآلات الأفعالِ نسبيّةٌ في نجاعتها، ويستلزم الاجتهادُ أن تُستحدث في كلّ زمان مسالك كشف تناسب أحواله وطبيعة حركة الحياة فيه، فربما تعقّدت الحياة، وتشابكت أفعال النّاس فيها، حتّى لتتّسع دائرة أثر الفعل الواحد في المجتمع، فتكون له مآلات في مواقع عديدة، وحينئذٍ فإنّ مسالك الكشف عن مآلات الأفعال ينبغي أن تتجدّد لتستخدم فيها مستجدّات العلوم والوسائل، من علوم اجتماعية، ونفسيّة، وإحصائيّة، ومن وسائل حسابيّة، وإعلاميّة وغيرهَا.

وبذلك تتطوّر السُّبل بقدر ما تتطوّر الأفعال، وذلك أمر مطلوب من المجتهد المسْلم اليوم في الكشف عن مآلات الأفعال في خِضَمّ هذه الحياة المعقّدة المتشابكة، وتتوقّف عليه مصالحُ كثيرة، وقد تحدث بإهماله مفاسدُ كثيرة أيضًا[1].

القواعد الشّرعية لاعتبار مآلات الأفعال:

لما كان اعتبارُ مآلاتِ الأفعالِ يُرادُ به صرفُ الأفعالِ من أحكامها الأصلية إلى أحكام أخرى، تلافياً لما ينتج عن الأولى من نتائجَ فاسدةٍ، وتوجيهُها حيث يكون المآل صلاحاً، ولما كان أيضا لا يصلح أن يكون هذا الصّرفُ اعتباطيّاً تحكّميا،كان لا بدّ أن تحكمه قواعد مشهود لها بالاعتبار.

[1]- عبد المجيد النّجار-فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي-مجلة الموافقات-كلية أصول الدّين-الجزائر-العدد(01)-ذو الحجة1412هـ-جوان1992-ص291.

وقد ضَبط الإمام الشّاطبي هذه القواعد في وضوح وترتيب كما يأتي:

1-قاعدة الذَّرائع:

وحقيقتُها (التّوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة)[1]، وهي(متّفق على اعتبارها في الجملة)[2].

فقاعدة الذّرائع مُؤدّاها منعُ الفعل الذي هو مصلحةٌ إذا كان يؤول قطعاً أو ظنًّا أو كثيراً إلى مفسدة، فظاهر أنّه لولا ملاحظةُ المآل ما حُكِمَ بالمنْع.

2-قاعدة الحيل:

وحقيقتُها المشهورة[3](تقديم عملٍ ظاهرِ الجواز لإبطال حكمٍ شرعيٍّ وتحويلِه في الظّاهر إلى حكم آخر)[4]، فهي إذن عمل مشروع في الأصل يؤول إلى مفسدة، ولما كانت الحيل تؤول على هذا النّحو إلى مآل فاسد فإنها تمنع، ويصرف حكم الإباحة في الأعمال المتحيّل بها، ليتّجه إليها حكمُ المنعِ تلافيا لمفسدة المآل.

واعتبار مقصد المتحيِّل ركن أساسي في هذه القاعدة، فهو مناطُ المنع، أمّا إذا انتفى المقصد فإنه لا يحكم بالمنع؛ إذ المنع إنّما هو(بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشّرعية)[5]، وهنا يكمن الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة الذّرائع، ففيها يُقضى بالمنع اعتبارًا بالمآل، حتّى ولو لم يتحقّقْ قصد التّذرّع، وفي الحيل يحكم بالمنع بشرط القصد من الفاعل.

---

[1]- الشّاطبي-الموافقات-ج4-ص144.

[2]- المصدر نفسه ج4-ص145.

[3]- هكذا قال الإمام الشاطبي، ويؤخذ من قوله بطريق المفهوم أن للحيل حقيقةً غيرَ مشهورةٍ، وهو كذلك، إلا أن استعمال الحيل في عرف الفقهاء غلب على النوع الممنوع.

[4]- الشاطبي-الموافقات-ج4-ص145.

[5]- المصدر نفسه-ج4-ص146.

3-قاعدة الاستحسان:

الاستحسان عند المالكية هو (الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلّي، ومقتضاه الرّجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل[1]على القياس)[2].

ومقتضى هذا التّعريف أن الدّليل الكلّي وخاصّة القياس إذا ما أُجري الحكمُ الذي يقتضيه على كلّ أفراده، فإن بعض تلك الأفراد لخصوصية فيها، قد يكون تنزيل الحكم الذي يقتضيه الدّليل الكّلّي عليها يؤول بها إلى مفسدة تناقض المصلحة المقصودة من حكم الدّليل الكلّي.

ولما كان الحكم العام يؤول في بعض أفراده إلى مآل فيه مفسدة أو فوات مصلحة، فإن هذه الأفراد يُصرف عنها حكمُ الكلّي بطريق الاستحسان، ليَجرى عليها حكمٌ آخر يحقّق بها المصلحة.

4-قاعِدةُ مراعاةِ الْخلاف:

وحقيقتُها أنّ الفعل المعيّن من أفعال المكلّف إذا كان مُختلَفاً في حكمه بين منع وإباحة مثلا، لتعارض دليلين ترجّح أحدُهما لدى بعض المجتهدين، وترجّح الآخر لدى البعض الآخر، ثم وقع الفعل على مقتضى أحد الحكمين ولو مرجوحا، فإنه بعد وقوعه إذا طبّق عليه في آثاره الحكم الرّاجح الذي كان ينبغي أن يجري عليه، فربما حصلت بسبب ذلك مفسدة أكبر من المصلحة المتوقّعة من تصحيحه بالحكم الرّاجح، فينظر إذن في المآل الذي يؤول إليه تطبيق الحكم الرّاجح بعد وقوعه بما يتضمّنه من مفسدة فيصرف عنه ذلك الحكم، ويُطبّق عليه الحكم المرجوح، مراعاةً للخلاف في معالجةِ الفسادِ[3].

---

[1]- مراده بالاستدلال المرسل: المصلحة المرسلة.

[2]- الشاطبي-الموافقات-ج4-ص148-149.

[3]- ينظر: المصدر نفسه-ج4-ص147-148.

5-قاعدة الإقدام على جلب المصلحة:

ومُؤدّى هذه القاعدة أنّ المصالح الضّرورية أو الحاجّية أو التّكميلية إذا اكتنفتها من خارجٍ أمورٌ منهيٌّ عنها شرعا، فإنّ الإقدام على جلب هذه المصالح صحيح، على شرط التّحفّظ بحسب الإمكان من غير حرج.

ووجه بنائها على اعتبار المآل، أنّه إذا وقع التّحرّز من مقارفة تلك الأمور التي هي ممنوعة شرعا، فإنّ ذلك يؤول إلى فوات مصلحة أصليّة، وإذن فإنه في سبيل تلافي هذا المآل يُؤذن بمقارفة ما كان التّحرّز منه سببًا في المآل الفاسد، فيجري إذن حكم الإذن على ما كان متحرزا فيه لتلافي المآل الأكثر فسادًا مما يقترف بهذا الإذن.[1]

[1]- ينظر: عبد المجيد النّجار- فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي- ص296.

المطلبُ الأوّلُ: حقيقةُ الاجتهاد الجزئي.

ذكر الدكتور القرضاوي[1] أنّ أوّل من أثار هذه المسألة – تجزّؤ الاجتهاد – في علم أصول الفقه، وخاصة في مبحث الاجتهاد هو الإمام الغزالي[2]- رحمه الله-.

وقد ذكر – رحمه الله – هذه المسألة عقب حديثه عن شروط الاجتهاد تحت عنوان "دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون" فقال: (اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشّرع.

وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طرق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة "المشتركة" يكفيه أن يكون فقيهَ النّفس، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النّكاح بلا وليٍّ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلّق لتلك الأحاديث بها ...)[3].

وباعتبار أنّ الإمام الغزالي أوّل من طرح هذه المسألة التي كانت موضع قبول ورفض من اللاّحقين، كان يجدر أن تكون محلّ تأمل منه ونظر للكشف عن الحدود التي رسمها الإمام حولها؛ إذ الغفلة عنها قد تؤدّي إلى خلاف المراد منها.

---

[1]- ينظر: القرضاوي – الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر- الكويت – دار القلم-د.ط- ص 59.

[2]- هو محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد، المقلب بحجة الاسلام، من كبار فقهاء الشافعية، واحد من أئمة أهل الأصول، من أشهر مؤلفاته: المستصفى، المنخول، إحياء علوم الدين، توفي سنة 505هـ. ينظر: ابن السبكي- طبقات الشافعية الكبرى- ت: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناجي- مصر- القاهرة- مطبعة عيسى البابي الحلبي- ط: 1356هـ/1976م- ج4- ص 110.

[3]- الغزالي- المستصفى- ج2- ص 389.

وهذه الحدود تُتَصَوَّرُ في النّقاط الآتية:

1- طرحه لهذه المسألة جاء بعد الحديث عن شروط المجتهد، وهذا الحدّ يمنع من أن يكون تناول هذه المسألة – تجزؤ الاجتهاد – مقطوعا عن مسألة شرط الاجتهاد التي هي من أهم مسائل هذا الباب.

2- جعله مقابلا للاجتهاد المطلق، وهذا الحدّ يحول دون الفصل بين تجزّؤ الاجتهاد ومسمّى الاجتهاد المطلق، بمعنى أن الذي سوغ القول بتجزؤ الاجتهاد إنما هو عدم توفر شروط الاجتهاد المطلق.

3- قصده التخفيف في فعل الاجتهاد، وهذا الحدّ يمنع من إطلاق المراد من تجزّؤ الاجتهاد؛ إذ الذهاب إليه إنما كان من أجل التيسير في الاجتهاد بعد تحقّق العجز عن بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق.

ثم إنّ ههنا أمراً يجدر التنبيه إليه لما له من أثر في بيان حقيقة الاجتهاد الجزئي، وهو ما يتعلّق بتقسيم الاجتهاد، فقد ذكر أهل الأصول أن الاجتهاد ينقسم إلى أقسام مختلفة باعتبارات مختلفة[1].

والذي يهمّ في هذا المبحث ههنا إنما هو تقسيم الاجتهاد باعتبار قدرة المجتهد على الاجتهاد في كلّ مسائل الشّرع وأبوابه، أو في بعض المسائل والأبواب دون بعض، فالاجتهاد بهذا الاعتبار ينقسم إلى:

اجتهاد مطلق: وهو الاجتهاد – أو بتعبير أدقّ تحقق القدرة على الاجتهاد – في كلّ مسائل الشرع وأبوابه.

واجتهاد جزئي: وهو تحقق القدرة على الاجتهاد في باب من أبواب الشرع دون غيره منها، أو في مسألة من مسائل الشّرع دون غيرها منها.

[1]- ينظر:شعبان- الاجتهاد الجماعي- ص 15، الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1107.

على أن بعض الأصوليين[1]عبّر عن المجتهد المطلق بلفظ "المستقلّ"، وعبّر عنه بعضهم[2]بلفظ "المطلق"، وعبّر عنه آخرون[3] بلفظ "المطلق المستقلّ"، وحقيقة الأمر أن تسمية المجتهد ووصفه بالمطلق إنما هي باعتبارين مختلفين، لا باعتبار واحد؛ ذلك لأن لفظ "المطلق" يطلق ويراد به عند أهل الأصول أحد معنيين أو كلاهما معا وهما: المطلق الذي يراد به المجتهد الذي لا يتقيد في اجتهاده بأصول غيره من أهل الاجتهاد ولا بفروعه، بل يجتهد وفق أصول وضعها هو بنفسه، ويخرج عليها فروعه، وهو المسمّى ههنا بالمستقلّ، وهو الذي يقابله المجتهد المقيّد الذي يكون في اجتهاده متقيّدا بأصول مجتهد أو بفروعه.

والمطلق الذي يراد به المجتهد الذي لا يتقيد في اجتهاده بباب دون باب، ولا بمسألة دون مسألة، بل يجتهد في جميع الأبواب والمسائل، وهو الذي يقابله ههنا المجتهد المتجزّئ الذي يجتهد في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة.

وعلى هذا فمن وصف المجتهد المستقلّ بالمطلق، فمراده بذلك أنه مستقل من جهة عدم تقيّده بأصول أحد من أهل الاجتهاد ولا بفروعه، وأنّه مطلق من جهة عدم تقيّده في اجتهاده بباب دون باب، أو مسألة دون مسألة، ومن وصف المجتهد بالمطلق وعنى به المستقلّ فمراده أنه مطلق من الجهتين، من جهة عدم تقيّده بأصول أحد ولا بفروعه، ومن جهة عدم تقيّده بباب دون باب، ولا بمسألة دون مسألة.

---

[1]- كالسبكي والشوكاني وغيرهما- ينظر: السبكي وابنه- الإبهاج في شرح المنهاج- ج3- ص 256، الشوكاني- إرشاد الفحول- ج2- ص 1044.

[2]- كالغزالي والآمدي وغيرهما. ينظر: الغزالي- المستصفى- ج2- ص 389، الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- ج4- ص 397.

[3]- كالنووي وغيره. ينظر: النووي، يحي بن شرف- المجموع شرح المهذب- السعودية- المدينة المنورة- المكتبة السلفية- د.ط- ج1- ص 42.

وفي الجملة فالمقصود ههنا إنما هو المجتهد المطلق الذي لا يتقيد في اجتهاده بباب دون باب، ولا بمسألة دون مسألة، وهو الذي يقابله المجتهد المتجزّئ الذي يجتهد في باب دون باب، أو مسألة دون مسألة.

وبناء على هذا كلّه، يكون المراد بالاجتهاد الجزئي "أن يحصل للعالم في مسألة من مسائل الفقه، أو باب من أبوابه ما هو من الأدلة مناط الاجتهاد ومبناه في تلك المسألة، أو ذلك الباب فقط دون غيره".[1]

وبعبارة أخرى: هو أن يكون المجتهد مقتدرا على الاجتهاد في مسألة أو مسائل بأعيانها فقط من مسائل الفقه، أو باب أو أبواب بأعيانها فقط من أبوابه.

[1]- ينظر: الشّوكاني- إرشاد الفحول- ج2- ص 1042، الزّحيلي- أصولُ الفقه الإسلامي- ج2- ص 1103.

المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجزئي.

اختلف أهل الأصول في مشروعية الاجتهاد الجزئي على ثلاثة أقوال هي:[1]

القول الأول: جواز الاجتهاد الجزئي مطلقا، سواء كان في باب دون باب، أو مسألة دون مسألة، وبه قال جمهور أهل الأصول[2].

القول الثاني: عدم جواز الاجتهاد الجزئي مطلقا، وبه قال بعض الأصوليين[3].

القول الثالث: التفصيل، فمن هؤلاء من أجاز الاجتهاد الجزئي في باب دون باب، ومنعه في مسألة دون مسألة، وبه قال بعض الأصوليين[4].

ومنهم من أجاز الاجتهاد الجزئي في باب الفرائض فقط دون ما عداه من الأبواب[5]

الأدلّة:

استدلّ المجيزون للاجتهاد الجزئي بما منه:

---

[1]- ينظر: العمري- الاجتهاد والتقليد في الإسلام- ص 138،139.

[2]- منهم: الغزالي، والرازي، والآمدي، وابن القيم، والسبكي وابنه، ومن المعاصرين: المراغي، ومحمد سلام مدكور، والبوطي، والزحيلي، وجملة من متأخري الشيعة. ينظر: الغزالي- المستصفى- ج2- ص 389، الرازي- المحصول- ج6- ص 25، الآمدي- الإحكام- ج4- ص 398، ابن القيم- إعلام المتوقعين – ج4- ص 260، السبكي وابنه- الإبهاج- ج3- ص 256، المراغي، محمد مصطفى- الاجتهاد- مجلة الأزهر- جامعة الأزهر- السنة: 1417هـ- ص 18، محمد سلام مدكور- مناهج الاجتهاد في الإسلام- ص 370، البوطي- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية- ص 14، الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2. ص 1105، الحكيم، محمد تقي- الأصول العامة للفقه المقارن- دار الأندلس- د.ط- ص 583.

[3]- منهم الشوكاني، ومن المعاصرين عبدالوهاب خلاف. ينظر: الشوكاني- إرشاد الفحول- ج2- ص 1044، عبد الوهاب خلاف- علم أصول الفقه- ص 220.

[4]- منهم الجلال المحلي- ينظر: المحلي، جلال الدين- شرحه على جميع الجوامع، لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د.ط- ج2- ص 425.

[5]- وبه قال ابن الصباغ من الشافعية- وهو وجه للحنابلة- ينظر: النووي- المجموع- ج1- ص 43، ابن القيم- إعلام الموقعين- ج4- ص 261.

الدّليل الأول: قوله صلىّ الله عليه وسلم-: {دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيبُكَ}[1].

ووجه الدّلالة: أن ما كان مأخوذا عن تقليد ففيه ريب بالنسبة للمقلد، وما كان مأخوذا عن اجتهاد وبينة ونظر، فلا ريب فيه بالنسبة للمجتهد، وعلى هذا فإن أمكن الفقيه أن يأخذ حكم المسألة عن اجتهاد حين يكون قادرا على الاجتهاد الجزئي فيها – ولو عجز عن الاجتهاد في غيرها – فلا شك أن أخذه فيها حينئذ بموجب اجتهاده وتركه تقليد غيره فيها ترك لما يريبه إلى ما لا يريبه، وهو مطلوب الشارع منه[2].

ويُجاب: بأن المجتهد المتجزئ جاهل بأدلة الأحكام ومناطاتها في المسائل الأخرى غير المسألة التي هي محل اجتهاده، والاحتمال قائم حينئذ أن يكون لبعض تلك الأدلة والمناطات تعلّق بالمسألة محلّ اجتهاده، اعتبارا بكون الأبواب والمسائل الفقهية في الأصل يتعلّق بعضها ببعض، فإذا اجتهد في مسألة مع هذا الاحتمال، فلا يمكن أن يقال في الحكم الذي يهتدي إليه والحال هذه إنه حكم لا ريب فيه، وحينئذ لا يكون بتركه تقليد غيره في تلك المسألة تاركا ما يريبه إلى ما لا يريبه[3].

ويُردّ: بما يأتي تفصيله في جواب الدليل الثالث من أدلة المانعين للاجتهاد الجزئي، من أن المجتهد الجزئي لما كان بالنسبة إلى المسألة محل اجتهاده كالمطلق تماما من جهة العلم بكل ما تعلق بها من الأدلة، ولو كانت من مسائل وأبواب أخرى، فقد صار كالمطلق تماما أيضا من جهة عدم ورود ذلك الاحتمال عليه، وهو احتمال أن يكون قد فاته العلم بما لا بدّ من العلم به من الأدلة والمناطات المتعلّقة بالمسألة محلّ اجتهاده، مما هو في المسائل والأبواب الأخرى[4].

---

[1]- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب القيامة والرقائق والورع، وقال: حديث حسن صحيح.

[2]- ينظر: الأنصاري، عبد العلي- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مطبوع بذيل المستصفى- مصر- القاهرة- مؤسسة الحلبي- د.ط- ج2- ص 264.

[3]- ينظر: عارف عز الدين حسونة وعبد الله الصيفي- تجزؤ الاجتهاد، مشروعيته وأهميته في الاجتهاد المعاصر- مجلة دراسات- علوم الشريعة والقانون- الجامعة الأردنية- عمان- الأردن- العدد (2)، السنة: 2010م- المجلد 37- ص 554.

[4]- ينظر: المرجع نفسه و الصّفحة.

الدّليل الثاني: قوله –صلّى الله عليه وسلّم–:{ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ }[1].

ووجه الدّلالة: أن النبي عليه الصلاة والسلام أمر المجتهد باستفتاء قلبه وإن أفتاه مجتهد غيره، وفي هذا ترجيح لاجتهاده على اجتهاد غيره، ولو كان غيره مطلقا، فيكون الحديث دالاّ من هذا الوجه على اعتبار الاجتهاد الجزئي ومشروعيته[2].

الدّليل الثالث: أن الاجتهاد لو لم يتجزأ للزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الأحكام في جميع المسائل، وهذا باطل قطعا؛ لأن كثيرا من المجتهدين سئلوا عن مسائل، فأجابوا عن بعضها، ولم يجيبوا عن بعضها الآخر، والمجتهد إذا لم يجب عن مسألة من المسائل فقد لزم أن يصير بذلك مجتهدا متجزيا لا مطلقا؛ لأنه قدر على الاجتهاد في باب دون باب، أو مسألة دون مسألة، وهذه حال كثير من المجتهدين المتفق على أنهم مجتهدون، كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وكذا كثير من الصحابة والتابعين، فلو لم يكن الاجتهاد الجزئي جائزا ومعتبرا، ولو كانت القدرة على الاجتهاد المطلق في كل المسائل شرطا لصحة الاجتهاد في مسألة بعينها، لكان هؤلاء الأئمة حينئذ مقلّدين لا مجتهدين، وهذا مخالف للإجماع على أنّهم مجتهدون لا مقلّدون[3].

الدّليل الرابع: لو كان تجزؤ الاجتهاد ممنوعا لشرط في المجتهد العلم بكل أدلة الأحكام، ولو علم بكل أدلة الأحكام للزم أن يعلم بكل الأحكام فعلا، واللاّزم – وهو العلم بكلّ الأحكام فعلا – منتف، فالملزوم – وهو اشتراط العلم بكلّ أدلة الأحكام – مثله.[4]

---

[1]– رواه أحمد والطبراني وأبو يعلي وأبو النعيم عن وابصة مرفوعا، ينظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد– كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس– ت: أحمد القلاش– لبنان– بيروت– مؤسسة الرسالة– ط4: 1405هـ– ج1– ص 136.

[2]– ينظر: الأنصاري– فواتح الرحموت– ج2– ص 265.

[3]– ينظر: الشوكاني– إرشاد الفحول– ج2– ص 1043، الزحيلي– أصول الفقه الإسلامي– ج2– ص 1103، 1104.

[4]– ينظر: مدكور– مناهج الاجتهاد في الإسلام– ص 368.

ويُجاب: بأنّ اشتراط العلم بأدلة جميع الأحكام في المجتهد، لا يلزم عنه علمه بجميع تلك الأحكام فعلا، ومن ثم فلا يكون امتناع العلم بجميع الأحكام عادة، مانعا من اشتراط العلم بأدلتها في المجتهد، فيكون اشتراط العلم بأدلتها لذلك جائزا.

فأمّا أنّ العلم بأدلّة كلّ أحكام الشّرع لا يلزم عنه العلم بتلك الأحكام فعلا فلأمرين:

الأوّل: أنّ المجتهد قد يكون يكون عالما في المسألة بأدلة حكمها من الأدلة النصية والاجتهادية، إلا أنه مع هذا لا يكون عالما بحكمها أيضا؛ لأنه قد لا يكون اجتهد فأعمل ملكته في استنباط حكمها من دليل هذا بعد.

والثّاني:إن المجتهد المطلق قد يكون أعمل ملكته في استنباط حكم المسألة من دليله الذي علمه ؛ إلا أنه مع هذا عجز عن درك حكمها، إما لتساوي الأدلة عنده، وإما لغير ذلك من الأسباب، فيتوقف فيها لذلك ، ولو كان العلم بديل الحكم يستلزم العلم بذلك الحكم فعلا لما وجد التوقف في الحكم بعد العلم بدليله[1].

على أنّ هذا التّلازم بين العلم بأدلّة الأحكام والعلم بجميع الأحكام فعلا بفرضه صحيحا، فيبقى أنّ العلم بأدلّة جميع الأحكام هو كالعلم بجميع الأحكام فعلا، في أنه لا يدخل تحت وسع البشر، فلا يكون شرطا في المجتهد المطلق لذلك[2].

هذه هي أهمّ الأدلّة التي تمسّك بها القائلون بمشروعية الاجتهاد الجزئي.

[1]- ينظر: ابن أمير الحاج –التقرير والتحبير–ت: مكتب البحوث والدّراسات– لبنان– بيروت– دار الفكر–ط1996:1– ج3– ص 391.

[2]- ينظر: المصدر نفسه– ج3– ص 388.

واستدلّ المانعون من الاجتهاد الجزئي بما منه:

الدّليل الأول: أن ملكة الاجتهاد بسيطة غير مركّبة من أجزاء، فلا تتجزأ لذلك[1].

ويُجاب: بأن المراد بالتجزؤ في الاجتهاد الجزئي التبعيض في أجزاء الكلي، لا في أفراد الكل[2]، فملكة استنباط حكم مسألة ما هي فرد جزئي مندرج في كلي هو ملكة الاستنباط، وملكة استنباط حكم مسألة أخرى هي فرد جزئي آخر مندرج في كلي هو تلك الملكة أيضا، ومن ثم فبساطة ملكة الاستنباط – أي عدم تركبها من أجزاء – لا تنافي التجزؤ بهذا المعنى، ولعل القائل بمنع تجزؤ الاجتهاد اشتبه عليه تبعيض جزئيات الكلي بتبعيض أجزاء الكل[3].

الدليل الثاني: أن ملكة الاجتهاد في حقيقتها إنما تحصل من الإحاطة بكل علوم الاجتهاد الأساسية.

فمع توفر هذه العلوم تتحقق ملكة الاجتهاد، ومع فقد بعضها تنعدم، لا أنه يوجد بعضها، وذلك أن كل علم من هذه العلوم هو جزء أو فرد من أفراد ملكة الاجتهاد المكونة من جميع تلك العلوم، وملكة الاجتهاد لا تحصل بتحققها وتمامها إلا باجتماع تلك الأجزاء والأفراد معا.

وإنما عدمت ملكة الاجتهاد كلها بفقد جزء – ولو واحدا – من أجزائها، ولم يكن لوجود ذلك الجزء تأثيرا في إيجاد بعض تلك الملكة، لأن كل جزء أو علم من تلك العلوم هو بالنسبة إلى ملكة الاجتهاد كجزء العلة بالنسبة إلى العلة المركبة، بحيث إن وجد جزء من هذه العلة المركبة، ولم توجد معه

---

[1]– ينظر: الحكيم، محمد تقي– الأصول العامة للفقه المقارن– ص 584.

[2]– الكلي مفهوم ينطبق على أفراد، وكل فرد من هذه الأفراد هو جزئي لهذا الكلي، وكل جزئي يطلق عليه اسم الكلي ...، أما الكل فتحته أجزاء لا جزيئات، وهذه الأجزاء مجتمعة في هيئتها التركيبية يطلق عليها اسم الكل، ولا يصح إطلاق اسم الكل على جزء من أجزائه وحده. ينظر: لخضر لخضاري– مبادئ المنطق– الجزائر– مكتبة الرشاد– ط: 1425هـ/2004م– ص 38.

[3]– ينظر: المرجع السابق– ص 584.

أجزاؤها الأخرى، فإن تلك العلة حينئذ لا يتحقق معلولها – وهو الاجتهاد هنا – رأسا؛ لأن الشأن في العلة المركبة أن جزءها إذا عدم كان ذلك بمنزلة عدمها كلها[1].

على أن ملكة الاجتهاد إذا كانت لا تتجزأ فإن إعمالها بالاجتهاد الفعلي في المسائل المختلفة يتجزأ ولا شك، بل إن تجزأه ثابت بالضرورة لاستحالة إعمال الملكة دفعة واحدة في جميع المسائل الواقعة، والتي لم تقع بعد أيضا، ولأن المجتهد إنما يجتهد في المسائل مسألة مسألة، ويجتهد في كل مسألة بانفرادها، فهو كالطبيب الذي حصلت له ملكة التطبّب بتمامها، إلا أنه – بالضرورة – يعالج المرضى واحدا واحدا، ولا يعالجهم جميعا دفعة واحدة[2].

ويُجاب عن هذا الدّليل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: سلمنا أن ملكة الاجتهاد لا تتجزأ، وأن تحصيل علوم الاجتهاد الأساسية شرط في كل مجتهد ولو متجزئا، ولكن فرض المسألة هنا أن المجتهد المتجزئ متحقق بأهلية الاجتهاد وملكته بتمامها، وأنه من هذه الجهة كالمطلق تماما، إلا أنه مختلف عن المطلق بعدئذ من جهة العلم بعلوم الاجتهاد الزائدة على علومه الأساسية، على أن تحصيلها إنما يشترط في المجتهد المطلق، فأما المتجزئ فيكفيه أن يعلم منها ما تعلق بمحل اجتهاده وحسب[3].

وإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أن التجزؤ في حقيقته إنما وقع في ملكة الاجتهاد، بل في معرفة مناطات الأحكام من الآيات والأحاديث ومواضع الإجماع ونحو ذلك من المعارف الزائدة على علوم الاجتهاد الأساسية، وهي معارف لا تتجزأ ملكة الاجتهاد بفقد معرفة منها البتة، وأما أن التجزؤ واقع

[1]- ينظر: الحكيم . الأصول العامة للفقه المقارن- ص 585- 586.

[2]- ينظر: المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ينظر: الغزالي- المستصفى- ج2- ص 389، الآمدي- الإحكام- ج4- ص 397.

في معرفة تلك المناطات؛ فلأن المتجزئ لا يعلم منها إلا ما تعلق بباب دون باب، أو مسألة دون مسألة، وأن ما تلزمه معرفته منها مقيد بما يحتاج إليه في محل اجتهاده وحسب[1].

الوجه الثاني: أن الاجتهاد الاصطلاحي الذي هو مجرد بذل الجهد في استنباط حكم شرعي من مأخذه، إن كان يراد به إعماله لا ملكته، فهو يتجزأ ضرورة، ولو كان مطلقا، وإن كان يراد به ملكته من حيث هي مجرد القدرة على استنباط الحكم من دليله لو علمه، سواء في كل الأبواب والمسائل، أم في باب دون باب، أو مسألة دون مسالة، فهي وإن كانت لا تتجزأ من حيث هي كذلك، إلا أن هذا لا يستلزم امتناع تجزئ الاجتهاد حينئذ، لإمكان أن يكون العجز عن الاجتهاد في باب أو مسألة، لا للعجز عن نفس فعل الاجتهاد، بما هو استنباط للحكم من دليله، بل للجهل بذلك الدليل رأسا من أول الأمر[2].

الوجه الثالث: أننا نسلم بأن كل علم من علوم الاجتهاد الأساسية هو بالنسبة إلى ملكة الاجتهاد كجزء العلة بالنسبة إلى العلة المركبة، إلا أننا نزيد على هذا أن كل علم من علوم الاجتهاد الزائدة على علومه الأساسية هو بالنسبة إلى الاجتهاد المطلق كجزء العلة بالنسبة إلى العلة المركبة أيضا، إلا أن ما تعلق من هذه العلوم الزائدة بموضوع باب بعينه، أو مسألة بعينها، فهو كالعلة – بتمامها – في تحقيق الاجتهاد الجزئي في ذلك الباب أو تلك المسألة فقط، بحيث إن هذه العلوم حينئذ هي بالنسبة إلى الاجتهاد المطلق كأجزاء العلة بالنسبة إلى العلة المركبة، أما بالنسبة إلى الاجتهاد الجزئي فهي له كالعلل المتعددة[3].

[1]- ينظر:عارف حسونة وعبد الله الصيفي- تجزؤ الاجتهاد- ص 558.

[2]- ينظر: المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ينظر: المرجع السابق- ص 559.

الدّليل الثالث: أن أبواب الشرع وأحكامه يتعلق بعضها ببعض، فلا يخفى الارتباط – مثلا – بين كتاب النكاح والطلاق والعدة وكتاب الفرائض، ومن ثم فالجهل ببعض أبواب الشرع وأحكامه مظنة للتقصير في الاجتهاد الجزئي في باب دون باب، أو مسألة دون مسألة[1].

وأجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا خلاف الفرض في المسألة، إذ فرض المسألة أن المجتهد المتجزئ فيما يجتهد فيه من المسائل، كالمجتهد المطلق من جهة علمه بكل ما يتعلق بالمسألة من أدلة، ولو كانت من أبواب أخرى، أو مسائل أخرى[2].

الجواب الثاني: أن الأغلب من المسائل في الفرائض أن يكون أصلها في باب الفرائض دون باب المناسك أو البيوع أو غيرها من الأبواب الفقهية، ومن ثم فمن علم ما ورد من أدلة الأحكام من نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس في باب الفرائض فقد وجب أن يحصل له التمكن من الاجتهاد في ذلك الباب، وإن لم يحصل له التمكن منه في غيره من الأبواب التي يجهل أدلة الأحكام فيها، وما قيل بالنسبة إلى باب الفرائض يقال أيضا بالنسبة إلى أبواب الفقه الأخرى[3].

وأيضا فإن بفرض وجود دليل أو دليلين في باب موجودين في باب آخر فغاية ما في الأمر حينئذ أن يقال لعله شذّ عن المتجزئ شيء مما هو من أدلة الباب في الأبواب الأخرى، ولكن هذا نادر، والنادر لا عبرة به، ولا حكم له، فلا يؤثر في امتناع الاجتهاد الجزئي لذلك، بل إن المجتهد المطلق نفسه يجوز أن يكون شذّ عنه دليل يتعلق بمحل اجتهاده في الباب أو المسألة، من غير أن يؤثر هذا في

[1]- ينظر: ابن القيم – إعلام الموقعين –ج4- ص 261، الشوكاني- إرشاد الفحول- ج2- ص 1043.

[2]- ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

[3]- ينظر: عارف حسونة وعبد الله الصيرفي- تجزؤ الاجتهاد- ص 559، 560.

امتناع اجتهاده[1]؛ لأن ظن كل من المجتهد المطلق والمتجزئ أنه استجمع كل ما تعلق بالمسألة من أدلة إنما هو بحسب ظنه، لا بحسب الواقع[2]، فقد يشذّ عنه في الواقع شيء من ذلك، وهو لا يظن شذوذه.

أدلَّةُ القولِ الثّالث:

استدل من فصل في جواز الاجتهاد الجزئي بالتفريق بين باب الفرائض وغيره، بما رأى من انقطاع أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها عن كتاب البيوع والإجارات والرهون وغيرها، وأيضا فإن عامة أحكام المواريث قطعية، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة[3]، على أن هذا الأمر بالنسبة إلى باب الفرائض ليس كذلك بالنسبة إلى غيره من أبواب الفقه ومسائله، ولهذا جاز الاجتهاد الجزئي في خصوص باب الفرائض، ولم يجز في غيره من الأبواب.

ويُجاب عن هذا بما أجيب به عمّن رأى تعلّق أدلّة الأحكام في أبواب الفقه بعضها ببعض، بحيث ينتفي بذلك الجواب هذا التفريق بين باب الفرائض وغيره من الأبواب[4].

وأمّا من فصّل فأجاز تجزّؤ الاجتهاد في باب دون باب، لا في مسألة دون مسألة، فيستدلّ له بأنّ الغالب فيمن أتقن بابا من أبواب الفقه أن يكون أقدر على الاجتهاد في مسائل ذلك الباب ممن لا يعلم من قواعد ذلك الباب وأدلّته إلاّ ما تعلّق بمسألة بعينها من تلك المسائل لَا غَيْر[5].

---

[1]- ومن هذا القبيل أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – ربما اجتهد في بعض المسائل فخرج عليه من الناس من يذكر له حديثا في المسألة يخالف اجتهاده، فيرجع لذلك عنه، فلو لزم استجماع كلّ ما تعلّق بالمسألة من أدلة قبل الاجتهاد فعلا فيها، لما جاز اجتهاد سيّدنا عمر ومثله في بعض المسائل على هذا النحو. ينظر: ابن أمير الحاج- التقرير والتحبير- ج3- ص 390.

[2]- ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

[3]- ينظر: ابن القيم- إعلام الموقعين- ج4- ص 261.

[4]- ينظر: عامر حسونة وعبد الله الصيرفي- تجزؤ الاجتهاد- ص 561.

[5]- ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

ويُجاب: بما تقدم بيانه من أن فرض المسألة هنا أن المجتهد المتجزئ في مسألة يعلم من القواعد والأدلة كل ما تعلّق من ذلك بها، ومن ثم فعلمه بما تعلق من الأدلة والقواعد بغير المسألة التي يجتهد فيها أيضا، لا تأثير له في كمال اجتهاده وقوته في تلك المسألة.

التّرْجيحُ:

إنّ من أنعم النظر في حُجَجِ القائلين بمنع الاجتهاد الجزئي يظهر له أنها آيلة إلى أمرين:

الأمر الأول: اعتبار أن الاجتهاد ملكة لا تتجزّأ.

الأمر الثاني: اعتقاد تعلّق أبواب الشرع ومسائله بعضها ببعض، ثم إنه لا يخفى أن مردّ ما تعلّق به أرباب التفصيل في المسألة إنما هو إلى الأمر الثاني.

فأما الأمر الأول فأجيب عنه بأن التجزؤ المقصود إنما محطّه نفس فعل الاجتهاد لا ملكته، فكان الخلط بين ملكة الاجتهاد ونفس فعله سبب الارتباك في كلام بعض أرباب المنع.

وأما الأمر الثاني فأجيب عنه بأن فرض المسألة أن المجتهد المتجزئ عارف بما يتعلق بتلك المسألة وما لابد منه فيها، وهو في هذا كالمجتهد المطلق تماما.

وبهذا يظهر رجحان مذهب القائلين بجواز الاجتهاد الجزئي، وأن (الصّحيح جواز تجزّؤ الاجتهاد)[1].

كما أن من مؤيدات هذا الترجيح ومقتضياته أن الحاجة إلى الاجتهاد الجزئي في هذا العصر ملحّة من أجل مسايرة مستجداته الكثيرة التي لا تكاد تنقضي، وتجديد الدّين فيه تجديدا يقوم على الاجتهاد الصّادر من أهله، والواقع في محلّه.

[1]- عبد الوهاب بن علي السبكي- جمع الجوامع في أصول الفقه- ت: عبد المنعم خليل إبراهيم- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- ط1: 2000م- ص 119.

فظهر بهذا أنه بفتح باب الاجتهاد الجزئي تنجلب للأمة مصالح كثيرة، وتندفع عنها مفاسد كثيرة، وما كان كذلك لم يصحّ شرعا القول بغلق بابه.

وأنقل هنا ما قاله الدكتور وهبة الزحيلي- مرجحا مذهب الجواز -: (القول بتجزؤ الاجتهاد في تقديري: كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولا تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في حكم الحوادث المتجددة، وحيث إن فكرة إقفال باب الاجتهاد، لا مساغ لقبولها كما سيعرف، فإن ترجيح مذهب القائلين بتجزؤ الاجتهاد هو الأمر المحتم بطريق الأولى)[1].

ثم ختم – فضيلته – كلامه ببيان طبيعة الخلاف في المسألة قائلا: (والخلاصة: إن الخلاف في قضية تجزي الاجتهاد ليس بعيد الجانبين وإنما هو منحصر في دائرة ضيقة؛ إذ أنه عند القائلين بالتجزي، لا بد من توافر شروط الاجتهاد، ولكن لا يطلب تحقق الشرط بكامله، وإنما يكفي أن تتكامل الشروط مجتمعة في موضوع من الموضوعات)[2].

[1]- الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1105.

[2]- المرجع نفسه- ج2- ص 1105ـ 1106.

المطلب الثّالث: أهمّية الاجتهاد الجزئي في الاجتهاد الفقهي المعاصر

تبرز أهمية الاجتهاد الجزئي في الاجتهاد الفقهي المعاصر فيما يأتي:

1- تصحيح اجتهادات كثير من الفقهاء المجتهدين المعاصرين، بما هم في حقيقة الحال مجتهدون متجزئون مطلقون؛ إذ هم في الواقع لا يقتدرون على الاجتهاد والنظر في جميع أبواب الفقه ومسائله، بل الغالب عليهم أن منهم من مهر في باب الاقتصاد والمعاملات المالية مثلا، ومنهم من مهر في باب القضايا الطبية وما تعلق بها، ومنهم من مهر في باب السياسة الشرعية والعلاقات الدولية ... وهكذا، وهو ما يثبته أمران:

الأول: أن هذا واقع أكثر أعضاء المجامع الفقهية، فقد قال الدكتور يوسف القرضاوي في ذلك: (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 أعمق مسائله، فالاجتهاد في هذا المجال ميسور لهم بلا نزاع، وآخرون تفرغوا لفقه المعاملات المالية ،أو الجانب الاقتصادي في التشريع الإسلامي، وعنوا كل ما يتعلق به، أو بجانب معين منه، فهم أقدر على الاجتهاد فيه، وغيرهم اهتم بالفقه الجنائي، أو الإداري، أو الدستوري، فهم مجتهدون فيما تخصصوا فيه)[1].

والثاني: أنه ليس يشترط في المجتهد الذي يقبل عضوا في المجامع الفقهية التي تعنى بمسائل الاجتهاد المعاصر، أن يكون قد حاز رتبة الاجتهاد المطلق، بل يكتفي منه أن يكون قد حصّل ما به يكون مجتهدا متجزئا، فقد جاء في المادة السّادسة من نظام المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: (يكون أعضاء المجمع من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة الإسلامية)[2].

[1]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 22.

[2]- شعبان محمد إسماعيل- الاجتهاد الجماعي- ص 199.

وجاء في المادّة التاسعة منه: (يشترط أن يتوفر في عضو المجمع ما يلي: ...سعة الاطّلاع وعمقه في العلوم الإسلامية عامة، والشريعة منها بوجه خاص، فضلا عن معرفته بواقع العالم الإسلامي)[1]. كما نصّ العلماء على أن الشرط الأول فيمن يتولى الاجتهاد في المجامع الفقهية المعاصرة أن يكون مجتهدا[2]، وقد بينوا أن المقصود بهذا الشرط هو أن يكون المجتهد المعاصر، أو عضو المجمع متحققا – في الأقل الأدنى – بشروط الاجتهاد الجزئي في المسألة محل اجتهاده[3]، ولا يشترط أن يكون متحققا بشروط الاجتهاد المطلق، وذلك لأنه بأقل من شروط الاجتهاد الجزئي لا يكون مجتهدا رأسا، لا مطلقا ولا متجزئا، فلا يعتبر نظره في المسألة حينئذ، ولأن تحققه بشرط المجتهد المطلق قدر زائد عن المطلوب لاعتبار اجتهاده وجواز تقليده فيه، كما هو رأي الأكثرين الذين أجازوا الاجتهاد الجزئي وصحّحوه.

إذن فالتّحقّق بشرط الاجتهاد الجزئي شرط صحّة في اجتهاد الفقيه المعاصر- سواء كان عضوا في مجمع فقهي أم لا – لا شرط كمال؛ لأن التحقق بهذا الشرط هو الحدّ الأدنى الذي لا تتحقق أهلية الاجتهاد إلاّ به، أمّا التحقق بشرط الاجتهاد المطلق فهو شرط كمال لا شرط صحّة، فيما عليه شروط العضو في المجامع الفقهية المعاصرة.

وعلى هذا فإنّ الاجتهاد لو كان لا يصحّ إلاّ من المجتهد المطلق[4] – كما هو الرأي الثاني في مسألة تجزؤ الاجتهاد – مع العلم بأن المجامع الفقهية المعاصرة لا تشترط في العضو المجتهد أكثر من أن يكون بلغ رتبة الاجتهاد الجزئي، لزم أن تكون اجتهادات أكثر أعضاء هذه المجامع غير صحيحة، وبخاصة إذا كانت من قبيل الاجتهاد الإنشائي، كما هو الواقع في اجتهادهم في أكثر المستجدات، وإذا كانت غير صحيحة لذلك، تعيّن القول بجواز الاجتهاد الجزئي سبيلا إلى تصحيحها.

---

[1]- شعبان إسماعيل- الاجتهاد الجماعي ـ ص 200.

[2]- القرضاوي- الاجتهاد المعاصر- ص 18.

[3]- ينظر: عبد المجيد الشرفي- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي- ص 79.

[4]- على أن المقصود بالمجتهد المطلق هنا ما يقال المجتهد المتجزئ، وهو الذي يجتهد في كل أبواب الشرع ومسائله.

2- إثبات كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، بوفائها بأحكام المستجدات في كل عصر من الأعصار، وهذه فرع عن الأولى؛ ذلك لأن الاجتهاد في التشريع الإسلامي نقطة الارتكاز التي يقوم عليها الحكم بصلاح شريعة الإسلام لكل زمان ومكان[1]، فإذا قيل ببطلان اجتهادات المجتهدين المتجزئين في هذا العصر لعدم مشروعية الاجتهاد الجزئي، مع قلة أهل الاجتهاد المطلق نسبيا، وتكاثر المستجدات في كل المجالات، لزم دخول النقص على الشريعة من هذا الجانب، ولزم عجز الشريعة عن مسايرة هذه المستجدات بالحكم والتوجيه، وكل هذا باطل، فما أدى إليه يكون باطلا، وبالتالي تثبت صحة القول بجواز الاجتهاد الجزئي للمحافظة على خلود الشريعة واستمرارها إلى يوم القيامة.

3- الحفاظ على مقاصد الاجتهاد، وهذا يظهر من خلال ما يأتي:

أ- إن المقصود من وضع شرائط الاجتهاد هو البعد عن الخطأ[2]، وبهذه الشرائط يبتعد المجتهد عن الوقوع في الخطأ عند استنباط الحكم والإفتاء، وإذا تحقق هذا المقصود في الاجتهاد في مسألة ما، لم يكن ثمة مانع من قبوله، وقد توفرت فيه الشرائط، وأمكنه بها الاقتراب من السداد والصواب، والابتعاد عن الانحراف والخطأ، في استنباط حكم هذه المسألة.

ب- إن بلوغ العالم رتبة الاجتهاد المطلق لا يجعله معصوما من الخطأ والجهل في بعض الأمور؛ لأن المجتهد المطلق وإن بالغ في الطلب فإنه يجوز أن يكون قد شذّ عنه أشياء[3]، ويرد هذا الاحتمال على المجتهد المتجزئ في علاقته بالموضوع الذي يجتهد فيه، ولكنه أضعف بالقياس إلى المجتهد المطلق، إذ مجال الاجتهاد له ومحله أوسع من مجال الاجتهاد للمجتهد المتجزئ، فكلما اتسع المجال قوي الاحتمال.

[1]- ينظر: الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1116.
[2]- ينظر: القرافي- شرح تنقيح الفصول- ص 438.
[3]- ينظر: الرازي- المحصول- ج6- ص 26.

ج- من مقاصد الاجتهاد أن العالم إذا تحقق بأهلية الاجتهاد لم يجز له التقليد، ويدخل في هذا أن العالم إذا قدر على الاجتهاد في مسألة ما، لا يقلد غيره فيها، وعليه أن يعمل باجتهاده ويفتي به الناس، وإذا قيل بمنعه من الاجتهاد كان مآله التقليد، وهو ما لا يصحّ لمن تحقّق بأهليّة الاجتهاد[1].

د- للمجتهد المتجزئ في علاقته بالمسألة التي يجتهد فيها موقفان: إما أن يعمل بظنه هو، وإما أن يعمل بما يظنه غيره، أي أن يعمل بالحكم الذي هداه إليه اجتهاده، أو أن يعمل بالحكم الذي اهتدى إليه غيره، ومن الواضح أن اعتماده على ظن نفسه أولى من اعتماده على ظن غيره[2].

4- توفير البديل عن المجتهد المطلق، وذلك أنّ المجتهد المطلق القادر على الاجتهاد في جميع أبواب الشرع ومسائله نادر الوجود في هذا العصر، وحينئذ فإن البديل عن هذا المجتهد المطلق هو مجموع المجتهدين المتجزئين القادرين في مجموعهم على هذا النوع من الاجتهاد، بحيث أن المجتهدين المتجزئين الذين يملك كل واحد منهم أن يجتهد في باب بعينه من أبواب الفقه المختلفة، يكوّنون في مجموعهم مجتهدا واحدا مطلقا يجتهد في كلّ أبواب الفقه، بمعنى أن ما يعجز بعض المجتهدين المتجزئين أن يجتهد فيه من أبواب الفقه، فإن بعضهم الآخر – في الغالب – قادرا على الاجتهاد فيه.

وبالجملة فإن من المعلوم أن من المجتهدين المتجزئين في المجامع الفقهية وغيرها اليوم من هو خبير في باب المعاملات والاقتصاد الإسلامي، دون باب الأحوال الشخصية مثلا، في حين أن منهم من هو خبير في باب الأحوال الشّخصيّة دون غيره من الأبواب الأخرى، وإذا كان كذلك، فيمكن باجتماع هؤلاء المجتهدين المتجزّئين المختلفي القدرات والمعارف بالنّسبة إلى أبواب الفقه أن يوجد المجتهد المطلق القادر على الاجتهاد في تلك الأبواب كلّها، ويعوض بذلك عن فقده أو ندرته[3].

---

[1]- إذ المجتهد مأمور بالنظر بقوله تعالى:﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ فلو جاز له تقليد غيره، لكان تاركا لما وجب عليه، وترك الواجب حرام. ينظر: الزحيلي- أصول الفقه الإسلامي- ج2- ص 1161.

[2]- ينظر: العمري، نادية- الاجتهاد والتقليد في الإسلام- ص 274.

[3]- ينظر: شعبان- الاجتهاد الجماعي- ص 120.

5- تيسير الاجتهاد للفقهاء وطلبة العلم وفتح بابه لهم، وذلك من وجهين[1]:

أحدهما: تمهيد السّبيل إلى الاجتهاد الجزئيِّ بفتح بابه لمن لا يقتدر من الفقهاء وطلبة العلم على الاجتهاد المطلق الذي يُشترطُ لهُ العلمُ بأغلب أدلّة الأحكام في أبواب الفقه المختلفة.

والثّاني: تمهيد السّبيل إلى الاجتهاد المطلق، بفتح باب الاجتهاد الجزئي أوّلاً؛ لأنّ طلب الاجتهاد الجزئي – إذا قيل بجوازه والدّعوة إليه – يفضي إلى طلب الاجتهاد المطلق غالبا، ضرورة أنّ من نال في العلم رتبة، يطمح غالبا إلى بلوغ ما بعدها[2]، وأنّ من تمكّن من الاجتهاد في باب، فإنّ الغالب من شأنه أن يحاول التّمكُّن من باب ثان وثالث بعدئذ، إلى أن يصير متمكّنا من الأبواب كلّها، وهذا هو المجتهد المطلق.

6- استغلال الطّاقات والقدرات المتاحة، وعدم إهدارها: وذلك أنّ العادة جارية في كلّ عصر من الأعصار بأن يوجد فيه من الناس من أوتي ملكة في علم بعينه من العلوم، أو باب بعينه من أبواب العلم، ولا تكون له ملكة في غيره من العلوم والأبواب، فلماذا يحرم العلم والشّرع من طاقة أمثال هذا وقدراته حين يمنع – على مذهب المانعين من الاجتهاد الجزئي – من استغلال ملكته وقدرته فيما له فيه من أبواب الفقه ومسائله ملكة واقتدار، بسبب عدم ملكته وقدرته في باب آخر من تلك الأبواب والمسائل[3] ؟ ! بل إنّ من كبار المجتهدين المطلقين المتّفق على قدرتهم على الاجتهاد، من كان – مع كونه قادرا على الاجتهاد في كلّ أبواب الفقه ومسائله – أعظم ملكة في باب من أبواب الفقه، منه في الأبواب الأخرى، وهذا ما يؤكّده قوله- صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: { أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذٌ بْنُ

[1]- ينظر: عارف حسونة وعبد الله الصيفي- تجزؤ الاجتهاد- ص 563ـ564.

[2]- وهذا ما يؤكده قوله صلى الله عليه وسلم: {مَنْهُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ، طَالِبُ عِلْمٍ وَطَالِبُ دُنْيَا}. أورده الهيثمي في مجمع الزوائد عن أبي مسعود، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (6624). ينظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- ط3: 1986م- ج1- ص 135.

[3]- ينظر: المرجع السابق- ص 564.

جَبَلٍ، وَأَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ أُبَيٌّ بْنُ كَعْبٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدٌ بْنُ ثَابِتٍ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِيناً ، وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ}[1].

وفي ختام هذا الفصل، يمكن تلخيص أهمية كل من الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الجزئي في الاجتهاد الفقهي المعاصر في النقاط الآتية:

1ـ أن كلاّ من الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الجزئي ييسّر للأمّة استمرار الاجتهاد فيها، ويمنع أسباب توقّفه أو إغلاق بابه، وبكلّ منهما يكون ملء الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق أو ندرته.

2ـ أن الدّقةَ والإصابةَ في كلٍّ منهما نسبتُها أعلى منها في الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد المطلق غير الجزئي، ذلك بأنّ العادة قاضية بأنّ نسبة الدّقّةِ والإصابةِ في الجهد المبذول من جماعة أو من متخصّصٍ، تكون أعلى منها في الجهد المبذول من فرد أو من غير متخصّصٍ.

ولذلك كانت نتيجة الاجتهاد الجماعي أو الاجتهاد الجزئي أدعى إلى القبول، كما هو الأمر في سائر مجالات الحياة.

3ـ أن كلاّ من الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الجزئي يقي الأمة من الأخطاء والأخطار التي قد تنجم عن الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد غير الجزئي.

4-أن كلًّا منهما يتعيَّنُ أن يكون أفضلَ الآليات التي ينبغي أن تعتمد في معالجة الطّوارئ والمستجدّات – ببيان حُكْمِ الشّرع فيها – في حياة الأمّة، وذلك بالنّظر إلى ما تتّسم به

[1]- أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه، كتاب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي بن كعب، وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب المناقب، وابن ماجه في سننه، باب فضائل أصحاب الترميدي والنسائي وابن ماجه بأسانيد صحيحة حسنة".
ينظر: النووي- تهذيب الأسماء واللغات- لبنان- بيروت- دار الكتب العلمية- د.ط- ج2- ص 99.

قضايا العصر ومشكلاته، فهي سريعة من حيث ظهورها، كثيرة من حيث كمّيتها، معقّدة من حيث كيفيّتها، عامّة كثير منها من حيث أثرها.

ومما لا شكّ فيه أنّ المشكلةَ كلّما كانت معقّدةً أكثر، كان إسنادُ النّظر فيها إلى أهل التّخصّص أنفعَ، وكلّما كانت أعمَّ وأشملَ، كان جعلُ البحث والاجتهاد فيها بيد الجماعة أنجحَ.

ثمّ إنّه مع تسارع المستجدّات وكثرتها، وتشابكها وتعقّدها، تنشأ الحاجة إلى وجود مؤسّسات ومجامع في الأمّة، ليس للقيام بالاجتهاد الجماعي المطلق، بل بالاجتهاد الجماعي الجزئيّ، ويُراد بهذا أن توجد في الأمّة – مثلا – مجامع فقهية للاجتهاد الجماعي في مجال المعاملات المالية والاقتصادية، وأخرى في مجال القضايا الطّبية، وثالثة في مجال السّياسة الشّرعية، وهكذا حتّى تستوعب هذه المجامع كلّ مجالات الحياة، وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ.

تمهيد :

لقد ثبت مما سبق أنّ الحاجةَ إلى الاجتهاد دائمةٌ وملحّة، ما دامت وقائعُ الحياة تتجدّدُ، وأحوالُ المجتمع تتطوّرُ، وما دامت شريعةُ الإسلام صالحةً لأن يكون لها الحكمُ بالأمرِ والنّهي في كلّ شأن.

ثمّ إنّ عصرَنا هذا أحوجُ إلى الاجتهاد من غيره، نظراً للتّغيير الهائل الذي شمل معظمَ جوانبِ الحياة، بعد الانقلابِ الصّناعي، والتّطوّر التّكنولوجي، والتّواصل المادّي والعالمي الذي حوّل العالمَ الكبيرَ إلى قرية صغيرةٍ.

على أنّ الجانبَ المالي والاقتصادي والجانبَ الطّبّيَّ في حياة الناسِ كانا المجالَ الأوسعَ في ذلك التّغيير، بما ظهر في كلٍّ منهما من قضايا جديدةٍ، لم تكن موجودةً، وليس لها نظيرٌ فيما تناولته اجتهاداتُ الفقهاء الأقدمين.

لهذا كانت تطبيقاتُ الاجتهاد الفقهي المعاصر التي اقتضت خطّة البحث أن تُتَناولَ في هذا الفصل، ممّا يدخل في هذين المجالين، أعني مجال المعاملات المالية، ومجال القضايا الطّبّية.

على أنّ القصد من ذلك ليس أن تُستوْعبَ بالبحث جميعُ المعاملات المالية والقضايا الطّبّية المعاصرة، فهذا مما يحتاج إلى أن تُنفقَ فيه السّنون، وتُدوّن فيه الأسْفار، وإنّما كان القصدُ التّمثيل لما قد سبق التّأصيل له في هذا البحث من منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر.

فيما يتعلّق بتطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال المعاملات المالية اخترت أربعَ مسائلَ لتكون محطَّ تلك التّطبيقات، على أن يكون تناولُ هذه المسائل مُراعىً فيه النّقاطُ الآتيةُ:

1-تصويرُ المسألة تصويراً يُوضّح حقيقَتَها، ويكشف عن طبيعتها.
2-عرضُ آراء الفقهاء المعاصرين فيها وأدلّتهم.
3-نقلُ بعض قرارات أهمّ المجامع الفقهية في المسألة.
4-بيانُ الرّأي الرّاجح في المسألة إن تيسّر ذلك.

وهذه المسائلُ هي:

- ✓ التّأْمينُ.
- ✓ التّأجيرُ المنْتهي بالتّمْلِيكِ.
- ✓ بطاقاتُ الائْتِمانِ.
- ✓ التّسْويقُ الشّبَكِي.

وسيكونُ تناولُ هذه المسائل في المطالب الآتية:

المطْلبُ الأوّلُ: التَّأْمِينُ.

أوّلاً: تصْويرُ الْمسْأَلَة.

أصْبح التّأْمينُ في عصرنا من المعاملات المنتشرة في جميع مجالات الحياة الإنسانية، فقد دخلَ عالمَ التّجارة والصّناعة والزّراعة والنّقل البرّي والبحري والجوّي، كما دخل حياةَ الإنسان الخاصّة، فصار الإنسانُ يُؤَمِّنُ على سيّارته وعلى بيته وعلى صحّته وحياته، وحتّى ما بعد مماته.

1- تعريفه:

هو:نظام تعاقدي يقوم على أساس المعاوضة أو التّبرّع، أو يكون مختلطا منهما، ويلتزم فيه طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له عند حصول حادثٍ ونحوه[1].

2- أهداف التّأمين ووظائفه:

يهدفُ التّأمينُ إلى تحقيق عدّة أمور منها:[2]

أ- تحصينُ المجتمع من آثار المصائب والنّكبات.

ب- تحقيقُ التّحابب والتّوادّ والأخوّة وتماسك المجتمع.

ج- تحقيقُ طمأنينة النّفس والسّعادة في الدّنيا.

د- توفيرُ الأموال وادّخارُها.

---

[1]- ينظر: عمر المترك- الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية- السعودية- الرياض- دار العاصمة- ط1: 1414هـ- ص 403، عبد الرزاق السنهوري- الوسيط في القانون- لبنان- بيروت- دار إحياء التراث العربي- د.ط. ج2- ص 7.

[2]- ينظر: مصطفى أحمد الزرقا- نظام التأمين- لبنان- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1: 1984م- ص 99، عبد السميع المصري- التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق- مصر- القاهرة- مكتبة وهبة- ط1: 1980- ص 14.

3- أنواع التأمين:

ينقسم التأمين من حيث شكلُه إلى قسمين:[1]

أحدهما:التّأمين التّعاوني، وهو أن يجتمع مجموعة من الأشخاص المعرضين للخطر المتشابه و يدفع كل منهم اشتراكا معينا، وتصرف هذه الاشتراكات لأداء التعويض لمن يصيبه الضرر، و إذا زادت الاشتراكات على ما صرف من تعويض كان للأعضاء حقّ استردادها، وإن نقصت طولب الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز، و الأعضاء في شركة التأمين التعاوني ليس هدفُهم تحقيقَ الأرباح، وإنّما تخفيف الخسائر و تحمّل المصائب، و هذا النّوعُ قليلُ التّطبيقِ اليومَ.

الثاني: التّأمين بقسط ثابت، وهو أن يلتزم المؤمَّن له بدفع قسطٍ محدّدٍ إلى المؤمِّن، وهو شركةُ التّأمين المكوّنة من أفراد مساهمين غيرِ المؤمَّنِ لهُمْ، و هؤلاء هم الذين يستفيدون من أرباحِ الشّركة، و هذا النّوعُ هو السّائدُ الآن.

4- الفرقُ بين النّوعين: و يبرز في أنّ الذي يتولّى التّأمين التّعاوني ليس هيأةً مستقلّةً عن المؤمَّن لهم، ولا يسعى أعضاؤُه إلى تحقيق الرّبح، فالغرض فيه اجتماعي إنساني.

أمّا التّأمينُ بقسط ثابتٍ فيتولّاهُ المؤمِّنُ (الشّركة المساهمة) الذي يهدف إلى تحقيق الرّبح على حساب المشتركين المؤمَّن لَهُمْ.

ثانيا: تقريرُ حكْمِ المسْأَلَةِ.

يختلفُ حكمُ التّأمينِ باخْتلافِ أنْواعِهِ[2].

[1]- ينظر: عبد الحق حميش والحسين شواط- فقه العقود المالية- عمان- دار البيار- د.ط- ص 126-128.

[2]- يُعدّ العلّامة محمّد أمين الشّهير بابن عابدين (ت 1252هـ) أول من تكلم عن التأمين، وسماه "السوكرة"، وأفتى بحرمة التأمين البحري. ينظر: ابن عابدين، محمد أمين- رد المحتار على الدر المختار- لبنان- دار الفكر- ط: 1421هـ- ج4- ص 170.

1- حكم التّأمين التّعاوني:

لا شكّ في جواز التّأمين التّعاوني في شريعة الإسلام؛ لأنه يدخل في عقود التبرعات، وهو من قبيل التعاون على البر، لذا فهو أمر مرغوب فيه لقوله تعلى:﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1].

وذلك لأنّ كلّ مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس، متبرّع بما يدفعه لمن يحتاج إليه من سائر الشّركاء حسب الطّريقة التي يتّفق عليها[2].

وبناء على اعتبار التّأمين التّعاوني من عقود التّبرعات، فإنّ الغررَ فيه مغتفرٌ؛ إذْ يُغْتفَرُ في التَّبرُّعَاتِ مَا لَا يُغْتفَرُ في الْمُعَاوَضَات[3].

قرار المجمع الفقهي بمكّة المكرّمة:

قرّر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السّعودية رقم (51) بتاريخ 1397/414هـ من جواز التّأمين التّعاوني بدلا عن التأمين التّجاري المحرم[4].

2- حكمُ التّأمين التّجاري (التّأمينُ بقسطٍ ثابتٍ):

لقد تناول فقهاء الإسلام هذه المعاملة بالدّراسة والتّحليل الفقهي كما تناولته المجامع الفقهية، ومراكز البحوث الإسلامية في أكثرَ من مناسبةٍ.

هذا ولقد اختلف فقهاءُ هذا العصر في حكم التّأمين التّجاري على أقوالٍ:

---

[1]- سورة المائدة، الآية: 2.

[2]- ينظر: محمد عثمان شبير- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي- الأردن- عمان- دار النفائس- ط6: 1427هـ-2007م- ص 85، عبد الحق والحسين- فقه العقود المالية- ص 128.

[3]- ينظر: الزحيلي، وهبة- الفقه الإسلامي وأدلته- سورية- دمشق- دار الفكر- ط3: 1409هـ- ج4- ص 442.

[4]- ينظر: عبد الحق حميش- قضايا فقهية معاصرة- الجزائر- دار قرطبة- ط1: 1432هـ/2011م- ص 189، 190.

القولُ الأوّلُ: جواز التّأمين التّجاري، وإلى هذا ذهب فريقٌ من العلماء المعاصرين، منهم الشّيخ عبد الوهّاب خلاّف[1]، والشّيخ علي الخفيف[2]، والشّيخ مصطفى الزّرقا[3]- رحمهم الله جميعا -.

وأهمُّ ما استدلّوا به ما يأْتي:[4]

1- قاعدةُ الاستصْلاح: فإنّ التّأمين التّجاري فيه مصلحةٌ لجميع الأطراف المشاركة فيه، وهي مصلحة مرسلة لم يرد في الشّرع ما يُحرّمها أو يُبيحها.

2- قياسُ عقدِ التّأمين التّجاري على بعض العقودِ والتّصرّفات المشروعة.

- فمن ذلك قياسُه على نظام العاقلة، حيث إنّ صورة العاقلة في الشّرع أنّ الإنسان إذا تسبَّبَ في قتل خطأ أو شبه عمد فإنّ عاقلتَه (أي قرابته من جهة العُصُوبَة) هي التي تدفع عنه الدّيةَ، وهي ملزمةٌ شرعاً بذلك، فالعاقلةُ إذن ضربٌ من ضروب التّأمين، فإذا كانت العاقلةُ تجوز، فالتّأمينُ جائزٌ كذلك مطلقاً من غير تخصيصٍ له بالتّعاوني.

- ومن ذلك قياسُه على نظام التّقاعد، فالتّقاعد ضربٌ من ضروبِ التّأمين، حيث إنَّه يُؤخذُ من الموظّف كلَّ شهر قسطٌ ثم يُسلّمُ إليه بعد تقاعُدِه، وقد يحصلُ على أكثرَ ممّا بذلَ، وقد يحصلُ على أقلَّ، فيلزم القائلين بمنع التّأمين التّجاري القولُ بتحريم الرّاتب التّقاعدي، وهم لا يقُولُون بِهِ.

- قياسُ عقد التّأمين التّجاري على ضمان خطر الطّريق الجائز عند الحنفية، فيما إذا قال شخصٌ لآخر: اسْلُكْ هذا الطّريقَ فإنّه آمنٌ، وإن أصابك فيه شيءٌ فأنا ضامنٌ، فسلكَهُ فأُخذَ مالُه فإنّه يضمنُ القائِلُ.

---

[1]- نقله السّيد الدّسوقي في كتابه "التأمين وموقف الشّريعة الإسلامية منه"، ينظر: محمد السيد الدسوقي- التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه- دار التحرير- ط: 1387هـ-1967م- ص 78.

[2]- نقل رأيه الدكتور ياسين درادكة في كتابه "نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية". ينظر : ياسين درادكة- نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية- الأردن- عمان- منشورات وزارة الأوقاف- د.ط- ج2- ص 295.

[3]- الزرقا- نظام التأمين- ص 27.

[4]- تنظر أدلة هذا القول في: الزرقا- نظام التأمين- ص 57-63، محمد عثمان بشير- المعاملات المالية المعاصرة- ص 105-109, عبد الحق حميش- قضايا فقهية معاصرة- ص 179-181.

3- كما استدلّوا بالإباحة الأصلية، وبأنّه ضَرورةٌ، والضّروراتُ تبيحُ المحظوراتِ، والعرفُ أصبح يعمَلُ بِهِ.

وغير ذلك من الأدلّة التي استدلّ بها القائلون بجواز التّأمينِ التّجاري.

القول الثّاني: تحريمُ التّأمين التّجاري، وهذا القولُ هو قولُ أكثر الفقهاءِ المعاصرين، وقد اتّفق على هذا القول المجامع الفقهية: المجمعُ الفقهي التّابعُ لرابطة العالم الإسلامي، ومجمعُ الفقهِ الإسلامي الدّولي المنبثق عن منظّمةِ المؤْتمرِ الإسلامي، وهيئةُ كبار العلماء، واللّجنةُ الدّائمةُ للبحوث العلميّة والإفتاء في السّعُوديّة.[1]

واستدلّوا لذلك بما يأتي:[2]

1- اشتمالُ عقد التّأمين التّجاري على الغرر الفاحش، وعقد التّأمين هذا عقدُ معاوضةٍ، والغررُ يفسد عقودَ المعاوضات، لما روى أبو هريرة – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – قَالَ:{ نَهَى رَسُولُ اللهِ- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ}[3].

2- أنّ عقدَ التأمين التجاري يشتملُ على ربا الفضْل والنّسيئَة؛ لأن المؤمِّن إذا دفع للمؤمَّن لهُ أكثرَ ممّا دفعه له من النّقود فيكون ربا فضل؛ لأنّه مالٌ مقابلَ مالٍ مع التّفاضُل، وهذا الدّفع إنّما يحصل بعد مدّة من العقد، فيكون ربا نسيئَةٍ، وإذا قُدّرَ أنّ شركةَ التّأمين دفعت للمؤمَّن له مثلما دَفعَ من غيْرِ زيادةٍ ولا نُقصانٍ فيكون ربا نسيئةٍ فقط.

---

[1]- ينظر: محمد عثمان شبير- المعاملات المالية المعاصرة- ص 98، عمر المترك- الربا والمعاملات المصرفية- ص 406، سعد بن تركي الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- السعودية- الرياض- دار الصميعي- ط2: 1433هـ/2012م- ص 169-170.

[2]- تنظر أدلة هؤلاء في: عبد الحق حميش- قضايا فقهية معاصرة- ص 182-184، محمد شبير- المعاملات المالية المعاصرة- ص 99-104، سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 171-172.

[3]- أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، برقم (1519).

3- أنّه من ضروب المقامرة[1]، لما فيه من المخاطرة في المعاوضات المالية، فإنّ المؤمَّنَ لهُ قد يدفع قسطاً من التّأمين ثمّ يقع الحادثُ فيدفع له المؤمِّن أكثرَ من مبلغ التّأمين، وقد لا يقع الحادثُ فيغنم المؤمِّن أقساطَ التّأمين بلا مقابلٍ، وهذه مُقَامَرَةٌ.

4- أنّه من الرّهان المحرّم؛ لأنّ فيه جهالةً وغرراً ومقامرةً، ولم يبح الإسلام من الرّهان إلّا ما فيه نصرةٌ للإسلام، وكذلك إذا كان في الإبل والخيل والسّهام.

5- أنّ فيه أخذَ مال الغيرِ بلا مقابلٍ، وهو محرّمٌ لقوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾[2].

وغير ذلك من الأدّلّة الشّرعية التي تفيدُ تحريم هذا النّوع من التّأمينِ.

الْقولُ الثّالثُ: ذهب فريقٌ ثالثٌ من العلماء المعاصرين إلى التّفريق بين التّأمين على الأموالِ كالسّيارات دون التّأمين على الحياةِ، ومن هؤلاء الشّيخُ محمّدٌ بنُ الْحَسَنِ الْحَجَوِي الْفَاسِي رَئيسُ الاستئناف الشّرعي ووزيرُ العدْلِ في الْمَغْرِبِ[3] (1376هـ -1956م)، والشّيخُ عبدُ اللهِ بنُ زيدٍ آل محمودٍ رئيسُ المحاكم الشّرعية والشّؤون الدّينية بدولة قَطَر[4]، وقد استدلّوا لجواز التّأمين على الأموال بالأدلّة التي استدلّ بها أصحابُ القولِ الأوّل، واستدلّوا لتحريم التّأمين على الحياة بأدلّة القائلين بعدم الجواز، وأنّه لا حاجةَ للتّأمين علَى الْحَيَاةِ.

ثالثا: بعضُ قرارات الْمجامع الفقهية حولَ المسألة:[5]

1- قرارُ مجمعِ الفقه التّابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي رقم: 9(2/9) بشأن: التّأمين وإعادة التّأْمين:

---

[1]- وقد حرم الإسلام المقامرة في قوله تعلى: ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. والمقامرة هي الميسر.

[2]- سورة النساء، الآية: 29.

[3]- ينظر: محمد بن الحسن الفاسي- الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي- السعودية- المدينة المنورة – المكتبة العلمية- ط: 1977- ج2- ص 504.

[4]- ينظر: عبد الله بن زيد- أحكام عقود التأمين- لبنان- بيروت- دار الشروق- ط3: 1982م- ص 63.

[5]- أنقلها مقتصرا على محلّ الشّاهد فيها.

قرّر مايلي:

أوّلاً: أنّ عقدَ التّأْمين التّجاري ذي القسطِ الثّابتِ الذي تتعاملُ به شركاتُ التّأمين التّجاري عقدٌ فيه غررٌ كبيرٌ مفسدٌ للعقد، ولذا فهو حرامٌ شرعاً.

ثانياً: أنّ العقدَ البديلَ الذي يحترمُ أصولَ التّعاملِ الإسلاميِّ هو عقدُ التّأمين التّعاوني القائم على أساسِ التّبرُّع والتّعاون، وكذلك الحال بالنّسبة لإعادة التّأمين القائم على أساس التّأمين التّعاوني.

ثالثاً: دعوةُ الدّولِ الإسلاميّة للعمل على إقامةِ مؤسّساتِ التّأمين التّعاوني، وكذلك مؤسّسات تعاونية لإعادة التّأمين حتّى يتحرّرَ الاقتصادُ الإسلاميُّ من الاستغْلالِ، ومن مخالفةِ النّظامِ الذي يرضاهُ اللهُ لهذهِ الأُمّةِ[1].

2 – قرار مجمع الفقه برابطة العالم الإسلامي:

(... وبعد الدّراسة الوافية وتداول الرّأي في ذلك قرّر مجلسُ المجمع الفقهي بالإجماع عدا فضيلةِ الشّيخِ مُصْطَفَى الزّرْقَا تحريمَ التّأمين التّجاري بجميع أنواعه، سواء كان على النّفس، أم البضائع التّجارية أم غير ذلك)[2].

رابعاً: الْقولُ الرّاجِحُ:

لقد ثبت بطريق الاجتهاد البياني أنّ عقد التّأمين التّجاري يدخلُ في العقود والتّصرفات التي تتناولها جملة من النُّصوص الشّرعية بالنّهي.

أمّا الاجتهادُ الفقهيُّ الذي هو مبنى قولِ المجيزين في المسألةِ، فالنّاظر فيه يجدُ أنّه قد بناهُ أصحابُه على جملة من الأصول والقواعد، منها: أصلُ الاستصلاح، وأصلُ القياس، وأصلُ الإباحة الأصليّة، وقاعدةُ الضّرورة، وقاعدةُ العرف.

[1]– ينظر هذا القرار في: سعد الخثلان– فقه المعاملات المالية المعاصرة– ص 176–177.

[2]– ينظر هذا القرار في: عبد الحق حميش– قضايا فقهية معاصرة– ص 182.

وهذه الأصولُ والْقواعدُ عند التّحقيق وإنعامِ النّظر يتبيّنُ أنّها لايصحُّ الاعتمادُ عليها في مسألة التّأمين التّجارِي، وذلك ليس لأنّها غيرُ معتبرةٍ في ذاتها، بل لعدم توفّرِ شروطِ إعمالها وضوابطِه، وبيان ذلك فيما يأتي:

ـ أمّا بالنّسبة لأصل الاستصلاح، فقد أثبت البحثُ أنّ عقدَ التّأمين التّجاري يدخلُ في قسْمِ المصالحِ التي شهد الشّرعُ بإلغائها، لا في قسْمِ المصَالحِ الْمُرسلَةِ.

ـ وأمّا بالنّسبة لأصل القياس فلا يصحّ اجتهادٌ قياسيٌّ يقضي بالْجواز، مع وجودِ نصُوصٍ من الشّرع تفيدُ بطريق الاجتهاد البياني التّحريمَ.

وكذلك لا يصحُّ اجتهادٌ مبناهُ قياسٌ أثبت النّظرُ الصّحيحُ وجودَ الفارقِ فيهِ بين الأصلِ المقيسِ عليه والفرعِ الْمَقيسِ.

ـ وكذلك بالنّسبة لقاعدة الإباحة الأصليّة، لايصحّ اجتهادٌ بناه أصحابُه على هذه القاعدةِ مع وجودِ النّاقلِ عنها، وهو ما ثبت بالاجتهاد البياني ممّا تعلّقَ به المانِعُون.

ـ وأمّا فيما يتعلّقُ بقاعدة "الضّرورة تبيح المحظورَ"، فلعدم تحقّقِ الضّرورة لم يكن عقدُ التّأمينِ التّجاري ليدخُلَ في المناطات التي تتناولُها هذه القاعدةُ.

ـ وأمّا فيما يخصُّ قاعدةَ العُرفِ، فلا يصحُّ اجتهادٌ بُنِيَ على عُرفٍ ثبت بالاجتهاد البياني أنّهُ مخالفٌ للشّرعِ.

فإذا ثبت عدمُ صحّة الاجتهاد الذي بُنِيَ عليه القولُ بالْجواز، كان الرّاجحُ في المسألة القولَ بالتّحريم، لصحّةِ الاجتهاد الذي بُنِيَ عليه، وسلامتِهِ من الانحرافِ عن المنهجِ الذي تمّ تقْريرُهُ.

المطلب الثاني: التّأجير المنتهي بالتمليك.

أوّلاً: تصويرُ الْمسْأَلَة

1- نشأتُه:

ظهر هذا العقدُ أوّلَ ما ظهر في انجلترا، فنشأتُه كانت في بلاد الغرب، والعقودُ التي تنشأُ في بلادِ الغرب تنشأُ بعلّاتها، ثم لا يزال هذا العقدُ يتطوّرُ حتّى دخل بلادَ المسلمين[1].

وقد وَجَدتِ البنوكُ والشّركاتُ فيه مخْرجاً؛ لأنّه في بيع التّقسيط تنتقلُ ملكية المبيع إلى المشتري، وربما يتعذّر تسديد المشتري للأقساط، بخلاف عقدِ الإيجار المنتهي بالتّمليك، فإنّ ملكيةَ المبيعِ لا تنتقل للمشتري (المستأجر) حتّى تُسدَّدَ جميعُ الأقْساطِ.

2- حقيقتهُ:

المقصودُ بالتّأجير المنتهي بالتّمليك: أن يقوم المصرفُ بتأجير عَيْنٍ كسيّارةٍ إلى شخصٍ مدّةً معيّنةً بأجرة معلومةٍ، قد تزيد عن أجرةِ المثْلِ، على أن يُمَلِّكَهُ إيّاها بعد انتهاءِ المدّة ودفع جميعِ الأقْساطِ[2].

فهذا العقدُ يشْبهُ بيعَ التّقسيطِ من حيثُ المقْصدُ الذّاتيُّ للمتعاقدين والنّتيجةُ.

فالعاقدان يتّفقان على إخفاء بيعِ التّقسيط وإعلانِ الإجارة، وتكون الأجرةُ بمثابة القسط الذي يدفعه الشّخصُ في بيع التّقسيط، كما يتّفقان على أنّه إذا وفّر المشتري الثّمنَ كاملاً أصبحتِ الإجارةُ بيعاً، وصارتِ العينُ المؤجّرةُ ملكاً للمستأْجِرِ.

وهو يختلفُ عن بيع التّقسيطِ من حيثُ تكوينُه، فهو يتكوّنُ من عقْدين مستقلّيْنِ، الأوّلُ: عقد إجارةٍ يتمّ ابتداءً، والثّاني: عقدُ تمليكِ العين عند انتهاء المدّة، إمّا عن طريق الهبةِ، أو البيعِ بسعْرٍ رمْزيٍّ حسب الوعْد المقْترِنِ بالإجَارَةِ[3].

---

[1]- ينظر: الزحيلي، وهبة- المعاملات المالية المعاصرة- سورية- دمشق- دار الفكر- ط3: 1427هـ/2006م- ص 396.

[2]- ينظر: محمد شبير- المعاملات المالية المعاصرة- ص 322.

[3]- ينظر: عز الدين خوجة- أدوات الاستثمار الإسلامي- السعودية- دلة البركة- ط: 1993- ص 84.

فعقدُ التّأجير المنتهي بالتّمليك يهدفُ إلى إظهار عقدِ البيعِ في صُورة عقدِ إجارَةٍ، فيتفادى البائعُ بذلك عدمَ اعتبارِ المشتري مالكاً للْمبيعِ، وبالتّالي يتفادى عدمَ تصرُّفِ هذا الذي انتقلت إليه العينُ في المبيع، وتبقى الملكيةُ للبائعِ (الْمُؤَجِّرِ)[1].

ثانياً: تقريرُ حكْمِ الْمَسْأَلَة

اختلفت أنظارُ العلماء المعاصرين في حُكمِ التّأْجير المنتهي بالتّمليك على النّحو الآتي:

1- قرارُ هيْئةِ كبارِ العُلَمَاءِ بالمَمْلكةِ العربيّة السّعُوديّةِ، قرار رقم (198)، بتاريخ 6-11-1420هـ:

فإنّ مجلسَ هيئةِ كبارِ العلماءِ درس موضوعَ الإيجار المنتهي بالتّمليكِ في دورات متعدِّدةٍ، وبعدَ البحث والمناقشة رأى المجلسُ بالأكثريّة أنّ هذا العقدَ غيرُ جائزٍ شرعاً لما يأْتي:

أوّلاً: أنّه جامعٌ بين عقدين على عينٍ واحدةٍ غيرُ مستقرٍّ على أحدهما، وهما مختلفان في الحُكمِ، متنافيان فِيهِ ...

ثانياً: أنّ الأجرةَ تقدّرُ سنويّاً أو شهريّاً بمقدارٍ مقسَّطٍ يستوفي به قيمةُ المعقودِ عليه، يعدّه البائعُ أجرةً، من أجل أن يتوثّق بحقّه، حيثُ لا يمكنُ للمشتري بيعهُ.

ثالثا: أنّ هذا العقد وأمثالَه أدّى إلى تساهلِ الفقراء في الدّيون، فقد أصبحت ذممُ كثيرٍ منهم مشغولةً منهكةً، وربما يؤدّي إلى إفلاسِ بعضِ الدّائنين لضياع حقوقِهم في ذممِ الفقراءِ[2].

ويُلاحظُ أنّ هذا القرارَ لم يُفصِّلْ في حُكْمِ العقدِ، وإنّما اعتبرَهُ صُورةً وَاحِدةً.

[1]- ينظر: الزحيلي- المعاملات المالية المعاصرة- ص 401.

[2]- ينظر هذا القرار في: سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 146-147.

2- قرارُ مجمع الفقه الإسْلاميّ المنبثق عن منظّمةِ المؤتمَرِ الإسْلامي رقم 110 (12/4): بتاريخ غرّة رجب 1421هـ.

إنّ مجلسَ مجمع الفقهِ الإسلاميّ الدّولي المنبثق عن منظّمة المؤتمر الإسلاميّ في دورتِهِ الثّانيةَ عشرَ بالرّياض في المملكة العربية السّعُوديّة من 25 جمادى الآخرة 1421هـ إلى غرة رجب 1421هـ (23-28 ديسمبر 2000م)، بعد اطّلاعِهِ على الأبحاثِ الْمُقدّمةِ إلى المجمع بخصوص موضوعِ (الإيجار المنتهي بالتّمليك، وصُكُوك التّأجير)، وبعد استماعِهِ إلى المناقشات التي دارت حولَ الموضُوعِ بمشاركة أعضاء المجمع وخُبرائِهِ وعددٍ من الفقهاءِ قرّرَ ما يلي:

أوّلاً: ضابطُ الصُّور الجائزة والممنوعة ما يلي:

أ- ضابطُ المنْعِ:

ـ أنْ يَرِدَ عقدانِ مختلفانِ، في وقت واحد، على عيْن واحدةٍ، في زمنٍ واحدٍ.

ب- ضَوابطُ الجواز:

1- وجودُ عقدين منفصلين يستقلّ كلٌّ منهما عن الآخر زماناً، بحيثُ يكون إبرامُ عقدِ البيع بعد عقدِ الإجارة، أو وجودُ وعدٍ بالتّمليك في نهاية مدّة الإجارة، والخيارُ يوازي الوعْدَ في الأحكامِ.

2- أن تكونَ الإجارةُ فعليّةً وليستْ ساترةً للبيعةِ.

3- أن يكونَ ضمانُ العينِ المؤجّرةِ على المالكِ لا على المستأْجرِ، وبذلك يتحمّلُ المؤجّرُ ما يلحقُ العينَ من ضررٍ غيرِ ناشئٍ من تعدّي المستأجِرِ أو تفْريطِهِ، ولا يُلزم المستأْجرُ بشيءٍ إذا فاتتِ المنفعةُ.

4- إذا اشتملَ العقدُ على تأمين العينِ المؤجّرةِ، فيجب أن يكونَ التّأمينُ تعاونيّاً إسلاميّاً لا تجاريّاً، ويتحمّلُهُ المالكُ المؤجِّرُ وليس المستأْجِر.

5- يجب أن تُطبّقَ على عقدِ الإجارةِ المنتهية بالتّمليك أحكامُ الإجارة طوالَ مدّةِ الإجارةِ، وأحكامُ البيعِ عندَ تملُّك العينِ.

6- تكونُ نفقاتُ الصّيانة غير التّشغيلية على المؤجِّر لا على المستأْجرِ طوال مُدّةِ الإجارةِ[1].

ثالثاً: القولُ الرّاجحُ:

إنّ الناظرَ في الاختلافِ الواقعِ في المسألةِ بين ما قرّرتهُ هيئةُ كبارِ العلماءِ، وما قرّرهُ مجمعُ الفقهِ الإسلاميِّ، يجدُ أنّه ليسَ اختلافَ حجّةٍ واجْتهادٍ، وإنّما هو اختلافُ محلٍّ ومناطٍ، بمعنى أنّ قرارَ الهيئةِ المقتضي منعَ هذا العقدِ هو واردٌ على مناطاتٍ ومحالٍّ، غيرِ المناطاتِ والمحالِّ التي ثبت فيها الجوازُ بقرارِ المجمعِ، وبهذا تتّفقُ القراراتُ ولا تخْتلفُ.

على أنّ قرارَ هيئةِ كبارِ العلماءِ بالمنعِ كان وارداً على الصّورة الأصلية لهذا العقد بصورته الغربيّة، وهو الإجارةُ التّمليكيةُ[2].

ولا يخفى أنّ الحكمَ بالمنع هنا قد بُنِيَ على الاجتهاد البياني القاضي بدخول هذه الصُّورةِ للعقْدِ في المناطات التي شملتْها نصُوصُ الشّرعِ التي جاءت بالنّهيِ عن اجتماعِ إجارةٍ وبيعٍ في آنٍ واحدٍ.

وأمّا في الحالاتِ التي يكونُ فيها التّأجيرُ المنتهي بالتّمليكِ جائزاً، فيُستدلُّ للجوازِ بالاجتهادِ البيانيِّ القاضي بدخوله حينئذٍ فيما تتناولُهُ النّصُوصُ الشّرعيّةُ القاضيةُ بحرّيّةِ التّعاقدِ، وكونِ الأصلِ في ذلك الإباحَة.

[1]- ينظر هذا القرار في: سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 148-149- مع التنبيه على أني لم أنقل القرار كاملا اجتنابا للتطويل، وإلا فقد جاء في القرار ذكر بعض الصّور الممنوعة لهذا العقد، بالإضافة إلى ذكر بعض الصّور الجائزة له.

[2]- ينظر: الزّحيلي- المعاملات المالية المعاصرة- ص 399.

المطلب الثّالث: بطاقات الائتمان

أوّلاً: تصْويرُ المسْأَلَة.

انتشرت البطاقاتُ الائتمانيةُ في وقتنا الحاضر انتشاراً واسعاً في مجالات الحياة كافّة، وبلغ عددُ المتعاملين بها حدّاً لا يُوصفُ، وعددُ الأموال المستفادةِ من هذه البطاقات أرقاماً لا يمكن تخيُّلُها، ممّا جعل لهذه البطاقات الأهمّيّةَ القصوى في تعاملات البنوك التي بدأت تجني أرباحاً هائلةً من وراء التّعاملِ بها.

1- تعريفُ بطاقةِ الائْتمَانِ:

ذكر بعضُ الباحثين أنّ الاسمَ السّليمَ المناسب لهذا النّوعِ من البطاقات هو "بطاقات الإقراض"[1].

وحيث إنَّ هذا الاسمَ (بطاقات الائتمان) قد شاع استخدامُه، فإنّه يكون هو المستعملُ في هذا البحث.

عرّف معجمُ (أكسفورد) بطاقة الائتمان بأنّها: (البطاقة الصّادرة من بنك أو غيره، تُخَوِّلُ حاملَها الحصُولَ على حاجاته من البضائع دَيْناً)[2].

وعرّفها المعجمُ الاقتصاديُّ العربيُّ بأنّها: (بطاقةٌ خاصّة يُصْدرُها المصرفُ لعميلِهِ تُمكِّنه من الحصُول على السّلع أو الخدمات من أماكن ومحلاّت معيّنة عند تقديمه لهذه البطاقة، يقومُ بائعُ السّلعِ أو الخدمات بتقديم الفاتورة الموقّعة من العَميل إلى المصرف – مصدر الائتمان – فيسدّد قيمتها له، ويقدّم المصرف للعميل كشفا شهريّاً بإجمالي القيمة لتسديدها، أو لخصمها من حسابه الجاري لطرفه)[3].

كما عرّفها مجمعُ الفقهِ الإسلاميّ بأنّها: (مُستندٌ يعطيه مُصْدِرُه لشخص طبيعي أو اعتباري- بناء على عقد بينهما – يمكّنه من شراء السّلع أو الخدمات ممّن يعتمد المستند، دون دفع الثّمن حالاً،

[1]- ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان- البطاقات البنكية- لبنان- بيروت- دار القلم- ط1: 1419هـ- ص 23-24.

[2]- المرجع نفسه- ص 24.

[3]-أحمد زكي بدوي- معجم المصطلحات التجارية والتعاونية- مصر- القاهرة- دار الكتاب المصري- د.ط- ص 62.

لتضمّنه التزام المصدر بالدّفع، ويكون الدّفع على حساب المصدر، ثمّ يعود على حاملها في مواعيد دوريّة ...)[1].

2- أهمّيّتُها:

لقد أصبحت بطاقاتُ الائتمانِ أداةَ وفاءِ الدّيون والحقوق ومقابل الخدمات وأثمان المشتريات بدلا عن النّقود، سواء في داخل الدّولة أو خارجها، وقد أراح هذا حاملَها من حمل النّقود ومن التّعرّض لمخاطر الضّياع والسّرقة أو النّشل في حالات الازدحام في الشّوارع ووسائل النّقل وغيرها، كما حقّق مصلحة لأصحاب الحقوق بضمان أداء حقوقهم، هذا فضلا عن أنّ هذه البطاقة كانت سببا لزيادة المبيعات في المحلاّت التّجارية، وحقّقت أرباحا كبيرة لمصدري البطاقة[2].

3- أنواعُها:

تنقسم بطاقات الائتمان باعتبارات مختلفة إلى عدّة أقسام[3] ، غير أنّ الذي يهمّ في هذا البحث أنّها تنقسم إلى:

1- بطاقة الائتمان المغطّاة.
2- بطاقة الائتمان غير المغطّاة.

القسمُ الأوَّلُ: بطاقة الائتمان المغطّاة:

ويراد بالمغطّاة هنا: أن يكون لحاملها رصيدٌ يقابل استخدامَه لهذه البطاقة.

ولهذا فإنّه في بطاقة الائتمان المغطّاة يَشترِطُ مُصْدِرُ البطاقة على حاملها أن يودع لديه مبلغا من النّقود في حساب مصرفي، ولا يستخدمها في مشتريات تزيد قيمتها عن المبلغ المودَعِ.

ومن أبرز أنواع هذا القسم بطاقات الصّرف الآلي، وهي تكون إمّا:

داخليّة: وهي التي تؤدّي وظائفها داخل دولةٍ واحدةٍ.

---

[1]- ينظر هذا التعريف في: عبد الحق- قضايا فقهية معاصرة- ص 151.

[2]- ينظر: الزحيلي- المعاملات المالية المعاصرة- ص 538.

[3]- ينظر: محمد عثمان شبير- المعاملات المالية المعاصرة- ص 182-187.

دولية: وهي التي يستطيع حاملها استخدامها في معظم دول العالم[1].

القسم الثّاني:بطاقة الائتمان غير المغطّاة.

وهي التي لا يتطلّب إصدارها من حاملها الدّفع المسبق لبنك المصدر في صورة حساب جاري، وإنّما يطالب البنك المصدرُ حاملَ البطاقة بقيمة مشترياته ومسحوباته في نهاية كلّ شهر، على أن يسدّدها في مدّة تالية تتراوح بين 25 – 40 يوما، وإذا تأخّر عن السّداد يحمّل بفائدة[2].

ثانياً: تقريرُ حكمِ الْمسألة.

يختلفُ حكْمُ بطاقةِ الائْتمَانِ تَبعاً لاخْتلافِ نوْعِها.

1- بالنّسبة لبطاقات الصّرف الآلي الدّاخلية (بطاقات السّحب الْفَوْرِي):

لا إشكال في جوازها؛ لأنّ المستخدم لها إنّما يسحب من رصيده، وحينئذ لا حرج في استخدامها باتّفاق العلماء المعاصرين[3].

وتقوم هذه البطاقاتُ مقامَ المصارفة يداً بيدٍ، ولهذا فإنّه يجوز أن يشتري حاملُها عن طريقها الذّهبَ والفضَّةَ، وبهذا أفتت اللّجنة الدّائمة للبحوث العلميّة والإفتاء[4].

وأمّا حكمُ السّحب بهذه البطاقةِ من غيرِ جهازِ مُصْدرِهَا، فقد اختلف العلماء المعاصرون فيه على قولين:[5]

القولُ الأوّلُ: لا يجوز لحامل هذه البطاقة أن يسحب بها من غير جهاز مُصْدرهَا، وبه قال بعض العلماء.

---

[1]- ينظر: سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 154-155، عبد الحق حميش- قضايا فقهية معاصرة- ص 152-153.

[2]- ينظر: المرجع نفسه- ص 153.

[3]- ينظر: الزحيلي- المعاملات المالية المعاصرة- ص 540.

[4]- ينظر: سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 155.

[5]- ينظر: المرجع نفسه- ص 156-157.

القولُ الثّاني: يجوز ذلك وهو قولُ أكثرِ علماءِ العصر.

واستدلَّ أصحابُ القول الأوّل بما منه:

– أن السَّحْبَ بهذه البطاقة من غير جهاز مُصْدرها يؤدّي إلى الوقوع في القرض الذي جرّ نفعاً.

– ما في ذلك من الإعانة على الإثم فيما إذا كان السّحب من طرف مصرف ربوي.

واستُدلّ لمذهب المجيزين بأنّ صاحب البطاقة إنّما يسحب من رصيده الخاصّ، ولا يسحب من حساب البنك الآخر.

والقولُ بالجواز هو الرّاجحُ في هذه المسألة لضعف ما استدلّ به المانعُون.

فأمّا قولهم بأنّ هذه المسألة تشتمل على قرض جرّ نفعا فغير صحيح؛ لأنه بُنِيَ على تصوُّرٍ غير صحيح للمسألة، وهو أنّ من يسحب من صراف بنك آخر إنّما يسحب من خزينة ذلك البنك، والواقع أنّ صاحب البطاقة إنّما يسحب من رصيده مباشرة لدى المصرف مُصْدِرِ البطاقة، لكن عن طريق جهاز مصرف آخر.

وأمّا القولُ بأنّ في ذلك إعانةً على الإثم فغيرُ مُسَلَّمٍ؛ لأنّه ليس كلُّ تعاملٍ مع مصرف ربويٍّ يكون إعانةً على الإثم، فقد تعامل النّبيُّ– صلَّى اللهُ علَيْهِ وَسَلَّمَ– مع اليهود، مع أنّهم أكّالون للسُّحت والرّبا، وإنّما التّعامل الذي يكون إعانةً على الإثم هو الذي تكون الإعانةُ فيه ظاهرةً، بحيث إنَّ المصرف الربوي يتأثّر بمقاطعته لوْ لمْ يتعاملْ معهُ[1].

2– بالنّسبة لبطاقة الائتمان غير المغطّاة:

هذا النّوعُ من البطاقاتِ يتضمّنُ في الغالب نصُوصاً ربويَّةً تقضي بوجوب دفعِ فوائدَ ربويّةٍ أو غرامات ماليّة عند التّأخّرِ عن السّدادِ، فما أثرُ ذلك في حُكْمِ الْمسْألةِ ؟.

انقسمَ فقهاءُ العصْرِ في ذلك عَلَى فَرِيقَيْن[2]:

[1]–ينظر: سعد الخثلان– فقه المعاملات المالية المعاصرة– ص 158–159.

[2]– ينظر: فقه النوازل– إعداد لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحة– د.ط– ص 14–16.

الفريقُ الأوّل: يرى الجوازَ متى غَلَبَ على ظنّ المتعاملِ قدرته على التّحوُّط من الوقوع تحت طائلة الشّرط الرّبويّ؛ لأنّ هذا الشّرطَ في حكمِ الإلغاءِ شرعاً.

الفريقُ الثّاني: يقولُ بالمنع؛ لتضمّن هذه المعاملةِ الرِّبا.

ثالثا: قرار مجلس الفقه الإسلامي الدّولي المنبثق عن منظّمة المؤتمر الإسلامي بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطّاة.

قرّر مجلس المجمع في دورته الثّانية عشرة بالرّياض من 25 جمادى الآخر 1421هـ إلى غرّة رجب 1421هـ (23 – 28 سبتمبر 2000م) بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطّاة ما يلي:

أوّلاً: لا يجوز إصدارُ بطاقة الائتمان غير المغطّاة، ولا التّعاملُ بها إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربويّة، حتّى ولو كان طالب البطاقة عازما على السّداد ضمن فترة السّماح المجّاني.

ثانياً: يجوز إصدارُ البطاقة غير المغطّاة إذا لم تتضمّنْ شرط زيادة ربويّة على أصل الدّين.[1]

رابعاً: القولُ الرّاجحُ

ـــ بالنّسبة لبطاقات السّحب الفوري:

فقد عُلم أنّ فقهاء العصر قد اختلفوا في حكم السّحب بهذه البطاقات من غير جهاز مصدرها بين مانع ومجيز.

وقد بنى المانعون رأيهم في المسألة على اجتهادين اثنين، كلاهما من قبيل الاجتهاد البياني.

فأمّا الأوّل فاعتقادهم أنّ الاجتهادَ البيانيَّ قاضٍ بأنّ هذه العمليةَ هي من مشمولات النّصُوص الشّرعية القاضية بتحريم الرّبا.

وأمّا الثّاني فما رأوه من أنّ الاجتهادَ البيانيَّ يفيدُ دخولَ هذه العملية فيما تتناوله نصوص الشّرع النّاهية عن التّعاون على الإثْمِ.

[1]- ينظر هذا القرار في: سعد الخثلان- فقه المعاملات المالية المعاصرة- ص 162 – 163.

والتّحقيقُ أنّ كلا الاجتهادين لايصحُّ.

فأمّا الأوّل فلأنه بُنِيَ على تصوّرٍ غيرِ صحيحٍ للمسألةِ.

وأمّا الثّاني فلأنّ النّظر الصّحيحَ قاضٍ بعدم دخولِ المسألة في المناطات المشمولة بالنّصوص الشّرعيّةِ النّاهية عن التّعاون علَى الإثْمِ.

وحيثُ إنّه ثبت عدم صحّة الاجتهاد الذي بُنِيَ عليه القولُ بالمنعِ، فيكون الرّاجحُ في المسألةِ الجواز، تمسّكاً بالإباحة الأصلية، ولعدم النّاقلِ عنها.

ـ بالنّسبة لبطاقة الائتمان غير المغطّاة:

فقد بنى المانعون في المسألة قولَهُم على الاجتهاد البياني القاضي بدخول هذه المسألةِ في المناطاتِ التي تتناولُها نصوصُ الشّرع القاضية بتحريم الرّبا، وهو اجتهادٌ- كما يظهر –صحيحٌ، سالمٌ من الاعتراض.

وعليه يكون الرّاجحُ في المسْأَلَةِ الْمنعَ.

وبعدُ، فهذه مباحثُ منتقاةٌ عن منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطْبيقاته، لا أدّعي من خلالها أني وفّيتُ الموضوعَ حقّهُ، وبلغتُ الكمالَ في كلّ ما يمكنُ أن يقالَ فيه، ولكنّها-أوّلاً وأخيراً- محاولةٌ جادّةٌ، وإسهامٌ متواضعٌ في تأصيلِ الاجتهاد الفقهي المعاصر، وبيانِ المنهجِ القويمِ الذي يحكمُهُ.

وإذا كان هذا البحث قد سجّل نتائجَ مبثوثةً في ثنايا فصولِه ومباحثِه، فإنّني أكتفي هنا بإيرادِ موجزٍ لأهمّها على النّحوِ الآتي:

1-إنّ الاجتهاد الفقهي المعاصر إذا تعلّق باستنباط الحكم يكون إمّا ترجيحياً، يقوم على اختيار أحد الآراء المنقولة في التّراث الفقهي العريض، وإمّا إنشائياً يُبنى على استنباط حكمٍ جديدٍ.

2- ثمةَ مؤثّراتٌ عصريةٌ، من مثل التّغيّرات الاجتماعية، والسّياسيّة، والاقتصادية، ومعارف العصر وعلومه، وضروراته وحاجاته، ينبغي مراعاتُها في التّرجيح بالنّسبة إلى الاجتهاد الاستنباطي التّرجيحي، وأن الرّاجح الصّحيح بالنّسبة إليه أيضا جواز إحداث قول ثالث فأكثر فيما اختلف فيه على قولين فأكثر ما لم يَخرقْ مجمعاً عليْه.

3- تنحصر مسالك الاجتهاد الاستنباطي الإنشائي في ثلاثة:

-الاجتهاد البياني: وهو الذي يكون في نطاق النّصّ لاستهلاك طاقاته، في كافّة دَلَالَاتِهِ على معانيه.

-الاجتهاد القياسي: الذي يُلحِقُ النّظيرَ بنظيرِهِ لعلّةٍ جامعةٍ بينهُما.

-الاجتهاد الاستصلاحي: الذي يقومُ على استثْمارِ قاعدةِ الاسْتِصْلَاحِ.

كما أثبت البحث أنّ لكلّ مسلك من هذه المسالك ضوابطه التي تحكمه وتوجّهه، وأن المزالق التي يتعرّض الاجتهاد الفقهي المعاصر فيها للخطأ أو الانحراف، إنّما مردُّها إلى عدم مراعاة تلك الضّوابط.

4-إنّ الاجتهاد الفقهي المعاصر إذا تعلّق بتنزيل الحكم الشّرعي افتقر هو الآخر إلى ضوابط تحكمه وتسدّده، فيكون تطبيق الحكم وإجراؤه على محلّه بالذّات، ليحقّق مقصود الشّارع، واضطراب الاجتهاد التنزيلي يكون إمّا بإجراء الحكم على أكثرَ من محلّه، أو على أقلَّ من محلّه، أو في غيرِ محلّه.

وأهمّ هذه الضّوابط التي تحكم الاجتهاد التّنزيلي اثنان:أحدهما: فهم الواقع المراد تنزيلُ الحكمِ عليه، والثّاني: مراعاة مآلِ التّنزيل.

كما أنّ دراسة المناطات التي يُنزّل عليها الحكمُ في الاجتهادات الفقهية المعاصرة، تصوُّراً لحقيقتها، وتبصُّراً بمآلها عند إجراء الحكم عليها، تتطلّب معارف شتّى؛ نظرا لتعقّد قضايا العصر وتشابكها، وهو ما يدعو إلى ضرورة اعتماد الخبرة العلميّة في مختلف التّخصّصات حسب طبيعة القضية التي هي مُتعلّقُ الاجتهاد.

5- اعتماد آليتي الاجتهاد الجماعي الذي كان سنّة الخلفاء الرّاشدين في ذلك، والاجتهاد الجزئي الذي أثبت البحث مشروعيّته، هو الأجدى والأنفع فيما يتعلّق بمعالجة مستجدّات العصر وبيان حكمها، ابتغاء سدادِ الاجتهاد الفقهي المعاصر و سلامتِه من الانحراف، وانسجاما مع مقتضيات هذا العصر، الذي صار العمل الجماعي والتّخصّصُ طابعَهُ الْعَامّ وسمتَهُ البارزةَ.

6-إنّ الاجتهاد الفقهي المعاصر سواء أكان فرديّاً أم جماعيّاً، قد تختلف نتيجتُه في كثير من الأحيان ولا تتّفق، مع أنّ المنهج الحاكم في ذلك هو موضع اتّفاق في الجملة، وهذا إنّما مرجعه إلى الاختلاف في تطبيق ذلك المنهج؛ إذ الاتّفاق على المنهج من حيث التّأصيل، لايحول دون الاختلاف في التّطبيق.

هذا ما استطعت الوقوف عليه، وأسأل الله الكريم الوهّاب أن ينفعنا بما علّمنا، ويرزقنا الإخلاص في القول والعمل، ويُجْزِل لنا المثُوبةَ يومَ الْحِساب.

وَاللهُ الموفِّقُ إِلَى الْخَيْرَاتِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ، وصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاهُ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.**

أوّلاً: الكتب المطبوعة

1- الآمدي، علي أبو الحسن – الإحكام في أصول الأحكام – ت: إبراهيم العجوز – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – د . ط

2- إبراهيم، محمد – الاجتهاد وقضايا العصر – تونس – دار التركي – ط: 1990م.

3- أحمد زكي بدوي – معجم المصطلحات التجارية والتعاونية – مصر – القاهرة – دار الكتاب المصري – د . ط.

4- أحمد محمد كنعان – الموسوعة الطبية الفقهية – لبنان – بيروت – دار النفائس – د . ط.

5- إلياس بلكا – الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1424هـ / 2003م.

6- **ابن أمير الحاج** – التقرير والتحبير – لبنان – بيروت – دار الفكر – ط1: 1996م.

7- **الأنصاري، عبد العلي** – فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت – مطبوع بذيل المستصفى – مصر – القاهرة – مؤسسة الحلبي – د . ط.

8- الأسنوي، عبد الرحيم – نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول – مصر – القاهرة عالم الكتب – ط: 1403هـ.

9- **الأشقر، عمر سليمان** – تاريخ الفقه الإسلامي – الكويت – دار النفائس – ط2: 1410هـ / 1989م.

10- **الأيوبي، محمد هشام** – الاجتهاد ومقتضيات العصر – عمان – دار الفكر – د . ط.

11- **الباجي، أبو الوليد** – إحكام الفصول في أحكام الأصول – ت: عبد المجيد تركي – لبنان – بيروت – دار الغرب الإسلامي – ط2: 1415هـ / 1995م.

12- **البخاري، عبد الله محمد بن إسماعيل** – صحيح البخاري – راجعه محمد علي القطب وهشام البخاري – لبنان – بيروت – صيدا – المكتبة العصرية للطباعة والنشر – ط1: 1417هـ / 1997م.

13- **البخاري، عبد العزيز** –كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام. البزدوي – لبنان – بيروت – دار الكتاب العربي – د . ط.

14- **بكر أبو زيد** – فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1416هـ / 1996م.

15- **البهاري بن عبد الشكور** – مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت – ت: عبد الله محمود محمد عمر – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – ط1: 1423هـ / 2002م.

16- **البوطي، محمد سعيد رمضان** – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية – سورية – دمشق – دار الفكر – ط2: 1428هـ / 2007م.

17- – اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية – الجزائر – عين مليلة – دار الهدى – د . ط.

18- – فقه السيرة النبوية – سورية – دمشق – دار الفكر – ط11: 1412هـ / 1991م

19- **الترمذي، أبو عيسى** – سنن الترمذي – ت: أحمد محمد شاكر وآخرون – لبنان – بيروت – دار إحياء التراث العربي – د . ط.

20- **توفيق الشاوي** – فقه الشورى والاستشارة – المنصورة – دار الوفاء – ط2: 1413هـ / 1992م.

21- **ابن تيمية، تقي الدين أحمد** – مجموع الفتاوى – المغرب – الرباط – مكتبة المعارف – د . ط.

22- **جاد الحقّ على جاد الحقّ** – مرونة الفقه الإسلامي – مصر – القاهرة – دار الفاروق – ط1: 2005م.

23- **الجويني، أبو المعالي** – البرهان في أصول الفقه – ت: عبد العظيم الديب – مصر – القاهرة – دار الأنصار – ط2: 1400هـ.

24- **ابن حجر العسقلاني** – فتح الباري بشرح صحيح البخاري – ت: عبد العزيز بن باز- مصر – القاهرة – مكتبة الصفا – ط1: 1424هـ / 2003م.

25- **الحجوي، محمّد بن الحسن** – الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي – مصر – القاهرة – مكتبة التراث – ط1: 1396هـ.

26- **ابن حزم الأندلسي** – الإحكام في أصول الأحكام – ت: طه عبد الرؤوف سعد – لبنان – بيروت – دار الجيل – ط1: 1404هـ.

27- **حمود التويجري** – تغليظ الملام على المتسرعين في الفتيا وتغيير الأحكام – السعودية – الرياض – دار الاعتصام – ط1: 1413هـ.

28- **الحكيم، محمّد تقي** – الأصول العامة للفقه المقارن – دار الأندلس – د .ط.

29- **حسن بن أحمد الفكي** – أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية – السعودية – الرياض – مكتبة دار المنهاج – ط1: 1425هـ.

30- **حسين عبد المجيد أبو العلا** – الرضاع المحرم وبنك اللبن في الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية على المذاهب الأربعة – الطائف – مكتبة البيان – ط1: 1414هـ / 1993م.

31- **خالد حسين الخالد** – الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي – الإمارات العربية المتحدة – دبي – مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث – ط1: 1430هـ 2009م.

32- **الخطيب عبد الكريم** – سدّ باب الاجتهاد وما ترتّب عليه – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1984م.

33- **خلفي وسيلة** – فقه التنزيل، حقيقته وضوابطه – الجزائر – دار الوعي – ط1 – د . ت.

34- **الدّريني، محمّد فتحي** – المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط3: 1418هـ/1997م.

35- – بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1414هـ / 1994م.

36- **الدّسوقي** – حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير – لبنان – بيروت – دار الفكر – ط: 1423هـ / 2002م.

37- **الرّازي، محمد بن عمر** - المحصول في علم أصول الفقه – ت: طه جابر فياض العلواني – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – د.ط.

38- **رفيق العجم** – موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين – لبنان – بيروت – مكتبة لبنان – ط1: 1998م.

39- **الرّهوني، أبو زكريا** – تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول – ت: يوسف الأخضر القيم والهادي بن الحسن الشبيلي – الإمارات العربية المتحدة – دبي – دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – ط1: 1422هـ / 2002م.

40- **الرّيسوني، أحمد** – الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة) – لبنان – بيروت – الشبكة العربية للأبحاث والنشر – ط2: 2012م.

41- **الزّحيلي، وهبة** - أصول الفقه الإسلامي – سورية – دمشق – دار الفكر – ط2: 1418هـ / 1998م.

42- - قضايا الفقه والفكر المعاصر – سورية – دمشق – دار الفكر – ط: 1433هـ / 2012م.

43- - الفقه الإسلامي وأدلته – سورية – دمشق – دار الفكر – ط3: 1409هـ.

44- - المعاملات المالية المعاصرة – سورية – دمشق – دار الفكر – ط3: 1427هـ / 2006م.

45- **الزّركشي، بدر الدّين** – البحر المحيط في أصول الفقه – ت: عبد السّتّار أبو غدّة – مصر – القاهرة – دار الصّفوة – ط2: 1423هـ / 1992م.

46- **أبو زهرة، محمد** – الشّريعة الإسلامية – مصر – القاهرة – دار الفكر العربي – د.ط.

47- – الإمام زيد حياته وعصره آراؤه وفقهه – مصر – القاهرة – دار الفكر العربي – د.ط.

48- **زياد أحمد سلامة** – أطفال الأنابيب بين العلم والشّريعة – لبنان – بيروت – دار البيارق والدار العربية للعلوم – ط1: 1471هـ / 1996م.

49- **الطّاهر بن عاشور** – التّحرير والتّنوير – تونس – دار سحنون – د.ط.

50- **الطّوفي، نجم الدين** – شرح مختصر الروضة – ت: عبد الله التركي – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة- ط2: 1419هـ / 1998م.

51- **لخضر لخضاري** – تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي –لبنان – بيروت – دار ابن حزم – ط1: 1427هـ / 2006م.

52- **لخضر لخضاري** - مبادئ المنطق – الجزائر – مكتبة الرشاد – ط: 1425هـ / 2004م.

53- **ابن ماجه القزويني** – سنن ابن ماجه – ت: محمد فؤاد عبد الباقي – لبنان – بيروت – دار الفكر – د.ط.

54- **محمّد الأمين الشنقيطي** - مذكّرة في أصول الفقه – مصر – دار البصيرة – د.ط.

55- **محمّد بن الحسن الحجوي** – الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي – السعودية – المدينة المنورة – المكتبة العلمية – ط: 1977م.

56- **محمّد ليسري إبراهيم** – الفتوى، أهميتها، ضوابطها، آثارها – ط1: 1428هـ / 2007م.

57- **محمّد مخلوف** – شجرة النّور الزكية في طبقات المالكية – مصر – القاهرة – المطبعة السلفية – ط: 1349هـ.

58– **محمّد مصطفى شلبي** – أصول الفقه الإسلامي – لبنان – بيروت – الدار الجامعية – د.ط.

59- **محمّد أبو النور زهير** – أصول الفقه – مصر – المكتبة الأزهرية للتراث – ط: 1425هـ / 2004م.

60– **محمّد عثمان بشير** – المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي – الأردن – عمان – دار النفائس – ط6: 1427هـ/2007م.

61– **محمّد علي البار** – الموقف الفقهي والأخلاق من قضية زرع الأعضاء – دمشق – دار القلم – بيروت – الدار الشامية – ط1: 1414هـ/1994م.

62– **محمد سلام مدكور** – مناهج الاجتهاد في الإسلام – الكويت – جامعة الكويت – ط1: 1393هـ/1973م.

63– **محمد السّيد الدّسوقي** – التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه – دار التحرير – ط: 1387هـ/1967م.

64– **المحلي، جلال الدّين** – شرحه على جمع الجوامع – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية- د.ط.

65– **المراغي، عبد الله مصطفى** – الفكر المبين في طبقات الأصوليين – المكتبة الأزهرية للتراث – ط: 1419هـ/1999م.

66- **منيب محمود شاكر** – العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي – السعودية – الرياض – دار النفائس – ط1: 1418هـ.

67– **مصطفى أحمد الزرقا** – نظام التأمين – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1984م.

68- **مصطفى محمّد الذّهبي** – نقل الأعضاء بين الطّبّ والدّين – مصر – القاهرة – دار الحديث- ط1: 1414هـ/1993م.

69– **مصطفى سعيد الخن** – دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1422هـ/2001م.

70– **معروف الدّواليبي** – المدخل إلى علم أصول الفقه – لبنان – بيروت – دار العلم للملايين – ط5: 1385هـ/1965م.

71– **ابن النّجار، محمد بن أحمد** – شرح الكوكب المنير – ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد – السعودية – الرياض – مكتبة العبيكان – ط: 1413هـ/1993م.

72- **النّسائي، أبو عبد الرحمان** – السّنن الكبرى – ت: عبد الغفار البنداوي وسيد حسن – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية –ط1: 1991م.

73– **النّووي، يحي بن شرف** – المجموع شرح المهذّب- السّعودية – المدينة المنورة – المكتبة السلفية – د.ط.

74- – تهذيب الأسماء واللغات – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية –د.ط.

75- **ابن الصّلاح، أبو عمرو** – أدب المفتي والمستفتي – ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر – عالم الكتب – ط1: 1407هـ/1986م.

76- **الصّنعاني، محمد بن إسماعيل** – إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد – ت: صلاح الدين مقبول – الكويت – الدار السلفية – ط2: 1405هـ.

77- **ابن عابدين، محمد أمين** – رد المحتار على الدر المختار – لبنان – بيروت – دار الفكر – ط: 1424هـ.

78- **عبد الحليم عويس** – موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر – المنصورة – دار الوفاء –ط1: 1426هـ/2005م.

79- **عبد الحقّ حميش والحسين شواط** – فقه العقود المالية – المنصورة – دار الوفاء –ط1: 1426هـ/2005م.

80- **عبد الحقّ حميش** – قضايا فقهية معاصرة – الجزائر – دار قرطبة –ط1: 1432هـ 2011م.

81- **عبد الكريم زيدان –** المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط16: 1420هـ/1999م.

82- – الوجيز في أصول الفقه – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1423هـ/2002م.

83- **عبد الكريم السّعدي** – مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – لبنان –بيروت – دار البشائر الإسلامية- ط1: 1406هـ.

84- **عبد الله بن زيد –** أحكام عقود التأمين – لبنان – بيروت – دار الشروق – ط3: 1982.

85- **عبد اللّطيف كسّاب** – أضواء على قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية – مصر – دار التوفيق – ط1: 1404هـ/1984م.

86– **ابن عبد السّلام، عزّ الدّين** – قواعد الأحكام في مصالح الأنام – ت: نزيه حماد وعثمان ضميرية – لبنان – بيروت – دار القلم – ط1: 1421هـ/2000م.

87– **عبد السّلام الشكري** – نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي – الدار المصرية للنشر والتوزيع –ط: 1409هت/1989م.

88– **عبد الوهّاب خلاف** – علم أصول الفقه – مصر – القاهرة – دار القلم – ط8: 1376هـ/1956م.

89– **عبد الوهّاب أبو سليمان** – البطاقات البنكية – لبنان – بيروت – دار القلم – ط1: 1419هـ.

90– **عبلة الكحلاوي** – بنوك اللّبن، شبهات حول بنوك اللّبن، دراسة فقهية مقارنة – مصر – القاهرة – دار الرّشاد – ط1: 1419هـ/1998م.

91- **ابن العربي، أبو بكر الأندلسي** – أحكام القرآن – ت: محمد بكر إسماعيل – مصر – القاهرة – دار المنار – ط1: 1422هـ/2002م.

92– **عز الدّين خوجة** – أدوات الاستثمار الإسلامي – السعودية – دلة البركة – ط: 1993م.

93– **علي حسين عبد الحميد** – تعريف عقلاء الناس بحكم معاملة بزناس – الأردن – الزرقاء – دار الجنان – د.ط.

94– **علي محمّد المحمدي** – أحكام النّسب في الفقه الإسلامي – قطر – دار قطري ابن الفجاء – ط1: 1414هـ.

95- **علي محمد أبو العزّ** – التّجارة الالكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي- الأردن – دار النفائس – ط1: 1428هـ / 2008م.

96- **علي محي الدّين القره داغي وعلي يوسف محمدي** – فقه القضايا الطبية المعاصرة – لبنان – بيروت- دار البشائر الإسلامية – ط3: 1429هـ/2008م.

97- **عمر المترك –** الرّبا والمعاملات المصرفية في نظر الشّريعة الإسلامية – السعودية – الرياض – دار العاصمة – ط1: 1414هـ.

98- **عمر بن محمّد غانم** – أحكام الجنين في الفقه الإسلامي – السعودية – جدة – دار الأندلس الخضراء – بيروت – دار ابن حزم – ط1: 1421هـ/2001م.

99- **العمري، نادية شريف** – الاجتهاد والتّقليد في الإسلام – لبنان – بيروت – مؤسّسة الرسالة – ط1: 1425 هـ/2004م.

100- – اجتهاد الرّسول صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – لبنان – بيروت – مؤسّسة الرسالة – ط4: د.ت.

101- **عصمت الله** – الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي – باكستان – مكتبة جراغ الإسلام – ط1: 1414هـ.

102- **الغزالي – أبو حامد** – المستصفى من علم الأصول – ت: محمد سليمان الأشقر – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1417هـ/1997م.

103- **ابن فارس، أبو الحسين** – معجم مقاييس اللغة – ت: عبد السلام محمد هارون – لبنان – بيروت – دار الفكر – ط: 1399هـ/1979م.

104– **فوزي بالثّابت** – فقه الاجتهاد التنزيلي – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1432هـ / 2011م.

105– **الفيروز آبادي** – القاموس المحيط – ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة – لبنان – بيروت – ط2: 1407هـ /1971م.

106– **القرافي، أبو العباس** – شرح تنقيح الفصول في اختصارا لمحصول – ت: طه عبد الرؤوف سعد – لبنان – بيروت – دار الفكر – ط1: 1393هـ / 1973م.

107– – الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام – ت: عبد الفتاح أبو غدة – سورية – حلب – مكتب المطبوعات السلامية – ط2: 1416هـ / 1995م.

108– **القرطبي، أبو عبد الله** – الجامع لأحكام القرآن – ت: سالم مصطفى البدري – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – ط1: 1420هـ /2000م.

109– **القرضاوي، يوسف** – الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط – لبنان – بيروت – المكتب الإسلامي – ط2: 1418هـ / 1998م.

110– – الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر – الكويت – دار القلم – د.ط.

111– – السّياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها – لبنان – بيروت – مؤسسة الرسالة – ط1: 1421هـ / 2000م.

112– – من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة – لبنان – بيروت – المكتب الإسلامي – ط1: 1421هـ / 2000م.

113- **قطب مصطفى سانو –** الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر – لبنان – بيروت – دار النفائس – ط1: 1427هـ / 2006م.

114- **ابن القيم** – إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين – ت: عصام فارس الحرستاني – لبنان – بيروت – دار الجيل – ط1: 1419هـ / 1998م.

115- **السّايس محمد علي** – تاريخ الفقه الإسلامي – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – د.ط.

116- **السّبكي وولده تاج الدين –** الإبهاج في شرح المنهاج – ت: جماعة من العلماء – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – د.ط.

117- سعد بن تركي الخثلان – فقه المعاملات المالية المعاصرة – السعودية – الرياض – دار الصنيعي – ط2: 1433هـ / 2012م.

118- **السّوسوه عبد المجيد** – الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي – قطر – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – ط1: 1998م.

119- **السّيوطي** – الرّد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض – ت: خليل الميس – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – ط1: 1983م.

120- **الشّاطبي، أبو إسحاق** – الموافقات في أصول الشريعة – شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز – لبنان – بيروت – دار الكتب العلمية – د.ط.

121- **الشّريف التلمساني، أبو عبد الله** – مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول – لبنان – بيروت – المكتبة العصرية – ط1: 1420هـ / 2000م.

122– **الشّنقيطي، محمّد بن محمّد المختار** – أحكام الجراحة الطّبية والآثار المترتّبة عليها – السّعودية – الطّائف – مكتبة الصّديق – ط1: 1413هـ / 1993م.

123– **شعبان محمّد إسماعيل** – الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه – لبنان – بيروت – دار البشائر الإسلامية – ط1: 1418هـ / 1998م.

124– **الشّوكاني، محمّد بن علي** – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول – ت: أبو حفص سامي – لبنان – بيروت – مؤسسة الريان – ط1: 1421هـ / 2000م.

ثانيا: الرسائل العلمية

125– **بلخير عثمان** – ضوابط تنزيل الأحكام الشرعية في كتاب المعيار المعرب للونشريسي – رسالة دكتوراه – المشرف: أ.د خير الدين سيب – نوقشت بتاريخ 19جويلية 2011م بجامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان – الجزائر.

126– **عارف عز الدّين حامد حسّونة** – مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر – رسالة دكتوراه – المشرف: أ.د محمد حسن أبو يحي- نوقشت بتاريخ 9 كانون الثاني 2005م بالجامعة الأردنية.

ثالثا: المجلّات والدّوريات

127– **أحمد سمير قرني** – حكم التسويق بعمولة هرمية – مجلة الحق الصادرة عن لجنة البحوث والدراسات بجمعية الحقوقيين – الإمارات – الشارقة – العدد (16) – السنة: 2011م.

128– **أسامة عمر الأشقر** – التسويق الشبكي من المنظور الفقهي – مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات – جامعة الزرقاء الأهلية – الأردن – العدد (1) – السنة: 2006م.

129– **بشير بن مولود جحيش** – الاجتهاد التنزيلي – سلسلة كتاب الأمة – قطر – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – العدد (93).

130– **البوطي، محمّد سعيد** – الاجتهاد في الشريعة الإسلامية – بحث مقدم للندوة السادسة للاجتهاد في الإسلام – وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – مسقط – منشورات الوزارة – ط: 1998م.

131– ثبت أعمال ندوة "الإنجاب في ضوء الإسلام" المنعقد بتاريخ 11 شعبان 1403هـ/ 24مايو1983م– الكويت – سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

132– ثبت أعمال ندوة "رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية" المنعقدة في الكويت بتاريخ 23 ربيع الأول 1410هـ الموافق 23 أكتوبر 1989م – الكويت – سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

133– **الزّحيلي، وهبة** – الاجتهاد في الشريعة الإسلامية – بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي – القسم الثاني – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض – السنة: 1396هـ.

134– **ماهر حامد الحولي** – تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي – مجلة الجامعة الإسلامية – غزة – فلسطين – العدد (2) – السنة: 2009م.

135– **ماهر حتحوت** – بنوك الحليب البشري المختلط – ثبت أعمال ندوة "الإنجاب في ضوء الإسلام".

136– مجلّة الاقتصاد الإسلامي الصّادرة عن بنك دبي الإسلامي–العدد (190)– السنة: 1997م.

137– **محمّد علي البار** – بنوك الحليب – مجلة مجمع الفقه الإسلامي الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي – العدد (2) – السنة 1407هـ / 1986م.

138– **محمّد سليمان الأشقر** – نقل وزراعة الأعضاء التناسلية – ثبت أعمال ندوة "رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية".

139- **المراغي، محمّد مصطفى** – مجلّة الأزهر – جامعة الأزهر – السنة: 1417هـ.

140- **عارف عز الدّين حسّونة وعبد الله الصّيفي** – تجزؤ الاجتهاد، مشروعيته وأهميته في الاجتهاد المعاصر – مجلّة دراسات علوم الشّريعة والقانون – الجامعة الأردنية – الأردن – العدد (2) – السنة: 2010م.

141- **عبد المجيد النّجار** – أثر تحقيق المناط في وقف تنزيل الأحكام – بحث مقدم لمؤتمر تحقيق المناط بتاريخ 18-20- فيفري 2013م بالكويت.

142- **عبد المجيد النّجار**- فقه التّطبيق لأحكام الشّريعة الإسلامية – مجلّة الموافقات – المعهد الوطني العالي لأصول الدّين – الخروبة – الجزائر – العدد (1) – السّنة: 1412هـ / 1992م.

143- **عبد المجيد السّوسوه** – الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي – سلسلة كتاب الأمة – قطر – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – العدد (62).

144- **قطب مصطفى سانو** –قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود – مجلة الدراسات الإسلامية والعربية – دبي – العدد (21).

145- **شويش المحاميد** – السّمسرة الهرمية – بحث مقدم لمؤتمر قضايا مالية معاصرة من منظور إسلامي –كلية الشريعة – جامعة الزرقاء – الأردن – السنة: 2004م.

فهرس الآيات القرآنية

السورة	نص الآيات	رقمها	الصفحة
آل عمران	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾	110	82
آل عمران	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾	159	82-80
النساء	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾	29	128
النساء	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ﴾	59	82
المائدة	﴿﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى	2	125
المائدة	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾	3	52
المائدة	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ	3	64

	رَحِيمٌ﴾		
التوبة	﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾	128	24
هود	﴿ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾	91	9
يوسف	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	2	46
النحل	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾	44	19

النحل	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾	89	52
الأنبياء	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْ﴾عَالَمِينَ ﴾	107	24
الشعراء	﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	192 - 195	46
الشورى	﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾	38	82-80

الحشر	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ •	2	82

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
{ أرحم أمتي بأمتي أبو بكر }	118
{ إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا }	24
{ إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه }	29
{ استفت قلبك }	105
{ دع ما يريبك }	104
{ لاترتكبوا ما ارتكب اليهود }	30
{ من غش فليس مني }	146
{ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة }	127
{ قضيت بحكم الله }	3
{هل لك من إبل }	2
{يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم }	2

فهرس الأعلام المترجم لهم

الاسم	الصفحة
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم	7
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد	99
القرافي، أحمد بن إدريس	30
ابن القيم، محمد بن أبي بكر	7
الشاطبي، أبو إسحاق	14
الشوكاني، محمد بن علي	8

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	---
شكر وتقدير	---
مقدمة	أ
المدخل: ضرورة الاجتهاد الفقهي في التشريع الإسلامي	21-1
أولا: مسيرة الاجتهاد الفقهي نشأة وتطورا	1
ثانيا: حقيقة الاجتهاد الفقهي	9
ثالثا: أهمية الاجتهاد الفقهي في التشريع الإسلامي	15
الفصل الأول: ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر	74-22
تمهيد	22
المبحث الأول: الاتجاهات المعاصرة للاجتهاد الفقهي	32-23
المطلب الأول: اتجاه المضيقين	24
المطلب الثاني: اتجاه المتساهلين	27
المطلب الثالث: اتجاه المتوسطين	31
المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الفقهي الاستنباطي المعاصر	57-33
المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد الترجيحي	34
المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد الإنشائي	42

المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد الفقهي التنزيلي المعاصر	74-58
المطلب الأول: فهم الواقع الذي ينزل عليه الحكم	59
المطلب الثاني: اعتبار مآل التنزيل	66
الفصل الثاني: آليات سداد الاجتهاد الفقهي المعاصر	75-120
تمهيد	75
المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي	98-76
المطلب الأول: حقيقة الاجتهاد الجماعي	76
المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجماعي وحجيته	82
المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد الجماعي وآلياته	89
المبحث الثاني: الاجتهاد الجزئي	99-120
المطلب الأول: حقيقة الاجتهاد الجزئي	99
المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجزئي	103
المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد الجزئي في الاجتهاد الفقهي المعاصر	114
الفصل الثالث: تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر	121-165
تمهيد	121
المبحث الأول: تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال المعاملات المالية	122-147
المطلب الأول: التأمين	123
المطلب الثاني: التأجير المنتهي بالتمليك	131
المطلب الثالث: بطاقات الائتمان	135
المطلب الرابع: التسويق الشبكي	141

المبحث الثاني: تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في مجال القضايا الطبية	148-165
المطلب الأول: نقل الأعضاء	149
المطلب الثاني: التلقيح الصناعي	157
المطلب الثالث: إنشاء بنوك الحليب البشرية	162
خاتمة	166
الفهارس العامة	169-191
فهرس الآيات القرآنية	169
فهرس الأحاديث النبوية	171
فهرس الأعلام المترجم لهم	172
فهرس المصادر والمراجع	173
فهرس الموضوعات	189

ملخص

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على المنهج القويم الذي يحكم الاجتهاد الفقهي المعاصر، سواء أتعلق باستنباط الحكم أم بتنزيله، ثم التعريف بأهم الآليات التي ينبغي أن تعتمد فيه قصد سداده وسلامته من الانحراف، وكذا إيراد بعض التطبيقات المعاصرة له في مجالي: المعاملات المالية والقضايا الطبية، لتبين مدى مراعاة هذا المنهج والانضباط به فيها.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد الفقهي، الاستنباط، التنزيل، الاجتهاد الترجيحي، الاجتهاد الإنشائي، الاجتهاد البياني، الاجتهاد القياسي، الاجتهاد الاستصلاحي، الاجتهاد الجماعي، الاجتهاد الجزئي.

Résumé :

L'objectif de notre recherche est de focaliser sur la directe méthode qui dirige la jurisprudence récente aussi bien pour la déduction du verdict que pour son établissement ainsi que la mise en place de tous les mécanismes qui visent son exactitude, en citant quelques applications récentes de cette méthode dans le domaine des interactions monétaires de même que dans les questions médicales afin de vérifier la conformité de ces dernières.

Mot clés : Jurisprudence, déduction, application, prédilection, Jurisprudence constructive, Jurisprudence démonstrative, Jurisprudence analogique, Jurisprudence commune, Jurisprudence partielle.

Abstract:

Our research aim in to focus on the right method which manage the recent jurisprudence for both the verdict deduction and its establishment and the implementation of all mechanisms aimed its accuracy, citing some recent applications of this method in the field of monetary interactions as well as in medical issues to ensure compliance thereof.

Key words: Jurisprudence, deduction, application, predilection, constructive discretion, demonstrative discretion, analogical discretion, common discretion, partial discretion.