إصدارات مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي- الجزائر

الاجتهاد الفقهي المعاصر

معالم - ضوابط - تحديات

تأليف جماعي

أعمال ملتقى وطني منظم بتاريخ: 19- 20 جمادي الآخرة 1447هـ
الموافق 10 - 11 ديسمبر 2025م

تنسيق وتحرير

أ. د. إبراهيم رحماني

إصدارات

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

□ سلسلة أبحاث الندوات والمؤتمرات العلمية (9)

الاجتهاد الفقهي المعاصر

معالم - ضوابط - تحديات

تأليف جماعي

أعمال ملتقى وطني منظم بتاريخ: 19- 20 جمادي الآخرة 1447هـ
الموافق 10 - 11 ديسمبر 2025م

تحرير وتنسيق

أ.د. ابراهيم رحماني

سامي
للنشر والطباعة والتوزيع



مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر

مخبر بحث معتمد من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

تحت رقم (70). بتاريخ: 2015/02/21. الرمز: E0780500

البريد الإلكتروني: La-et-do-ju@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني: https://faculty.univ-eloued.dz/faculty/isi/laboratory/4

الطبعة الأولى

1448هـ / 2026 م

© محفوظة جميع الحقوق

◘ جميع الأفكار والآراء الواردة تعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا تعبر بالضرورة عن اختيارات المؤسسة ◘

الإيداع القانوني: أكتوبر 2026

ISBN 978-9969-681-55-0

سامي للنشر والطباعة والتوزيع

ولاية الوادي ـ الجزائر

032 14 93 39

0557 97 44 43

imp.alwady@gmail.com

قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة
❁ التعريف بموضوع الكتاب.	07
❁ مجموع بحوث الملتقى.	11
❁ الاجتهاد الفقهي المعاصر وأزمة العقل الحداثي: جدلية المحكمات الشرعية والمقتضيات العصرية. أ.د. زيان سعيدي (جامعة المسيلة)	15
❁ نحو مراجعات عميقة في ضبط الاجتهاد المعاصر. أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة 1)	43
❁ تحديات الاجتهاد المعاصر. د. محمد هندو (جامعة البويرة)	67
❁ الاجتهاد الفقهي المعاصر بين الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي: الإشكالات والتحديات. د. ميلود ليفة (جامعة الوادي)	81
❁ حجية الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة -إشكالية التأصيل وآليات التفعيل. أ.د. رحيمة بن حمو (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة)	105
❁ الاجتهاد الفقهي المعاصر بين الممارسة والتنظير. أ.د. مسعود فلوسي (جامعة جامعة باتنة 1)	131
❁ الموازنة بين الحكم الشّرعي والواقع العملي على المستويين الفردي والجماعي - دراسة مقاصدية في تصرّفات النّبيّ ﷺ. أ.د. نبيل موفق (جامعة الوادي)	145

❁ دور الاجتهاد المعاصر في تقليص الخلاف - حكم الإجهاض أنموذجا.

أ.د. باحمد أرفيس (جامعة غرداية) 177

❁ مزالق التصوير و أثرها في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

د. محمد طه حميدي (جامعة الوادي) 199

❁ تحولات أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد الفقهي المعاصر - دراسة تأصيلية تقويمية.

د. وهيبة بوصبيع العايش (جامعة الوادي) 213

❁ الاجتهاد الفقهي بين المعوقات ومتطلبات التجديد المعاصرة.

د. أحمد المبارك عباسي (جامعة الوادي) 235

❁ مزالق الاجتهاد المعاصر.

د. الطاهر عبابة (جامعة الوادي) 257

❁ ضوابط رفع الخلاف الفقهي في القضايا الفقهية المعاصرة.

د. علي لسود (جامعة الوادي) 283

❁ تحديات الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة.

د. سعاد بيات (جامعة الوادي) 307

❁ دور الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف في النوازل الفقهية المعاصرة.

د. فخر الدين حدد (جامعة الوادي) 329

❁ معالم الاجتهاد الفقهي المعاصر عند الشيخ مصطفى الزرقا.

د. نجيبة عابد (جامعة البليدة 2) 349

❁ ضوابط الاجتهاد بين ثوابت الشريعة ومتغيرات العصر.

د. أحسن بوقليل (جامعة الجزائر1) 367

۞ تحديات الاجتهاد الفقهي المعاصر في المعاملات المالية.

ط.د. عبد الرحيم تركي (جامعة الوادي) 387

۞ التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر وحلولها المقترحة - دراسة نظرية تحليلية.

د. محمد لعويني (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة) 405

۞ الاجتهاد الجماعي و أثره في معالجة القضايا الفقهيَّة المعاصرة.

د.حمزة العيدلي (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة) 429

۞ تأثير التشريعات القانونية والنظم السياسية على الاجتهاد الفقهي المعاصر.

د. بوبكر مصطفاوي (جامعة الوادي) 459

۞ تجديد الاجتهاد الفقهي - دراسة في المفهوم والضّوابط والتّطبيقات والآثار.

ط.د. رزيقة خامت (جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة) 485

۞ التطبيقات المعاصرة للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة في ظل التحديات الراهنة- مقاربة بين الثابت والمتغير.

د. آمال بولوسة (جامعة الوادي) 515

۞ تجزؤ الاجتهاد ودوره في معالجة القضايا المعاصرة.

د. إبراهيم خياري (جامعة الوادي) 541

۞ العرف الغربي و أثره على قضايا الأقليات المسلمة في فرنسا - ضرب الزوجة الناشز أنموذجا.

د. محمد غرغوط (جامعة الوادي) 561

۞ الاجتهاد بالرأي وأهمية تطبيقه في النصوص الشرعية والنوازل الفقهية.

د. أحمد خويلدي (جامعة الوادي) 599

۞ الاجتهاد الفقهي المعاصر في ضوء الاستشراف المستقبلي – تأصيلا وتطبيقا.

د. نوال قاوز (جامعة الوادي) 611

۞ المجتهد المعاصر بين أصالة المنهج وتحديات الو اقع: موازنة منهجية في ضوء التجديد الفقهي.

ط.د. فيصل سيلم (جامعة غرداية) 631

۞ إدراك المفتي لحال المستفتي كعائق من معيقات الفتوى الإلكترونية - قراءة في الضو ابط والحلول.

ط.د. خالد ضو (جامعة الجز ائر1) 651

۞ الاجتهاد الجماعي المعاصر عند هيئات الرقابة الشرعية للبنوك -التحديات والحلول.

د. الهادي حواس (جامعة الوادي) 671



التعريف بموضوع الكتاب

الإشكالية

إن ما يشهده العالم اليوم من ثورة تكنولوجية رهيبة صاحبتها تحولات كبيرة في شتى مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإعلامية وغيرها أفرز إشكالات متعددة على مستوى الإفتاء في المسائل والنوازل المستجدة، منها التجرؤ على الإفتاء، وعدم مراعاة للثوابت، وتناقض الفتاوى، وعدم استقلاليتها، ومن ههنا يمكن أن نطرح الإشكالية الآتية:

ما الإطار المنهجي المناسب للاجتهاد الفقهي في القضايا المعاصرة؟

ويمكن أن تتفرع عنها التساؤلات الآتية:

1- ما شروط المجتهد الذي له القدرة على التصدي للقضايا المعاصرة؟

2- ما يميز الاجتهاد الفقهي المعاصر عن الاجتهاد في فقه المتقدمين؟

3- ما حدود الثابت والمتغير في الاجتهاد الفقهي المعاصر؟

4- ما دور المجامع الفقهية والهيئات العُلَمائية في التقليل من حدة الخلاف في القضايا المعقدة؟

5- ما أهم التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر؟

أهمية البحث

يأتي هذا الملتقى العلمي ليواكب الحاجة الملحّة إلى تجديد آليات الاجتهاد الفقهي في ظل التحولات المعاصرة المتسارعة؛ فمعالم الاجتهاد الحديث والضوابط المنهجية التي تحفظ توازنه بين الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع المتغير في حاجة ماسّة إلى إبراز وإثراء، كما أنّ آثار الاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المركّبة التي تفرضها التطورات العلمية والتقنية والقانونية تقتضي البيان والتحليل في مختلف زواياها؛ فالاجتهاد المستند إلى أصول وضوابط الشريعة قادر على تقديم الحلول الرصينة التي تقوم على التكامل بين مختلف

التخصصات. وإنها لفرصة ثمينة في هذه التظاهرة لمناقشة أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر، سواء كانت معرفية أو مؤسساتية أو اجتماعية؛ بما يفتح آفاقًا جديدة لتطوير الاجتهاد الفقهي ويعزّز حضوره الرشيد في توجيه الحياة العامة وضبط مسارها وفق مقاصد الشريعة.

أهداف البحث

1. بيان شروط الاجتهاد الفقهي المعاصر، ومؤهلات المجتهد في النوازل المعاصرة.
2. تحديد ضوابط الاجتهاد في العصر الحديث بين الثوابت والمتغيرات.
3. إبراز دور الاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المعاصرة المعقدة وفي تقليل حدّة الخلاف.
4. الوقوف على أهم التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر واقتراح حلول مناسبة لها.

محاور البحث

1. معالم الاجتهاد الفقهي المعاصر

- تطور مناهج الاجتهاد من الفقه التقليدي إلى الفقه المعاصر.
- تأثير المستجدات العلمية والتقنية على الاجتهاد.
- المقاصد الشرعية ودورها في توجيه الاجتهاد الحديث.

2. ضوابط الاجتهاد في العصر الحديث بين الثوابت والمتغيرات

- الثوابت الشرعية: مفهومها وحدودها وأثرها في ضبط الاجتهاد.
- المتغيرات ومستقبل الاجتهاد: قراءة في الواقع ومتطلبات المستقبل.
- شروط المجتهد المتصدر لدراسة النوازل المعاصرة.
- أدوات الاجتهاد وأُسُسه المنهجية بين الأصالة والتجديد.

3. دور الاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المعاصرة المعقدة

- المجامع الفقهية وأثرها في توجيه الفقه الحديث.
- الاجتهاد الجماعي ومواجهة التحديات العابرة للتخصصات.
- نماذج من قرارات الاجتهاد الجماعي وأثرها في الواقع.

- التكامل بين العلماء والخبراء في معالجة النوازل المعاصرة.

4. التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر

- الإشكالات المعرفية والمنهجية المتعلقة بالاجتهاد في القضايا المعاصرة.
- التأثيرات القانونية والاجتماعية على استقلالية الاجتهاد.
- الفجوة بين التنظير في الاجتهاد ومتطلبات التطبيق العملي.

الهيئة المشرفة على الملتقى العلمي

- **الرئيس الشرفي للملتقى:** أ.د. عمر فرحاتي – مدير الجامعة
- **رئيس الملتقى:** أ.د. إبراهيم رحماني – عميد الكلية
- **مدير الملتقى:** د. محمد العربي ببوش
- **رئيس اللجنة العلمية للملتقى:** د. ياسين باهي
- **رئيس اللجنة التنظيمية للملتقى:** د. زكرياء قادي
- **أعضاء اللجنة العلمية للملتقى:**

أ.د. خالد تواتي (جامعة الوادي)

أ.د. علي باللموشي (جامعة الوادي)

أ.د. عماد جراية (جامعة الوادي)

أ.د. محمد رشيد بوغزالة (جامعة الوادي)

أ.د. حياة عبيد (جامعة الوادي)

أ.د. يمينة شودار (جامعة الوادي)

أ.د. عائشة لروي (جامعة أدرار)

أ.د. محمد حاج عيسى (جامعة تلمسان)

أ.د. باحمد أرفيس (جامعة غرداية)

أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة 1)

أ.د. محمد ورنيقي (جامعة الأغواط)

أ.د. جعفر عبد القادر (جامعة غرداية)

أ.د. سعيدي زيان (جامعة المسيلة)

أ.د. محمد لطفي كينة (جامعة الوادي)

د. نور الدين مناني (جامعة الوادي)

د. التجاني عاد (جامعة الوادي)

د. الهادي حواس (جامعة الوادي)

د. منى منصور (جامعة الوادي)

د. ميلود ليفة (جامعة الوادي)

د. عبد اللطيف بعجي (جامعة باتنة 1)

د. فريدة حايد (جامعة جيجل)

د. نجيبة عابد (جامعة البليدة)

د. محمد طه حميدي (جامعة الوادي)

- **أعضاء اللجنة التنظيمية للملتقى:**

د. الصادق ذهب (جامعة الوادي)

د. حسام الدين مخلوف (جامعة الوادي)

د. الصادق عاشور (جامعة الوادي)

د. يوسف تريعة (جامعة الوادي)

د. نسيمة قزون (جامعة الوادي)



البحوث العلمية



الاجتهاد الفقهي المعاصر وأزمة العقل الحداثي: جدلية المحكمات الشرعية والمقتضيات العصرية

أ.د/ زيان سعيدي

أستاذ الشريعة والقانون بقسم العلوم الإسلامية – جامعة المسيلة

saidiziane1974@gmail.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، وأُصلي وأُسلّم على المبعوث رحمةً للعالمين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

أما بعد:

فنحن أمام مصطلحين بارزين في منظومتين متقابلتين: مصطلح الاجتهاد، الذي هو من خصائص المنظومة الفكرية والعقلية الإسلامية، ومصطلح الحداثة، الذي هو من خصائص المنظومة الفكرية الغربية.

ومع التسليم بأن مصطلح الحداثة، نحتًا ومضمونًا، هو من إبداع الغرب في المجال الفكري، فإن حقيقته مشاعة بين مختلف المنظومات والمرجعيات، بما في ذلك المنظومة الإسلامية، خصوصًا إذا لاحظنا المعنى العام لمصطلح الحداثة، والذي يُعبّر عن بروز وهيمنة حضارية وتصدّر للمشهد الثقافي والعلمي – وقد كان للأمة الإسلامية نصيب منه في بعض مراحل التاريخ الإنساني.

أما مصطلح الاجتهاد، فهو من خصوصيات هذه الأمة الإسلامية، والذي لا يقبل المشاركة فيه، بالنظر إلى الضوابط والشروط التي تصاحب العملية الاجتهادية.

ثم إن الأمر يزداد أكثر خصوصية وتفرّدًا للأمة الإسلامية بهذه العملية – الاجتهاد – إذا علمنا أن هذه الضوابط والشروط الاجتهادية تتطور اتساعًا وضيقًا مع مقتضيات العصر ومتطلبات الواقع، مما يُعدّ أحد أهم الضمانات القوية في تحقيق المتغيّا من الاجتهاد وفق مقاصد النظر الشرعي، تحقيقًا للمصالح، ودرءًا للمفاسد.

ولعل واحدة من أهم التحديات التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر تلك المناهج الفكرية المستجلبة من المنظومات الفكرية الأخرى، وفي مقدمتها ما يسمى بـ"الحداثة".

لأن عصرنة الاجتهاد الفقهي وتفعيله بحيث يكون مواكبًا لمقتضيات العصر، لا يعني أن نأخذ بالحداثة بجميع مكوناتها ومحتوياتها، بل الحكمة تقتضي أن نتخيّر النافع والصالح منها.

فتطوير الاجتهاد لا يعني البتة تفريغ الاجتهاد من حقيقته ومعناه، الذي يتأسس على مراعاة النص الديني، وعدم الافتيات على الوحي وتطويع نصوصه، وليّ أعناقها لأجل سواد عيون الواقع ومقتضياته.

وهنا تبرز جدلية المحكمات الشرعية والمقتضيات العصرية، وطرق التوفيق والتقريب، التي تُعبّر عن صوابية المنهج الذي يجب أن يُتّبع في التعامل مع هاتين الثنائيتين.

لهذا، كان اختيار هذا الموضوع بعنوان: **"الاجتهاد الفقهي المعاصر وأزمة العقل الحداثي: جدلية المحكمات الشرعية والمقتضيات العصرية"**، لأجل بيان حقيقة الاجتهاد الفقهي المعاصر، ومعرفة موقعه ضمن أصول الفكر الحداثي، والضوابط الشرعية للاجتهاد، مقاربةً بين النص والواقع، وتوفيقًا بين التشريع والحياة.

إشكالية البحث:

ما موقع الاجتهاد الفقهي المعاصر بالنظر إلى منظومة الضوابط والشروط التي حددها الفقهاء، ضمن أصول الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص وتنزيلها على الواقع، تحقيقًا للمقاصد الإنسانية التي جاءت الشريعة لحفظها؟

ويتبع هذا التساؤل الرئيسي:

هل يمكن للعقل الحداثي، ضمن أصوله العلمية والفكرية، أن يكون قادرًا على التصدي لمشكلات الناس وإعطائهم حلولاً تتحقق معها مصالحهم المختلفة؟

وما هي مخرجات إهمال الضوابط والاعتبارات الاجتهادية في مجالي النصوص ومتطلبات الواقع؟

هدف البحث:

-بيان أهمية تفعيل العملية الاجتهادية باعتبارها المظهر العام لديمومة الإسلام وحركيته في الحياة.

-التأكيد على ضرورة مراعاة الضوابط والشروط في العملية الاجتهادية، باعتبارها أحد أهم الضمانات الحقيقية في سلامة مخرجات الاجتهاد الجامعة بين الأصول والقواعد الشرعية،

والمقتضيات والمتطلبات العصرية.

-التنبيه على الفوضى الفكرية والاضطراب العلمي والمنهجي لدى الفكر الحداثي في تعامله مع النصوص الدينية والمحكمات الشرعية.

أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث فيما يلي:

-أهمية الاجتهاد نفسه، باعتباره أداة التقدم ومصدر العز والفخر والحداثة لهذه الأمة.

-تغوّل الفكر الحداثي وتصدره للمشهد الثقافي في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وتقديم نفسه على أنه صورة الحضارة والتنوير، وطريق الخلاص من الجهل والظلامية التي خيمت على الأمة الإسلامية دهورًا.

خطة البحث: انتظمت خطة البحث في ثلاثة محاور:
المحور الأول: محددات الاجتهاد الفقهي المعاصر وضوابطه الشرعية.
المحور الثاني: الاجتهاد الفقهي في منظومة الفكر الحداثي.
المحور الثالث: نقد الأصول الحداثية في العملية الاجتهادية.

المحور الأول: محددات الاجتهاد الفقهي المعاصر وضوابطه الشرعية

يُعَدّ الاجتهاد الفقهي أحد أهم مفردات الحضارة الإسلامية التي تعبِّر عن النظام المعرفي في المنظومة الفكرية الإسلامية، الذي يربط بين الدين والدنيا، بين الفقه والواقع، بين الشريعة والحياة. وأهم ما يميز هذا المصطلح .الاجتهاد .عن غيره في المنظومة الفكرية المقابلة: جمعُه بين القواعد والأصول الدينية الثابتة، وبين قوانين العصر ومقتضيات الواقع، وهو ما يمثل أهم الضمانات لديمومة الإسلام واستمرار حركيته في كل العصور.

ولذا سوف نسلط الضوء في هذا المحور على بيان حقيقة الاجتهاد الفقهي المعاصر واستعراض أهم ضوابطه التي تحفظ شرعيته وهويته الإسلامية.

أولًا: حقيقة الاجتهاد الفقهي المعاصر

إن حقيقة الاجتهاد الفقهي المعاصر لا تخرج في إطارها العام عن مفهوم الاجتهاد الذي ساير حركة التشريع الإسلامي في مراحله الأولى، أعني بداية التشريع في عصر النبي ﷺ؛ لأن خلاصة الشريعة التي جاء بها الإسلام لا تعدو أن تكون ضابطةً لحياة الناس ومنظمةً لها من خلال معالجة مختلف قضاياهم الواقعية رعايةً لمصالحهم المختلفة. وهنا يأتي دور الاجتهاد في تحقيق

هذا الغرض من خلال تنزيل النص الشرعي على الواقع واستيعاب قضايا الناس ومعالجة مشكلاتهم في ضوء هداية النصوص الدينية.

فالاجتهاد ما هو في حقيقته إلا توجيه النظر إلى الواقع وتقويمه بقيم الدين. ومعنى هذا أن عملية الاجتهاد تستوعب نظرين اثنين يمكن اعتبارهما ركني الاجتهاد:

-النظر في النصوص الدينية على ما يتطلبه المنهج السليم في التعامل مع النصوص، وما يمكن أن نعبّر عنه بأهلية النظر فيها التي تستجمع شروط الفهم وبناء الحكم الشرعي، كالتمكن من علوم العربية وأدوات الاستنباط.

-النظر في الواقع وفقه مشكلاته، ودراسة حاجاته، والإحاطة بقضاياه.

وحسبُ الاجتهاد أهميةً وخطورةً في آنٍ واحد أنه يجمع بين ثابت ومتغير؛ فالنصوص الدينية ثابتة ومحكمة، والواقع متغير ومتجدد، والعملية الاجتهادية محاولة للجمع بين هذا الثابت وذاك المتغير، أي مراعاة كيفية تنزيل هذه النصوص الثابتة في ضوء هذا الواقع المتغير.

والمقولة المنتشرة: «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، يقوم جوهرها في الأساس على الاجتهاد الذي يجمع بين نصوص الإسلام وأحكامه، وتحقيق مصالح الناس في واقعهم واجتماعهم. وهذا يعني حرفيًا أن منهج الاجتهاد الفقهي هو بطاقة الصلاحية للنصوص الدينية والأحكام الشرعية وفق قاعدة مقتضيات الزمان والمكان.

والجانب النظري الذي تمثله هذه النصوص لا يجد تحققه الفعلي إلا في ضوء هذا المنهج. لذا يمكن اعتبار الاجتهاد الفقهي جسر العبور من النظرية التي تمثلها النصوص الدينية إلى حيز التطبيق من خلال استيعاب واقع الناس وتحقيق مصالحهم.

ووصف الاجتهاد بالمعاصرة لا يُخرج الاجتهاد عن هذه الحقيقة آنفة البيان؛ لأن لفظ المعاصرة وصف للمنهج العلمي الذي يمكّن الإنسان من فهم الواقع فهمًا شاملًا يتحقق معه التفاعل المستمر بين النصوص الشرعية وهذا الواقع الإنساني.[1]

وفي اعتقادي أن لفظ المعاصرة الذي وُصف به الاجتهاد الفقهي هو وصف كاشف بابه التفصيل والتأكيد، وليس وصفًا مُنشِئًا بابه التأسيس لمعنى جديد؛ إذ أزعم أن مصطلح الاجتهاد يشمل مصطلح المعاصرة بالإضافة إلى مصطلح الأصالة، ولا يسمى اجتهادًا إلا إذا كان جامعًا بين الأصالة ممثلةً في النصوص الشرعية، وبين المعاصرة ممثلةً في استيعاب الواقع ومقتضياته.

[1] عبير الحلو. الاجتهاد المعاصر وضوابطه، مجلة الجامعة الإسلامية، مج23، ع2، ص53 يونيو 2014م. ص540

فالبناء العلمي الذي يتطلبه الاجتهاد الفقهي لا يختلف من عصر إلى آخر إلا في دائرة الشروط التي تتسع وتضيق حسب التفاوت في القدرات العلمية. فالمؤهلون للاجتهاد في العصور المتقدمة من الإسلام لا يدانيهم من تأهَّل للاجتهاد في العصور التالية لهم، مع وجوب رعاية الحد الأدنى من الشروط التأهيلية للاجتهاد التي لا يتأتى الاجتهاد إلا بها. وهذا ما يؤكد أن وصف الاجتهاد بالمعاصر يتجاوز هذه الحقيقة التي يتأسس عليها مصطلح الاجتهاد إلى أدوات منهجية علمية تُعين على تفهم الواقع وتنزيل الأحكام الشرعية المستنبطة عليه.

غير أن الذي يجب الإفصاح عنه: أن التعاريف الأصولية للاجتهاد محصورة في بيان أن حقيقته تقوم على تعقُّل النصوص وكيفية استثمار الحكم الشرعي منها، وهو ما يمكن أن نسميه بالاجتهاد الاستنباطي، وليس فيها أي إشارة إلى ما يسمى بالاجتهاد التنزيلي القائم على استكناه الواقع ودراسته. وهنا تأتي أهمية وصف الاجتهاد بالمعاصرة كإشارة إلى هذا النوع من الاجتهاد وهو الاجتهاد التنزيلي.

ومن التعريفات التي يمكن إيرادها في هذا المجال تعريف الزركشي بقوله: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»،[1] وهذا التعريف معدود ضمن التعريفات التي لوحظ فيها الاجتهاد باعتباره فعلًا وعمليّةً يمارسها المجتهد أو المؤهل للاجتهاد. ويقابله تعريف القلة من أهل الأصول الذين عرفوه باعتباره ملكةً ووصفًا للقائم بالعملية الاجتهادية: «ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها".[2]

وعليه يمكن القول: إن الاجتهاد الفقهي قاصر على الاجتهاد الاستنباطي، أي إعمال النظر في استنباط الحكم الشرعي، بينما الاجتهاد الفقهي المعاصر. أي المساير لكل عصر حسب ظروف أهله. يشمل الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التنزيلي، فهو جامع بين النظر في النصوص الشرعية استنباطًا للأحكام، وبين النظر في الواقع الإنساني تقويمًا له بتنزيل هذه الأحكام عليه.

ثانيًا: الاجتهاد الفقهي المعاصر والتجديد

إن ما انتهينا إليه في تقرير حقيقة الاجتهاد الفقهي المعاصر من كونه جامعًا بين الاستنباط والتنزيل، حيث يتم من خلال هذا الجمع تحقيق الانسجام بين الواقع الاجتماعي الإنساني وبين الأحكام الشرعية عن طريق فهم الواقع وبناء أحكامه على مقتضى النصوص والأحكام المستنبطة منها، يدعونا إلى بحث موقع الاجتهاد الفقهي المعاصر من عملية التجديد وعلاقته به.

---

[1] بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط، ت: محمد تامر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م. ج8 ص227

[2] ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في علم الأصول، ط1، دار الفكر، بيروت، 1417هـ/1996م. ج3ص338

فهل يعني تجديد الاجتهاد عصريته أو كونه اجتهادًا فقهيًا معاصرًا على المعنى الذي قررناه؟

وهل تجديد الاجتهاد يشمل ركني الاجتهاد الفقهي: الثوابت ممثلةً في النصوص الشرعية. والمتغير ممثلًا في متطلبات الواقع ومقتضيات العصر؟

إن الدعوة إلى التجديد دعوة إسلامية، ما دام العمل بالتجديد في إطاره المشروع الذي تحفظ فيه الثوابت، وتُصان فيه القطعيات والمحكمات الشرعية. وقد جاء في حديث النبي ﷺ: «يبعث الله في رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها».[1]

وإذا اعتبرنا دلالة هذا الحديث في ترسيخ المنهج السليم للتجديد، فإن التجديد لا يعدو أن يكون ترميمًا لما وَهَى من الدين، وتقويةً لما ضعُف من أحكامه. وهذا المعنى هو الذي تواطأت عليه تعريفات العلماء، ومنها تعريف شمس الحق العظيم آبادي: «التجديد إحياء ما دَرَس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات».[2]

وكذلك تعريف الدكتور القرضاوي: «التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قِدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وَهَن منه، وترميم ما بَلِي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى».[3]

فالتجديد إذن، على هذا المعنى، حقيقته: الرجوع إلى الأصول الدينية والتمسك بالثوابت. وأي مساس بها يجعلنا أمام عملية تبديد لا تجديد. وإسقاطًا لهذا المفهوم على الاجتهاد، فإن تجديد الاجتهاد معناه: إعادة النظر في المسائل التي سبق الاجتهاد فيها، إما لتأكيد الحكم السابق أو لتغييره بناءً على المتغيرات المختلفة المؤثرة في الحكم الشرعي الأول.

وصورة المسألة كما تناولها الأصوليون هي في خصوص المجتهد الواحد؛ أي إذا عُرضت على المجتهد مسألة فأفتى فيها بحكم، ثم عُرضت عليه مرة أخرى، فهل يجب عليه تجديد الاجتهاد؟

حاصل المسألة ثلاثة أقوال: وجوب تجديده مطلقًا. عدم الجواز مطلقًا. التفصيل بين تذكُّر الحكم في الاجتهاد الأول أو عدم تذكُّره.[4]

---

[1] أبو داود، السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط، ط1، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ/2009م. باب ما يذكر في قرن المئة. ج6ص349 وصححه العراقي في تخريج الإحياء. ج1 ص18

[2] محمد، العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ ج11ص263

[3] يوسف، القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق، القاهرة، 2001م، ص28

[4] نادية، العمري، الاجتهاد في الإسلام: أصوله – أحكامه – آفاقه، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ ص 200

وإذا بنينا هذه المسألة على احتمالات مفروضة، لما وجدنا بُدًّا من القول بجواز تجديد الاجتهاد بوجوب إعادة النظر في المسألة المُجتهد فيها سابقًا. ومن بين هذه الاحتمالات: ظهور أدلة جديدة بعد خفائها في الاجتهاد الأول، عدم وجود مجتهد للتفصيل ووقوفه عليه لأسباب معروفة وكثيرة لا تنفي أصل الوجود. وعبارة الأصوليين: «عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود».[1]

ومن الاحتمالات المتعلقة بالركن الثاني للاجتهاد، وهو النظر في الواقع ودراسته: وجود ما يستجد مما له تأثير في الحكم الشرعي الأول، على نحو قول عمر ﷺ: «تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي».[2]

ومن هذه الحيثية يمكن اعتبار التجديد في الاجتهاد وعصرنته والاجتهاد المعاصر بمعنًى واحد؛ لأن الاجتهاد المعاصر يكون ببناء أحوال الواقع وأحكامه على مقتضى النظر الشرعي في النصوص الدينية. ويقابل هذا المفهوم المنضبط للتجديد. والذي يجد له ترحيبًا في الإسلام. نوع آخر من "التجديد" القائم على الهدم للقواعد، وضرب الكليات، والتشكيك في المسلّمات، وهو التجديد الذي يُلحق فيه المحكم بالمتشابه، والقطعي بالظني، والنص الديني بالفكر الإنساني.

فهذا النوع من التجديد يؤدي إلى قلب الحقائق وتغيير المفاهيم، وهو التخريب بعينه، والهدم نفسه. ومكانه المنظومات الفكرية الغربية، مما سوف نزيد بحثه وتفصيله في المحور الثاني.

ثالثًا: ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر

إن الهدف من الاجتهاد الفقهي. بشكل عام. بناءُ رؤية علمية قادرة على استيعاب واقع الناس والتصدي لمختلف المشكلات التي تواجههم. بمعنى آخر: إن الاجتهاد الفقهي مطلوب منه أن يكون الأساس الاستنباطي الذي يوفر مختلف الحلول الأكثر نفعًا والأجدى لما يواجه الناس من التحديات والمشكلات. وهنا يأتي دور الضوابط التي تُؤطِّر العملية الاجتهادية؛ لأن الذي يميز الفقه الإسلامي عن غيره في دائرة ما هو مطلوب من الاجتهاد الفقهي تحقيقُه: حفظُ المصالح، ودرءُ المفاسد، ومعالجةُ واقع الناس، وهي دائرة مشتركة بين مختلف المناهج الفكرية.

غير أن الذي يميز الإسلام: أن لا تكون مخرجات الاجتهاد الفقهي ونتائجه متصادمةً مع

---

[1] سراج الدين، الأرموي، التحصيل من المحصول، ت: عبد الحميد علي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ ج1ص352

[2] يوسف، ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ ج2ص886

النصوص والأصول الإسلامية؛ لأن الاجتهاد الفقهي لا يكون إسلاميًا إلا إذا كانت مرجعيته إسلامية تُصان فيها الثوابت الدينية وتُراعى من خلاله القواعد الإسلامية الصلبة. وأي إهمال للضوابط الاجتهادية هو تفريغ للاجتهاد من محتواه الإسلامي، وإفراز لفقه عقيم مؤزم للحياة خارج دائرة الزمان والمكان، وبعيدًا عن التطلعات ومتطلبات الواقع.[1]

وككل نشاط إنساني معرفي أو عملي ينتهي فيه الناس إلى صنفين: غالٍ متشدد أو مفرّط متساهل، فإن الاجتهاد الفقهي باعتباره نشاطًا علميًا إنسانيًا هو الآخر خاضع لهذا التصنيف ومرتبط بهذه الثنائية. والوسط من كل شيء خياره، والوسطية في الاجتهاد بين هذين الحدّين تحتاج إلى وجود هذه الضوابط التي توضِّح معالمه وتوجه مساره ليتفق مع الواقع وينسجم مع متطلباته.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن هذه الضوابط تتسع لتشمل الشروط التي يجب أن تتوافر في أركان العملية الاجتهادية، أعني: المجتهد، والمجتهَد فيه.

وقد اعتبرهما كثير من الأصوليين أركان الاجتهاد، وأضاف بعضهم بذل الوسع كالغزالي، وأضاف بعض المعاصرين ركنًا رابعًا: الواقع أو النازلة التي تُعرض على المجتهد.[2]

الضوابط الأساسية للاجتهاد:

-**الكفاءة والأهلية:** إن باب الاجتهاد وإن كان الذي استقر عليه قول الفقهاء والأصوليين أنه مفتوح لم يُغلق ولن يُغلق أبدًا . إلا أنه مفتوح لأهله ممن استجمع الشروط العلمية الأساسية والتكميلية التي تؤهله للنظر والاجتهاد.

وقد حدَّد علماء الأصول الفَيصل في التمييز بين الاجتهاد المعتبر وغير المعتبر وهو القائم بعملية الاجتهاد. فمن فقد شروط الاجتهاد لم يُعتبر اجتهاده، بل يكون آثمًا متقوِّلًا على الله تعالى. وقد كان أحد أسباب الغلو والانحراف قديمًا وحديثًا في الأفراد والجماعات: التصدي للاجتهاد بلا أدنى مقوّمات ومؤهّلات. وقد جاء في حديث النبي ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبْقِ عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا»[3]

---

[1] محمد، المصطفوي، الاجتهاد المعاصر: مبادئه، ضوابطه، إجراءاته وتعقيداته، ط1، أي كتب، لندن، 2023م. المقدمة. ص8

[2] نادية العمري، الاجتهاد، ص 48 وما بعدها

[3] صحيح البخاري. باب كيف يقبض العلم 50/1برقم100 صحيح مسلم. باب رفع العلم 60/8 برقم 6893

يقول الشيخ بكر أبو زيد: «وعليه فإن الذي له حق الاجتهاد كما في هذه الآيات، وتفاريق كلام أهل العلم البياني لها: هو الفقيه العدل المتأهل للاجتهاد، المستكمل لأَدواته علماً، وعملاً، وورعاً، ونُصحاً فيبذل الفقيه جهده في استخراج الأَحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأَدلة الشرعية التفصيلية على أصولها المقررة تفصيلاً ».[1]

وخلاف أهل الأصول في تجزئة الاجتهاد: هل يجوز لمن فقد الشروط المؤهّلة الاجتهاد في غير المسألة المجتهد فيها، لأنه حينئذ يكون صادرًا ممن ليس أهلًا للاجتهاد.

-موافقة الأصول ومراعاة الثوابت: إن المساحة التي يجوز للمتأهل للاجتهاد أن يتحرك فيها في العملية الاجتهادية هي ما يسميه البعض بـ «دائرة الفراغ التشريعي والمسكوت عنه» أي الذي لا نص فيه. ولذا عُدّ من شروط المسألة المجتهد فيها: ألا يكون فيها نص أو إجماع. ومن قواعدهم التي أجمعوا عليها في هذا المجال: «لا اجتهاد مع النص». يقول الغزالي: «والمجتهَد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي».[2]

وعليه فإن الطريقة الشرعية في التعامل مع الواقع فهمًا وبناءً للأحكام في العملية الاجتهادية يجب أن تتم على مقتضى الثوابت والنصوص. فأساس النظرية الاجتهادية في الفقه الإسلامي قائم على مراعاة النصوص الدينية والانطلاق من مراعاة سلطة النص وحاكميته على النظر الاجتهادي.

-الاعتبار بالمقصد الشرعي: إن مراعاة مقصود الشارع عند التعامل مع النصوص تفسيرًا أو تطبيقًا أحد أهم مقوِّمات العملية الاجتهادية. والغرض من اشتراط الأهلية والكفاءة فيمن يتصدى للاجتهاد -كما ذكر الأصوليون من الشروط، هو التمكُّن من فهم مقصود الشارع.

يقول الإمام السبكي: «المجتهد هو مَن هذه العلوم مَلكةٌ له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصود الشارع».[3]

وقد صرّح الإمام الشاطبي بضرورة التمكن من مقاصد الشريعة للمجتهد، وجعلها شرطًا من شروطه فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفيه أحدهما: فهم مقاصد

---

[1] بكر بن عبد الله، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، ط1، دار العاصمة – مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1417هـ. ج1ص94

[2] الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ت: محمد الأشقر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ /1997م. ج2ص390

[3] أحمد بن عبد الرحيم، العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ت: محمد حجازي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ/2004م، ص 693

الشريعة على كمالها. والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها».[1]

واستحضار القصد الشرعي في الاجتهاد واعتباره لا يُغني عن المسلك العلمي والمنهج الأصولي في التعامل مع النصوص، فضلًا عن إلغاء النصوص أو إهمال قواعد دلالتها اللفظية. بل ينبغي أن يكون فهم المقصد واستنباطه مشروطًا بعدم المعارضة للجزء باعتباره صورة الامتثال في آحاد الصور وأفراد المسائل.[2]

-فهم الو اقع واعتبار إكراهاته: سبق وأن ذكرنا أن الاجتهاد ما هو إلا محاولة تنزيل النص الشرعي والحكم المستنبط منه على الواقع استهدافًا لجلب مصلحة أو درء مفسدة.

وكما أن إهمال النصوص ومعارضة الأصول والقواعد الشرعية الثابتة يفرز لنا فقهًا عقيمًا غير قادر على إيجاد الحلول وعلاج المشكلات، فإنه بالمقابل: عدم الفهم السليم لواقع الناس، وعدم الوقوف على متطلباته وإكراهاته، يُنتج فقهًا خارج دائرة الزمان والمكان، بعيدًا عن التطلعات والحاجات.

فالواقعية والمرجعية الإسلامية مقوّمان أساسيان يتأسس عليهما الاجتهاد الفقهي المعاصر باعتباره النظام المعرفي الإسلامي الذي يربط الدنيا بالدين، والشريعة بالحياة.

ولابن القيم كلام نفيس في بيان أهمية النظر في واقع المسألة والتفقه فيه، حيث يقول: «ولا يمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع».[3]

وهذا الذي بيّنه ابن القيم في عبارته الرائقة يؤكد أن الأحكام الشرعية ما هي في حقيقتها إلا تنظيم أوجبه الشارع يهدف إلى إقامة العدل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد. وكثير من أسباب الخلاف الفقهي هو في حقيقته خلاف زمان ومكان، لا خلاف حجة وبرهان. ومن القواعد الفقهية المقررة: «لا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الزمان».

---

[1] إبراهيم بن موسى، الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور حسن، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ/1997م. ج5ص42

[2] زايدي، عبد الرحمن، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، ط1، مركز التراث الثقافي، الدار البيضاء، 1426هـ، ص 68

[3] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دار الجيل، بيروت، 1973م. ج1ص87

المحور الثاني: الاجتهاد الفقهي في منظومة الفكر الحداثي.

إنَّ الاجتهاد باعتباره نشاطًا فكريًا وجهدًا عقليًا ليس حكرًا على منظومة أو مرجعية دون أخرى، بل هو حقٌّ مشاع بين مختلف المنظومات والمرجعيات، خاصَّةً وأن الهدف الأساسي من العملية الاجتهادية بناء قاعدة للاستنباط على أسس واعتبارات تُمكِّن من مواجهة مشكلات الناس والتصدِّي لها بتوفير حلول وإجابات أكثر نفعًا وأسهل تناولًا. وقد سبق في المحور الأول أن الاجتهاد الفقهي المنضبط تتوافر فيه هذه الآلية التي تُمكِّنه من مسايرة حياة الناس وإيجاد الحلول لمختلف ما يستجدّ في حياتهم.

وهذا الاتجاه الفقهي الإسلامي المحافظ الذي يجمع بين المحافظة على الهوية الإسلامية والقدرة على معالجة الواقع من خلال الجمع بين فقه النص وفهم الواقع، على اعتبار أن مفهوم الاجتهاد ما هو إلا محاولة لتنزيل النص الديني بعد فقهه في ضوء المنهج العلمي الأصولي المتوارث على الواقع بعد فهمه ودراسته واستيعاب جميع أحواله. وهذا الاتجاه الإسلامي المحافظ: يقابله اتجاه آخر يمكن أن نطلق عليه اتجاه التغليب، الذي لم يرضه اتجاه الجمع بين ثنائية النص والواقع في تقرير حقيقة الاجتهاد، فاختار أن يُغلِّب إحدى الثنائيتين على الأخرى، فحكَّم الواقع وحاكم إليه النص.

وقد حاول أن يؤسِّس نظرته إلى الاجتهاد وفق منهج بعيد عن التداول الإسلامي لمفهوم الاجتهاد، معتمدًا على التجربة الغربية في التعامل مع النصوص تحت ما يُسمى بالحداثة. فما هو مفهوم الحداثة؟ وما هي آلية تناول النص الشرعي في هذا الفكر؟

أولًا: مفهوم الحداثة

يُعتبر مصطلح الحداثة من المفاهيم التي تنتمي إلى الحضارة الغربية، فهو ترجمة لكلمة Modernism في اللغة الأجنبية.

وبغضِّ النظر عن دقة الترجمة والتميز فيها بين مصطلح الحداثة ومصطلح المعاصرة أو العصرية، بحيث خصَّص بعض الباحثين مصطلح Modernity بمعنى المعاصرة، والتي تعني إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن.

أمَّا المصطلح Modernism فيعني الحداثة التي يُعبَّر بها عن نظرية فكرية تدعو إلى التمرُّد

على الواقع والانقلاب على القديم.[1]

وبغضِّ النظر عن دقة الترجمة واختلاف ما يقابلها من الألفاظ في اللغة الأجنبية، إلا أننا نأخذ المصطلح كما ارتضاه من آمن به منهجًا ورفعه شعارًا ونصره دَلالةً.

مصطلح الحداثة في معاجم اللغة العربية وقواميسها جذرها الذي تنتمي إليه "ح، د، ث"، وتعني الجِدَّة والجديد والتجديد، ونقيضها القديم والعتيق والبالي.[2]

وليس من صوابية الوقوف على حقيقة مصطلح الحداثة – رغم الاضطراب الموجود في ترجمته ونقله – الاقتصار على الدلالة اللغوية، رغم الاتفاق على صحة المعنى والتسليم به، ما لم نقف على العناصر الأخرى التي أسهمت في تشكُّل مفهوم هذا المصطلح في الثقافة الغربية.

لعل أهم هذه العناصر هو ارتباطها بالجانب الديني، لذا عُرِّف مصطلح Modernism بأنه حركة مسيحية مطالِبة بتحديث المعتقدات والعقائد التقليدية بما يتناسب مع التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس. [3]

وفي اعتقادي أن النظرة الشمولية التي عرّف بها بعض فلاسفة الغرب ومفكريهم مصطلح الحداثة لا تخرج عن هذا الإطار الديني، للارتباط الوثيق بين البعد الديني وسائر مجالات الحياة وتأثرها بالمعتقدات والموروثات الدينية. وهو الذي عبّر عنه جان بودريلار (1929م)، عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي، بأنها عكس عالم التقليد.[4]

وفي كتاب نقد الحداثة للفيلسوف تورين، أوجز معنى الحداثة في عبارة: "استبدال فكرة الله بفكرة العلم، وقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الفردية الخاصة".[5]

وحتى بالنسبة للسياق التاريخي لظهور مصطلح الحداثة، هناك من يعود به إلى حركة مارتن لوثر في القرن 15م، الذي قاد الشقاق البروتستانتي ضد الكنيسة والتمرُّد على سلطتها الروحية.[6]

---

[1] النحوي، عدنان، تقويم نظرية الحداثة، ط1، دار النحوي، الأردن، 1412هـ، ص 26-27

[2] إسماعيل، الجوهري، الصحاح، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/1987م.ج1ص278

[3] حسين، إبراهيم. إشكالية القراءات الحداثية للنص الديني: دراسة نقدية. مجلة المعيار، ع 33، ج2 (عدد خاص بالملتقى الدولي: "فهم القرآن بين النص والواقع")، صفر 1435هـ، ص 264

[4] بو ترعة، سعد. الحداثة: مفهومها وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، مجلة المدونة، مج 5، ع 1، 5 يوليو 2018م. ص 396

[5] تورين، ألان. نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، ط1، المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1997م، ص

[6] حسين، إبراهيم، إشكالية القراءة الحداثية، ص 269

والذي أجده مهمًا في التأكيد على أهمية البعد الديني في تشكُّل مفهوم الحداثة في الثقافة الغربية أن هذا المعطى الديني حاضر وبشكل لافت في مفهوم الحداثة لدى المفكرين والمثقفين العرب؛ فخلاصة مفهوم الحداثة عند هؤلاء: الصراع بين الدين، بين السلفية، بين الفقه، وبين الرغبة في كسر هيمنتها، والتطلُّع إلى تغيير هذا النظام وتجاوز سلطته. وقد أوجز الأستاذ رضا النحوي جملة من خصائص الحداثة بعد استعراضه لأقوال كثير من المفكرين والمثقفين الغربيين والعرب، جلها مرتبط بمهاجمة الدين والتمرُّد على أحكامه ومحاربة التصور الإيماني وقواعد التوحيد، وصراع مع المعتقدات القديمة والمعارف كلها، وكسر الشرائع، والانقطاع عن الماضي والتراث ومحاربته.[1]

فالسياق الواقعي المعاصر لمصطلح الحداثة في الفكر العربي والثقافة العربية لا نستطيع أن نقرأه من خلال كتابات رواد الحداثة في العالم العربي وحضورهم في مختلف المشاهد الثقافية إلا في هذا الإطار، أي: إقصاء كل ما له صلة بالدين تحت شعارات جذابة، خاضعة لإعادة قراءة النص الديني، وتشكيل مفهوم واقعي عصري عقلاني للنصوص الدينية، إلى آخره. وهذا ما سنحاول الوقوف على أصوله وأُسسه عند هؤلاء.

ثانيًا: آليات تناول النص الشرعي وقراءته في الفكر الحداثي

أجدني مضطرًا إلى إعادة التأكيد على وجود المقاربة بين مصطلحي الاجتهاد والحداثة، ورغم اختلاف المرجعية والانتماء لكل من المصطلحين، حيث إن أحدهما – أي الاجتهاد – ينتمي إلى الحضارة الإسلامية، وهو يُمثِّل الواجهة الفكرية والإبداع العقلي لهذه الحضارة. وثانيهما- الحداثة- من مفردات الحضارة الغربية ومخرجاتها، والتي تمثل نفس الواجهة في الحضارة الإسلامية، فإن هناك قواسم منهجية مشتركة تفيدنا في التسليم بهذه المقارنة، لعلّ أهمها:

- إعمال العقل في التأمل والتدبر، فحاصل الاجتهاد والحداثة وحقيقتهما تنبني على إعمال العقل، مع الاختلاف البيّن في مقدار سلطته بين المنظومتين الإسلامية والغربية.

ويقرر الأستاذ زكي الميلاد هذه المقاربة بين مصطلح الاجتهاد والحداثة من خلال ثلاثة عناصر أساسية يتشكل منها مفهوم الحداثة ومفهوم الاجتهاد كذلك، وهي: العقل، العلم، الزمن.[2]

---

[1] النحوي، تقويم نظرية الحداثة، ص 42

[2] زكي الميلاد. الحداثة والاجتهاد: مقاربة فكرية، مجلة تطوير، جامعة سعيدة – الجزائر، مج 1، ع 1، 30 /09/ 2014م. ص 18

فإعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية وأرفع مستويات الجهد الفكري أو العلم، هي الدلالة اللغوية والاصطلاحية للاجتهاد: بذل الوسع بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد جهد، بعبارة الزركشي في البحر، وعبارة بعض الفلاسفة الغربيين -هيجل- عن العقل: «إنه هو الله الحقيقي». والإنسان هو المصدر الذي له صلاحية وضع المعايير وكسر الشرائع وكشف الحقائق. بتعبير بعض المثقفين العرب.[1] فالحداثة هي «العقلنة»، ولا يمكن فَكّ أحدهما عن الآخر.

والتحريض على العلم وطلبه والبحث العلمي والمعرفي دعوة إلى الاجتهاد ومضاعفة الجهد العلمي والفكري. وهذا الذي يمكن أن نترجمه في شروط الاجتهاد، خاصة تلك المتعلقة بالمجتهد في الجانب العلمي، ولا يمكن تحقيقها إلا ببذل جهد كبير في طلب العلم وكسب المعرفة. والحداثة ربط بين العلم ومفهوم التقدم.

ومقاومة عناصر الجمود والتفكير السطحي أو ما يسمى بالتقليد ما ظهرت إلا في زمن تراجع حركة الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد ليس منحصراً بزمن معين، بل هو حركية مستمرة تواكب تجدد الحياة وتغيرات الزمن. والحداثة من دلالتها اللغوية: العناية بالحديث، وعدم الالتفات إلى الزمن الماضي المعبَّر عنه بالتقليد.[2]

إلا أنّ التسليم بوجود هذه المقاربة بين المصطلحين: الاجتهاد والحداثة، من حيث الحقيقة والعناصر المكوّنة لهما، لا يعني بالضرورة وجود هذه المقاربة في آلية التعامل مع النص الشرعي -باعتباره محور العملية الاجتهادية-، والموضوع الذي يستهدف الحداثيون العرب العمل عليه تأسيساً للنظام المعرفي حول الإنسان والكون والحياة، بما يتوافق مع العقل والعلم كما يزعمون.

أصول المنهج الحداثي في التعامل مع النص الشرعي:

إن الوقوف على الأصول المنهجية التي بنى عليها الحداثيون قراءتهم للنص الشرعي يعكس بشكل واضح موقفهم من الاجتهاد الفقهي وأصوله التي أشرنا إليها في المصدر السابق، وبنفس الحس النقدي وحدّته للنصوص الشرعية - وبقدر زائد- موقفهم من الأصول الاجتهادية التي عرفتها الساحة العلمية في التداول الإسلامي.

1- تأويل النصوص: إن ظاهرة تأويل النصوص -رغم اختلاف مناهجها- تُعدُّ في النهاية موقفاً من النص، بغض النظر عن المنحى الذي يأخذه هذا التأويل من النص، إيجابياً كان أم سلبياً. وبالنظر إلى عموم كلام أهل اللغة حول مصطلح التأويل، فإنه لا يخرج عن معنيين اثنين:

---

[1] النحوي، مرجع سابق. ص 37

[2] زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد، ص 22

التفسير والبيان، أو المرجع والعاقبة والمآل.

وإذا كان التأويل يستهدف المعنى والمراد من النص، وفي ضوئه يُستنبط الحكم الشرعي، ثم يتم في الأخير تنزيله على الواقع بعد دراسته والإحاطة به. فإن ذلك يستلزم وجود آلية لإنتاج الدلالة والمعنى، تكون بداهة خاضعة لمعايير وضوابط متعددة يحددها اللسان ولغة النص. والذي نعتقده في ساحة التداول الإسلامي في هذه الجزئية: أن الإنتاج الأصولي أو المباحث الأصولية التي رَسَّخت أصوله وقواعده وضوابطه، ابتداءً من عصر التشريع واقعاً عملياً، ومن القرن الثاني الهجري تنظيراً وتأليفاً على يد الشافعي ومن جاء بعده، كان وفياً في حفظ المراد من النص وإدراك المعنى السليم منه.

ولما تزايد النَّهَمُ المعرفي والاستهلاك الثقافي للمنتج الغربي في ظل ضعف الأمة الإسلامية وتخلفها الحضاري، لم يعد المنهج الإسلامي في التعامل مع النص كافياً -في نظر طائفة من المنهزمين فكرياً والمنبطحين ثقافياً- لاستيعاب واقع الناس، ولم يَعُد قادراً على إعطاء تفسيرات وتقديم إجابات مقنعة، لا من ناحية التعامل مع النص ومخرجاته، ولا من ناحية مسايرة الواقع ومتطلباته. فبرزت ظاهرة التأويل.

والذي نلفت النظر إليه: أن ظاهرة التأويل ليست وليدة هذه المرحلة، حيث تزامنت مع انتشار الفكر الحداثي في القرن 15م -كأبعد تاريخ ذكره الباحثون لوجود الحداثة- بل سايرت النص في بعض المراحل التاريخية الإسلامية، خاصة عند دخول الفلسفة اليونانية في ساحة العلوم الإسلامية، وبروز التوجّه العقلاني، وانتشار علم الكلام في التعامل مع الأدلة النقلية.

ومصطلح التأويل الذي برز في الاتجاه الكلامي في التعامل مع النصوص الشرعية، والذي يعني في مجمله: العدول عن الظاهر لمقتضى محتمل، أو هو ترجيح أحد المحتملات. كما هي عبارة الماتريدي[1]، فقد تحوّل هذا المصطلح في الفكر المعاصر إلى نظرية، ليصبح علماً مستقلاً بذاته، يبحث في آلية الفهم في النصوص الدينية وغيرها من الحقول الإنسانية الأخرى. وقد استُخدم التأويل بهذا المعنى في الفكر الغربي تحت مصطلح «الهرمنيوطيقا»، والذي ارتبط تاريخياً بالنصوص الدينية المقدسة النصرانية وبالكتابات اللاهوتية وإشكالية قراءتها وفهمها. وتفسير الدلالة الاصطلاحية للهرمنيوطيقا هو: تفكيك رموز المعنى المختفي ضمن المعنى الظاهري للنص، لكن لا على أسس ضابطة وقواعد معيارية، بل أقرب إلى الفوضى الفكرية التي تحكمها المزاجية والانتقائية والتلون

[1] الماتريدي، محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1426هـ/2005م. ج1ص24

والاضطراب، والاصطفاف مع كل عصر وظرف، في عدائية واضحة للماضي والتاريخ.[1]

وبعيداً عن بذور ظاهرة التأويل وروافدها التاريخية في الفكر الغربي، وتبعية الفكر العربي المعاصر، وكذا الأسباب ومختلف السياقات التي أدت إلى نشوء هذه الظاهرة وبروزها، فإن أهم مخرجات هذه الظاهرة في تحديد أصول التعامل مع النصوص الشرعية، والتي ظهرت كمشاريع علمية لعدد من رواد الحداثة في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر، يمكن الإشارة إليها مقتضبة فيما يلي:

-**تاريخية النص:** تنطلق فكرة التاريخية من النظر إلى النص، بوصفه حاملاً لمختلف الظروف والمؤثرات الواقعية التي تشكَّل منها، وليس باعتباره نصًّا متعالياً على هذه المؤثرات، مفارقاً لهذه الظروف التي ساهمت في تشكيله. والبعد الدلالي لمصطلح التاريخ في الفكر العربي المعاصر في التعامل مع النصوص الدينية مؤدّاه إخفاء النصوص لفترة زمنية محددة، وأسرها في ظروف وإكراهات زمنية ومكانية مؤقتة. وهذا يعني بداهة أن يكون التعامل مع النص وفق هذا المتغير الزماني والمكاني الذي يرتبط بالإنسان.

وقد صرَّح الحداثيون الذين تبنّوا هذا المنحى التأويلي بأن مفهوم القيم ومنظومة الأخلاق والأفكار تخضع لقانون التغيّر والتحوّل بتغيّر الزمان والمكان.[2]

ومؤدّى هذا المنحى الفكري في التعامل مع النص الشرعي: قطع امتداد المعنى المفهوم من النص، وجعله فهماً تاريخياً مشروطاً بظرفية زمنية ومكانية محددة، تنفصل فيها اللحظة الأولية مع اللحظة التالية والحاضرة في قراءة النص الشرعي. وفي المحصِّلة، فإن الذي يُراد من إخضاع النص لهذا المنهج التاريخي هو تأمين إبعاد النص وأحكامه من دائرة التأثير الاجتماعي، لتحل محلها الآراء والأهواء التي تشكّل قراءة عصرية وجديدة للنص الشرعي تساير الزمن وتواكب العصر.

-**النزعة الإنسانية (الأنسنة) في التعامل مع النص:** المقصود بهذا الأصل: إعطاء الاتجاه الإنساني دوراً محورياً في تفسير النص وتأويله، بحيث يكون الإنسان مركز التأويل والتفسير. ولا تقتصر سلطة الإنسان -من خلال هذه النظرية (الأنسنة) -على مجرد التفسير والتأويل ومحاولة

---

[1] خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحداثية في الفكر العربي المعاصر، ط 3، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، 1436هـ، ص33-34

[2] محمد، أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م. ص 212

فهم النصوص، بل فُسِح له المجال ليكون له سلطة حاكمة على التصورات والمفاهيم، لها صلاحية إصدار الأحكام صواباً وخطأ، صحةً وفساداً.

وهذا التمكين للجانب الإنساني في تأويل النصوص مؤدّاه إقصاء الجانب الغيبي من الدائرة المعرفية، والذي أفرز مقولات فلسفية إلحادية مثل: "موت الإله" كما يقول نيتشه. فعلى هذا التصور، فإن الإنسان يستطيع أن يفسّر الأشياء كيفما يشاء، وكما يريد لنفسه، وما يتصوّره لنفسه.

والذي يعنينا من بيان هذا الأصل الفلسفي للنزعة الإنسانية: نظرة الفكر العربي المعاصر إليها، وكيفية تعاطيه معها. وفي المجمل لا نجد فرقاً بين الفكر العربي والفكر الغربي في تقرير أصول هذا الاتجاه الفلسفي، الذي ينحصر في إنكار أي معرفة أو تصور خارج الإطار الإنساني، بما في ذلك الدين والوحي. بل إن الدين والوحي نفسه يجب أنسَنَتُهما، بحيث يكونان خاضعين للإنسان، ويكون فهمهما فهماً إنسانياً، كما يقول حسن حنفي: "الوحي إذاً كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً؛ أي إنه أُرسِل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي. أو الإنسان عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة، مثله مثل حكمة البشر التي تخلّد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثورَاتها وحِكَمِهَا وأمثالها".[1]

فالنص التنزيلي تحوّل ليصبح نصاً إنسانياً، أي فهماً تأويلياً، ولا مانع حينئذٍ من أن تختلف الفهوم وتتغيّر التفسيرات بتغيّر الواقع والظرف الإنساني.[2]

-النسبية في فهم النص: تبنّى الفكر العربي المعاصر مبدأ النسبية في فهم النصوص الدينية وتأويلها، وهو مبدأ لا يخرج في حقيقته عن ربط الفهم والتأويل للنص الديني بالإطار الإنساني والظروف التي يخضع لها. لأن مبدأ النسبية يقوم على أساس تعدّد المعاني والفهوم التي تختلف بحسب الأشخاص، والفروق الموجودة بينهم. بل قد تتعدّد القراءة للنص بحسب القارئ نفسه، بالنظر إلى اختلاف أحواله النفسية والبيئات الثقافية المختلفة التي يعيشها الشخص الواحد.

ومؤدّى إعمال هذا المبدأ (النسبية) قطع امتداد النص الديني، وارتهانه بالإطار الزماني والمكاني. وهذا يعني بداهة تجاوز كل قراءة أو فهم سابق للنصوص الدينية، بما في ذلك فهم السلف أصحاب القرون الثلاثة المفضلة، بل وتَجَاوُزِ السنة النبوية الشارحة والمبيّنة للقرآن،

---

[1] حسن، حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م. ج2، ص 464

[2] خالد بن عبد العزيز، مرجع سابق. ص 253

بوضعها ضمن هذا الإطار النسبي. وتصبح وظيفة النبي ﷺ حسبما يدّعيه شحرور .تحويل المطلق إلى نسبي.[1]

2- توظيف المقاصد ونظرية المصلحة: إنّ أهم ما أنتجه الفكر الأصولي في مجال قراءة النصوص هو البحث في أسرار الشريعة وغاياتها، وهو ما عُبِّر عنه بمصطلح المقاصد. والإبداع الذي انتهى إليه العقل الأصولي في المقاصد، والذي اكتمل على يد الشاطبي، ولقي حفاوة وترحابًا في الفكر الحداثي، ليس إلا استغلالًا لتفكيك منظومة الفكر الأصولي التي أسسها الشافعي. ولذلك نجدهم كثيرًا ما يحاولون تقديم الشاطبي في صورة القطيعة مع الإمام الشافعي.

ومع تزايد السُّعار الحداثي لدى المفكرين العرب المعاصرين، لم يعد شغفهم يكفيه تنظير الشاطبي للمصلحة والمقاصد واستحضارهما في قراءة النص الديني، حتى تكون نظرية المقاصد وإعمال المصلحة انقلابًا حقيقيًا على المنظومة الاجتهادية التقليدية التي أسسها الشافعي بحيث يصير الحلال حرامًا والحرام حلالًا، وحينئذ يُلبّى طموح المجتهد الحداثي.

وقد ذكر أحدهم في معرض نقده لكتاب مقاصد الشريعة للشيخ ابن عاشور، أنّ هذا الانقلاب المرجو والمؤمل لم يحدث، والذي وحده فقط يفي بطموح المجتهد، حيث يكون التعديل للأحكام ليس على أساس العلل الفقهية، بل على أساس المقاصد، وحيث تكون الأحكام المقررة مخالفة لما تواضع عليه الاجتهاد الفقهي المبني على اعتبار العلل المعروفة عند الفقهاء.[2]

وبنبرة أقل جرأة وحدّة، نجد الجابري يقرر تجاوز كل المرجعيات العلمية والمدارس الاجتهادية في تاريخنا الإسلامي، والفيئة إلى عصر الصحابة الذي تميز باعتماد المصلحة كأصل بارز فيما كان يعرض لهم ويستجد في حياتهم. والأصول الاجتهادية التي عرضها الأئمة المجتهدون لم يعرفها الصحابة .على حد تعبيره .وإن كانت صالحة لزمانهم، مجيبة على ما استجد عندهم، إلا أنها قاصرة في زماننا هذا. يقول في كتابه الدين والدولة وتطبيق الشريعة: "المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه . أي الصحابة . دومًا هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص، حتى ولو كان صريحًا قطعيًا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التهديد للنص".[3]

---

[1] المرجع السابق، ص 256

[2] نور الدين بوثروي. مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، 2000م.

[3] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة الرابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، 2012م. ص 12

فخلاصة الفكر الحداثي في توظيف المصلحة والمقاصد قائم على إخضاع النص الديني للمصلحة ومحاكمته إليها، وعند تعارض النص مع المصلحة يجب تأويل النص بما يتلاءم مع المصلحة والابتعاد عن الظاهرة المرضية المسماة "حرفية النصوص"، كما يزعم عبد المجيد شرفي.[1]

3- العقلنة وسلطة الواقع: قد يبدو لأول وهلة استغرابٌ في الجمع بين العقل وسلطة الواقع ضمن الأصول الفكرية الحداثية، لأن العقلنة التي نادى بها الحداثيون، والتي تدعو إلى الحاكمية المطلقة للعقل وسيادته باعتباره محكمة عليا، على حد تعبير الفلاسفة الغربيين إيمانويل (فيلسوف ألماني)، ليست مكتملة خصوصًا في معركة العقل مع النقل والنصوص الدينية ما لم يوافقها الواقع كمرجع تصديق وتصحيح عند تعارض العقل مع النقل.

فالواقع كما يصرح الحداثيون أساس العقل ومصدره، ومنه يستمد مقوماته ومكوناته. وبما أنّ الواقع الذي تتشكل منه الحياة الاجتماعية، حياة ليست واحدة ولا على نمط واحد، فسنكون أمام أنماط متعددة ومتباينة للحياة الاجتماعية. فهذا يعني أن تكون لكل مرحلة تاريخية منطقها وفكرها، وإن شئت قلت: عقلها الذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد المستخلصة من موضوعات الحياة الاجتماعية أي الواقع.[2]

وإخضاع العقل لجملة من القواعد المستخلصة من هذه الموضوعات الاجتماعية مؤداه إقصاء النص وتجاوز دور الوحي في بناء المنظومة الفكرية الإسلامية. وغالبًا ما نجد في كتابات الحداثيين نقد ما يسمونه بالعقل الديني أو الإسلامي أو الفقهي أو السلفي وغيرها من الأوصاف التي ترمي إلى إعادة تشكيل العقل على أساس الحياة الاجتماعية وقواعدها، بحيث يصبح الواقع أساسًا للنقل، كما أنّ العقل أساس للنقل كنتيجة لازمة من هاتين المقدمتين. يقول حسن حنفي: "العقل أساس النقد، وإن القدح في العقل قدح في النقل، وإن الواقع أيضًا أساس النقل بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ".[3] ثم يقول: "فالواقع أساس النقل والعقل على سواء".[4]

وإيغالًا من الحداثيين في تأليه العقل وتحكيم سلطانه، أدى الأمر إلى القول بخلافة العقل للنبوة، حيث اعتُبر المنهج العقلي استمرارًا وامتدادًا طبيعيًا للنبوة، كما قرره حسن حنفي في نفس الموضع من كتابه.

---

[1] عبد المجيد الشرفي، لبنات، الطبعة الأولى، دار الجنوب، تونس، 1994م.، ص 162

[2] محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ط8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2002م.، ص 24

[3] من العقيدة إلى الثورة، 368/1

[4] 372/1

وهذه السلطة التي أُعطيت للعقل في الفكر الحداثي، رغم قوتها، فإنها لا تخرج عن ظلال سلطة الواقع ومركزيته في فهم النص الديني، بل من الواقع تكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه. وأي هدر للواقع وإهمال له لحساب نص ثابت المعنى والدلالة هو في نهاية المطاف إهدار لهذا النص.[1]

فخلاصةُ القول: إن هذه الأصول المجملة التي بَنَى عليها الحداثيون قراءتهم للنصوص الدينية وتعاملهم معها، تلتقي حول حقيقة واحدة تجتمع عندها أصولهم كلها، وهي نزع القداسة عن النصوص الشرعية وإخضاعها لنفس المنهج الذي تُقرأ به سائر النصوص الأخرى البشرية، تاريخية كانت أو أدبية أو فلسفية أو قانونية، والذي انتهى إلى وصف الوحي بالأسطورة كما نجده مصرحًا به في كتابات أركون وغيره.

المحور الثالث: نقض الأصول الحداثية في العملية الاجتهادية

بدايةً، لا بد من الإشارة إلى أن خلاصة العملية الاجتهادية في منظومة التداول الإسلامي مرتكزة على علم أصول الفقه وقواعده، حيث تقررت من خلاله معالم النظر الاستدلالي والمنهج الاستنباطي الذي سلكه الأئمة المجتهدون في التعامل مع النصوص الشرعية فَهْمًا لمراد الله وتنزيلاً لأحكامه على الواقع.

وقد مر معنا أن الحداثة في بُعدها الدلالي تعني – من ضمن ما تعنيه – القطيعة مع التراث، والتنكر لاجتهادات من سبق، وتحييدها ضمن دائرة التاريخ في شطريه الزماني والمكاني. ومن خلال ما سبق عرضه من أصول الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية، والذي يقوم في مجمله على فوضى تأويلية وقراءة منفتحة لا تخضع لمحددات منهجية ولا لأصول معيارية سوى سلطة القارئ للنص الشرعي وارتهانه بالواقع وهيمنة هذا الأخير عليه، فقد وجدنا أنفسنا أمام قراءات وتفسيرات تعكس واقعًا غير واقع الناس الحقيقي، في هوية مفككة وغلبة اجتماعية، بعيدًا عن المشكلات الاجتماعية الحقيقية التي حاولت الحداثة العربية أن تعالجها من خلال قراءة هذه النصوص الشرعية.

أولًا: الموقف من ظاهرة التأويل لدى الحداثيين

إذا تجاوزنا نقد الأسس الفنية التي قامت عليها النظرية الحديثة التأويلية، خصوصًا ما يتعلق بالجانب المادي والسياسي والاجتماعي والنفسي وغيرها، إلى مخرجات هذه النظرية أو على

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995م.ص 99

مستوى النتائج التي أفرزتها، فإننا نجد أنفسنا أمام انسلاخ حقيقي من الدين وتفلّت من أحكامه. ولا غرابة في هذه النتيجة إذا علمنا أن القراءات الحداثية لدى المفكرين العرب هي عبارة عن تفسيرات مقلَّدة استلهمت جُلَّ خططها ومناهجها من الواقع والحداثة الغربية في صراعها مع الدين، والذي انتهى بالتنكر للإلهي والإذعان للإنسان. كما يقول طه عبد الرحمن.[1]

وإذا كان من أصول الاتجاه التأويلي الحداثي رفع القداسة عن النص الديني وإخضاعه للمنهج النقدي شأنه شأن النصوص البشرية الأخرى، فإن المناهج والأصول العلمية لقراءة النصوص الشرعية لا تشكل عائقًا يمكن تجاوزه للوصول إلى قراءة عصرية واقعية تناسب الزمان والمكان. فكانت البداية بالدعوة إلى تجديد أصول الفقه الإسلامي وإخراجه عن حقل التجربة الذي لا ينتج إلا جدلًا عقيمًا، إلى حقل الإنتاج الفقهي الذي تُجابه به التحديات.

وإذا كان المقرَّر في علم أصول الفقه أن أصول الأدلة في مجملها ترجع إلى القرآن، لأن الأدلة الشرعية إما أن تكون نقلية كالكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي وشرع من قبلنا، وإما أن تكون عقلية كالقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وغيرها، وكل دليل من هذه الأدلة راجع في حقيقته إلى القرآن باعتباره أصل الأصول ومصدرها، فالذي دلَّ على حجية السنة والإجماع والقياس هو القرآن، ومنه تستمد مشروعيتها. ولهذا لا يُتصوَّر ألبتة أن يوجد تعارض بين هذه الأصول – عقلية أو نقلية – لرجوعها إلى مصدر واحد وأصل واحد، وهو القرآن: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾. [النساء82]

وأما عند الحداثيين، فإن أصل الأحكام ومصدرها الأول الذي لا يسبقه ولا يتقدم عليه غيره هو العقل. ولذلك كان من أهم أصولهم الفكرية "العقلنة"، والتي تعني – بصريح عبارتهم – أسبقية العقل على النص، وحاكميته المطلقة عليه، والانتصار المطلق – بلا قيد ولا شرط – للعقل في أي معركة يخوضها ولو كان طرفها الآخر الوحي والنقل، مع عدم التسليم ابتداءً بأنه لا يمكن أبدًا أن يوجد تعارض بين نص صحيح وعقل صريح. فمنزِّل النص هو خالق العقل، وهذه قاعدة محكمة مسلَّمة. شكَّل غيابها في الفكر الحداثي الأساسَ في أصل فكرة العقلنة. ومما يُنقل في مزاعم الحداثيين في جعلهم العقل هو المرجعية المطلقة للحكم: عددٌ من القضايا نفيًا وإثباتًا، منعًا وتجويزًا، بحيث لا يكون سلطان إلا للعقل. على حد عبارة حسن حنفي.[2]

---

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006م، ص20

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد، هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.، ص53

والمكانة الكبيرة التي أحلتها النصوص الشرعية للعقل، والمساحة الواسعة التي فسحت له في العملية الاجتهادية – بل إن حقيقة الاجتهاد لا يمكن تصورها إلا وفق هذه المساحة الواسعة التي أُعطيت للعقل – فإن الاجتهاد هو بذل الجهد، والمقصود هنا الجهد العقلي في تعقُّل النصوص والوصول إلى مرادات الشارع ومعاني كلامه. ونظرًا لما شكلته هذه المساحة الواسعة في الشريعة للعملية الاجتهادية للعقل من إرباك في الفكر الحداثي، حاول بعضهم تقديم تفسير آخر لمفهوم العقل بعيدًا عن موارده في الاستعمال اللغوي عند العرب، حيث جعلوه مرتبطًا بالبيئة العربية وطابعها البدوي في جزيرة العرب. يقول أركون: إن معناها التزامني و"الإبستمولوجي" - أي علم أصول الكلمات - مرتبط بالبيئة البدوية للجزيرة العربية، وهي تعني حرفيًا الربط، كما نقول مثلًا: "عقل الدابة" أي ربطها لكي لا تفلت.[1]

وفي محاولة من الفكر الحداثي لتجاوز مشكلة اختلاف العقول وتحديد العقل المقبول من غير المقبول، وتعيين العقل الراجح من المرجوح، تم ربط العقل بالحس والتجربة وأخضعوه لسلطان الواقع، وجعلوه المفتاح الأساسي في فهم النص وتأويله حتى ينسجم مع الواقع ومقتضياته. وعلى هذا الطرح فإن النص لا يخضع في فهمه واستنباط دلالاته لقواعد الفهم ومناهج الاستدلال والاستنباط المحدودة في اللسان العربي، وفي الواقع العملي لدى السلف الكرام من الصحابة ومن سار على نهجهم في الاجتهاد فهمًا للنصوص وتطبيقًا لها وتنزيلًا على الواقع، والذي شكّل فيما بعد أصول الفقه الإسلامي.

وهذه المغالاة في محاكمة النص وتفسيراته إلى الواقع تكريسٌ لمبدأ اللانهائية في التأويل، بحيث يكون فهم النص والتعامل معه مرتبطًا بالتغيرات الزمانية والمكانية، كسرًا لصنم الثوابت الذي يحاول الحداثيون هدمه -فيما يزعمون-، وتكون المحصّلة النهائية تجاوز النصوص وتفسيراتها لصالح تأويلات واقعية عقلانية، ولو على حساب المحكمات والثوابت الشرعية.

ولذا ظهر عند بعضهم مصطلح: إلهية المصدر وبشرية التأويل. قرآن التنزيل وقرآن التأويل. فـ"قرآن التنزيل" هو المكتوب في اللوح المحفوظ، و"قرآن التأويل" هو المنزل على الرسول ﷺ الذي خاطب به البشرية في لحظة تاريخية، وهذا هو الذي يقبل التغيير في القراءات والتفسير مع تغيّر العصر والواقع.[2]

ومع ما تحمله هذه العبارة في ظاهرها من رونق وجمالية في الدعوة إلى التجديد ومحاولة

---

[1] محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص41

[2] عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م. ص174

قراءة النصوص الشرعية بروح العصر والواقع بضوابطه العلمية والشرعية، إلا أنّ الحُلُم الذي يراود كل حداثي أن يكون النص الشرعي مفتوحًا لكل قارئ، ولأي قارئ، إلى درجة التشرد والتسكّع في كل اتجاه، بما في ذلك قراءة غير المسلمين، كما صرّح به أركون.[1]

وصدق الله في قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا**﴾ [فطر8]، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾. [الكهف104]

والذي ينبغي التنبيه إليه في خاتمة هذا الكلام: أنّه يجب أوّلًا أن نفرّق بين الثوابت والمتغيّرات في الأحكام؛ فالثابت منها لا أثر للواقع ولا لتغيّر الزمان والمكان عليه، فالحلال منها حلال، والحرام منها حرام، تبقى حِلّيته وحرمته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولا يمكن للظروف الاجتماعية ومتغيراتها أن تغيّرها، بل هي محكومة بهذه الثوابت والمحكمات وخاضعة لها.

أمّا ما سوى الثوابت ممّا لا نصّ قاطع فيه، مما يسعه الاجتهاد والاختلاف في تقرير ما يلائم واقع الناس ويُيسّر عليهم حياتهم، فهو ممّا تبيحه طبيعة الإسلام وعدالة تشريعاته.

2- الموقف من استغلال المقاصد وتوظيف نظرية المصلحة: لا بدّ في فاتحة بيان الموقف من التوظيف الحداثي لعلم المقاصد من بيان الأساس المعرفي الذي تشكّلت فيه معالم علم مقاصد الشريعة. وبما أنّ القوم كثيرًا ما يستدعون نموذج الشاطبي في قراءتهم للنصوص الدينية على حساب الشافعي وأصول الفقه، فلنعرج على الرؤية العلمية التي بنى عليها الشاطبي علم المقاصد:

-إنّ الأساس الأوّل الذي انطلق منه الشاطبي في تقريره للمقاصد هو ابتناء الشريعة على المصالح؛ فجوهر مقاصد الشريعة قائم على اعتبار المصالح ومراعاتها. وهذه المصالح إمّا أن تكون في العاجل، وإمّا أن تكون في الآجل. ولو افترضنا جدلًا أنّ المصالح العاجلة يستقل العقل بإدراكها – كما في الخطاب الحداثي – فكيف يمكن إدراك ما ليس خاضعًا للحس والتجربة باعتباره سلطة موجّهة للعقل، وهي المصالح الآجلة أو الأخروية. مع أنّ الشاطبي رحمه الله يصرّح أنّ العقل لا يستطيع إدراك المصالح العاجلة بشكل مستقل، وما لم يشهد له الشرع باعتباره فمعناه مردود باتفاق المسلمين. ثم ساق قصة فتيا أحد السلاطين في وقاعه في نهار رمضان، وإلزامه بالصوم بدل العتق مع أنّ الكفارة على التخيير.[2]

---

[1] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م. ص

[2] الاعتصام 610/2

والغريب أنّ كل مخرجات القراءات الحداثية المعاصرة يشملها قول الشاطبي: بإلغاء المعنى فيها وعدم اعتباره، وردّه باتفاق المسلمين. فكيف يؤسّس إذًا على تأصيل الشاطبي للمقاصد. هذا مع أنّ المصلحة التي أشار إليها الشاطبي وسبقه إليها العلماء ليست فضفاضة ولا هدامة تتسع لكل الظروف على اختلافها – كما يراها الحداثيون – بل استوعب هؤلاء العلماء جهدهم في تحرير معناها وضبطها وبيان شروطها وحدودها. وهذا يدلّك على الفراغ المنهجي الكبير في رؤية القوم إلى المصلحة.

ويضاف إلى هذا اضطرابهم في حصر المصلحة على الجانب المادي، تأثّرًا منهم بالفلسفة المادية في قراءة النصوص وأحكام الشريعة، مع أنّ المصلحة كما قرّرها الشاطبي وغيره جامعة بين البعدين: المادي والروحي، كما في قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ **[التوبة 103]**

-يعطي الإمام الشاطبي للنص الشرعي دورًا محوريًا في تقرير المصالح؛ فالمصالح المعتبرة شرطها التساوق مع النص ومسايرته. ولهذا عرّف المصلحة الملغاة بأنّها تلك التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار. ومعنى هذا أنّ الأصل في إثبات المقاصد والمصالح هو الدليل النقلي وليس العقلي؛ لأن كونه أصلًا يلزم منه أن يكون مستندًا إلى دليل قطعي، ولا يصحّ أن يكون عقليًا، لأنّه يرجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، فلم يبقَ إلا كونه نقليًا.[1]

والمتقرّر في أصول الفكر الحداثي هو الإلغاء الكلي للنص بتورخته وأنسنته، والحكم عليه بالنسبية، ومجاوزة دلالاته اللغوية المعروفة في معهود اللسان العربي وقواعد الفهم عند الجيل الأول الذي خوطب بهذه النصوص. وهذا كلّه ممّا يفنّد مزاعم الحداثيين في استفادتهم من إنجازات الإمام الشاطبي في علم المقاصد.

-إنّ منهج الشاطبي في تقرير مقاصد الشريعة كان منهجًا شموليًا ومتكاملًا، يتعاضد فيه الجزئي مع الكلي؛ فلا قيام للكلي إلا بجزئياته، وإهمال الجزئيات في مقابل اعتبار الكليات ممّا لا يستقيم، بل ممّا لا يُتصوّر. فكيف يقوم الشيء بهدم ما لا قيام له إلا به. يقول الشاطبي: "فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي، إذ بتخلّف الكلي تتخلّف مصلحته المقصودة بالتشريع".[2]

ونظرة الحداثيين للعلاقة بين الكلي والجزئي على النقيض تمامًا من رؤية الشاطبي وتقريره؛

---

[1] الموافقات 79/2

[2] الموافقات ج2 ص96

فقوة الكلي في مقابل الجزئي تتيح له إمكانية زحزحته وإبعاده، لأنّه سيكون التعارض حينئذٍ بين جزئي ومجموعة من الجزئيات التي تشكّل منها هذا الكلي. والمقرّر في قواعد الترجيح أنّ الكثرة معتبرة في الترجيح. وقد انتهى منهجهم هذا إلى تعطيل نصوص كثيرة وإلغائها بسبب معارضتها بالكلي، كحدّ الردّة الذي ثبت به الحديث. وهذا ما يؤكّد أنّ نظرية المقاصد التي رفع عمادها الشاطبي قد تمّ تفريغها من محتواها العلمي ومضمونها المنهجي القائم على الإعلاء من شأن النص والدوران في فلكه، ممّا ينزّه الشاطبي أن يكون قدوةً علمية للقوم في أفكارهم وتيههم.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث يمكن أن ندون النتائج التالية:

-يعتبر الاجتهاد الفقهي أحد أهم مفردات الحضارة الإسلامية في المنظومة الفكرية الإسلامية التي تربط بين الدين والدنيا، بين الفقه والواقع، بين الشريعة والحياة.

-وصف المعاصرة في الاجتهاد الفقهي ليس وصفا تأسيسيا بقدر ما هو وصف كاشف عن حقيقة الاجتهاد الفقهي الذ ي يُعنى ببناء أحوال الواقع وأحكامه على مقتضى النظر الشرعي في النصوص.

- نظرة التيار الحداثي للاجتهاد الفقهي نظرة تغليبية للواقع ومتطلباته على النص الشرعي ومعالم فقهه والتعامل معه بخلاف النظرة الإسلامية القائمة على الجمع بين الثنائيتين النص والواقع.

-خلاصة الأصول الحداثية في التعامل مع النصوص الدينية وفقهها قائمة على إقصاء النص لحساب الواقع ومحاكمته إليه.

-وجود مقاربة بين الاجتهاد والحداثة من حيث الدلالة اللغوية والموضوعية لا يعني بالضرورة مقاربة بينهما من الناحية المنهجية والعلمية في آليات التعامل مع النص الشرعي.

-تعتبر ظاهرة التأويل في الفكر الحداثي تعبيرا عن موقف علمي من النص غايته أسره ضمن شرطية زمانية ومكانية تحت مفاهيم متعددة: التاريخية والأنسنة والعقلنة... هدفها قطع امتداد النص تمهيدا لإقصائه وتجاوزه.

-احتفاء الحداثيين بنظرية المقاصد الإبداعية التي رفع عمادها الشاطبي غايته معارضة المنظومة الأصولية التي أوضح معالمها الشافعي وصولا إلى الانقلاب الحقيقي على الشعائر والأحكام في توظيف المقاصد ونظرية المصلحة.

-مما يفند مزاعم الحداثيين في استفادتهم من إنجازت الشاطبي في نظرية المقاصد التباين المنهجي والموضوعي بينهم وبين الشاطبي وخلاصته: مكانة النص الشرعي ودوره المحوري عند الشاطبي، الشمولية والتكامل بين الكليات والجزئيات عند الشاطبي والصراع بينهما عند الحداثيين، شرعية المصالح المعتبرة الجامعة بين الماديات والمعنويات.

قائمة المراجع

1-أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م.

2-أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ/1994م.

3-أبو نصر إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م.

4-أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.

5-إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.

6-إبراهيم حسين، إشكالية القراءات الحداثية للنص الديني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

7-أدغار موران، نقد الحداثة، ترجمة وتعليق: مجموعة مترجمين، الدار البيضاء، 2009م.

8-إدريس هاني، مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد: دراسة مقارنة نقدية، دار الطليعة، بيروت، 2000م.

9-بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، دار العاصمة – مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط1، 1417هـ.

10-حسن حنفي، التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.

11-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988م.

12-خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحداثية في الفكر العربي المعاصر، ط3، 1436هـ،

مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية.

13-زكي الميلاد، "الحداثة والاجتهاد: مقاربة فكرية"، مجلة تطوير، مج 1، ع 1، ص 16-25، جامعة سعيدة، الجزائر، 30-09-2014.

14-سعد بو ترعة، "الحداثة: مفهومها وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر"، مجلة المدونة، مج 5، ع 1، 2018م

15-شرف الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود.

16سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ

17-عبد الرحمن زايدي، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 1426هـ

18-عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م.

19-عدنان النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي، الأردن، ط1، 1412هـ

20-عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م.

21-عبد الله مصطفوي، الاجتهاد المعاصر: مبادئه وضوابطه وإجراءاته وتعقيداته، أي كتب، لندن، ط1، 2023م.

22-طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006م.

23- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002م.

24- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012م.

25-محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.

26- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.

27- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي،

ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م.

28-محمد أشرف العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.

29-محمد نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995م.

30-نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3 1405هـ.

31-يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق، القاهرة، 2001م.

32-ولي الدين العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.

نحو مراجعات عميقة في ضبط الاجتهاد المعاصر

أ.د/ عبد القادر بن حرز الله
أستاذ الفقه وأصوله بكلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
abdelkader.benharzallah@univ-batna.dz

مقدمة

إن هيبة الفتوى ونظر المجتهد يعتريهما اليوم الكثير من الازدراء التنقص من المختصين وغيرهم نظرا **لانفراط الكثير من المضبوطات في هذه الوظيفة.**

إذ عوار بعض الآراء والفتاوى الشاذة أصبح بينا واضحا يدركه عامة الناس قبل أهل الاختصاص.. وذلك لافتقادها أركان الصناعة الفقهية وإخلالهما بإجراءاتها المنهجية ما أدى إلى تورطها في نتائج مصادمة لقواطع الشرع وكلياته العالية.

إذ نقف على بعض الفتاوى والاجتهادات في السياسة الاقتصاد والاجتماع وفي مختلف شؤون الحياة محليا ووطنيا ودوليا **في منتهى الشذوذ وفي منتهى التجرد من إجراءات الصناعة الفقهية وفي قضايا عامة تهم المسلمين حيثما كانوا.**

فأصبح الاجتهاد وكأنه مكينة مبرمجة ومزودة بقوالب معينة لإنتاج سلع محددة المعالم واضحة الماركات.. هذه العملية يقف الفقيه فيها عاجزا عن الإبداع او التحرر...فيدهمنا ذلك الشعور المؤلم **بغوصنا في خضخاض من ظاهرية ابن حزم لا مخرج منه...**

وكأن الإمام الشاطبي -رحمة الله عليه- الشاطبي لم يؤلف موافقاته **ولم يقعد قواعد مقاصدها ويضبط مراتبها ومواطن تزاحمها ووجوه حفظها وما يجب أن يسلكه الراسخون من أهل العلم في الاعتداد والاعتبار بها.**

وكأن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمة الله عليه- لم يجهر بأمنيته الغالية في **الارتقاء بالحجاج الفقهي مستوى الحجاج الرياضي حيث ينتهي الخصوم في حجاجهم إلى قواطع يذعن لها الجميع ويسلم لها المكابر..**

حتى الاستناد إلى مقاصد الشريعة **دخله هذا الانفراط ودب فيه الخلل** منها ما يستند له المجتهد ومنها ما يتركه عفوا وما تركه قد يعود له في محل آخر....فأصبح المجتهد وكأنه منشأ للحكم

الشرعي وليس كاشفا عنه..

وأصبحت مقاصد الشريعة وكلياتها كمستند في الاجتهاد **مجرد منظومة نظرية لتبرير الأوضاع القائمة يستأنس بها الفقهاء في انتزاع شجاعتهم واستدبار أصول صناعتهم.**

هذا غيض من فيض إذ الوقائع كثيرة والنوازل عديدة ولعل أكثرها وضوحا الاجتهادات والفتاوى المعاصرة التي تحاول أن تعطي صفة المشروعية لتنصل من واجبات إنسانية معلومة عند كل الملل والأجناس بل ربما كانت من الأخلاق التي عرفها العرب في جاهليهم وكملها خاتم النبيئين محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

فكيف **يمسي استدبار القيم الإنسانية والأعراف الدولية مستظلا بأمهات قواعد المقاصد الشرعية وأصول الصناعة الفقهية**...إن هذا الشذوذ قد يستند إلى المصلحة وإلى ما يتفرع عنها من أصول كسد الذرائع والاستحسان.. واعتبار المآل.. وهي أصول صنعت وتطورت وفق مراحل معينة وأنتجت حلول مختلفة للمشكلات الواقعية في وقتها أما اليوم فهي مهيأة لحماية كل شذوذ نظرا لعدم تجديديها وتطويرها وفق حاجات الأمة في هذا المناخ العالمي المعقد والخاص..

وهو ما يدعونا إلى مراجعات عميقة لتسييج هذه الأليات وتطويرها وبث روح المعاصرة فيها بما يناسب طبيعة العصر بحيث تصبح تملك حماية كاملة من التوظيفات الموجهة.

الإشكالية التي تطرحها هذه المداخلة هي مدى قدرتنا على مراجعة وضبط الاجتهاد **في النوازل المعاصرة، وكذا ضبط إعمال مقاصد الشريعة وأصولها، مع باقي الأدلة الجزئية في النظر الفقهي الصناعي في خصوص النوازل المعاصرة**، وبيان صلة ذلك بمنحى الضبط عند الفقهاء والأصوليين في الأدوار التي مر بها الفقه الإسلامي.

فإذا وقعت نازلة معينة، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، تتعلق بالعبادات أو المعاملات، سواء تعلقت بحياة الأفراد أو الجماعات، على مستوى علاقة الدولة بالمواطن أو العكس، أو علاقة الدولة بمحيطها من أفراد المجتمع الدولي (الدول، المنظمات الدولية)، فمن هو المؤهل شرعاً للانتصاب في البت في هذه النازلة ابتداء ؟، وما علاقة طبيعة النازلة وجغرافيتها الواقعية في تحديد الهيئة المخولة للبت فيها ؟. ومن له حق تغيير أو تبديل هذه الفتوى إذا وقع الخطأ في حكم الفتوى الأولى؟

ويهدف هذا البحث إلى التأكيد على أصالة منحى الضبط في نظام الفتوى بعناصره المختلفة:

النازلة، المفتي، النظر الصناعي استنباطاً وصياغة. ومدى حاجة الأمة الإسلامية إلى منطق هذا الضبط في المرحلة التي تمر بها، **والتي تشهد تغول الكثير من النزعات الظاهرية والباطنية في أشكال ومذاهب مختلفة.**

المبحث الأول: ملمح الضبط في أدوار الفقه الإسلامي.

درج الفقهاء على خاصية الضبط، خاصة بعد تعدد المذاهب والأقوال والروايات؛ فبحث الفقهاء فيما بحثوا: مراتب المفتين، ودرجاتهم، وما يجوز لهم وما لا يجوز في صناعة الفتوى، ومباحث الاجتهاد في كتب أصول الفقه شاهدة على أصالة هذا المنحى، فقد بحثوا فيما بحثوا: هل يفتى بالقديم أو الجديد، واستثناءات ذلك، وما هي حالات الفتوى بالمرجوح وضوابطه... وغير ذلك من الجزئيات الدقيقة والمباحث النفيسة، التي تؤكد وعي الفقهاء بأهمية ضبط نظام الفتوى من تطرق الاضطراب إليه، أو الانفراط في عقده، فسد هذا الباب كان مقصداً عالياً له حضوره وهيبته بينهم، وفيما يلي سأذكر طرفاً من هذه الجهود التي تشير إلى مدى احترام لخاصية الضبط وقفلهم باب الانحلال في هذا المجال.

المطلب الأول: ضبط مراتب المفتين وما يجوز لهم في صناعة الفتوى.

صنف الفقهاء والأصوليون مراتب المفتين، كما ضبطوا منهج الإفتاء لكل مرتبة، فقد ذهب كثير من الأصوليين إلى أنه لا فرق بين "المجتهد" و"المفتي"، وأن "المجتهد" هو "المفتي"، وأكد هذا المعنى ابن الصلاح (643هـ)، فذهب .رحمه الله. إلى أنه لا فرق بين المفتي والمجتهد، وأن المفتي هو المجتهد. فإنه عندما يتحدث عن "المجتهد وصفاته وأحكامه وآدابه" يعبر عنه بقوله: "القول في شروط المفتي وصفاته وأحكامه وآدابه" وقوله: "المفتي المستقل وشروطه" [1].

وبحث علماء أصول الفقه أحكام مجتهد الفتوى "وهو المتبحر في مذهب إمامه الذي قلّده فيه، يفتي الناس بمسائله، المتمكن من ترجيح قول له على آخر إذا أطلقهما وبسطه بمحل آخر"[2].

([1]) أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الثانية - 1423هـ-2002م، ص25-27

ينظر أيضا بحثنا: ضوابط الفتوى في النوازل المعاصرة. عبد القادر بن حرز الله وعائشة غرابلي. مجلة أبحاث ودراسات جامعة الوادي.2016

([2]) الفتوى واختلاف القولين والوجهين، لابن الصلاح، تحقيق محمد أحمد سليمان، رسالة ماجستير بإشراف أ-د محمد أنس بادة، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ص31 .

كما ضبطوا أحوال "مجتهد المذهب" حسب صفته ووجوه تصرفه بالفتوى على هذا النحو[1]:

الحالة الأولى: أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى (ودعا) إلى مذهبه.

الحالة الثانية: أن يكون مجتهدا في مذهب إمامه، مستقلا بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده، مع قدرته على التخريج والاستنباط.

الحالة الثالثة: أن لا يبلغ به رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريره ونصرته، يصور ويجوز ويمهد ويقرر ويزيف ويرجح.

الحالة الرابعة: أن يكون حافظا لمذهبه، ناقلا وفاهما له، وفاهما لضوابطه وتخريجات أصحابه، ويستطيع الرجوع إلى مصادر هذا المذهب.

وقد أجمل الأستاذ محمد سليمان عبد الله الأشقر طرق الترجيح سواء في دائرة الاجتهاد أو التقليد فذكر أنه إذا تعارضت الأقوال والوجوه، فليس المفتي حينئذ بالخيار يأخذ ما يشاء ويترك ما يشاء[2]؛ لأن هذا يتنافى مع مبدأ الضبط، بل عليه بالترجيح حسب ما تقتضيه القواعد المعتبرة في ذلك ولا يمكنه أن يبني اختياره على مجرد الهوى أو التشهي.

المطلب الثاني: ضبط منهج الفتوى في النوازل داخل المذهب الفقهي الواحد

عبر مراحل التطور التي قطعتها المذاهب الفقهية بمدارسها المختلفة، واجه أربابها إرثاً كبيراً من النظريات والآراء التي تقوم على الاجتهاد المستقل، والترجيح بين الآراء داخل المذهب، والتخريج الفقهي والاختيار، وبمقدار أهمية هذه الثروة ونفعها للمتفقهين والمفتين والقضاة، **وضعتهم في موقف صعب تمثل في منهج التعامل مع هذا الكم الهائل من الروايات والأقاويل،** وأثر ذلك في نظام الفتوى في النوازل، ولقد كان المذهب المالكي أكثر المذاهب اشتهاراً بالعناية بفقه النوازل، لذلك سأقتصر في البحث على بيان جهوده وخططه لضبط الفتوى وعناية فقهائه بحسم الخلاف.

([1]) منار أصول الفتوى، إبراهيم اللقاني، ص199.

([2]) الفتيا ومناهج الإفتاء، محمد سليمان الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية، ط1، (1396هـ/1976م)، ص39 .

1. عناية فقهاء المالكية بضبط الفتوى وحسم الخلاف:

تجلى ذلك في العناية بضبط المصطلحات التي تقوي قولاً أو رواية أو تثبت له امتيازاً آخر كالشهرة أو عكسه، وقد اتصفت هذه المصطلحات بالكثرة والتنوع، فمنها الاصطلاح العام الذي يتفق جميع فقهاء المذهب على معناه، ومنها الخاص الذي يقصد به معنى معين عند فقيه أو مدرسة.

والعناية بهذه المصطلحات فرضها الخلاف في الروايات والأقوال [1]، فقد ورث المتأخرون من علماء المالكية تراثاً ضخماً من الآراء والاجتهادات الفقهية التي قد تمثل اتجاهات متعارضة في بعض الأحيان، "فإذا قيل إنهم مالكية فإنهم مالكية في الأصول، ومالكية في المنهج، ولكنهم لم يكونوا مقيدين كما يقيد المستفتي مفتيه، لأنهم كانوا ينظرون في الأدلة كما ينظر مالك، ويستخرجون منها الفروع كما يستخرج، بدليل أنهم اختلفوا عن إمامهم اختلافاً واضحاً في مسائل كثيرة أصبحت هي قوام الدراسة الفقهية، ومع ذلك فإنهم فيما يرجع إلى حجية الأصول التي يرجع إليها في استخراج الأحكام الفرعية قد كانوا متبعين للطريقة الأصلية المنهجية التي وضعها مالك بن أنس استقراء من سير الفقه على عهد الصحابة، وعهد التابعين رضي الله عنهم. وهؤلاء الذين تكونوا بمالك وتخرجوا به مجتهدين مقيدين فكانوا أصحابه وخلفاءه وأتباعه في طريقته الاجتهادية، وفي منهجه الأصولي، واجتهدوا اجتهاداً تفريعياً على مقتضى تلك الأصول التي لم يخالفوا مالكاً فيها والتزموها، وإن لم يلتزموا الفتاوى الجزئية في المسائل العملية التفصيلية التي ابتدأها هو" [2].

ورغم كون هذا الخلاف خلافا فرعيا إلا أنه انتشر وتشعب وأخذ أبعاداً أخرى، وهو ما حدا ببعضهم إلى السعي **لحسم هذا الخلاف أو تضييقه وضبط آثاره على المذهب برمته**، وهو ما يستدعي ابتداء تصنيف الأقوال والروايات ومراتبها من القوة والضعف والشهرة "من أجل التقليل من الآثار السلبية التي يمكن أن تنتج عن الاختلاف عندما لا تفهم أسبابه ومنطلقاته، ولكي ينضبط التعامل مع هذا الزخم من الآراء وتنزيلها منازلها، **والتعامل معها في إطار المذهب دون الإحساس بالتناقض والتشكيك في قدرة الفقه المالكي على الانضباط بضوابط**

([1]) الخلاف بين المدارس المالكية لا يخلو من أمرين، فإما أن يكون ناشئاً عن الاختلاف في الرواية عن مالك كأن يروي ابن القاسم عنه قولاً، ويروي ابن الماجشون قولاً آخر يخالفه، وإما أن يكون الخلاف واقعاً في تشهير مسألة (إثبات الشهرة لها)، كأن يشهر العراقيون رأياً ويشهر المغاربة مقابله، أو يشهر ابن أبي زيد قولاً ويشهر الأبهري خلافه. انظر: المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته خصائصه وسماته محمد المختار محمد المامي، الإمارات العربية، مركز زايد للتراث والتاريخ ط1422:1-2002، ص 122.

([2]) المحاضرات المغربيات، محمد الفاصل بن عاشور، الدار التونسية، عام 1974م، ص 75.

الاستنباط.. من أجل هذا شهد تاريخ المذهب نشاطاً علمياً لتقعيد قواعد التعادل والترجيح والتشهير، ووضع المنظرون ميزاناً علمياً مستقى من قواعد أصول الفقه لتعرض عليه مختلف الآراء بقصد تحديد قوتها العلمية وحجيتها التشريعية لتقديم بعضها على بعض عند التعارض، ويتمثل هذا المنهج الذي توزن به الآراء ويفاضل بينها في تقسيم شامل لكل الروايات والأقوال إلى خمس مراتب وهي: المتفق عليه، الراجح، المشهور، المساوي، جريان العمل" [1].

ومن أسباب العناية بهذه المصطلحات؛ التكيف مع توسع المذهب ومواجهة التحديات التي فرضها هذا التوسع، وكيفية تعامل المفتين والقضاة والفقهاء مع هذه الثروة الضخمة، وعليه فقد وجد الفقهاء أنفسهم أمام تحديين:

الأول: ضبط دلالات أقوال أئمتهم

وهو عمل يشبه ما قام به الأصوليون من ضبط دلالات النصوص الشرعية، فاحتاج فقهاء المالكية إلى ضبط دلالات أقوال الإمام مالك وحسم معانيها، وكذلك أقوال الأئمة المعتمدين عندهم، فلا تبقى هذه الأقوال عرضة للأفهام الخاطئة، وإلى هذا المعنى يشير علال الفاسي في قوله: "وبما أن المذهب أصبح هو الأساس المتبع في القضاء والإفتاء وبالتالي في السلوك العام، فقد جرت في تطبيقه على النوازل والأحكام الاختلافات التي جرت على استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية أي أن نوعاً من الاجتهاد حدث داخل المذهب.." [2].

الثاني: ضبط المصطلحات الخاصة بالتصحيح والتضعيف والترجيح والتشهير.

إن ضبط معاني هذه المراتب استدعاه ما استقر من ضرورة الاقتصار في القضاء والفتوى على الراجح أو المشهور، أو بما جرى به العمل.

([1]) تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي، محمد بن حسن شرحبيلي، ص 588، المغرب، وزارة الأوقاف.

ينظر: ضوابط الفتوى في النوازل المعاصرة. عبد القادر بن حرز الله وعائشة غرابلي. مجلة أبحاث ودراسات جامعة الوادي.2016

([2]) التقريب شرح مدونة الأحوال الشخصية ص 88، مطبعة الرسالة، عام 1986.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد والفتوى وتجانسها مع ملمح الضبط العام.

يعد ضبط الفتوى منحى عاماً مشاهدا محسوسا في تاريخ جميع المذاهب الفقهية؛ فالفقهاء حريصون على بيان مراتب المفتين، وما يجوز لكل مرتبة وما لا يجوز، وكذا شروط المنتصبين للفتوى، وما يجب أن يكونوا عليه من كفاءة علمية وأخلاقية؛ وعليه فإن ضبط الفتوى **ليس مجرد مظهر صناعي معزول في الفقه الإسلامي**، بل هو جزء أساسي من نظام الصناعة الفقهية بصفة عامة.

فقد تحمل الفقهاء مهمة حماية الفتوى من الفوضى أو الانحلال حتى في المراحل التي تعددت فيها المذاهب وكثرت فيها الروايات والأقوال والآراء داخل المذهب الواحد، أوجد الفقهاء العديد من القواعد والأصول لضبط الفتوى داخل المذهب الفقهي الواحد أو خارجه ؛ مما يحفظ للفتوى رسالتها داخل المجتمع الإسلامي، وهذا المنحى لا يتعلق بمجرد مضمون الفتوى، أو نصها الذي يمثل الصياغة النهائية لها، بل يسبق ذلك بمراحل متقدمة تتعلق بفحص النازلة الفقهية **ومدى أهليتها للنظر الفقهي** ؛ إذ عدم امتلاك النازلة لهذه الأهلية يحول دون البت فيها. ويمتد هذا الضبط أيضاً إلى ما نص عليه الفقهاء من شروط في أهلية المفتي للنظر في النازلة المعروضة، وعلاقة ذلك بطبيعة النازلة وما تحتاجه من جهد فردي مستقل، أو جهد جماعي يغلب عليه الطابع الاستشاري؛ فقد يلتحف بالنازلة من الخصوص ما يؤكد على الكفاءة المتخصصة، ويؤكد أيضاً على أوصاف هذه الكفاءة، وشروطها الفردية أو الجماعية، كما لو كانت النازلة مما يعم به البلوى، أو لها تعلق بمصالح المسلمين العامة.

بعد ضبط النوازل المؤهلة للنظر الفقهي، وضبط شروط وعلامات المفتي المؤهل للنظر في النازلة وفق طبيعتها، يأتي ضبط النظر الفقهي الصناعي، وما يقوم عليه من إجراءات منهجية في التعامل مع الأدلة الجزئية والكلية...كل هذه الجهود هي في الحقيقة جهود لضبط نظام الفتوى من الانحلال أو التسيب لتبقى الفتوى وفية بمصالح المسلمين محققة لمهمة البيان الشرعي.

وعليه فإن ضوابط الفتوى كما يستخلص من ذلك يمكن تقسيمها إلى ثلاثة جوانب هي:

1. ضوابط تتعلق بالنازلة المؤهلة للنظر الفقهي.
2. ضوابط تتعلق بكفاءة المفتي وصفته الفردية أو الجماعية.
3. ضوابط تتعلق بالنظر الصناعي في النازلة.

وفيما يلي سأدرس كل نوع منها في مطلب خاص.

المطلب الأول: ضوابط النازلة المؤهلة للنظر الفقهي.

لقد قدم الفقهاء في عصور الفقه الإسلامي تصنيفات مختلفة للنوازل، ومن بين هذه التصنيفات النوازل الواقعة أو المتوقعة، والنوازل المتخيلة والتي ليس لها تجسد في الواقع أو تجسدها أمر مستبعد، وبناء على ذلك فقد درسوا بعض الضوابط المتعلقة بهذا الشأن، ومن بين هذه الضوابط:

الضابط الأول: التأكد من واقعية النازلة

ذلك أن الفتوى إنما تكون لسد حاجة قائمة، وليس لسد حاجة متوقعة أو مفترضة، انطلاقاً من هذا المبدأ كثرت الروايات عن السلف الصالح التي تحذر من السؤال عما لم يقع ؛ لأنه عري من الفائدة، ويفتح الباب لمفاسد عدة منها: شيوع الجدل لعدم وقوع النازلة، وهدر الوقت فيما لا فائدة ترجى منه، ولقد سجل الكثير من الباحثين ما شاع من الانشغال بالفقه الافتراضي من مفاسد أنهكت طاقة الفقهاء، وإذا كان الفقيه المؤهل يجد صعوبة كبيرة في التصدي لنازلة واقعة، يحيط بها فهماً واستيعاباً، فكيف له أن يتصدى لنازلة غير واقعة يبني فيها حكمه على مجرد الافتراض والتخيل ؟. وكيف له أن يضبط حكماً شرعياً لنازلة خيالية؟... من هذا الباب لم يستحسن السلف السؤال عن أشياء لم تقع، ومما جاء عن الصحابة في ذلك:

. أن رجلاً جاء إلى عبد الله ابن عمر رضي الله عنه، فسأله عن شيء فقال له ابن عمر (لا تسأل عما لم يكن، فإني سمعت عمر رضي الله عنه يلعن من سأل عما لم يكن).

. عن مسروق قال: كنت أمشي مع أبي ابن كعب رضي الله عنه فقال فتى: ما تقول يا عماه في كذا وكذا؟ فقال يا ابن أخي: أكان هذا؟ قال: لا، قال: (فاعفنا حتى يكون)[1]. هذا هو الأصل فالفتوى تكون فيما هو واقع، وليس فيما هو متخيل؛ لأن مجرد تخيل الواقعة يخرجها عن دائرة الضبط والاستيعاب، فيتعذر ضبط الحكم لها.

وقد وقع **ما يشبه التواتر المعنوي في حجية هذا الضابط**، فكذلك روي عن التابعين الأخذ به في وقائع كثيرة، وهو ما يؤكد أصالته في المنهج السلفي، الذي كان يحتاط لضبط الفتوى في **تمييز ما ينظر فيه فيبين حكمه، وما لا يملك هذه الأهلية من النوازل المتوقعة**، وقد فصل ابن القيم رحمه الله في هذا الضابط فقال: "والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر من الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر،

([1]) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة، باب من هاب الفتيا 150، ذكره، الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، 14/2، جامع بيان العلم وفصله، ابن عبد البر، 1065/2.

فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها ويفرع عليها، كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى والله أعلم"[1].

الضابط الثاني: استيعاب النازلة وإدراك جميع علائقها.

الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، حتى يتسنى للمفتي النظر في المسألة المعروضة عليه لا بد أن يحيط بها، ولأهمية هذا الضابط جاء في كتاب عمر ابن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه:" أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ له، ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق " [2].

يقول ابن القيم .رحمه الله .في سياق شرحه لهذا النص: " ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم الحقيقة مما وقع بالقرائن والأمارات، والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه على الشريعة التي بعث الله بها رسوله"[3].

ولقد كان لهذا الضابط تمثلات واضحة في عهد النبي ﷺ، وفي عهد الصحابة وكبار التابعين، فالمفتي يسعى للإحاطة بكل تفاصيل ودقائق النازلة حتى لا يحيد عن الحق.

([1]) إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم الجوزية، ت: طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل،1973 م، 170/4. ينظر أيضا: ضوابط الفتوى في النوازل المعاصرة. عبد القادر بن حرز الله وعائشة غرابلي. مجلة أبحاث ودراسات جامعة الوادي.2016

([2]) أخرجه الدارقطني في سننه 206/4، البيهقي، السنن الكبرى 153/10، الخطيب البغدادي، التاريخ، 449/10، ابن عبد البر في الاستذكار، 103/7، ابن عساكر في تاريخ دمشق 70/32.

([3]) إعلام الموقعين لابن القيم، 69/1.

وعليه فإذا كانت النازلة عصية عن الاستيعاب بسبب دقتها وكثرة علايقها وتشعب أطرافها وتنازعها من عدة أصول، مما يحول دون ضبطها لهذه الأسباب أو غيرها، **فليس للمفتي أن ينتصب للبت فيها وهو غير قادر على إدراكها**، وما الروايات التي رويت عن كبار الأئمة في الامتناع عن النظر في بعض النوازل وإحالة المستفتي على من هو أهل لذلك إلا تخريج على هذا الضابط.

وهذا الضابط **يطرح اليوم بإلحاح شديد في الكثير من النوازل المستجدة التي تحتاج إلى عدة تخصصات علمية.. فقد تتضمن النازلة بسبب تركيبها جانباً يحتاج إلى توضيح المعرفة المتخصصة في السياسة، أو الطب، أو الاجتماع، حتى يكتمل تصور الفقيه فلا يفتي عن غفلة أو جهل.**

ويدخل في هذا الضابط العلم بمذهب المستفتي وما استقر في واقعه المحلي من عوائد وأعراف وغير ذلك حتى لا يقع المفتي في أخطاء غير متوقعة.

المطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بكفاءة المفتي وصفته الفردية أو الجماعية

بعد امتلاك النازلة لأهلية النظر الفقهي، وبعد استيعابها من المفتي استيعاباً كاملاً، لا يلتبس عليه جزء من مكوناتها، هناك ضوابط تحدد صفة المفتي الناظر فيها، ومن أبرز هذه الضوابط:

الضابط الأول: أن لا ينظر في النازلة وهو يستبطن حكماً مسبقاً.

إن حكم المجتهد أو المفتي هو حصيلة بحثه واستقصائه، وليس حكماً جاهزاً يبحث له عن تبريرات واهية بتركيب الأدلة أو تأويلها لتتطابق وما استقر عنده بأنه هو حكم النازلة قبل البحث، وقد يقع المفتي في هذا المأزق بسبب اتباع الهوى، أو الخضوع لضغط الواقع وموازين القوى فيه، فيقع التفريط في موضوعية الفتوى، وتحدث خيانة الأمانة، ويقع تضليل الناس بدل البيان الشرعي لهم، ويقع الكذب على الله تعالى رغم وعيده، قال تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ** ﴾ [الزمر، 60].

ولهذا الضابط **قيمة منهجية كبيرة**، لأنه يسد أكبر أبواب الخطأ في الفتوى لما يمثله من بداية سليمة ومنهجية لجهد المفتي، وأكثر ما يكون الإخلال بهذا الضابط في النزاعات السياسية والطائفية، وواقع الفتاوى فيما يحدث في بعض بلاد المسلمين من اضطرابات تغنيني عن التمثيل لذلك، فالواجب على المفتي أن يتصور المسألة تصوراً علمياً كاملاً جامعاً لأوصافها، مفرقاً بين أصولها وفروعها، وبين أسبابها ومظاهرها، ثم يستدل على حكمها بأدلة الشريعة وفق إجراءات النظر الصناعي. التي سأذكرها لاحقاً عند أهل العلم. ثم يفتي بما ظهر له، وأما أن يتصور في

ذهنه الحكم المسبق ثم يبحث في الأدلة عما يوافق اعتقاده السابق، فهذا هو منهج أهل البدع والأهواء الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويصرفون النصوص عن ظواهرها لتوافق آراءهم وأهواءهم.

الضابط الثالث: صدق اللجوء إلى الله وإظهار الافتقار إلى توفيقه.

لقد أنيطت مهمة كشف الأحكام الفقهية في النوازل للمفتي، وإمكانية خطئه ورادة فيلجأ بأكف الضراعة لله طالباً التوفيق والسداد، يقول عز وجل عن الملائكة: ﴿ **قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** ﴾ [البقرة، 32]. فكذلك المفتي يستشعر فضل الله عليه وحاجته لهذا الفضل، المتمثل في العلم بحكم هذه النازلة،" من أعظم المزالق عند بعض المفتين ضعف الصلة بالله تعالى، وقلة اللجأ إليه، والاعتماد على النفس وما أوتيه المرء من ذكاء العلم، ولذا يكثر من هؤلاء اتباع الهوى وإرضاء الناس رعاة كانوا أو رعية) [1].

يقول ابن القيم رحمه في بسط هذا الضابط:" ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه **الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب** ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق وما أجدر من أمل فضل ربه أن لا يحرمه إياه، **فإذا وجد في قلبه هذه الهمة فهي طلائع بشرى التوفيق** فعليه أن يوجه وجهه ويحدق نظره إلى منبع الهدي معدن الصواب ومطلع الرشد، وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار، والإكثار من ذكر الله فإن العلم نور يقذفه الله في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد ولا بد أن تضعفه، وشهدت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه إذا أعيته المسائل واستصعب فر منها إلى التوبة والاستغفار والاستعانة بالله واللجوء إليه واستنزال الصواب من عنده والاستفتاح من خزائن رحمته فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مداً وتزدلف الفتوحات الإلهية عليه بأيتهن يبدأ، ولا ريب أن من وفق لهذا الافتقار علماً وحالاً وسار قلبه في ميادينه بحقيقة وقصد فقد أعطي حظه من التوفيق، ومن حرمه فقد منع الطريق والرفيق " [2]. وهو تصوير بليغ لقدسية المهمة النبيلة للمفتي وضبط لملامح افتقار المفتي لتوفيق المولى عز وجل، ودلائل استشعار الضعف والحاجة

([1]) الفتوى، أهميتها ضوابطها آثارها، محمد يسري ابراهيم، ص 550، ط1، 1428هـ.2007 م. ينظر أيضا: ضوابط الفتوى في النوازل المعاصرة. عبد القادر بن حرز الله وعائشة غرابلي. مجلة أبحاث ودراسات جامعة الوادي.2016م.

([2]) إعلام الموقعين لابن القيم،131/4، 132.

إلى التوفيق في هذه المهمة.

الضابط الثالث: استشارة أهل الخبرة والاختصاص

بعد امتلاك النازلة لأهلية النظر الفقهي، وبعد استيعابها من المفتي استيعاباً كاملاً، لا يرتجل المفتي النظر فيها دون الاستعانة برأي الخبراء وأهل الاختصاص علهم ينبهونه إلى أمر لم يطلع عليه، كتخريج خفي، أو نظر دقيق...قال الخطيب البغدادي في تصوير العمل بهذا الضابط: " ثم يذكر المسألة لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده فإن في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ [آل عمران، 159]، وشاور النبي ﷺ في مواضع وأشياء، وأمر بالمشاورة، وكانت الصحابة تتشاور في الفتاوى والأحكام " [1]، ومن ذلك ما ذكره أبو حصين الأسدي: (إن أحدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر لجمع لها أهل بدر) [2]. وفي هذا إشارة إلى أن هناك نوع من المسائل ليس للمفتي أن ينتصب للبت فيها منفرداً لخصوصيتها وحاجتها لتبادل المشورة ومدارسة وجهات النظر المختلفة، وتوجيه ما يحتاج إلى توجيه، وتصحيح ما يلزمه التصحيح، وتعقب شبه المخالف في الرأي، ودفعها بالحكمة واللين، فإذا خرجت الفتيا كانت أقرب إلى الوفاق وأبعد عن الشقاق، وتلقتها الأمة بالقبول، وفي النصوص السابقة المروية عن السلف إشارة إلى هذه الحكمة والكياسة في إصدار الفتاوى المتعلقة بالشأن العام، أو بمصالح المسلمين العامة.

أما الانتصاب الفردي للفتوى في عظائم الأمور والنوازل المركبة خاصة التي لها صلة بحفظ الكليات الخمس، دون استشارة أهل العلم ومشاركتهم في المدارسة مهما اختلفت أطيافهم ومذاهبهم، فليس فيه أي **تقدير لمصلحة المسلمين**، كما أنه لا يتفق ومنهج ضبط الفتاوى الذي حافظ عليه السلف في أغلب المراحل والأدوار التي مر بها الفقه الإسلامي.

وقد لخص الخطيب البغدادي رحمه الله هذه الضوابط المتعلقة بما يجب أن يكون عليه المفتي من علم، وحلم، وحكمة، وكياسة. فقال: " وينبغي . أي للمفتي . أن يكون قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثبات وترك عجلة، بصيراً بما في المصلحة، متوقفاً بالمشورة، حافظاً لدينه، مشفقاً على أهل ملته، مواظبا على

([1]) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، 390/2.

([2]) أخرجه البيهقي في المدخل 803، ابن عساكر في تاريخ دمشق 411/38 .

مروءته، حريصاً على استطابة مأكله. فإن ذلك أول أسباب التوفيق متورعاً عن الشبهات، صادفاً عن فاسد التأويلات، صلباً في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة واعتوره دوام السهر " [1].

المطلب الثالث: ضوابط النظر الصناعي في فتوى النازلة.

ليصل المفتي للحكم الصحيح هناك ضوابط تراعى فيما يتعلق بالجانب الصناعي في الفتوى وهي تتعلق باستنباط الحكم، وبصياغته اللفظية، فأي خلل في هذين الجانبين قد يكون أحد أبواب الانفراط في الفتاوى المعاصرة، فأما الجانب الصناعي، فله أصوله وقواعده التي بمعرفتها فهماً وتطبيقاً يتميز العلماء عن غيرهم، وأما الصياغة اللفظية، فلما تمثله من توثيق مكتوب لجهد المفتي.

أولاً: ضوابط تتعلق باستنباط الحكم.

واستنباط الحكم نظر صناعي يحتاج إلى كفاءة علمية خاصة تؤهله للانتصاب للفتوى، ومن بين أهم هذه الضوابط:

الضابط الأول: استفراغ الوسع في البحث عن الحكم الشرعي.

فلا يدخر المفتي أي جهد في استيعاب النازلة والبحث لها عن حكم حسب ما ظهر من حقيقتها فإن كان لها **شبيهاً ألحقت، وإن لم يكن لها شبيه، بحث في أصول الشريعة وفي كلياتها**...ولا يستغني في كل ذلك عن تتبع الأدلة الشرعية، والوقوف على كلام أهل العلم، والاستعانة بفهومهم، والاعتبار بآراء من سبقوه بالفتوى في جنس النازلة أو نوعها أو عينها، وأول الخطوات المنهجية لذلك ما يلي:

. تصنيف النازلة تصنيفاً صحيحاً يجسد حقيقتها وماهيتها من غير نقص أو تعضية، ومن بين ما يبحثه في ذلك: هل هي نازلة سبق أن تطرق لها نظر الفقهاء بأي شكل من الأشكال، نظر في عينها أو نوعها أو جنسها أو في فرد من أفرادها، فإذا تحقق من وجود ذلك النظر ألحقها به حسب ما يستقيم له من وجوه الإلحاق، وهذا الاجتهاد في النوازل المعاصرة، هو ما سماه بعضهم بالتكييف الفقهي [2]، ويشمل هذا الاجتهاد التكييف الفقهي للوقائع المستجدة، بإعطاء الوصف

([1]) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي،35/2.

([2]) هذا المصطلح حديث الاستعمال، واستعمل الفقهاء بما يماثله: التخريج الفقهي، والأشباه والنظائر، وكذا الماهية والطبيعة والقياس...ومن أجود التعاريف المذكورة لهذا الإجراء ما ذكره الأستاذ محمد عثمان شبير، فقال: هو تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي خصه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك =

الفقهي لها، بناء على وقائع سابقة.

فهو ضرورة شرعية تقتضيها محدودية النصوص الشرعية، في القرآن والسنة، وعدم محدودية حوادث الزمان وأقضية الناس التي تحتاج لبيان الحكم الشرعي من الهيئة العلمية المتخصصة.

.ويدخل في هذا الضابط أيضاً تصنيف النازلة على أنها نازلة فردية أو جماعية تعم بها البلوى أم لا وهل تجدي فيها الفتوى الفردية. وقد سبق الحديث عن مجال كل من الفتوى الفردية والجماعية.

الضابط الثاني: التدرج في التكييف الفقهي حسب الأصل المناسب.

والتكييف بمعناه الفقهي لا يخرج عن:" التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه " خاصة إذا تنازعتها أصول عدة بسبب تركيبها المعقد، وبناء على ذلك فإن التكييف يكون في الأنواع الآتية [1]:

أ. التكييف على نص من القرآن أو السنة.

إذا ورد نص من القرآن الكريم أو السنة النبوية، يحمل حكم واقعة معينة، فإن هذا النص يكون أصلاً تكيف عليه الوقائع المستجدة القريبة منه، ومستنداً لوضع الأحكام الشرعية، إذا كانت الواقعة المستجدة تتفق مع الواقعة المنصوص عليها في مناط الحكم، والتكييف على الوقائع المنصوص عليها في القرآن والسنة يتوقف على جملة من الشروط والضوابط، منها: معرفة ثبوت النص ودرجة ثبوته إذا كان من السنة، ومعرفة مراد اللفظ وتفسيره، ويراعى في ذلك فهم السلف رضوان الله عليهم حيث يقتدى بمناهجهم في الاستدلال، وطرقهم في النظر.

ب. التكييف على أصل الإجماع:

اختلف علماء أصول الفقه في مدى صحة التكييف الفقهي على أصل الإجماع على قولين:

1. ذهب جمهور الأصوليين إلى صحة ذلك، أي جواز تكييف الوقائع المستجدة على الإجماع قياساً على التكييف على النصوص الشرعية، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام الشرعية فجاز

= الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة)، أنظر التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، محمد عثمان شبير، دار القلم دمشق ط1، 2004 ص 30.

([1]) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، محمد عثمان شبير، ص 73.

التكييف على ما ثبت به [1].

2 . ذهب بعض الشافعية والحنابلة إلى عدم صحة تكييف الوقائع المستجدة على الإجماع، لأن التكييف يتوقف على معرفة العلة التي شرع حكم الأصل لأجلها، وهذا غير ممكن في الإجماع، لأن الإجماع لا يلزم فيه ذكر المستند، فإذا لم يذكر المستند لم يمكن معرفة العلة [2].

والظاهر هو رجحان مذهب الجمهور من صحة تكييف الوقائع المستجدة على أصل الإجماع، لأن الإجماع دليل شرعي كالكتاب والسنة، فيصح تعدية الحكم الثابت به كما يصح تعدية الحكم الثابت بالكتاب والسنة.

ج . التكييف على قاعدة فقهية عامة.

القواعد الفقهية الكلية هي دساتير للفقه، بما تنطوي عليه من تصوير فقهي بارع للمقررات والمبادئ الفقهية العامة، وضبط لفروع الأحكام العملية بالضوابط الخاصة بكل مجموعة من الجزئيات فتبين وحدة مناطها، ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعاً مشتتة قد تتعارض ظواهرها [3].

والقواعد الفقهية هي قواعد أغلبية وليست كلية، وكونها كذلك لا يغض من قيمتها ولا ينقص من شأنها، مادامت المستثنيات فيها قليلة معدودة في أغلب الأحيان. ويرى البعض أن القواعد الفقهية الأغلبية لا يعول عليها في الفتيا، غذ هي مجرد شواهد يستأنس بها في تخريج النوازل الجديدة على المسائل الفقهية المدونة [4].

أما إذا كنت القواعد معبرة عن دليل أصولي، أو كونها صياغة جديدة لنص شرعي، فيمكن حينها الاستناد إليها في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام، بقي أن أشير أن العناية بالقواعد الفقهية تصنيفاً وشرحاً وتفسيراً يظهر مدى استيعاب الفقه الإسلامي للأحكام ومراعاته للحقوق والواجبات ويعرف غير المختصين بمدى طبيعة وشمولية الفقه الإسلامي [5].

([1]) المستصفى، الغزالي، بيروت، دار صادر، عن الطبعة الأميرية ببولاق، 352/2.المحصول في علم الأصول، الرازي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2 1992 م، 360/5 .

([2]) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، دمشق، دار الفكر، 447، إرشاد الفحول، الشوكاني، القاهرة، مطبعة الحلبي البابي، ص 349 .

([3]) المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، مطبعة طربين،1968 م 943/2

([4]) المرجع نفسه.

([5]) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد البورنو، ط 1،1416 هـ

د. التكييف على نص فقهي وهو ما يسمى بالتخريج.

إذا لم يجد المفتي ما يمكن التكييف عليه في الكتاب والسنة والإجماع نظر في نصوص الفقهاء واجتهاداتهم فيعرض الواقعة أو النازلة على أقوال الصحابة والتابعين وأتباعهم، فقد كان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ينظر في النصوص فإذا لم يجد نظر في قضاء أبي بكر [1] ولا يقتصر التكييف على النص الفقهي على اجتهادات التابعين والأئمة الأربعة من الفقهاء، وإنما يتعداهم إلى اجتهادات غيرهم من الفقهاء فمتى صح النقل عنهم وفهم مرادهم من تلك النصوص والوثوق من النقل عنهم ممكن فقد، نقلت كتب الأحاديث آراؤهم بأسانيد كما تنقل الأحاديث النبوية عن رسول الله ﷺ. والفصل بين هذ القرآن والسنة أو الإجماع، إنما اقتضته طبيعة البحث أما في الجانب التطبيقي فلا يتصور من المفتي الاقتصار على أحدهما فالأدلة تقوم بينها علاقات تكاملية ودلالية معروفة في علم أصول الفقه.

الضابط الثالث: العرض على أصول الشريعة ومقاصدها

الوقائع التي تدخل تحت هذا الإجراء كثيرة في هذا العصر باعتبار شمولية التشريع الإسلامي، وهيمنته على كل ما يصدر عن المكلف من تصرفات، وباعتبار التحولات العميقة في طبيعة الحياة من عصور التشريع الأولى إلى يوم الناس هذا، ومع ذلك فلا يوجد شيء يتصرف فيه المكلف دون تشريع يقف عنده، حتى حكم المباح مقيد بحدود وضوابط، فالشريعة الإسلامية تحمل في طياتها طبيعة الاستجابة لاحتياجات كل عصر وكل طور من أطوار البشرية، وذلك **بالاحتكام إلى كلياتها المقاصدية وأصولها الشرعية**، " على أنه ينبغي التنبيه هنا إلى أمر في غاية الأهمية، وهو: أن الاستدلال بالمقاصد راجع على الاستدلال بالمصالح الكلية الملائمة لتصرفات الشارع، والتي عهد من الشارع اعتبارها بوجه من وجوه الاعتبارات المعروفة كترتيب الأحكام على وفقها أو على جنسها.

فهو استدلال بالقياس الجزئي عن طريق الوصف المناسب أو استدلال بالقياس الكلي عن طريق المصالح المرسلة، وفي كلتا الحالتين يأتي ذلك الاستدلال متأخراً عن الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع، وعليه فلا يتصور التعارض بين الاستدلال بالنص الجزئي، لأن النص مقدم على كل حال " [2].

([1]) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي الحجوي، 228/2.

([2]) ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، محمد سعد بن أحمد اليوبي، مجلة الأصول والنوازل، ع4، 1431 هـ، ص62. ينظر أيضا: ضوابط الفتوى في النوازل المعاصرة. عبد القادر بن حرز الله وعائشة غرابلي. مجلة أبحاث ودراسات جامعة الوادي.2016

ثانياً: ضوابط الصياغة اللفظية لحكم الاجتهاد أو الفتوى.

1. أن يذكر دليل الحكم في النازلة، ويتأكد هذا الضابط إذا كان للنازلة خصوص يستدعي ذلك، ومن أوجه الخصوص أن تكون من النوازل العامة، أو محلاً واسعاً للخلاف أو فيها حفظ للدماء والأعراض كما في فتاوى النوازل السياسية المعاصرة، فلا ترسل الفتاوى مجردة من الأدلة الخاصة بها بل لا بد من التفصيل، ودفع شبه الخصوم، وما قد يشكل في الفتوى. يقول ابن القيم رحمه الله:" ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه ذلك، ولا يلقيه على المستفتي ساذجاً مجرداً من دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه وقلة بضاعته من العلم، ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ الذي قوله حجة رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم، ونظيره ووجه مشروعيته " [1].

هذا أما ما ذهب إليه بعض العلماء من عدم مطالبة المفتي بذكر الدليل في فتواه [2] فهو يحمل على الحالات التي لا يناسب فيها حال المستفتي بيان الأدلة ووجوه الاستدلال، أو يحمل على النوازل الخاصة الواضحة التي لا يشكل طلب الدليل لها، أما النوازل العامة التي لها تعلق بعموم الأمة، ولها صلة بمصالح المسلمين والتي تكثر فيها الدقائق، وتتشعب فيها التفاصيل، وتتنازعها الأدلة والأصول التي يمكن أن تتخرج عليها فهذه لابد من ذكر الأدلة ووجه الاستفادة منها.

2. سلامة الفتيا من غرابة التركيب ووحشي الألفاظ

إن الغرض من الفتيا هو بيان الحكم الشرعي، فلا بد أن يحصل ذلك البيان كاملاً في نص الفتوى إذا كان مكتوباً أو في لفظها إذا كان مسموعاً، وللأسف فإن هذا الضابط كثيراً ما يقع الإخلال به في الفتاوى المباشرة، إذ " بعض المفتونيين من المتصدرين للفتيا ليعمد إلى حيلة خبيثة لا تخفى على من يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، إذ يضمن فتواه عدة أقوال ليقحم فيها آراء معينة يريد أن ينشرها بين الناس ولا يسلك جادة أهل العلم بتزييفها وبيان تهافتها، بل يترك الأقوال مطلقة مرسلة بدون ترجيح، وقد يصرح للسائل بأن له أن يختار ما شاء من الأقوال، إذ من ابتلي بشيء مما اختلف فيه فليقلد من أباح، أو الخلاف رحمة ولا إنكار في مسائل الخلاف، وهذا إنما ينفث سمومه ويزين باطله بهذه القواعد ويتعمد الفوضى في الفتوى وعدم الوضوح فيها ليسهل عليه التخلص من تتبع الناصحين ونقدهم والله عند لسان كل قائل وقلبه وهو

([1]) إعلام الموقعين، ابن القيم،123/4.

([2]) الوصول على علم الأصول، لابن برهان 385/2، المجموع للنووي،90/1.

حسيب هؤلاء "[1].

المبحث الثالث: مرتبة أصل المقاصد الشرعية ضمن أصول الفتوى

لقد كثر في الآونة الأخيرة الاستناد لمقاصد الشريعة، وكأنها دليل مستقل أو ضرب من الاستدلال يلغي ما عداه من الأدلة الشرعية وكأن للمفتي الحرية الكاملة في أن يختار الاستدلال الجزئي بالأدلة، أو الاستدلال الكلي بالمقاصد الشرعية، وبعض المفتين يكتفي في بعض المحال بما تقضي به ظواهر الأدلة ودلالتها الحرفية الجزئية، وفي محال أخرى لا يكتفي بذلك بل يعتبر كل الكليات والمعاني المقطوع بها في الشريعة الإسلامية وما احتف بالنازلة من ملابسات، وفي محال أخرى لا يعتبر كل الكليات والمعاني، بل يعتبر آحادها أو بعضها على سبيل الاختيار الذي قد تتحكم فيه نوازع الأهواء والمآرب الخاصة، كما يحدث في بعض الفتاوى المتعلقة بالنزعات السياسية والطائفية والحزبية.

إن هذا المنهج في الفتوى **يتناقض تماماً مع منطق ضوابط الفتوى ومقاصدها**، التي حافظ عليها الفقهاء في مختلف أدوار الفقه الإسلامي، إذ هذا المنهج يسمح بمجاورة إرادة المجتهد لإرادة صاحب الشرع، هذه المجاورة التي تفضي إلى الالتباس بين الإرادتين ؛ **فتتحول وظيفة المجتهد أو الفقيه بشكل ضمني مضمر إلى إنشاء للحكم الشرعي وليس الكشف عنه كما هو مقرر في علم أصول الفقه**، وهو ما يفقد الفتوى مكانتها وقيمتها عند جمهور الناس ؛ لذلك استنكر السابقون التداخل الممكن بين إرادة المفتي وإرادة الشارع، لأنه **"إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي "** [2]. ولهذا تمثلات كثيرة في واقعنا المعاصر فبعض المجتهدين والمفتين فقدت الثقة من فتاويهم من قبل الحكام والشعوب أيضا.

حدد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)[3] . رحمه الله . احتياج الفقيه لمقاصد الشريعة، وكذا كيفية الموازنة بينها وبين سائر الأدلة على نحو جامع محصور في خمسة أوجه[4]:

الأول: فهم الأقوال ومعرفة دلالات الألفاظ بحسب الاستعمال اللغوي والنقل الشرعي،

([1]) الفتوى، ضوابطها آثارها، محمد يسري إبراهيم، ص 558.

([2]) المستصفى الغزالي،415/1.

([3]) محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، عين عام 1932، شيخاً للإسلام، مالكي المذهب، أحد أبرز الكاتبين في مقاصد الشريعة في العصر الحديث، له عدة مصنفات منه: مقاصد الشريعة أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تفسير التحرير والتنوير توفي سنة 1393 هـ انظر ترجمته في الأعلام: 174/6.

([4]) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ت: الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط1421،2 هـ ص183.

وهذا تكفل به أصول الفقه. وذكر أن احتياج الفقيه في هذا النحو إلى مقاصد الشريعة ليجزم بأن اللفظ منقول عن الشارع.

الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت له ليتيقن أن الدليل خال من المعارض الراجح، وكذلك العمل عند تعارض الأدلة بإعمالها أو بترجيح بعضها على بعض الأدلة.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد معرفة علة الحكم بطريق من طرق معرفتها، وذلك يقتضي معرفة الأوصاف المناسبة وغير المناسبة للحكم تعتمد على المصلحة ومقاصد الشريعة.

الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا نظير له يقاس عليه، فيحتاج الفقيه إلى الأدلة المقاصدية كالمصالح المرسلة والاستحسان.

الخامس: الأحكام التعبدية التي لا يعرف المجتهد علتها ولا حكمتها فيتلقاها بالتسليم.

ووجه احتياجه في هذا النحو لمقاصد الشريعة أنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل في علمه منها يقل بين يديه التعبدي، لأن التنقيب عن المقاصد سيطلعه على مقاصد كثير من الأحكام التي لا يظهر لها مقاصد وأنها غير معللة، لأنه ما من حكم إلا وشرع لمصلحة لكن قد تخفى تلك المصلحة على بعض المجتهدين [1].

وعليه فإن علاقة مقاصد الشريعة مع باقي الأدلة بالنسبة للمجتهد في إطارها العام **تخضع لعلاقة الكلي بالجزئي**، هذه العلاقة التي أعطاها الإمام الشاطبي حقها من البيان والتوضيح، ومن أراد الاستزادة فعليه بكتاب " الموافقات " [2].

وأهم ضوابط الاستدلال بمقاصد الشريعة في أحكام النوازل الفقهية هي:

. ضابط عدم معارضة إعمال المقاصد للنصوص الشرعية.

. ضابط تحقيق القصدية.

. ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة.

. ضابط مراعاة مراتب المقاصد وما يقع بينها من علاقات تشريعية كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد.

([1]) ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، محمد سعد بن أحمد اليوبي، ص61.

([2]) الموافقات، الشاطبي، ت: مشهور حسن، الخبر، دار ابن عفان، السعودية، ط1،1417 هـ، 3/5،3/131،3/176،2/180،97.

إذ "مقاصد الشريعة منبثقة من نصوص الكتاب والسنة، وهي الغاية التي ترمي الشريعة لتحقيقها من تلك النصوص، وسواء ثبتت تلك المقاصد بالاستقراء أو بالبحث والاستنباط، فإن النظر الصحيح يقتضي أن **لا يقع تعارض البتة بين النصوص الشرعية ومقاصدها في نفس الأمر**، وإذا قدر حصول شيء من ذلك فهو في نظر المجتهد فحسب، ومرد ذلك إما إلى عدم صحة النص أو عدم صحة المقصد، أو رجوع المقصد المعارض إلى نص آخر. أو تقييد المقصد بالنص الذي توهم معارضته له. وكيف ما كان فإن العلماء قد قرروا قاعدة في باب شروط العلة وهي: ألا تعود على أصلها بالإبطال، فإذا عادت على أصلها بالإبطال لم تكن علة صحيحة، وكذلك الحكمة والمقصد يشترط فيها ذلك " [1].

المبحث الرابع: ضوابط تأثر الفتوى بالمستجدات

المستجدات عادة لا تكون من القضايا المفردة، وإنما تشتمل على قضايا مركبة ومعقدة ومتشابكة يحتف بها الكثير من الملابسات والتشعبات والعلاقات، وتبنى على علوم متعددة ومعارف متنوعة، وأنظمة جديدة للحياة لم تكن موجودة من قبل. وهذا يستدعي الاستعانة بأصحاب التخصص في كل علم من العلوم الإنسانية التي تبنى عليها تلك القضية، إذ يصعب على فرد واحد استيعاب كل ما تطلبه القضايا المعاصرة من علم ومعارف ورؤية دقيقة للواقعة بجميع جوانبها. لهذا جاءت فكرة إنشاء المجامع الفقهية في هذا العصر كوسيلة منظمة لفكرة الاجتهاد الجماعي فهو أقدر على بيان الأحكام الشرعية للنوازل المركبة، وقضايا السياسة والعلاقات الدولية بين الدول الإسلامية وغيرها، والنزاعات المسلحة فيما بين المسلمين أو بين المسلمين وغيرهم، واقتصادياً نجد قضايا القروض الربوية ونسبها الضعيفة وبعض العقود المعاصرة. واجتماعياً نجد الزيجات الحديثة كالمسيار ونحوه...وطبياً نجد رفع أجهزة الإنعاش عن المريض وبنوك الحليب للأطفال الخدج، وبنوك الحيوانات المنوية، والبويضات الملقحة، وغير ذلك [2].

فإذا أفتى المفتي سواء كان فرداً أو هيئة، في قضية مستجدة بالمواصفات السابقة، ثم جد أمر على فتواه يستدعي تغيير هذه الفتوى، فكيف يضبط ذلك التغيير وهذا التأثر ؟.إذ يعتقد البعض. من غير أهل النظر الصناعي. أن ما استقر في الفقه الإسلامي من ضوابط وأصول للفتوى كاعتبار المآل، وفقه الواقع، ومراعاة العرف والعادة واعتبار المصلحة وغيره، هي أصول كفيلة بأن تعطي

([1]) المرجع السابق، ص 33.

([2]) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، محمد عثمان شبير، 67.

للمفتي حق تغيير الفتوى كيفما اتفق له الأمر، وهو خلاف الحقيقة فتغير الفتوى هو **عمل صناعي تتحكم فيه إجراءات خاصة**، تقوم على الموازنة بين الكليات والجزئيات.

المطلب الأول: الفرق بين تغير الفتوى والنسخ

يشترك تغير الفتوى مع النسخ في أن كل منهما يتحقق فيه الانتقال من حكم إلى حكم، وإذا كان هذا الانتقال في النسخ يكون من صاحب الشرع، فإن هذا الانتقال في الفتيا يقدره المفتي تحقيقاً لمناط الحكم الأصلي، ومن أروع الأمثلة التي تجسد صناعية هذا النظر، ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه في توبة القاتل، فقد روى ابن أبي شيبة بسنده:" أن رجلاً جاء إلى ابن عباس فقال: ألمن قتل مؤمناً توبة ؟، قال: لا، إلى النار "، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم ؟.قال إني أحسبه مغصباً يريد أن يقتل مؤمناً فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك " [1].رأى ابن عباس في عيني هذا الرجل الحقد والبغض والتوثب للقتل، وإنما يريد فتوى تفتح له باب التوبة بعد أن يرتكب جريمته، فقمعه ويد عليه الطريق حتى لا يتورط في هذه الكبيرة الموبقة، ولو رأى في عينيه صورة امرئ نادم على ما فعله لفتح له باب الأمل...هذا ضرب من ضروب التغير المشروع للفتوى وهو **نغير في بمقاصد الحكم الأصلي وإن اختلف في مضمونه معه**، وهذا ليس نسخاً للحكم الأول فقد يفتي ابن عباس في نازلة أخرى بالحكم الأول إذا استدعى الأمر ذلك ولا حرج عليه، بخلاف الحكم المنسوخ فلا يفتى في جميع الأحوال، وعموماً، فإن الفرق بين تغير الفتيا والنسخ يضبط على هذا النحو:

.**وجوه الاتفاق:** يتفقان في وجهين..

الأول: أن كل منهما يراعى فيه المصلحة ومقاصد التشريع.

الثاني: أن كل منهما يتحقق فيه الانتقال من حكم إلى حكم وترك الحكم الأول إلى الثاني.

.**وجوه الاختلاف:** يختلفان في وجوه أهمها.

الأول: أن النسخ رفع للحكم ومحو له، بحيث لا يمكن أن يعود مرة ثانية للتعلق بالحادثة أو الواقعة أو الشيء المحكوم عليه، أما تغير الفتوى فليس فيه رفع الحكم ولا محو له، وإنما هو عبارة عن ترك الحكم .في مسألة أو نازلة .على حكم آخر انتقالاً فقط، وليس بإزالة الحكم الأول، بل يبقى الحكم الأول حتى إذا ما تغير الحال وعاد واقع المسألة لما يناسب الحكم الأول عاد الحكم فتعلق بها.

([1]) قال الحافظ في التلخيص كرجاله ثقات،187/4، بتعليق السيد عبد الله هاشم اليماني.

الثاني: أن النسخ لا يملكه إلا الله تبارك وتعالى فقال : ﴿ **يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾ [الرعد، 39]، فما أثبته الله في الكتاب والسنة لم يجز لأحد أن يمحوه، وما نسخه الله في كتابه أو سنة رسوله لم يملك أحد أن يثبته، أما تغير الفتوى فيملكه كل مجتهد، لأنه ينظر على الأحكام التي دورانها على المصلحة أو على العوائد، فإذا ما تغيرت المصلحة أو تبدلت العوائد نظر إلى ما يناسبها من الأحكام فانتقل إليه.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا في زمن الوحي، ولا يمكن أن يقع بعد وفاة رسول الله ﷺ وهذا بإجماع العلماء [1]، أما تغير الفتيا فيكون في زمن الوحي كما يكون بعده في جميع الأزمان، لأن موضوعه هو الأحكام التي تدور مع العوائد أو المصالح، وسببه هو تغير العوائد أو تبدل المصالح وهذا مستمر أبداً " [2].

المطلب الثاني: الأحكام بين الثبات والتغيروضوابط التغير

إن ثبات الشريعة حقيقة شرعية ومسلمة عقلية، فالشريعة لا تتبدل ولا تتغير، والأصول الشرعية التي تدل على كمال الشريعة وثباتها في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ **وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ﴾ [الأنعام، 115]. وقوله: ﴿ **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ**﴾ [المائدة، 49]. وقوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [المائدة، 3]. فالشريعة ثابتة لا تتبدل، لكن الفتوى تتغير وتتأثر بالمصلحة، وبظروف الزمان والمكان...في عهد النبي ﷺ، وفي عهد صحابته، وعهود التابعين وأتباعهم كانت شاهدة على تبدل الفتوى لكن وفق إجراءات النظر الصناعي الذي بينا ضوابطه في المبحث السابق، وليس كما يحدث في عصرنا الحالي، يقول صاحب رسالة (نشر العرف): " أن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس،

([1]) مراتب الإجماع، ابن حزم، ص 174

([2]) الفتوى، ضوابطها، آثارها، ص362.

ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد (إمام المذهب) في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم أنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه " [1].

وإذا كان تغير الفتوى أمر ثابت في جميع أدوار الفقه الاسلامي، فإنه يمكن أن نجمل ضوابط هذا التغير بما يحفظ للفتوى مكانتها، وبما يناسب منحى الضبط الذي حافظ عليه الفقهاء في مختلف أدوار الفقه الإسلامي، وهذه الضوابط يمكن أن نجملها في ضابطين:

الأول: حدوث خلل في إجراءات النظر الصناعي.

كأن يبني المفتي حكمه بناء على تصور غير مكتمل للنازلة، أو يترتب على حكمه مآل غير مشروع فيغير المفتي حكمه بناء على هذه المعطيات الجديدة، تبعاً لتغير المصلحة، قاصداً تحقيق مناط الحكم، وما قيل عن الإخلال بضابط تصور النازلة يقال عن غيره من ضوابط النظر الصناعي.

الثاني: يتعلق بضوابط إعمال المقاصد في النوازل.

حيث يبني المفتي فتواه في النازلة المستجدة على مقاصد التشريع الإسلامي، ويتبين له خطأ تقدير المقصد أو خطأ تقدير درجته، أو ضعف الموازنة بينه وبين الأدلة الجزئية، وهذا الاعتبار يرجع في مجمله إلى ما ذكره الدكتور سعد اليوبي من ضوابط إعمال المقاصد في الاجتهاد، وهي[2]:

1. التحقق من صحة المقصد المراد إعماله
2. تحديد درجة المقصد ومرتبته.
3. حصول إعمال المقاصد ممن هو أهل لذلك.
4. الجمع بين الجزئيات والكليات.
5. التحقق من مآلات المقاصد.
7. أن يراعي في كل باب خصوصياته.
8. عدم معارضة إعمال المقاصد للنصوص.

فإذا تبين للمفتي تخلف أي ضابط من هذه الضوابط، فعليه تغيير الفتوى بما يستدرك هذا التخلف كأن يبني فتواه على مقصد تتبين له وهميته بعد حين، أو يبني فتواه يخطأ في ترتيبه حال التزاحم مع مقاصد أخرى...وغير ذلك من وجوه تخلف الضوابط السابقة.

([1]) مجموعة رسائل ابن عابدين،125/2.

([2]) ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، اليوبي، ص 20.

الخاتمة

ضبط الفتوى كان مقصداً عالياً عند الفقهاء والأصوليين، وقد أخذوا جميع احتياطاتهم في المحافظة عليه، خاصة في الأدوار التي ازدحمت فيها المذاهب بالروايات والأراء والأقوال، فقد كانوا حريصين للتصدي لكل ما من شأنه أن يؤدي الإخلال بضبط نظام الفتوى، من خلال ما نصوا عليه من أحكام تنظم الفتوى لكل مرتبة من مراتب الإفتاء، فلا تتعطل مهمة البيان الشرعي للأحكام ولا يتجاسر على الفتوى من لا يملكون أهلية النظر الصناعي في النوازل، إذ " تغير الفتوى "، وحتمية تأثرها بالواقع، ومراعاة الأصول المتعلقة بذلك: "اعتبار المآل "، "اعتبار المصلحة، "وفقه الواقع"...وإعمال المقاصد جملة. كان في الحقيقة **"مناط ضبط "**للاجتهاد والفتوى، **وليس مدخلاً واسعاً لترويض المجتهدين وقيادة الشعوب إلى حتوفها وبابا سريا للتفريط في أصول الصناعة الفقهية وضوابطها.**

وعليه فإن **تفعيل ضوابط الفتوى** سواء المتعلقة بطبيعة النازلة الفقهية، أو المتعلقة بأهلية المفتي، أو المتعلقة بإجراءات النظر الصناعي في الفتاوى المعاصرة، **وتجديد هذه الضوابط وفق ما تقتضيه مقاصد الفتوى** كما فهمها علماء السلف، ووفق ما تقتضيه طبيعة الحياة المعاصرة، هو في الحقيقة ضرورة شرعية، لها تأثيراتها الكبرى في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمسلمين.

والله الموفق لما فيه الخير والصلاح، والحمد لله رب العالمين.

تحديات الاجتهاد المعاصر

د/ محمد هندو

أستاذ الفقه وأصوله بقسم العلوم الإسلامية – جامعة البويرة

medhindou@gmail.com

مقدمة

تنقسم هذه التحديات إلى قسمين اثنين:

القسم الأول: تحديات داخلية (داخل بيئة العملية الاجتهادية وما يتصل بها)

القسم الثاني: تحديات خارجية (خارج نطاق العملية الاجتهادية)

يقول ابن عاشور في كتابه حول إصلاح التعليم: (أسباب تأخر التعليم نوعان:

نوع يرجع إلى الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم ...

ونوع يرجع إلى تغير نظام الحياة الاجتماعية في أنحاء العالم، تغيرا استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية، وهذا التغيير استدعى تغير أساليب التعليم، ومقادير العلوم المطلوبة، وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم، كل ذلك نشأ نشأً سريعا، وسار سيرا فسيحا. والمسلمون وخاصة أهل العلوم الإسلامية في سبات عميق ...).

أولا: التحديات الخارجية

1. الأثر الاستعماري في علمنة الدول والمجتمعات:

بعد وقوع الأمة الإسلامية تحت نير الاستعمار الأجنبي، بذل هذا الاستعمار كلّ وسعه لمحاربة الأصول الهوياتية للمجتمعات الإسلامية، وكان على رأسها الدّين، بما يعنيه من عقيدة، وشريعة، وقيم، وأخلاق، وغير ذلك.

بعد استرجاع الأمة الإسلامية لاستقلالها، وجدت أنفسها أمام نخبتين:

– نخبة تسلّلت إليها المفاهيم والأفكار الغربية حول الدّين وعلاقته بالحضارة والعمران والقانون والاقتصاد وبقية مناحي الحياة، القائمة على الفصل بين هذا وذاك، وأنّ الدّين شأن

فردي، وتعبّدي محض، لا صلة له بشعاب الحياة.

– نخبة أخرى بقيت محافظة على الحالة الأصلية التي كانت عليها الفكرة الدّينية قبل الاستعمار، المختصرة في كون هذه الفكرة عبارة عن دافع ومحرّك حضاري، وليس كابحا أو عائقا حضاريا. فبقيت الحالة الوطنية والإسلامية -بشكل عام- مترددة بين هاتين النخبتين، وتسير في اتجاهين متعاكسين. اتجاه ديني في بعض شؤون الحياة، واتجاه علماني في شؤون أخرى، وهو الأغلب، والأكثر أثرا على حياة الفرد والمجتمع.

هذا تسبّب في انكماش الحركة الفقهية والاجتهادية، لأنها أصبحت -في منظور البعض- غير مرغوب فيها، بل مرغوبا عنها، لأنّ الهيمنة الحضارية في إطار النموذج الذي يفرض نفسه اليوم؛ هي هيمنة غير مقتبسة من الشريعة الدينية، فوجب اقتباس النموذج الغربي في نظر هؤلاء.

ليس هذا فقط، بل إنّ التعليم الإسلامي يتعرّض لغارة كبيرة، بعد أحداث 11 سبتمبر، حيث لم تعد قضية المناهج التعليمية شأناً داخلياً ترتّبه الحكومات متى وكيف شاءت، وتهمله أو تؤجّله متى أرادت، وإنما أصبحت شأناً عالمياً في ظلّ ثقافة العولمة وبفعل أدواتها.

وكان من نتائج هذه الغارة: إلغاء تخصص العلوم الإسلامية في الثانوية في بلادنا، بذريعة إلغاء التخصّص المبكّر، ما يعني على المدى القريب إغلاق أكثر من كلّية للشريعة، أو معهد ديني، ينتظم فيها الآلاف من الطلبة سنويًّا.

والدّعوة إلى إلغاء تدريس مادة الشريعة الإسلامية (التعليم الديني) قديمة، أطلقها -للمرة الأولى- طه حسين عام 1955م، تحت عنوان: الخطوة الثانية، داعيًا السلطة المصرية الثورية آنذاك، بقيادة جمال عبد الناصر لاتخاذها بعد أن نجحت في "خطوتها الأولى"، وهي إلغاء القضاء الشّرعي.

الغارة على التعليم الديني في العالم الإسلامي، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، يُلحظ فيها خيطٌ متينٌ يربطها، وإن اختلفت آلياتها، وسياسة الاحتواء، فإنّ الهدف يتراوح بين اجتثاثها أو تحويل مسارها أو تهميشها، والمهمّ هو شلّ رسالتها أو مسخها، باعتبار أنّ الإسلام هو الخطر القادم الذي يهدد السيطرة الكونية للاستعمار الجديد.

البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والبنود الثقافية لاتفاقية تحرير التجارة العالمية التي تتبناها الدول الكبرى ومباحثات الشراكة البحر متوسطية وغيرهما من المنظمات والهيئات التي تشترط لمنح قروضها للدول العربية والإسلامية إلغاء هويتها المستقلة.

في ظل هذا الواقع؛ لا يمكن الكلام عن ترقية الاجتهاد، وأدائه لدوره الحضاري الفعّال، لأنّه لا يمكن لأيّ معرفة أن تنمو في جماعة إنسانية إلا من خلال الآثار النفسية والاجتماعية التي تجدها تلك الجماعة، لتلك المعرفة. فكل معرفة لا تجد طريقها إلى الفعالية في الواقع، أو يُراد لها ألّا تجد هذا الطريق، أو أن تكون آثارها سلبية، أو معزولة، فإنها تصاب بالانكماش والضمور، وربما الزوال.

وإذا كان كذلك؛ فمن الواجبات التي تقع على عاتقنا:

- فتح جسور الحوار والنقاش والمناظرة العلمية مع النخب المسلمة العلمانية، التي ترى أنّ الدين، أو الشريعة الدينية ليس لها دورٌ محوري في نهضة الأمة الإسلامية، واستعادتها لمكانتها الحضارية الرائدة بين الأمم.

هذا الحوار ليس غرضه التغلّب والإفحام، ولكن غرضه الإقناع، وإزالة الغشاوات عن أعين هؤلاء، ليكونوا معاول بناء لوطنهم وأمتهم.

هذا الحوار قد يكون تواصليا حيا ومباشرا، وقد يكون عن طريق التأليف، على أن تُسلك في ذلك طرائق مبتكرة، لا تجترّ ما كتبه السابقون. وهذه ورشة من الورشات التي تستحق التفكير والبحث المعمّق.

- إعادة صياغة الفقه من حيث الشكل، في صور عصرية: دساتير، ونظريات، ونظم، وقوانين.

- السعي في تطبيق نماذج من هذه النظم والقوانين الإسلامية، لا سيما في الدول ذات القابلية، لإعطاء نموذج حي عن نجاعتها، واستجابتها لإشكالات العصر. أي منحها فرصة الفعالية.

2. تغير البنية الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة (المشكلة النفسية والاجتماعية):

حضارة المجتمع الإسلامي الأول نبتت على طينة المثل الدينية التي جسّدتها النبوة، وركّبتها في النفوس والعلاقات، فنشأت الحياة الإسلامية على أساس التفاعل المتصالح بين الإنسان، والوحي، والواقع الزماني والمكاني الذي يعيش فيه المكلّفون، واستمرّ ذلك لقرون، مع تفاوت بينها، حتى وصلنا إلى العصر الحديث.

اتسم هذا العصر بفقدان الفكر الإسلامي [-عامة- وعلومه التخصصية بما علوم الفقه والتشريع] لقدرته أو سلطته على مدّ الروابط بين المثال والواقع، فأصبح النموذج المثالي مسطورًا في الكتب، بينما النموذج في الواقع تهيمن عليه حركة التطوّر السريع الذي شهده العالم، منذ أواخر القرن 18م. وهي أسرع حركة تطوّر في التاريخ، أحدثت تغييرا عميقا في مفاهيم المال والاقتصاد (نشوء ورسوخ ثقافة الاستهلاك)، في موازين القوى السياسية والعسكرية والتحالفات في العالم، على مستوى الصناعات والتكنولوجيات، على مستوى شبكات العلاقات ووسائل الاتصال والتواصل (نشوء الهجرات، وسهولة التنقل بين البلدان،، أدّت بدورها إلى تغيير عميق على مستوى الأفكار والثقافات، وبالتالي في البنى الفكرية والاجتماعية (اتساع الهوة بين المراهقين والكبار، النصائح والإرشادات لم تعد مجدية)، فأصبحنا في واقع لا يكاد يشبه الواقع الذي ترعرع فيه الفقه الإسلامي.

ولا نبالغ إن قلنا أصبحت علوم الحياة في واد، وعلوم الشّرع في واد، الثابت في واد والمتغيّر في واد آخر، المطلق في واد، والنسبي في واد آخر، ما يمكن التعبير عنه: بتفكّك الرؤية التوحيدية الشابكة بين الدّين والحياة، بين الآيات المسطورة والآيات المنظورة، بين سنن الوحي، وسنن الكون.

وامتدّ في فراغنا كما عبّر الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- حينما قال (الغزو الثقافي يمتد في فراغنا) المعارف والقيم والثقافات التي تولّدت عن حركة التطوّر المذكورة، والتي استوطنت المناهج التعليمية والتربوية، وكذلك وسائل الإعلام والاتصال والتواصل.

فبينما كانت علوم الوحيين هي المؤثرة والصانعة للبنية الاجتماعية والثقافية في القرون الماضية، أصبحت الحداثة المعاصرة (بمعناها الواسع الشامل للحسن والسيء، والمقبول والمرفوض) هي المؤثرة والصانعة للبنية الاجتماعية والثقافية.

فوجدت المجتمعات المسلمة نفسها في حالة من الإرباك والارتباك: هل تتمسّك بما عندها في كتلة واحدة، من القيم والمعارف والمناهج والعلوم والمراجع والأدوات ... إلخ، الأمر الذي قد يزيد من الهوة الشاسعة بينها وبين حركة الحداثة، أم تترك ما في يدها وتتبنى المنظومة الوافدة في كتلة واحدة، فتفرّط بذلك في عناصر قوتها، وتنسلخ من هويتها؟ أم أنّ هناك حلولا بين هذا وذاك.

وتشكلت من هذا الارتباك ثلاثة منازع:

- نزعة المحافظة الشاملة، التي لا تقبل بأي تعديل يمسّ المنظومة الموروثة.

– نزعة التعديل الشامل، التي تدعو إلى التخلي عن التركة التاريخية والتراثية القديمة، واستبدالها بالحداثة المعاصرة.

– نزعة التجديد، الذي يفرق بين الوحي المعصوم، والاجتهاد القابل للتجدد.

والشيء الذي ينبغي أن يكون محلّ إجماع بين أهل الفكر الإسلامي المعاصر؛ أنّ الحداثة المعاصرة حقيقة واقعية فارقة، وأنها أول ما يجب أن نضعه على طاولة النقاش من تحدّيات الاجتهاد المعاصر.

وفي هذا الصدد، نحتاج لأمور:

- **الأول**: تفكيك فلسفة الحداثة، ماذا تريد الحادثة.

لأنه لا يمكن التعامل مع شيء، وتصنيفه في خانة الصّديق أو العدوّ أو المحايد، إلّا إذا فهمنا أغراضه ومآلاته.

ويترتب على فهم الحداثة، تحديد الموقف منها:

– هل نبقي على تحرر المعرفة الإسلامية من المعرفة الغربية الحداثية؟

– هل في الحداثة مناحي جديدة ومفيدة للمعرفة، لا تتعارض بالضرورة مع المعرفة الإسلامية، بل تعدّ جزءا من الصيرورة المعرفية الإنسانية، التي يجدر استيعابها ضمن منظومتنا الإسلامية؟

– هل نفتح الأحضان للحداثة، ونتخلى عن موروثنا المعرفي القديم؟

- **الثاني**: تأسيس علم التفكير الفقهي

أو ما يسمّى (فقه الفقه)، (فلسفة الفقه)، وما أُلّف في علمي: أصول الفقه، ثم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ هو استجابة لهذه الحاجة، لكنّ الأمر ما زال الأمر يحتاج إلى عمق أكبر.

علم التفكير الفقهي هو الذي يمكّننا من معرفة معايير الثبات والتجديد في الفقه الإسلامي، ويمكّننا من بناء الفروع ليس فقط على الأصول الفقهية القريبة، ولكن على الأصول المقاصدية البعيدة. (القدرة التركيبية)

- **الثالث**: وصل التفكير الفقهي بشبكة التفكير المنظومي الذي يستدعي معارف إنسانية متعددة،

في تحليل مسألة الحداثة، وكيفية التعامل معها، بما يجعل منظومة المعرفة الإسلامية (التي تتفرع عنها المعرفة الفقهية) فاعلة من جديد في هذا الواقع الجديد. وهو أمر نذكره بعد قليل في التحديات الداخلية.

- **الرابع**: إيصال الفكرة التجديدية إلى المجتمع العلمي، والمجتمع العام، بحيث يتبناها كمشروع.

فكم من أفكار تجديدية ولدت في زمن التقهقر الفكري، لم تجد طريقها إلى التواصل المعرفي مع المجتمع، فماتت أو علاها الغبار، خذ الشاطبي وكتابه الموافقات، خذ ابن خلدون أيضا، خذ مالك بن نبي، مجدّدون أفذاذ، لكن لم يصادفوا مجتمعات تفهم اللّغة التي تكلّموا بها، وتملك مستوى مقاربًا من الوعي.

بتعبير آخر: إذا لم يكن للفكرة وعاء بشري يحملها، تصبح فكرة راكدة.

بينما إذا وجدت المعرفة فعاليتها في ضمير المجتمع ووجدانه، وأخلاقه، وقدرتها على تشكيل وعيه، وتحقيق آماله، وأحلامه، وترتيب علاقاته، فذلك هو العامل الحاسم في نجاحها.

- **الخامس**: استحداث وظائف ومهن تتفرع عن دراسة العلوم الإسلامية

انحسار الوظائف التي يمارسها المتخرج م دراسة العلوم الإسلامية في وظيفتين: إمام، وأستاذ ... يسهم في تكميش الحركة الاجتهادية.

بينما ينبغي توسيع نطاق وظائف الدارسين لهذه العلوم ليشاركوا في مهنة: القاضي، المحامي، الصحفي، المدقق في المؤسسات المالية، ضابط الحالة المدنية، وغيرها.

3. التحدي القانوني:

وهو أن تتحوّل إملاءات الحداثة إلى نظم وقوانين، يتعرّض مخالفها للمساءلة والمسؤولية العقابية، وهنا سنجد أنفسنا وفقا لهذه السيرورة نتعرض للعقوبة إذا طبقنا أحكام الفقه حتى على أنفسنا وأولادنا وعائلاتنا ...

- إصلاح المؤسّسة التشريعية، التي يُفترض أنّها مشكَّلة من ممثّلي الشعب، ولا نظنّ أنّ الشعب الجزائري قد انسلخ من مرجعيته الدينية حتى يسمح لممثّليه بسنّ قوانين تخالف أحكام دينهم.

ثانيا: التحديات الداخلية:

أولا: تكوين المجتهد

1. المؤسّسة المكوِّنة:

المجتهد في بدايات التاريخ الإسلامي لم يتكوّن في المؤسسة بمعناها المعاصر، لكنّه تكوّن بمبادرة فردية أو عائلية، مدفوعة بحافزية دينية، وحافزية اجتماعية، وحافزية سلطانية، لأنّ العالم لا سيّما المجتهد كان شخصًا ذو مكانة مرموقة، تلخّصها عبارة إحدى نساء هارون الرشيد لما رأت احتفال الناس بقدوم عبد الله بن المبارك، فقالت: (هذا الملك لا ملك هارون).

وكان الناس يعلمون ويتعلّمون في المساجد أو بيوت العلماء، ثمّ نشأت النماذج المؤسسية، ممثّلة في المدارس التي أنشأها نظام الملك، الأمير السلجوقي (للسلطان ألب أرسلان) في نيسابور، وبغداد، وعرفت باسم المدارس النظامية، وتبعتها المدارس قرآنية، والكتاتيب، والرباطات، والزوايا، وغيرها.

كانت هذه المؤسسات تعمل على تكوين العالم عبر مسار ممتدّ لسنين، ونجحت في ذلك نجاحا معتبرا، ثم آلت المؤسسة التعليمية إلى الإدارة المحتكرة من طرف الحكومات الرسمية، واعتمدت في تسطير أهدافها وبرامجها على طريقة يمكن وصفها **بالبهجينة**، تعتمد أساسا على الطرائق المستوردة من الغرب، مع قصور في تطبيقها كما هي، مع بقاء آثار خفيفة من التربية الإسلامية، والتعليم الديني.

كما أن المناهج الجامعية في العالم الثالث، لم تثبت النجاعة في تكوين العلماء والخبراء، لا سيما في ميادين العلوم الإنسانية، وبخاصة العلوم الإسلامية، وذلك للأسباب الآتية:

- الاستعاضة عن المصادر بدروس يؤلفها أساتذة.
- التكوين السريع والمقتضب.
- التخلي عن البعد التربوي في التعليم.
- عدم اعتماد معايير الجودة، ومعايير التقييم والتقويم.
- مخرجات التكوين لا تؤول إلى ديناميكية ثقافية واجتماعية واقتصادية، ما سبّب عزوف الشباب عن التعليم الجامعي.

من الحلول المطلوبة:

- العمل على إصلاح جودة التعليم الجامعي (ورشة كبيرة).

- فسح المجال للمؤسسات التعليمية المجتمعية (الخاصة).
- استثمار الفضاء الالكتروني في التعليم.

2. منهج التكوين:

مجموعة الطرق العلمية الصحيحة في تكوين علماء قادرين على ممارسة الاجتهاد، وتشكيل قيادة علمية تقود المجتمع نحو التقدم والحضارة.

أ. الملكة لا التلقين:

تمكين المتعلم من بناء المهارات والقدرات التي تمكنه من بناء متجدد للمعرفة، عوض تقديم المعرفة في شكل معارف جاهزة. إذ الملاحظ أنّ المتكوّن في العلوم الإسلامية يتكوّن على التلقين والحفظ، وإعادة اجترار ما تلقنه، ولكن نادرا ما يتدرب على التفكير، والتحليل، والنقد، والابتكار، واكتساب القدرة على توليد المسائل

ب. إعطاء المتكون أدوات التعليم الذاتي:

بحيث لا يقتصر على ما يتلقاه من المعلم.

ج. **تعليم المهارات** (الحفظ، الفهم، التحليل، التركيب، المقارنة، النقد، الترجيح، التنزيل)، والاعتماد على التعليم التفاعلي، والتطبيقي (التمارين). تحفيز الطالب على التفكير والبحث.

د. إدراك مقاصد العلم ووظائفه:

هـ. العناية بعلوم المناهج:

إذكاء الحسّ المنهجي لدى المتعلمين،

مناهج التفكير، مناهج التصنيف، مناهج البحث،

و. **عدم التوسع في علوم الآلات** والاقتصار على ما تدعو إليه الحاجة، بخلاف علوم الغايات فينبغي التوسع فيها ...

ز. التكوين المستدام، لا القصير المدى:

ح. التكامل المعرفي، لا التخصص المجهرية:

التكامل بين العلوم الإسلامية نفسها، بدءا بالتكامل بين فروع العلم الواحد (علوم العربية، علوم الفقه، علوم الحديث .. وهكذا).

التكامل بين العلوم الإسلامية، والعلوم ذات الصلة، كالعلوم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والعلوم التجريبية ... (معرفة الأصول والأسس العامة لهذه العلوم ... مع القدرة على الوصول إلى تفاصيلها)

ط. الرؤية المنظومية، والمقاصدية

ي. عدم التشعيب في مصادر العلم:

الاقتصار على مصادر مرجعية معدودة، كمصدر أو مصدرين أو ثلاثة، فكثرة المصادر، تصيب المتكون بالتشتيت، ومن الأعمال المفيدة إنجاز الموسوعات الجامعة التي تعيد لملمة شتات العلوم، وحسن تصنيفها، واختيار أجود ما فيها، مع الاختصار وحذف التكرار.

ك. التحقيق لا المشاركة (العالم المحقق أم العالم المشارك):

وذلك أن العلوم منها ما هو صناعات، ومنها ما يشبه الصناعات، وقد جرت عادة الناس أن الإنسان لا يمكن له أن يتعلم أكثر من صناعتين في وقت واحد، وقلّ أن ترى في تاريخ العلماء رجلا نبغ في علم إلا وتراه قد انقطع له، ولازم الاشتغال به، وهجر ما عداه.

ولهذا ترجم ابن خلدون في مقدمته بابا: فيمن حصلت له ملكة في صناعة فقلّ أن يجيد بعد في ملكة أخرى.

ل. التزكية مع التعليم

م. التعليم المرتبط بهم العميق للو اقع

ن. تكوين المكوّن

س. معايير الجودة والتقييم وكفاءة العملية التعليمية

وبالجملة نحتاج إلى:

صياغة مناهج جديدة، **تجمع بين عناصر القوة في المناهج التراثية، وعناصر القوة في المناهج التعليمية الحديثة**، وهذه أيضا ورشة تفكير كبيرة.

من المقترحات العملية لتحقيق ذلك:

- إنشاء مراكز بحث متخصصة في إصلاح التعليم الإسلامي، وترقيته، وتطويره.
- الاحتكاك بالجامعات الإسلامية وغير الإسلامية المرموقة، للوقوف على تجاربها في ترقية التعليم.
- مراجعة أبحاث المؤتمرات الكبرى المنعقدة في هذا الشأن، للاستفادة منها وتطوير

أفكارها.

ثانيا: منهج الاجتهاد

1. بين التقليد والاجتهاد:

المذاهب الفقهية ترتكز على سمة المنظومية، والقدرة على التركيب بين الأصول والفروع.

القدرة على التركيب الصّحيح بين الأجزاء المشتتة، هي أهمّ عنصر من عناصر المعرفة المتينة، وعنصر التركيب هذا هو الذي تكتسب منه المعرفة الفعالية والقدرة على إيجاد الحلول، وبالتالي الأثر النفسي والاجتماعي.

بينما المعرفة المفككة، تمتاز بالهشاشة، والتلفيق العشوائي، والعجز عن حل الإشكالات، إلا مع الوقوع في إشكالات أخرى. وبشكل عام المعرفة المنبثقة من الفكرة الدينية معرفة تركيبية، بينما المعرفة المنبثقة عن الحداثة المعاصرة معرفة تفكيكية.

فالمذهب الفقهي هو نسق من المعرفة التركيبية، العاصمة من التناقضات، لذلك نجد أن المذاهب امتدت صلاحيتها لقرون من الزمان.

إلا أن المشكلة هو توقف المذاهب عن النمو الطبيعي، وعن توليد المعرفة الفقهية بشكل يواكب الأزمان، وهذا لم يكن قصورا في المذاهب، بل قصور من أهلها.

فحصل جراء هذا التوقف **جمود فقهي**، تمثل في الاقتصار على فتاوى العلماء السابقين، دون امتلاك القدرة على البناء عليها، ناهيك باستمرارية المذهب في النمو.

هناك على الأقل نوع من الاجتهاد لا يجوز، بل لا يمكن أن ينقطع، وهو الاجتهاد في تحقيق المناط، مناطات الأحكام، فإذا كنا نعوّل على المجتهدين الأموات في معرفة الأحكام، فلا يمككن التعويل عليهم في تحقيق المناطات، لأنها وظيفة الأحياء. فإمّا أن يحقق المناط بنحو صحيح أو بنحو خاطئ، فيقع سوء التنزيل للأحكام على الوقائع.

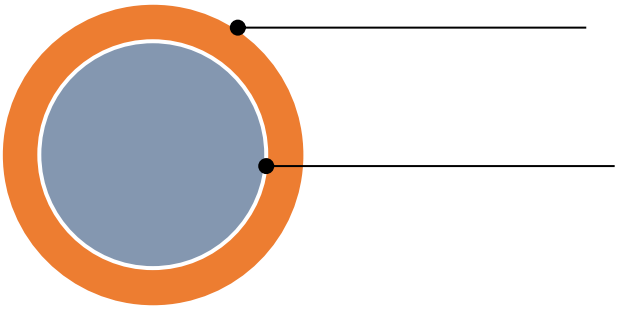
نحتاج إلى مسارين:

- مسار استئناف الفقه المذهبي، واستكمال تطوير المذهب من حيث توقف، وهذا المسار يتطلب استيعاب المذاهب، لا التخلي عنها.

تنويه بمشروع: الموسوعة الجزائرية على مختصر خليل. وأنه يصبّ في هذا الغرض.

- مسار الاستفادة من الثروة الفقهية المتاحة في المذاهب الأربعة، والبحث عن الأنساق المشتركة بينها، لبناء مرجعية فقهية معاصرة.

ثم نميز بين المجالات التي نحتاج فيها إلى المرجعية المذهبية، والمجالات التي نحتاج فيها إلى مرجعية فقهية معاصرة، على ضوء الثروة الفقهية.



ومن ذلك ما يلي:

مجالات الحاجة للمرجعية المذهبية:

- ما استوفى الأئمة بحثه من المسائل والعلوم:
- ما لم يتغير حاله وواقعه، ولم تستجدّ فيه المعطيات العلمية.
- ما يتطلب مؤهّلات؛ هي في أرباب المذاهب أقوى وأوفى.
- حالة القصور الاجتهادي: وهو الواقع الغالب على العصر.

وفي نفس الوقت نلاحظ أنّ الحاجة إلى توسيع دائرة المرجعية المعاصرة تزداد يومًا بعد يوم، بينما نمو الاجتهاد المعاصر من حيث الكفاءة والكثرة والقدرة على استيعاب القضايا المتجددة لا يسير بنفس التسارع.

مجالات الحاجة للمرجعية المعاصرة:

- مساحة تراكم المعارف الجديدة:

- مساحة ما بين النظرية والتطبيق، ما بين الحكم والفتوى: (تحقيق المناط- الاجتهاد التنزيلي):

- مساحة ما بين المذاهب من الاختلاف في الأصول أو مقدار النجع منها إكثارا وإقلالا:

القدر المشترك بينهم في الأخذ بجملة هذه المعالم واسع، فيجب اكتشاف وتعيينه، والعمل على وفقه، (مذهب الجمهور).

النقاش في الأصول المختلف فيها، والتوصل إلى مقاربات ترجيحية.

- مساحة المستجدات:

2. الاجتهاد بين شروط المتقدمين، وواقع المعاصرين:

جواب هذه الإشكالية في نقاط، تتلخص فيما يلي:

ما ذكره العلماء من تلك الشروط التي تجمع مختلف العلوم: علوم القرآن، وعلوم السنة، وعلم الإجماع والخلاف، وعلوم اللغة العربية، وعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة ... وغيرها؛ **هذه شروط المجتهد الكامل**، صاحب المرتبة العليا.

أما المراتب الدانية؛ فلا يشترط لها كل هذا القدر من تحصيل العلوم، بل يشترط لها معرفة الحد الأدنى من ذلك، والتحقق بشروط هذه المراتب ميسور، وممكن، ومتاح، ولا يخلو منها عصر من العصور، بل يعدّ العلماء تحصيل شروط الاجتهاد في هذا الزمان أيسر منها في الزمن الماضي.

وأيضا فإن الاجتهاد يقبل التجزؤ؛ بحيث يجتهد العالم ذو الملكة في باب من أبواب الفقه، دون أن يحيط ببقية الأبواب.

قال الشاطبي: (اعتيادُ الاستدلال لمذهب واحد ربّما يُكسب الطّالب نفورًا وإنكارًا لمذهبٍ غير مذهبه، من غير اطِّلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازةً في الاعتقاد في الأئمّة الذين أجمع النّاس على فضلهم، وتقدّمهم في الدِّين، واضطلاعهم بمقاصد الشّارع، وفهم أغراضه، وقد وُجد هذا كثيرا).

3. الحذر من الفقه الانتقائي، والعشوائي، الذي لا يقوم على نسق منظومي، وإنما على القول في الجزئيات بالظواهر، وآحاد الأدلة.

4. ضرورة الغوص في بحث المقاصد وتعليل الأحكام

5. فقه الموازنات.

الموازنات بين:

- الرخصة والعزيمة.
- التيسير والاحتياط.
- سد الذريعة وفتحها.
- الجزئيات والكليات.

- مراتب المصالح.
- مراتب المفاسد.
- المصالح والمفاسد.

6. الاجتهاد المؤسسي:

معناها أن تضطلع بالاجتهاد هيئاتٌ متخصّصة، تُسخِّر وسائل وإمكانات حديثة: من فريق علمي، وفريق إداري، ومقر، وموظفين، وأجهزة، ومكتبات، وخبراء، وتعمل بشكل جماعي منظم، وفق منهجية، وبرنامج، ورزنامة زمنية ...

مسوغات الحاجة للمؤسسية في الاجتهاد:

1. تعقّد الحياة المعاصرة، وتشابك أبعاد القضايا المطروحة للنقاش.
2. حاجة القضية إلى آراء الخبراء والمختصين في المجالات ذات الصلة.
3. تجاوز الإشكالات الاستفتائية للبعد الفردي، إلى البعد الوطني، والإقليمي، والعالمي.
4. كثرة الحوادث وتسارع التطورات.
5. كثرة الاستفتاءات.
6. قصور الاجتهاد الفردي علميا وموضوعيا:

- علميا: باعتبار القصور في الكفاءة

- موضوعيا: من حيث لا يسلم الجهد الفردي من الذاتية، والمزاجية، والتأثر بالبيئة، والمشرب، والمذهب ... ونحوها من المؤثرات.

7. انعدام شبه تام للمؤسسات الإفتائية في الجزائر.

آثار المؤسسية في الاجتهاد:

1. القضاء على الفتوى الفوضوية من غير المتأهلين.
2. بعث الثقة والاطمئنان في نفوس السائلين، وهو أحد مكونات مفهوم المرجعية.
3. الوقاية من التضارب.
4. استيعاب القضايا المطروحة، والوصول إلى أجوبة دقيقة، ومنهجية.

يقول ابن القيم: (من سداد الرّأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النّازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ ليس عنده فيها نصٌّ عن الله، ولا عن رسوله؛ جمع لها أصحاب رسول الله

ﷺ، ثمّ جعلها شورى بينهم).

قول ابن عاشور: (وإنّ أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي:- أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشّرعية في كلّ قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عملُ الأمّة عليه، ويُعْلِموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم، فلا أحسب أحدًا ينصرف عن اتّباعهم، ويعيّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علما، وأصدقهم نظرا في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعيّن أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتّباع الشّريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرِّيبة في النّصح للأمّة).

المقترح العملي: المبادرة في إنشاء هيئات اجتهاد جماعي ضمن الأطر القانونية المتاحة، أو تعزيز ما هو موجود منها.

الاجتهاد الفقهي المعاصر بين الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي: الإشكالات والتحديات

د/ ميلود ليفة

أستاذ الفقه المقارن بقسم الشريعة -كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

lifa-miloud@univ-eloued.dz

مقدمة

يشهد العالم المعاصر تحوّلاً كبيرا في أدوات المعرفة ومنهجيات إنتاجها بفعل التطورات المتسارعة في تقنيات الذكاء الاصطناعي، وهو ما انعكس بصورة مباشرة أو غير مباشرة على الحقول العلمية كافة، ومنها الدراسة الشرعية بصفة عامة، والمجال الفقهي بصفة خاصة، الذي أصبح يواجه تحديات جديدة تتعلق بكيفية التعامل مع هذه التقنية، وتحديد مدى إمكان توظيفها في الاجتهاد المعاصر، دون الإخلال بثوابت المنهج الفقهي ومقاصده؛ وقد بات من الملح اليوم الوقوف على حدود العلاقة بين الذكاء البشري، بما يمثله من عقل بشري مجتهد، والذكاء الاصطناعي، بما يحمله من قدرات غير مسبوقة في التصنيف، والتحليل، والقدرة على الوصول إلى الاستنتاج والاستنباط.

وفي هذا السياق، تبرز ضرورة بحث التوازن بين أصالة الاجتهاد الفقهي القائم على الذكاء البشري، ومعاصرة الآفاق الجديدة التي يتيحها الذكاء الاصطناعي؛ فبينما يقوم الاجتهاد الفقهي على أصول راسخة، تستند إلى النصوص الشرعية ومقاصدها الكلية، فإن الذكاء الاصطناعي يمثل أداة جديدة تحمل وعودًا بالإسهام في تسهيل الوصول إلى المعلومة الفقهية، وتسريع عمليات البحث، وربما المساعدة في استحضار السوابق والنظائر؛ غير أن هذا الانفتاح يثير أسئلة جوهرية حول حدود الأتمتة في مجال يقوم على الفهم العميق للنصوص، والإدراك الواعي للواقع، والقدرة على الترجيح بين الأقوال؛ ومن ثَمّ، فإن الإشكال لا يقتصر على الجانب التقني البحت، وإنما يمتد إلى البعد المنهجي والمعرفي والأخلاقي، بما يستدعي مقاربة متأنية، تُوازن بين الاستفادة من أدوات العصر والحفاظ على أصالة المنهج الفقهي.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا البحث من خلال أمرين أساسيين:

1. حداثة الموضوع وتقاطعُه مع الثورة الرقمية: يُعد موضوع الذكاء الاصطناعي في المجال الفقهي من القضايا المستجدة التي تفرض نفسها بقوة على الباحثين، مما يستدعي بحثها ومناقشتها.

2. غياب التأصيل الفقهي لاستخدام الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي: فلا تزال العلاقة بين الذكاء الاصطناعي والاجتهاد البشري تفتقر إلى دراسات علمية معمّقة، تضع ضوابط شرعية وأخلاقية واضحة لتوظيفه، وتبين حدود الاستفادة منه.

إشكالية الموضوع:

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية رئيسة مفادها: ما الإشكالات المنهجية والمعرفية التي يفرضها توظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي المعاصر؟ وما التحديات الواقعية التي تواجهنا عند استخدام هذه التقنية في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام؟

كما تثير الدراسة جملة من الأسئلة الموازية، منها:

- هل يُعد الذكاء الاصطناعي أداة خادمة للعقل الفقهي، أم منافسًا له؟
- ما الضوابط المنهجية التي ينبغي وضعها لاستخدام الذكاء الاصطناعي في دوائر الفتوى والاجتهاد؟
- هل الذكاء الاصطناعي قادر على الإحاطة بالبعد المقاصدي الذي يُعدّ جوهر الاجتهاد الفقهي؟
- ما التحديات المعرفية التي قد يسببها الاعتماد المفرط على هذه التقنية في معرفة أو استنباط الحكم الشرعي؟

أهداف البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف التي تصب في معالجة الإشكالية المطروحة، وهي:

1. التمييز الدقيق بين طبيعة الذكاء البشري (الاجتهادي) والذكاء الاصطناعي (الخوارزمي)، وتحديد مساحات التقاطع والاختلاف بينهما في السياق الفقهي.

2. الكشف عن الإشكالات المنهجية التي تعترض عملية "أتمتة الاجتهاد"، وبيان مخاطر الاعتماد على الآلة في عمليات الاستنباط المعقدة التي تتطلب "ملكة فقهية".

3. تحليل التحديات الواقعية والمقاصدية المترتبة على استخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى، لاسيما فيما يتعلق بفهم الواقع، وفقه المآلات، وتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

4. صياغة ضوابط شرعية وأخلاقية (ميثاق عمل) تحكم توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في المؤسسات الفقهية، بما يضمن الاستفادة من سرعته ودقته البحثية، مع التحوط من مخاطره المحتملة.

الدراسات السابقة:

يعد موضوع الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي من الموضوعات حديثة العهد بالبحث الأكاديمي، ومع ذلك فقد وقف الباحث على عدد من الدراسات التي قاربت الموضوع من زوايا مختلفة، ومنها:

- الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: حكمه الشرعي وأثره في اختلاف العلماء، مطلق جاسر الجاسر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة: 39، أكتوبر 2024؛ وقد تطرق الباحث في هذه الدراسة إلى بيان حكم استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء، وكيفية الاستفادة منه في صناعة الفتوى، وأثره في اختلاف العلماء.

- استنباط الأحكام الشرعية من خلال دلالات الألفاظ وتوظيفها في الذكاء الاصطناعي: جيميناي (**Gemini**) أنموذجاً، عواطف محمد العبد الهادي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة: 39، أكتوبر 2024؛ اهتم البحث باستكشاف إمكانية استخدام نظام الذكاء الاصطناعي جيميناي في استنباط الأحكام الشرعية بقواعد دلالات الألفاظ لضمان دقة وموضوعية الفتاوى التي تصدر عنه.

- أحكام الاستعانة ببرامج الذكاء الاصطناعي التوليدي في الأبحاث العلمية الشرعية (**ChatGPT**) أنموذجاً، زيزي مصطفى أحمد مصطفى، مجلة كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان، جامعة الأزهر، المجلد: 09، العدد: 09، ديسمبر 2024؛ وقد اعتني فيه الباحث بدراسة أحكام الاستعانة ببرامج الذكاء الاصطناعي التوليدي في الأبحاث العلمية الشرعية عامة والفقهية خاصة عن طريق برنامج (**ChatGPT**)، والتفريق بين الاستعانة الكلية والجزئية بهذا البرنامج في إعداد الأبحاث العلمية الشرعية، ووضع الضوابط الشرعية لإباحة الاستعانة بهذه التقنيات في البحث الشرعي.

- الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟، زادي بلال وزايدي كريم، مجلة الإدارة والتنمية للبحوث والدراسات، جامعة البليدة2، المجلد: 14، العدد: 01، جوان 2025؛ تناولت هذه الدراسة إشكالية دور الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية، من الخلال البحث عن إمكانية أن يكون أداة مساعدة فقط أم بديلًا عن المفتي البشري؟

يتضح من هذا العرض أن الجهود البحثية انصبت غالباً على محورين: إما "الحكم الشرعي" لاستخدام التقنية (الحلال والحرام)، وإما "الجدوى التقنية" لقدرة الآلة على الاستنباط؛ أما هذا البحث فيتميز بكونه يتجاوز مجرد الحكم على الآلة أو اختبار قدرتها، لينفذ إلى العمق المنهجي والمعرفي؛ حيث يعقد موازنة تأصيلية بين "طبيعة الذكاء البشري" القائمة على الملكة والمقاصد، و"طبيعة الذكاء الاصطناعي" القائمة على البيانات والخوارزميات، راصداً الإشكالات العميقة التي تمس بنية الاجتهاد لا مجرد أدواته، وهو ما يمثل الفجوة البحثية التي تسعى هذه الدراسة لملئها.

منهج البحث:

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، حيث يُستخدم المنهج الوصفي في تأصيل المفاهيم ورصد التطبيقات المعاصرة للذكاء الاصطناعي في المجال الفقهي، ويُوظَّف المنهج التحليلي في دراسة الإشكالات والتحديات المعرفية والمنهجية المرتبطة بهذا التوظيف، بهدف تقديم رؤية متوازنة تجمع بين المعطى التقني والنظر المقاصدي.

خطة البحث:

انتظم هذا البحث في أربعة مباحث:

- ✓ المبحث الأول: تأصيل مفهومي للاجتهاد الفقهي والذكاء الاصطناعي.
- ✓ المبحث الثاني: الإشكالات المنهجية والمعرفية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.
- ✓ المبحث الثالث: التحديات التطبيقية والعملية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.
- ✓ المبحث الرابع: ضوابط شرعية وأخلاقية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.

المبحث الأول: تأصيل مفهومي للاجتهاد الفقهي والذكاء الاصطناعي.

يُعدّ وضع إطار نظري واضح للمصطلحات الأساسية في البحث خطوة منهجية لا غنى عنها، إذ إن تحديد المفاهيم بدقة يمهد الطريق لتحليل الإشكالات والتحديات على أسس علمية رصينة، ويهدف هذا المبحث إلى تأصيل مفهومي "الاجتهاد الفقهي" و"الذكاء الاصطناعي"، مع التركيز على الخصائص الجوهرية لكل منهما، بما يبرز نقاط التلاقي والاختلاف، ويؤسس لفهم أعمق لطبيعة العلاقة بينهما في سياق استنباط الحكم الشرعي.

المطلب الأول: ماهية الاجتهاد الفقهي وخصائصه الجوهرية.

لا يمكن فهم الإشكالات التي يطرحها الذكاء الاصطناعي دون العودة إلى تأصيل مفهوم الاجتهاد في التراث الأصولي؛ فالاجتهاد ليس مجرد عملية تقنية، بل هو ممارسة إنسانية مركبة ذات أبعاد معرفية ومنهجية وروحية عميقة؛ يُعرَّف الاجتهاد في الاصطلاح بأنه "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[1]، هذا التعريف، على إيجازه، يكشف عن جوهر العملية الاجتهادية التي تتجاوز مجرد البحث في النصوص، وفي هذا يقول الشوكاني معلقا على هذا التعريف: "ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي"[2].

وعلى هذا، فالاجتهاد الفقهي إذن عملية عقلية يقوم بها الفقيه المؤهل الذي استجمع أدوات النظر، وهي ما يعبر عنها محمد عثمان شبير بأنها "صفة راسخة في النفس، تحقق الفهم لمقاصد الكلام الذي يسهم في التمكن من إعطاء الحكم الشرعي للقضية المطروحة، إما برده إلى مظانه في مخزون الفقه، أو بالاستنباط من الأدلة الشرعية أو القواعد الكلية"[3].

هذه "الملكة الفقهية" هي السمة الجوهرية التي تميز الاجتهاد البشري، فهي ليست مجرد تراكم للمعلومات[4]، بل هي "كيفية نفسانية" تتشكل عبر دراسة معمقة وممارسة طويلة، وتتضمن قدرات يصعب حوسبتها، مثل الذوق الفقهي، والحدس، والقدرة على الترجيح الدقيق عند تعارض الأدلة، وهو ما أشار إليه ابن القيم بقوله: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علمًا؛ والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حُكْم اللَّه الذي حَكَم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق

---

[1] بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، 1414هـ - 1994م، ج8، ص227.

[2] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1419هـ - 1999م، ج2، ص205.

[3] محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية، كتاب الأمة، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع72، السنة:19، رجب 1420هـ - نوفمبر 1999م، ص: 58.

[4] ينظر: عبد الله فهد القاضي، الملكة الفقهية: حقيقتها وشروط اكتسابها وثمراتها، ط1، شركة العبيكان للتعليم، الرياض، 1437هـ - 2016م، ص: 55.

أحدهما على الآخر"[1]، هذا الربط بين النص والواقع هو عملية إنسانية بامتياز.

ولأجل ضمان سلامة هذه العملية، وضع الأصوليون شروطًا دقيقة للمجتهد، لا تتعلق بالقدرة على التحليل فحسب، بل بالأهلية والتكليف؛ وقد لخص الإمام الشافعي هذه الشروط بقوله: "لا يحل لأحد يفتي في دين الله إلا رجلا عارفا بكتاب الله: بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا"[2]؛ هذه الشروط تكشف عن فجوة عميقة بين ما هو مطلوب في المجتهد البشري وما يمكن للآلة أن تحققه، فالاجتهاد في جوهره، كما يؤكد ابن القيم، يتعامل مع "مراد الشارع"[3]، وهو معنى باطن، وليس فقط مع "الألفاظ الظاهرة" التي تشكل مدخلات الخوارزميات.

المطلب الثاني: مفهوم الذكاء الاصطناعي وآليات عمله في معالجة النصوص.

في المقابل، يقف الذكاء الاصطناعي كنموذج معرفي مختلف جذريًا، يمكن تعريفه وظيفيًا بأنه: "أنظمة تستخدم تقنيات قادرة على عمل تنبؤات أو توليد محتوى أو تقديم توصيات أو اتخاذ قرارات بمستويات متفاوتة من التحكم الذاتي"[4]؛ إنه باختصار، محاكاة لبعض القدرات الذهنية البشرية، كالتعلم والاستنتاج، عبر معالجة كميات هائلة من البيانات[5].

يمثل الذكاء الاصطناعي تقاطعًا بين القدرة البشرية والخوارزميات الرقمية، مما يفتح آفاقًا جديدة ويطرح تحديات غير مسبوقة في المجالات المعرفية كافة، تكمن قوة الذكاء الاصطناعي في

---

[1] محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن الجوزي، الرياض، 1423هـ، ج2، ص165.

[2] أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط2، دار ابن الجوزي، الرياض، 1421هـ، ج2، ص331.

[3] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، ط1، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، 1408هـ - 1988م، ج2، ص72.

[4] الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي (SADAIA)، الذكاء الاصطناعي، سلسلة الذكاء الاصطناعي للتنفيذيين (1)، ط2، أفريل 2024، ص: 09.

[5] ينظر: بكاري مختار، تحديات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في التعليم، مجلة المنتدى للدراسات والأبحاث الاقتصادية، جامعة الجلفة، المجلد 6، العدد 1، جوان 2022، ص: 291.

آلية عمله القائمة على الخوارزميات والشبكات العصبية[1].

حيث يقوم عمل هذه الأنظمة على آليات أساسية متكاملة، أبرزها: **تعلم الآلة (Machine Learning)**، الذي يمكّن النظام من تطوير أدائه تدريجيًا عبر تدريب النماذج على بيانات سابقة واستخلاص الأنماط منها، مما يسمح بالتنبؤ واتخاذ القرارات بناءً على تجارب سابقة؛ **ومعالجة اللغات الطبيعية (Natural Language Processing - NLP)**، التي تتيح للآلة التعامل مع النصوص البشرية المكتوبة أو المنطوقة، وفهم تراكيبها اللغوية لإنتاج استجابات مناسبة أو استخراج معانٍ ضمنية، وهو ما يجعل تقنيات مثل الترجمة الآلية والمساعدات الذكية ممكنة؛ أما **تحليل البيانات الضخمة (Big Data Analytics)**، فيوفّر القدرة على معالجة كمّيات هائلة ومتنوعة من البيانات بسرعة وفعالية، بما يساعد على كشف العلاقات الخفية والأنماط المعقدة التي لا يمكن للعقل البشري استيعابها بمفرده؛ وأخيرًا، **الاستدلال القائم على الخوارزميات (Algorithmic Reasoning)**، الذي يتيح للنظام الانتقال من مجرد معالجة البيانات إلى صياغة استنتاجات منطقية، عبر تطبيق قواعد حسابية ومنهجيات استدلالية دقيقة، مما يقرّب الذكاء الاصطناعي من محاكاة بعض صور التفكير البشري في حل المشكلات واتخاذ القرارات[2].

عند التعامل مع النصوص الشرعية، لا يقوم الذكاء الاصطناعي بـ"فهم" المعنى أو "إدراك" مراد الشارع كما يفعل الفقيه، بدلًا من ذلك، يقوم بتحليل الأنماط اللغوية والإحصائية في مجموعات نصوص ضخمة، ويحدد العلاقات الترابطية والاحتمالية بين الكلمات والعبارات، ثم يولد نصوصًا أو استنتاجات بناءً على هذه الاحتمالات[3]، إنه يتعامل مع اللغة كـ"مجموعات لفظية" وليس كأوعية للمعاني المقصدية، لأنه وإن أظهرت أنظمة الذكاء الاصطناعي سلوكًا يبدو ذكيًا في العديد من المهام المحددة، إلا أنها لا تفهم البيانات التي تعالجها كما يفعل البشر[4].

وهنا يبرز فارق جوهري بين العقلين: البشري والاصطناعي؛ فالذكاء الاصطناعي يتعامل مع

---

(1) See: Samuel Schmidgall et al., Brain-inspired learning in artificial neural networks: a review (2023), p. 3, arXiv.

(2) See: Feng, P., Bi, Z., Wen, Y., et al. (2024). Deep Learning and Machine Learning, Advancing Big Data Analytics and Management: Unveiling AI's Potential Through Tools, Techniques, and Applications. [arXiv preprint] (October 2, 2024), p. 19.

(3) See: Mitchell, M., & Krakauer, D. C. (2023). The debate over understanding in AI's large language models. Proceedings of the National Academy of Sciences, 120(13), e2215907120, p. 3.

(4) See: Ibid., p. 2.

البيانات (**Data**) والمعلومات (**Information**)، بينما يرتقي العقل البشري المجتهد للتعامل مع المعرفة (**Knowledge**) التي تنتج عن فهم هذه المعلومات في سياقها، وصولًا إلى الحكمة (**Wisdom**)[1] التي هي القدرة على توظيف هذه المعرفة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد؛ ومع ذلك، لا يمكن إنكار القدرات الهائلة للذكاء الاصطناعي كأداة مساعدة؛ فهو يمتلك إمكانات عظيمة في تسريع البحث، وجمع النصوص، وتصنيفها، وربط الفتاوى بالوقائع، وتلخيص الحجج، مما يجعله أداة مساعدة مفيدة للمفتين[2]، شريطة أن يبقى في هذا الدور المساعد ولا يتجاوزه إلى مقام الاجتهاد المستقل.

المبحث الثاني: الإشكالات المنهجية والمعرفية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.

إن الانتقال من النظر إلى الذكاء الاصطناعي كأداة تقنية إلى محاولة توظيفه في صميم العملية الاجتهادية يثير إشكالات عميقة تتجاوز الجانب التطبيقي لتضرب بجذورها في أسس المنهج الفقهي ونظرية المعرفة الإسلامية؛ هذا المبحث يغوص في تحليل هذه الإشكالات، كاشفًا عن التحدي بين طريقة تفكير الآلة المبني على الخوارزميات، وبصيرة الفقيه التي تستند إلى فهم الأصول وإدراك مقاصد الشريعة.

المطلب الأول: إشكالية الأهلية والملكة الفقهية.

تقوم عملية الإفتاء والاجتهاد على ركن أساسي هو "أهلية" القائم بها[3]، هذه الأهلية ليست مجرد قدرة معرفية، بل هي مجموعة من الشروط الشرعية والشخصية التي تجعل الشخص صالحًا للتوقيع عن رب العالمين، ومن أبرز هذه الشروط: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والعدالة[4]، هذه الشروط ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التكليف والذمة والمسؤولية الأخروية، وهي أبعاد غائبة تمامًا عن الذكاء الاصطناعي الذي هو في حقيقته "أداة" لا "مكلَّف"، فالآلة تفتقر إلى الوعي

---

[1] See: Baskarada, S., & Koronios, A. (2013). Data, Information, Knowledge, Wisdom (DIKW): A Semiotic Theoretical and Empirical Exploration of the Hierarchy and its Quality Dimension. Australasian Journal of Information Systems, 18(1), p. 8.

[2] ينظر: زادي بلال، زايدي كريم، الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟، مجلة الإدارة والتنمية للبحوث والدراسات، جامعة البليدة2، المجلد 14، العدد 1، جوان 2025، ص. 310.

[3] ينظر: منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ-1999م، ج2، ص306.

[4] ينظر: علي بن عقيل أبو الوفاء البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1420هـ - 1999م، ج1، ص268.

والإرادة الحرة، وهما مناط التكليف، وبالتالي لا يمكن أن تتصف بالعدالة التي هي شرط لقبول قولها في أمور الدين.

أبعد من ذلك، وكما تم التأسيس له سابقًا، فإن جوهر الاجتهاد هو "الملكة الفقهية" هذه الملكة، التي هي كما قال ابن القيم: "نور يقذفه اللَّه في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهُدى والضلال، والغي والرشاد"[1]، وهي قدرة مركبة على الربط بين الأدلة، وفهم دقائق اللغة، واستشعار روح الشريعة، ومبادئها العامة[2]؛ إنها "كيفية نفسانية" و"عالم غيب بالنسبة للخوارزميات" التي لا تتعامل إلا مع الألفاظ والبيانات المحسوسة.

إن محاولة محاكاة هذه الملكة عبر الخوارزميات تبدو مستحيلة، لأنها تسعى إلى نمذجة ما هو بطبيعته غير قابل للنمذجة الرياضية، وقد أثير نقاش حول إمكانية منح الذكاء الاصطناعي "شخصية اعتبارية" أو "أهلية" قانونية محدودة، على غرار الشركات[3]، لكن هذا النقاش يدور في فلك تنظيم المسؤولية القانونية عن أفعالها، ولا يرقى بحال إلى منحها "أهلية الاجتهاد" التي تتطلب شروطًا شرعية وإنسانية لا يمكن أن تتحقق في جماد.

المطلب الثاني: إشكالية فهم المقاصد ومراعاة مآلات الأفعال.

إن الاجتهاد الفقهي المعاصر، خصوصًا في النوازل والمستجدات، لا يقف عند حدود الدلالات اللفظية للنصوص، بل يغوص في أعماقها لاستكشاف مقاصد الشريعة العليا، المتمثلة في حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، هذا "الوعي المقاصدي" هو الذي يمنح المجتهد البصيرة للموازنة بين المصالح والمفاسد، وتقديم الأولى عند التعارض؛ الذكاء الاصطناعي، بقدراته التحليلية، يمكنه أن يتعرف على النصوص التي تتحدث عن المقاصد ويصنفها، لكنه يظل قاصرًا عن امتلاك "الحكمة" المقاصدية التي توجه عملية الترجيح والاختيار، فالفتوى ليست مجرد استخراج حكم، بل هي بصيرة تُطمئن القلب، وفتوى تتناغم

---

[1] محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج2، ص164.

[2] ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط2، دار الخير، دمشق - سوريا، 1427هـ - 2006م، ج2، ص317.

[3] ينظر: هنادي بنت رشيد بن رشيد الصاعدي، أهليَّة الذكاء الاصطناعي - دراسة مقارنة بين أصول الفقه الإسلامي والقانون -، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، العدد: 211، الجزء: 03، السنة: 58، جمادى الثانية 1446، ص229.

مع ظروف المستفتي ومجتمعه ومآلات فعله[1]، وهذا يتطلب فهمًا عميقًا للسياقات الإنسانية المعقدة.

يترتب على ذلك عجز الذكاء الاصطناعي عن تحقيق ركنين أساسيين في الاجتهاد الصحيح: "فقه الواقع" و"فقه المآلات":

ففهم الواقع، كما بيّن ابن القيم، هو نصف الطريق إلى الحكم الصحيح[2]، وهذا الفهم لا يعني مجرد إدخال بيانات عن الواقع، بل يتطلب خبرة حياتية، وإدراكًا للعلاقات الاجتماعية والثقافية والنفسية المتشابكة، وفي هذا المعنى يقول الخطيب البغدادي: "إنَّ الفقيه يحتاج أن يتعلَّق بطرفٍ من معرفة كلِّ شيءٍ من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجِدِّ والهزل، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم"[3].

وإن مما يندرج كذلك في فقه الواقع معرفة أغراض الناس من سؤالاتهم، فقد يكون غرض المستفتي هو الظفر فتوى يتحايل بها على أحكام الله تعالى، وقد حكى القرافي واقعة حصلت معه بعد أن بيّن أن من الآداب الواجب على المفتى أن يتبيّن من قصد المستفتي من خلال قوله وفعله وحاله، حيث قال: "ينبغي للمفتي أن لا يأخُذَ بظاهرِ لفظِ المستفتي العاميّ حتى يَتبيَّن مقصودَه، فإنَّ العامَّة ربما عبَّروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ، ومتى كان حالُ المستفتي لا تَصْلُح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك رِيبةٌ ينبغي للمفتي الكشفُ عن حقيقة الحال كيف هو؟ ولا يَعتمدُ على لفظِ الفُتيا أو لفظِ المستفتي، فإذا تحقَّقَ الواقعَ في نفس الأمر ما هو؟ أفتاه، وإلا فلا يُفتيه مع الرِّيبة؛ وكذلك إذا كان اللفظُ ما مثلُه يَسألُ عنه، ينبغي أن يستكشف، ولا يُفتيَ بناءً على ذلك اللفظ، فإنَّ وراءه في الغالب مَرمىً هو المقصود، ولو صَرَّحَ به امتنَعتْ الفُتيا؛ ولقد سُئلتُ مرَّةً عن عَقدِ النكاح بالقاهرة، هل يجوز أم لا؟ فارتبتُ وقلتُ له: ما أُفتِيك حتى تُبَيِّنَ لي ما المقصودُ بهذا الكلام، فإنَّ كلَّ أحدٍ يَعلمُ أنَّ عَقْدَ النكاح بالقاهرة جائز، فلم أزل به حتى قال: إنَّا أردنا أن نَعقِدَه خارجَ القاهرة فمُنِعْنا لأنه استحلالٌ، فجئنا للقاهرة عقدناه، فقلت له: هذا لا يجوز لا بالقاهرة ولا بغيرها"[4]، فانظر كيف امتنع عن الجواب لمَّا ارتاب، ولو

---

[1] ينظر: هاني ضوة، الإفتاء في عصر الذكاء الاصطناعي.. المفتي بين الحكمة الإنسانية والآلة الذكية، مقال منشور على موقع نيوز روم، بتاريخ: 2025/07/14، على الرابط: https://newsroom.info/107075، تاريخ التصفح: 2025/09/11.

[2] محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج2، ص165.

[3] أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، ج2، ص334.

[4] أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1995م، ص236.

كان كالآلة لأجاب، وهذا ما يؤكد على أن الأمر يتجاوز معرفة معلومات إلى القدرة على كشف المقاصد الباطنة، وتمييز النيات والأغراض الباعثة، والوقوف على الملابسات التي تحيط بالفعل أو القول، إذ إن الحكم الشرعي يتنزل على الوقائع بملابساتها لا بمجرد صورها الظاهرة، ومن ثم كان فقه الواقع قرينًا لفقه النص، وبهما معًا يكتمل الاجتهاد الراشد الذي يحفظ للشريعة روحها ومقاصدها، ويمنع في الوقت نفسه من التلاعب بأحكامها.

أما فقه المآلات، فهو يقضي على المجتهد بوجوب النظر في النتائج المستقبلية المترتبة على تطبيق الأحكام الشرعية، وهو أمر لا مناص للمجتهد منه، قال الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، 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 الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية؛ وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[1].

فهو عملية استشرافية معقدة تعتمد على البصيرة والخبرة الإنسانية، وتتجاوز قدرة الخوارزميات التي غالبًا ما تكون مبنية على تحليل بيانات نصية؛ إن الفتوى - خاصة في القضايا الحساسة - تتضمن بعدًا تربويًا وإرشاديًا، وتراعي حال المستفتي وظروفه الخاصة، ومعرفة قصده ونيته من قوله أو فعله، وتلاحظ نتائج الأحكام وعواقبها، وهذا كله يتطلب تفاعلًا إنسانيًا ووجدانيًا لا يمكن للآلة أن تقدمه، فالآلة عاجزة عن تقدير المآلات، وإدراك النيات،، والتفاعل الوجداني مع المستفتي.

المطلب الثالث: إشكالية الموثوقية والتحيز في البيانات.

تتمثل إحدى أكبر الإشكالات المعرفية في أن الذكاء الاصطناعي ليس كيانًا محايدًا؛ فمخرجاته هي انعكاس مباشر للبيانات التي تم تدريبه عليها، وهنا يكمن خطر "التحيز

---

[1] ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، القاهرة، 1417هـ- 1997م، ج5، ص177.

الخوارزمي" (**Algorithmic Bias**)[1]، فإذا كانت قاعدة البيانات التي يستند إليها النظام منحازة لمذهب فقهي معين، أو أغفلت آراء معتبرة لمدارس أخرى، أو اعتمدت على مصادر ضعيفة أو غير محققة، فإن النتائج والفتاوى التي سيولدها ستكون بالضرورة منحازة ومضللة، كما أنها تتغذى بالبيانات والمعلومات التي يدخلها المستخدمون[2]، وقد يكون فيها من التحيز أو الأغلاط المعرفية الشيء الكثير، ثم بعد هذا كله تقدم تلك النماذج نتائجها على أنها الحقيقة الموضوعية؛ هذا الأمر يهدد التعددية الفقهية الثرية التي ميزت التراث الإسلامي، وقد يؤدي إلى ترسيخ آراء معينة وتهميش أخرى بشكل آلي.

تتفاقم هذه الإشكالية مع ظاهرة "الصندوق الأسود" (**Black Box**) في العديد من نماذج التعلم العميق، ففي هذه النماذج، تكون العمليات الداخلية التي أدت إلى استنتاج معين معقدة ومتشابكة لدرجة يصعب معها على المطورين أنفسهم تفسيرها بشكل كامل وواضح[3]، وهذا يتعارض بشكل صارخ مع المنهجية الفقهية التي تقوم على الوضوح والشفافية، حيث يجب أن يكون الدليل واضحًا، ووجه الاستدلال منه سليمًا، بحيث يمكن للمتلقي تتبع الحجة والتحقق من سلامتها، إن الاعتماد على مخرجات لا يمكن تعليلها بشكل منطقي ومتسلسل هو ضرب من التقليد الأعمى للآلة، وهو ما يتنافى مع روح البحث العلمي الشرعي.

يضاف إلى ذلك تحدٍ معرفي خطير، وهو ما يُعرف بـ"الهذيان المرجعي" أو "الهلوسة المرجعية" (**Referential Hallucination**)؛ فقد أظهرت النماذج اللغوية الكبيرة قدرة على توليد استشهادات ومراجع وهمية، وتقديمها بثقة تامة وكأنها حقائق موثقة، بل التجربة قد أثبتت أنها قد تختلق آيات وأحاديث لا وجود لها[4]، إن هذا الخطر، إن تسرب إلى مجال البحث الفقهي، سيؤدي إلى فوضى علمية عارمة، ويقوض الأمانة العلمية التي هي أساس العلوم الشرعية، ويجعل من الصعب التمييز بين البحث الرصين والبحث المزيف الذي تم توليده آليًا.

---

(1) See: Timedjeghdine, N. (2025). The dangers of algorithmic bias in artificial intelligence. Journal of El Hikma for Philosophical Studies, 13(1), 433. Centre El Hikma, Algeria.

(2) ينظر: لحسن غمادي، استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في صناعة الفتوى للمؤسسات المالية الإسلامية: دراسة في المفهوم والضوابط والإشكالات، مجلة بحوث وتطبيقات في المالية الإسلامية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، المغرب، المجلد 8، العدد 1، 2024، ص67.

(3) See: Cynthia Rudin, Stop explaining black box machine learning models for high stakes decisions and use interpretable models instead, Nature Machine Intelligence, 1(5), 2019, pp. 206–215.

(4) ينظر: أيمن علي صالح، تقييم أداء منصات الذكاء الاصطناعي التوليدي في مجال الفتوى والفقه الإسلامي: مقارنة بين منصتي جمناي وتشات جي بي تي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، الكويت، المجلد: 40، العدد: 140، مارس 2025، ص: 75.

المبحث الثالث: التحديات التطبيقية والعملية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.

بعد استعراض الإشكالات المنهجية والمعرفية، ينتقل البحث إلى دراسة التحديات التي تبرز عند محاولة إنزال هذه التقنية من حيز التنظير إلى أرض الواقع العملي في مؤسسات الاجتهاد والفتوى، هذه التحديات تكشف عن مدى التعقيد الذي يكتنف العلاقة بين الإنسان والآلة في سياق له قدسيته وحساسيته كاستنباط الحكم الشرعي.

المطلب الأول: تحدي البنية التحتية التقنية والبيانات الشرعية.

لا يقف تحدي توظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي عند حدود تصميم الخوارزميات أو تطوير النماذج الحاسوبية، بل يتجاوز ذلك إلى البنية التحتية المعرفية والتقنية التي تُغذي هذه النماذج، فإذا كان الذكاء الاصطناعي هو «المحرك»، فإن البيانات الشرعية المحققة والمنظمة هي «الوقود» الذي لا يعمل بدونه، وإن النظام –مهما بلغت درجة تطوره– لا يمكن أن يُنتج مخرجات علمية موثوقة إلا بقدر ما يتوافر له من بيانات صحيحة ومنظمة، وبيئة تقنية قوية تحتضنه[1]، ويمكن إجمال أبرز هذه العوائق فيما يلي:

1. تحدي رقمنة وتوحيد المصادر الشرعية:

إن التراث الفقهي الإسلامي ثري ومتنوع إلى حد كبير، ويتضمن آلاف المجلدات من كتب الفقه والأصول والتفسير وشروح الحديث، غير أن تحويل هذا الكم الهائل إلى بيانات رقمية منظمة قابلة للمعالجة الآلية ليس بالأمر الهيّن، فالمخطوطات متفرقة، والكتب تختلف طبعاتها وتحقيقاتها، بل قد تتباين النصوص بين نسخة وأخرى، وهذا يفرض تحدياً في التقييس والتوحيد قبل إدخالها إلى قواعد البيانات.

والأمر هنا لا يقتصر على نسخ النصوص، بل يتطلب تصنيف كل جزئية فيها بدقة: فهذا "نص قرآني"، وهذا "حديث نبوي" بدرجته، وذاك "قول صحابي"، وهذا "حكم فقهي"، وذاك "دليل"، وهذا "وجه استدلال"، وذاك "رأي أصولي"، وهذا "ترجيح" وذاك "رد"؛ مما يجعل من عملية تغذية النظام مهمة بالغة الصعوبة والدقة، وتتطلب جهدًا علميًا وتقنيًا هائلاً قبل أن تبدأ عملية تدريب النموذج الذكي.

---

[1] See: Roh, Yuji – Song, Hwanjun – Lee, Jae-Gil – Whang, Steven Euijong, Data Collection and Quality Challenges in Deep Learning: A Data-Centric AI Perspective, arXiv preprint, 2021, p. 1.

2. تحدي جودة البيانات وتنقيتها:

الذكاء الاصطناعي محكوم بقاعدة دقيقة هي: "**Garbage In, Garbage Out**" أو "المدخلات الرديئة تؤدي إلى مخرجات رديئة"[1]، فإذا أُدخلت نصوص غير محققة، أو أقوال مرجوحة، أو روايات ضعيفة، فإن النتائج ستكون بالضرورة منحازة أو مشوشة، حتى وإن كانت الخوارزمية نفسها متطورة للغاية؛ ومن هنا يبرز السؤال: من يتولى عملية التحقيق والتدقيق العلمي للبيانات؟ هذا يتطلب فرقاً بحثية متكاملة من العلماء المحققين والباحثين المتخصصين في كل فن من فنون الشريعة، لغربلة هذا التراث وتصنيفه وتقديم مادة علمية "نظيفة" وموثوقة لتكون أساسًا لتدريب النظام، وأي تهاون في هذه المرحلة التأسيسية سيقوض مصداقية المشروع بأكمله.

3. التكلفة البشرية والمادية:

بناء أي نظام ذكاء اصطناعي يحتاج إلى استثمارات ضخمة، ليس فقط في الجانب الحاسوبي (خوادم قوية، بنية تحتية متطورة، أدوات متقدمة لمعالجة البيانات)، بل أيضاً في الموارد البشرية[2]، وعلى هذا فبناء ذكاء اصطناعي فقهي موثوق يحتاج إلى طاقات بشرية كبيرة: فقهاء محققون، علماء أصول، لغويون، ومهندسو ذكاء اصطناعي، وهو ما يمثل تحدياً كبيراً أمام المؤسسات الدينية والأكاديمية، خاصة في ظل محدودية الموارد المالية.

وتزداد خطورة هذا التحدي إذا جاء التمويل من جهات خارجية، سواء كانت شركات تكنولوجية كبرى أو جهات حكومي، وهنا يظهر تحدٍ جديد يضاف إلى "إشكالية التحيز" التي سبق ذكرها؛ وهو خطر "التمويل الموجَّه"، إذ تؤكد بعض الدراسات العلمية أن العلاقة بين التمويل ونتائج الأبحاث ليست حيادية دائمًا، إذ غالبًا ما ترتبط الرعاية بنتائج موجهة لصالح الجهة الممولة[3]؛ وعلى هذا، فلا يُؤمن أن تفرض الجهة الممولة لمشروع ذكاء اصطناعي فقهي أجندات معينة، أو توجه عملية جمع البيانات لتغليب مذهب فقهي معين، أو خدمة أهداف سياسية أو تجارية، مما يفقد النظام حياده وموضوعيته المأمولة، ويحوله من أداة لخدمة العلم الشرعي إلى

---

(1) See: R. Stuart Geiger, Dominique Cope, Jamie Ip, Marsha Lotosh, Aayush Shah, Jenny Weng, & Rebekah Tang, "Garbage in, garbage out revisited: What do machine learning application papers report about human-labeled training data?", Quantitative Science Studies, Vol. 2, No. 3, 2021, p. 796.

(2) See: Cottier, Ben, Rahman, Robi, Fattorini, Loredana, Maslej, Nestor, Besiroglu, Tamay, & Owen, David. The rising costs of training frontier AI models. arXiv preprint arXiv:2405.21015, 2024, p. 2.

(3) See: van Lent, M., Overbeke, J., & Out, H. J. Recommendations for a uniform assessment of publication bias related to funding source. BMC Medical Research Methodology, 13, Article 120, 2013, p. 1.

وسيلة لتكريس رؤى محددة.

إن تجاوز هذه التحديات لا يمكن أن يتم بجهد فردي أو محدود، بل يتطلب مشاريع مؤسساتية كبرى، تشاركية الطابع، تتضافر فيها جهود العلماء والباحثين والتقنيين، مع وجود هيئات رقابية تضمن حيادية المشروع وموثوقيته.

المطلب الثاني: تحدي المسؤولية الشرعية والقانونية.

يطرح استخدام الذكاء الاصطناعي في إصدار الأحكام أو الفتاوى سؤالاً محورياً وعميقاً: إذا أخطأ هذا العقل الجامد، فعلى عاتق من تقع تبعة هذا الخطأ؟ إن تحديد المسؤولية الشرعية والقانونية عن الأضرار المترتبة على فتوى أو حكم آلي خاطئ هو من أعقد التحديات المعاصرة؛ هل يتحمل المسؤولية المبرمج الذي صمم الخوارزمية، أم الشركة المالكة للنظام، أم المؤسسة الإفتائية التي اعتمدته، أم المستخدم الذي طرح السؤال؟ كل طرف يمكن أن يدفع المسؤولية عن نفسه، مما يخلق فراغًا تشريعيًا وقضائيًا.

ويحتاج الفقهاء المعاصرون إلى تكييف أحكام "الضمان" و"الجناية" في الفقه الإسلامي لتتناسب مع هذه الحالة المستجدة؛ فهل يُعامل الذكاء الاصطناعي كـ"آلة" يكون مالكها مسؤولاً عن أضرارها، أم كـ"عبد" أو "صبي غير مميز" يتحمل عاقلته (أهله أو عشيرته) ديته؟ كل هذه التكييفات تواجه صعوبات عند تطبيقها على نظام غير مادي ومعقد.

وقد بدأت بعض الدراسات الفقهية في استكشاف هذه المنطقة الشائكة، محاولةً تأصيل المسألة في ضوء قواعد الضمان[1]؛ كما أن الأمر يزداد تعقيدًا في المجال الجنائي، حيث إن الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الإثبات أو إصدار الأحكام يثير تساؤلات حول ضمانات المتهم وحقوقه، وحول مدى حجية القرائن التي تقدمها الآلة[2].

---

[1] من بين الدراسات التي تناولت إشكالية مسؤولية أنظمة الذكاء الاصطناعي: مصطفى عماد محمد البياتي، حدود الذكاء الاصطناعي والمسؤولية الناشئة عنه على الصعيد الدولي، مجلة القادسية للقانون والعلوم السياسية، جامعة القادسية، العراق، المجلد: 13، العدد: 02، ديسمبر 2022، ص269-284؛ أحمد عبد الفتاح أبو الريش حافظ الشيخ، المسئولية الشرعية والمدنية لاستخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (دراسة وصفية تحليلية)، مجلة روح القانون، جامعة طنطا، مصر، المجلد: 35، العدد: 102، ماي 2023، ص361-497؛ العيد بلالي، تقنيات الذّكاء الاصطناعي بين القدرات البشرية والمسؤولية الأخلاقية، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023، ص35-56.

[2] ينظر: مريم عبد الوهاب وهند لبيض، المسؤولية الجنائية عن جرائم الذكاء الاصطناعي، مجلة القانون والعلوم البينية، جامعة الجلفة، المجلد 2، العدد 2، سبتمبر 2023، ص681.

المطلب الثالث: تحدي العلاقة بين المفتي والمستفتي وتآكل المرجعية.

إن عملية الاستفتاء ليست مجرد معاملة معرفية يتم فيها تبادل سؤال وجواب؛ إنها علاقة إنسانية مبنية على الثقة والطمأنينة والسكينة التي يجدها المستفتي في حديثه مع المفتي، ولأجل ذلك اشترط العلماء على المستفتي أن لا يستفتي إلا من اطمأن إلى علمه وعدالته[1].

هذا البعد الإنساني والوجداني بين المفتي والمستفتي، الذي يشكل جزءًا أصيلاً من عملية الإفتاء، يتبخر تمامًا عند التعامل مع آلة صماء؛ فالذكاء الاصطناعي يلغي هذه "العلاقة الحيوية التي تستجيب لحركية الواقع وتعقيداته"، ويحول الفتوى إلى مجرد بيانات مجردة من روحها الإرشادية والتربوية.

ومن هنا، ينشأ خطر حقيقي يتمثل في "تآكل المرجعية الدينية"، فالاعتماد المفرط على تطبيقات الذكاء الاصطناعي للحصول على الأحكام الشرعية، خاصة من قبل الأجيال الشابة، قد يؤدي تدريجيًا إلى إضعاف دور العلماء والمؤسسات الإفتائية المعتبرة، واستبدالها بمصادر مجهولة وغير موثوقة[2]، هذا الأمر قد يخلق حالة من الفوضى في الفتوى، حيث يصبح كل شخص قادرًا على إنشاء "مفتٍ آلي" خاص به، مما يهدد وحدة الأمة وتماسكها الفكري.

إن مواجهة هذا التحدي لا تكمن فقط في وضع ضوابط للتقنية، بل في إعادة التفكير في دور المفتي نفسه، وهذا ما تسعى إليه مبادرات مثل مؤتمر دار الإفتاء المصرية حول "صناعة المفتي الرشيد في عصر الذكاء الاصطناعي"، والتي تهدف إلى تأهيل وتدريب المفتين ليكونوا قادرين على توظيف أدوات الذكاء الاصطناعي بوعي وحكمة، ليظلوا مرجعية حقيقية في عالم رقمي متغير[3].

المبحث الرابع: ضوابط شرعية وأخلاقية لتوظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي.

بعد تشخيص الإشكالات النظرية والتحديات العملية، يصبح من الضروري الانتقال إلى الجانب البنائي، وهو وضع رؤية استشرافية لإطار حاكم يضمن الاستفادة القصوى من

---

[1] ينظر: حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دط، دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص435.

[2] ينظر: زادي بلال، زايدي كريم، الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟ مرجع سابق، ص. 308.

[3] ينظر: مطوية المؤتمر الدولي العاشر: "صناعة المفتي الرشيد في عصر الذكاء الاصطناعي"، المنظم من طرف: الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم، دار الإفتاء المصرية، القاهرة، مصر، أوت 2025، والمنشور على الرابط: https://2u.pw/Okowp، تاريخ التصفح: 2025/09/12.

الإمكانات الهائلة للذكاء الاصطناعي، مع التحوط من مخاطره المحتملة، هذا المبحث يقدم مجموعة من الضوابط الشرعية والأخلاقية التي يمكن أن توجه هذا التوظيف نحو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

المطلب الأول: تحديد دور الذكاء الاصطناعي كأداة مساعدة لا كمصدر مستقل.

إن المبدأ الأساسي الذي يجب أن يحكم هذه العلاقة هو أن يظل الذكاء الاصطناعي "أداة" في يد الفقيه، وليس "مرجعية" مستقلة بذاتها، يجب أن يكون دوره خدمة الباحث وتسهيل عمله، لا أن يحل محله في إصدار الحكم أو الفتوى، فلا مناص من ضبط دور الذكاء الاصطناعي في مجال الاجتهاد الفقهي والفتوى الشرعية "بحيث يُعتمد عليه كأداة استشارية مساعدة للمفتي، لا كمصدر مستقل للفتوى، لما يقتضيه مقام الإفتاء من شروط علمية ومَلَكات اجتهادية لا يمكن أن تتوفر في الآلة المجردة مهما بلغت درجة تطورها"[1]، فالقرار النهائي يجب أن يبقى بيد العقل البشري.

وبناءً على هذا المبدأ، يمكن حصر مجالات الاستخدام المقترحة في مهام محددة وواضحة، مثل:

- ✓ بناء قواعد بيانات شاملة للتراث الفقهي وأرشفته رقميًا.
- ✓ تطوير محركات بحث متقدمة تتيح الوصول السريع والدقيق للمعلومات في المصادر الأصلية.
- ✓ تحليل النصوص للكشف عن الأنماط اللغوية وتطور المصطلحات.
- ✓ المساعدة في تخريج الأحاديث.
- ✓ المساعدة في المقارنة بين المذاهب، وتلخيص الحجج.
- ✓ توفير المعلومات الأولية للفقيه ليبني عليها نظره واجتهاده.

هذا الاستخدام يمكن تأصيله فقهيًا في إطار القواعد الكلية، مثل قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، حيث إن استخدام التقنية يرفع الكثير من المشقة عن الباحثين، من حيث توفير الجهد والوقت والمال[2]، وقاعدة "الوسائل لها أحكام المقاصد"، فإذا كان تطوير البحث الفقهي مقصدا مطلوبا لمواكبة العصر، فإن استخدام أفضل الأدوات المتاحة لتحقيق ذلك يصبح

---

[1] زادي بلال، زايدي كريم، الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟، مرجع سابق، ص308.

[2] ينظر: أحلام محمد محسن عقيل، استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء بعض القواعد الكلية الأصولية - دراسة تأصيلية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن، المجلد: 18، العدد: 2، ديسمبر2023م، ص287.

مطلوبًا شرعًا[1].

المطلب الثاني: وضع ضوابط للبيانات والخوارزميات المستخدمة.

بما أن مخرجات الذكاء الاصطناعي تعتمد كليًا على مدخلاته، فإن وضع ضوابط صارمة للبيانات والخوارزميات يعد شرطًا أساسيًا لضمان موثوقية هذه الأنظمة، ومن أهم تلك الضوابط نذكر:

الضابط الأول: ضمان جودة البيانات والبرامج: إذ يجب أن تكون قواعد البيانات التي تُدرَّب عليها النماذج الفقهية موثوقة ومحققة علميًا، وشاملة لمختلف المذاهب والآراء المعتبرة، ومنقاة من الشوائب والأقوال الشاذة والآراء الضعيفة، وهذا يتطلب جهدًا علميًا ضخمًا من قبل فرق متخصصة في العلوم الشرعية، فلا يمكن ترك عملية تصميم وتدريب هذه الأنظمة للمبرمجين والمهندسين وحدهم، مهما بلغت خبرتهم التقنية، بل لا بد من تشكيل لجان شرعية عليا، تتكون من فقهاء راسخين ومتخصصين في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لتشرف بشكل مباشر على جميع مراحل تطوير هذه الأنظمة، بدءًا من اختيار البيانات، ومرورًا بتصميم الخوارزميات، وانتهاءً باختبار المخرجات ومراجعتها بشكل دوري لضمان توافقها التام مع المنهجية الفقهية الرصينة[2].

كما أن الأمر يتطلب كذلك جودة البرامج الحاسوبية المطبّق عليها برنامج الإفتاء؛ فيما لو كان عبر تطبيقات مرتبطة ببرامج حاسوبية، وذلك لضمان سلامتها من الإخلال وأمانها من الاختراق[3].

الضابط الثاني: السعي نحو الشفافية وقابلية التفسير: فبدلاً من الاعتماد على أنظمة "الصندوق الأسود" الغامضة، يجب على المطورين والباحثين العمل على إنشاء نماذج ذكاء اصطناعي "قابلة للتفسير"، لأن مبدأ الشفافية والقابلية للتفسير عامل مهمّ لبناء الثقة في أنظمة وتقنيات الذكاء الاصطناعي، لذا يجب بناء أنظمة الذكاء الاصطناعي بدرجة عالية من

---

[1] ينظر: سمير دحيري، القواعد المقاصدية الضابطة لتقنيات الذكاء الاصطناعي - تصميم وصناعة واستخدامات الروبوت نموذجا-، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023، ص410.

[2] ينظر: إروان محمد صبري، الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، بحوث الدورة السادسة والعشرون لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدوحة - قطر، ذو القعدة 1446هـ - ماي 2025م، ص112.

[3] ينظر: عبد الله بن حسن محمد الحيجر، توظيف الذكاء الاصطناعي في استنباط الأحكام والفتاوى من منظور مقاصدي وتأصيلي، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023، ص138.

الوضوح والقابلية للتفسير[1]، بحيث يمكن للفقيه المستخدم أن يتتبع خطوات الاستنباط التي قامت بها الآلة، ويفهم المنطق الذي اتبعته للوصول إلى نتيجتها، ويتحقق من صحة استدلالاتها؛ هذا يتيح للفقيه ممارسة دوره النقدي والرقابي على عمل الآلة.

الضابط الثالث: حماية الخصوصية وأمن البيانات: من أهم الشروط والمبادئ للاستخدام الأخلاقي للذكاء الاصطناعي هو ضرورة احترام تلك الأنظمة للخصوصية[2]، ولأجل ذلك وجب التنبيه على ان ما ينبغي مراعاته في تصميم أنظمة الذكاء الاصطناعي في المجال الفقهي حفظ خصوصية المستخدمين وصون بياناتهم من التسريب أو الاستغلال غير المشروع، لاسيما وأن هذه الأنظمة تتعامل مع معلومات حساسة تتعلق بفتاوى أو استشارات قد تمس حياة الأفراد وحقوقهم الأساسية، إن صيانة البيانات من الاختراق أو الاستغلال التجاري أو السياسي يُعد التزامًا شرعيًا وأخلاقيًا مستندًا إلى قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، كما يدخل ضمن مقصد حفظ النفس والعرض، ومن ثمّ يجب أن تتوافر ضوابط تقنية صارمة للتشفير والأمان السيبراني، توازي في قوتها الضوابط العلمية الموضوعة لمصداقية البيانات ومحتواها.

المطلب الثالث: ضرورة الإشراف البشري المؤهل والحفاظ على مركزية الإنسان.

إن الضابط الأهم والأخير هو التأكيد على أن كل ما سبق لا يغني عن الرقابة البشرية النهائية؛ يجب وضع قاعدة صارمة مفادها أنه " لا يجوز أن تعتمد الفتاوى التي تصدر عن الذكاء الاصطناعي اعتمادا تلقائيا دون مراجعة دقيقة من طرف المفتين المؤهلين، الذين يتمتعون بالكفاءة الشرعية والنظر الفقهي الرشيد، فكل فتوى لا بد أن تُر بمرحلة تحقيق علمي وتقويم بشري يضمن سلامتها الشرعية، ويكشف مواضع الخلل أو الغموض التي قد تقع فيها الآلة"[3]؛ هذا المبدأ، الذي يمكن تسميته بـ"الفلترة البشرية"، يضمن أن الآلة تظل في موقع المساعد، وأن المسؤولية النهائية تقع على عاتق الإنسان الذي يوقع على الفتوى أو يصدر الحكم.

وهذا يقودنا إلى ضرورة "الحفاظ على مركزية العقل البشري" في العملية الاجتهادية برمتها،

---

[1] ينظر: زيد جمال البرزنجي وياسر محمد عبد الرحمن طرشاني، الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، بحوث الدورة السادسة والعشرون لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدوحة - قطر، ذو القعدة 1446هـ - ماي 2025م، ص284.

[2] ينظر: وسيلة سعود، الذكاء الاصطناعي وتحديات الممارسة الأخلاقية، مجلة نماء للاقتصاد والتجارة، جامعة جيجل، الجزائر، المجلد: 07، العدد: 02، ديسمبر 2023، ص11.

[3] زادي بلال، زايدي كريم، الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟، مرجع سابق، ص308.

فالقرار النهائي يجب أن يبقى بيد الإنسان[1]، فهو وحده من يمتلك الحكمة والبصيرة والقدرة على فهم السياقات الإنسانية المعقدة وتحقيق مقاصد الشريعة العليا.

ولتحقيق ذلك على المدى الطويل، لا بد من "تطوير التعليم الفقهي" نفسه، فالمواجهة الحقيقية للتحدي ليست برفض التكنولوجيا، بل بتمكين الجيل القادم من الفقهاء والباحثين من التعامل معها بفعالية وأمان، وهذا يتطلب دمج "الثقافة الرقمية" و"أخلاقيات الذكاء الاصطناعي" في مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، وتدريب الطلاب على كيفية استخدام هذه الأدوات استخدامًا نقديًا وواعيًا، بما يصنع جيلاً من "الفقهاء الرقميين" القادرين على الجمع بين الأصالة والمعاصرة.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية، يمكن استخلاص مجموعة من النتائج التي تجيب عن إشكالية البحث الرئيس؛ لقد تبين أن توظيف الذكاء الاصطناعي في الاجتهاد الفقهي المعاصر يطرح إشكالات منهجية ومعرفية عميقة، تتمثل في غياب الأهلية الشرعية والملكة الفقهية عن الآلة، وقصورها الجوهري عن إدراك مقاصد الشريعة ومراعاة مآلات الأفعال، بالإضافة إلى إشكالات الموثوقية والتحيز المعرفي الناجمة عن طبيعة بياناتها وخوارزمياتها؛ كما يواجه هذا التوظيف تحديات تطبيقية جسيمة تتعلق بالبنية التحتية المعرفية والتقنية التي تُغذي هذه النماذج، وتحديد المسؤولية الشرعية والقانونية، وتجنب تآكل المرجعية الدينية والعلاقة الإنسانية بين المفتي والمستفتي.

وعليه، فإن النتيجة الأساسية التي خلصت إليها الدراسة هي أن الذكاء الاصطناعي، بطبيعته الخوارزمية القائمة على معالجة البيانات، لا يمكن أن يكون "مجتهدًا" أو بديلاً عن العقل البشري في عملية استنباط الحكم الشرعي؛ إن دوره يجب أن يظل محصورًا في كونه "أداة مساعدة متقدمة" تعزز من قدرات الفقيه والباحث، وتسرّع من وصوله إلى المعلومة، لكنها لا تحل محله في عملية النظر والترجيح وإصدار الحكم.

توصيات البحث:

بناءً على ما سبق، توصي الدراسة بما يلي:

1. **الدعوة إلى تكثيف الأبحاث البينية:** تشجيع عقد المزيد من المؤتمرات وإجراء الدراسات

[1] ينظر: لحسن غمادي، استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في صناعة الفتوى للمؤسسات المالية الإسلامية: دراسة في المفهوم والضوابط والإشكالات، مرجع سابق، ص67.

المشتركة التي تجمع بين علماء الشريعة وخبراء الذكاء الاصطناعي، بهدف وضع أطر تنظيمية وأخلاقية مفصلة، وتطوير نماذج ذكاء اصطناعي "صديقة للفقه" تراعي ضوابطه ومنهجيته.

2. **تبني المؤسسات الفقهية للتقنية بحذر:** حث المجامع الفقهية ودور الإفتاء على تبني الذكاء الاصطناعي كأداة لتطوير أدائها في مجالات البحث والأرشفة وتحليل البيانات، مع وضع ضوابط داخلية صارمة تضمن الإشراف البشري الكامل على جميع المخرجات.

3. **التركيز على "صناعة المفتي المعاصر":** التأكيد على أن التحدي الأكبر ليس تكنولوجيًا فحسب، بل هو تحدٍ فكري ومنهجي يتطلب تجديدًا في رؤية "صناعة المفتي" وتأهيله، وتطوير المناهج الدراسية في الكليات الشرعية لتشمل الثقافة الرقمية وأخلاقيات التعامل مع التقنيات الحديثة، ليكون الفقيه قادرًا على قيادة التغيير لا أن يكون تابعًا له.

إن المستقبل لا يكمن في الاختيار بين الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي، بل في تحقيق التكامل الحكيم بينهما، بحيث يبقى العقل البشري المجتهد هو السيد، وتظل الآلة هي الخادم الأمين في محراب العلم الشرعي.

والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

قائمة المصادر والمراجع

أ- المراجع العربية:

1. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، القاهرة، 1417هـ- 1997م.

2. أحلام محمد محسن عقيل، استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء بعض القواعد الكلية الأصولية - دراسة تأصيلية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، اليمن، المجلد: 18، العدد: 2، ديسمبر 2023م.

3. أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1995م.

4. أحمد عبد الفتاح أبو الريش حافظ الشيخ، المسئولية الشرعية والمدنية لاستخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (دراسة وصفية تحليلية)، مجلة روح القانون، جامعة طنطا، مصر، المجلد: 35، العدد: 102، ماي 2023.

5. أيمن علي صالح، تقييم أداء منصات الذكاء الاصطناعي التوليدي في مجال الفتوى والفقه الإسلامي: مقارنة بين منصتي جمناي وتشات جي بي تي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، الكويت، المجلد: 40، العدد: 140، مارس 2025.

6. بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار

الكتبي، 1414هـ - 1994م.

7. بكاري مختار، تحديات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في التعليم، مجلة المنتدى للدراسات والأبحاث الاقتصادية، جامعة الجلفة، المجلد 6، العدد 1، جوان 2022.

8. حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دط، دار الكتب العلمية، دت.

9. زادي بلال، زايدي كريم، الذكاء الاصطناعي في الفتوى الشرعية: أداة مساعدة أم بديل للمفتي؟، مجلة الإدارة والتنمية للبحوث والدراسات، جامعة البليدة 2، المجلد 14، العدد 1، جوان 2025.

10. زيد جمال البرزنجي وياسر محمد عبد الرحمن طرشاني، الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، بحوث الدورة السادسة والعشرون لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدوحة - قطر، ذو القعدة 1446هـ - ماي 2025م.

11. زيزي مصطفى أحمد مصطفى، أحكام الاستعانة ببرامج الذكاء الاصطناعي التوليدي في الأبحاث العلمية الشرعية (**ChatGPT**) أنموذجاً، مجلة كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان، جامعة الأزهر، المجلد: 09، العدد: 09، ديسمبر 2024.

12. سمير دحيري، القواعد المقاصدية الضابطة لتقنيات الذكاء الاصطناعي - تصميم وصناعة واستخدامات الروبوت نموذجا-، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023.

13. عبد الله بن حسن محمد الحيجر، توظيف الذكاء الاصطناعي في استنباط الأحكام والفتاوى من منظور مقاصدي وتأصيلي، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023.

14. عبد الله فهد القاضي، الملكة الفقهية: حقيقتها وشروط اكتسابها وثمراتها، ط1، شركة العبيكان للتعليم، الرياض، 1437هـ - 2016م.

15. علي بن عقيل أبو الوفاء البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1420هـ - 1999م.

16. عواطف محمد العبد الهادي، استنباط الأحكام الشرعية من خلال دلالات الألفاظ وتوظيفها في الذكاء الاصطناعي: جيميناي (**Gemini**) أنموذجاً، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة: 39، أكتوبر 2024.

17. العيد بلالي، تقنيات الذكاء الاصطناعي بين القدرات البشرية والمسؤولية الأخلاقية، أعمال الملتقى الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2023.

18. لحسن غمادي، استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في صناعة الفتوى للمؤسسات المالية الإسلامية: دراسة في المفهوم والضوابط والإشكالات، مجلة بحوث وتطبيقات في المالية الإسلامية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، المغرب، المجلد 8، العدد 1، 2024.

19. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، ط1، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، 1408هـ - 1988م.

20. محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن الجوزي، الرياض، 1423هـ

21. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1419هـ - 1999م.

22. محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية، كتاب الأمة، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع72، السنة:19، رجب 1420هـ - نوفمبر 1999م.

23. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط2، دار الخير، دمشق - سوريا، 1427هـ - 2006م.

24. مريم عبد الوهاب وهند لبيض، المسؤولية الجنائية عن جرائم الذكاء الاصطناعي، مجلة القانون والعلوم البينية، جامعة الجلفة، المجلد 2، العدد 2، سبتمبر 2023.

25. مصطفى عماد محمد البياتي، حدود الذكاء الاصطناعي والمسؤولية الناشئة عنه على الصعيد الدولي، مجلة القادسية للقانون والعلوم السياسية، جامعة القادسية، العراق، المجلد: 13، العدد: 02، ديسمبر 2022.

26. مطلق جاسر الجاسر، الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: حكمه الشرعي وأثره في اختلاف العلماء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة: 39، أكتوبر 2024.

27. منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ-1999م.

28. هنادي بنت رشيد بن رشيد الصاعدي، أهلية الذكاء الاصطناعي - دراسة مقارنة بين أصول الفقه الإسلامي والقانون -، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، العدد: 211، الجزء: 03، السنة: 58، جمادى الثانية 1446.

29. الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي (**SADAIA**)، الذكاء الاصطناعي، سلسلة الذكاء الاصطناعي للتنفيذيين (1)، ط2، أفريل 2024.

30. وسيلة سعود، الذكاء الاصطناعي وتحديات الممارسة الأخلاقية، مجلة نماء للاقتصاد والتجارة، جامعة جيجل، الجزائر، المجلد: 07، العدد: 02، ديسمبر 2023.

ب- المراجع الأجنبية:

31. Baskarada, S., & Koronios, A. (2013). Data, Information, Knowledge, Wisdom (DIKW): A Semiotic Theoretical and Empirical Exploration of the Hierarchy and its Quality Dimension. Australasian Journal of Information Systems, 18(1).

32. Cottier, Ben, Rahman, Robi, Fattorini, Loredana, Maslej, Nestor, Besiroglu, Tamay, & Owen, David. The rising costs of training frontier AI models. arXiv preprint

arXiv:2405.21015, 2024.

33. Feng, P., Bi, Z., Wen, Y., Pan, X., Peng, B., Liu, M., Xu, J., Chen, K., Liu, J., Yin, C. H., Zhang, S., Wang, J., Niu, Q., Li, M., & Wang, T. (2024, October 2). Deep learning and machine learning, advancing big data analytics and management: Unveiling AI's potential through tools, techniques, and applications. arXiv.
34. Geiger, R. Stuart, Cope, Dominique, Ip, Jamie, Lotosh, Marsha, Shah, Aayush, Weng, Jenny, & Tang, Rebekah. "Garbage in, garbage out revisited: What do machine learning application papers report about human-labeled training data?". Quantitative Science Studies, Vol. 2, No. 3, 2021, pp. 795-827.
35. Mitchell, M., & Krakauer, D. C. (2023). The debate over understanding in AI's large language models. Proceedings of the National Academy of Sciences, 120.(13)
36. Roh, Yuji – Song, Hwanjun – Lee, Jae-Gil – Whang, Steven Euijong ،Data Collection and Quality Challenges in Deep Learning: A Data-Centric AI Perspective ،arXiv preprint2021.
37. Rudin, C. (2019). Stop explaining black box machine learning models for high stakes decisions and use interpretable models instead. Nature Machine Intelligence, 1(5), 206–215.
38. Schmidgall, S., Bing, Z., Huang, K., Liang, X., & Knoll, A. (2023). Brain-inspired learning in artificial neural networks: A review. arXiv.
39. Timedjeghdine, N. (2025). The dangers of algorithmic bias in artificial intelligence. Journal of El Hikma for Philosophical Studies, 13(1), 433. Centre El Hikma, Algeria.
40. van Lent, M., Overbeke, J., & Out, H. J. (2013). Recommendations for a uniform assessment of publication bias related to funding source. BMC Medical Research Methodology, 13, Article 120. https://doi.org/10.1186/1471-2288-13-120.

حجية الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة
-إشكالية التأصيل وآليات التفعيل-

أ.د/ رحيمة بن حمو
أستاذة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة
rahimabenhamou@yahoo.fr

مقدمة

الاجتهاد الجماعي مصطلح جديد فرض التفكير فيه مجمل التحولات السياسية والجيوسياسية التي تعرض لها العالم الإسلامي في العصر الحديث. إلا أن أبرز الأشياء التي تجعله ضرورة من ضرورات العصر، هي البنية القانونية للدولة الحديثة، إذ أصبحت الدولة هي الوعاء الشامل الذي يستوعب المجتمع ويؤثر فيه ويوجهه ويحدد مستقبله. هو ظاهرة من ظواهر العصر، دفع إلى تشكيلها الاتجاه العام للمجتمعات الإسلامية (بالإرادة وبالقسر) نحو التمثل بالغرب في قوانينه ومؤسساته ومناهجه السياسية والاقتصادية وغيرها...

دعا بعض علماء القرن العشرين إلى تبني فكرة الاجتهاد الجماعي كأسلوب لمواجهة مستجدات الحياة المعاصرة في ظل ما تعانيه الأمة من قصور، وفي ظل عجز المتصدين للاجتهاد من فقهاء العصر عن مواجهة القضايا المعاصرة المعقدة، بالإضافة إلى فوضى الإفتاء التي يسببها اقتحام غير المؤهلين للاجتهاد، وغير ذلك من الأسباب التي جعلت معظم الدراسات المعاصرة تسلم بالحاجة إلى الاجتهاد الجماعي وبأهميته. وتسعى بعض هذه الدراسات إلى صياغة تصور متكامل له وتطوير آلياته لمواجهة التحديات، ولإيجاد الأحكام الشرعية للمستجدات الفقهية وفق منهج سليم. إلا أن الإشكال الرئيس لا يزال محل بحث، ألا وهو التكييف الشرعي للاجتهاد الجماعي، وهل هو حجة؟ وإذا كان كذلك، فعلى من تكون حجيته؟ وما هي آليات تنفيذه؟

تسعى هذه الورقة إلى معالجة الإشكال من خلال استقراء مفهوم الاجتهاد الجماعي وتطوره وفحص حجيته، برده إلى الأدلة الشرعية التفصيلية والمقاصد الكلية، ومناقشة ما أوردته البحوث التي أصلت للاجتهاد الجماعي من أدلة، وما قدمته من مقترحات لتجسيده في الواقع، ثم تقديم رؤية حول صيغة أكثر فاعلية، خاصة في ظل الدولة الحديثة، حيث استبعدت الشريعة،

أو تركت لها زاوية محدودة على الهامش في أحسن الأحوال. وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يعيد النظر في مفهوم الاجتهاد الجماعي، ويقدم رؤية مختلفة لطبيعة حجيته والآليات التي تسمح بتحويله من مجرد عمل علمي جيد ومنقح، إلى طاقة تغير واقع الناس وتوجه حركة المجتمع نحو الاستقامة على طريق الله والامتثال لشريعته. يتكون هذا البحث من ثلاثة عناصر، إضافة إلى المقدمة والخاتمة، وهي: تعريف الاجتهاد الجماعي ومشروعيته، حقيقة حجية الاجتهاد الجماعي وأدلتها، تفعيل الاجتهاد الجماعي وآليات تنفيذ مخرجاته.

أولا: مفهوم الاجتهاد الجماعي

نعرف بهذا المصطلح ونبين الأسس التي تدعم مشروعيته استمدادا من الأدلة الشرعية ومن التجربة التاريخية، والمصلحة المرجوة منه:

1-تعريف الاجتهاد الجماعي:

وصف الاجتهاد بالجماعي مسألة جديدة على الفقه الإسلامي، فنحتاج للتعريف بهذا المصطلح، إلى التعريف بمكوناته، لنخلص إلى تحديد حقيقته ومضمونه.

1-أ -تعريف الاجتهاد:

معظم التعريفات التي أعطيت للاجتهاد عند المعاصرين تعتمد على تعريف الأصوليين، وهو: "استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي"[1]، أو "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[2]، زاد قيد "عملي" لإخراج الحكم الشرعي العلمي المتداول في عرف المتكلمين.

والأصوليون والفقهاء متفقون على مفهوم الاجتهاد، واختلافهم إنما هو في ضبط تعريفه بالعبارات المناسبة. فيخطئ من يظن غير ذلك زاعما أن تعريفاتهم تخلو من اعتبار التحولات والتغيرات الطارئة على واقعنا المعاصر[3]. فيعرفه بأنه: "العملية العلمية المنهجية التي يقوم بها الشخص المتمكن من أدوات علمية معرفية معينة، في عصر معين، بغية التوصل إلى المراد الإلهي

---

[1] ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي الحنبلي (712- 763هـ)، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السَّدَحَان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ/1999م، 1469/4

[2] الشوكاني، محمد بن علي (ت)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الأثري، سامي بن العربي، دار الفضيلة، 1421هـ/2000م، الرياض، 1025-1026.

[3] يرى قطب سانو أن هذا التفاوت في عباراتهم يخول له استحداث تعريفات أخرى للاجتهاد، وهو وهم منه. انظر: قطب سانو، الاجتهاد الجماعي، ص24

من وحيه في مسألة من المسائل، وقصد الوصول إلى فهم دقيق للواقع الإنساني بحيث يغدو الوحي الإلهي موصولا بالواقع الإنساني، ويمسي الواقع الإنساني منفعلا بإلزامات الوحي وتعليماته، فيأخذ الوحي مجراه نحو الوقوع الفعلي، ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيف والانضباط بإلزامات الوحي.."[1]. ولا يخفى ما في هذا التعريف من إشكال، نظرا لطوله وكثرة الزوائد والتكرار والعبارات الفضفاضة، فلا يصلح لجعله تعريفا وإن كان يقدم وصفا دقيقا لعملية الاجتهاد.

ثم إنه لابد لكل مصطلح شرعي من جذور تصله بفترة الوحي، ونسب ويوثق صلته بأدلة التشريع. والعلوم الإسلامية لها نوعان من المصطلحات: مصطلحات ثابتة في النصوص الشرعية، لا يصح تبديلها ولا التصرف فيها، والنوع الثاني: مصطلحات عرفية بحسب كل علم، ومنها المصطلحات الفقهية، وهي المقصودة بقولهم: "لا مشاحة في الاصطلاح".

ومصطلح الاجتهاد من النوع الأول، فإنه مأخوذ من نصوص الشارع، منها على سبيل المثال: حديث معاذ رضي الله عنه، فإنه ذكر الاجتهاد وأقره النبي ﷺ م على ذلك. ولذلك كان الاجتهاد من أصول الشريعة، لأنه يلجأ إليه عند غياب النص، ولم يختلف عليه من الأمة اثنان. ولأن الحاجة تدعو إلى بيان حقيقة الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، لتجنب ما يحدثه تدخل غير المتخصصين من تشويش، بسبب اعتقاد الكثير منهم أن التصرف في المصطلحات هو السبيل إلى التطور والتجديد، ارتأينا أن نبين أنواع الاجتهاد وفق المفهوم الأصولي الفقهي حتى نمهد لبيان المفهوم الأصلي للاجتهاد الجماعي، الذي دعا إليه عدد من علماء العصر الحديث، نتيجة إدراكهم لغربة الشريعة الإسلامية في ذلك الوقت[2]، وهذه الغربة -بلا شك- لا تزال قائمة وتزداد وطأة يوما بعد يوم.

يطلق الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين والفقهاء ويراد به ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشرعي، ويلتحق به كل نظر يلتمس به الحكم الشرعي من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع لمعرفة أحكامه، ويسميها القرافي أدلة مشروعية الأحكام. وهو المقصود بالاجتهاد عند الأصوليين، وهو ما يفهم منه عند الإطلاق.

---

[1] قطب سانو، الاجتهاد الجماعي، ص25.

[2] منهم مثلا: ابن عاشور، ومصطفى الزرقا، وتوفيق الشاوي وغيرهم...

والثاني: ما يغلب في الظن من غير علة، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك، ولها أدلة يسميها القرافي أدلة وقوع الأحكام. وهي غير منحصرة؛ كالآلات والمخترعات التي لا نهاية لها، فهو اجتهاد في تنزيل الأحكام الشرعية وإيقاعها، وقد يطلق عليه أيضا: تحقيق المناط. وقريب منه ما يسميه المعاصرون: الاجتهاد التنزيلي، وهذا النوع من الاجتهاد يعتمد على المعرفة بأحوال المكلفين، أو ما يعرف حديثا بفقه الواقع.

والثالث: الاستدلال بالأصول، وهي القواعد الأصولية المعتمدة في مذهب من المذاهب، ويسمى هذا الاجتهاد: الاجتهاد في المذهب أو تخريج الفروع على الأصول[1].

وهذه المعاني كلها مكمل بعضها لبعض، لأن الغاية منها هي معرفة حكم الشرع في المسائل والوقائع وتنزيله عليها من أجل الامتثال.

1-ب -معنى جماعية الاجتهاد:

لما اعتمد معظم الباحثين التعريف الأصولي للاجتهاد، كما ذكرنا سابقا، كان قصدهم بجماعيته، اشتراك أغلب الفقهاء أو جميعهم في فعل الاجتهاد وفيما ينتج عنه من أحكام شرعية، مثل قول بعضهم: "هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"[2].

وبحسب هذا التعريف، لا يشترط مشاركة جميع الفقهاء في الاجتهاد، فيكفي أغلبهم، كما لا يشترط اتفاقهم جميعا على الحكم بل يكفي الأغلب، فيكون الحكم الشرعي الناتج عن اتفاق أغلب الأغلب اجتهادا جماعيا. وبالإضافة إلى أن لفظ "أغلب" نسبي يعتمد تحديده على حصر عدد الفقهاء. وهو أمر يعسر معرفته. وقد يرقّي الاجتهاد إلى مرتبة أعلى من الاجتهاد الفردي ولكنه يبقى ظنيا وغير ملزم لمن لا يعتقده.

وخروجا من هذا الإشكال، اشترط بعض الباحثين اتفاق جميع الفقهاء على حكم شرعي. ولأن هذا الشرط بعيد التحقيق عمليا، اعتمد هذا الباحث فكرة تقسيم الاجتهاد الجماعي وفق

---

[1] ينظر في هذه المعاني الثلاثة: الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، 1414هـ، 1994م، 228/8. نقله عن أبي بكر الرازي، وانظر: القرافي، الفروق، عالم الكتب، بيروت، دت، 128/1. (الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام).

[2] إخلاص ناصر عبد الرحمن الزبير، الاجتهاد الجماعي بين مقاصد الشرع وضرورات العصر، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الثاني (ديسمبر 2020)، ص372.

المعيار الجغرافي السياسي، فتنطلق النواة الأولى لتأسيس جماعية الاجتهاد من كل قطر من الأقطار الإسلامية؛ فيشترط تحقق اجتماع جميع فقهاء القطر تحققا واضحا ملموسا، وما دون ذلك لا يسمى اجتهادا جماعيا، ثم يأتي الاجتهاد الجماعي الإقليمي الذي يتكون من موفدين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية، كناقلين وممثلين لوجهات نظر مجامعهم القطرية، فيكون بقية المجتهدين من كل قطر مشاركين في الاجتهاد الجماعي الإقليمي مشاركة غير مباشرة. وكذلك الأمر في الاجتهاد الجماعي الأممي الذي يشمل مجتهدي الأمة الإسلامية في كل بقاع العالم[1].

وبناء على هذا الرأي، فإن الاجتهادات الصادرة اليوم عبر المجامع الفقهية ليست اجتهادات جماعية حقيقية، لأنها لم تحقق مشاركة جميع مجتهدي القطر الواحد في الاجتهاد، ولم تتحقق فيها المشاركة غير المباشرة (التمثيل) على المستويين الإقليمي والأممي.

وعلى أية حال، فإن هذا الشرط لا يمكن تحقيقه عمليا لعدم إمكانية إحصاء المجتهدين، حتى في القطر الواحد، فهناك من يرى نفسه مجتهدا، ولا يسلِّم له غيره بذلك، وهناك من هو قادر على الاجتهاد، وربما أحجم عن الإفصاح عنه تورعا، فيحتاج جمعهم وإحصاؤهم إلى جهة تكون مسؤولة عن ذلك، وفي ذلك من المخاطر ما لا يخفى، أقلها أن يخضع دخول المجتهد لهذا المجمع أو ذاك للاعتبارات السياسية.

هذا، فضلا عن أن طبيعة الاجتهاد الفقهي تتجافى مع طبيعة المجالس الشورية، التي لا تعتمد على المجهود العلمي بل على العلاقات أحيانا، وعلى المناكفة السياسة في أغلب الأحوال. بينما يعتمد الجهد العلمي والرأي الفقهي على اتباع الدليل، لا على أغلبية القائلين به. فلن يتحقق الاتفاق غالبا إلا في المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، أما المسائل الخلافية فلا يمكن أن يتحقق فيها الاتفاق، لأنه لا يجوز للمجتهد أن يترك الدليل الأقوى في نظره إلى رأي غيره، ولا يجوز له تقليد غيره وهو قادر على الاجتهاد.

كما يؤخذ على هذا التعريف: أنه بنى معنى الاجتهاد الجماعي على إقرار وضع سياسي غير مبرر من الناحية الشرعية ولا الموضوعية، رغم أن الباحث يحاول التأصيل له من التاريخ الإسلامي[2]، فالأقطار الحالية لم تنشأ عن تقسيم طبيعي وتباين في طبيعة المجتمعات، بل لقد صممت بناء على قرار استعماري بني وفق رؤية المحتل ومصلحته على حساب الأقطار والشعوب

---

[1] ينظر: سانو، قطب مصطفى، الاجتهاد الجماعي المنشود، في ضوء الواقع المعاصر، دار النفائس، 1427هـ /2006م، ص56-57

[2] يؤسس الباحث لفكرته، رغم اعترافه بالتجاوز، بدعوى أن الاجتهاد الجماعي في العصر الراشدي وفي عهد الأئمة كان قطريا، ولا يخفى ما في ذلك من خطأ بين.

التي تسكنها، فتضمنت بعض هذه الأقطار المصطنعة قوميات وأعراقا متباينة، وتفرقت بعض الشعوب والقوميات على عدة بلدان، كما حدث للأكراد مثلا في العراق والشام وتركيا، فقد تكون الأعراف والعادات واحدة أو متشابهة بين عدة بلدان، وقد تتنوع وتختلف في البلد الواحد.

إن غاية الاجتهاد الجماعي عند أغلب الباحثين هي توحيد الحكم الشرعي، وإزالة الخلاف الفقهي حوله، لهذا ناطوا مفهومه باشتراك مجموع العلماء أو أغلبهم فيه وموافقتهم عليه. وهذا المعنى متحقق في المذهب الفقهي، بل هو متحقق فيه أكثر من أي صورة يمكن تصورها للاجتهاد الجماعي بهذا المعنى. فتشكل المذاهب الفقهية يعد تطورا كبيرا للاجتهاد في التاريخ الإسلامي، دخل به مرحلة علمية احترافية، فبعد أن كان الاجتهاد يعتمد على عبقرية الإمام الفذ، أصبح يبنى على قواعد وأطر منضبطة يمكن تعلمها ونقلها وتطبيقها واستثمارها، وبذلك شكل المذهب جماعة علمية اجتمعت على منهج واضح في الاجتهاد واتبعته، لتفرز ثروة فقهية تغطي كل المسائل الواقعة والممكنة، كما اصطلح أهل المذهب على طرق للنقد والتقويم والترجيح داخل المذهب، مما يجعل الفقه المذهبي نموذجا للعمل الجماعي المنظم. بل حتى المذاهب فيما بينها كانت تمارس رقابة جماعية على الاجتهاد، بحيث يلتزم كل فقيه قواعد الاجتهاد المتفق عليها بين أهل الفقه، إضافة إلى احترامه لقواعد مذهبه، فكان مبدأ المشاركة متحققا في اجتهاد الفقهاء، ولم يكن فرديا كما يدعى عليه، فلم تعرف الأمة "الاجتهاد الفردي"، بالمفهوم السائد اليوم، منذ ظهور المذاهب إلا في هذا العصر.

وبناء على ما تقدم، ومن منطلق الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي، في زمن تفرقت فيه الأمة وانحرفت حياتها عن نهج الشريعة، كان لابد من تحديد حقيقة وصف (الجماعي) الذي يوصف به هذا النوع من الاجتهاد، فإذا جعلنا معيار (الجماعي) هو المشاركة، فإن ذلك يوقعنا في إشكالات كثيرة مما ذكرناه في التعريفات السابقة، من حيث تحديد عدد المشاركين الذين يمكن اعتبار اجتهادهم جماعيا، ومن حيث حصرهم ابتداء. ثم من حيث حجية اجتهادهم وتحقيق الغاية من الاجتهاد الجماعي؛ فقد تجتهد مجموعة من الفقهاء في هيئة معينة، ويتناقشون في مسألة ليصلوا إلى إجماع أو اتفاق من أكثرهم على رأي واحد، ولكن لا يعد ذلك اجتهادا جماعيا، لأنه إذا وجدت هيئات متعددة (وهي موجودة فعلا) واتفقت كل هيئة على رأي يختلف عما ذهبت إليه بقية الهيئات، وقعنا فيما أردنا الهروب منه، وهو اختلاف الرأي، وبرزت الحاجة إلى توحيده من جديد.

ولذلك نرى أن صفة (الجماعي) في هذا المصطلح لا ينبغي أن يقصد بها كثرة المشاركين في الاجتهاد ليكون أقرب إلى الصواب، وإن كان هذا من مجمل الأهداف، وإنما هي نسبة إلى "الجماعة" بالمفهوم الشرعي للجماعة الذي تتوحد به الأمة على طريق الله تعالى ومنهجه، كما سيتبين:

1-ج-الاجتهاد الجماعي توحيد المفهوم:

لكي يكون للاجتهاد الجماعي حجيته في الأمة الإسلامية وبالتالي فاعليته في واقعها، لابد من توحيد مفهومه وحصول الاتفاق عليه، بعد الدراسة وتبادل الأفكار بين الباحثين. ولكي يحصل هذا الاتفاق لابد من مراعاة أمرين: الأول: تحقيق مشروعية المصطلح ونسبته إلى الشارع بواسطة الأدلة الشرعية. والثاني: أن يتناسب المعنى المحمَّل في هذا المصطلح مع الأهداف المرجوة من اعتماده، ليحقق وظيفته التي تأسس من أجلها. وبالتالي نقول:

1-ج-1: مشروعية المصطلح:

ينسب الاجتهاد إلى "الجماعة" وهو مصطلح شرعي ثابت في الأدلة الشرعية واستعمال الصحابة ومن تبعهم من سلف الأمة، ومن أمثلة ذلك:

نجد لفظ الجماعة في أحاديث النبي ﷺ منها قوله: "لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أنْ لا إلَهَ إلّا اللَّهُ وأَنِّي رَسولُ اللَّهِ، إلّا بإحْدى ثَلاثٍ: النَّفْسُ بالنَّفْسِ، والثَّيِّبُ الزّانِي، والمارِقُ مِنَ الدِّينِ التّارِكُ لِلْجَماعَةِ"[1]. وسئل سعيد بن زيد رضي الله عنه: "...متى بويع أبو بكر؟ فقال: في اليوم الذي توفي فيه رسول الله ﷺ، كرهوا أن يبقوا بعض يوم بغير إمام وليسوا في جماعة"[2].

فيقصد بـ"الجماعة": جماعة المسلمين، وهو الكيان السياسي الجامع للأمة، والذي يسمى الدولة بمفهومها المطلق (دون حمولة إيديولوجية).

1-ج-2: تحقيق معنى المصطلح للأهداف المرجوة منه

من أهداف الاجتهاد الجماعي: توحيد الرأي في قضايا المسلمين الكبرى، المحلية منها والعالمية، لتوجيه حياتهم بهدي دينهم ومنهج ربهم من جهة، ولإنهاء التشرذم والاستلاب من جهة أخرى.

---

[1] رواه عبد الله بن مسعود، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الديات (6878)، وأخرجه مسلم، كتاب القسامة (1676) باختلاف يسير.

[2] سبط بن الجوزي (586-664هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات وعمار ريحاوي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1434هـ/2013م، 268/4.

ولتحقيق ذلك، لابد من تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي وتمييزه بدقة، على ضوء أدلة وعلامات شرعية تحكمه وتؤطره، بحيث يمكن تحقيق الاتفاق على مضمونه، ومن ثم تتقارب الآراء حول حكمه وآليات تفعيله، بناء على رؤية موضوعية تعطي للاجتهاد الجماعي مصداقية ولما يصدر عنه من قرارات حجية شرعية.

1-ج-3: تطبيق المعيارين على بعض التعريفات:

- تعريف توفيق الشاوي للاجتهاد الجماعي: "هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى"[1].

فهذا تعريف طويل يمكن اختصاره كالآتي: "هو فتوى تصدر عن مجموعة مخصصة للاجتهاد من علماء الشريعة والخبراء، بناء على الشورى".

وكأن صاحب التعريف يريد بذلك إنشاء مركز بحث يمكن الاعتماد عليه في إصدار تقارير على غرار المراكز البحثية في مختلف العلوم والمعارف. ولكنه لم يبين من يخصص هذه المجموعة، ولا كيفية تخصيصها، والأغلب أنه يريد أن يكون ذلك عبر آليات السلطة السياسية؛ إما عبر الانتخاب أو عبر التعيين. وظاهر قوله: "هو تخصيص مهمة البحث بمجموعة محدودة ... إلخ" موهم بأن ذلك حكر عليهم، بحيث تكون الفتوى قاصرة على هذه المجموعة المحدودة. فإن قصده المؤلف فهو خطأ واضح، لأنه لا يمكن الحجر على العلماء في الاجتهاد والفتوى. ويمكن تدارك هذا الأمر بإضافة وصف" فتوى رسمية" لتكون ملزمة للسلطة الحاكمة في الدولة، فهي الأولى بالالتزام بحكم الشرع في تصرفها في مصالح المسلمين، وبتبرئة ذمتها أمامهم في هذا الالتزام عبر هيئة علمية مؤهلة.

- تعريف الندوة العالمية للاجتهاد الجماعي: "هو اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية، على حكم شرعي عملي لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور"[2].

---

[1] الشاوي توفيق: فقه الشورى والاستشارة، ط2، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1413هـ/1993م، ص242.

[2] ينظر: أبحاث ندوة الإمارات، (1079/2) مجلة الاقتصاد الإسلامي، عدد 190، 1417هـ، ص674 نقلا عن موقع مجلة

وهذا التعريف يتطرق للاجتهاد المؤسسي الذي ينشأ بقرار من السلطة السياسة وتحت إشرافها. ويتمثل تعليقنا على هذا التعريف في عدة أمور:

أولها: أنه ينسب الاجتهاد الجماعي إلى مؤسسة أو هيئة بغض النظر عن عدد المجتهدين فلم يشترط مشاركة كل المجتهدين ولا أغلبهم. وإنما جعل معيار الجماعية هو تنظيم أولي الأمر لها في دولة إسلامية. وهذا ما يتوافق نسبيا مع ما نراه في معنى جماعية الاجتهاد.

ثانيها: أنه لم يبين المكانة الشرعية (أو المركز القانوني) لهذه الهيئة، ولم يستبعد أن تتعدد هذه الهيئات في دولة واحدة، (في السعودية توجد ثلاث هيئات)[1]. كما قد تكون لكل دولة من الأقطار الإسلامية هيئاتها الخاصة بها. فالغالب أنه يقصد الاجتهاد المؤسسي لا الجماعي. ولكي يكون الاجتهاد جماعيا لابد أن تكون مؤسسة واحدة يرجع إليها في اعتماد الاجتهاد وتوحيده.

ثالثا: لم يذكر التعريف الوزن الشرعي لاجتهادات هذه الهيئات: هل هي ملزمة لولي الأمر الذي يرجع إليه أمر تنظيمها؟ أم هي مجرد فتاوى "نوعية" موجهة لعموم المسلمين؟ وهذه ثغرة لابد من ملئها.

فلكي يكون قرارها اجتهادا جماعيا، لابد أن يكون أولو الأمر جميعا ملزمين بما تصدره من قرارات وأحكام. فتكون هي المرجع في مشروعية القرارات الحكومية والإدارية. ذلك أن الحاجة إلى اجتهاد مستوثق برأي الجماعة وموحد، إنما هو فيما يقع تطبيقه على الناس أو تنفيذه في إدارة شؤونهم. لا فيما يكون رأيا نظريا لهذا الفقيه أو ذاك، فلا يمكن حمل الناس كلهم على القول برأي واحد، ولكن يمكن بل يجب تطبيق رأي واحد في شأن معين من شؤون الجماعة، وذلك هو معنى العزم في قوله تعالى بعد الأمر بالشورى: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ [آل عمران: 951].

ونخلص من كل ذلك إلى القول بأن الاجتهاد الجماعي هو: "ما يصدر من قرارات عن هيئة رسمية مخصصة للاجتهاد مكونة من علماء الشريعة، بناء على الشورى، ضمانا للمشروعية في الدولة الإسلامية".

المسلم المعاصر، على الرابط: https://almuslimalmuaser.org/2005/03/01/

[1] هيئة كبار العلماء بالمملكة، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

فـ"ما يصدر من قرارات": هو ما تعلنه الهيئة من نتائج بعد الاجتهاد، فالاجتهاد متحصل ضمنا في التعريف.

"هيئة رسمية": أي أن لها صفة في تكوين سلطات الدولة وتتميز بمركز قانوني يتضمن واجباتها وحقوقها وطبيعة سلطتها في مواجهة السلطات الأخرى.

"مخصصة للاجتهاد": أي وظيفتها الأساسية هي الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع المعروضة عليها.

"مكونة من علماء الشريعة": لإخراج الخبراء والمتخصصين في علوم أخرى، الذين تستعين بهم الهيئة، لتنويرها فيما يخص موضوع معين. فلا تصح عضويتهم، بخلاف ما يحدث زورا في بعض البلدان من إدراجهم في المجالس الإسلامية.

"بناء على الشورى": أي أن القرارات لا تكون لرئاسة الهيئة، ولكن بالتشاور بين الأعضاء بناء على ما يتفقون عليه من آليات لاتخاذ القرار.

"لضمان المشروعية في الدولة الإسلامية": أي أن قراراتها ملزمة لكل مؤسسات الدولة؛ التنفيذية والإدارية وأحيانا القضائية فيما يخص الجوانب التنظيمية. ونقصد بالدولة مطلق الدولة، فينطبق هذا المعنى على الدولة سواء كانت قطرا واحدا أم اتحاد مجموعة أقطار، كما ينطبق على أي كيان سياسي يمكن أن يتشكل في المستقبل.

1-د -الفرق بين الاجتهاد الجماعي والاجتهاد المجمعي

الاجتهاد المجمعي، إذا صحت هذه التسمية، هو محاولة لمأسسة الاجتهاد وإعطائه دفعة قوية لترسيخه، تأتي في سياق الجهود الرامية إلى إحياء الفقه الإسلامي والنهوض به وتهيئته لمواجهة مشكلات العصر التي انفلتت بدءا من مطلع القرن التاسع عشر، ووجد المسلمون أنفسهم عاجزين عن مواجهة المستجدات التي داهمت العالم الإسلامي مع الغزو الفكري والعسكري الغربي. فنشأت هذه المحاولة من منطلق إيمان الأمة الإسلامية بحقية الشريعة الإسلامية وقدرتها على توجيه حياة المسلمين وحل مشكلاتهم، ومن منطلق إدراكها بأن ضعف العالم الإسلامي في مواجهة هذا الغزو إنما هو نتاج تقصير المسلمين في فهم دينهم ودراسته والاجتهاد في تطبيقه.

فالدعوات التي أطلقها العلماء خلال القرن العشرين، كانت ترمي إلى توحيد الجهود لإحياء الاجتهاد والتعاون عليه، كأمثال ابن عاشور الذي دعا في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية إلى

مجمع علمي للعناية بشؤون الاجتهاد وتجديد النظر في المسائل الملحة، وإعداد المجتهدين، وتقديم الأخيار منهم والعناية بثمرات اجتهادهم... إلخ[1]. كما دعا مصطفى الزرقا إلى الجدية في القيام على المجامع الفقهية، إضافة إلى العمل على إعداد المجتهدين بالمواصفات العلمية والأخلاقية الضرورية للمجتهد، وهذا بغرض إحياء الاجتهاد وتطوير الفقه الإسلامي، عبر إنشاء مشاريع علمية، كالمجامع والموسوعات الفقهية... وقد عرض الزرقا التجربة السابقة والجهود المبذولة في مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي، حيث كان مشاركا في بعضها، واشتكى من مشكلات عرقلت مسارها؛ كشح السلطات الرسمية في الإنفاق عليها، أو تدخلها أحيانا لإعاقتها، ومنها ما اعترته عوائق عملية وتقنية تتعلق بنقص الإمكانات وعدم تفرغ الأعضاء للعمل المجمعي... ثم دعا الزرقا إلى عدم الاعتماد على الدول والحكومات، وضرورة التركيز على الجهود الشعبية في تمويل هذه المشاريع، وتوفير موارد مالية دائمة، كإسهامات الأغنياء وحبس الأوقاف على المعاهد والجامعات الخاصة وعلى المؤسسات البحثية والمجامع الفقهية.

فهؤلاء العلماء لم يكونوا يقصدون حمل الناس على رأي واحد في المسألة وإنما سعوا إلى تنبيه الأمة إلى مسؤوليتها في إحياء الاجتهاد وبعثه وعدم ترك هذا الأمر الخطير للجهود الفردية المتفرقة، وهذا بعد أن أصيبت الأمة في مقتل حين تم تفكيك الخلافة، وقام عدد من الحكام الطغاة، الذين أسهموا في تقسيم الأمة وإضعافها، بقطع شرايين الحياة وتجفيف الموارد وعلى رأسها الأوقاف التي كانت مرصودة للإنفاق على المنافع العامة والمدارس والمعاهد التي تخرّج العلماء. فدعوا الأمة إلى عدم الاعتماد على الدولة وتحمُّل مسؤوليتها في دعم الرافعة العلمية؛ بإشاعة التعليم وإعداد العلماء ورفع مكانتهم وإنشاء المراكز البحثية ومخابر البحث... وغيرها من المشاريع المجتمعية التي توفر القاعدة العلمية والثقافية والحضارية في كافة المجالات.

2- مشروعية الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي، بالمفهوم الذي ذكرناه، هو صورة من صور وحدة الجماعة الإسلامية ومظهر من مظاهر الأمة الواحدة التي منَّ الله بها على عباده، ومشروعيته تنبع من مجمل الأدلة الشرعية، نذكر منها:

2-أ – الأدلة من كتاب الله عزوجل:

قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ**﴾ [الأنبياء: 92]، ووحدة الأمة في

[1] انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 395/3

التفافها حول كتاب ربها وسنة نبيها، والسير على منهاج الشريعة ككتلة واحدة لا تتفرق ولا تختلف، بل تتعاون وتتآزر.

قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: 103]، فالاجتهاد الجماعي يثبّت الأمة على دينها ويوحّدها على نهج واحد فيما تتخذه من قرارات وما تعتمده من إجراءات تخص مصالح الدين والدنيا. فلا يكون الاختلاف العلمي النظري سببا للتفرق في الكلمة ولا للتشتت في الأمر، بل يكون إثراء للرأي وتنويرا وسدادا للقرار.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38]، فقد أمر الله تعالى المسلمين بالتعاون على اتخاذ القرار في أمورهم العامة وعدم استبداد بعضهم بالأمر.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فيه دليل على أن الاجتهاد في الأمر العام من الأمن أو الخوف من شأن فئة مؤهلة تملك أدواته، لتصل إلى مراد الله تعالى أو لتكتشف سبل المصالح الخفية.

قوله تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]، والخطاب في الآية موجه إلى النبي ﷺ بوصفه قائدا للأمة، ليكون أسوة لكل قائد. فإذا أُمِر بالشورى وهو النبي المعصوم المؤيد بالوحي، فكيف لا يؤمر بها غير المعصوم؟

2-ب -الأدلة من السنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين

أقر النبي ﷺ الاجتهاد وباركه وحث عليه، كما روي عنه ما يمكن اعتباره اجتهادا جماعيا بالمفهوم الذي اخترناه، وهو أن الاجتهاد الجماعي يتعلق بالقرارات العامة في الشؤون العامة للمسلمين. فقد كان عليه الصلاة والسلام يشاور أصحابه في الشأن العام مما يتعلق بالحكم والسياسة، كمشاورتهم في خوض معركة بدر، ثم في أمر الأسرى بعد انتصاره على المشركين، وشاورهم في أمر الخروج في غزوة أحد، وسياسة الدفاع في غزوة الخندق وغيرها من الأمور التي لم ينزل عليه فيها أمر من الله تعالى.

وروى ابن عبد البر في الجامع، "باب: اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة"، عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: "قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال: «اجمعوا له العالمين» أو قال: «العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد"[1].

وكانت هذه سيرة الخلفاء الراشدين، بدءًا من أبي بكر رضي الله عنه، فكان إذا لم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله حكما، سأل الناس عن سنة النبي ﷺ، لعلها لم تبلغه، فإن لم يجد جمع أهل العلم والرأي من الصحابة فإن اجتمعوا على رأي قضى به[2].

وكان عمر يفعل مثل ذلك ثم يسأل عن قضاء أبي بكر فإن لم يجد، يجمع الناس ويستشيرهم ثم يقضي بما اجتمعوا عليه[3]. ونقل عن عثمان رضي الله عنه، أنه كان يستشير من حضر من الصحابة فإن رأوا ما رآه أمضاه[4].

2-ج -الاجتهاد الجماعي في التاريخ الإسلامي:

إن دعوى انقطاع الاجتهاد الجماعي بعد الخلفاء الراشدين لا تثبت عند التحقيق؛ سواء كان المقصود بالاجتهاد الجماعي اشتراك جمع من الفقهاء في الاجتهاد، أم عنينا به الاجتهاد الرسمي المنسوب للجماعة. أما بالمعنى الأول، فقد تحقق الاجتهاد الجماعي في المذهب الفقهي، فقد كان المذهب بمثابة مجتمع علمي، بل إن تعدد المذاهب ذاته كان يمثل مجتمعا علميا متنوعا، وشكل ذلك أداة فعالة في تنقيح العمل الفقهي وتهذيبه، وحمايته من المتطفلين والمتنفذين، دون المساس باستقلالية العلماء في النظر والاجتهاد، وهذا ما ضمن البقاء والاستمرار للفقه الإسلامي وللدين برمته.

وأما بالمعنى الثاني، وهو أن تتكون مجالس علمية لبيان الحكم الشرعي للإمام أو الحاكم...

---

[1] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 252/2، الحديث رقم 1611، ورقم 1612 ولكنه علق عليه بقوله: هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا بهذا الإسناد، ولا أصل له في حديث مالك عندهم والله أعلم. وقال الهيثمي: رجاله موثوقون، وأنكر عليه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة 433/10. لكن معنى الحديث صحيح وإن لم يصح سنده، لأنه يتوافق مع نصوص القرآن والسنة في وجوب التشاور في الأمور المهمة. والله أعلم.

[2] ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت751)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيد مشهور، دار ابن الجوزي، السعودية، 1423هـ، 115/2

[3] ابن القيم، المرجع السابق، 115/2.

[4] المتقي الهندي علاء الدين، كنز العمال، ط5، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، كتاب العلم باب فضله والتحريض عليه رقم:29354.

بل وحتى القاضي، لضمان مشروعية القرارات والتصرفات... فقد وجدت مجالس للاجتهاد إلى جانب الحاكم ليرجع إليها فيما استشكله من الأمور، من ذلك: مجلس العلماء في الدولة العثمانية، ومجلس الشورى في الأندلس والمغرب العربي.

2-د -أهمية الاجتهاد الجماعي وغايته

يطرح بعض الدارسين الخلاف الفقهي كمشكلة يريدون التخلص منها وإزاحتها، وهذا ما يدفعهم إلى الإصرار على ضرورة إيجاد مجالس علمية تقوم على إصدار قرارات موحدة بشأن النوازل والمسائل الاجتهادية، مبررين ذلك بعدة أسباب:

أولها: الضرر الناجم عن إعمال الاجتهاد الفردي في مواضع الحاجة إلى رأي الجماعة.

والثاني: المجتهد الفرد لا يقدر على الإلمام بجوانب الموضوع لتشعب الأمور في هذا العصر.

والثالث: ظهور علوم جديدة لم يكن الفقهاء يعرفونها في العصور السابقة، فيكون الاجتهاد الجماعي مجالا لتعاون جمع من العلماء والخبراء والمختصين للخروج بحكم شرعي يأخذ في الاعتبار هذه المستجدات...

فأما الأول فصحيح، لأن الواجب هو الشورى في أمر الجماعة ومصالح الأمة، وأما الثاني، فجوابه: أن المجتهد لا يحل له القول برأي في مسألة دون أن يبذل كل جهده في إدراكها، وهذا ممكن مع توفر أدوات المعرفة وتيسيرها في هذا العصر، وهو جزء أصيل في عملية الاجتهاد. ومن لم يرجع إلى أهل الاختصاص في فهم المسألة ودراستها وفق ما هي عليه في الواقع، كان مجازفا وليس مجتهدا. وعلاقة المجتهد بالخبير كعلاقة القاضي به، فإن الخبير لا يشارك في الحكم في القضية، وإنما هو أداة يستعين بها القاضي مثله مثل باقي الأدلة، مع حفظ الفارق بين الحالتين[1].

وربما كان اجتهاد الفرد أدق من اجتهاد الجماعة، لأنه لا يتاح دراسة الموضوع بتأنٍّ في مثل هذه المجالس، غالبا، وربما اعتمد رأي الخبير العضو في المجلس تقليدا له، لا نظرا وتمحيصا في ما يراه غيره من المتخصصين. وكذلك الأمر بالنسبة لما يراه علماء الشريعة. فقد يكون المجتهد المنفرد أكثر انفتاحا وأوفر أريحية في النظر وتقليب الأمور منه عندما يكون تحت ضغط حوارات المجالس. وهي عادة ما تعتمد على تقرير لواحد من أعضائها حيث تتم مناقشته واعتماده بعد تعديله. علما أن هذه المناقشة تتوفر للمجتهد المنفرد إذا نشر عمله واطلع عليه العلماء وناقشوه فيه عبر كتاباتهم ومنشوراتهم. فيقوم المجتهد بمراجعة اجتهاده إذا ثبت خطؤه، ويتوثق الصواب

[1] ينظر في دور أهل التخصصات الأخرى في الاجتهاد الجماعي: بوركاب محمد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، المجلد 26، العدد1، 271-273

بإسناده من أهل العلم وتزكيتهم له. وهذه هي العملية الطبيعية لتنقيح أي علم من العلوم وتنقيته من الأخطاء والشوائب. وهو ما سار عليه علماء المسلمين منذ نشأة العلوم الإسلامية جميعا، وكتبهم طافحة بذلك. وبهذه الطريقة تميز علماء فطاحل لا بمركزهم الاجتماعي ولا بمكانتهم السياسية، ولكن بتزكية أهل العلم لعلمهم ومصادقتهم عليه.

وأما السبب الثالث، فهو مردود جملة وتفصيلا، لأن من التزم نقل الفقه من الكتب دون نظر أو تحقيق، لا يعد مجتهدا بل هو مقلد، وبحثنا إنما هو في الاجتهاد.

أما وقد تبين ذلك، فنقول: إن الاجتهاد الجماعي، بالمعنى الذي بيناه، أداة لضمان المشروعية واستمرارها في ممارسة الحكم، وضمان عدم انحراف السلطة بكافة مظاهرها ودرجاتها عن جادة الشريعة، وردها إلى الاستقامة عند اللزوم، فيقع تحت مسؤولية الإمام وواجب الأمة، ممثلة في علمائها، تحقيق الاجتهاد المطلوب في أمور المسلمين العامة المستجدة، بما يضمن موافقة أحكام الشريعة الإسلامية وملاءمة مصالح الأمة.

ثانيا: حجية الاجتهاد الجماعي وأدلتها

بقي أن نبين معنى حجية الاجتهاد الجماعي وما يسندها من أدلة شرعية:

1- معنى حجية الاجتهاد الجماعي

إن المقصود بحجية الاجتهاد، هو أن يصير ما ينتج عنه من حكم شرعي ملزما للغير. وحجية الحكم الشرعي الناتج عن الاجتهاد تنبع من عدة أسباب:

أولها: اتفاق كافة مجتهدي الأمة على حكم شرعي واحد، حيث يصير إجماعا ملزما للكل؛ علماءَ وعامةً، حكاما ومحكومين، لأن الإجماع يصيِّر الحكم الاجتهادي حكما قطعيا.

ثانيها: اجتهاد الفقيه لنفسه في المسائل الخلافية، فلا يجوز له ترك اجتهاده إلى اجتهاد غيره إجماعا[1].

ثالثها: قناعة المكلف بعلم المجتهد وأمانته، فإن المكلف إذا لم يكن مجتهدا وجب عليه الرجوع إلى مجتهد، فإن لم يجد إلا واحدا لزمه الأخذ بفتواه، فإن تعدد المجتهدون اجتهد في ترجيح واحد منهم بحسب علمه وأمانته، فيلزمه قول من ترجح عنده منهم.

فهذه الحالات التي استقرأها العلماء، وليس منها اتباع رأي الأكثر، لأن الاجتهاد مفتوح دائما،

[1] ينظر: محمد أمين (أمير بادشاه)، تيسير التحرير على كتاب التحرير، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1351هـ/1932م، 210/4، قال أبو عبيدة مشهور: اتفقوا على ذلك بعد الاجتهاد، أما قبل الاجتهاد فقد اختلفوا على سبعة أقوال انظر: تحقيقه على موافقات الشاطبي، 457/4 هامش3.

ولا ينبغي للمجتهد أن يجمد على رأي واحد يجريه على كل المسائل، بل يجب مراجعة اجتهاده كلما استدعى الأمر ذلك. بل إنهم اختلفوا إذا اجتهد المجتهد في مسألة ثم تجددت، هل يجب عليه أن يعيد الاجتهاد فيها[1]؟

أما حجية الاجتهاد الجماعي فلم يتعرض لها إلا قليل من الباحثين دون تفصيل، اكتفاء بما تقرر في أصول الفقه من وجوب اتباع المجتهد اجتهاده وحرمة تركه إلى اجتهاد غيره، إلا الإمام لاختصاصه بالطاعة في إمامته. وحاول بعض الباحثين تلمس حجية الاجتهاد الجماعي باستعراض اختلاف العلماء في حكم اتباع رأي أكثر المجتهدين، فرد أقوالهم إلى رأيين: الأول أنه حجة ملزمة كالإجماع وهو رأي الطبري والرازي وعدد من العلماء، أما الرأي الثاني، وهو رأي الأكثر، أنه ليس حجة، فهو غير ملزم، ولكنه الأولى بالاتباع. ورجح الباحث الرأي الأخير اعتمادا على أن رأي الأكثر يدل على قوة دليله في الغالب، وقياسا على الخبر إذا نقلته الجماعة التي يحصل بها التواتر يفيد العلم، فكذلك رأي الأكثرية في الاجتهاد. وقياسا أيضا على الترجيح بالأكثرية في صحة الخبر. وبناء على ذلك، يُسقط الباحث هذا الحكم على اجتهاد المجامع الفقهية المعاصرة، ويرى أنه حجة ظنية راجحة مقدمة على رأي الفرد[2].

غير أن الباحث لم يبين على من يكون حجة؟ على المجتهدين أم على عامة المسلمين، أم على الحكام والدول الإسلامية التي تحتضن هذه المجامع؟ كما أنه لم يلتفت إلى الفارق بين ما قرره علماء الأصول من اجتهاد أكثرية علماء الأمة، وبين الحالة التي أراد تنزيل الحكم عليها، وهي المجامع الفقهية، فهذه المجامع لا تمثل أكثرية علماء الأمة، بل تضم مجموعة محدودة من العلماء، ويتم اتخاذ القرار فيها بالأكثرية، فهو في النهاية قرار أكثرية مجموعة معينة لا أكثرية الفقهاء. ثم إنه مهما كان الرأي راجحا، وتأكد بكثرة القائلين به، فإنه لا يرقى إلى مرتبة الحجة الشرعية في ذاته، كما هو الشأن في الحالات التي ذكرنا سابقا.

بينما يعتبر باحث آخر القرارات، التي تصدر عما يسميه المجمع الفقهي العالمي، أحكاما شرعية ملزمة للحاكم والمحكوم، لأنها نتجت عن اجتهاد وتمحيص، وبالتالي فمخالفتها معصية لله تعالى. وينبغي تعزيز هذه الحجية في الواقع، بإلزام الحكومات بها، عبر إيجاد علاقات واتفاقات معها، كما يحدث في الدول المعاصرة اليوم بين الهيئات العلمية المتخصصة والحكومة، حيث

---

[1] ينظر: جمال الدين الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ/1981م، ص529.

[2] ينظر: بوركاب، المرجع السابق، ص274-275.

تبنى القرارات على التقارير الصادرة عن هذه الهيئات. أما بالنسبة لعموم الناس فيتحقق الإلزام عبر نشر الوعي بضرورة الالتزام بها[1]. وبغض النظر عن نجاعة الوسائل المقترحة في إيجاد الالتزام بقرارات المجمع من الحاكم والمحكوم، فإن الباحث لم يورد دليلا ولا سندا شرعيا للقول بإلزامية قرارات المجمع في المسائل الاجتهادية واعتبار مخالفتها معصية لله تعالى. وهو في الحقيقة قول لا دليل عليه، لأن المجمع لا يمكنه أن يضم كل المجتهدين في الأمة، وقراراته تبنى في الغالب على رأي أكثرية أعضائه، وهم لا يمثلون إلا عددا محدودا من المجتهدين.

وبناء على ذلك: نعتقد أن المجامع الفقهية لها دور مهم ومطلوب في إثراء الفقه الإسلامي وتطويره، بكافة فروعه، إلا أنها لا تحقق لنا الغاية من توحيد الاجتهاد في العمل، لعدم توفرها على الآلية التنفيذية التي تجعل قراراتها ملزمة من الناحية الشرعية. ولذلك نعتقد أن ما اخترناه في هذا البحث من مفهوم "الاجتهاد الجماعي" هو ما يجيب على هذه الإشكالية، ألا وهي إشكالية حجية أو إلزامية الاجتهاد الجماعي كما سنبين.

2- التأسيس لحجية الاجتهاد الجماعي

إذا كان لابد من اجتهاد جماعي، وهذا أمر ضروري، فإنه ينبغي أن يستند إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، وأن يستلهم من تجربة الخلافة الراشدة. وقد سبق بيان أدلة الاجتهاد الجماعي من الكتاب والسنة، ونحن نتلمس هنا طبيعة حجية ما يصدر عنه من قرارات باستقراء تجربة الخلفاء الراشدين، باعتبارهم النموذج العملي المزكى من الله تعالى ومن رسوله ﷺ بعد انقطاع الوحي. فنميز بين قسمين من الأحكام:

القسم الأول: ما كان يتعلق بالجزئي من الأحكام الشرعية فيما يخص التشريع في المجالات المختلفة، كالعبادات والمعاملات والجنايات (الحدود) والمواريث والحقوق المختلفة المقررة أصولها في الشرع... فقد كانت محل اجتهاد من الناس كافة من علماء الصحابة والتابعين... وكان لأولي الأمر: الخليفة والقضاة والولاة... أولوية تطبيق اجتهاداتهم عند ممارستهم لسلطة القرار السياسي والإداري أو سلطة القضاء. دون أن يؤثر ذلك على اجتهادات غيرهم، إذ بقي الخلاف ساريا في المسائل الاجتهادية. ومثال ذلك: اجتهاد الخليفة عمر رضي الله عنه في قتل الجماعة بالواحد، استشكله بعض الصحابة لمخالفته قاعدة المساواة في القصاص، ولكن عمر رضي الله عنه، بوصفه الإمام والقاضي في القضية، رأى قتلهم جميعا لاشتراكهم في الجريمة وقال قولته

[1] ينظر: عماري، الاجتهاد الجماعي المعاصر، المرجع السابق، ص 271-272

المشهورة: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا"[1]. ولكن الخلاف في المسألة لم يرفع، بل بقي موجودا ومستمرا في الأمة، رغم أن خليفة المسلمين هو من حكم به، ولم يعتبر العلماء ذلك إجماعا ولم يعدوه اجتهادا جماعيا، بل يطبق فيه القاضي اجتهاده (أو الإمام إذا فصل بنفسه في القضية). وهذا يدل على أن هذا النوع من الأحكام يبقى اجتهاديا إلى قيام الساعة لا شيء يحسمه أو ينهي الخلاف فيه إلا الإجماع. والأمثلة كثيرة على هذا النوع من الأحكام، وهو من رحمة الله بهذه الأمة.

القسم الثاني من الأحكام: هي الأحكام التي تتعلق بإدارة أمور الجماعة في مصالحها المشتركة، والقرارات السياسية المرتبطة بانتظام المجتمع، وجلب المصالح العامة المتعلقة بحاضر الأمة ومستقبلها وحفظها، واتخاذ التدابير اللازمة لذلك، ودرء المفاسد العامة التي قد تضر بالجماعة حالا أو احتمالا، والاحتياط لها من كل المخاطر التي تهددها في أمنها واستقرارها وحسن سير حياتها...

وهذا القسم من الأحكام المتعلقة بالجماعة ينقسم الاجتهاد فيه باعتبار ثمرته إلى نوعين: اجتهاد في الحكم الشرعي (الفقهي)، واجتهاد في تدبير المصالح:

أما النوع الأول فيمارسه الولاة المجتهدون عند النظر في مصالح الجماعة؛ سواء ما يتعلق بمجموع الأمة، حيث يتولاه الإمام المجتهد، أم ما يتعلق بجزء من الجماعة في ناحية أو منطقة أو مدينة، كثر سكانها أم قلوا. فإن كان الإمام أو متولي الولاية غير مجتهد لا يقدر على الاجتهاد، يستعاض بالمفتي الرسمي (شخصا أو هيئة)، كما حدث في نماذج الحكم الصالحة خلال التاريخ الإسلامي مما سنذكره لاحقا[2]. فيكون المفتي أو هيئة الفتوى بمثابة المكمل والرقيب على الإمام أو (الحاكم) غير المجتهد في التزامه بأحكام الشريعة فيما يصدر عنه من قرارات. وهذا الإجراء إنما هو تقييد لسلطة الإمام لعدم توفره على شروط الاجتهاد، ضمانا لصدور القرارات موافقة للشريعة.

فهذا النوع من الاجتهاد يصلح فيه الاجتهاد الجماعي للضرورة، رغم التحفظات التي قد ترد عليه، بالنظر إلى طبيعة الاجتهاد وأحكامه المقررة في أصول الفقه، وبالنظر إلى طبيعة مسؤولية المجتهد عن اجتهاده، فإن المجتهد عند التصريح باجتهاده موقع عن رب العالمين، وهذا ما لا يمكن

---

[1] ابن رشد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م، 182/4

[2] ينظر: بن حمو رحيمة، البعد السياسي للمصلحة الشرعية دراسة في الولاية العامة للدولة، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2011، حيث ميزت بين الاجتهاد في الحكم الشرعي (الفقهي) والاجتهاد والنظر في المصلحة الشرعية (المصلحي) ولكل منهما خصائصه وضوابطه.

تحققه في اجتهاد الجماعة، لأنه سيضطر للتنازل عن اجتهاده لصالح اجتهاد غيره، وهو أمر منهي عنه في الشرع. بل إن توزيع المسؤولية على مجموعة من المجتهدين قد يُهوِّن على أفرادها وطأة مخالفة الصواب، مما قد يسهل إمكانية التأثير على قراراتهم... ولكن الضرورة تدعو إلى سد الثغرة الخطيرة التي يتسع خرقها يوما بعد يوم بسبب ابتعاد الحكام والسلطة عن الشريعة وتقصيرهم في تعلم أحكامها وتطبيقها في قراراتهم وسلوكهم، ولتأثرهم بالقوانين الغربية المتنفذة في دواليب الحكم.

وأما النوع الثاني فهو الاجتهاد في تدبير المصالح: وهو اجتهاد في تدبير أحوال جماعة المسلمين ومصالحها الآنية والمستقبلية وإدارة شؤونها وسياسة علاقاتها العامة الداخلية والخارجية... وهذا النوع من الاجتهاد يرجع إلى أولي الأمر فيما خولهم الشارع النظر فيه، وهو مقيد ومحدد موضوعا وزمانا ومكانا[1]، وقد اعتنى العلماء بتأطيره في مباحث الأحكام السلطانية ضمن واجبات الإمام ووظائفه. ولابد من النظر فيها ضمن المنظومة الإسلامية القائمة على أسس واضحة في العلاقة بين حق الله تعالى وحق العبد والمساحة المشتركة بينهما. والحذر من التأثر بالمنظومة الغربية التي تمنح الدولة سلطة التشريع المطلق، ولا توجد فيها حدود واضحة ولا ثابتة بين حقوق الأفراد وسلطة الدولة، بل العلاقة بينهما قائمة على التجاذب والصراع المستمر.

والاجتهاد الجماعي المنشود، بالمفهوم الذي ذكرناه، ينبغي أن يختص بالقسم الثاني من أنواع الاجتهاد، وأعني به الشؤون العامة المنوطة بالحكام بشقيها التشريعي والتدبيري، وذلك لما يلي:

أولا: لأن الاجتهاد يتعلق بالأحكام الشرعية الناظمة لشؤون الجماعة، ولم يعد لدينا إمام يجمع الأمة، فضلا عن أن يكون مجتهدا، فالحاجة للاجتهاد الجماعي هنا اقتضتها ضرورة العصر، في دولة حديثة ابتعدت عن الدين وحكّمت كل الشرائع إلا شريعة الرحمن. فلابد من ردها إلى دين الله وشريعته عبر إنشاء مجلس أو مؤسسة اجتهادية تعتمد على الشورى، تلزم جميع سلطات الدولة؛ التنفيذية والقضائية بما تقرره من أحكام شرعية بعد الاجتهاد والتشاور فيها، كما يرجع إليها عند الحاجة إلى المراجعة الشرعية للقرارات الكبرى التي تصدر عن الإمام (السلطة التنفيذية).

ثانيا: إن الحاجة الحقيقية إلى ضبط المجتمع وتكريس التزامه بالشريعة الإسلامية، لا تنبع عن انحراف في الشعوب ولا حتى الأفراد، وإنما الواقع أن السلطة السياسية هي التي تعتمد سياسات مخالفة للشريعة، بل وتعمل على تمييع المجتمع وانحراف شبابه عن جادة الصواب، وتصرف الأموال العامة في هذا النهج وتدفع بالفاسدين أخلاقيا نحو تبوُّء مراكز القرار وتصدُّر

[1] ينظر: بن حمو رحيمة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1999م.

المشهد العام، وتحجر على الصالحين والمصلحين، وتشجع على الرعونة باسم الثقافة والفن، وتمنع النشاط الهادف، وتتقشف في المشاريع التربوية، وتغدق على برامج الترفيه الماجن والسياحة المنفلتة... متجاهلة كل القيم الدينية والاجتماعية للأمة. وبالجملة، فإن السلطة هي الجهة التي علينا العمل على ضبطها من خلال مؤسسات اجتهادية عليا، يختارها المجتمع لتتولى بيان الأحكام الشرعية للشؤون العامة، وتتولى الرقابة الشرعية على القرارات التنفيذية بمختلف درجاتها.

ثالثا: تفعيل الاجتهاد الجماعي وآليات تنفيذ مخرجاته

نعرض بعض الصور المقترحة سلفا، ثم نبين الصورة التي نراها مناسبة

1 -الصور المقترحة لتفعيل الاجتهاد الجماعي:

منذ ظهر التوجه نحو الاجتهاد الجماعي، برزت له أشكال وصور متعددة على مستوى التطبيق؛ منها ما كان يهدف إلى التشاور وتقريب الرأي حول الحكم الشرعي تمهيدا لتوحيده، بواسطة هيئات محلية (قطرية) أو عالمية، ومنه ما كان نتيجة مبادرات حرة لجماعة من العلماء، دائمة؛ كالبحوث الأكاديمية في الجامعات، والجمعيات، أو مؤقتة؛ كعقد المؤتمرات والندوات لدراسة موضوع أو مسألة معينة. وتختلف مخرجات هذه المبادرات بين ما يهدف إلى التقنين والإلزام، وبين ما يقتصر على الإفتاء، أو يكون الغرض بحثيا صرفا لتسليط الضوء على المسألة[1].

ورغم كثرة التصورات المقترحة للاجتهاد الجماعي، إلا أن التيار العام يميل إلى اجتهاد جماعي عالمي مرورا بالاجتهاد القطري والإقليمي، عبر اتحاد الهيئات في كافة أقطار العالم، على أن تتوخى هذه الهيئة الاتحادية المصداقية لتكتسب الثقة والمكانة في العالم الإسلامي، مما يتطلب الوضوح والشفافية في إنشائها وطرق عملها، وحرية اختيار أعضائها وهيئتها الإدارية، والاستقلالية في القرار، وهو ما يتطلب تنوع مصادر التمويل ونزاهتها زيادة على التمويل الحكومي الأساسي. ويتوج كل ذلك بأن تكتسب الهيئة سلطة علمية ترشحها لتحقيق الإجماع في القضايا التي تطرحها للاجتهاد، مما يجعل قراراتها ملزمة لعموم المسلمين في كل العالم، وملزمة أيضا للساسة والحكام في مختلف الأقطار الإسلامية[2].

---

[1] ينظر في تصنيف هذه الصور: عماري حميد، الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصور وإشكالية التطبيق، مجلة الشهاب، مجلد09، عدد03، 2023، ص262-264.

[2] ينظر على سبيل المثال لا الحصر: عماري، المرجع السابق، ص264-269. وقريبا منه مع بعض الفروق، قطب سانو، المرجع السابق، ص 63-83.

ولا يخفى ما في هذا التوجه من مخاطر جمة ليس على الاجتهاد فحسب، بل على الدين الإسلامي ككل. فإن احتكار الرأي والقرار في القضايا الاجتهادية مظنة الاستبداد والتحكم عبر كل العصور، والاستبداد الديني أعظمها على الإطلاق. فإن البشرية تحملت مآسي الاستبداد السياسي، ترجيحا لمنافع وجود السلطة وفوائدها الجمة التي لا تستغني عنها، بينما لم تتحمل مآسي الاستبداد الديني، فلم تلبث أن انتفضت عليه وكفرت بالدين من أساسه. ونموذج الكنيسة النصرانية أوضح دليل على ذلك. ورغم تراجع نفوذها السياسي بعد انقلاب الناس عليها في أوروبا، إلا أنها لا تزال تتحكم في الدين المسيحي وتقرر فيه ما تشاء وتبدل ما تشاء. ولا يغرنّ أحدا ما يذكره الباحثون من شروط ومعايير في المجلس أو الهيئة المقترحة، فإن العادة جرت بأن تلك المعايير وإن روعيت عند النشأة، فإنها لن تصمد مع الزمن، وسيتمسك المستبدون بالشرعية الممنوحة لهم، ولكنهم لن يلتزموا بالمصداقية ولن يستمروا عليها؛ فسيأتي من يحتال عليها بكل الوسائل ويعتبرها حقا مكتسبا له لا أمانة في عنقه.

إن المخاطر والمفاسد المحتملة على الدين، التي تترتب على مثل هذا المقترح، لتعد أكبر بكثير من مصلحة توحيد الأحكام الشرعية، التي هي محل جدل في أساسها، فإن الأمة متفقة على مشروعية الاجتهاد الفقهي وعلى منافعه الجمة رغم ما ينجم عنه من خلاف، لكنه اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. قال القاسم بن محمد: "لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيرا منه قد عمله"[1]. وقال عمر بن عبد العزيز: "ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا"[2]. وقد أدرك الإمام مالك خطورة تدخل السلطة في مسار الاجتهاد الفقهي، ورد مقترح المنصور بإلزام الناس بـ"الموطأ" لأن علم الصحابة متنوع وهو ثروة فقهية مثمرة للأمة لا يجوز احتكارها[3].

إن الحفاظ على سلامة الفتوى وانضباطها ينبغي أن يحدث على المستوى العلمي، فيمكن إيجاد أكاديميات أو جمعيات بحثية ترعى شؤون الاجتهاد والمجتهدين في إطار الالتزام الأدبي بالمعايير العلمية، كما تشجع على النقاش العلمي الموضوعي وتلاقح الأفكار بالكتابة والتعليم والنقد وتكريس سيادة الدليل الشرعي... وغيرها من الأدوات لضمان سلامة الاجتهاد من

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 67/5 وعزاه المحقق إلى ابن عبد البر بسنده.

[2] الشاطبي، الموافقات، 76/5

[3] ينظر: ابن عبد البر، أبو عمر، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ، صورته: دار الكتب العلمية – بيروت، ص41.

الانحراف. وإن الرواد الذين دعوا إلى ما سمي فيما بعد بالاجتهاد الجماعي لم يريدوا توحيد الأحكام الشرعية الاجتهادية، بقدر ما كانوا يريدون إحياء علوم الشريعة بالاجتهاد ونبذ التقليد، ورفع حالة الركود، ودعوة الأمة إلى النهوض وتدارك نفسها ودينها، في مواجهة المد الغربي الذي اجتاح العالم الإسلامي بقوانينه الوضعية وفكره المادي.

ولابد للذين دعوا إلى الاجتهاد الجماعي بقصد ضبط الفتوى وإزالة الفوضى في الاجتهاد أن يدركوا أن هذا السبيل سيؤول بالاجتهاد إلى أيدي الحكام، وسيتحكمون في الدين عبر التحكم في اجتهاد العلماء، وهذا التوجه سيخدم مشاريع "تجديد الخطاب الديني" التي تشرف عليها مخابر أجنبية وأجندات دولية، وهي ليست إلا حلقة جديدة في سلسلة المد الغربي.

2 -تصورنا لتفعيل الاجتهاد الجماعي:

إن ما يصلح الأمة هو سياسة حكيمة مبنية على الشرع، وأيا كان الاجتهاد الذي يفعل في هذه السياسة ما دام يصدر عن نظر صحيح مقبول، فهو من الدين، ولا حاجة للتشدد في هذا الأمر ولا المماحكة فيه، لأن الله تعالى لم يأمرنا بالتشريع للناس، وإنما أمرنا بإنفاذ شريعته في الناس. وهذا الأمر يتحقق بتدبير شؤون الجماعة، فبين لنا أن تدبير أمر الجماعة يمر عبر الشورى ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾، فليس المطلوب هو الكشف عن الحكم الشرعي في مثل هذه الأمور فحسب، وإنما المطلوب الأول هو اتخاذ القرارات ووضع المشاريع للنهوض بالأمة وحمايتها وحماية مصالحها في حاضرها ومستقبلها، فإن "مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية، مرهوبة الجانب، مطمئنة البال"[1]، ومن ثم تحديد الوجوه المشروعة الممكنة في هذا السبيل، ليتم اتخاذها واعتمادها. فيتم الاجتهاد في الحكم الشرعي لا بالقصد الأول، ولكن بالقصد الثاني، وهو ضمان مشروعية ما يتخذ من قرار.

وإنه لا يمكن فصل الاجتهاد الجماعي عن الحكم والسياسة، لأنه نظر في أمور الأمة العامة متوج باتخاذ القرار، فهو ملزم للحاكم (السلطة السياسية) بوصفه المسؤول الأول عن تنفيذ الشريعة، وهو ملزم للمحكومين بعد أن تحول من اجتهاد غير ملزم، إلى قرار من جهة مخولة بالإلزام وهي السلطة، ولكن مع احتفاظ بقية العلماء بحق الاجتهاد، والتمسك بآرائهم، إلى جانب

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1425هـ/2004م، 391/3.

تسليمهم بوجوب تنفيذ القرار والتزامهم به ما دام ساري المفعول.

إن ما يجعل الاجتهاد الجماعي نافذا في الأمة هو صدوره عن ولاية الأمر في الدولة، فهو: "قرار هيئة رسمية ذات سلطة، بعد الاجتهاد والتشاور في مصلحة من مصالح الأمة العليا، بحيث يكون ملزما للحكام ولإدارات الدولة في تطبيقه وتنفيذه". أما على المستوى العلمي والنظري، فتبقى المسألة اجتهادية تختلف فيها أنظار المجتهدين، على أن يلتزموا به عمليا، وألا يفتوا الناس بخلاف ما تقرر في الاجتهاد الجماعي ما دام ساري المفعول، لأن الواجب العملي هو طاعة أولي الأمر فيما لا معصية فيه، والعمل بالاجتهاد ليس معصية.

غير أن ما سبق تقريره مشروط بتخلي الحكام عن القوانين الوضعية والتزام أحكام الشريعة فيما يأتون ويذرون من الأمور. والاجتهاد الجماعي ملزم للدولة وهيئاتها الرسمية قبل عموم الناس، فإن صدر القرار بعد استنفاد شروطه، والتزمت به وأمرت بمقتضاه، وجب على الناس كلهم صغيرهم وكبيرهم عالمهم وجاهلهم الطاعة والامتثال. وهذا الإلزام قاصر على وجوب التنفيذ، ولا يتعداه إلى وجوب اعتقاد ذلك الاجتهاد.

ويمكن تطبيق فكرة الاجتهاد الجماعي بواسطة مجلس مكون من العلماء المنتقين بعناية، قد يكون عبر اختيارهم من قبل أقرانهم، أو بانتخابهم من قبل عموم الناس، على أن تتخذ آليات خاصة نابعة من الثقافة الإسلامية، اعتمادا على مبدأ الشورى، على غير ما هو متبع في الديمقراطيات الغربية من حملات انتخابية ودعاية زائفة تؤثر على الناس في اختيارهم.

وقد تتعدد المجالس وفق ما هو متاح حاليا، نظرا للواقع السياسي للأمة، إلا أنه إجراء مرحلي ينبغي العمل على تطويره، لتكوين مجلس جامع لكل الأقطار.

إن السلطة هي الجهة التي تحتاج إلى مؤسسات اجتهادية عليا يختارها المجتمع لتتولى بيان الأحكام الشرعية للشؤون العامة وتتولى الرقابة الشرعية على القرارات السياسية وتصرفات المسؤولين. وهذا النموذج كان معتمدا في الدولة العثمانية، حيث كان إلى جانب منصب شيخ الإسلام هيئة مختصة بالنظر الشرعي، تسمى "مجلس العلماء" لا يصدر قرار عن السلطان العثماني إلا بعد مراجعته وإقراره. إلا أن هذه الهيئة ضعفت في أواخر عهد الدولة العثمانية، وتنازلت للسلطان، بل وأجازت له، أن يتخذ قرارات وفق نظره وإن خالف ما تقتضيه الأدلة

الشرعية[1]، فأعطت الضوء الأخضر، عن غير قصد، لانحراف الحكام عن نطاق المشروعية الدينية، وبدأ الانزلاق الذي انتهى بالسقوط المدوي للخلافة الإسلامية[2].

إن الدعوة إلى اجتهاد جماعي ينبغي ألا تكون دعوة لتأطير الاجتهاد في مؤسسات تحتكره لنفسها دون علماء الأمة، ليكون تحت وصاية الدولة، كما ينبغي ألا تؤدي إلى التضييق على العلماء ولا تقييد اجتهادهم سواء كانوا فرادى أم ضمن المؤسسات العلمية والبحثية، ولا الحجر عليهم في الفتوى، كما تفعل بعض الدول الآن، حيث بلغ الأمر بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف أن تمنع الأساتذة وعلماء الشريعة في مؤسسة علمية عريقة من التعرض للفتوى أو التعبير عن آرائهم المخالفة لما يصدر عن مؤسسة الإفتاء الرسمية.

خاتمة

معظم التعريفات التي طرحها الباحثون تدور حول فكرة واحدة هي: اشتراك مجموعة من المجتهدين في عملية الاجتهاد للوصول إلى حكم شرعي في مسألة معينة عن طريق الشورى. وهي متفقة على أن الاجتهاد الجماعي لا يختلف عن الاجتهاد الفردي في أنه يخضع للمعايير العلمية في شروطه وضوابطه المعروفة في أصول الفقه. ولكن بعض التعريفات جعلت ذلك مخصصا بهيئة أو مؤسسة.

إن الاجتهاد في الحكم الشرعي عمل علمي مفتوح للعلماء والمتخصصين، أيا كان مشربهم أو موطنهم، فالفقه علم راسخ لأنه لا يخضع للاعتبارات السياسية والإقليمية... بل يخضع للدليل الشرعي، لذلك هو عصي على التحيز.

لا يمكننا طلب اجتهاد شرعي حقيقي ينتج عنه إجماع ملزم لكافة الأمة تحت ضغط السياسة.

نعم يمكننا تنظيم الاجتهاد لتحقيق مصالح شرعية واضحة كتوحيد القرار السياسي وضبطه بضوابط الشريعة وتقييد الحكام بقيود الشريعة لضمان التزامهم بها وعدم استبدادهم

---

[1] أورد رشيد باشا المعروف بـ"أبي التنظيمات" في مذكراته: "المحررات السياسية" أنه جمع "مجلس العلماء" وعرض عليهم مشكلة اعتراض روسيا على عدم قبول المحاكم لشهادة غير المسلمين، فأجمعوا على أن الشريعة لا تسمح بذلك، إلا أنهم وجدوا مخرجا، وهو أنه إذا صدر أمر سلطاني مبني على المصلحة العامة في أمثال هذه الحالة، كان أمره مطاعا وواجب التنفيذ، وبناء على هذه الحيلة، أصدر رجال الإصلاح الأنظمة والقوانين الغربية المخالفة للشريعة بذريعة "المصلحة التي يراها الإمام" ينظر: الحصري، ساطع، البلاد العربية والدولة العثمانية: دار العلم للملايين،ط2، بيروت، لبنان، 1380هـ/1960م، ص91. وخطورة هذا الموقف من "مجلس العلماء" لا يكمن في أنه أعطى السلطان الحق في مخالفة الشريعة فحسب، بل في أنه منحه سلطة التشريع المطلقة.

[2] أسباب سقوط الخلافة كثيرة، ولكن المؤكد أن ضعف هذا المجلس أمام ضغوط السلطان ومن كان حوله من المتنفذين المتحمسين للتغريب والمدعومين خارجيا، قد فتح ثغرة اتسعت لتكون فتقا في مسار المشروعية في عالمنا الإسلامي، وهي تجربة لم تحظ بالدراسة الكافية.

بالأمر، وعدم إطلاق القرار السياسي عن ضبط الشرع، وهذا الأمر له أدلته في الشريعة، وهو من الضرورات الملحة لإخراج الأمة من أزمتها الحالية.

شرعت الشورى لتكون أساس القرار السياسي (وأمرهم شورى) (وشاورهم في الأمر) (وإذا جاءهم أمر) فالأمر هو الخطب الجلل الذي يستدعي اجتماع الناس وتعاونهم في مواجهته. ومنه الاجتهاد الجماعي، فهو واجب على الإمام والعلماء معا، وما نتج عنه من قرار واجب على الكل وإن خالف اجتهاد المأمور، لوجوب طاعة أولي الأمر.

إن حصر الاجتهاد في مؤسسات تحت اسم الاجتهاد الجماعي أمر بالغ الخطورة على الدين، لأنه يعرضه للتأثير السياسي والإملاء الخارجي، فكل ما نحتاج إليه هو مؤسسة تمد الدولة بالأحكام الشرعية والقوانين التي تحتاجها لتطبيقها في سياسة أمور الأمة محليا وعالميا، ويبقى أمر الفتوى محل اجتهاد ورأي من عامة العلماء والباحثين، فلا يحجر على آرائهم، ويلتفت إليها بأدلتها عند الحاجة لتصحيح أخطاء الاجتهادات الرسمية وتوجيهها التوجيه الصحيح.

المصادر والمراجع

- ابن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، كتاب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (طبعة الأمير)، الدوحة، 1425هـ/2004م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبوعبيد مشهور، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، 1423هـ.
- إخلاص، ناصر عبد الرحمن الزبير: الاجتهاد الجماعي بين مقاصد الشرع وضرورات العصر، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، 2020م.
- ابن مفلح، شمس الدين المقدسي، أصول الفقه، تحقيق: فهد السَّدَحَان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ/1999م.
- الحصري، ساطع: البلاد العربية والدولة العثمانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1380هـ/1960م.
- الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط، دار الكتبي، 1414هـ/1994م.
- سانو، قطب مصطفى: الاجتهاد الجماعي المنشود، في ضوء الواقع المعاصر، دار النفائس، 1427هـ/2006م.
- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات وعمار ريحاوي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1434هـ/2013م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان،

1417هـ/1997م.
- الشاوي، توفيق: فقه الشورى والاستشارة، ط2، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1413هـ/1993م.
- الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفضيلة، الرياض، 1421هـ/2000م.
- عماري، حميد، الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصور وإشكالية التطبيق، مجلة الشهاب، مجلد09، عدد03، 2023.
- القرافي، أحمد بن إدريس: الفروق، عالم الكتب، بيروت، دت.
- المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال، ط5، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م.

الاجتهاد الفقهي المعاصر
بين الممارسة والتنظير

أ.د/ مسعود فلوسي
أستاذ الفقه وأصوله بكلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
messaoudfeloussi@yahoo.com

المراد بالاجتهاد الفقهي المعاصر:

يمكن أن نعرف الاجتهاد الفقهي المعاصر باعتباره ممارسة عملية بأنه؛ "بذل الجهد واستفراغ الوسع من قبل الفقيه أو الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية للمسائل الحادثة في هذا العصر والتي لم يعرفها الفقهاء القدامى ولم يستنبطوا لها أحكاما، أو تجديد النظر في المسائل القديمة التي تغيرت صورها أو أسبابها في عصرنا واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها".

وقد قام وما فتئ يقوم الفقهاء المعاصرون بهذا العمل استشعارا منهم لواجب بيان أحكام الشرع في هذه المسائل لحاجة المسلمين إلى ذلك في إصلاح علاقتهم بربهم عز وجل تعبدا وخضوعا، وعلاقتهم بدينهم سلوكا والتزاما.

ويمكن أن نُريد بالاجتهاد الفقهي المعاصر الثروة الفقهية الناتجة عن هذه الممارسة الاجتهادية، فنعرفه - على هذا الأساس - بأنه؛ "جملة الجهود التي بذلها ويبذلها الفقهاء المعاصرون، في مختلف بلدان العالم الإسلامي، لاستنباط الأحكام الشرعية للمسائل الحادثة في حياة المسلمين، خلال العصر الحديث، والتي ظهرت وتظهر في صورة فتاوى فردية أو جماعية، أو قرارات مجمعية، أو أبحاث فقهية، أو مؤلفات علمية، أو رسائل جامعية".

نشأة الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطوره:

نشأ الاجتهاد الفقهي المعاصر - باعتباره ممارسة فقهية عملية - مع ظهور النهضة الحديثة في العالم الإسلامي، والتي بدأت إرهاصاتها منذ القرن الثاني عشر الهجري، استجابة لصيحات أوائل المصلحين الذين آلمهم ما آل إليه حال المسلمين من تخلف وانهيار حضاري شامل، وجهل فظيع بدينهم الإسلام، وضلال عن هديه وانحراف كبير عن تعاليمه وقيمه.

وقد مر هذا الاجتهاد في سيره وتطوره - منذ ظهوره إلى اليوم - بأربع مراحل متميزة:

أولا: مرحلة الإرهاصات:

وهي التي بدأت بظهور أوائل الصيحات في الأمة المنادية بالعودة إلى العمل بالإسلام، والنهوض من حالة التخلف والجهل، والتخلص من سيطرة الأعداء.

وقد بدأت تباشير هذه المرحلة بالتنبه إلى ضرورة الاجتهاد والعودة إليه بعد المرحلة الطويلة التي غاب خلالها، وقد تجلى ذلك في عدد من المؤلفات التي ظهرت في هذه المرحلة وتحدثت عن الاجتهاد وما يلزم له وكيف يمكن ممارسته.

ولعل أول من كان له فضل السبق إلى التنبيه على أهمية الاجتهاد وضرورة تفعيله من جديد بعد التوقف الطويل الذي مر به؛ الإمام محمد بن إسماعيل المعروف بابن الأمير الصنعاني رحمه الله [1099-1182هـ/ 1687-1768م]، في كتابه "إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد"[1]، الذي عالج فيه قضايا الاجتهاد والتقليد في أصول الفقه، ووجه النقد للتعصب المذهبي، وفند حجج من أغلقوا باب الاجتهاد، ورد على من يرون استحالة الاجتهاد في العصور المتأخرة، وقدم أمثلة لتقريب فهم الجرح والتعديل وإمكانية الاجتهاد فيهما.

وغيرَ بعيد عن اليمن، وفي نفس المرحلة الزمنية، ظهر في الهند الإمام أحمد بن عبد الرحيم ابن الشهيد وجيه الدين، الشهير بـ«الشاه ولي الله الدهلوي» رحمه الله [1114-1176هـ/ 1703-1762م]، الذي ألف هو الآخر رسالة سماها "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد"[2]، وهي رسالة مختصرة في بيان القواعد والضوابط التي تحكم الاجتهاد والتقليد في الفقه الإسلامي. وتتلخص رؤية الدهلوي بشأن الاجتهاد في الدعوة إلى فتح بابه انطلاقا من المذاهب الفقهية القائمة، وإعادة صياغة العلاقة مع المذاهب بحيث يكون قوامها عدم التعصب لمذهب ما، والتخلي عن القدح في المذاهب الأخرى، واتباع الدليل وترْك القول المذهبي إن عارض الدليل.

وفي نفس المرحلة الزمنية أيضا؛ ظهر في الحجاز الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله [1115-1206هـ/ 1703-1792م]، والذي رفع هو الآخر لواء الدعوة إلى إحياء الاجتهاد على منهج السلف الصالح، ونبذ التقليد، وترك التعصب للمذاهب الفقهية.

ثم برز في اليمن الإمام محمد بن علي الشوكاني رحمه الله [1173-1250هـ/ 1759-1834م]، الذي وضع رسالة "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"[3]، والتي هدف منها إلى تقويض حُجج القائلين بحتمية التقليد وعدم جواز الاجتهاد، حيث أحصى أدلتهم النصية والعقلية ودحضها الواحد تلو الآخر. ومع أن الشوكاني قد مال إلى نبذ التقليد المذهبي ودعا إلى عدم التعصب للمذاهب الفقهية، إلا أنه لم يدْعُ إلى ابتداع قواعد وأدوات فقهية جديدة وطرْح الأحكام الشرعية واستبدالها بأحكام أخرى وفق هذه القواعد، بل لقد التزم بهذه القواعد التي وضعها

---

[1] حققها صلاح الدين مقبول أحمد، ونشرتها الدار السلفية في الكويت، ط1، 1405هـ، 1985م، 190ص.

[2] صدرت لها عدة طبعات، منها الطبعة التي حققها علي حسن الحلبي، ونشرتها دار الفتح في الشارقة، ط1، 1415هـ، 1995م، 85ص.

[3] طبع في المطبعة الثعالبية بالجزائر، سنة 1332هـ، 1914م، 114ص. كما طبع في دار القلم ببيروت، سنة 1406هـ، 1986م. وحققه في رسالة دكتوراه الباحث عابد بن سالم بجامعة وهران، سنة 1441هـ، 2019م، 443ص.

الأئمة، كما لم يذهب إلى حدِّ الطعن في الائمة والنهي عن اتباعهم.

وقد كان للدعوة إلى الاجتهاد ونبذ تقليد المذاهب التي أطلقها الإمام محمد بن علي السنوسي المستغانمي الجزائري رحمه الله [1202-1276هـ/ 1787-1859م] في كتابه "إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن"[1]، أثرُها في تحريك النقاش والجدل حول الاجتهاد والتقليد، إذ قوبلت هذه الدعوة بانتقادات من قبل شيوخ الأزهر، حيث انبرى ثلاثة من علمائه البارزين لتفنيدها وهم: حسن العطار شيخ الجامع إذ ذاك، ومصطفى البولاقي، ومحمد عليش، وجميعهم من المالكية كما كان حال السنوسي.

هكذا إذن بدأت العودة إلى إحياء الاجتهاد والاهتمام به، حيث بدأ العلماء ينظرون في القضايا المطروحة في حياة المسلمين والتي لم يسبق لهم بها عهد ولم يحكم فيها الفقهاء القدامى بأحكام معينة.

ثانيا: مرحلة الانبعاث والنمو:

جاء بعد العلماء المذكورين علماء خلفوهم وبلغوا مبلغا كبيرا في العلم والفقه، ونظرا لما كانت تعانيه الأمة حينئذ من تحديات داخلية وهجمات خارجية، فقد كان أكثر اهتمامهم متوجها إلى الدعوة إلى إحياء الأمة وإصلاح أحوال المسلمين والتحرر من الاحتلال الأجنبي، لكنهم مع ذلك مارسوا الاجتهاد الفقهي في إطار الإصلاح والإحياء، نذكر من هؤلاء:

الإمام محمد بن يوسف أطَّفَيِّش في الجزائر [1236-1332هـ/ 1820-1914م]، الذي دبج الكثير من الكتب والرسائل في العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه وسيرة وتاريخ، والتي ظهر فيها نبوغه العلمي وتأهله لرتبة الاجتهاد، ولم يمنع من ظهوره واشتهاره سوى ما كانت تعيشه الجزائر من هيمنة شاملة للاستدمار الفرنسي على حياة الجزائريين، إضافة إلى أن هذا الرجل كان يعيش في أعماق الجنوب الجزائري بعيدا عن العاصمة، مما منع من الانتفاع به والاستفادة من علمه.

والإمام محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري في الهند [1248-1307هـ/ 1832-1890م]، صاحب التصانيف الكثيرة في مختلف العلوم الشرعية من عقيدة وتفسير وفقه وأصول وحديث، وقد ظهر في هذه المؤلفات تأثره بالإمام محمد علي الشوكاني.

والإمام محمد عبده رحمه الله في مصر [1266-1323هـ/ 1849-1905م]، الذي كان - مع شيخه جمال الدين الأفغاني رحمه الله - من أبرز الداعين إلى الاجتهاد والتجديد في حياة المسلمين، ومارس الاجتهاد الفقهي وأصدر فتاوى كان لبعضها صدى واسع في حينها، وقد جمعت

[1] صدرت لها عدة طبعات، منها الطبعة التي حققها علي حسن الحلبي، ونشرتها دار الفتح في الشارقة، ط1، 1415هـ، 1995م، 85ص.

فتاويه في مجلدين كبيرين.

والإمام محمد بخيت المطيعي [1271-1354هـ/ 1854-1935م]، صاحب المؤلفات الكثيرة في مختلف العلوم الشرعية من تفسير وفقه وأصول، والاجتهادات الجديدة في بعض المسائل الفقهية والتي جمعت ونشرت في مجلدين كذلك.

وكذلك الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله [1282-1354هـ/ 1865-1935م]، الذي كانت له هو الآخر مشاركته الفاعلة في إحياء الاجتهاد وممارسته عمليا فيما كان ينشره في مجلته الشهيرة "المنار" من بحوث فقهية وفتاوى، وقد جمعت ونشرت مستقلة في ستة مجلدات.

وأيضا الإمام محمد الخضر حسين [1293-1377هـ/ 1876-1958م]، الذي ترقى في مدارج العلم والاجتهاد، وأصبح شيخا للأزهر، وترك آثارا علمية رائدة، منها أبحاثه الاجتهادية في عديد الموضوعات الفقهية، وقد جمعت في مجلد واحد بعنوان "فتاوى الشيخ محمد الخضر حسين".

والشيخ عبد المجيد سليم البشري [1299-1374هـ/ 1882-1954م] الذي تولى مشيخة الأزهر، وكانت له مواقف فقهية معروفة في قضايا الربا وآلات اللهو وغيرها.

وفي المغرب ظهر الشيخ محمد بن جعفر الكتاني [1274-1345هـ/ 1857-1927م]، الذي برز في الفقه والحديث، وأحدث أثرا كبيرا في المجتمع المغربي عندما تصدى لنشر العلم الشرعي، كما ترك العديد من المؤلفات التي أسهم بها في الحركة الإصلاحية في المغرب.

وكذلك الشيخ محمد بن الحسن الحجوي الفاسي [1291-1376هـ/ 1874-1956م]، الذي ترك - هو الآخر - تراثا علميا غزيرا في مختلف العلوم الإسلامية، أشهرها كتابه الرائد "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، ودعا إلى تجديد الفتوى وإحياء الاجتهاد.

كما ظهر الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في تونس [1296-1393هـ/ 1879-1973م]، والذي بلغ مبلغا عظيما في العلم والفقه والاجتهاد والتجديد، وكان له حضور فاعل في الحياة الدينية في تونس خلال عقود طويلة، وترك تراثا علميا زاخرا في التفسير والحديث والفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، إضافة إلى فتاويه التي جمعت في مجلد واحد.

وفي الجزائر برز الإمام عبد الحميد ابن باديس رحمه الله [1307-1359هـ/ 1889-1940م]، الذي كان أكثرُ اشتغاله بالتربية والتعليم والإصلاح، إلا أن ذلك لم يمنعه من المشاركة في الإدلاء ببعض الآراء الفقهية الاجتهادية؛ كفتواه الشهيرة في تحريم التجنس بجنسية المستعمر.

وفي الحجاز كان للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السِّعدي التميمي [1307-1376هـ/ 1889-1957م]، أثره العلمي والإصلاحي.

وقد انحصرت الاجتهادات الفقهية لأعلام هذه المرحلة في قضايا محدودة، تتعلق بمواجهة التحديات التي كانت تعاني منها الأمة؛ مثل المذاهب الاقتصادية المستوردة، وقضايا مواجهة

الاستعمار كقضية التجنس بجنسية المستعمر، وقضايا الفقر والعمل والاقتصاد، وتحكيم الشريعة.

ثالثا: مرحلة التطوروالازدهار:

وقد عرفت ظهور علماء كبار بلغوا الغاية في الفقه والعلم واستجمعوا شروط الاجتهاد، وكان لهم دور كبير في حركة الاجتهاد الفقهي المعاصر، مع تفاوت بينهم في مقدار إسهام كل منهم في ذلك، ومن هؤلاء:

في مصر: عبد الوهاب خلاف [1305-1375هـ/ 1888-1956م]، محمود شلتوت [1310-1383 هـ/ 1893-1963م]، محمد يوسف موسى [1317-1383هـ/ 1899-1963م]، محمد أبو زهرة [1316-1394هـ/ 1898-1974م]، علي الخفيف [1309-1398هـ/ 1891-1978م]، عبد المنعم النمر [1913-1991م]، محمد الغزالي [1335-1416هـ/ 1917-1996م]، جاد الحق علي جاد الحق [1335-1416هـ/ 1917-1996م]، عطية صقر [22 نوفمبر 1914 - 9 ديسمبر 2006م]، السيد سابق [1335-1420هـ/ 1915-2000م]، أحمد الشرباصي [1336-1400هـ/ 1918-1980م]، محمد سلام مدكور، يوسف القرضاوي [9 سبتمبر 1926 - 26 سبتمبر 2022].

وفي الهند وباكستان: محمد زكريا الكاندهلوي [1315-1402هـ/ 1898-1982م]، أبو الأعلى المودودي [1321-1399هـ/1903-1979م]، أبو الحسن الندوي [1333- 1420هـ/1914-1999م]، محمد تقي العثماني [من مواليد 1362هـ/ 1943م].

وفي سوريا: مصطفى الزرقا [1904-1999م]، مصطفى السباعي [1333-1384هـ/ 1915 - 1964م]، محمد سعيد رمضان البوطي [1347-1434هـ/ 1929-2013م]، وهبة الزحيلي [1932-2015م]، محمد الزحيلي [1941-].

وفي السعودية: عبد العزيز بن عبد الله بن باز [1330-1420هـ/ 1912-1999م]، محمد بن صالح بن عثيمين [1347-1421هـ/ 1929-2001 م]، أحمد عبدُ الرزاق الكبيسي [1356-1439هـ/ 1934-2017م]، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان [1356-1444هـ/ 1935-2023م]، بكر بن عبد الله أبو زيد [1365-1429هـ/ 1946-2008م]، محمد علي البار [من مواليد 1939].

وفي الجزائر: إبراهيم بن عمر بيوض [1313-1401هـ/ 1899-1981م]، وأحمد حماني [1915-1998م].

وفي تونس: محمد الحبيب بلخوجة [24 أكتوبر 1922 - 18 يناير 2012م]، ومحمد المختار السلامي [1925-2019م].

وفي المغرب: علال الفاسي [1328-1394هـ/ 1910-1974م].

وفي العراق: محمد محمود الصواف [1334-1413هـ/ 1915-1992م]، عبد الكريم زيدان [1921- 2014 م].

وتميزت هذه المرحلة بجملة من المزايا التي لم تتوفر في غيرها، ومنها:

أ- ازدهار التأليف العلمي في القضايا الفقهية المعاصرة. ومن أكثر المؤلفات الفقهية المعاصرة شهرة: كتب علي الخفيف، كتب محمد أبو زهرة، كتب مصطفى الزرقا، كتب عبد الكريم زيدان، كتب يوسف القرضاوي، كتب وهبة الزحيلي، كتب محمد الزحيلي.

ب- نشر فتاوى كبار العلماء المعاصرين: ومنها: فتاوى صديق حسن خان[1]، فتاوى محمد عبده[2]، فتاوى محمد رشيد رضا[3]،فتاوى حسنين محمد مخلوف[4]، فتاوى محمد الخضر حسين[5]، فتاوى محمد الطاهر بن عاشور[6]، فتاوى محمد أبو زهرة[7]، فتاوى مصطفى الزرقا[8]، فتاوى ابن باز، فتاوى ابن عثيمين، فتاوى إبراهيم بيوض[9]، فتاوى عطية صقر[10]، فتاوى أحمد حماني[11]، فتاوى يوسف القرضاوي[12].

إضافة إلى فتاوى هيئات الاجتهاد في العالم الإسلامي المعاصر، على غرار: فتاوى مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية، فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة.

ج- ظهور الأطروحات والرسائل الجامعية الرائدة في الفقه المعاصر: مثل: أحكام الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، فقه الزكاة للقرضاوي، الشركات لعبد العزيز الخياط، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبد الكريم زيدان.

د- نشر الكثير من البحوث الفقهية في المجلات العلمية: ومنها بصفة خاصة: مجلة الأزهر،

---

[1] نشرت بعنوان "دليل الطالب على أرجح المطالب"، عربها ليث محمد لال محمد، واعتنى بها محمد لقمان السلفي، ونشرتها دار الداعي في الرياض ومركز ابن باز في الهند، ط1، ربيع الأول 1422هـ، 836ص.

[2] جمعتها الدكتورة نيفين محمد موسى، ونشرتها دار الكتب والوثائق القومية في مصر، 1443هـ، 2022م، مجلدان.

[3] اشترك في جمعها الدكتور صلاح الدين المنجد والدكتور يوسف ق. خوري، ونشرت في 6 مجلدات، ط1، د.ن، 1426هـ، 2005م.

[4] نشرت في حياة المؤلف بعنوان فتاوى شرعية وبحوث إسلامية"، دار الكتاب العربي بمصر، 1951م..

[5] جمعها الدكتور محمد عثمان شبير، ونشرتها دار القلم في دمشق، ط1، 1438هـ، 2017م، 848ص.

[6] جمعها الدكتور محمد بوزغيبة، ونشرها مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي، ط1، 1425هـ، 2004م، 495ص.

[7] جمعها الدكتور محمد عثمان شبير، ونشرتها دار القلم في دمشق، ط2، 1431هـ، 838ص.

[8] جمعها الأستاذ مجد مكي، ونشرتها دار القلم في دمشق، ط1، 2010م، 700ص.

[9] خدمها ترتيبا وتخريجا وتقديما الأستاذ بكير محمد الشيخ بالحاج، ونشرتها مكتبة أبي الشعثاء، السيب، سلطنة عمان، ط2، 1411هـ، 1990م، 738ص.

[10] نشرتها مكتبة وهبة في القاهرة، بعنوان "موسوعة أحسن الكلام في الفتوى والأحكام"، ط1، 2011م، 5 مجلدات.

[11] خدمها الأستاذ مصطفى صابر، ونشرت في 4 مجلدات، دار عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 1433هـ، 2012م.

[12] بلغت 6 مجلدات، وقد نشرت في حياة المؤلف كأجزاء متفرقة، ثم جمعت إلى بعضها ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للشيخ رحمه الله، الدار الشامية، تركيا، ط1، 1444هـ، 2022م، المجلدات من 87 إلى 92.

مجلة المسلم المعاصر، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة السعودية، مجلة البحوث الإسلامية السعودية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، مجلة جامعة أم القرى في مكة، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، مجلة دراسات في الأردن، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر...

هـ. إقامة المؤتمرات الفقهية ونشر أعمالها: وأشهرها: مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، ملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر، مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، مؤتمرات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة، مؤتمرات الجامعات والكليات الإسلامية، ومؤتمرات وزارات الشؤون الدينية والأوقاف في مختلف البلدان العربية والإسلامية.

و- ظهور وانتشار برامج الفتاوى في الإذاعات ثم عبر القنوات الفضائية: مثل: برنامج فتاوى على قناة اقرأ، برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، برنامج المنتدى على قناة دبي.

ز- إنشاء المجامع الفقهية وظهور الاجتهاد الجماعي: شهدت بدايات القرن الرابع عشر الهجري دعوات عدد من العلماء والباحثين إلى إحياء الاجتهاد الجماعي في شكل مؤسسي مقنن يتخذ شكل مجمع علمي أو هيئة شرعية أو ما شابه ذلك يتصدى فيه المجتهدون بالدراسة والجواب في حيادية واستقلال لمشكلات المسلمين وقضاياهم ونوازلهم. ومن أولئك العلماء الأجلاء الذين طالبوا بهذا المسلك الاجتهادي المنظم الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور والدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ مصطفى الزرقا رحمهم الله جميعا. وقد آتت تلك النداءات أُكُلها فخرج إلى الوجود عدد من المجامع والهيئات واللجان الفقهية والشرعية والعلمية، منها: مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر [1381هـ]، هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية [1391هـ]، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة [1398هـ]، مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي [1403هـ]، مجمع الفقه الإسلامي بالهند [1988م]، مجمع الفقه الإسلامي بالسودان [1419هـ]، قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية في الكويت، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث [1417هـ]، مجمع فقهاء الشريعة في أمريكا.

ح- ظهور المصارف الإسلامية وهيئاتها الشرعية: حرصا على مواجهة التعاملات الربوية المسيطرة على البنوك التقليدية، توجه عدد من أصحاب الأموال المسلمين، وبالتعاون مع علماء الشريعة الإسلامية، إلى تأسيس بنوك تتعامل بالمعاملات الإسلامية وتلتزم بالضوابط الشرعية في كل أنشطتها. وقد ظهرت العديد من البنوك الإسلامية في مختلف دول العالم الإسلامي يسرت الكثير من التعاملات للمسلمين، وأغنتهم عن التوجه إلى البنوك التقليدية الربوية.

وقد توجهت هذه البنوك، لضمان سلامة تعاملاتها من الناحية الشرعية، إلى إنشاء عدد من اللجان وهيئات الرقابة الشرعية، لدراسة ما يستجد في ميدان المعاملات المالية المعاصرة، وتمارس هذه الهيئات واللجان الاجتهاد الجماعي فيما يعرض عليها من قضايا وتصدر قراراتها بأغلبية أعضائها، ومنها: اللجنة الشرعية بمصرف الراجحي في المملكة العربية السعودية، اللجنة الشرعية ببنك البلاد في المملكة العربية السعودية، الهيئة الشرعية العالمية للزكاة بالكويت.

ط- ظهور الموسوعات الفقهية: لرفد الاجتهاد الفقهي المعاصر، توجهت بعض الهيئات العلمية والدعوية في العالم الإسلامي إلى إعداد موسوعات فقهية، تجمع كل الآراء الفقهية للعلماء القدامى في مختلف المسائل التي عرضت عليهم وأبدوا فيها آراءهم، بحيث تيسر هذه الموسوعات للعلماء المعاصرين معرفة آراء الفقهاء القدامى في مختلف المسائل والاستئناس بها عند النظر في القضايا الفقهية المعاصرة. ومن هذه الموسوعات: الموسوعة الفقهية الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في القاهرة. الموسوعة الفقهية الصادرة عن وزارة الأوقاف في دولة الكويت. موسوعة زايد، التي صدرت عن وزارة الأوقاف في دولة الإمارات العربية المتحدة.. كما ظهرت الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة والتي أصدرها في عدة مجلدات مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية.

ي- تميز المدارس الاجتهادية المعاصرة بمناهجها: الاتجاه السلفي التقليدي، الاتجاه المتوسع، الاتجاه الوسطي المتوازن.

ويمكن أن نعتبر أن هذه المرحلة قد انتهت مع سنة 1430هـ، الموافق لسنة 2010م، والتي شهدت والسنوات التي قبلها وفاة عدد كبير من العلماء المعاصرين الذين أثروا البحث الفقهي المعاصر، والذين بقوا منهم التحقوا بهم في السنوات القليلة التي تلتها. وقد امتد اهتمام العلماء المجتهدين في هذه المرحلة إلى كل القضايا الفقهية المعاصرة من كل أبواب الفقه.

رابعا: مرحلة التراجع والضعف:

وتبدأ حوالي سنة 1430هـ، الموافقة لسنة 2010م، حيث بدأ يتراجع عدد العلماء المتمكنين في الفقه والاجتهاد بتوفيهم واحدا بعد الآخر، وكذا عدم ظهور علماء آخرين في مستواهم يخلفونهم ويقومون مقامهم في الاجتهاد الفقهي واستنباط الأحكام للقضايا الفقهية المعاصرة. كما تراجع الدرس الفقهي والعلمي بصفة عامة، حيث قلت المؤلفات الاجتهادية.

ولا يعني هذا توقف البحث الفقهي في هذه المرحلة، فهو لم يتوقف على مستوى الرسائل الجامعية والكتب وبحوث المجلات، لكن توقف الاجتهاد الذي هو النظر في المسائل بعين الاجتهاد

واستنباط الأحكام لها باستقلالية كما كان في المرحلة السابقة، إذ لم يبق إلا عدد قليل جدا من العلماء الذين بإمكانهم ممارسة هذا الدور.

ولذلك يمكن أن نعتبر أن الاجتهاد الفقهي قد توقف أو هو آئل إلى التوقف نهائيا، إذ لم يعد هناك من هو مؤهل للنهوض به وممارسته في الأمد القريب على الأقل.

التنظير للاجتهاد الفقهي المعاصر:

على الرغم من كثرة ما كُتِبَ من مؤلفات وبحوث حول الاجتهاد من قبل العلماء والباحثين المعاصرين، إلا أن أغلبها يتحدث عن الاجتهاد وشروطه وما يتعلق به من مباحث كما عرفه علماء الأصول قديما، ولم يأت فيها من الجديد سوى طريقة العرض وأسلوب التأليف. أما الاجتهاد المعاصر مفهوما وضوابط ووسائل ومجالات وما إلى ذلك مما يتعلق به، فلم تتطرق إليه هذه الكتب والبحوث لا من قريب ولا بعيد.

ينطبق ذلك على المؤلفات التالية: الاجتهاد في الإسلام للشيخ محمد مصطفى المراغي[1]، الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر[2]، الاجتهاد أحكامه وضوابطه للدكتور جلال الدين عبد الرحمن[3]، مناهج الاجتهاد في الإسلام للدكتور محمد سلام مدكور[4]، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد فوزي فيض الله[5]، الاجتهاد في الإسلام للدكتورة نادية شريف العمري[6]، الاجتهاد للدكتور محمد حسن هيتو[7]، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي للدكتور علي عباس عثمان الحكمي[8]، آليات الاجتهاد للدكتور علي جمعة[9]، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور أحمد إبراهيم عباس الذروي[10]، الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله لعبد الله السليماني[11]. حتى الرسالة العلمية التي نالت شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر والتي نُشرت في كتاب بعنوان "الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر" لصاحبها الدكتور محمد يوسف موسى توانا الأفغاني[12]، لم

---

[1] صدرت له طبعة جديدة بعناية الدكتور محمد عمارة رحمه الله، عن دار مفكرون في القاهرة، سنة 2019م، 166ص.

[2] صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة، 1987م، 332ص.

[3] نشرته دار الطباعة الحديثة في القاهرة، 1406هـ/ 1986م، 227ص.

[4] نشرته في جزئين جامعة الكويت، 1973م، ج1: 329ص. ج2: 337ص

[5] نشرته مكتبة دار التراث في الكويت، 1984م، 188ص.

[6] نشرته مؤسسة الرسالة في بيروت، ط3، 1406هـ/ 1986م، 276ص.

[7] نشرته مؤسسة الرسالة في بيروت، ط1، 1409هـ/ 1988م، 251ص.

[8] رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، جامعة الملك عبد العزيز في مكة المكرمة، 1393هـ/ 1973م، 287ص.

[9] نشرته دار الرسالة في القاهرة، ط1، 1425هـ/ 2005م، 111ص.

[10] نشرته دار الشروق في جدة، ط1، 1403هـ/ 1983م، 80ص.

[11] من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996م، 486ص.

[12] نشرتها دار الكتب الحديثة في القاهرة، 1973م، 626ص.

تتضمن شيئا مما يتعلق بالاجتهاد المعاصر.

وحتى المؤتمرات التي عُقدت للحديث عن الاجتهاد وما يتعلق به، لم يعرض فيها مما يتعلق بالاجتهاد المعاصر إلا ما ندر، ومن ذلك مثلا أن ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر الذي خصص لموضوع الاجتهاد وعقد بقسنطينة في شوال 1403هـ يوليو 1983م، وحضره أغلب فقهاء العصر، ونشرت أعماله في أربعة مجلدات[1]، لم نجد مما قدم فيه متعلقا بالاجتهاد المعاصر إلا بعض الإشارات العابرة في بعض الأبحاث.

وهو ما ينطبق أيضا على أعمال ندوة «الاجتهاد الفقهي: أي دور وأي جديد؟»، التي عقدت في المغرب، سنة 1996[2].

ولذلك يمكن اعتبار الشيخ يوسف القرضاوي رحمه الله رائد التنظير للاجتهاد الفقهي المعاصر، وذلك بأبحاثه التي كتبها خلال السبعينيات من القرن الماضي ونشرتها مجلة المسلم المعاصر، ثم جمعها وأدرجها كقسم ثان في كتابه "**الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**"[3]، ثم أفرد هذا القسم في كتاب مستقل أسماه "**الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**"[4].

ففي هذا الكتاب أكد أن عصرنا أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظرا للتغير الهائل الذي دخل حياة الناس في هذا العصر في مختلف الشؤون والمجالات بفعل الانقلاب الصناعي والتطور التكنولوجي. وبيَّن أن الاجتهاد في هذا العصر مطلوب بصفة خاصة في مجالين جديدين هما: مجال التعامل المالي والاقتصادي، والمجال العلمي والطبي. ثم تحدث عن موقف الاجتهاد المعاصر من التراث الفقهي والمتمثل في إعادة النظر في هذا التراث في ضوء ظروف العصر وحاجات الناس، لاختيار أرجح الآراء وأليقها بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، بناء على قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان. ثم ذكر أن الاجتهاد صار متيسرا أكثر من أي وقت مضى، خاصة لمن أراد أن يتخصص في مجال واحد أو مجالات فقهية محدودة منه. ثم بين أن الاجتهاد المطلوب لهذا العصر ينبغي أن يكون ترجيحيا انتقائيا، وإبداعيا إنشائيا، وقصد بالاجتهاد الترجيحي الانتقائي؛ الاختيار من بين الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء على سبيل الترجيح بينها، وأكد أن هذا الترجيح ينبغي أن يُراعى فيه: التغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية، وضرورات العصر وحاجاته. أما الاجتهاد الإبداعي الإنشائي فأراد منه؛ استنباط أحكام جديدة للمسائل المجتهَدِ فيها؛ سواء كانت مسائل جديدة تماما أو مسائل قديمة تغيرت صورها والملابسات المحيطة بها. ثم بعد

---

[1] صدرت عن مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، الجزائر، ط1، د.ت.

[2] منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، سلسة ندوات ومناظرات، رقم: 53، تنسيق: محمد الروكي، 1416هـ، 1996م، 173ص.

[3] نشرته دار القلم في الكويت، ط1، 1406هـ، 1985م، 215ص.

[4] نشره المكتب الإسلامي في بيروت، ط2، 1418هـ، 1998م، 141ص.

ذلك تحدث عن صور الاجتهاد في عصرنا وحصرها في ثلاث وهي: التقنين، والفتوى، والبحث. وحتى يحقق الاجتهاد المعاصر مقاصده حذر الشيخ من المزالق التي يمكن أن يقع فيها من يتصدون للاجتهاد، والمتمثلة في: الغفلة عن النصوص، سوء فهم النصوص أو تحريفها عن مواضعها، الإعراض عن الإجماع المتيقن، القياس في غير موضعه، الغفلة عن واقع العصر، الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص. بعد ذلك فصَّل المؤلف القول في اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه، وهي في نظره ثلاثة: اتجاه التضييق والتشديد، وتمثله المدرسة الظاهرية والمدرسة المذهبية. واتجاه الغلو في التوسع، وتمثله مدرسة إعلاء المصلحة على النص، ومدرسة تبرير الواقع. والاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط. وختم الكتاب بتحديد ضوابط ومعالم للاجتهاد المعاصر حتى يكون قويما سديدا، وجاءت كما يلي: لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع، لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية، لا يجوز جعل الظنيات قطعيات، الوصْل بين الفقه والحديث، الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع، الترحيب بالجديد النافع، اعتبار روح العصر وحاجاته، الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي، توقع الخطأ من المجتهدين. هذا وإن القارئ لهذا الكتاب يدرك أن المؤلف ينطلق فيما يقرره من خبرة علمية عميقة ومن ممارسة عملية للاجتهاد طويلة، وهو ما تؤكده النماذج والأمثلة الواقعية التي يوردها ويمثل بها لما يقرره.

وبعد هذا الكتاب ظهرت بعض المؤلفات والأبحاث القليلة التي اهتمت بالتنظير للاجتهاد الفقهي المعاصر، لكنها لم توفه حقه كما يجب، ولم تتعرض لكل ما يتعلق به. ويمكن أن نشير هنا إلى الأعمال التالية:

1- **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في الواقع المعاصر**، للدكتور قطب مصطفى سانو[1]، والذي أكد فيه أن المجتهد المعاصر يحتاج إلى التزود بجملة من العلوم التي ترفده في معالجته للمسائل الجديدة التي طرأت في حياة المسلمين وتتطلب استنباط أحكام شرعية لها، وحدد هذه العلوم في: لغة الوحي، أصول الحديث، أصول الفقه، علم المقاصد، علم الخلاف، معرفة مبادئ العلوم الإنسانية. كما تحدث عن مجالات النظر الاجتهادي المنشود بين الفردية والجماعية. وقد غلب على كلامه الطابع التنظيري التصوري الذي لا صلة لصاحبه بممارسة الاجتهاد في الواقع العملي.

2- **الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، للدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ[2]، وقد قسمه إلى خمسة مباحث؛ عرض في الأول منها رأي القائلين بانقطاع الاجتهاد وأدلتهم ومناقشتها. وأورد في المبحث الثاني رأي القائلين باستمرار الاجتهاد وأدلتهم ومناقشتها. وفي المبحث الثالث رجح أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد فيه النفي والإثبات على محل واحد نتيجة لاختلاف مراتب الاجتهاد وأنواع المجتهدين. وفي المبحث الرابع تحدث عن

---

[1] نشرته دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ، 2000م، 204ص.

[2] نشرته دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1424هـ، 2003م، 115ص.

تصوره للاجتهاد في الوقت الحاضر وعن الحاجة إلى تفعيله في الأمور المستجدة، ثم عن الصفة الممكنة للاجتهاد المعاصر وما يمكن أن تستند إليه. أما المبحث الخامس والأخير ففصل فيه القول في ضوابط الاجتهاد المنشود في هذا العصر، وحددها في خمسة وهي: أن يكون الاجتهاد صادرا من أهله، أن يكون الاجتهاد في محله، المحافظة على الفقه الموروث، عدم الغلو في المصلحة، عدم الإفراط في التيسير. وقد غلب على كلامه هو الآخر الجانب التنظيري التصوري الذي ليس لصاحبه صلة بالاجتهاد في الممارسة الواقعية.

3- **الاجتهاد المعاصر معالم وضوابط**، للدكتور إبراهيم طلبة حسين، وهو بحث مطول منشور في إحدى المجلات العلمية في مصر[1]، وقد قسمه صاحبه إلى فصلين؛ أجمل في الفصل الأول ما يتعلق بمعالم الاجتهاد ومسائله، حيث تحدث عن تعريف الاجتهاد وحكمه والمراحل التي مر بها، وعلاقة الاجتهاد بالنص، وتعريف المجتهد وشروطه. وفي الفصل الثاني فصل القول في ضوابط ممارسة الاجتهاد في هذا العصر، وقسمها إلى خمسة أنواع، عالج كل نوع منها في مبحث مستقل، وهذه الأنواع هي:

- ضوابط التعامل مع النص، وتتمثل في: تعظيم النص الشرعي، جمع النصوص الواردة في المسألة، حسن فهم النص ومعرفة دلالته، مشروعية مقتضيات تأويل النص.
- ضوابط التعامل مع المصالح والمقاصد، وهي: أهمية اعتبار المصالح والمقاصد، الإحاطة بشروط اعتبار المصلحة وأنواعها، الحذر من التوسع في دعوى المصلحة وتقديمها على النص.
- ضوابط التعامل مع فقه الواقع، وهي: استصحاب فقه الواقع عند ممارسة الاجتهاد، صحة توصيف الواقع، الحذر من تحكيم الواقع في النص.
- ضوابط التعامل مع التراث، وهي: الفصل بين نصوص الوحي والتراث، الحذر من المبالغة في تقديس التراث، الموازنة بين الاستمساك بالتراث واستصحاب المعاصرة.
- ضوابط التعامل مع المصطلحات، وهي: التعريف بالمصطلح وأهمية معرفة دلالاته، الحذر من المصطلحات الأجنبية الغربية الوافدة، ضبط معاني ومفاهيم المصطلحات.

وهذا البحث في الحقيقة ليس سوى تجميع وإعادة تحرير للمادة العلمية المتفرقة في الكتب والمراجع المعاصرة التي تناولت مختلف عناصر الموضوع، ولا يبدو أن لصاحبه أي ممارسة اجتهادية في الواقع، ولذلك غلب على بحثه هذا الطابع النظري التصوري.

4- **الاجتهاد الفقهي المعاصر: أهميته ودوره في استيعاب النوازل والمستجدات**، للدكتور عبد العزيز وصفي، وهو بحث مطول[2]، وقد قسمه المؤلف إلى ثلاثة مباحث؛ حيث عرف في المبحث الأول الاجتهاد الفقهي المعاصر بأنه "بذل الجهد واستفراغ الوسع في استنباط الأحكام

---

[1] مجلة كلية الشريعة والقانون – جامعة الأزهر بأسيوط، العدد 21، 2010م، 1430هـ، الصفحات: 591-760.

[2] منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السعودية، السنة: 34، العدد: 121، 1444هـ، الصفحات: 129-208.

الشرعية العملية المتعلقة بعصرنا الحاضر من أدلتها التفصيلية". كما عرف كلا من النوازل والمستجدات. وفي المبحث الثاني تحدث عن دور الاجتهاد الفقهي في استيعاب النوازل والمستجدات، وأكد أن الحاجة أصبحت ماسة جدا للاجتهاد في هذا العصر الذي اختص بكثرة نوازله ومستجداته وتشعبها إلى أبعد الحدود، ثم أكد أن أحكام الشريعة تستوعب النوازل والمستجدات المعاصرة، كما بين حاجة المجتهد المعاصر إلى فقه النصوص من أجل استيعاب النوازل والمستجدات، ونبه إلى ضرورة توحيد الاجتهاد الفقهي في العالم الإسلامي وأهمية ذلك في استيعاب النوازل والمستجدات. وهذا البحث هو الآخر لا يعدو أن يكون عملا أكاديميا غلب عليه الجانب التصوري دون الانطلاق من ممارسة للاجتهاد في الواقع العملي.

وإلى جانب هذه الكتب والأبحاث القليلة التي اهتمت بالتنظير للاجتهاد المعاصر، ظهرت كتب أخرى اهتمت بجوانب محدودة من هذا الاجتهاد دون بقية الجوانب، ومن هذا النوع تلك المؤلفات التي خصصت للاجتهاد الجماعي باعتباره المظهر الأبرز للاجتهاد المعاصر، واهتمت بالتنظير لهذا النوع من الاجتهاد، ومن هذه الكتب:

- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، للدكتور شعبان محمد إسماعيل[1].
- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، للدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي[2].
- الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، للدكتور قطب مصطفى سانو[3].
- الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، للدكتور خالد حسين الخالد[4].
- الاجتهاد الجماعي أسسه وضوابطه، للدكتور عبدالله الزبير عبد الرحمن صالح[5].
- الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، لعبد الله صالح حمو بابُهون[6].

كما ظهرت الكثير من الدراسات والأبحاث الأكاديمية التي عالجت جوانب جزئية من الاجتهاد الفقهي المعاصر، مثل تلك التي عالجت موضوع البعد المقاصدي في هذا الاجتهاد، وتلك التي تناولت توظيف القواعد الفقهية فيه، والتي اهتمت بالاجتهاد التنزيلي وفقه الأولويات وفقه المآلات، والتي اختصت بمعالجة ما يتعلق بالاجتهاد المعاصر وتطبيقاته في مجال من مجالات الأحكام الشرعية دون غيره، وغير ذلك من الجوانب المتعلقة بالاجتهاد الفقهي المعاصر.

ويمكن أن نشير هنا إلى رسالتين علميتين مهمتين اهتمتا برصد اتجاهات ومدارس الاجتهاد

---

[1] نشرته دار البشائر الإسلامية في بيروت ودار الصابوني في حلب، ط1، 1418هـ، 1998م، 231ص.

[2] نشرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، سلسلة كتاب الأمة، السنة: 17، العدد: 62، ط1، ذو القعدة، 1418هـ، 146ص.

[3] نشرته دار النفائس في بيروت، ط1، 1427هـ، 2006م، 320ص.

[4]. نشره مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي، ط1، 1430هـ، 2009م، 231ص.

[5]. نشرته هيئة الأعمال الفكرية في الخرطوم، السودان، ط1، 2010م، 123ص.

[6]. رسالة ماجستير في الفقه والأصول، الجامعة الأردنية، 2006م، 246ص.

الفقهي المعاصر؛ الأولى بعنوان "مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر"، للباحث عارف عز الدين حامد حسونة، نال بها درجة الدكتوراه من الجامعة الأردنية سنة 2005م، 541ص، وقد حدد هذه المناهج في سبعة: المنهج المذهبي، المنهج الانتقائي الإنشائي، المنهج الاستصلاحي، المنهج الظاهري، المنهج التسويغي [التبريري]، المنهج القانوني، المنهج الجماعي.. والثانية بعنوان "الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة في الفقه الإسلامي"، للباحث الذوادي قوميدي، نال بها درجة الدكتوراه من كلية العلوم الإسلامية في جامعة الجزائر، سنة 1431هـ، 2010م، 820ص[1]، وقد حدد هذه الاتجاهات في خمسة: الاتجاه السلفي المعاصر، الاتجاه الاجتهادي المذهبي، الاتجاه الحداثي التغييري، الاتجاه التبريري، الاتجاه الاجتهادي الوسطي.

وتبقى الملاحظة الغالبة على ما كتب في الجانب النظري من الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ أن معظم الذين بحثوا في هذا الموضوع لم يكونوا فقهاء مجتهدين، أي لم يمارسوا البحث الفقهي الاجتهادي، وإنما مجرد باحثين يعدون أعمالا لأغراض الحصول على الشهادات الجامعية أو الترقية العلمية أو المشاركة بها في المؤتمرات العلمية أو لنشرها في المجلات الأكاديمية، ولذلك جاءت أعمالهم في هذا المجال افتراضية أكثر منها واقعية نابعة من الممارسة الفقهية العملية.

كما أن هناك ملاحظة أخرى ظاهرة في أغلب هذه الأعمال؛ وهي أنها متماثلة بينها فيما تورده من معلومات وموضوعات وأمثلة وتطبيقات، ولذلك كان جانب الإضافة والتميز فيها محدودا.

نخلص مما سبق إلى أن الاجتهاد الفقهي المعاصر نظرية وممارسة ما يزال ميدانا واسعا للبحث والدراسة، في كل ما يتعلق به من قضايا، وهو ما ينبغي أن يكون حافزا للباحثين للتوجه إلى هذا الميدان لإعداد مؤلفات أو رسائل أو بحوثا في مختلف القضايا المتعلقة بهذا الاجتهاد، وهي كثيرة جدا.

[1]. نشرتها دار ابن حزم في بيروت، ط1، 2013م، في مجلدين.

الموازنة بين الحكم الشرعي والواقع العملي على المستويين الفردي والجماعي

- دراسة مقاصدية في تصرفات النبي ﷺ -

أ.د/ نبيل موفق

أستاذ الفقه وأصوله بكلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

mouffok-nabil@univ-eloued.dz

مقدّمة

بسم الله والحمد لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله ﷺ، وآله وصحبه ومن والاه وبعد...

يُعدّ فقه الموازنات من أرقى أنواع الفقه ضمن منظومة الاجتهاد الفقهي، إذ يُصاحبه حيثما انعقد، ويتأكّد ذلك في أنماط الاجتهاد الفقهي المعاصر على اعتبار أنّه عصر يموج بكثير من المتغيّرات المتسارعة، والتي تؤثّر في طبيعة الحكم الشّرعي من حيث ربطُه بمناطه الواقعي في عمليّة التّنزيل والتّكييف، وقبل ذلك في عمليّة الفهم والاستنباط، وهذه الموازنة تزداد ضرورتها إذا علمنا أنّ الحكم الشّرعي يتعلّق أحياناً بمناطات فرديّة وأحياناً أخرى يتعلّق بمناطات جماعيّة؛ ممّا يحتّم على من يتصدّى لعمليّة الاجتهاد الفقهي المعاصر سواءً كان مصدره فردياً أم كان جماعياً أن يراعي هذه المتغيّرات في اجتهاده، وخير ما يُستهدى به في هذا السّياق تصرّفات النّبيّ ﷺ.

ولمّا كان استدعاء فقه الموزانات ومقتضياته، واستحضار فقه الواقع ومعطياته، في المحالّ التي تقتضيه، من جميل ما يُحسّن به الفقيهُ والمجتهدُ اجتهادَه في النّوازل والمستجدّات إلى حدّ الضّرورة والوجوب، كان البحثُ في هذا المسلك المنهجي من حيث المفهوم، ومن حيث الحجّيّة، ومن حيث التّمثيل أمرًا ذا أهمّيّة بالغة؛ لاسيما إذا اقترن ذلك البحث بما أثر من تصرّفات نبويّة في الموضوع من تجلّيات تُنير السّبيل أمام السّالكين، فيهتدون بها في وسط هذه الأمواج العاتية من المتغيّرات والتّحوّلات في شتّى المجالات، ممّا يعني الفقيه في اجتهاده للوصول إلى الحكم الشّرعي، الذي يكون محقّقاً لمقصود الشّارع، وخادماً لمصلحة النّاس.

-**إشكاليّة الموضوع:** إذا كان موضوع الموازنة بين الحكم والواقع منهج إجرائي معقّد لا غنى للفقيه عن إعماله، وأنّ إهماله يترتّب عليه تخبّط وفوضى في الاجتهاد، وإذا كان النّبيّ ﷺ هو سيّد المجتهدين، ولمّا كان المجتهد مضطرّاً للاقتداء به في هذا السّياق؛ فإنّ الإشكال المطروح أمام

هذه الفرضية هو: ما مفهوم فقهي الواقع والموازنة؟ وما مكانتهما في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر؟ وما هي تجلّيات ذلك كلّه في تصرّفاته ﷺ؟

-أهداف الموضوع: من بين الأهداف التي يتقصّدها البحثُ ما يلي:

1-الوقوف عند معنى كل من فقه الموازنة وفقه الواقع من حيث المفهوم والحجيّة، ومسالك معرفة كلّ منهما كمنهجين إجرائيين في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

2-بيان المكانة التي يتبوّؤها منهج الموازنة بين الحكم الشّرعي والواقع في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر، مع توضيح الصّلة التي تربطهما كمقدّمتين مهمّتين لنتائج الاجتهاد.

3-التّأكيد على ضرورة استحضار ذلك المنهج في معالجة القضايا والنّوازل، سواء كانت تلك القضايا فرديّة أم كانت جماعيّة.

4-رصد أهمّ التّجلّيات لفقه الموازنة بين الحكم الشّرعي والواقع في التّصرّفات النّبويّة، على المستويين الفردي والجماعي.

-الدّراسات السّابقة في الموضوع: لا يخفى على كلّ باحث في علوم الفقه الإسلاميّ وأصوله ومقاصده كثرةَ البحوث في فقهَي الواقع والموازنات، وهو ما يَشي له عنوان البحث، لكنّ الخصوصيّة التي يتميّز بها بحثي هذا هو تطبيقهما على مستوَيَي الفَرد والجماعة، والتّمثيل بالتّصرّفات النّبويّة، ولذلك فكلّ دراسة في الفقهين المذكورين، أو في التّصرّفات النّبويّة تخدم الموضوع من جهةٍ أو من أخرى، وأخصّ بالذّكر هنا دراستين اثنتين استوحيتُ منهما فكرة الموضوع وأبعادها وهما:

1-**"الاجتهاد تأثّره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع"** للدّكتور: عبد الرّؤوف بن محمّد أمين الإندونيسي، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه تقدّم بها صاحبُها إلى قسم أصول الفقه في كلّيّة الشّريعة والقانون جامعة الأزهر بمصر، عام 2007م، وطُبعت سنة 2013م، وهو بحثٌ اهتمّ صاحبه ببيان علاقة الاجتهاد بفقهي المقاصد والواقع تأثيراً وتأثّراً، وقد أفدت منه في جزء البحث النّظري المتعلّق بمكانة الموازنة والواقع في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

2-**"مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة"** للدّكتور: سعد عبد الرّحمان فَرَج الكُبيسي، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه تقدّم بها صاحبُها إلى كلّيّة العلوم الإسلاميّة بجامعة بغداد، طُبعت سنة 1438هـ/2017م، وبالرّغم من تخصيصها في تجلّيات المقاصد في السّنّة النّبويّة؛ إلاّ أنّها لم تخل من إشاراتٍ وتنبيهاتٍ للموازنة بين واقع الفرد والجماعة، وعلاقتها بتنزيل الحكم الشّرعي، وقد

أفدت منها في هذا جزء البحث التّطبيقي المتعلّق بتجلّيات الموازنة بين الحكم والواقع في التّصرّفات النّبويّة.

-خطّة البحث: اقتضت معالجة الموضوع على نحو الإشكال المطروح الخطّة العلميّة التّالية:

-مقدّمة

المبحث الأوّل: الموازنة والو اقع ومكانتهما في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-المطلب الأوّل: الموازنة ومكانتها في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-المطلب الثّاني: الواقع ومكانته في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-المطلب الثّالث: توضيح الصّلة الوثيقة بين فقهي الموازنة والواقع في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر

-المبحث الثّاني: تجلّيات الموازنة بين الحكم والو اقع في التّصرّفات النّبويّة

-المطلب الأوّل: تجلّيات الموازنة بين الحكم والواقع على المستوى الفردي

-المطلب الأوّل: تجلّيات الموازنة بين الحكم والواقع على المستوى الجماعي

-خاتمة

المبحث الأوّل: الموازنة والو اقع ومكانتهما في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-المطلب الأوّل: الموازنة ومكانتها في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-الفرع الأوّل: تعريف الموازنة لغةً واصطلاحاً:

-أوّلاً: لغةً: وازن بين الشّيئين موازنةً ووزاناً، وهذا يوازن هذا إذا كان زنته أو كان محاذيه[1].

-ثانياً: اصطلاحاً: هي تعارض المصلحتين وترجيح إحداهما، أو ترجيح خير الخيرين من حيث الجلب، وترجيح شرّ الشّرّين من حيث الدّفع، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[2].

أو هي المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتّقديم منها[3].

-ثالثاً: استنتاج وربطٌ بين تعريف الموازنة وإشكالية البحث:

الموازنة بهذا المعنى إجراء معقّد وليس بسيطاً تحمل في طيّاتها وجود تعارض بين مناطات

---

[1]-الرّازي، مختار الصّحاح، 299/1.

[2]-العزّ بن عبد السّلام، قواعد الأحكام، 44/2.

[3]-عبد الله الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، ص49.

الأحكام، وما يترتّب على كلّ منها من مصالح متداخلة أو مفاسد متفاوتة، أو مصالح ومفاسد متواردة على محلّ واحد، وهذا يقتضي من المجتهد والفقيه أن يفرز المصالح والمفاسد بعضها من بعض، وأن يعرف مقدارها وحجمها ودرجة وقوعها، ومن ثمّ يصنّفها حسب مستويات نفعها أو ضررها إذا ما تمّ تطبيقها واقعيّاً؛ لينظر بعد ذلك الأولى بالحكم هل هو جلب المصالح مع ما تكتنفه من مفاسد مرجوحة، أم هو درء المفاسد مع ما يتضمّنه الحكم من تفويت لمصالح مرجوحة؟ أم هو أخذ بأولى المصلحتين أم هو درء لأكبر المفسدتين؟ هذه العمليّة الإجرائيّة عمليّة منهجيّة دقيقة تتدخّل فيها كثير من المركّبات وتتحكّم فيها جملة من المعطيات، وتوجّهها حزمة من المقتضيات؛ ولذلك فهو سلوك فقهي دقيق محفوف بكثير من المحاذير التي ينبغي أن يراعيها الفقيه في اجتهاده، لاسيما في معالجة المستجدّات والنّوازل غير المسبوقة في عصرنا هذا، والتي بدورها أصبحت على قدر كبير من التّعقيد والتّركيب فبالتّالي تحتاج إلى توصيف دقيق وتحليل عميق، وفهم لظروف الواقع على المستويين الفردي والجماعي، واستشراف لما هو متوقّع منهما، وهذا نجده ماثلاً ومتجلّياً في تصرّفات النّبيّ ﷺ من حيث تفضيله لبعض الأعمال على بعض، وترتيبه لبعض درجات الحكم الشّرعي كما سوف يأتي معنا بإذن الله، وهذا لا يكون متصوّراً إلاّ بحصول شيء من التّزاحم في نتائج الحكم الشّرعي فيوازن بينها ليحكم بما هو مناسب لواقع الحالة وملابساتها.

-الفرع الثّاني: حجّيّة الموازنة:

وردت أدلّة كثيرة ومتنوّعة في ضرورة إعمال هذا المنهج الإجرائي في تمييز الأحكام والتّصرّفات من قبل الفقيه والمجتهد لعلّ من أهمّها:

-أوّلاً: من الكتاب: قوله تعالى: **"يَسْأَلُوْنَكَ عن الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا"** (البقرة،219)، فهذه دعوة صريحة إلى العقل البشري والفطرة السّليمة بأن يكون تفكيرهما ونظرهما للأشياء التي تتوارد على محلّ واحد في زمن واحد ترتكز أساساً على جعل ما يترتّب عليها من مصالح ومنافع ومضار ومفاسد هو أساس التّقديم أو التّأخير أو الإيقاع أو الإرجاء من حيث التّرجيح، وهذا بالطّبع لا يكون إلاّ بعد إجراء موازنة بين تلك المقتضيات؛ فالآية الكريمة تؤسّس لهذا النّظر الفقهي الدّقيق.

-ثانياً: من السّنّة: ما روته أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- قالت: "ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد النّاس منه، وما انتقم رسول

الله ﷺ في شيء قطّ إلاّ أن تنتهك حرمة الله، فينتقم بها لله"[1].

وواضح من نصّ الحديث أنّ هذا استقراء من أمّ المؤمنين -رضي الله عنها- لجملة من تصرّفات النّبيّ ﷺ ومواقفه أنّه ما عرض عليه أمران إلاّ ونظر فيهما ووازن بينهما لينظر أحقّهما بالإيقاع فيجريه؛ حتّى أصبح ذلك الصّنيع شأنَه على الدّوام، ولا يخفى أنّ هذا النّصّ النّبوي تأسيس لفقه الموازنة التي ينبغي للفقيه والمجتهد أن يستصحبه حال النّظر في المستجدّات والمسائل التي تتعارض فيها المصالح والمفاسد ليتسنّى له موافقة مقصود الشّارع عند تنزيل الحكم واختيار التّرجيح.

-ثالثاً: من عمل الصّحابة –رضي الله عنهم- واجتهاداتهم: لست في حاجة ماسّة في هذا السّياق أن أسرد مواقف كثيرة للصّحابة -رضي الله عنهم- أثرت عن فقهائهم تدلّ على إعمال هذا الإجراء الفقهي المتمثّل في الموازنة بين المصالح المفاسد، عند ترتيب الأحكام على حركة الواقع؛ لأنّ وفاة النّبيّ ﷺ تعدّ حتميّة تحملهم على الاجتهاد، خاصة إذا استحضرنا دأب النّبيّ ﷺ على تعليمهم منهجيّة النّظر في المسائل والقضايا في حياته، كما أنّ عصرهم -رضي الله عنهم- جاء محمّلاً بمستجدّات على المستوى الفردي والجماعي تقتضي الموازنة والنّظر والاختيار على حسب الأولويات، وذلك لطروء متغيّرات تستدعي ذلك، وربّما من طلائع تلك المواقف الصّحابيّة قتال المرتدّين في أوّل عقبة فقهيّة عرضت لهم تستوجب النّظر في المصالح والمفاسد والموازنة بينها وبين الواقع الدّيني والاجتماعي والسّياسي على المستويين الفردي والجماعي، وقد أسفرت تلك المداولة وذلك النّقاش والنّظر بعد اعتبار المقتضيات ومراعاة المعطيات المختلفة على ضرورة قتالهم، والذي يهمّني هنا هو أنّ ذلك الموقف واحد من مواقف لا تحصى أثرت عن الصّحابة تؤسّس لمنطق الموازنة تأصيلاً وتأسيساً وتطبيقاً وتفعيلاً، وهذا الصّنيع من الصّحابة –رضي الله عنهم- هو نواة لبناء صرح هذا النّوع من النّظر الفقهي، كما يعدّ ذلك إضفاءً للشّرعيّة والمشروعيّة عليه، وهو ما أصبو إليه في هذه الحيثيّة.

-رابعاً: من الإجماع: يقول الزّركشي بعد قاعدة تعارض المفسدتين: "قال ابن عبد السّلام: أجمعوا على دفع العظمى في ارتكاب الدّنيا"[2].

-خامساً: من المعقول: يقول ابن عبد السّلام: "لا يخفى على عاقل قبل ورود الشّرع... أنّ

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- "يسّروا ولا تعسّروا" وكان يحبّ التّخفيف واليسر على النّاس، رقم: 5775، 2269/5، ومسلم، رقم: 2256، 8813/4.

[2]-الزّركشي، المنثور في القواعد، 348/1.

تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأنّ درء المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأنّ تقديم المصالح الرّاجحة على المرجوحة محمود حسن، وأنّ درء المفاسد الرّاجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتّفق الحكماء على ذلك"[1].

-**سادساً: التّقعيد الأصولي والفقهي:** أقصد بهذا أنّ عمليّة التّقعيد الأصولي والفقهي قائمة من حيث التّأصيل والتّفريع على منهج الموازنة والنّظر والتّرجيح؛ فالقاعدة الأصوليّة قائمة على استقراء لوقائع متعدّدة، وهذه الوقائع تتضمّن مصالح ومفاسد متعارضة فينظر فيها ويوازن بينها حتّى تتوّج تلك الموازنة بصياغة للقاعدة الأصوليّة التي تعبّر عن مراعاة لقصد الشّارع؛ فالاستحسان والمصلحة وسدّ الذّرائع كلّ هاته القواعد والمبادئ الأصوليّة الاجتهاديّة قائمة صياغتها وتقعيدها على الموازنة من حيث التّأصيل لتقابل وتوارد أكثر من دليل فيرجّح الأَوْلى؛ فالاستحسان هو تقابل بين دليلين أحدهما جزئي والآخر كلّي، أو بين قياسين أحدهما جلي والآخر خفيّ؛ فتقع الموازنة والمقارنة بينهما ليرجّح أجلبهما للمصلحة، وأمّا من حيث التّفريع فيتجلّى ذلك في تطبيقها على الوقائع والمستجدّات من جهة تعارض المصالح والمفاسد؛ وقل ذلك في المصلحة وسدّ الذّرائع، وغيرهما من القواعد الأصوليّة.

وأمّا التّقعيد الفقهي فأقصد به وضع القواعد الفقهيّة تأصيلاً وتفريعاً، وهذا العمل قائم أساساً على منهج الموازنة؛ فقواعد الرّخص التي هي عبارة عن مجموعة من الّتخفيفات التي شرعها الله تعالى في حالات معيّنة دفعاً لمفسدة واقعة أو متوقّعة، وقواعد الضّرورة بما تحمله من تغيّر في موازين المصلحة والمفسدة عن حالة الاعتياد؛ فتصبح المفسدة التي من أجلها حرّم المحرّم مرجوحة مقابل المصلحة المتحقّقة من إباحة هذا المحرّم[2]، وقل مثل ذلك في قواعد الحاجة والمشقّة والضّرر، وكل القواعد الفقهيّة المتعلّقة بالواقع الفردي أو الجماعي، مؤسّسة على منهج من المقارنة والموازنة، وهذا يعدّ دليلاً عمليّاً على اعتبار وحجّيّة منهج الموازنات؛ بل وجعْله قطعة أساسيّة ومكوّناً أساسيّاً من مكوّنات الاجتهاد الفقهي في كلّ زمان، ومع كلّ حادثة مهما كان مستوى النّظر فيها مادام ليس فيها نصّاً يقطع سبيل الاجتهاد إليها، ويتأكّد الأمر في معالجة المستجدّات في عصرنا الذي يموج بقضايا متنوّعة ومختلفة ومتشابكة ومتضاربة تجعل الاستهداء بمنهج الموازنات ضرورة ملحّة للفقيه لا مناص منها.

وأكتفي بهذا القدْر من الاستدلال على حجيّة قاعدة الموازنة وكونها من مرتكزات الاجتهاد

---

[1]- العز ابن عبد السّلام، قواعد الأحكام، 4/1.

[2]- عبد الله الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، ص59.

الفقهي المعاصر؛ لأدلف إلى بيان أهدافها وشروطها حتّى تكتمل صورة مكانتها في بناء صرح الاجتهاد الفقهي المعاصر.

-الفرع الثّالث: أهداف الموازنة وشروط إعمالها:

-أوّلاً: أهداف الموازنة:

من بين الأهداف الاجتهاديّة التي يحقّقها منهج الموازنة ما يلي[1]:

1- يُفيد فقه الموازنة لغرض الفعل والتّرك فالموازنة بين المصالح من جهة، وبين المفاسد من جهة أخرى أمر لازم لكلّ مكلّف لميّز بين المصلحة والمفسدة فيفعل المصلحة ويدع المفسدة، ويدخل في إطار ذلك التمييز بين المصالح والمفاسد، ذلك لأنّ المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد، وتقديم كلّ ذلك أو تأخيره أو تأجيله أو تعجيله لا يكون إلاّ أساس من فقه الموازنة.

2- يُستعمل فقه الموازنة للخروج من الخلاف، يقول ابن تيمية: "باب التّعارض باب واسع جدّا لاسيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النّبوّة، وخلافة النّبوّة، فإنّ هذه المسائل تكثر فيها، وكلّما ازداد هذا النّقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمّة، فإنّه إذا اختلطت الحسنات بالسّيّئات وقع الاشتباه والتّلازم، فأقوام قد ينظرون إلى السّيئات فيرجّحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة"[2].

3- يُوظّف فقه الموازنة لتحقيق مقاصد الشّرع، وضمان مصالح الخلق، فإنّ إصابة مقصود الشّرع من حيث الكشف عنه وإدراكه يكون أحياناً من باب التّضارب بين الأوصاف والعلل وتعارضها فيحتاج الفقيه إلى الموازنة بين هذه الأوصاف والعلل لمعرفة الأحقّ منها بالمقصديّة فيرجّح، وكذا مصالح الخلق يقع فيها كثير من الاشتباه لاسيما في واقع النّاس وسلوكاتهم ونيّاتهم فيستنجد الفقيه بهذا المسلك من أجل تحقيق مقصد الشّريعة الأسمى والأعلى الذي هو رعاية مصالح الخلق العاجلة والآجلة في الدّنيا والآخرة.

4- يُستنجد بفقه الموازنة في تنزيل أحكام الشّريعة الإسلاميّة، لأنّ تنزيلها على واقع النّاس نوع من الاجتهاد وضرب من الفقه يفتقر إلى الموازنة بين مآلاتها ومصائرها، وتقدير ما يصلح منها ممّا لا يصلح، ومن خلاله يكون التّنزيل بربط الحكم بواقعه، لأنّ نسبة الصّلاح والفساد لا تطّرد في

---

[1]-الشّاطبي، الموافقات، 339/2، وناجي إبراهيم السّويد، فقه الموازنات بين النّظريّة والتّطبيق، ص122.

[2]-ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 57/20.

الأفعال بقدر معلوم ونصاب ثابت على تراخي العصور، بل تختلف باختلاف الزّمان والمكان والشّخص لقيام ظروف جديدة ملابسة لمحل التّنزيل؛ فتكون الموازنة والاستنجاد بها مسلكاً اجتهاديّاً مفروضاً تمليه الفطر السّليمة، والمنطق الرّاجح، والأدبيات الأصوليّة التي تتضافر على تقرير قاعدة شرعيّة مسلّمة هي جلب أعظم المصالح، وارتكاب أهون المفاسد، وتحصيل ما هو أعلق بروح الشّرع وأجرى على مقاصده، وهذه القاعدة محل اعتبار الشّارع في تنزيل الأحكام على الوقائع[1].

-ثانياً: شروط إعمال الموازنة:

1-النّظر إلى شروط الغلبة: فالموازنة قائمة على التّقابل وهذا التّقابل لابدّ من إيجاد مخرج له، وهذا يقتضي اتّباع جملة من الضّوابط والمعايير يُستهدى بها في موارد التّرجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، ليستبين أيّ المصلحتين أرجح فتُجلب، وأيّ المفسدتين أعظم فتُدرأ، ولتستتبّ الغلبة لأيّ من المصلحة والمفسدة عند تعارضهما بناءً على معايير محكمة في التّفاضل والتّغليب[2].

2-النّظر إلى ظروف طرفي الموازنة: فالمصالح والمفاسد إضافيّة بمعنى أنّها منافع أو مضار في حال دون حال، ولشخص دون شخص، ووقت دون وقت، ومكان دون مكان، والنّظر إلى مقصد الفعل والفاعل، وكلّ هذا لا يمكن معرفته إلاّ بفقه الحال والواقع[3].

3-شروط الموازن: لمّا كان فقه الموازنة فقه دقيق، وعمليّة مركّبة كما سبق بيانها كان الذي يضطلع به لابدّ أن يكون على جانب كبير من الفقه، واكتساب شروط الاجتهاد، ولسوف أعفي نفسي من تعداد شروط المجتهد المعاصر لأنّها مشهورة منثورة، لكن الذي أحبّ ان أشير إليه ها هنا هو ما يتعلّق بخصوصيّة إشكال البحث وذلك من جانب شروط الموازن من حيث أنّه قد تأهّل واستكمل آلة الاجتهاد لكنّه إضافة إلى ذلك يجب أن يكون خبيراً بموضوع الموازنة محيطاً بخلفياته وحقائقه وحيثياته فحيث لا تنفع فيه المعرفة السّطحيّة أو النّظريّة، وإن احتاج الفقيه أن يوسّع مشورته بهذا الخصوص فلابدّ أن يفعل لأنّ هذا يفيده في التّصوّر الكلّي والشّامل والصّحيح لموضوع الموازنة، والتّمكّن من عمليّة تنزيل الأحكام على الوقائع المعروضة، وهذا يستوجب الفهم الصّحيح لمدارك الأحكام، مع تميّز في فقه النّفس الذي يكون بالتّدرّب في

---

[1]-قطب الرّيسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص251.

[2]-المصدر السّابق، ص251.

[3]-الشّاطبي، الموافقات، 200/4.

مآخذ الظّنون في مجال الأحكام، وهذا يحتّم على الفقيه الموازن أن يكون ملمّاً بمعرفة واقع النّازلة على جميع المستويات الفرديّة والجماعيّة والعامة والخاصة، عارفاً بأحوال النّاس أفراداً وجماعاتٍ وخصوصيات كلّ منها من حيث العوائد وتصاريف الأمور[1].

وبهذا أكون قد أنهيت ما يتعلّق ببيان معنى الموازنة وعلاقتها بإشكاليّة الموضوع من حيث مكانتها في الاجتهاد الفقهي المعاصر، ولسوف تكون لي عودة إليها في المطلب الثّالث من هذا المبحث من حيث خصوصيّة علاقتها بفقه الواقع في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر، وذلك بعد أن أعرّف به وبمكانته في المنظومة الاجتهادية المعاصرة في المطلب التّالي.

-المطلب الثّاني: الو اقع ومكانته في الاجتهاد الفقهي المعاصر

-الفرع الأوّل: تعريف الو اقع لغةً واصطلاحاً:

-أوّلاً: لغةً: لا توجد مفردة الواقع في المعاجم العربيّة، ولكن توجد مفردة الوقوع[2]، يقول الأصفهاني: "الوقوع ثبوت الشّيء وسقوطه، يقال: وقع الطّائر وقوعاً، والواقعة لا تقال إلاّ في الشّدّة والمكروه"[3].

ويقول ابن منظور: "وقع القول والحكم إذا وجب"[4]، والواقع اسم فاعل من وقع الثّلاثي، ومعناه: المتبادر إلى الذّهن ما هو حاصل وحادث وكائن أمامنا فعلاً، وأعطى البعض له تعريفاً لغويّاً فقال: "الموضع الذي يقع عليه الشّيء، والجمع فيه مواقع"[5].

-ثانياً: اصطلاحاً: للعلماء في الواقع تعريفات متعدّدة حسب اختلاف تخصّصاتهم، وأنتخب هنا بعضاً منها ممّا أحسبه يتوافق مع إشكاليّة البحث:

1-عرّفه ابن القيّم فقال: "هو فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط به علماً"[6].

2-وعرّفه القرضاوي فقال: "الفقه المبني على دراسة الواقع المعيش دراسةً دقيقةً مستوعبةً

---

[1]-ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النّظريّة والتّطبيق، ص129.
[2]-سعد الكبيسي، مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة، ص613.
[3]-الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص602، مادة: (وقع).
[4]-ابن منظور، لسان العرب، 403/8، مادّة: (وقع).
[5]-ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النّظريّة والتّطبيق، ص169.
[6]-ابن القيّم، إعلام الموقّعين، 87/1.

لكلّ جوانب الموضوع معتمدةً على أصلح المعلومات وأدقّ البيانات والإحصاءات"[1].

3-وعرّفه نور الدّين الخادمي فقال: "والواقع ليس إلاّ مجموع الوقائع الفرديّة والجماعيّة الخاصة والعامة"[2].

-ثالثاً: ربط بين تعريف الو اقع وإشكاليّة البحث:

التّعريفات السّابقة للواقع من حيث كونه رافداً من روافد الاجتهاد ذات مؤدّى واحد تقريباً، ممّا يجعلني أسجّل هذه الملاحظات التي تمثّل ربطاً بينها وبين إشكاليّة البحث:

1-الواقع هو كلّ ما يحيط بالإنسان كفرد وكجماعة من حال وظرف بحيث يؤثّر في توجيه الحياة، وهو بهذا المعنى يعتبر ضروريّ الدّراسة والتّقييم والاعتبار إذا أراد الفقيه أن ينزّل حكماً شرعيّاً عليه.

2-تقتضي مراعاة الواقع مواكبة التّطوّرات الحاصلة في حياة الفرد والجماعة في جميع المستويات الاجتماعيّة والاقتصادية والسّياسيّة لأنّها تمثّل واقعه المعيش، فهي أصول الرّوابط التي تربط بين النّاس، فإنّ العلاقة إمّا أن تكون على مستوى الفرد في ما يتعلّق بنفسه وذاته وشخصه، وهذه لها معايير النّظر فيما يخصّ الاجتهاد الفقهي، وإمّا أن تكون خاصّة بحالته الاجتماعيّة كفرد مع فرد، أو فرد مع جماعة، وهذه أيضاً لها خصائص وحيثيات في الاجتهاد الفقهي، وإمّا أن تكون معبّرة على علاقته المعاملاتيّة ممّا يلزم مراعاتها للوصول إلى الحكم الشّرعي المناسب لحاله، أو تكون ذات طبيعة سياسيّة والتي تحدّدها ضوابط الاجتهاد من أجل توصيف شرعيّ لها يترتّب عليه بعد ذلك تنزيل فقهي سليم.

3-ربّما لا نستطيع حصر الآليات والعناصر المطلوبة لفقه الواقع في أطر ومسمّيات معيّنة لما لها من سمات التّجدّد والتّغيّر السّريع، ومن ثمّ فالحاجة دائماً قائمة لتجدّد وتغيّر وسائل فهمه وآلياته، فعلى الفقيه أن يكون له حظّ من فهم العلوم المشاركة في توصيف الواقع؛ كالعلوم الاجتماعيّة وغيرها، وذلك بالاستعانة بأهلها وأصحاب الخبرة والتّجربة منهم من أجل الإدراك الدّقيق للواقع، لأنّ كلّ خطأ في فهمه يترتّب عليه لزوماً الخطأ في الحكم عليه قبولاً أو رفضاً، وهذا بالطّبع ينعكس على مدى صوابيّة الاجتهاد الفقهي.

---

[1]-يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلاميّة في المرحلة القادمة، ص30.

[2]-نور الدّين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 68/2.

-الفرع الثّاني: الوسائل المنهجيّة لتحصيل فقه الو اقع:

إنّ الاعتراف بحجّيّة ومشروعيّة فقه الواقع؛ بل وضرورة مراعاته في الاجتهاد الفقهي في كلّ عصر أمر لا مرية فيه، بل يسهل علينا استيعاب ذلك؛ إذ هو في درجة العلم الضّروري لكون الحكم الشّرعي متعلّق به تعلّق العلّة بالمعلول ومتّصل به اتّصال السّبب بالمسبّب، ولكن الذي يمثّل صعوبة لدى الفقيه هو كيفيّة التّعرّف على الواقع لأنّ توصيفه وتصوّره قبل ذلك مهمّة لابدّ أن يضطلع بها، فتحصيل فقه الواقع له وسائل منهجيّة يجب سلوكها ومن أهمّ تلك الوسائل ما يلي:

-أوّلاً: مراعاة أحوال فاعلي الو اقع (دراسة نفسيّة للإنسان):

للواقع الذي تمثّله بشكل عام الأحداث والأفعال والنّوازل فاعل وصانع هو الإنسان، ولا يمكن أن نتصوّر واقعاً بدون إنسان، وهذا الإنسان بما هو صانع للواقع فإنّه يُكيّفه طبقاً لحاجيّاته ومقتضياته وضروراته وفي حدود قدراته، كلٌّ على حسب استعداداته الفطريّة التي تختلف من إنسان إلى آخر حسب مزاجه وطبعه وخصائصه النّفسيّة، وهذا الفاعل أو صانع الأحداث لم يكن في جميع أوقاته وظروفه على حالة واحدة إنّما تعترضه أحوال متعدّدة غير مستقرّة، ويلزم على الفقيه أن يستوعب هذه الأحوال المتقلّبة استيعاباً كاملاً، لأنّ تنزيل الأحكام متوقّف على تلك الأحوال والأوضاع، وإلاّ فإنّ مقصود الشّارع لا يتحقّق من تطبيق الحكم.

ومن أجل ضرورة مراعاة أحوال فاعلي الواقع يلزم التّفريق بين الإطلاق والتّعيين في الأحكام، فإنّ عدم مراعاة هذا الأصل سيؤدّي إلى تنزيل الأحكام العامة المتعلّقة بالأنواع على الأعيان، وربّما يؤدّي إلى عدم التّفريق بين أحوال الأفراد وآحاد الحالات وخصوصياتها، وكفى بهذا جناية على الشّرع وعلى الاجتهاد الفقهي.

بناءً على هذا فإنّ الفهم العميق لهذا الواقع الإنساني لا يتمّ إلاّ باستخدام أدوات الرّصد والتّحليل تتجاوز الملاحظة الظّاهرة وهي الأدوات المتمثّلة أساساً في العلوم الإنسانيّة فيما توصّلت إليه من نتائج تقرب من اليقين في مجال النّفس الإنسانيّة، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي، فهذه العلوم بطرق بحثها وقوانينها أدوات ضروريّة للكشف عن التّركيبة النّفسيّة الفرديّة والجماعيّة التي تشكّل الواقع النّفسي للفرد والأمّة، فيما تشتمل عليه من ظروف يكون من الضّروري أخذها بعين الاعتبار حينما يُراد تنزيل الدّين في واقع الحياة الفرديّة والجماعيّة[1].

[1]-عبد المجيد النّجّار، فقه التّديّن فهماً وتنزيلاً، 126/1.

-ثانياً: مراعاة ظروف الواقع زمانيّة ومكانيّة (دراسة الأعراف والعوائد):

لاشكّ أنّ الظّروف الزّمانيّة والمكانيّة لها تأثيرٌ كبيرٌ في تغيّر أحوال النّاس، ولذلك يجب على الفقيه في كلّ عصر أن يكون على قناعة كبيرة بجدوى اعتبارها وأنّها قطعة أساسيّة في منظومة الاجتهاد الفقهي، ومن الأخطاء المنهجيّة في الاجتهاد أن ينبتّ الفقيه عن واقعه وعادات وسلوكات النّاس الذين يريد تحكيم الشّرع في تصرّفاتهم، وربّما يجمد على المسطور في الكتب فإنّ ذلك علم مجرّد يوقع في الخطأ، يقول القرافي: "إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدّين بل كلّ ما يتبع العوائد في الشّريعة يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتّى يشترط فيه أهليّة الاجتهاد؛ بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"[1].

وعلاقة هذه الوسيلة المنهجيّة في التّعرّف على الواقع بالاجتهاد الفقهي المعاصر أنّ الأعراف والظّروف لها سلطان قويّ في النّفوس بحيث تصبح من ضروريات حياة النّاس التي لا يستطيعون الاستغناء عنها ولا التّخلّص منها، فالإلف والعادة طبيعة ثانيّة للنّفس، وهذا يقتضي من الفقيه تعاملاً مع النّاس في تصرّفاتهم المختلفة، ووقوفاً على مشاكلهم عن كثب، ومساهمة واقعيّة في نشاطاتهم المتنوّعة[2].

-ثالثاً: الاستهداء بالقرائن واعتبارها:

تعتبر القرائن من أعظم ما يعين الفقيه في تحصيل فقه الواقع؛ بل ترقى بمعرفة الواقع إلى درجة القطعيّة أو قريباً منها، يقول ابن القيّم في هذا السّياق: "... فالحاكم إذا لم يكن فقيه النّفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده وفي القرائن الحاليّة والمقاليّة كفقهه في كلّيات الأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم النّاس بطلانه لا يشكون فيه اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله"[3].

فابن القيّم –رحمه الله- يجعل الاستهداء بالقرائن والأمارات والعلامات وسيلة من الوسائل المنهجيّة في تحصيل فقه الواقع على وجه الحقيقة، وطريقاً لحسن الفقه فيه.

---

[1]-القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص218.

[2]-عبد المجيد النّجّار، فقه التّدين فهماً وتنزيلاً، 125/1.

[3]-ابن القيّم، الطّرق الحكميّة، ص4.

-الفرع الثّالث: أهمّيّة فقه الو اقع وخطر الخطأ فيه على الاجتهاد الفقهي:

لا تقتصر مهمّة الفقيه والمجتهد المعاصر على حفظ ما يوجد في الكتب والقراطيس، كما لا يقتصر على إدراك الأحكام الشّرعيّة وأصول الاستدلال المعروفة في كتب ومباحث أصول الفقه؛ بل إضافة إلى ذلك يجب أن يكون الفقيه والمجتهد على قدر كبير من معرفة طبيعة النّوازل والمستجدّات وواقع النّاس المركّب والمعقّد، ومن هنا تظهر أهمّيّة هذا الفقه بجلاء؛ إذ بدونه يصبح تنزيل الأحكام الشّرعيّة في الواقع تنزيلاً عشوائيّاً وعفويّاً غير منهجي ولا مدروس، فتنتج عنه عواقب وخيمة ومفاسد كثيرة، في حين أنّ الاجتهاد الفقهي يقوم أساساً على جلب المصالح ودرء المفاسد.

وعلى الرّغم من عدم تنصيص الأصوليّين على هذا الشّرط مباشرةً ضمن شروط الاجتهاد إلاّ أنّ معرفة المجتهد بالنّاس والحياة من حوله شرطٌ لا مفرّ منه في تطبيق الأحكام على القضايا والنّوازل، وذلك أنّ المجتهد لا يجتهد في فراغ؛ بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثّر في أفكارهم وسلوكاتهم تيّارات وعوامل مختلفة نفسيّة وثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، فلابدّ للمجتهد أن يكون على حظّ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته وتيّاراته الفكريّة والسّياسيّة والدّينيّة، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثّره بها وتأثيره فيها[1].

وممّا يحسن إيراده كمثال في هذا السّياق من الاجتهادات الفقهيّة المعاصرة التي تفتقد إلى فهم الواجب في الواقع ما أفتى به بعض المعاصرين بجواز زرع الأعضاء التّناسليّة، ومنها الخصيتان والمبيض إذا روعيت القيود المعتبرة في زرع سائر الأعضاء[2]، ومنشأ الخطأ فيها أنّ صاحبها لم يتصوّر المسألة على وجهها الصّحيح باستفتاء أصحاب الخبرة، ولو فعل لأدرك أنّ الخصية والمبيض يحملان الشّفرة الوراثيّة للمنقول عنه، ويستمرّان في إفرازها حتّى بعد زرعها في متلقّ جديد[3]، وهذا يعني أنّ المولود سيكون ابناً للرّجل المنقول منه الخصية، أو المرأة المنقول منها المبيض، والمتلقّي لا يعدو أن يكون حاضناً للآلة المنتجة للبذرة، إذْ إنّ الجنين يكتسب الصّفات الوراثيّة من المنقول منه مصدر الماء، لا من المنقول إليه صاحب الوعاء، وهنا ينهض الدّليل على إلحاق زرع الغدد التّناسليّة بنكاح الاستبضاع المحرّم شرعاً، وينجلي السّتار عن

---

[1]-عبد الرّؤوف الإندونيسي، الاجتهاد تأثّره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع، ص617.

[2]-محمّد سليمان الأشقر، أبحاث اجتهاديّة في الفقه الطّبّي، ص141، نقلاً عن قطب الرّيسوني في صناعة الفتوى، ص332.

[3]-صديقة علي العوضي وكمال محمّد نجيب، زراعة الأعضاء التّناسليّة والغدد التّناسليّة للمرأة والرّجل، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، عدد6، ج3، ص2046، نقلاً عن قطب الرّيسوني في صناعة الفتوى، ص332.

مفسدة عظمى هي اختلاط الأنساب[1].

لكن من إنصاف صاحب الفتوى أنّه عدل عن رأيه لمّا تبيّن له حقيقة المسألة على الوجه المسلّم به عند الأطبّاء، يقول: "وبعد أن طبع بحثي وصلني نسخة من بحث الدّكتورة صديقة العوضي والدّكتور كمال نجيب، وفيه ... وهذا الفهم إن كان صحيحاً ووافق عليه الأطبّاء، فهو عندي يقتضي امتناع نقل المبيض شرعاً، لأنّه يكون شبيهاً بنقل الجنين من رحم امرأة إلى امرأة أخرى، أو نقل بيضة من امرأة لتلقّح خارج الرّحم ثمّ تعاد في رحم امرأة أخرى، وهو ما اتّفقت كلمة الفقهاء على منعه"[2].

ومن هنا يمكن القول باطمئنان أنّ هيمنة الشّريعة الإسلاميّة على واقع النّاس وسيطرتها على الحياة على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي مرهون بحركة الاجتهاد الفقهي المستمرّة والمتطوّرة والعميقة التي تدرس الواقع وتوازن بين المصالح وتحكّم النّصوص وتستند إلى الأدلّة.

-المطلب الثّالث: توضيح الصّلة الوثيقة بين فقهي الموازنة والو اقع في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر

أريد أن أبدأ هذا المطلب بتقرير كلّيّة شرعيّة منطقيّة استقرائيّة مفادها: **"أنّ كلّ اجتهادي فقهي يقوم على مراعاة للو اقع فردياً كان أم جماعياً وتمّ التّمييز بين أحواله لاختيار الحكم الشّرعي المناسب فهو موازنة".**

إنّ الواقع الذي يُنزّل عليه الحكم قد تلابسه عوارض مستجدّة تحول دون الإفضاء إلى المقاصد المرجوّة، وليست هذه العوارض إلاّ ظروفاً وملابسات ناشئة عن الخصوصيّة الذّاتية التي تكتنف بعض الأشخاص حال التّطبيق، أو عن البعد الزّماني والمكاني الذي يُعدّ مسرحاً لوقوع النّازلة المستأنفة، أو عن العوائد الدّارجة التي تجري في الأفراد والمجتمعات مجرى الدّم من العروق، فتتغيّر مناطات الفتوى بتغيّرها، وهذا التّغيّر يوجب التّنسيق بين المساق الكلّي للحكم والاقتضاء التّبعي الذي جرّ إليه العرف الحادث، والتّوفيق بين كلّ هذه المعطيات وجميع تلك المقتضيات لا يكون إلاّ بإعمال فقه الموازنة بينها لاختيار وترجيح ما يتناسب مع الواقع ممّا هو موافق لمقصود الشّارع محقّق لمصالح النّاس، وحينها نأمن على الاجتهاد الفقهي المعاصر ونطمئنّ على نتائجه، ولتوضيح تلك الصّلة التي تربط بين فقهي الموازنة والواقع ودورهما في ترشيد الاجتهاد الفقهي نضرب مثالاً باعتبار الخصوصيات الواقعيّة، والمتغيّرات الظّرفيّة

[1]-قطب الرّيسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص332.

[2]-محمّد سليمان الأشقر، أبحاث اجتهاديّة في الفقه الطّبّي، ص143، نقلاً عن قطب الرّيسوني، المرجع السّابق، ص332.

والموازنة بينها، وأيضاً باعتبار مآلات الأفعال من جهة أنّها ترتبط بالواقع من طرف وبالموازنة من طرف آخر في نتائج الأحكام الفقهيّة وترتّبها على محالّها، وذلك في الفروع التّالية:

-الفرع الأوّل: اعتبار الخصوصيّات المحيطة بالواقعة المُجتَهَد فيها:

-أوّلاً: اعتبار الخصوصيّة الذّاتية: قد يكتسب الفعل أو الفاعل صفات ذاتيّة يخرج بها عن مماثلة النّوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصّفات منافرة في طبيعتها لطبيعة المقصد الشّرعي الذي من المفروض نظريّاً أن يتحقّق من ذلك الفعل أو ذلك الفاعل عندما يجري عليه الحكم الموضوع له، ولا شكّ أنّ المنافرة بين الخصوصيّة الذّاتية والمقصد المرجو تفضي إلى انخرام مآلات الصّلاح في الواقع.

إنّ الاقتضاء التّبعي للخصوصيّة الذّاتيّة هو الذي حمل ابن عبّاس -رضي الله عنه- على تغيير فتواه عندما سأله شخص في مجلسه عن إمكانيّة توبة القاتل، فقد أدرك –رضي الله عنه- بفطنته أنّ السّائل مُقدِمٌ على ارتكاب الجريمة فأجابه بما يناسب حاله؛ فها هنا قد وازن بين حكم المسألة الأصلي وهو أنّ التّوبة لا يحجبها سوى قيام السّاعة أو الغرغرة، وهو ما كان يفتي به أصحابه، وبين ما تقتضيه خصوصيّة الواقعة التي بين يديه، وهذه الموازنة كشفت بوضوح عن وجه العدل والمصلحة، ولو أفتى بالأصل لكرّ على مصلحة العدل بالإبطال وأخلّ بمقاصد الشّرع أتمّ الإخلال[1].

-ثانياً: اعتبار الخصوصيّة الزّمانيّة والمكانيّة: قد تلابس بعض الأفعال خصوصيات إضافيّة مستوحاة من الإطار الزّماني والمكاني لوقوع الفعل، وهذه الخصوصيات إن لم تراع عند التّكييف الفقهي للنّازلة كان ذلك سبباً في مناقضة مقصود الشّارع من الحكم.

وتظهر صلة فقه الموازنات بفقه الواقع في السّياق من خلال اجتهاد الفقيه في حكم المسألة الواقعة بمراعاة العوارض والملابسات التي تتّصل بالظّروف السّياسية والاجتماعيّة للأمّة، ومقدار وعي الأفراد، وحظوظ النّفس، إذ ما يُعدّ حاجة في زمن معيّن لا يكون كذلك في زمن آخر، وما يكون مقدوراً عليه في عصر، قد لا يُعجز عنه في عصر آخر، وهنا تكمن الموازنة بين الحكم والواقع من أجل إصابة مقصود الشّارع، وحينها يكون الاجتهاد الفقهي مرتكزاً على نظر ثاقب مراعياً للظّروف بحيث يُحقّق الحكمُ المصلحةَ المرجوّةَ منه في عدم خروجه عن منطق مقاصد الشّارع من جهة رعيه لمصالح الخلق من وضع الشّريعة[2].

---

[1]-قطب الرّيسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص256.

[2]-المصدر نفسه.

-ثالثاً: اعتبار الخصوصيّة العرفيّة: تكتسب بعض الأفعال -بحكم العوائد الجاريّة- خصوصيّة عرفية ناشئة عن الإلف والاعتياد، وهذه الخصوصيّة تجعل الجمود على الفتاوى القديمة مع تغيّر العوائد المرتبطة بها إخلالاً بمقاصد الدّين، وإهداراً لمصالح الخلق، لأنّ الحكم يدور مع مصلحته وجوداً وعدماً، فإن انتفت المصلحة لم يبق من الحكم إلاّ رسمُه المجرّد العاري عن مقصده المتوخّى في التّنزيل، ولكي يتجنّب الفقيه هذه المحاذير في اجتهاده لابدّ له من نوع موازنة بين الحكم والواقع العرفي للحادثة، وحينها يترشّد الاجتهاد الفقهي؛ وهذا صنيع المجتهدين إذ كانوا يقدّرون هذه الخصوصيات والإضافات المؤثّرة في مآلات المقاصد، وينصبونها أماراتٍ حاكمةً على فقه التّنزيل، ومرجعها جميعاً إلى تغيّر المصلحة، لأنّ المؤثّرات الواقعيّة لا تعقب أثراً بذاتها وإنّما تدور مع المصلحة التي هي المدرك الكلّي للمناطات والعلل.

وإذا كانت ا إحاطة بالخصوصيات التّبعيّة المؤثّرة في مآلات المقاصد فرض عين في حقّ المفتي المجتهد، فإنّ تحصيلها آكد في حقّ المفتي في القضايا المعاصرة؛ إذ تعرض عليه مستجدّات فقهيّة في غاية التّعقيد والتّشعّب، لا يمكن أن تكشف أحكامها ولا أن تدرك مناطاتها إلاّ بغوص على المؤثّرات الذّاتية والعرفيّة والظّرفية التي تؤثّر في مآلات الأفعال، وثمرات المقاصد، وهذا بالطّبع يحتاج إلى نظر متوازن في ما يتعارض من مصالح ومفاسد بادي الرّأي، وهذا ينتج عنه اختلاف الفتوى في المسألة الواحدة إذا اختلفت تلك المتغيّرات والظّروف، وهذا أمرٌ مستساغ لا يمكن إنكاره ولا تخطئة من يقوم به، لكن أن تختلف الفتوى الواحدة مع اتّحاد الوعاء الزّمني والمكاني المحيط بالأفعال والفاعلين فإنّ هذا يُعدّ سبباً في ضرورة إعادة النّظر في اختلاف الفتوى في المسألة الواحدة والحالة هذه[1].

-الفرع الثّاني: اعتبار الموازنة والو اقع في فهم النّص ومراعاة المتغيّرات

-أوّلاً: اعتبار الموازنة والو اقع في فهم النّص: فهم النّصوص لا يمكن أن يتمّ بصفة تجريديّة مفصولة عن خضم الواقع الحياتي؛ بل يتمّ ذلك من خلال حوار متفاعل بين عناصر ثلاثة: النّص الشّرعيّ، والعقل المدرك، ونوازل الواقع وأحداثه، من خلال هذا التّفاعل يتأمّل العقل في مدلولات النّص الشّرعي، من حيث هي أحكام مقصدها تقويم واقع الحياة وترشيده، ومن هنا يتبيّن أنّ الواقع له اعتبار في عمليّة الفهم، ولا تتمّ إلاّ بنوع من الموازنة من جهة الرّبط بين الفهم والتّطبيق، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التّفاعل يضيق إلى درجة قصوى عند فهم النّصوص القطعيّة في ورودها ودلالتها؛ لأنّ هذه النّصوص في عمومها موجّهة لحياة الإنسان المطلقة عن

[1]-عبد الرّؤوف الإندونيسي، الاجتهاد تأثّره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع، ص653.

اعتبار الظّرف المكاني والزّماني باعتبارها المحور الثّابت الذي تدور عليه الحياة، وذلك كنصوص العقيدة والعبادات وأحكام الحدود فهي نصوص قطعيّة في أغلبها تحمل معانٍ يقينيّة ثابتة متعاليّة عن أحداث الواقع المتغيّر من حيث الفهم، إلاّ أنّ دور الواقع والموازنة يتّسع في فهم النّصوص الظّنّيّة، واستنباط الأحكام ممّا لا نصّ فيه، حيث يكون للعقل مجال للتّرجيح والموازنة بين الاحتمالات أو الاجتهادات وفقاً للمقاصد العامة، وحينئذٍ يمكن أن تستخدم مجريات الواقع ومقتضيات الموازنة في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر[1].

-ثانياً: مراعاة المتغيّرات: المقصود بهذا هو إبراز ما للمتغيّرات في الواقع من أثر واضح على الاجتهاد الفقهي المعاصر عند تقرير الأحكام وتنزيلها، وهذا يدعو إلى ضرورة إعمال الموازنة من أجل ضمان سلامة هذا الاجتهاد، وذلك ناتج عن يقيننا بأنّه ما من حادثة أو واقعة في حياة الفرد أو الجماعة إلاّ ولها حكم شرعي يُناسبها، فالأمور التي استجدّت في واقع النّاس بغضّ النّظر عن درجة تعقيده وتركيبه فإنّ الشّريعة تُعطي لها مخرجاً وحلاً عن طريق مؤسّساتها الاجتهاديّة، لأنّ الشّريعة الإسلاميّة شريعة تُراعى فيها التّغيّرات والتّطوّرات مع التّأكيد على وجود ثوابت لا سبيل للتّغيّر ولا للتّبدّل عليها.

فالتّغيّرات التي تحصل للواقع تُنشئ تغيّراً في مسارات الأحكام لا في الأحكام ذاتها كما يتبادر إلى الذّهن، لما للوقع من تعقيد وتشابك وتداخل، والذي لا يرفعه إلاّ فقه الموازنة بين تلك الظّروف المتشابكة والمتداخلة[2].

وبهذا يمكن القول بأنّ الصّلة التي تربط فقه الموازنة بفقه الواقع هي صلةٌ وثيقةٌ من أجل الوصول إلى الحكم الشّرعيّ المناسب للحادثة محلّ البحث والنّظر، وبهذا يكون الاجتهاد الفقهي المعاصر مؤدّياً مصلحته في إعطاء كلّ واقعة ما يناسبها من حكم شرعي، حتّى لا تخلو الحوادث عن أحكام، هذا من جهة ومن جهة أخرى تعاضد فقه الواقع مع فقه الموازنة يعني تحقيقاً لمقصود الشّارع من الحكم وهو رعاية مصالح الخلق.

ويحسنُ بي في هذا المقام التّأكيد على أنّ الواجبات المتقدّمة في الاجتهاد لا يمكن أن يقوم بها إلاّ الفقيه الحقيقي، وليس الفقيه الافتراضي المتمثّل في برامج الذّكاء الاصطناعي التي كثر الكلام حولها مؤخّراً، فإن أفلحت تلك البرامج في تيسير آليات ووسائل البحث والدّرس الفقهي، من حيثُ تحضيرُ مصادره ومراجعه، وتسهيلُ الوصول إلى نصوصه بسرعة تفوق قدرة الإنسان العادي بصورة مذهلة، فإنّ ذلك لا يجعلها تحلّ مكانه من حيث معرفةُ خصوصيّات الواقعة

---

[1]-المصدر السابق.

[2]-إسماعيل كوكسال، تغيّر الأحكام، ص28.

وملابساتها، أو خصوصيّات الأشخاص أفراداً كانوا أم جماعات، والأحوال والأماكن، لأنّ ذلك خاضع لمن له إحساس ومشاعر وبصيرة بتجارب الحياة وسلوك النّاس المتكرّر، وهو ما يعبّر عنه الفقهاء قديماً بفقه النّفس، وكلّ ذلك مفقودٌ في الآلة فهي لا تملك شيئاً من ذلك؛ إذ ليس لها إحساس ولا مشاعر، كما أنّها تفتقر للرّوح فهي لا تمتلك المخيّلة الإبداعيّة التي يمتلكها البشر، وعلاوةً على ذلك لا تستطيع تعميم معرفتها على مواقف مجهولةٍ، ولذلك كلّ تعويلٍ على الاجتهاد الرّقمي أو حتّى الفتوى الرّقميّة –إذا تجاوزنا ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة وما لا يتغيّر من الأحكام بحيث لا يتأثّر بمقاصد النّاس ونياتهم وأحوالهم وظروفهم-عبثٌ بأحكام الشّريعة، وإبطالٌ لفرضيّة الاجتهاد، وانتقاصٌ لأهله.

بهذا أكون قد أنهيت ما يتعلّق بالجزء الأوّل من البحث الذي يتمثّل في بيان معنى فقهي الموازنة والواقع ومكانتهما في ترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ ويليه الجزء الثّاني الذي أتحدّث فيه عن تجلّيات تلك الصّلة في مستويها الفردي والجماعي مستهدياً في ذلك بالتّصرّفات النّبوية على ما تُمليه إشكالية البحث وعنوانه.

-المبحث الثّاني: تجلّيات الموازنة بين الحكم والو اقع في التّصرّفات النّبويّة

إنّ المتصفّح لتصرّفات النّبيّ ﷺ في إصداره للأحكام الشّرعيّة لا يخفى عليه أنّه كان ﷺ يفرز المسألة هل هي فرديّة أم جماعيّة؟ ثمّ يعطي لكلّ حالة ما يناسبها من حكم شرعي، فأمّا الحالات الفرديّة فظروفها وملابساتها ومحلّ الموازنة فيها بين الحكم والواقع تختلف عن الحالات الجماعيّة لما لكلّ حالة من خصوصيات واعتبارات.

فكلّ هذه التّجلّيات واضحة وظاهرة في التّصرّفات النّبويّة، وفي هذا المبحث أريد أن أقف عند أهمّ الموازنات في الحالات الفرديّة والجماعيّة الصّادرة عن النّبيّ ﷺ في تصرّفاته من حيث صلتها بالاجتهاد الفقهي المعاصر؛ من جهة التّأصيل وبيان أنّ المجتهد والفقيه المعاصر لا غنى له عن الاستهداء بهذا المنهج النّبويّ، ومن جهة التّنزيل على الوقائع المستجدّة؛ فالفقيه والمجتهد أيضاً لا غنى له عن اعتبار هذا المسلك الاجتهادي لما له من قيمة وأهمّيّة في رفع الإشكالات ومعالجة المشكلات والتّرجيح بين المتعارضات عن طريق استدعاء مقتضيات الموازنة واستحضار معطيات الواقع، وذلك في المطلبين التّاليين:

-المطلب الأوّل: تجلّيات الموازنة بين الحكم والو اقع على المستوى الفردي

-الفرع الأوّل: التّنوّع في الأحكام الفرديّة:

وصوره وأشكاله كثيرة منها:

-**أوّلاً: التّنوّع في الحكم على أفضل الأعمال:** كثيراً ما كان الصّحابة الكرام -رضي الله عنهم- يسألون النّبيّ ﷺ عن أفضل الأعمال، وكثيراً ما كانت الأجوبة تتنوّع وتختلف إلاّ أنّه ليس اختلاف تضاد بل اختلاف تنوّع، وهذا الاختلاف في الإجابة أيضاً منطلق من مراعاة لحال السّائل وما يناسبه في واقعه، فمرّةً يقرّر النّبيّ ﷺ أنّ الإيمان بالله هو أفضل الأعمال كما في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: **"سئل رسول الله ﷺ أيّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قال: ثمّ ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال: ثمّ ماذا؟ قال: حجّ مبرور؟"**[1].

ومرّة يجعل إطعام الطّعام أفضل الأعمال؛ فعن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- **"أنّ رجلاً سأل النّبيّ ﷺ أيّ الإسلام خير؟ قال: "تطعم الطّعام، وتقرأ السّلام على من عرفت ومن لم تعرف"**[2].

ومرّة يجعل الصّلاة في وقتها أفضل الأعمال؛ فعن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: **"سألت رسول الله قلت: "يا رسول الله أيّ العمل أفضل؟ قال: الصّلاة على ميقاتها، قلت: ثمّ أيّ؟ قال: برّ الوالدين، قلت: ثمّ أيّ؟ قال: الجهاد في سبيل الله، فسكتُّ عن رسول الله ﷺ ولو استزدته لزادني"**[3].

فقد تنوّعت الأجوبة النّبويّة تبعاً لاختلاف حال الشّخص، وحال الزّمان، وكان هذا الاختلاف مبنيّاً على فقه وفهم لواقع السّائلين، فهناك أعمالٌ صالحة جمّة أفضل أجراً وإسلاماً من إطعام الطّعام، إلاّ أنّ إطعام الطّعام في وقت المجاعات وشحّة الغذاء أفضل قطعاً من كثير من الطّاعات والقربات، والجهاد في سبيل الله في وقت الأزمات والحروب، والدّفاع عن بيضة الإسلام وحوزة المسلمين، وحين يكون فرض عين أفضل الأعمال والقربات؛ فهكذا فإنّ النّبيّ ﷺ كان يجيب كلّ سائل بما يناسبه ويناسب حاله وظرفه[4].

ولا يخفى أنّ في معترك هذه الأعمال تداخل في ا أفضليّة والموازنة هي السّبيل إلى رفع ذلك التّعارض والتّشابك، فما أحوج المسلمين إلى هذا النّظر الدّقيق في تمييز الأحكام من أجل اجتهاد فقهي راشد وسديد.

ثانياً: التّنوّع في الكفّارات: ومثال ذلك حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: **"جاء رجل إلى**

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب من قال: الإيمان هو العمل، رقم: 26، 15/1، ومسلم، رقم: 83، 63/1.

[2]-أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: إطعام الطّعام من الإسلام، رقم: 12، 13/1، ومسلم، رقم: 39، 65/1.

[3]-أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسّير، باب: الجهاد والسير، رقم: 2630، 1025/3، ومسلم، رقم: 85، 89.

[4]-سعد الكبيسي، مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة، ص626.

رسول الله ﷺ فقال: وقعت بأهلي في رمضان، قال: تجد رقبة؟ قال: لا، قال: هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فتستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فجاء رجل من الأنصار بعرَق –والعرق المكتل- فيه تمر، فقال: اذهب بهذا فتصدّق به، قال: أعلى أحوج منّا يا رسول الله؟ والذي بعثك بالحقّ ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منّا، ثمّ قال: اذهب فأطعمه أهلك"[1].

فقد راعى النّبيّ ﷺ حال السّائل في قدرته على هذه الكفّارة أو تلك، ولم يقتصر على التّرتيب المذكور، وسأل عن حاله بالتّفصيل، وهذا التّنوّع هو من فهم الواقع في الشّريعة، وبعيداً عن الخلاف الفقهي هل إنّها سقطت ولم تبق في ذمّته، أو أنّها لم تسقط وبقيت في ذمّته؟ فإنّ ما يعنينا في هذا السّياق هو المراعاة النّبويّة لحال الفرد وواقعه؛ بل والاستثبات منه عن طريق السّؤال الذي يفيد في الموازنة بين الأحكام المحتملة في حقّه.

-الفرع الثّاني: مراعاة الخصوصيات الفرديّة:

وصورها كثيرة منها على سبيل المثال:

-أوّلاً مراعاة القدرات الفرديّة: فعن أبي ذرّ -رضي الله عنه- أنّ رسول الله ﷺ قال: "يا أبا ذرّ، إنّي أراك ضعيفاً، وإنّ أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، لا تأمّرنّ على اثنين ولا تولّينّ مال يتيم"[2].

فمع تنوّع تعاليم الإسلام وحصول الطّلب بتطبيقها من الجميع إلاّ انّ الشّريعة راعت قدرات البشر وتوجّهاتهم وقابليّاتهم، فمن يصلح للعلم قد لا يصلح للقتال، ومن يصلح للقتال قد لا يصلح لامتهان بعض التّصرّفات المالية أو الحكوميّة من ولاية وقضاء وغيرها؛ فها هنا راعى النّبيّ ﷺ القدرات الفرديّة عند الصّحابي الجليل أبي ذر -رضي الله عنه- ووجّهه أحسن توجيه بالقدر الذي يناسب حاله وقدراته.

ويصوغ لنا ابن تيمية نظريّة في هذا الموضوع فيقرّر أنّ التّنوّع ومراعاة القدرات يكون في الأحكام الواجبة عينيّة كانت أم كفائيّة، وفي الأحكام المندوبة، ففي الفروض العينيّة التّنوّع الحاصل بالقدرة والعجز كتنوّع صلاة المقيم والمسافر والآمن والخائف، وفي الفروض الكفائيّة فإنّها تتعيّن على من لم يقم بها غيره، فقد تتعيّن في وقت ومكان وعلى شخص أو طائفة مثل

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الصّيام، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له سيء فتصدّق عليه فليكفّر، رقم: 1936، 193/4، ومسلم، رقم: 1111، 2031/4.

[2]-أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: كراهية الإمارة بغير ضرورة، رقم: 1826، 1457/3.

الولاية والجهاد والفتيا والقضاء وغير ذلك[1].

وعلى هذا فمراعاة القدرات، وفهم واقع الفرد من حيث قابلياته، وطاقاته ومهاراته، وإتقانه لبعض الأعمال دون بعض، والموازنة بين ذلك كلّه هي المنطلق؛ بل هي مناط التّنزيل للأحكام، ولذا يتوجّب على الفقيه في الاجتهاد أن يراعي هذا الجانب مراعاة دقيقة وكاملة حتّى تكون فتواه محقّقة لمقصد التّكليف، فربّ اجتهاد في حكم فقهي لا يوافق قدرة المكلّف فلا يستطيع تأديته؛ ممّا يسبّب في حقّه حرجاً كبيراً ومشقّة عظمى منافية لمقصد التّيسير في الأحكام كما هو مقرّر عند العلماء مقاصديّاً وأصوليّاً.

-**ثانياً: التّخصيص ببعض الأخبار بناءً على واقع الفرد:** ومثاله في التّصرّفات النّبويّة حديث أنس -رضي الله عنه- : **"أنّ النّبيّ ﷺ ومعاذ رديفه على الرّحل، قال: يا معاذ بن جبل، قال: لبّيك يا رسول الله وسعديك، قال: يا معاذ، قال: لبّيك يا رسول الله وسعديك، ثلاثاً، قال: ما من أحد يشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله، صدقاً من قلبه، إلاّ حرّمه الله على النّار، قال: يا رسول الله أفلا أخبر النّاس فيستبشروا؟ قال: إذا يتّكلوا، وأخبر بها معاذ عند موته تأثّماً"**[2].

وتأسيساً على هذا الحديث قعّد العلماء قاعدة مفاده: أنّه ليس كلّ ما يُعلم ممّا هو حقّ يُطلب نشره وإن كان من علم الشّريعة وممّا يفيد علماً بالأحكام؛ بل ذلك ينقسم فمنه ما هو مطلوب النّشر وهو غالب الشّريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنّسبة إلى حال أو وقت أو شخص[3].

وهذا فيه مراعاة للواقع الفردي وهو الشّخص الذي يمكن أن يفيده بهذا العلم؛ فينظر إليه من حيث فهمه واستيعابه وقدرة تحمّله لهذه المعلومة المراد تبليغه إيّاه، فإن كانت لا تعرض له فتنة جاز ذلك وإلاّ فلا، وهذا اجتهاد يتأسّس على الموازنة بين واقعه وحاله وإمكانية إعلامه أم لا، فتقدّر المصالح والمفاسد ويوازن بين ذلك كلّه وبعد ذلك نرتّب الحكم، وهذا نظرٌ سديد ينبغي أن لا يُغفله الفقيه في اجتهاده.

-الفرع الثّالث: مراعاة الواقع النّفسي للفرد:

ومثاله: حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: "مرّ النّبيّ ﷺ بامرأة تبكي عند قبر، فقال:

---

[1]-ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 119/19.

[2]-أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: من خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم: 128، 59/1، ومسلم، رقم: 31، 61/1.

[3]-الشّاطبي، الموافقات، 189/4.

اتّقي الله واصبري، قالت: إليك عني فإنّك لم تصب بمصيبتي -ولم تعرفه- فقيل لها: إنّه النّبيّ ﷺ فأتت باب النّبيّ ﷺ فلم تجد عنده بوّابين، فقالت: لم أعْرِفْكَ، فقال: **"إنّما الصّبرعند الصّدمة الأولى"**[1].

ومحلّ الشّاهد ها هنا أنّ النّبيّ ﷺ لم يعنّفها على ما قالت، على أساس أنّها ردّت توجيهاً نبويّاً؛ بل راعى واقع مصيبتها وأنّها كانت في حالة ذهول عمّن حولها، وعلّمها أنّ الصّبر الشاق على النّفس الذي يعظم الثّواب عليه إنّما هو عند هجوم المصيبة وحرارتها، فإنّه يدلّ على قوّة القلب وتثبّته في مقام الصّبر، وأمّا إذا أدبرت حرارة المصيبة فكلّ أحد يصبر إذ ذاك[2].

وهذا يعني أنّ الفقيه والمجتهد المعاصر يجب عليه أن يراعي أحوال المكلّفين وواقعهم النّفسي قبل إصدار الحكم عليهم، خاصة وأنّنا نعيش في عصر يموج بجملة كبيرة من المشكلات على مستويات عدّة تتحكّم في نفسيّة الفرد، وتؤثّر على تصرّفاته، فربّما يتلفّظ بالطّلاق تحت ضغوط نفسية قاهرة، فهل يوقع الفقيه الطّلاق أم لا؟ وربّما يصل إلى الانتحار في بعض الأحيان؛ فهل يفتى بجواز الصّلاة عليه أم لا؟ وكلّ هذه الحالات لا يستطيع الفقيه المعاصر أن يكيّفها إلاّ بعد أن يدرس واقع الفرد نفسياً ثمّ بعد ذلك يتمكّن من تصنيف الواقعة وإعطائها ما يناسبها من الأحكام الشّرعيّة، ولا شكّ أنّ الأحكام بادئ الأمر تتعارض في ذهن الفقيه ومن ثمّ لا يرفعها إلاّ فقه الموازنة مع فقه الواقع، وبهذا تكون إصابة مقصود الشّارع من الحكم متحقّقة، ومصلحة الخلق متجسّدة.

وممّا يدلّ على مراعاة الواقع النّفسي للأفراد في التّصرّفات النّبويّة ما ورد في حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-: " أنّ رجلاً ذكر للنّبيّ ﷺ أنّه يخدع في البيوع، فقال: **"إذا بايعت فقل لا خلابة"**[3].

وجه الشّاهد هو أنّ النّبيّ ﷺ جعل للرّجل حقّ الرّدّ بالعيب إذا خدعه البائع، فكتمه عيباً في السّلعة، أو قال له بأنّها تساوي أكثر من قيمتها، أو أنّه قد أعطي فيها أكثر ممّا أعطى، وهذه مراعاة نبويّة لواقع هذا الصّحابي النّفسي من جهة ضعفه في إدراك الخُدع التي ربّما يتعرّض إليها في البيع[4].

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، رقم: 1223، 430/1، ومسلم، رقم: 986، 637/2.

[2]-ابن حجر، فتح الباري، 150/3.

[3]-أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: ما يكره من الخداع في البيع، رقم:2117، 235/4، ومسلم، رقم:1533، 255/2.

[4]-السّرخسي، المبسوط، 79/15.

وأمّا محلّ الموازنة فهو أنّه ﷺ لم يمنعه عن التّعامل والتّبايع -مع احتمال وجاهة هذا الحكم- لأنّ ذلك فيه تعطيل لمصالحه؛ بل وازن بين منعه من مباشرة البيع والشّراء، وعدمه، فرأى أنّ هذا الأخير مع ذلك الشّرط أولى من منعه مطلقاً.

وعلى ذلك قعّد الفقهاء قاعدة فقهيّة في المعاملات مفادها أنّ : "صفة المعاوضة لا تمنع الفسخ عند الحاجة للضّرورة"[1].

ومقتضى هذه القاعدة أنّه عند وجود العذر الذي يبيح الفسخ، فإنّ صفة المعاوضة في العقود لا تمنع فسخها مراعاة للحاجة ودفعاً للضّرر عن أحد المتعاقدين كما في الرّدّ بالعيب والغبن الفاحش في البيع، وعيوب النّكاح وغيرها، وهذا مراعاة للواقع وموازنة بينه وبين الأحكام المتعارض في محل الاجتهاد، وعلى الفقيه المعاصر ان يكون على دراية كافية بهذا لأنّ كثيراً من العقود المعاصرة تحتاج غلى هذا النّوع من النّظر، خاصة وأنّ العاقد في بعض الأحيان قد ينفّذ عقوداً ليست في صالحه البتّة بل ويترتّب عليه منها ضرر بالغ وذلك تحت ضغوط نفسية قاهرة، فلابدّ من مراعاة هذا الواقع والموازنة بينه وبين الأحكام المتعارضة والمحتملة للخروج بحكم يناسب واقعه ويحقّق مقصود الشّارع ويخدم مصلحة المكلّف.

-الفرع الرّابع: مراعاة الواقع الثّقافي في الاجتماعي للفرد:

وهذا له صور متعدّدة في التّصرّفات النّبويّة نقتصر على التّمثيل كما هي العادة في البحث:

-أوّلاً: مراعاة الواقع الثّقافي للفرد: ومثاله ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- قال: "قام أعرابيّ فبال في المسجد فتناوله النّاس، فقال لهم النّبيّ ﷺ : "دعوه وهريقوا على بوله سجْلاً من ماء أو ذنوباً من ماء، فإنّما بعثتم ميسّرين ولم تبعثوا معسّرين"[2].

وفيه مراعاة للنّبيّ ﷺ لواقع هذا الأعرابي الثّقافي وعاداته السّلوكيّة، فعامله على قدر ذلك، وهذا فيه موازنة نبويّة بين الإنكار عليه وتعنيفه على ما بدر منه، وبين التّلطّف معه والتّرفّق به، ونصحه وإرشاده، كما تظهر الموازنة في تصرّفه ﷺ حينما أمر الصّحابة أن يدعوه ويتركوه يكمل بوله حتّى لا يترتّب على ذلك ضررٌ أكبر من الضّرر المتوقّع من المنع؛ من جهة حبس البول عليه فهذا ضررٌ جسدي، ثمّ اتّساع رقعة المساحة المتنجّسة وهذه مفسدة أخرى[3].

-ثانياً: مراعاة الواقع الاجتماعي للفرد: ومثاله: ما رواه أبو سعيد الخدريّ –رضي الله عنه-

---

[1]-البورنو، الوجيز في القواعد الفقهيّة، ص56.

[2]-أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب: رحمة النّاس والبهائم، رقم:5664، 2238/5.

[3]-ابن حجر، فتح الباري، 325/1.

قال: "لمّا نزلت بنو قريظة على حكم سعد هو ابن معاذ، بعث رسول الله ﷺ وكان قريباً منه، فجاء على حمارٍ، فلمّا دنا قال رسول الله ﷺ: **"قوموا إلى سيّدكم**، فجاء فجلس إلى رسول الله ﷺ فقال له: **إنّ هؤلاء نزلوا على حكمك**، قال: فإنّي أحكم أن تقتل المقاتلة، وأن تُسبى الذّريّة، **قال: لقد حكت فيهم بحكم الملك"**[1].

ووجه الشّاهد أنّ لنبيّ ﷺ راعى المقام الاجتماعيّ للصّحابي الجليل سعد بن معاذ -رضي الله عنه- وأسفرت تلك المراعاة على ترشيحه ليكم في بني قريظة؛ مع وجود صحابة آخرين مؤهّلين لذلك؛ فالنّبيّ ﷺ وازن بين الواقع الاجتماعي الذي يعيشه أكابر وأفقه وأحكم الصّحابة، ثمّ اختار المناسب لهذه المهمّة المخصوصة بواقع معيّن، وهو شيخ الأوس من الأنصار سعد بن معاذ، وما ذلك إلاّ تقديراً لمكانته الاجتماعيّة، واعترافاً بفضله في النّصرة والإيواء[2].

كما أنّ في الحديث موازنة أخرى ومراعاة للواقع الاجتماعي للفرد، وهو هنا سيّدنا "سعد بن معاذ -رضي الله عنه-"، وذلك من جهة أمره ﷺ الصّحابة أن يقوموا إليه، مع معارضته لما كان قد قرّره ﷺ في قوله: **"من سرّه أن يتمثّل له الرّجال قياماً فليتبوّأ مقعده من النّار"**[3].

وبغض النّظر عن توجيهات الفقهاء في التّرجيح والتّوفيق بين الحديثين؛ فإنّ مقصدي من إيراده ها هنا هو التّمثيل للمراعاة النّبويّة للواقع الاجتماعي والموازنة بينه وبين الحكم المناسب؛ فهذا القيام إنّما هو من باب التّقدير الاجتماعي، وليس قياماً على جهة التّعاظم المنهي عنه.

وهنا يكمُن الشّاهد ويتعيّن على الفقيه في اجتهاده ومعالجته للواقائع والنّوازل أن يستحضر هذا الملحظ الهام؛ بحيث يراعي ما يحيط بالفرد من واقع اجتماعي يكون مرجّحاً لما يُحتمل من أحكام في حقّه.

-المطلب الثّاني: تجلّيات الموازنة بين الحكم والو اقع على المستوى الجماعي

-الفرع الأوّل: مراعاة الو اقع السّياسي والعسكري:

-أوّلاً: مراعاة الو اقع السّياسي: إنّ قراءة الخارطة السّياسيّة لواقع المسلمين السّياسي وواقع أعدائهم أمر مهم ولازم لتنزيل الأحكام الشّرعيّة بصورة صحيحة؛ إذ بدون هذه القراءة وذلك التّقدير للأمور والإدراك للأوضاع السّياسية، ومعرفة واقع التّبدّلات السّياسيّة التي طرأت

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسّير، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، رقم: 2878، 1107/3، ومسلم، رقم:1768، 1388/3.

[2]-سعد الكبيسي، مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة، ص638.

[3]-أخرجه التّرمذي، كتاب الأدب، باب: ما جاء في كراهيّة قيام الرّجل للرّجل، رقم: 2755، 90/5، وقال: حديث حسن.

على مجمل العلاقات الدّولية من حيث السّلم والحرب، والصّلح والهدنة والتّمثيل الدّبلوماسي وغيرها فإنّ اجتهاد الفقيه وتنزيله للحكم على الواقع في ظل ما يكتنفه من جهل وسوء تقديرٍ لتلك الأوضاع سوف يكون مجانباً للصّوابة لا محالة، فلا يحقّق مقصود الشّرع، ولا يخدم مقصد الخلق.

ولقد كان النّبيّ ﷺ في تصرّفاته الأنموذج الأمثل في معرفة الواقع السّياسي من حوله، وتقدير لمآلاته، واستشراف لتحوّلاته، ومن ثمّ بناء الأحكام الشّرعية على ما ينكشف عليه ذلك التّقدير، والتي بالطّبع تكون في مصلحة المسلمين حالاً ومآلاً، ولعلّ خيرُ مثال يمكن أن أمثّل به في هذا المقام من التّصرّفات النّبويّة ما يعرف في السّنّة بصلح الحديبية، وذلك لما رافقه من شروط ونتائج؛ فهي مثال حيّ لمراعاة الواقع السّياسي، وأعتقد أنّه ليس من الضّروري أن أسرد الحديث بطوله فهو مشهور في كتب السّيرة ودوواين السّنّة[1]، ولكن الذي يهمّني ها هنا أن أربط بين أهمّ أحداثه وبين إشكالية البحث المتعلّقة بالموازنة بين الحكم والواقع وأعني به هنا الواقع السّياسي.

إنّ النّاظر في بنود هذا الصّلح يرى أنّها عبارة عن تنازلات؛ وأنّ فيها إجحافاً وتراجعاً للمسلمين وانكساراً لهم؛ وأنّ فيها انتصاراً لقريش وتفوّقاً وعزّاً لها، وغير بعيد عنّا قول عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه-: "والله ما شككت منذ أسلمت إلاّ يومئذٍ..."[2].

لكن مع ذلك كان فتحاً مبيناً بتعبير القرآن الكريم؛ فقد كان بداية التّدفّق الإسلامي على أرجاء الجزيرة العربيّة، وحقّقت الدّعوة الإسلاميّة في أجواء الصّلح نجاحات واسعة جدّاً، فحقّقت من الانتشار خلال السّنتين التين استمرّهما الصّلح ما لم تحقّق خلال نحو من عشرين سنةً خلت قبل ذلك[3].

فقد غلّب النّبيّ ﷺ المصالح الحقيقيّة والأساسيّة والمستقبليّة والممتدّة على بعض-الاعتبارات التي تمسّك بها بعض النّاس، وفي هذا اعتبار للموازنة بين الواقع السّياسي والحكم الشّرعي الذي اقتضى عقد الصّلح مع قريش على ما فيه من إجحاف فيما يظهر بادي الأمر، ولكنّه انطوى على مصالح عظيمة عادت بالنّفع على الإسلام والمسلمين.

-ثانياً: مراعاة الو اقع العسكري: معرفة الواقع العسكري وظروف الحرب، ومقادير القوّة والضّعف عند الطّرفين أمر ضروري لتنزيل الحكم الشّرعي من الإذن بالقتال أو الكفّ عنه

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة الحديبية، رقم: 3945، 1532/4.

[2]-ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 95/3.

[3]-أحمد الرّيسوني، نظريّة التّقريب والتّغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة، ص405-406.

بصورة صحيحة؛ فإنّ الله لا يكلّف نفساً إلاّ وسعها.

ومثال ذلك في التّصرّفات النّبويّة أنّه ﷺ كان يحرص على معرفة الواقع العسكري بملابساته، وقد حصل ذلك في مواقف عديدة من غزواته؛ ففي غزوة الخندق مثلاً يقول ﷺ: **"من يأتيني بخبر القوم يوم الأحزاب؟** قال الزّبير: أنا، ثمّ قال: **من يأتيني بخبر القوم؟** قال الزّبير: أنا، فقال النّبيّ ﷺ: **"إنّ لكلّ نبيّ حوارياً وحواريّ الزّبير"**[1].

ففي الحديث حرص من النّبيّ ﷺ على معرفة ظروف القتال ومستوى تسلّح العدو، ومحاولة الكشف عن خططهم العسكريّة، يقول النّووي: "وفي هذا الحديث أنّه ينبغي للإمام وأمير الجيش بعث الجواسيس والطّلائع لكشف خبر العدو"[2].

ممّا يوجب علينا في هذا العصر عدّ الجهاز الاستخباراتي للدّولة المسلمة من الضّروريات المتحتّمة؛ صيانةً لأمنها وحراسةً لحدودها الجغرافيّة والتّربويّة والدّينيّة والرّوحيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وموقع الموازنة هنا هو إمكانيّة عدّ عمل جهاز الاستخبارات تدخّل في الخصوصيات، وتضييق للحرّيات العامة، وكشف للعورات المستورة، وتسمّع للأخبار، واطّلاع على خفايا النّاس، لكن بنظرة بسيطة للموازنة بين المصالح العامة والكبرى للمسلمين نجدها تربو عن المصالح الخاصّة والضّيّقة والجزئيّة، فإذا كانت الظّروف العسكريّة والأمنيّة تقتضي ذلك فإنّ الاجتهاد الفقهي يراه من باب الواجب استهداءً بالتّصرّفات النّبويّة تحقيقاً لمصالح المسلمين، ولذلك نجد أقوى الدّول أمنياً وعسكريّاً، وأكثرها انتصاراً في المواجهات العسكريّة هي تلك التي تمتلك جهازاً استخباراتياً قويّاً، لاسيما في ظلّ شيوع ما يعرف بالحرب السيبرانيّة، وحروب الذّكاء الاصطناعي.

وعدم مراعاة الواقع السّياسي والعسكري من قبل المسلمين يجعلهم يتخبّطون في فوضى عارمة تشفي صدور الأعداء، فيصبحون لقمة سائغة بين فكّي عدوّهم، وإنّ نظرةً خاطفة إلى واقع المسلمين في هذه الأيّام خاصة –الأيّام العصيبة التي يمرّ بها قطاع غزّة بعد معركة طوفان الأقصى التي تُشرف على نهاية عامها الثّاني- تجعلك في حسرة شديدة ممّا تعانيه الأمّة من ضعف وخذلان؛ بل ومن حالة استسلام غير مسبوقة في تاريخها جرّاء غفلتهم عن القراءة السّليمة والواعيّة للواقع السّياسي والعسكري المحيط بهم؛ وأخطر تلك المظاهر ما نراه من تسابق في الارتماء بين أحضان عدوّهم المركزي؛ وهو العدو الصّهيوني من تطبيع فاق التوقّعات، وعلى كلّ

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسّير، باب: فضل الطّليعة، رقم: 2691، 1046/3، ومسلم، رقم: 2415، 1879/4.
[2]-النّووي، شرح مسلم، 146/12.

الأصعدة، وتنسيق ربّما لا تقدم دولة تحترم نفسها على أن تقيمه مع بعض أصدقائها فضلاً عن أن تقيمه مع عدوّ ظاهر العداوة، كشف عن نواياه الخبيثة، وخططه الماكرة، وما يُخفيه أكبر، وإنّ نظرةً بسيطةً بميزان الشّرع والعقل والمنطق والواقع تنبؤك بخطورة الحالة التي وصلت إليها كثير من الدّول العربية والإسلاميّة؛ خاصّةً مع مظاهر الخذلان وفقدان لقيم النّصرة، ومعاني الإنسانيّة أمام ما يعنيه إخواننا في غزّة من تجويع وتدمير وتقتيل وتهجير.

-الفرع الثّالث: مراعاة الو اقع النّفسي الجمعي:

ومن ذلك مراعاة التّدرّج في إلقاء الأحكام الشّرعيّة على المكلّفين كي تتقبّل نفوسهم التّكاليف على أفضل حال، وتحريم الخمر في القرآن ومراعاة التّدرّج فيه مثال مشهور على ذلك، لكنّ الذي يعنيني هنا هو التّمثيل من التّصرّفات النّبويّة وهو الذي يدور حوله إشكال البحث؛ فعن ابن عبّاس -رضي الله عنهما-: "أنّ النّبيّ ﷺ لمّا بعث معاذاً -رضي الله عنه- إلى اليمن قال: **إنّك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أوّل ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله أخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أنّ الله فرض عليهم زكاةً من أموالهم وتردّ على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوقّ كر ائم أموال النّاس"**[1].

فالحديث يدلّ على التّدرّج في إلقاء وتعليم الأحكام، وذلك مراعاةً لواقع النّاس النّفسي بحيث نبدأ بالأهم ثمّ المهم مع مراعاة الموازنة بين مقدار العلم المعطى لهم، وتفقّد واقع استجابتهم وتفاعلهم مع التّكاليف.

ومن الأمثلة أيضاً ما روته أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- عن النّبيّ ﷺ قال: **"يا عائشة لولا أنّ قومك حديثٌ عهدهم بكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين، باب يدخل النّاسُ، وباب يخرجون، ففعله ابن الزّبير"**[2].

فالنّبيّ ﷺ ترك ما كان ينوي فعله لأجل حداثة أهل مكّة في الدّخول إلى الإسلام، وراعى العامل النّفسي عندهم وهو تبجيلهم للكعبة وتقديرهم لها، ووازن بينه وبين ما يترجّح في الأصل فعله، ولكنّه قام بما ينبغي أن يكون، وهو تصرّف منه ﷺ ينطلق من الموازنة بين الحكم والواقع النّفسي الجمعي؛ ولذلك ينبغي للدّعاة وللفقهاء في عصرنا أن يراعوا مثل هذه الاعتبارات في دعوتهم وفي

---

[1]-أخرجه البخاري، كتاب الزّكاة، باب: لا تؤخذ كرائم أموال النّاس في الصّدقة، رقم: 1389، 529/2، ومسلم، رقم: 19، 51/1.

[2]-أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض النّاس عنه، رقم: 126، 59/1، ومسلم، رقم: 1333، 970/2.

إنكارهم للمنكر وأمرهم بالمعروف حتّى يكون عملهم أكثر إصلاحاً وأشدّ تمسّكاً بمقاصد الشّريعة.

إنّ مراعاة الواقع النّفسي الجمعي أمرٌ ضروريٌّ للتّنزيل الصّحيح للأحكام، فكم كانت بعض الفتاوى المعاصرة فاقدةً لمحالّها، وكم أورثت العنت والحرج وتعذيب النّاس بدل تهذيبهم لعدم إدراك أحوالهم واستطاعاتهم، وبدل أن تثير هذه الفتاوى حفيظة النّاس للاقتداء والإقبال على هذا الدّين تصبح حاجزاً نفسيّاً يحول دون تديّن النّاس، ويؤدّي إلى عكس حكمته التّشريعيّة، وقد يكون ذلك على حسن نيّة ورغبة في الخير ولكنّ المشكلة في غياب الفقه عن إدراك المحل والشّروط المطلوب توافرها في محال الاجتهاد ليحصل التّكليف وينزل الحكم[1].

ومثال ذلك ما يتعلّق بمسألة انفصال الزّوجة الكتابيّة بعد إسلامها عن زوجها الذي بقي على دينه؛ فلعلّ قائلاً أن يقول بوجوب فوريّة طلاقها من زوجها؛ لكن الفتوى الصّادرة عن المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث في جلسته المنعقدة في شهر يوليو 2001م؛ قرّر بخصوص هذه المسألة أنّه إن كان إسلامها قبل الدّخول بها فتجب الفرقة حالاً، وإن كان إسلامها بعد الدّخول وأسلم الزّوج قبل انقضاء عدّتها فهما على نكاحهما، وإن كان إسلامها بعد الدّخول، وانقضت العدّة فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدّة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأوّل دون حاجة إلى تجديد له، وإذا اختارت الزّوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدّة فيلزمها طلب فسخ النّكاح عن طريق القضاء، كما قرّر المجلس أنّه لا يجوز للزّوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدّتها البقاء عند زوجها أو تمكينه من نفسها، ويرى بعض العلماء أنّه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزّوجيّة إذا كان لا يضرّها في دينها وتطمع في إسلامه؛ وذلك مراعاة للواقع النّفسي الجمعي لدى النّساء اللاّتي يُردن الإسلام، ويتخوّفن من عواقب الانفصال ومصير الأولاد؛ فربّما كان ذلك عقبةً في طريق إسلامهنّ[2].

-الفرع الرّابع: مراعاة الواقع الاجتماعي والثّقافي للجماعة:

-أوّلاً: مراعاة الواقع الاجتماعي للجماعة: كثيراً ما كان رسول الله ﷺ يراعي الظّروف الاجتماعيّة للجماعة المسلمة، ويرتّب عليها الأحكام؛ فها هو يوم الفتح يقول: **"من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن**، فقالت: الأنصار: أمّا الرّجل فقد أخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قريته، ونزل الوحي على رسول الله ﷺ قال: **قلتم: أمّا الرّجل فقد أخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قريته، ألا فما اسمي إذاً؟ ثلاث مرّات، أنا محمّد**

[1]-بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، ص31.

[2]-محمّد نجاة الله صديقي، مقاصد الشّريعة والحياة المعاصرة، ص195-196.

عبد الله ورسوله، هاجرت إلى الله وإليكم فالمحيا محياكم، والممات مماتكم، قالوا: والله ما قلنا إلاّ ضنّاً بالله ورسوله، قال: **فإنّ الله ورسوله يُصدّقانكم ويَعْذِرَانِكم"**[1].

فالنّبيّ ﷺ أنزل النّاس منازلهم، وراعى مكانتهم الاجتماعيّة سواءً قريشاً، أو الأنصار، وتقديراً للأنصار ورعاية لمكانته ومراعاةً لواقعه الاجتماعي فإنّه تجاوز عمّا قالوه من انّ النّبيّ ﷺ أخذته رأفة بعشيرته وأقاربه، ولا يُظنّ ذلك برسول الله ﷺ لّم؛ وربّما ظنّ الأنصار أنّه بعد فتح مكّة سيمكث فيها ويستقرّ بين أهله وذويه من قريش، ويترك من آواه ونصره؛ لكنّه ﷺ يطمئنهم بأنّه معترف بفضلهم وجميلهم، وأنّه هاجر إلى الله وإليهم؛ ومياه محياهم ومماته مماتهم، وأنّ الله ورسوله يصدّقانهم ويعذرانهم على ما بدر منهم.

فرعاية للواقع الاجتماعي لقريش وهو واقع جماعي أصدر النّبيّ ﷺ حكماً بأنّ من دخل دار أبي سفيان فهو ءمن، ومن ألقى سلاحه كذلك، ومن أغلق بابه أيضاً، اعترافاً منه لطيب أصلها وحسن معدنها، وأمّا الأنصار فاعترافاً بمكانتهم الاجتماعيّة وهو رعاية لواقعهم الجماعي طمأنهم بأنّه سوف يعود معهم إلى المدينة وبشّرهم بأنّه سوف يموت بينهم وهكذا كان[2].

-ثانياً: مراعاة الو اقع الثّقافي الجمعي: مثال ذلك ما رواه أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: "كتب النّبيّ ﷺ كتاباً أو أراد أن يكتب فقيل له: إنّهم لا يقرؤون كتاباً إلاّ مختوماً فاتّخذ خاتماً من فضّة، نَقْشُهُ: محمّد رسول الله، كأنّي أنظر إلى بياضه في يده"[3].

هذا الحديث مثال لمراعاة التّصرّف النّبويّ للواقع الثّقافي للدّول والشّعوب والجماعات الإنسانيّة، فلكلّ دولة وشعب ومجموعة واقع ثقافي، وخصوصيات يفتخرون ويتميّزون بها عن غيرهم، ومراعاة هذه الخصوصيات من الفقه في الدّين، ما دامت لا تصادم نصّاً شرعيّاً، أو تؤدّي إلى مفسدة.

إنّ بعض النّاس يرى أنّ على الدّاعية أن لا يقيم وزناً لاعتبارات المدعوّين من الكفّار ومشاعرهم وأمزجتهم، وأنّ الدّاعية حينما يقيم وزناً لتلك الأمور أو يحسب لها حسباناً في دعوته ومخاطبتهم يكون قد انحرف بطريق الدّعوة وأخطأ الطّريق، وقُل مثل ذلك في التّقاليد الدّبلوماسيّة بين الدّول، وكذا البروتوكولات التي تُفرض في بعض المناسبات الرّسميّة، وقد

---

[1]-أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسّير، باب: فتح مكّة، رقم: 1780، 1407/3.

[2]-سعد الكبيسي، مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة، ص648.

[3]-أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: ما يذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان، رقم: 65، 36/1، ومسلم، رقم: 2526، 1958/4.

سمعت من يجرّم الوقوف لتحيّة العلم، أو عزف النّشيد الوطني، ويُفتي بوجوب التّنكّر لكلّ التّقاليد الدّبلوماسيّة والبروتوكولات المعمول بها دولياً لأنّها من صنع الكفّار، والالتزام بها تكليف ليس عليه دليل، وهذا في ميزان رعاية الواقع، وضوابط الموازنة، لا يستقيم؛ بل الاجتهاد الفقهي المعاصر يزن ذلك بميزان المصالح والمفاسد، ومدى تحقيق المكاسب للإسلام والمسلمين على مستوى إظهار الإسلام في صورة مشرقة مسايرة للواقع ويرى أنّ ذلك من باب التّجارب الإنسانيّة إلاّ ما كان إخلالاً بالتّصوّرات الصّحيحة للخالق سبحانه وللدّين الحقّ، وما كان أيضاً مخلاً بالمقاصد التي اتّفقت عليها الأديان والعقول، وما عدا ذلك فمراعاته من الفقه في الدّين، والسّداد في الدّعوة، والحكمة في إيصال الحقّ، والرّشاد في الاجتهاد.

خاتمة

بعد إنهاء هذه الجولة العلميّة المختصرة في موضوع الموازنة بين الحكم الشّرعي والواقع العملي على المستويين الفردي والجماعي، يحسن بي تسجيل هذه النّتائج، والتّنويه إلى بعض التّوصيات:

1-الموازنة بين الحكم والواقع هي عمليّة إجرائيّة منهجيّة دقيقة، تتدخّل فيها كثير من المركّبات وتتحكّم فيها جملة من المعطيات، وتوجّهها حزمة من المقتضيات؛ ولذلك فهو سلوك فقهي دقيق محفوف بكثير من المحاذير التي ينبغي أن يراعيها الفقيه في اجتهاده، لاسيما في معالجة المستجدّات والنّوازل غير المسبوقة في عصرنا هذا، والتي بدورها أصبحت على قدر كبير من التّعقيد والتّركيب فبالتّالي تحتاج إلى توصيف دقيق وتحليل عميق، وفهم لظروف الواقع على المستويين الفردي والجماعي.

2-ربّما لا نستطيع حصر الآليات والعناصر المطلوبة لفقه الواقع في أطر ومسمّيات معيّنة لما لها من سمات التّجدّد والتّغيّر السّريع، ومن ثمّ فالحاجة دائماً قائمة لتجدّد وتغيّر وسائل فهمه وآلياته، فعلى الفقيه أن يكون له حظّ من فهم العلوم المشاركة في توصيف الواقع؛ كالعلوم الاجتماعيّة وغيرها، وذلك بالاستعانة بأهلها وأصحاب الخبرة والتّجربة منهم من أجل الإدراك الدّقيق للواقع، لأنّ كلّ خطأ في فهمه يترتّب عليه لزوماً الخطأ في الحكم عليه قبولاً أو رفضاً، وهذا بالطّبع ينعكس على مدى صوابيّة الاجتهاد الفقهي.

3-في التّصرّفات النّبويّة، تجلّيات كثيرة تدلّ على إعمال الموازنات في الحالات الفرديّة والجماعيّة، وصلتها بالاجتهاد الفقهي المعاصر واضحة من جهتي التّأصيل والتّنزيل؛ فمن جهة التّأصيل تبيّن أنّ المجتهد والفقيه المعاصر لا غنى له عن الاستهداء بهذا المنهج النّبويّ، ومن جهة

التّنزيل ضرورتها في معالجة الوقائع المستجدّة.

4-إنّ الفقيه والمجتهد لا غنى لهما عن اعتبار هذا المسلك الاجتهادي، لما له من قيمة وأهمّيّة في رفع الإشكالات، ومعالجة المشكلات، والتّرجيح بين المتعارضات، عن طريق استدعاء مقتضيات الموازنة واستحضار معطيات الواقع.

5-لا يمكن البتّة الاستعاضة بالفقيه الرّقَمي -الممثّل في برامج الذّكاء الاصطناعي- عن الفقيه الحقيقي وهو العالم الذي استكمل آلة الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد الفقهي عمليّة معقّدة لا تقف عند جمع المعلومات وبثّها بصورة آليّة بحتة، فتلك البرامج وإن أثبتت فعاليّتها في توفير المادة العلميّة وتحضيرها كمّا ونوعاً وزماناً بصورة جيّدة؛ فإنّها لا تستطيع تنزيل الحكم الشّرعي على مناطه المناسب، لافتقارها لأساسيات الاجتهاد التّنزيلي واعتبار خصوصيات الفرد والجماعة كما تمّ بيانه في البحث.

وفي الأخير أوصي بضرورة الاعتناء بهذا النّوع من الإجراء في الاجتهاد الفقهي المعاصر، المتمثّل في الموازنة بين الحكم والواقع، والاعتناء بتوصيف عناصره الفرديّة والجماعيّة من خلال تدريب المشتغلين بالفقه والإفتاء بعقد الدّورات والورشات العلميّة على المستويين النّظري والتّطبيقي، من أجل ضمان اجتهاد فقهي معاصر راشد وسديد ومتوازن.

المصادر والمراجع:

-**الاجتهاد تأثّره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع**، عبد الرّؤوف بن محمّد أمين الإندونيسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2013م.

-**الاجتهاد المقاصدي**، نور الدّين الخادمي، كتاب الأمّة، وزارة الشّؤون الإسلاميّة، قطر، عدد (66)، ط1، 1419هـ/1998م.

-**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام**، ت: عبد السّلام بلاجي، دار الأمان، الرّباط، المغرب، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1431هـ/2010م.

-**الاعتصام**، أبو إسحاق الشّاطبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.

-**أولويات الحركة الإسلاميّة في المرحلة القادمة**، يوسف القرضاوي، مؤسّسة الرّسالة.

-**تأصيل فقه الموازنات**، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

-**تغيّر الأحكام**، إسماعيل كوكسال، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 2000م.

-**زاد المعاد في هدي خير العباد**، شمس الدّين ابن قيّم الجوزيّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1415هـ/1994م.

-**سنن الترمذي**، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي، تعليق: محمّد ناصر الدّين الألباني، اعتنى بها: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط:2، سنة 1429هـ/2008م.

- **شرح صحيح مسلم**، أبو زكريّا بن شرف النّووي، تقديم وتقريظ وتعريف: وهبة الزّحيلي، المكتبة العصريّة، بيروت، لبنان، (د.ط) سنة1426هـ-2005م.
-**صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة –معالم وضوابط وتصحيحات-**، قطب الرّيسوني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435هـ/2014م.
-**فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1424هـ/2004م.
-**فقه الموازنات بين النّظريّة والتّطبيق**، ناجي إبراهيم السّويد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
-**فقه الواقع أصول وضوابط**، أحمد بوعود، كتاب الأمّة، وزارة الشّؤون الإسلاميّة، قطر، عدد (75)، ط1، 1421هـ/2000م.
-**في فقه التّديّن فهماً وتنزيلاً**، عبد المجيد النّجّار، كتاب الأمّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، 1410هـ.
-**الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة**، ابن القيّم جوزيّة، مطبعة مدني، القاهرة، ت: جميل غازي، د.ت.
-**مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، جمع: عبد الرحمان العاصمي، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1398هـ.
-**المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الرّاغب الأصفهاني، ت: محمّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
-**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ت: نزيه حمّاد وعثمان جمعة، دار القلم، دمشق، 1421هـ/2000م.
-**لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م.
-**المبسوط**، السّرخسي، دار المعرفة، لبنان، 1406هـ.
-**مختار الصّحاح**، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1987م.
-**مقاصد الشّريعة في السّنّة النّبويّة**، سعد عبد الرّحمان فرج الكبيسي، دار السّلام، القاهرة، ط1، 1438هـ/2017م.
-**مقاصد الشّريعة والحياة المعاصرة**، محمّد نجاة الله صدّيقي، ترجمة: محمّد رحمة الله النّدوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1437هـ/2016م.
-**المنثور في القواعد**، محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي، ت: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، ط2، 1405هـ.
-**نظريّة التّقريب والتّغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة**، أحمد الرّيسوني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1430هـ/2009م.
-**الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلّيّة**، محمّد صدّيق بن أحمد بن محمّد البورنو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط5، 1422هـ/2002م.

دور الاجتهاد المعاصر في تقليص الخلاف
- حكم الإجهاض أنموذجا -

أ.د/ باحمد أرفيس
أستاذ الفقه وأصوله بقسم العلوم الإسلامية – جامعة غرداية
reffis.bahmed@univ-ghardaia.edu.dz

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن من خصائص الشريعة الإسلامية صلاحيتها لكل زمان ومكان، والاجتهاد هو الأداة التي تتجدد بها هذه الصلاحية؛ فبه تُلحَق الوقائع المستجدة بأصولها، وتُنزَّل الأحكام على محالّها على نحو يحقق مقاصد الشرع. وإذا كان الاجتهاد في جوهره استفراغا للوسع في طلب حكم الله تعالى، فإن استفراغ الوسع في عصرنا لا يتحقق على وجهه إلا بالإفادة مما بلغته المعارف الإنسانية من دقة، وما وفّرته من وسائل التصوير والتشخيص الطبي، والحساب الفلكي، ووسائل التواصل والتجميع الرقمي، وغيرها مما لم يكن متاحا للمتقدمين.

ومن اللافت أن كثيرا من المسائل الفقهية لا يزال الخلاف فيها قائما على نحو ما كان عليه منذ قرون، مع أن بعض أسبابه قد زال، أو صار في الإمكان الوقوف على حقيقته بما جدّ من وسائل. ومن أوضح الأمثلة على ذلك مسألة الإجهاض؛ فقد ارتبطت أحكامها في الموروث الفقهي بأطوار الجنين وبالزمن الذي تُنفخ فيه الروح، وبُني كثير منها على تصورات لأطوار الخلق كانت غاية ما أتيح لأهل تلك العصور، ثم جاء علم الأجنة الحديث فكشف عن تفاصيل هذه الأطوار وأزمنتها بدقة لم تكن معهودة من قبل.

إشكالية البحث:

تتحدد إشكالية هذا البحث في سؤال رئيس هو: إلى أي حد يستطيع الاجتهاد المعاصر، بما يتيحه من وسائل علمية حديثة، أن يسهم في تقليص الخلاف الفقهي في مسألة الإجهاض، من خلال إعادة النظر في تحديد زمن نفخ الروح في الجنين؟ وتتفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية، أهمها:

1- ما المقصود بالاجتهاد المعاصر، وما وجه إسهامه في تقليص الخلاف الفقهي؟

2- على أي أساس حدد المتقدمون زمن نفخ الروح بمائة وعشرين يوما، وكيف تعامل المعاصرون مع هذا التحديد؟

3- هل يمكن إعادة النظر في تحديد المراحل التي يتقلب فيها الجنين على ضوء ما توفر اليوم من وسائل، وكيف يمكن للطب أن يصبح عنصرا حاسما في إرساء الأحكام المتعلقة بالجنين؟

4- ما مدى صلاحية الاعتماد على الظواهر الحيوية، كتكوّن الدماغ وظهور الحركات الإرادية، في تحديد زمن نفخ الروح؟

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في أن المسألة التي يعالجها تتصل بالنفس الإنسانية التي عظّم الشرع حرمتها، وجعل قتلها بغير حق من أكبر الكبائر، فالخطأ فيها له أوخم العواقب؛ كما تتجلى في انتشار الإجهاض في عصرنا انتشارا يستدعي حكما محررا، يقوم على تصور دقيق لأطوار الجنين، لا على تصورات تجاوزها العلم.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان مفهوم الاجتهاد المعاصر، ووجه صلته بتقليص الخلاف الفقهي.
- تحرير مستند القول بنفخ الروح بعد مائة وعشرين يوما، وبيان أثره في أحكام الإجهاض عند المعاصرين.
- عرض تصورات المتقدمين لأطوار الجنين على معطيات علم الأجنة الحديث.
- تقويم الاستدلال على زمن نفخ الروح، سواء أكان بالنص أم بالظواهر الحيوية.

منهج البحث:

اعتمدنا في هذا البحث المنهج الاستقرائي في تتبع النصوص الحديثية، وأقوال الشراح والفقهاء، وتوصيات الندوات وقرارات المجامع الفقهية المتعلقة بالمسألة؛ والمنهج التحليلي النقدي في دراسة هذه الأقوال، وموازنة ما بُنيت عليه من تصورات بمعطيات علم الأجنة الحديث.

خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

- المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر وتقليص الخلاف: المفهوم والأنموذج.
- المطلب الثاني: زمن نفخ الروح بين المتقدمين والمعاصرين.
- المطلب الثالث: أطوار الجنين بين تصورات المتقدمين ومعطيات الطب الحديث.
- المطلب الرابع: تقويم الاستدلال على زمن نفخ الروح وأثره في الفتوى.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر وتقليص الخلاف: المفهوم والأنموذج

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد المعاصر ووسائله

الاجتهاد في اللغة افتعال من الجُهد، أي الطاقة، أو من الجَهد، أي المشقة، ولا يُستعمل إلا فيما فيه كلفة؛ وهو في اصطلاح الأصوليين: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[1]. فمداره على بذل غاية الجهد في طلب الحكم، بحيث يُحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد.

أما وصفه بالمعاصر، فالمعاصر في اللغة من عاصر غيره إذا عاش معه في عصر واحد، والمراد به هنا: الاجتهاد الذي يواكب العصر وتطوراته، ويستفيد منها في إرساء الأحكام والترجيح بينها. وليس في هذا الوصف قطيعة مع المنهج الذي أرساه الأئمة في الاستنباط؛ فالاجتهاد المعاصر هو الاجتهاد نفسه بشروطه وضوابطه، غير أن استفراغ الوسع في كل زمان يتحدد بما يتيحه ذلك الزمان من وسائل المعرفة، فما كان غاية الوسع في عصر قد لا يكون كذلك في عصر آخر، ومن أعرض اليوم عن وسائل التحقق المتاحة لم يستفرغ وسعه على الحقيقة. وقد تجلى هذا الاجتهاد في صورتيه الفردية والجماعية، وأصبحت المجامع الفقهية والندوات العلمية التي تجمع الفقهاء بأهل الاختصاص من أبرز مظاهره.

ومن أهم الوسائل التي أتاحها العصر للمجتهد:

- وسائل التصوير والتشخيص الطبي، التي مكّنت من رصد أطوار الجنين ومتابعة نموه داخل الرحم، والوقوف على كثير من الحقائق التي كان يُرجع فيها من قبل إلى الظن والتخمين.

- الحساب الفلكي، الذي بلغ من الدقة مبلغا يجعله عونا للفقيه في المسائل المرتبطة بالمواقيت والأهلة.

- وسائل التواصل والتجميع الرقمي، التي يسّرت جمع النصوص والأقوال واستقراءها والموازنة بينها على نحو لم يكن ممكنا من قبل.

وهذا كله مدعاة لأن تُراجَع كثير من الأحكام الفقهية التي طرأ فيها الجديد، وتُدرس على ضوء

---

[1] انظر في المعنى اللغوي: ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة (جهد)، ج3، ص133 و135؛ والفيومي (ت نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت، مادة (جهد)، ج1، ص112. وفي أنه لا يستعمل إلا فيما فيه كلفة: الغزالي (ت505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م، ص342؛ والآمدي (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت–دمشق، ط2، 1402هـ، ج4، ص162. والتعريف الاصطلاحي المذكور لابن الحاجب، انظره في: الأصفهاني (ت749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م، ج3، ص288؛ والشوكاني (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص205–206.

التطورات العلمية المعاصرة، بغية الوقوف على الحق، وبالتبع تقليص الخلاف الحاصل فيها.

الفرع الثاني: من اختلاف الأدلة إلى اختلاف التصور

الخلاف في الفروع الفقهية ظاهرة طبيعية لا سبيل إلى رفعها بالكلية؛ فهو من لوازم ظنية كثير من الأدلة ثبوتا أو دلالة، ومن تفاوت الأفهام والمدارك في النظر فيها. وقد صنّف العلماء قديما في أسباب اختلاف الفقهاء، فردوا أكثرها إلى الاختلاف في ثبوت النص، أو في فهمه، أو في طرق الجمع والترجيح بين ما ظاهره التعارض منه[1].

غير أن المتأمل في كثير من الخلافات المعاصرة يجد أن مردها في الغالب لا إلى اختلاف الأدلة، بل إلى اختلاف تصور الواقعة محل الحكم؛ فقد يتفق الفقهاء على الأصل الحاكم للمسألة، ثم يختلفون في تنزيله لاختلافهم في إدراك حقيقة الواقعة التي ينزل عليها. ومن القواعد المقررة أن «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»[2]، فإذا اختل التصور اختل الحكم تبعا له، وإذا تعددت التصورات تعددت الأحكام.

وهنا يتجلى الدور الذي ينهض به الاجتهاد المعاصر؛ فتصور الوقائع مجال تتسع فيه الوسائل وتتطور، وقد قرر الشاطبي أن الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف[3]. فإذا بُني التصور على معطيات علمية دقيقة ضاقت مساحة الخلاف، وانحصرت فيما يرجع إلى الأدلة نفسها. بل إن الأمر يتجاوز تنزيل الأحكام إلى فهم النصوص ذاتها حين تتحدث عن أمور حسية مشاهدة، كأطوار خلق الجنين؛ فإن معرفة هذه الأمور على وجهها تعين على فهم النص، وعلى الترجيح بين رواياته وتأويلاته، إذ لا يتعارض صحيح المنقول مع الواقع الثابت.

وليس معنى ذلك أن غاية الاجتهاد المعاصر إلغاء الخلاف، فذلك غير ممكن ولا مطلوب، وإنما غايته ترشيده وتقليصه وتيسيره، بحيث لا يبقى منه إلا ما تحتمله الأدلة، ويسقط ما كان مبنيا على تصورات تجاوزها العلم. ولا يتحقق ذلك إلا بتعاون الفقيه وأهل الخبرة، عملا بقوله

---

[1] انظر: ابن السيد البطليوسي (ت521هـ)، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ، ص33 وما بعدها؛ وابن تيمية (ت728هـ)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1403هـ/1983م، ص9–35؛ وولي الله الدهلوي (ت1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1404هـ، ص15–45.

[2] ابن النجار الفتوحي (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ/1997م، ج1، ص50.

[3] انظر: الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، ج5، ص11–12.

تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]؛ فالخبير يصوّر الواقعة، والفقيه يستنبط حكمها، ويتحمل كل منهما أمانة ما يليه.

الفرع الثالث: الإجهاض أنموذجا: تبدل الو اقع ومحورية نفخ الروح

ولو انتهجنا هذا المنهج لحُسم الخلاف في كثير من المسائل بفضل الاجتهاد المعاصر. ومن النماذج الواضحة التي تصلح مثالا لذلك مسألة الإجهاض، وما ثار حولها من خلاف.

لقد كان الإجهاض في العصور الماضية أمرا مستبعدا إلى حد بعيد، سواء من جهة الدواعي إليه أو من جهة الوسائل المتاحة لإجرائه، بخلافه اليوم؛ فالدواعي الدافعة إليه كثيرة ومتنوعة، ووسائله موفورة وميسرة؛ ومن أبرز ما استجد من دواعيه إمكانُ الكشف المبكر عن تشوهات الجنين وأمراضه وهو في الرحم. وقد أفضى ذلك إلى أن غدت المسألة من النوازل التي تتكرر الحاجة إلى معرفة حكمها، وتتعدد صورها بتعدد دواعيها.

والقضية المحورية في مسألة الإجهاض هي تحديد زمن نفخ الروح في الجنين؛ ذلك أن العلماء قاطبة أجمعوا على أن الجنين بعد أن تُنفخ فيه الروح يُعدّ إنسانا كامل الإنسانية، ويحرم المساس به إلا لظروف قاهرة نصوا عليها في مواضعها[2]. ولذلك تدرجت أحكام الإجهاض عند الفقهاء بحسب أطوار الحمل، وكان نفخ الروح هو الحد الفاصل الأبرز فيها: فما قبله محل اجتهاد وخلاف بين مجيز ومانع ومفصّل، وما بعده محل اتفاق على التحريم إلا لضرورة. ومن هنا كان تحديد زمن نفخ الروح مفتاح المسألة، وكان كل خطأ في تحديده خطأ في الحكم نفسه، يتسع به الحلال أو الحرام في غير موضعه.

المطلب الثاني: زمن نفخ الروح بين المتقدمين والمعاصرين

الفرع الأول: القول بنفخ الروح بعد مائة وعشرين يوما ومستنده

حكى المتقدمون الإجماع على أن الروح تُنفخ في الجنين بعد مائة وعشرين يوما من حصوله في الرحم[3]، أخذا بظاهر الحديث الذي رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال:

---

[1] سورة النحل، الآية 43؛ وسورة الأنبياء، الآية 7.

[2] انظر: الدردير (ت1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، ومعه حاشية الدسوقي، دار الفكر، د.ت، ج2، ص266-267، وفيه: «وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعا»؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، دار السلاسل، مادة (إجهاض)، ج2، ص57، وفيها: «ولا يعلم خلاف بين الفقهاء في تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح». وانظر في الاستثناء عند الخطر المؤكد على حياة الأم: قرار المجمع الفقهي الإسلامي الآتي في الفرع الثالث من المطلب الثاني.

[3] انظر: القاضي عياض (ت544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1419هـ/1998م، ج8، ص123-124، وفيه: «ولم يختلف أن نفخ الروح فيه بعد مائة وعشرين يوما»؛ والقرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، =

حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «**إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ...**»[1]

وقد فهم جمهور الشراح من هذا الحديث أن الجنين يمكث نطفة أربعين يوما، ثم علقة أربعين يوما أخرى، ثم مضغة أربعين يوما ثالثة، فتلك مائة وعشرون يوما، أي أربعة أشهر، ثم يُبعث إليه الملك فتُنفخ فيه الروح؛ فحملوا قوله ﷺ: «**مِثْلَ ذَلِكَ**» على المماثلة في المدة.

ويجدر بنا أن نقرر في هذا المقام أمرا ذا بال، وهو خلو الصحيحين من أية رواية تنص صراحة على أن كل طور من أطوار النطفة والعلقة والمضغة يمتد أربعين يوما، أو أن مجموع هذه الأطوار يستمر مائة وعشرين يوما أو أربعة أشهر، بينما ورد ذلك عند غيرهما[2]. فالتحديد بمائة وعشرين يوما ثمرة فهم مخصوص لقوله: «**مِثْلَ ذَلِكَ**»، عضدته روايات من خارج الصحيحين، وليس نصا صريحا فيهما.

الفرع الثاني: الموازنة بين حديثي ابن مسعود وحذيفة بن أسيد ومسالك الجمع بينهما

لقد قرر المتقدمون الأخذ بحديث ابن مسعود رضي الله عنه وترجيحه على ما رواه الإمام مسلم عن حذيفة بن أسيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً بَعَثَ اللهُ إِلَيْهَا مَلَكًا فَصَوَّرَهَا، وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجِلْدَهَا وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَبِّ، أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى؟ فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ،**

= ط2، 1384هـ/1964م، ج12، ص8؛ والنووي (ت676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج16، ص191، وفيه: «واتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر». وحكى ابن عابدين عن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام، انظر: ابن عابدين (ت1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1386هـ/1966م، ج1، ص302.

[1] أخرجه البخاري (ت256هـ) في صحيحه (الجامع المسند الصحيح)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم 3208، ج4، ص111، واللفظ له؛ ومسلم (ت261هـ) في صحيحه (المسند الصحيح المختصر)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم 2643، ج4، ص2036، ولفظه: «ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات».

[2] من ذلك ما أخرجه أحمد (ت241هـ) في المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، رقم 3553، ج6، ص13–14، من حديث ابن مسعود مرفوعا: «فإذا مضت الأربعون صارت علقة، ثم مضغة كذلك، ثم عظاما كذلك»، وقال محققوه: «إسناده ضعيف ومنقطع»؛ وقد جمع ابن رجب هذه الروايات، وما روي صريحا عن علي وابن عباس في الأشهر الأربعة، وبيّن ما في أسانيدها، انظر: ابن رجب (ت795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1417هـ/1997م، ج1، ص157–163.

أَجَلُهُ؟ فَيَقُولُ رَبُّكَ مَا شَاءَ وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ، رِزْقُهُ؟ فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَخْرُجُ الْمَلَكُ بِالصَّحِيفَةِ فِي يَدِهِ، فَلَا يَزِيدُ عَلَى مَا أُمِرَ وَلَا يَنْقُصُ»[1]

وظاهر هذا الحديث أن بعث الملك وبداية التخليق، من تصوير وخلق للسمع والبصر والجلد واللحم والعظام، يتمان بعد الأربعين الأولى، لا بعد مائة وعشرين يوما.

وإنما رجح المتقدمون رواية ابن مسعود لما وجدوها واردة في الصحيحين، بينما تفرد الإمام مسلم برواية حذيفة. وقد حاولوا الجمع بين الحديثين، فذهبوا في تأويل حديث حذيفة مذاهب شتى[2]، منها:

- أن المراد تصويرها لفظا وكتبا لا فعلا.
- أو أن الملك يؤمر حين تقع النطفة في الرحم بالكتابة إذا ما صارت مضغة.
- أو أن المراد بالنطفة المضغة، وسميت بذلك باعتبار ما كان.
- أو أن التصوير يقع في الأربعين الأولى، لكنه تصوير خفي لا يدركه الحس.
- أو أن ذلك يختلف باختلاف الأجنة، فيتقدم في بعضها ويتأخر في بعضها.
- أو أن رواية حذيفة محمولة على الذكور، ورواية ابن مسعود على الإناث.

إلى غير ذلك من التأويلات. والملاحظ أن هذه التأويلات كلها تتجه إلى صرف حديث حذيفة عن ظاهره ليوافق الفهم الشائع لحديث ابن مسعود، لا العكس، مع أن هذا الفهم نفسه ليس نصا صريحا في الصحيحين كما تقدم. ولعل مما حملهم على ذلك تصورات لأطوار الجنين كانت سائدة في عصورهم، سيأتي بيانها في المطلب الثالث.

الفرع الثالث: متابعة المعاصرين للمتقدمين و أثرها في أحكام الإجهاض

ساير معظم العلماء المعاصرين المتقدمين في ترجيح ظاهر حديث ابن مسعود رضي الله عنه، فقرروا أن الروح تُنفخ في الجنين بعد مائة وعشرين يوما، ورتبوا على ذلك كثيرا من الأحكام

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه...، رقم 2645، ج4، ص2037.

[2] انظر: القاضي عياض، إكمال المعلم، ج8، ص125–128؛ والنووي، شرح صحيح مسلم، ج16، ص190–191؛ وأبو العباس القرطبي (ت656ه)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو وآخرين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق–بيروت، ط1، 1417ه/1996م، ج6، ص655–656، وفيه: «وسمى المضغة نطفة بمبدئها»؛ وابن حجر (ت852ه)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1380–1390ه، ج11، ص481–485، وفيه قول ابن الصلاح إن الملك يصورها «لفظا وكتبا لا فعلا»، وكلامه في إعراض البخاري عن حديث حذيفة؛ وابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص158–163. 20- والسدويكشي (ت1088ه)، حاشية الترتيب على الجامع الصحيح، تحقيق: إبراهيم بن محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة، 1414ه/1994م. ؛ ج4/ص275-276

المتعلقة بالإجهاض، وانعكس ذلك في توصيات الندوات وقرارات المجامع الفقهية.

فقد جاء في توصيات ندوة «الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي»: «إذا بلغ الجنين مرحلة نفخ الروح (على خلاف في توقيته، فإما مائة وعشرون يوما وإما أربعون يوما) تعاظمت حرمته باتفاق، وترتبت على ذلك أحكام شرعية أخرى»[1]. وهو نص يكشف عن أمرين: محورية نفخ الروح في تقدير حرمة الجنين، وبقاء الخلاف في توقيته قائما بين المعاصرين.

وجاء في قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي[2]:

«1- إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوما لا يجوز إسقاطه ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه سواء كان مشوها أم لا، دفعا لأعظم الضررين.

2- قبل مرور مائة وعشرين يوما على الحمل، إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المختبرية، أن الجنين مشوه تشويها خطيرا غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاما عليه وعلى أهله، فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين».

فالحد الفاصل في هذا القرار بين الجواز والمنع هو مرور مائة وعشرين يوما على الحمل، وهو الحد نفسه الذي جعله المتقدمون زمنا لنفخ الروح. كما وردت هذه المدة في معظم البحوث التي تناولت موضوع الإجهاض، والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى[3]. ولقد خالف بعض المعاصرين،

---

[1] توصيات ندوة «الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي»، التوصية الثالثة، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع وزارة الصحة العامة، الكويت، 24–26 ربيع الآخر 1405هـ/15–17 يناير 1985م، ضمن: الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي: ثبت كامل لأعمال الندوة، إشراف وتقديم: عبد الرحمن عبد الله العوضي، تحرير: خالد المذكور وآخرين، سلسلة الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ط1، 1405هـ/1985م، ص676. وأعيد نشرها في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، العدد الثالث.

[2] قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي رقم 71 (12/4) بشأن إسقاط الجنين المشوه خلقيا، الدورة الثانية عشرة، مكة المكرمة، 15–22 رجب 1410هـ/10–17 فبراير 1990م، ضمن: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة. وانظر نصه في: محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية: الأسباب والعلامات والأحكام، دار القلم، دمشق، ودار المنارة، جدة، ط1، 1411هـ/1991م، الملحق (1)، ص439.

[3] انظر مثلا: محمد نعيم ياسين، «بداية الحياة الإنسانية في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات العلماء المسلمين»، ضمن: الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي (ثبت أعمال الندوة السابق)، ص87–108؛ وله: «حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مج7، ع17، 1410هـ/1990م؛ وعمر بن محمد غانم، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م؛ وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم 140 وتاريخ 1407/6/20هـ، وقد نص على منع الإسقاط بعد إكمال أربعة أشهر للحمل، إلا إذا قرر جمع من الأطباء المتخصصين الموثوقين أن بقاءه يسبب موت الأم.

فقالوا إن الروح تنفخ في الجنين قبل مائة وعشرين يوما[1].

وإذا كان قتل النفس من أكبر الكبائر، وكان أخوف ما يخافه المؤمن أن ينال دما حراما، كما جاء في الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا**»[2]، فإن هذه المسألة جديرة بالتثبت، لأن الخطأ فيها له أوخم العواقب بلا ريب. ولا يكفي في مثلها التسليم لقول لمجرد اشتهاره، ما دام مبناه تصورا لأطوار الجنين يمكن التحقق منه اليوم بوسائل لم تكن متاحة للمتقدمين.

المطلب الثالث: أطوار الجنين بين تصورات المتقدمين ومعطيات الطب الحديث

الفرع الأول: إعادة فهم حديث الأربعين عند المعاصرين

إذا تقرر أن التحديد بمائة وعشرين يوما قائم على فهم مخصوص لأطوار الجنين، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يمكن إعادة النظر في تحديد المراحل التي يتقلب فيها الجنين، على ضوء ما توفر اليوم لدينا من وسائل؟ وكيف يمكن للطب أن يصبح عنصرا حاسما في إرساء الأحكام المتعلقة بالجنين؟

لعل من أوائل من أثار هذه المسألة من المعاصرين الشيخ عبد المجيد الزنداني والدكتور محمد علي البار[3]. يقول الدكتور البار في مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه «خلق الإنسان بين الطب والقرآن»:

«وكنت فهمت من الحديث [يقصد حديث ابن مسعود] مثلما فهم أغلب شراح الحديث من الأقدمين والمحدثين أن النطفة أربعين يوما، والعلقة أربعين يوما، والمضغة أربعين، وقد بنيت ما وضح لي من علم الأجنة على هذا التقسيم. وبدأت المناقشات الطويلة مع الأخ عبد المجيد الذي

---

[1] منهم: عبد المجيد الزنداني، علم الأجنة في ضوء القرآن والسنة، 1408هـ/1987م؛ وعبد الجواد الصاوي، «أثر بحوث الإعجاز العلمي في بعض القضايا الفقهية»، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، 1427هـ/2006م. وانظر عرض هذا القول ومناقشته في: حاتم الحاج، أثر تطور المعارف الطبية على تغير الفتوى والقضاء، دار ابن حزم ودار بلال بن رباح، القاهرة، ط2، 1440هـ/2019م، ص729–739.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ**﴾، رقم 6862، ج9، ص2.

[3] انظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط10، 1415هـ/1995م؛ وعبد المجيد الزنداني، علم الأجنة في ضوء القرآن والسنة (مرجع سابق)؛ وكتابه المشترك مع كيث مور:

Keith L. Moore & Abdul-Majeed A. Azzindani, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology, with Islamic Additions: Correlation Studies with Qur'an and Hadith*, 3rd ed., Jeddah: Dar Al-Qiblah for Islamic Literature, 1983.

فهم من الحديث مثلما فهم قلة من قبل، وهو أن الخلق كله يجمع في الأربعين، وأن النطفة والعلقة والمضغة تقع كلها في الأربعين، وأنه ليست هناك أربعين وأربعين وأربعين، بل هي أربعون واحدة يجمع فيها الخلق كله... وبعد بحث استمر أياما ولياليي وجدنا الأدلة تتضح شيئا بعد شيء، ورأينا أن الأربعين المشار إليها في الحديث الشريف تشمل النطفة والعلقة والمضغة»[1].

ويكشف هذا الكلام عن تحول مهم في فهم الحديث، يبدو أن باعثه لم يكن دليلا نقليا جديدا بقدر ما كان معطيات علمية جديدة حملت على إعادة قراءة الحديث نفسه؛ فظهر أن الفهم الذي عده الأكثرون مسلّما ليس الفهم الوحيد الذي يحتمله اللفظ، وأن ثمة فهما آخر قال به قلة من قبل، هو أقرب إلى الواقع المشاهد. وهذا عين ما نعنيه بالاجتهاد المعاصر.

والحق أن هذا الفهم يرجّح رواية الإمام مسلم عن حذيفة بن أسيد رضي الله عنه، ويرفع التعارض بينها وبين حديث ابن مسعود من غير حاجة إلى التأويلات السابقة، كما تؤيده تطورات الطب فعلا. ويتضح ذلك بعرض تصورات المتقدمين لأطوار الجنين، ثم موازنتها بما كشف عنه علم الأجنة الحديث.

الفرع الثاني: تصورات المتقدمين لأطوار الجنين

اتفق المتقدمون على جملة من التصورات المتعلقة بأطوار الجنين، تضافرت مع فهمهم للنصوص، ورتبوا عليها أحكاما، أهمها:

أولا: أن العظام لا تظهر في الجنين قبل بداية طور المضغة، وطور المضغة عندهم إنما يبدأ بعد ثمانين يوما من الحمل[2].

ثانيا: أن التخليق، أي ظهور شيء من خلق الآدمي كيد أو رجل أو عين أو أنف، لا يكون قبل طور المضغة بحال، بل لا يكون إلا بعدها عند بعضهم؛ ولذلك عرّفوا المضغة بأنها «قطعة لحم لا استبانة ولا تمايز فيها»[3]. ومن الشواهد على ذلك ما جاء في البحر الرائق لابن نجيم:

«وفي المحيط أيضا: تزوج بامرأة فجاء بسقط بعد أربعة أشهر إلا يوما لم يجز النكاح إن كان

---

[1] محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط10، 1415هـ/1995م، ص10.

[2] انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج16، ص191، نقلا عن القاضي عياض: «لأن التصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود في العادة، وإنما يقع في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة»؛ وابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص157 و160–161، وفيه عن طوائف من الفقهاء: «أقل ما يتبين خلق الولد أحد وثمانون يوما، لأنه لا يكون مضغة إلا في الأربعين الثالثة، ولا يتخلق قبل أن يكون مضغة».

[3] أبو السعود العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج6، ص126؛ والألوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ج9، ص216.

قد استبان خلقه، لأنه لا يستبين خلقه إلا في مائة وعشرين يوما: أربعين يوما نطفة، وأربعين علقة، وأربعين مضغة، ثم ينفخ فيه الروح. وإن سقط لأربعة أشهر تامة فهو من الزوج، والعمل على مائة وعشرين يوما»[1].

فقد رُتّبت على هذا التصور لأطوار الجنين أحكام تتصل بصحة النكاح وثبوت النسب.

ثالثا: أن الجنين قبل أربعين يوما ليس إلا ماء، وأن المني إثر دخوله الرحم يبقى على حاله لا يتغير، وفاقا للحديث الذي رواه الإمام أحمد عن ابن مسعود رضي الله عنه: «**إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا عَلَى حَالِهَا لَا تَغَيَّرُ، فَإِذَا مَضَتِ الْأَرْبَعُونَ صَارَتْ عَلَقَةً، ثُمَّ مُضْغَةً كَذَلِكَ...**»[2]. ومن الآثار ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إِنَّ النُّطْفَةَ لَتَسْتَقِرُّ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ تَنْحَدِرُ دَمًا، ثُمَّ تَكُونُ عَلَقَةً، ثُمَّ تَكُونُ مُضْغَةً»[3]. ولهذا قال بعضهم بجواز الإجهاض قبل الأربعين قياسا على جواز العزل[4]، إذ لا فرق عندهم بين منع الماء من الاستقرار في الرحم وإخراجه منه ما دام باقيا على حاله.

ولعل هذه التصورات، على وجاهتها في زمانها وبحسب ما أتيح لأصحابها من وسائل، هي التي زادت فهم حديث ابن مسعود على الأربعينات الثلاث رسوخا، وحملت المتقدمين على تأويل حديث حذيفة بما يوافقه؛ إذ كيف يُتصور خلق العظام بعد ثنتين وأربعين ليلة، والجنين عندهم في تلك المدة لم يكد يتجاوز طور النطفة، ولا تظهر عظامه إلا بعد الثمانين؟

الفرع الثالث: أطوار الجنين في علم الأجنة الحديث

غدا اليوم من المقطوع به أن الجنين منذ التلقيح يمر بتطورات حثيثة بإمكان الطب الحديث رصدها؛ فبعد انصهار النطفتين تبدأ الانقسامات الخلوية، وفي اليوم الثاني والعشرين يبدأ القلب في النبض، وفي نهاية الأسبوع الرابع يكون الأنبوب العصبي، وهو أصل الجملة العصبية

---

[1] ابن نجيم (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت، كتاب الطلاق، باب العدة، ج4، ص148.

[2] أحمد، المسند، رقم 3553، ج6، ص13–14، وقال محققوه: «إسناده ضعيف ومنقطع، أبو عبيدة بن عبد الله لم يسمع من أبيه ابن مسعود، وعلي بن زيد -وهو ابن جدعان- ضعيف». وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص481؛ وابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص157–158.

[3] أخرجه البخاري في الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، 1379هـ، باب الشح، رقم 283، ص107، وقال الألباني: «حسن الإسناد موقوفا»، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الأدب المفرد، دار الصديق، ط4، 1418هـ/1997م، رقم 283/216، ص121.

[4] انظر: الحطاب (ت954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م، ج3، ص477، نقلا عن البرزلي عن اللخمي: «أنه يجوز قبل الأربعين ما دام نطفة، كما له العزل ابتداء»؛ وابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص157، وفيه: «وقد رخص طائفة من الفقهاء للمرأة في إسقاط ما في بطنها ما لم ينفخ فيه الروح، وجعلوه كالعزل، وهو قول ضعيف».

المركزية، قد انغلق[1]. فالنطفة لا تبقى أربعين يوما على حالها لا تتغير، بل هي في تحول دائب منذ لحظتها الأولى.

ومع بداية الأسبوع السادس تظهر الهياكل الغضروفية لعظام الأطراف والأضلاع والقص، وفي غضون الأسبوعين السابع والثامن يبدأ تعظّم الهيكل الذي يكون قد اكتمل تماما لكنه غضاريف، ويؤدي التعظم تدريجيا إلى إنشاء تجاويف يسكنها نقي العظم. وتظهر جلّ مراكز التعظم الأولية بين الأسبوعين السابع والثاني عشر، ويستمر التعظم في بعض العظام حتى بعد الولادة[2]. فالهيكل العظمي يبدأ في التشكل في أواخر الأربعين الأولى، ويشرع في التعظم في أوائل الأربعين الثانية، لا بعد ثمانين يوما كما تصور المتقدمون.

ويتجلى الإعجاز في قوله تعالى: ﴿**فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**﴾[3]؛ لأن الكتل الخلوية البدنية (Somites) تتمايز إلى قطع صلبة (Sclerotomes) تشكل العظام، وقطع أدمية عضلية (Dermomyotomes) تشكل أدمة الجلد والعضلات؛ فتبدأ القطع الصلبة بالنشاط لتشرع في إنتاج العظم أولا، وذلك في الأسبوع السابع من الحمل، ثم تتخذ العضلات مواضعها حول العظام في أواخر الأسبوع السابع وخلال الأسبوع الثامن[4].

---

[1] انظر:

Keith L. Moore & T.V.N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 8th ed., Philadelphia: Saunders/Elsevier, 2008, chap. 2 (cleavage of the zygote), chap. 4 and 13 (the heart begins to beat on the 21st–23rd day), chap. 5 and 17 (closure of the neural tube during the fourth week).

K.L. Farraj & R. Zeltser, "Embryology, Heart Tube," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 14 Aug. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK499934/

R. Singh & S. Munakomi, "Embryology, Neural Tube," in *StatPearls*, updated 1 May 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK542285/

[2] انظر:

Moore & Persaud, *The Developing Human*, 8th ed., chap. 14 (Skeletal System) and chap. 16 (Development of the Limbs).

G. Breeland, M.A. Sinkler & R.G. Menezes, "Embryology, Bone Ossification," in *StatPearls*, updated 1 May 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK539718/

[3] سورة المؤمنون، الآية 14.

[4] انظر في تفسير كيث مور لهذه الآية:

Keith L. Moore, "A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an," *Journal of the Islamic Medical Association* 18, no. 1 (1986): 15–17, p. 16; Moore & Azzindani, *The Developing Human... with Islamic Additions*, pp. 86a–86b.

وتذكر المراجع التعليمية أن الأورمات العضلية تتجمع حول العظام الطويلة في أثناء تكوّنها، فالعمليتان متداخلتان زمنيا، انظر:

Moore & Persaud, *The Developing Human*, 8th ed., chap. 15 (Muscular System) and chap. 16.

وفي الجنين الذكر يمكن التعرف على الخصيتين تشريحيا في نحو اليوم الثاني والأربعين (الأسبوع السابع)، ومن ذلك الحين تبدأ أعضاء الذكورة في التمايز، إذ تفرز الخصيتان هرمون التستوستيرون (Testosterone) الذي يؤدي إلى ظهور الأعضاء التناسلية الذكرية[1].

ولا يخفى ما بين هذه المعطيات وحديث حذيفة بن أسيد رضي الله عنه من توافق لافت؛ فقد أخبر فيه النبي ﷺ أن الملك يُبعث إلى النطفة إذا مر بها ثنتان وأربعون ليلة، فيصورها ويخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم يقول: يا رب، أذكر أم أنثى؟ وهو ما يوافق ما يقرره علم الأجنة من بدء تشكل الهيكل العظمي وتمايز الغدد التناسلية في هذه المدة تقريبا. وبهذا يتبين أن ما جعله المتقدمون من أحداث الأربعين الثالثة أو ما بعدها، من ظهور العظام واستبانة الخلق وتمايز الذكر من الأنثى، إنما يبدأ في الأسابيع الأولى من الحمل، وأن الجنين لا يمكث في الأربعين الأولى ماء لم يتغير، بل يكون قد قطع فيها شوطا كبيرا من مراحل تخلقه.

المطلب الرابع: تقويم الاستدلال على زمن نفخ الروح و أثره في الفتوى

الفرع الأول: الإلزام المنهجي: أربعون واحدة أم ثلاث أربعينات؟

إذا ثبت أن أطوار النطفة والعلقة والمضغة تتم كلها في الأربعين الأولى، كما انتهى إليه الزنداني والبار وأيدته معطيات الطب الحديث، فإن ذلك يفرض على القائلين به التزاما منهجيا في الاستدلال بحديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ذلك أن الذين يقولون بأن المراحل تتم كلها في أربعين يوما، لا يسعهم بعد ذلك أن يكيلوا بمكيالين، فيقولوا: إن الروح تنفخ في الجنين بعد مائة وعشرين يوما كما أخبر الصادق المصدوق ﷺ ؛ لأن الحديث الذي أخبر بنفخ الروح هو نفسه الذي رتّب الأطوار، وعطف بعث الملك ونفخ الروح على تمامها بحرف «ثم» الدال على الترتيب والتراخي. فهي إما أربعون واحدة تتم فيها كل المراحل، ثم بعدها التخليق ونفخ الروح؛ وإما أربعون وأربعون وأربعون، ثم بعدها كتابة الأقدار ونفخ الروح. هذا لكي يصح الاستدلال بحديث الصادق المصدوق ﷺ.

---

[1] انظر في تمايز الخصية في نحو الأسبوع السابع وإفراز خلايا لايديغ للتستوستيرون:

Embryology.ch (cours d'embryologie en ligne), « Différenciation du testicule », https://embryology.ch/fr/organogenese/systeme-genital/differenciation-des-gonades/differenciation-testicule/ (consulté le 24/09/2026); F. Vialard & M. Fellous, « La génétique du déterminisme du sexe », *Journal de la Société de Biologie* 196, no 3 (2002) : 197–205, p. 198.

ورد نصا في:

Nicole Mulliez: L'un ou l'autre Sexe. (Science et vie, hors serie, N° 190, Mars, 1995); p60,62

« Dans l'embryon de sexe masculin (46,XY), la différenciation testiculaire peut être reconnue dès le 42e jour. »

أما الجمع بين الأمرين، بالأخذ بفهم الأربعين الواحدة في تحديد الأطوار، وبفهم الأربعينات الثلاث في تحديد زمن نفخ الروح، فهو تبعيض للنص الواحد، يأخذ منه المستدل ما يوافق المعطيات العلمية، ثم يعود إلى الفهم الذي تركه ليستمد منه زمن نفخ الروح، وهو ما لا يستقيم منهجيا.

ولسنا نروم بهذا الإلزام الجزم بتوقيت بعينه لنفخ الروح، وإنما نروم التنبيه على أن أي قول في المسألة ينبغي أن يكون متسقا في مقدماته ونتائجه؛ فمن أخذ بالمعطيات العلمية في فهم الأطوار لزمه أن يطّرد فهمه للحديث كله على وجه واحد، أو أن يصرح بدليل آخر غير الحديث.

الفرع الثاني: مدى صلاحية الظواهر الحيوية دليلا على نفخ الروح

أما إذا كان دليل نفخ الروح عند القائلين بتمام الأطوار في الأربعين الأولى شيئا آخر غير حديث رسول الله ﷺ، كتكوّن الدماغ وظهور الحركات الإرادية، ففي هذه الحال ينبغي التصريح بأن الدليل المعوّل عليه ليس الحديث، وإنما هي الظواهر المرتبطة بالنشاط العصبي للجنين. وهنا يرد السؤال: ما مدى صلاحية الاعتماد على هذه الظواهر الحيوية في تحديد زمن نفخ الروح؟

يقول الدكتور البار: «بما أن التفكير والإرادة والإحساس والعواطف والذاكرة كلها مرتبطة بفصي المخ، فإن الحياة الإنسانية لا تظهر إلا بظهور فصي المخ وبداية نشاطهما وعملهما، وهذا التكوين لا يتم إلا بعد مرور 120 يوما»[1]. ويضيف:

«تبدأ في الجنين حركات إرادية في الشهر الرابع، يمص أصابعه، يمسك بالحبل السري، ينقلب في الرحم، ينام ويصحو، يسمع الأصوات... المشيمة تستقل بوظيفتها في الشهر الرابع؛ الكبد، والقلب، والدماغ، والأطراف، والسمع، والبصر يكتمل بناؤها الأساسي في الشهر الرابع. وفي نهاية هذا الشهر أيضا تتميز الأعضاء التناسلية الباطنة والظاهرة، ويمكن التفريق بين الذكر والأنثى، وفي هذه الفترة أيضا يتخذ وجهه الشكل الإنساني المميز، أما قبل ذلك فشكله يشبه جنين السمك أو الطائر...»[2].

والحق أن هذه الظواهر يتم بعضها قبل الشهر الرابع بكثير، وبعضها لا يتم إلا بعد ذلك؛ فالأعضاء الداخلية كالكبد والقلب والدماغ يبدأ تكوينها في مرحلة تخلّق الأعضاء، ويستمر تطورها طيلة الحياة الجنينية، كلٌّ حسب مخططه الزمني[3]:

---

[1] انظر محمد علي البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية: الأسباب والعلامات والأحكام، دار القلم، دمشق، ودار المنارة، جدة، ط1، 1411هـ/1991م. ص417-418.

[2] انظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط10، 1415هـ/1995م ص346-347.

[3] انظر: =

- فالقلب البدائي يبدأ النبض في نحو اليوم الثاني والعشرين، ويكتمل تقسيمه إلى حجراته الأربع في نهاية الأسبوع الثامن.

- أما السمع فتبدأ استجابة الجنين فيه للأصوات في نحو الأسبوع التاسع عشر، ثم يتسع مداه تدريجيا؛ وأما الأجفان فلا تنفتح إلا بين الشهرين الخامس والسابع.

- والأعضاء التناسلية الظاهرة يبدأ تمايزها في الشهر الثالث، ويكتمل عند الذكر في نحو الأسبوع الرابع عشر، وعند الأنثى في نحو الأسبوع العشرين.

- ووجه الإنسان يظهر واضحا في نهاية الأسبوع الثامن.

فلا يمكن الاعتماد على هذه الظواهر إذن دليلا على نفخ الروح إلا على سبيل الاستئناس؛ لأنها لا تجتمع في لحظة واحدة يصح أن تُجعل حدا فاصلا، بل تتوزع على مدى الحياة الجنينية كلها، ولأن الربط بين نفخ الروح وظاهرة حيوية بعينها لا يستند إلى نص، وإنما إلى اجتهاد في تفسير حقيقة الروح التي استأثر الله تعالى بعلمها، فقال: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[1].

الفرع الثالث: أثر تصحيح التصور في الفتوى المعاصرة

أما عدم الاعتداد بطور النطفة، واعتبار الجنين مجرد ماء قبل نهاية الأربعين، فقد ثبت خطؤه بما سبق بيانه من معطيات علم الأجنة. ومن المؤسف أن نسمع اليوم عبر الفضائيات من يفتي بجواز الإجهاض قبل الأربعين قياسا على العزل، أو بعدم ثبوت النفاس للمرأة إذا ألقت جنينها قبل ثمانين يوما لكونه لم يتخلق بعد، وأمثال ذلك من الفتاوى[2].

= Moore & Persaud, *The Developing Human*, 8th ed., chap. 13 (partitioning of the heart "is essentially completed by the end of the eighth week") and chap. 5 (distinct human characteristics at the end of the eighth week); P.G. Hepper & B.S. Shahidullah, "Development of Fetal Hearing," *Archives of Disease in Childhood – Fetal and Neonatal Edition* 71, no. 2 (1994): F81–F87; T.R. Bales, M.J. Lopez & J. Clark, "Embryology, Eye," in *StatPearls*, updated 27 Mar. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK538480/; Aatsha P A, T.C. Arbor & K. Krishan, "Embryology, Sexual Development," in *StatPearls*, updated 28 Aug. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK557601/

[1] سورة الإسراء، الآية 85.

[2] وأصل القول بعدم ثبوت النفاس لمن ألقت ما لم يتبين فيه خلق إنسان منصوص عند الحنابلة، انظر: ابن قدامة (ت620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ/1968م، ج1، ص253؛ والبهوتي (ت1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د.ت، ج1، ص219، وفيه: «وأقل ما يتبين فيه خلق الإنسان أحد وثمانون يوما». وعليه جرى بعض المعاصرين، انظر مثلا: محمد بن صالح العثيمين، رسالة في الدماء الطبيعية للنساء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1421هـ، ص49. وأما جواز الإسقاط قبل الأربعين قياسا على العزل فمنقول عن اللخمي كما تقدم.

ووجه الخلل في هذه الفتاوى أنها تستصحب تصورات لم تعد قائمة، فتبني عليها أحكاما تمس النفس والعبادة معا؛ فقياس الإجهاض قبل الأربعين على العزل قياس مع الفارق، لأن العزل منع لتكوّن الجنين ابتداء، أما الإجهاض فإتلاف لكائن بدأ تخلقه فعلا، وأخذ في النمو منذ لحظة التلقيح. ونفي النفاس عمن ألقت جنينها قبل الثمانين بدعوى عدم التخلق مبني على تصور تنفيه المشاهدة، إذ تكون معالم الخلق الإنساني قد ظهرت فيه قبل ذلك بأسابيع.

وهذا يؤكد أن تصحيح التصور ليس ترفا علميا، بل هو شرط لسلامة الحكم؛ فكثير من الخلافات القائمة والفتاوى المتداولة لو رُدّ إلى تصور علمي صحيح لسقط، أو ضاق نطاقه.

خاتمة

في ختام هذا البحث يتبين أن الحل لا يكمن في إلغاء الخلاف، بل في ترشيده وتقليصه وتيسيره، وذلك بالسعي إلى بناء تصور علمي دقيق للنازلة قبل إصدار الحكم فيها؛ فأغلب الخلافات اليوم لا تأتي من اختلاف الأدلة، بل من اختلاف التصور. وقد أسفر البحث عن جملة من النتائج والتوصيات، أهمها:

أولا: النتائج

1- الاجتهاد المعاصر هو الاجتهاد الذي يواكب العصر وتطوراته ويستفيد منها في إرساء الأحكام والترجيح بينها، واستفراغ الوسع في عصرنا يقتضي الإفادة مما أتاحه من وسائل علمية دقيقة.

2- أغلب الخلافات الفقهية المعاصرة مردّها إلى اختلاف تصور الواقعة لا إلى اختلاف الأدلة، ولذلك كان تصحيح التصور مدخلا أساسيا لتقليص الخلاف.

3- القضية المحورية في مسألة الإجهاض هي تحديد زمن نفخ الروح، لإجماع العلماء على أن الجنين بعد نفخ الروح فيه إنسان كامل الإنسانية، يحرم المساس به إلا لظروف قاهرة.

4- قام التحديد بمائة وعشرين يوما على ظاهر حديث ابن مسعود رضي الله عنه وترجيحه على حديث حذيفة بن أسيد رضي الله عنه، مع خلو الصحيحين من أي نص صريح في أن كل طور يمتد أربعين يوما، أو أن مجموع الأطوار مائة وعشرون يوما.

5- تابع معظم المعاصرين المتقدمين في هذا التحديد، وعليه بُني قرار المجمع الفقهي الإسلامي في إسقاط الجنين المشوه، مع بقاء الخلاف في توقيت نفخ الروح قائما كما تشهد به توصيات الندوات الفقهية الطبية.

6- ارتبط فهم المتقدمين بتصورات لأطوار الجنين كشف العلم الحديث عن خطئها، كاعتبار

الجنين ماء لا يتغير في الأربعين الأولى، وتأخير ظهور العظام إلى ما بعد الثمانين، ونفي التخليق قبل طور المضغة.

7- كشف علم الأجنة الحديث أن التخلق وظهور العظام وتمايز الأعضاء تبدأ في الأسابيع الأولى من الحمل، وهو ما يؤيد فهم الأربعين الواحدة، ويوافق ما جاء في حديث حذيفة بن أسيد رضي الله عنه.

8- القائلون بتمام الأطوار في الأربعين الأولى ملزمون منهجيا بالاتساق في الاستدلال بالحديث: فإما أربعون واحدة تتم فيها المراحل ثم التخليق ونفخ الروح، وإما ثلاث أربعينات ثم كتابة الأقدار ونفخ الروح؛ وليس في هذا الإلزام جزم بتوقيت معين لنفخ الروح، وإنما هو إبراز للإشكال ودعوة إلى إعادة دراسته.

9- يسهم الطب الحديث إسهاما حاسما في تحديد أزمنة أطوار الجنين التي وردت بها النصوص، فيعين على فهمها والترجيح بين رواياتها، أما نفخ الروح فأمر غيبي لا يستقل الطب بإثباته.

10- لا تصلح الظواهر الحيوية، كتكوّن الدماغ وظهور الحركات الإرادية، دليلا على نفخ الروح إلا على سبيل الاستئناس، لتوزعها على مدى الحياة الجنينية كلها.

11- الفتاوى التي تجيز الإجهاض قبل الأربعين قياسا على العزل، أو تنفي النفاس عمن ألقت جنينها قبل الثمانين، مبنية على تصور تجاوزه العلم.

ثانيا: التوصيات

1- أن يضع كل خبير في أي ميدان خبرته في خدمة الدين والعلم الشرعي، وأن يصدع بالحق ما دام يعتقده.

2- تعزيز الاجتهاد الجماعي الذي يجمع الفقهاء بالأطباء وأهل الاختصاص، لبناء تصور دقيق للنوازل قبل الحكم فيها.

3- إعادة دراسة مسألة زمن نفخ الروح، وما بُني عليها من أحكام الإجهاض، في المجامع الفقهية، على ضوء المعطيات الحديثة لعلم الأجنة.

4- التثبت في الفتاوى المتعلقة بالنفس، ولا سيما ما يُبث منها عبر وسائل الإعلام، وعدم بنائها على تصورات تجاوزها العلم.

ولو التزمنا ذلك لأسهمنا في تقليص كثير من الخلاف في المسائل المستجدة؛ فشريعة الإسلام بكلياتها وفروعها لا تبلى مع الزمان، ولا تضيق عن الجديد، وما على علماء الإسلام إلا أن يسعوا السعي الحثيث لتبيين حكم الله تعالى في هذه الأمور، حتى يقدموا للبشرية دينا يسيرا واضحا تشرئب إليه الأعناق، وتهفو إليه النفوس.

قائمة المصادروالمراجع

أولا: القرآن الكريم

1- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

ثانيا: كتب الحديث وشروحه

2- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1380–1390هـ.

3- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1417هـ/1997م.

4- أبو ستة، محمد بن عمرو السدويكشي (ت1088هـ)، حاشية الترتيب على الجامع الصحيح، تحقيق: إبراهيم بن محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة، 1414هـ/1994م.

5- أحمد بن حنبل (ت241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م.

6- الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ)، صحيح الأدب المفرد، دار الصديق، ط4، 1418هـ /1997م.

7- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، 1379هـ.

8- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.

9- عياض بن موسى اليحصبي، القاضي (ت544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1419هـ/1998م.

10- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر (ت656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو وآخرين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق–بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

11- مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

12- النووي، يحيى بن شرف (ت676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

ثالثا: كتب التفسير

13- أبو السعود العمادي، محمد بن محمد (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

14- الألوسي، شهاب الدين محمود (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

15- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.

رابعا: كتب الفقه وأصوله

16- ابن السيد البطليوسي، عبد الله بن محمد (ت521هـ)، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ.

17- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1403هـ/1983م.

18- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1386هـ/1966م.

19- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ/1968م.

20- ابن النجار الفتوحي، محمد بن أحمد (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ/1997م.

21- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.

22- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م.

23- الآمدي، علي بن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت–دمشق، ط2، 1402هـ.

24- البهوتي، منصور بن يونس (ت1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د.ت.

25- الحطاب الرعيني، محمد بن محمد (ت954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م.

26- الدردير، أحمد بن محمد (ت1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، ومعه حاشية

الدسوقي، دار الفكر، د.ت.

27- الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم (ت1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1404هـ

28- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.

29- الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.

30- الغزالي، محمد بن محمد (ت505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م.

31- الموسوعة الفقهية (الكويتية)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، دار السلاسل.

خامسا: المعاجم

32- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ

33- الفيومي، أحمد بن محمد (ت نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

سادسا: المراجع المعاصرة والقرارات

34- البار، محمد علي، الجنين المشوه والأمراض الوراثية: الأسباب والعلامات والأحكام، دار القلم، دمشق، ودار المنارة، جدة، ط1، 1411هـ/1991م.

35- البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط10، 1415هـ/1995م.

36- حاتم الحاج، أثر تطور المعارف الطبية على تغير الفتوى والقضاء، دار ابن حزم ودار بلال بن رباح، القاهرة، ط2، 1440هـ/2019م.

37- الزنداني، عبد المجيد، علم الأجنة في ضوء القرآن والسنة، 1408هـ/1987م.

38- الصاوي، عبد الجواد، «أثر بحوث الإعجاز العلمي في بعض القضايا الفقهية»، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، 1427هـ/2006م.

39- العثيمين، محمد بن صالح (ت1421هـ)، رسالة في الدماء الطبيعية للنساء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1421هـ

40- غانم، عمر بن محمد، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م.

41- المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، القرار رقم 71 (12/4) بشأن إسقاط

الجنين المشوه خلقيا، الدورة الثانية عشرة، مكة المكرمة، 15–22 رجب 1410هـ/10–17 فبراير 1990م، ضمن: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

42- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي: ثبت كامل لأعمال الندوة المنعقدة بالكويت 24–26 ربيع الآخر 1405هـ/15–17 يناير 1985م، إشراف وتقديم: عبد الرحمن عبد الله العوضي، تحرير: خالد المذكور وآخرين، سلسلة الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة (2)، الكويت، ط1، 1405هـ/1985م.

43- هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، القرار رقم 140 وتاريخ 1407/6/20هـ

44- ياسين، محمد نعيم، «بداية الحياة الإنسانية في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات العلماء المسلمين»، ضمن: الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، 1405هـ/1985م، ص87–108.

45- ياسين، محمد نعيم، «حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مج7، ع17، 1410هـ/1990م.

سابعا: المراجع الأجنبية والمو اقع الإلكترونية

46. Bales, T.R., Lopez, M.J. & Clark, J., "Embryology, Eye," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 27 Mar. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK538480/

47. Breeland, G., Sinkler, M.A. & Menezes, R.G., "Embryology, Bone Ossification," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 1 May 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK539718/

48. Embryology.ch (cours d'embryologie en ligne), « Différenciation du testicule », https://embryology.ch/fr/organogenese/systeme-genital/differenciation-des-gonades/differenciation-testicule/ (consulté le 24/09/2026).

49. Farraj, K.L. & Zeltser, R., "Embryology, Heart Tube," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 14 Aug. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK499934/

50. Hepper, P.G. & Shahidullah, B.S., "Development of Fetal Hearing," *Archives of Disease in Childhood – Fetal and Neonatal Edition* 71, no. 2 (1994): F81–F87.

51. Moore, Keith L., "A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an," *Journal of the Islamic Medical Association* 18, no. 1 (1986): 15–17.

52. Moore, Keith L. & Azzindani, Abdul-Majeed A., *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology, with Islamic Additions: Correlation Studies with Qur'an and Hadith*, 3rd ed., Jeddah: Dar Al-Qiblah for Islamic Literature, 1983.

53. Moore, Keith L. & Persaud, T.V.N., *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 8th ed., Philadelphia: Saunders/Elsevier, 2008.

54. P A, Aatsha, Arbor, T.C. & Krishan, K., "Embryology, Sexual Development," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 28 Aug. 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK557601/

55. Singh, R. & Munakomi, S., "Embryology, Neural Tube," in *StatPearls*, Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, updated 1 May 2023, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK542285/

56. Vialard, F. & Fellous, M., « La génétique du déterminisme du sexe », *Journal de la Société de Biologie* 196, no 3 (2002) : 197–205.

مزالق التصوير وأثرها في الاجتهاد الفقهي المعاصر

د/ محمد طه حميدي

دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

tahahamidi19@gmail.com

مقدمة

يمر الناظر في النوازل بمراحل منهجية تبدأ بالتصوير وتنتهي بالتنزيل مرورا بالتكييف الفقهي، ولا يمكن للمجتهد أن يبلغ مقصده وقد زلت قدمه ابتداء حين تصور المسألة على خلاف حقيقتها أو تصورها تصورا قاصرا عن غايته، إذ الواجب فهم النازلة والإحاطة بها من كل وجه إعمالا للقاعدة الشهيرة الثمينة: الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، ونظرا لكثرة النوازل وتشعبها، وانحسار الموسوعية وتقلصها وطغيان التخصص عليها، وبالنظر إلى واقع الاجتهاد في زمننا فإننا نرى أحكاما جانب أصحابها الصواب فمنعوا المباح أو أباحوا الممنوع، نتيجة التصور القاصر أو الخاطئ للنازلة محل البحث، الأمر الذي لا تخفى مخاطره؛ فجاءت هذه الورقة البحثية لتجيب عن الإشكال الآتي: **ما هو أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر؟** وذلك من خلال تحديد مفهوم التصوير وإظهار مواطن الزلل فيه، وبيان أثر ذلك في الاجتهاد الفقهي المعاصر مذيلا باقتراح حلول لتلافيه.

ومن أهم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع بالبحث أذكر:

- مقال بالمجلة الجزائرية للمخطوطات في عددها الرابع عشر، لبومدين ديداني وأحسن زقور، بعنوان: أهمية التصوير الفقهي وأثره في أحكام النوازل، قدم فيه الباحثان أهمية التصوير الفقهي، ومصادره، وأثر التصور الخاطئ في فهم النازلة.

- مقال لعاصم بن منصور أبا حسين، نشرته مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، في عددها الثاني والتسعين، بعنوان: تصوير المسألة الفقهية، تناول فيه صاحبه بيان الحقيقة والأهمية والضوابط والمعوقات والآثار.

وقد تميز هذا العمل عما سبقه من الدراسات المذكورة بما جاء في مطلبه الثاني من نماذج تطبيقية تبين أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر والحلول المقترحة لتلافيه.

وقد جعلت هذه الورقة في مقدمة ومطلبين وخاتمة:

المطلب الأول: مفهوم التصوير أهميته ومواطن الزلل فيه.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لبيان أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر والحلول المقترحة لتلافيه.

المطلب الأول: مفهوم التصوير أهميته ومواطن الزلل فيه

الفرع الأول: مفهوم التصوير

بما أن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره فلا بد ابتداء من الإحاطة بالتصوير من كل وجه، ومحل بحثنا هو تصوير المسائل التي تطرح على الفقيه ليبين حكم الشرع فيها، الأمر الذي سنعالجه في الآتي:

أولا- التصوير لغة: التصوير من صَوَّرَ يُصَوِّر والاسم منه صورة والجمع صُوَرٌ وصِوَرٌ، وتصوّرت الشيء توهّمت صورته فتصوّر لي، والصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صِفَتُه[1].

ثانيا- التصوير اصطلاحا: عرفه عاصم بن منصور أبا حسين بقوله: "هو الفعل الموصل إلى الإدراك والفهم التام للمسألة الفقهية من غير أن يحكم عليها بحكم"[2].

وعُرِّف بأنه: "إدراك حقيقة النازلة كما هي في الواقع بكل جوانبها بعد تمحيص مفرداتها تمحيصا دقيقا من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات"[3].

الفرع الثاني: أهمية تصوير المسائل الفقهية

يستمد تصوير المسائل الفقهية أهميته من عِظم الأمانة الملقاة على عاتق الفقيه من حيث كونه باحثا عن حكم الشرع في المسألة محل الإشكال، وحتى تبرأ ذمته من جهة بذله قصارى جهده من أجل بلوغ هدفه، وإدراك حقيقة المسألة وتمييزها عما يقترب منها، فيكون التصور بذلك هو أول مرحلة في هذا الطريق، فإن زلَّت قدم الفقيه هنا فإن جهده كله سيكون منصبا في بحث مسألة ليست محل السؤال وسيكون الحكم بعد ذلك موافقا لفهمه لا لحقيقة المسألة

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر –بيروت، 373/04.

[2] عاصم بن منصور أبا حسين، تصوير المسألة الفقهية (حقيقته، أهميته، ضوابطه، معوقاته، أثره)، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 92، مارس 2023، ص190.

[3] بومدين ديداني، أحسن زقور، أهمية التصوير الفقهي وأثره في أحكام النوازل، المجلة الجزائرية للمخطوطات، العدد 14، يناير 2016، ص249.

فيقع في الزلل.

قال ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر"[1].

الفرع الثالث: مواطن الزلل في تصوير المسائل الفقهية

بعد تعريف تصوير المسائل الفقهية وبيان أهميته أُعَرج على بيان مواطن الزلل فيه، والتي سأذكرها مختصرة في الآتي، على أن أقدم نماذج أراها توافق كل الحالات المذكورة مرتبة في العنوان اللاحق.

أولا- مزالق ناتجة عن عدم الإحاطة بالتَّغير الدّلالي للمصطلحات: ذلك أن المصطلح قد يستعمل ليدل على معان مختلفة عند كل فئة وهو العرف الخاص، ومثال ذلك مصطلح السّنة عند المحدثين والأصوليين والفقهاء، حيث عرَّف المحدِّثون السُّنة بأنها"ما أُضيفَ إلى النَّبِيِّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقِيَّة أو خُلُقِيَّة أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، خاصة عند بعضهم، والأكثر أنها تشمل ما أضيف إلى الصحابي والتابعي"[2].

وعند الأصوليين السنة هي قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، وعند الفقهاء تطلق على ما ليس بواجب، كما تطلق على ما يقابل البدعة، كقولهم فلان من أهل السنة[3].

كما أن المصطلح قد يتعرض لما يعرف بالتطور الدلالي فيتغير معناه من زمن إلى آخر، ومثال ذلك مصطلح المضاربة عند الفقهاء عقد على الشركة، بمال من أحد الجانبين، والعمل من الجانب الآخر[4]، أما في عصرنا الحالي فتطلق في الأسواق الثانوية (البورصات) على شراء أصل من الأصول مثل الأسهم والسندات والسلع الأولية كالحديد أو المواد الغذائية مثل الحبوب والعقارات، على أمل أن يصبح سعرها أعلى في موعد لاحق لبيعها لتحقيق ربح سريع، أو هي المضاربة على فروق الأسعار كما يحدث على منصات التداول الرقمية، والنموذج التطبيقي الذي

---

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين، ط1، دار الإمام مالك، ج1/ص71.

[2] ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط2، دار الفكر، 1979. ص29.

[3] ينظر: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 2000م، 186/1.

[4] ينظر: المرغيناني، بداية المبتدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، القاهرة. ص178.

سأذكره لهذه الحالة هو مسألة حكم القهوة.

ثانيا- مزالق مردها إلى عدم إدراك حقيقة المعاملة: حيث يمكن أن يتوهم المفتي إدراك الواقعة والإحاطة بها نتيجة ما يتبادر إلى ذهنه ابتداء، ويقوم بتكييفها بناء على فهمه الأولي، كأن تكون المسألة مركبة ويراها بسيطة أو العكس، وسأذكر مسألة حكم جمعية الموظفين كنموذج لهذه الحالة.

ثالثا- مزالق ناتجة عن قصورفي فهم الو اقع: الاجتماعي أو الاقتصادي، أو القانوني، ويكثر هذا عند تصدي فقهاء مصر من الأمصار للفتوى لأهل بلد يختلف واقع أهلها عن واقعهم، لا سيما والمسلمون يعيشون ضمن دُول قُطرية لكلّ منها قوانين ومنظومات اقتصادية خاصة بها، والأمثلة هنا كثيره أختار منها مسألة حكم قروض (أونساج) نموذجا.

رابعا- مزالق ناتجة عن التسرع في الفتوى: ولعل من أبرز أسبابها المعاصرة ما يصطلح عليه بالفتوى على الهواء، حيث يضطر المفتي إلى الإجابة عن أسئلة في وقت قصير قد لا يسمح له بالتصور الكامل لحقيقة المسألة محل السؤال، فيقع في الزلل، والأمثلة في حالتنا هذه متعددة أختار منها حكم التسويق الشبكي.

خامسا- مزالق ناتجة عن الخلط بين الصور القديمة والصور المعاصرة: ولعل من أهم الأسباب الموقعة في هذا الإشكال هو عدم مراعاة أوجه الاتفاق والاختلاف بين الصور، وذلك لمعرفة وجود الفرق من عدمه، ثم معرفة مدى تأثير تلك الفروق إن وجدت في حكم المسألة المعاصرة، والمثال الذي سأذكره هنا هو حكم التورق والتورق المصرفي المنظم.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لبيان أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر والحلول المقترحة لتلافيه

سأتناول في الفرع الأول النماذج التطبيقية التي أبين من خلالها أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر من حيث مخرجاته، وفي الفرع الثاني أذكر الحلول المقترحة لتلافيه.

الفرع الأول: نماذج تطبيقية لبيان أثر الزلل في التصوير على الاجتهاد الفقهي المعاصر

أولا- مسألة تحريم القهوة: وهو النموذج المختار للمزالق الناتجة عن عدم الإحاطة بالتَّغير الدّلالي للمصطلحات، حيث اختلف الناس في حكم هذه المادة التي لم تكن معهودة عندهم، وشنع بعضهم على شاربها، وننقل في هذا ما قاله عبد القادر بن محمد الجزيري في كتاب عمدة الصفوة في حل القهوة: "وبالغ القائل بحرمتها فادعى أنها من الخمر وقاسها به، وبعضهم نسب

إليها الإضرار بالعقل والبدن... بمكة ومصر القاهرة مما أدى إلى المنع من بيعها وكسر أوانيها المحترمة الطاهرة بل وإلى تعزير باعتها بالضرب وغيره من غير حجة ظاهرة...وبالغ الذامُّ لها فزعم أن شاربها يُحشر يوم القيامة ووجهه أسود من قعور أوانيها[1].

ولعل التغير الدلالي للّفظ قد أسهم في وضع هذا الشراب الجديد ضمن الخمور؛ باعتبار دلالة المصطلح عليه ابتداء، قال القاسمي في رسالته في الشاي والقهوة والدخان: "القهوة في أصل اللغة من أسماء الخمر، يقال سميت بذلك لأنها تقهي شاربها عن الطعام؛ أي تذهب بشهوته وتشبعه، ثم أُطلقت على ما يشرب الآن من البن"[2].

ثم كتب في الفصل الخامس من الرسالة نفسها في القطع بحل شربها، فقال: "قال الشهاب ابن حجر في الإيعاب: حدث قبيل هذا القرن العاشر شراب يتخذ من قشر البن يسمى ذلك القهوة، وطال الاختلاف فيه، والحق أن ذاتها مباحة ما لم يقترن بها عارض يقتضي التحريم، وأطال في ذلك وأطاب -رحمه الله .-وقال العلامة الخليلي في فتاويه: وأما القهوة: فخلاصة القول فيها: أنها من الجائز تناوله، المباح شربه، كسائر المباحات؛ مثل: اللبن، والعسل، ونحوهما، لدخولها في قوله تعالى: **قل لا أجد فيما أُوحي إلي محرما على طاعم يطعمه.. الآية**. ولا التفات إلى من ادعى تحريمها؛ فدعواه في ذلك أوهن من بيت العنكبوت"[3].

ثانيا- مسألة جمعية الموظفين: والتي قدمتها باعتبارها نموذجا للمزالق التي مردها إلى عدم إدراك حقيقة المعاملة، حيث أجاب ابن باز عن سؤال حول هذه الجمعيات فقال: "الصواب أنه -إن شاء الله- لا يدخل في ذلك، وقد درس مجلس هيئة كبار العلماء هذا الموضوع، وقرر أنه لا حرج في ذلك -إن شاء الله- لأنه سلف، ليس فيه زيادة، بل هم متساوون في ذلك، فلا حرج في ذلك -إن شاء الله"[4].

بينما ذهب الشيخان صالح الفوزان ومحمد الحسن ولد الددو إلى عدم الجواز باعتبار هذه المعاملة من القرض بشرط القرض، وهو سلف جر نفعا، بل هو حسب ما ذكره ولد الددو يعدّ من أمهات الربا[5].

---

[1] عبد القادر بن محمد الجزيري، عمدة الصفوة في حل القهوة، مخطوط، ص5. رابط التحميل: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10030553w/f5.item

[2] جمال الدين القاسمي، رسالة في الشاي والقهوة والدخان، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص18.

[4] ينظر: موقع الشيخ ابن باز على الرابط التالي: https://short-url.org/1gFa6.

[5] ينظر صوتية لصالح الفوزان: https://dralfawzann.com/file/17762/. ومرئية لمحمد الحسن ولد الددو، الرابط التالي: https://www.youtube.com/watch?v=B63O-fhOOEQ

والإشكال متعلق بالتصوير ابتداء، فالصورة الممنوعة والتي اعتبر المانعون هذه المعاملة تخرج عليها هي أسلفك بشرط أن تسلفني، أو السلف المشروط في السلف، والذي صورته أن يتقدم زيد وهو تاجر مثلا بطلب قرض من عمرو الذي يشتغل بالفلاحة وقد باع محصوله، فيوافق عمرو بشرط أن يحصل هو الآخر على قرض من زيد بعد ستة أشهر وهو موعد الحرث والبذر القادمين، فيوافق الأول ويحصل على القرض الذي سيرده بعد شهر مثلا على أن يقرض صاحبه بعد ستة أشهر، وهذا قرض جر نفعا وهو صورة من صور ربا الديون.

لكن وبالنظر إلى مسألتنا وهي جمعية الموظفين لا نجد السلف المشروط في سلف، حيث إن كل عضو من أعضاء الجمعية سيكون إما مستلفا يرد ما استلفه إلى أصحابه، أو مسلفا يرد إليه المستلفون مالَه.

ولو فرضنا أن عدد المشتركين عشرة، والمدة عشرة أشهر فسيكون رقم1 هو الذي يحصل على المال من الجميع أولا، وباقي الأشهر يرد إليهم ما أخذه منهم تباعا، أما رقم 10 فهو الأخير والذي سيدفع لكل منهم شهريا إلى أن يصل الشهر العاشر فيردون إليه ماله الذي منحهم إياه، وهذا ينطبق على البقية فإما أن يكون المشترك مستلفا من الجميع ثم يرد ما استلفه منهم كالرقم واحد في الجمعية، أو مُسلفا للجميع فيردون إليه ماله حين وصول دوره كالرقم 10فيها، أو أن يكون بين مستلف من البعض يرد إليهم مالَهم ومُسلفا للباقين يردون إليه ماله، وهو حال الأعضاء من رقم 2 إلى رقم 9، فأين أسلفني أسلفك التي بني عليها المنع؟

وهذا جدول توضيحي:

المشترك 1 استلف من الجميع ثم يرد للجميع	المشترك 6 أسلف من1 إلى5 واستلف من البقية
المشترك 2أسلف رقم1 واستلف من البقية	المشترك 7 أسلف من 1 إلى6 واستلف من البقية
المشترك 3أسلف رقمي1-2 واستلف من البقية	المشترك 8 أسلف من 1 إلى7 واستلف من البقية
المشترك 4 أسلف من1 إلى3 واستلف من البقية	المشترك 9 أسلف من 1إلى8 واستلف من البقية
المشترك 5أسلف من 1 إلى4 واستلف من البقية	المشترك 10 أسلف الجميع وهم يردون إليه

وبالنظر إلى صورة المسألة بعد بسطها ومقارنتها بصورة أسْلِفني أُسْلِفك التي سبق بيانها، يظهر جليا بُعد كل مسألة عن الأخرى، فينتفي بذلك إلحاق الجديدة بالقديمة في الحكم، فتكيف هذه المسألة باعتبارها عقدا من عقود الإرفاق والتكافل الاجتماعي.

ثالثا- حكم تمويل مشاريع الشباب عن طريق الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب (أونساج): وهو ما اخترته ليكون نموذجا للمزالق الناتجة عن قصور في فهم الواقع، حيث ذهب

بعض علماء الأمة إلى القول بجوازه، أذكر منهم محمد الحسن ولد الددو حين أجاب بعد أن سئل عن حكم هذا التمويل وهل هو من الربا، بأن الربا فيه صوري؛ لأن الدولة هي التي تملك البنك وهي التي ستدفع الزيادة، أما عن الشرط الجزائي وغيره من الشروط المحرمة فقد قال بأنها باطلة والعقد صحيح[1] مستندا إلى حديث بريرة، وموضع الشاهد منه قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «**خُذيها، واشْتَرطي لهم الوَلَاء، فإنَّما الولاءُ لمن أَعْتق** » ففعلت عائشةرضي الله عنها، ثم قام رسول الله ﷺ في الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**أما بعد فما بالُ رجَالٍ يشترطُون شُروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شَرْطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شَرط، قَضاءُ الله أحقُّ، وشَرطُ الله أوثَقُ، و إنَّما الولاءُ لمن أَعْتَقَ**»[2].

وقد ذهب أبو عبد السلام الجزائري إلى هذا الرأي، باعتبار البنك مملوكا للدولة وهي التي ستدفع الزيادة فكأنها –حسب قوله- تخرج المال من هذا الجيب لتضعه في هذا الجيب، والعميل لا ينبغي أن يَسأل عما لم يَنُصَّ عليه العقد[3]، مستدلا بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّها الذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عن أَشْيَاءَ إن تُبدَ لَكُم تَسُؤْكُمْ** ﴾ [المائدة101].

والإشكال هنا وقع في التصور من وجهين:

1- الوجه الأول: عدم التطرق إلى مسألة مهمة في هذا الشأن وهي مسألة أثر استقلال الذمة المالية للبنوك في تعاملاتها، إذ البنوك في الجزائر -وهي الجهة المُقرِضة- ورغم كونها مملوكة للدولة إلا أنها تتمتع بذمة مالية مستقلة باعتبارها شركات مساهمة سواء أفُتح رأس مالها للغير أم لم يُفتح، كما أن علاقتها بهذا الوصف مع الدولة ممثلة في الخزينة العمومية المتكفلة بدفع الفائدة على القرض نيابة عن الشاب المستثمر هي علاقة بين كيانين منفصلين، والفرق بينهما من هذا الوجه مؤثر في أحكام التعاقد بينهما؛ ذلك أن كلا منهما يتحمل بموجب استقلال الذمة المالية للبنوك الآثار المترتبة عن تعاقداتهما، فتكون المعاملة بينهما معاملة بين شخصين اعتباريين منفصلين تجري بينهما أحكام الربا وغيره؛ ومنه فالفائدة التي تدفعها الخزينة للبنك

[1] ينظر: مرئية لمحمد الحسن ولد الددو من خلال الرابط التالي: https://www.youtube.com/watch?v=v--e9PvOqgs

[2] مالك، الموطأ، كتاب العتق والولاء، باب مصير الولاء لمن أعتق، حديث رقم 1471/16 ص433.ط2 دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2014م. متفق عليه.

[3] ينظر مرئية لأبي عبد السلام من خلال الرابط التالي:
https://www.youtube.com/watch?v=M4CqaH-7rDg

تعد من الربا الحقيقي لا الصوري[1].

2- الوجه الثاني: القول بصحة العقد وبطلان الشرط، وهو ما ذكره محمد الحسن ولد الددو مستدلا بحديث بريرة كما سلف، ولا يخفى أن هذا القول صحيح من حيث كونه أحد ثلاثة أقوال مشهورة في مسألة البيع والشرط، إلا أن الخلل يتطرق إليه من جهة عدم تصور هذه المعاملة على الوجه الكامل لا سيما من جهة إدراك الواقع القانوني للبلد، فهي كما لا يخفى عقد بين مؤسسة وشخص طبيعي، وهنا لا يمكن للعميل باعتباره متعاقدا مناقشة بنود هذا العقد، بحيث يحذف شرطا أو يثبت آخر، فهو يصنف قانونا كعقد إذعان، وهي عقود إما أن تقبل كما هي جملة أو ترد جملة دون القدرة على مناقشة بنودها والتعديل عليها [2]، فيكون الجوابُ بأن العقدَ صحيح والشرط باطل لغوا؛ لعدم تأثيره في واقع السائل الذي يريد إجابة يحدد من خلالها موقفه من هذه المعاملة إقداما أو إحجاما.

رابعا- التسويق الشبكي: وهو ما جعلته نموذجا للمزالق التي مردها إلى التسرع في الفتيا، الناتج عن الإفتاء على المباشر أو ما يصطلح عليه بالفتوى على الهواء، حيث أفتى بعض العلماء فيه بالجواز منطلقين من كونه تسويقا عبر شبكة الإنترنت؛ أي تسويقا إلكترونيا، فَفُهم الشبكي على أنه نسبة لشبكة الإنترنت، فكانت الإجابة عن التسويق الإلكتروني بدلا من التسويق الشبكي[3]، بينما هو نسبة إلى شبكة المنخرطين، والذي انطلقت فكرته مع تشارلز بونزي في بدايات القرن الماضي وقد تضمّن مخططه استخدام رأس المال من المشتركين (المستثمرين) الجدد لدفع عوائد للمستثمرين السابقين، والذي انهار بعد ذلك وحُكم على صاحبه بالسّجن بتهمة الاحتيال مدة سبع سنوات، ورغم سقوط هذا المخطط إلا أن الفكرة تطورت لتظهر بما أطلق عليه المخطط الهرمي والذي يعتمد على التوظيف المستمر للحفاظ على دفعات للمشاركين الأوائل، والذين يقومون بدورهم بتجنيد المزيد من الأعضاء (الضحايا)، ولما مُنعت ممارسته في الولايات المتحدة الأمريكية واعتبر نصبا واحتيالا غيَّر ممارسوه الاسم إلى الشبكي وأدخلوا فيه سلعا وسيطة غير مقصودة لتقديمه على أنه نوع جديد من التسويق القائم على

---

[1] ينظر: علي جبلون ومسعود عون، أثر استقلال الذمة المالية للمؤسسات الحكومية في تعاقداتها –الوكالة الوطنية للمقاولاتية أنموذجا-مذكرة ماستر في تخصص المعاملات المالية المعاصرة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، السنة الجامعية 2024/2023 ص64.

[2] ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ع14، 523/3.

[3] عمر عبد الكافي، ومحمد الحسن ولد الددو، يوتيوب مجمع حملته من الرابط التالي:

https://short-url.org/1bZx4

إلغاء الوسطاء من تجار الجملة والتجزئة، واستبدالهم بعلاقة مباشرة بين المنتج والمستهلك[1].

لكن وما دام الحكم عن الشيء فرع عن تصوره فلا بد أولا من إدراك حقيقة المعاملة على وجهها الجديد الذي يظهر على أنه بيع لمنتج موصوف وصفا يرفع النزاع بثمن محدّد، إلا أنك لن تجد هذا المنتج الذي يكون عادة مواد تجميل أو مكملات غذائية أو حتى رحلة سياحية إلى بلد بعينه معروضا في الأسواق، مع احتمال استفادة الزبون من عمولات تسوّق باعتبارها بابا من أبواب الاستقلال المالي والتحرر من الوظيفة، ويمكننا أن نُلَخّص أهم ما يُميز هذه المعاملة عن غيرها في النقاط الآتية:

1- المنتجات المعروضة غير متاحة في الأسواق.

2- لا يمكن للشخص الحصول على المنتج إلا عن طريق مشترك سابق.

3- تباع المنتجات في شكل مجموعات قد تصل قيمتها إلى ألاف الدولارات.

4- طرح إمكانية استفادة الزبون (المشترك) من عمولات التسويق التي ستصل به إلى الاستقلال المالي، في حال تمكنه من إقناع غيره بالشراء.

5- التصريح بأن النسب التي يحصل عليها الزبون مرتبطة بالمبالغ التي يدفعها من اشْتَرَكَ عن طريقه أو عن طريق المشتركين بعده وإن نزلوا، مع ملاحظة تحديد بعض الشركات لهذه الطبقات بعدد معين؛ حتى يضمنوا عدم استهلاك جميع المبالغ من طرف المشتركين، وحتى يستمر التدفق المالي للمؤسسين.

6- بعملية بسيطة تتمثل في جمع النسب التي يتحصل عليها عميل تمكَّن من إنشاء شبكة يطلقون عليها (الفريق) تساوي عدد الطبقات المسموح بها والتي تفوق العشرة في الغالب، نجد أن نسبة كبيرة مما دُفع على أنه ثمن للمنتجات هو في الحقيقة ما يحصل عليه هذا العميل باعتباره مكافآت، فيكون الثمن ابتداء مضخما، الأمر الذي يجعل المنتجات في الحقيقة غير مقصودة لا للبائع ولا للمشتري بل كل منهما له هدف ثان، فالبائع وهو هنا صاحب الشركة يهدف إلى جمع الاشتراكات والمشتري يسعى إلى الاستقلال المالي والثراء الموعود، وقد عجز الكثيرون بالفعل عن إقناع غيرهم فخسروا بذلك كل ما دفعوه، فتحولوا من مستثمرين إلى ضحايا.

بعد هذا الوصف نرى أن هذه المعاملة هي بيع صوري اشتمل على غرر فاحش في السعر

[1] ينظر: أحمد أبو الطرابيش، الاحتيال الاستثماري من بونزي إلى العملات الرقمية المزيفة، موقع شبكة الجزيرة، حملته من خلال الرابط التالي: https://short-url.org/1gF6B

الذي يقدم على أنه تنافسي باعتبار إلغاء السلسلة التقليدية للتسويق من تجار الجملة والتجزئة ومصاريف الإعلانات، الأمر الذي يكذبه السعر (مبلغ الاشتراك)، كما أنه اشتمل على شبهة مقامرة متمثلة في دخول العميل طمعا في الاستقلال المالي وبالتالي الثراء، فيكون بدفعه ثمن المنتجات قد وقع في غرم محقق مقابل غنم محتمل، وهي حقيقة القمار، ولعل من أهم أسباب الوقوع في هذا الخطأ هو الفتاوى السريعة من قبيل الفتاوى على الهواء.

خامسا- مسألتا التورق والتورق المصرفي المنظم: يتم التورق المصرفي المنظم بالصورة الآتية: حيث يقوم البائع (المصرف) بترتيب عملية التورّق للمشتري، بحيث يبيع سلعةً على المتورق بثمنٍ آجلٍ، ثم ينوبُ البائعُ عن المشتري في بيع السلعةِ نقدًا لطرفٍ آخرَ، ويسلِّم الثَّمن النَّقديَّ للمتورّق، ولهذا الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقا ليشتريَ السِّلعة نقدا بثمنٍ أقلّ من السعر الفوري السائد"[1].

قال ابن القيم في التورق: "وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العِينة، وإن باعها لغيره فهو التورّق، وإن رَجَعتْ إلى ثالث يدخل بينهما فهو مُحَلِّل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورّق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز، وقال: هو أخِيَةُ الربا"[2].

وقد ذهب بعض علماء الأمة إلى القول بجواز التورق المصرفي المنظم وقد كيَّفوه على أنّه تورق فقهي، واستدلوا بأدلة من أهمها أدلة القائلين بجواز التورق الفقهي، وبأنّ الأصل في العقود والشروط الإباحة، ومنهم نزيه حماد وعبد الله المنيع[3] ومحمد علي القري[4].

وبعد بيان الصورة التي يتم بها كلٌّ من التورق والتورق المصرفي المنظم يمكننا أن نحدد العلاقة بينهما من حيث الاتفاق والاختلاف في الآتي[5]:

---

[1] سامي السويلم، التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، ندوة البركة الرابعة والعشرون، 29 شعبان-2 رمضان 1424هـ /25-27 أكتوبر 2003م، ص18.

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، 86/5.

[3] ينظر: نزيه حماد، في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة قراءة جديدة، ط1، دار القلم، دمشق، 1428هـ/2007م، ص179. وعبد الله المنيع، حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، مج2، 19-24 شوال 1424هـ/13-18 ديسمبر 2003م، ص351.

[4] ينظر: محمد علي القري، التورق كما تجريه المصارف، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، 642-644.

[5] ينظر: أحمد الرويني، التورق وتطبيقاته في الاقتصاد الإسلامي، بدون رقم الطبعة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2017م، ص138-139. ومحمد عثمان شبير، التورق الفقهي وتطبيقاته المصرفية المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ط1، ع19، ج3، 1434هـ/2013م، ص25.

1- وجه الاتفاق بين التورق الفردي والتورق المصرفي المنظم: يتفق التورق المصرفي المنظم مع التورق الفقهي في كون المتورق في المعاملتين يهدفُ إلى الحصول على النَّقد.

2- أوجه الاختلاف بين التورق الفردي والتورق المصرفي المنظم: يختلف التورقان من وجوه عديدة أذكرها في الآتي:

أ- التورق الفقهي عبارة عن عقدين منفصلين تماما؛ حيث يشتري العميل السلعة إلى أجل، ويقبضها قبضا حقيقيا، ثم يقوم بالبحث عن مشترٍ جديد ليبيعها له بثمن حالٍّ، وهنا يلاحظ أنه قد يبيعها بسعر يفوق سعر الشراء، أو يساويه، أو أدنى منه وهو الغالب، وقد لا يجد لها مشتريا فتبقى في حوزته.

أما التورق المصرفي المنظم، فيقوم فيه المصرف بتنظيم عملية إعادة بيع السلعة لحساب العميل، وهو يقوم على مجموعة من العقود والوعود والتوكيلات المرتبطة ببعضها البعض.

ب- في التورق الفقهي تدور السلعة دورتها الطبيعية من البائع الأول إلى المتورق، ثم إلى المالك الجديد، أما في التورق المصرفي المنظّم فلا يتم قبض السّلعة قبضا حقيقيا، لا من طرف المصرف ولا من قبل العميل؛ لأنّ أغلبَ عقود التورق تتمُّ عن طريق شراء سلع من الأسواق الدولية، والتي تعني السلع الرئيسة التي يتم تداولها في بورصة السلع، مثل القمح والقهوة والمعادن، والتي يتم القبض فيها عن طريق شهادات التخزين، التي يُرسل السماسرة نسخًا عنها للمصارف، وهو ما يتيحُ لهؤلاء السماسرة أن يبيعوا السلعةَ نفسَها لأكثرَ من عميل في الوقت ذاته؛ وذلك لعدم وجود عقود مكتوبة بل توجد فقط وثائق ملكية في صورة حسابات إلكترونية للعملاء، ولا يتم التسليم الفعلي للسلع إلا بنسبة 1% من حجم المعاملات، بحيث يمكن أن تتم صفقات بأكثر من الموجود في المخازن؛ لأنّ الذي يتم تداوله حقيقة هو نسخ عن سندات التخزين وليست السلع[1].

من خلال ما تم عرضه من نقاط اتفاق واختلاف يتبين أنّ بين العقدين تباينا، فلا يتفّقان إلا من حيث أنّ المتورّق في المعاملتين يهدف إلى الحصول على النقد، ويختلفان في وسيلة الحصول عليه، ولا شك أن اختلاف الوسيلتين يجعل العقد الثاني مستقلا عن الأول، فلا يمكن بذلك أن يُعطى حكمه لاشتراكهما في التسمية؛ لأن النظر يجب أن يكون للحقيقة لا للاسم، والقاعدة أن العبرة في العقود للقصود والمعاني لا للألفاظ والمباني، ولا ينبغي بناء أحكام الصور الجديدة على القديمة لمجرد الاتفاق في التسمية رغم اختلاف الحقائق.

[1] ينظر: محمد عبد الحليم عمر، مرابحات السلع الدولية، (مقال)، 1423-1425.

الفرع الثاني: الحلول المقترحة لتلافي الزلل في التصوير

بعد ذكر مواطن الزلل في التصوير مشفوعة بنماذج تطبيقية لكل حالة من الحالات المذكورة، أقترح بعض الحلول التي من شأنها الإسهام في تلافي هذا الأمر ما أمكن، أختصرها في النقاط الآتية:

أولا- الاهتمام بالمصطلحات الفقهية من حيث التغير الناتج عن العرف، أو عن التطور الدلالي الذي يطرأ عليها نتيجة تغير الأمكنة والأزمنة، وذلك بالمزاوجة عند التصوير بين القواميس القديمة والمعاصرة الخاصة بأهل كل فن.

ثانيا- ضرورة بذل الوسع في فهم المسائل والإحاطة بها من كل وجه قبل البحث في أحكامها، مع استحضار خطورة التساهل في هذه المرحلة؛ لما تفضي إليه من انحراف في المخرجات.

ثالثا- فقه الواقع والإحاطة به؛ لما له من عظيم أثر في تصور المسألة محل البحث وبالتالي في أحكامها؛ لهذا لا بد من الرجوع إلى فقهاء البلد لا سيما في المسائل الخاصة بتلك البلاد، فهم أولى بمعرفة واقعهم ومآلات فتاويهم والأحكام التي يصدرونها، كما يجب أن يستفيد فقهاء البلد من أهل الفنون التي تتعلق بها المسائل محل البحث كأهل القانون والاقتصاد والطب وغيرهم، وتبين الحد الفاصل بين ما للفقيه وما للخبير.

رابعا- تحاشي الفتوى على الهواء ما أمكن؛ لما فيها من تسرع ونقصِ تروٍّ، وانعدام مشورة، ويزيد الأمر خطورة إذا كانت الفتوى متعلقة بنازلة من النوازل المعاصرة.

خامسا- الاهتمام بالفتاوى الجماعية عن طريق تعزيز دور المجامع الفقهية، ودُور الإفتاء، ومجالس الإفتاء الرسمية، وتشجيع الفقهاء والباحثين على تكوين فرق بحثية واستشارية مشتركة، سواء كان ذلك في الواقع أو المواقع.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية يمكنني تقديم أهم النتائج والتوصيات في الآتي:

أولا- النتائج

- يكتسي تصوير المسائل الفقهية أهمية بالغة؛ لارتباط الأحكام المستنبطة به.

- مزالق تصوير المسائل الفقهية كثيرة أهمها:

* عدم الإحاطة بما يطرأ على الألفاظ من تغير وتطور دلاليين.

* القصور في فهم الواقع والإحاطة به.

* التسرع في إصدار الفتاوى.

* الخوض في مسائل متداخلة دون الرجوع إلى أهل الاختصاص في الفنون المختلفة.

ثانيا- التوصيات:

- الاهتمام بالمصطلح وتحيينه تأليفا وتدريسا.

- تثمين الفتوى الجماعية، وتعزيز دَور المجامع الفقهية ودُور الإفتاء.

- إنشاء شراكة حقيقية وفاعلة بين قطاعي الشؤون الدينية والتعليم العالي، في شكل هيئات للإفتاء وتكوين المفتين على المستويين الوطني والولائي.

- الاستثمار في التكنولوجيا الحديثة في مجال الإفتاء.

قائمة المصادروالمراجع

1- أحمد محمد الرويني، التورق وتطبيقاته في الاقتصاد الإسلامي، بدون رقم الطبعة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2017م.

2- بومدين ديداني، أحسن زقور، أهمية التصوير الفقهي وأثره في أحكام النوازل، المجلة الجزائرية للمخطوطات، العدد14، يناير 2016.

3- جمال الدين القاسمي، رسالة في الشاي والقهوة والدخان.

4- سامي السويلم، التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، ندوة البركة الرابعة والعشرون، 29 شعبان-2 رمضان1424هـ/25-27 أكتوبر2003م.

5- عاصم بن منصور أبا حسين، تصوير المسألة الفقهية (حقيقته، أهميته، ضوابطه، معوقاته، أثره)، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد92، مارس 2023.

6- عبد القادر بن محمد الجزيري، عمدة الصفوة في حل القهوة، مخطوط.

7- عبد الله المنيع، التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، مج2، 19-24 شوال 1424هـ/13-18 ديسمبر 2003م.

8- علي بن أبي بكر المرغيناني، بداية المبتدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، القاهرة.

9- ابن القيم، إعلام الموقعين، ط1، دار الإمام مالك.

10- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1 دار الفضيلة الرياض، 2000م.

11- محمد بن منظور، لسان العرب ط1، دار صادر –بيروت.

12- محمد عثمان شبير، التورق الفقهي وتطبيقاته المصرفية المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ط1، ع19، ج3، 1434هـ/2013م.

13- محمد علي القري، التورق كما تجريه المصارف، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

14- نزيه حماد، في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة قراءة جديدة، ط1، دار القلم، دمشق، 1428هـ/2007م.

15- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط2، دار الفكر، 1979.

تحولات أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد الفقهي المعاصر - دراسة تأصيلية تقويمية-

د/ وهيبة بوصبيع العايش

دكتوراه في أصول الفقه، أستاذة متعاقدة مع كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي

b.wahiba@yahoo.fr

مقدمة

يُعد علم أصول الفقه المنهاج الضابط للاجتهاد الشرعي، لأنه يُرسي القواعد المنهجية التي تنظم الاستنباط وتضبط عملية الترجيح والتعليل. وقد ظلت أدوات الاجتهاد الأصولي عبر القرون وسيلة لحفظ الانضباط العلمي في صناعة الحكم الشرعي، خاصة في أبواب النوازل والمستجدات. غير أن الاجتهاد الفقهي المعاصر شهد تحوّلات بارزة في توظيف أدوات الترجيح والتعليل، سواء في المفاهيم أو الوظائف أو آليات التنزيل، مما يستدعي فحص هذه التحولات ومقارنتها بالضوابط الأصولية المقررة.

تكمن أهمية هذه الدراسة في الحاجة إلى تقويم أدوات الاجتهاد الفقهي المعاصر، أمام ثلاثة تحديات رئيسة: تسارع الفتاوى، وتعقّد النوازل، والتداخل المتزايد بين الثوابت والمتغيرات. وقد أثرت هذه العوامل في بنية الترجيح ومسالك التعليل والالتزام بالضوابط الأصولية، مما أدى إلى ظهور ممارسات مثل اعتماد مرجحات غير منضبطة، وتوسيع دائرة العلل، وتقديم الاعتبارات المقاصدية أحيانا على النصوص أو العلل المعتبرة.

وتتمثل إشكالية البحث في التساؤل التالي:

إلى أي مدى حافظ الاجتهاد المعاصر على الضوابط الأصولية في توظيف أدوات الترجيح والتعليل؟ وهل تُعد التحوُّلات الراهنة امتدادا لاجتهاد منضبط، أم خروجا عن ترتيب المرجحات ومقاصد التعليل؟

يقوم هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي في عرض أدوات الترجيح والتعليل كما قررها الأصوليون، وبيان وظائفها ومكانتها في البناء الاجتهادي، مع اعتماد المنهج الاستقرائي في تتبع نماذج من التطبيقات الاجتهادية المعاصرة ورصد تحولاتها في توظيف هذه الأدوات، وتفعيل المنهج النقدي لتقويم تلك التحولات وقياس مدى انسجامها مع الضوابط الأصولية المقررة.

وقد جاء البحث موزعا على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الإطار المفاهيمي لأدوات الترجيح والتعليل في علم الأصول
أولا: مفهوم الترجيح والتعليل في علم الأصول
ثانيا: الوظيفة الأصولية للترجيح والتعليل
ثالثا: الضوابط الأصولية المقررة في الترجيح والتعليل
المطلب الثاني: ملامح التحول في توظيف أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد الفقهي المعاصر
أولا: تراجع مركزية الدليل الأصولي في بناء الفتوى المعاصرة
ثانيا: تغليب المقاصد على النصوص في الترجيح وتعليل الأحكام
ثالثا: الخلل في ضبط أدوات الاجتهاد وترتيب المرجحات
المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتحولات الترجيح والتعليل في فتاوى ونوازل معاصرة
أولا: دراسة فتاوى معاصرة تُوظَّف فيها أدوات ترجيح غير منضبطة
ثانيا: دراسة فتاوى تُبرز تطورا مشروعا في الترجيح والتعليل
المطلب الرابع: تقويم تحولات الترجيح والتعليل في ضوء الثوابت الأصولية وضوابط الاجتهاد
أولا: معايير تقويم التحول في أدوات الاجتهاد
ثانيا: مقترح علمي لضبط أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد المعاصر

المطلب الأول: الإطار المفاهيمي لأدوات الترجيح والتعليل في علم الأصول

يُعد فقه الترجيح والتعليل من أبرز مباحث أصول الفقه؛ فهما الأداتان الأساسيتان اللتان يستند إليهما المجتهد للانتقال من تعدد الأقوال إلى ترجيح قول بعينه، ومن ظاهر الحكم إلى الكشف عن علته ومقصده. ومن ثَم فإن فهم التحولات التي أصابت مسالك الترجيح والتعليل في الاجتهاد المعاصر يتوقف على ضبط مفهومهما ووظيفتهما، وربط ذلك بالضوابط الأصولية الحاكمة لهما.

أولا- مفهوم الترجيح والتعليل في علم الأصول

1. تعريف الترجيح:

يُعرف الأصوليون الترجيح بأنه: "عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"[1].

[1] علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط2، المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، 1406هـ، ج4، ص239.

ويرى جمهور العلماء[1] أن الترجيح واجب على المجتهد لاستخراج الحكم الشرعي من أدلته، فعند تعارض دليلين بُحث عن الأرجح منهما[2]، إذ إن التعارض غالبا يكون ظاهريا لا حقيقيا[3]. ولهذا يعتمد المجتهد على أساليب الجمع أو الترجيح أو النسخ، فإن تعذّر العمل بها سقطت الأدلة ولجأ إلى طرق أخرى ممكنة.

2. **تعريف التعليل:**

لم يضع الأصوليون تعريفا جامعا مستقلا للتعليل، وإنما وردت لهم تعريفات متفرقة للعلة وتعليل الأحكام[4]، يمكن تلخيصها في الآتي:

التعليل في الأصول هو: إظهار العلة التي يقوم عليها الحكم الشرعي وبيان طريقة استخراجها. على أن تكون منضبطة ومناسبة لمقاصد الشريعة ومصالح العباد، وتثبت بالطرد والعكس في جميع صور الحكم. والمقصود من التعليل إثبات عليّة الشيء للحكم، إذ تُعد العلة أداة لتحديد مناطه وربطه بغاياته الشرعية، بخلاف الاستدلال الذي يُثبت الحكم لإثبات العلة.

ثانيا: الوظيفة الأصولية للترجيح والتعليل

1. دور الترجيح في حسم الخلاف الفقهي:

الترجيح ليس مجرد ترتيب للأقوال أو انتقاء شخصي بينها، بل هو أداة أصولية تهدف إلى ضبط الخلاف وتوجيهه نحو القول الأقوى بحسب الدليل. فالمجتهد لا يُرجح قولا لذاته، وإنما لِما يقوم عليه من حجية وقوة في الاستدلال مقارنة بغيره. ومن هنا تتجلى وظيفة الترجيح في تمييز الراجح من المرجوح وحماية الاجتهاد من الاضطراب أو التأثر بالهوى[5]. ويُقَدم من الأقوال ما

---

[1] ينظر: عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط1، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول/تركيا، 1890م، ج4، ص76. أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة/مصر، 1973م، ص420. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1993م، ص375-376. أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وغيره، ط1، مكتبة الرشد – السعودية/الرياض، 2000م، ج8، ص4142.

[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق.

[3] ينظر: ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض/السعودية، 1997م، ج4، ص618.

[4] ينظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد)، ط2، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، 1981م، ص12. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتب العربي، دمشق، 1999م، ج2، ص111.

[5] ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط2، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق/سوريا، 2006م، ج2، ص431.

يوافق مقصود الشرع، مع اعتبار بقية الآراء جزءا من سعة الفقه والشورى العلمية داخل إطار الشريعة[1]. وقد أشار الطوفي إلى هذا المعنى بقوله: "فالترجيح دأَب العقل والشرع حيث احتاج إليه"[2].

2. وظيفة التعليل في بناء الأحكام وربطها بالمقاصد:

يؤدي التعليل في علم الأصول وظيفة مزدوجة تجمع بين التأسيس والغاية؛ فهو من جهة يقوم بوظيفة تأسيسية، إذ يربط الحكم بمناط شرعي ظاهر منضبط يُحقق شرط الانضباط والاطراد، فيجعل الحكم منضبطا بوجود علته وعدمها[3].

ومن جهة أخرى، يمارس وظيفة مقاصدية، حيث يكشف عن الغاية التي قصدها الشارع من التشريع، فيربط الحكم بمصالح الناس وبالمقاصد الكلية للشريعة. وبهذا لا يقتصر التعليل على بيان سبب الحكم، بل يؤطره داخل نسق مقاصدي يحقق الانسجام بين الجزئي والكلي، وبين النص والمقصد[4].

ثالثا: الضوابط الأصولية المقررة في الترجيح والتعليل

1. شروط الترجيح بين الأدلة:

بيَّن الأصوليون أن الترجيح لا يكون صحيحا إلا إذا توفرت جملة من الشروط، من أهمها:

- **تعذر الجمع بين الدليلين:** إذا تعارض دليلان فإن لم يمكن العمل بكل واحد منهما بوجه دون وجه صِيرَ إلى الترجيح. وإن أمكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه صِيرَ إليه، لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الثاني، إذ فيه إعمال الدليلين والإعمال أولى من الإهمال[5].
- **قابلية الدليلين للتعارض:** يشترط أن يكون كل منهما مما يدخله الترجيح؛ فلا تعارض بين القطعي والظني، إذ الظن لا يعارض القطع، ولا بين دليلين قطعيين لامتناع التناقض بينهما. وقد أوضح ابن قدامة ذلك بقوله: "ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟! وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم؟!" [6].

---

[1] المرجع السابق، ص332.

[2] سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1987م، ج3، ص680.

[3] ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط20، دار القلم، الكويت، 1986م، ص66.

[4] ينظر: نورالدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2002م، ص19-20.

[5] صفي الدين الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويح، ط1، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، السعودية، 1997م، ج8، ص3662.

[1] عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط2، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، 2002م، ج2، ص390.

- **ثبوت الحجية في الدليلين:** يشترط أن يكون كل واحد من الدليلين حجة في ذاته. فإذا سقطت حجية أحدهما بسبب ضعف في السند أو خلل في الدلالة، فلا مجال للترجيح، بل يُعمل بالدليل الثابت وحده. وقد قال الرازي: "لا يصح الترجيح بين أمرين إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق"[1].
- **الاتفاق في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة:** لا يتحقق التعارض إلا باجتماع هذه الاعتبارات؛ لأن اختلافها يرفع التنافي، فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلا في وقت النداء مع الإذن به في غيره[2].
- **قيام دليل معتبر على الترجيح:** لا يلجأ إلى الترجيح إلا إذا وُجد وجه معتبر يدل على قوة أحد الدليلين على الآخر. أما إذا أمكن إعمالهما معا – ولو من وجه – امتنع الترجيح، وكان الجمع أولى من إلغاء أحدهما، لأن الاستعمال أولى من التعطيل[3].

2. شروط التعليل الصحيح:

ذكر الأصوليون شروطا متعددة لصحة العلة، واختلفوا في بعضها، لكن يمكن الاكتفاء بذكر أهم الشروط المتفق عليها أو الراجحة، وهي[4]:

- **أن تكون العِلّة منضبطة:** أي محددة يمكن ضبطها ولا يختلف الحكم باختلاف صورها.
- **أن تكون مناسبة للحكم:** أي ملائمة لمقصود الشارع وحِكمه، ويُفهم من جنسها معقولية الحكم.
- **أن تكون ظاهرة:** فلا يُعلل بالحِكم الخفية التي لا تنضبط.
- **أن تكون مُطَّردة:** بحيث يوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائها.
- **أن تكون متعدية غير قاصرة:** بحيث تتجاوز مورد النص فتفيد في القياس ولا تنحصر فيه.
- **أن تكون معقولة المعنى:** لا تعليل بما هو تعبدي محض لا يدرك معناه.

المطلب الثاني: ملامح التحول في توظيف أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد الفقهي المعاصر

شهد الاجتهاد الفقهي المعاصر تغيُرات واضحة في أساليبه الاستدلالية، أثَّرت في طريقة

---

[1] فخر الدين محمد بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1997م، ج5، ص397.

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج2، ص258.

[4] ينظر: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، مصر، 1994م، ج8، ص148.

[4] ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج2، ص111-112. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج7، ص167-171.

استعمال أدوات الترجيح والتعليل. فلم تَعُد هذه الأدوات مقصورة على ما قرره الأصوليون قديما، بل توسعت لتشمل اعتبارات جديدة فرضها الواقع وتنوعت درجات انضباطها. ويمكن تلخيص أهم هذه التحولات في ثلاثة ملامح رئيسة:

أولا: تراجع مركزية الدليل الأصولي في بناء الفتوى المعاصرة

1. من النصوص إلى السياقات.

لوحِظ في عدد من الفتاوى المعاصرة أنها لم تعد تنطلق من قوة الدليل الأصولي من جهة الثبوت والدلالة، بل تحول التركيز إلى السياقات الاجتماعية والسياسية والإعلامية، وجُعلت مرجِحات أساسية في إصدار الحكم. وتجاوز بعض الفقهاء بذلك مجرد اعتبار السياق أداة لفهم النص أو تطبيقه، إلى اعتباره دليلا قائما بذاته، بل وتقديمه أحيانا على النصوص الشرعية بدعوى مراعاة الواقع أو متطلبات المرحلة.

لكن الأصوليين قرروا أن النصوص الشرعية هي الأصل الأول في الاستدلال، وما عداها لا يُلتفت إليه إلا بقدر ما يساعد على الفهم أو التنزيل، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: 59]. ويُعلق الجويني مؤكدا هذا المعنى بقوله: "المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة"[1]. وعليه فإن تغليب السياقات على النصوص يُعد خروجا عن ترتيب الأدلة وخلطا بين المرجحات المعتبرة شرعا وتلك التي لا تستند إلى أساس أصولي.

2. من قواعد الأصول إلى الذوق الفقهي العام.

من مظاهر التحول في بعض الفتاوى المعاصرة الاعتماد على ما يُسمى بـ "الذوق الفقهي العام". أي الميل إلى ما يُظن أنه أقرب لروح الشريعة أو أوفق بواقع الناس، من غير استناد إلى قاعدة أصولية منضبطة. ورغم انطلاقه غالبا من مقاصد كالتيسير ورفع الحرج، إلا أنه يجعل معيار الترجيح قائما على الانطباع الشخصي. وقد أكد النبي ﷺ أصل الرجوع إلى النصوص بقوله: «**تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابُ اللهِ، وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ**»[2].

وقد حذر الغزالي من خطورة بناء الأحكام على مثل هذه الملاءمات، فقال: " أن العالم ليس

---

[1] عبد الملك بن عبد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1997م، ج2، ص162.

[2] محمد بن الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب العلم، تحقيق: عادل مرشد، ط1، دار الرسالة العالمية، بيروت/لبنان، 2018م، ج1، ص438، رقم الحديث 321، وقال إسناده حسن.

له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة"[1]، ثم بيَّن أن الميل النفسي قد يكون وهما لا حقيقة له، فقال: " ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسبب مميل إليه، لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل، وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع"[2].

كما شدد الشاطبي على أن المصالح والمفاسد نسبية لا تثبت بالذوق أو الترجيحات الوقتية، فقال: "المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت"[3].

وبناء على ذلك، يتضح أن الترجيح أو التعليل لا يثبت بالذوق أو الانطباع، وإنما على الدليل الشرعي المعتبر . ومن هنا يظهر الخلل في عدد من الفتاوى المعاصرة التي قدّمت الاعتبارات السياقية والضغوط الواقعية على الأدلة الأصولية المنضبطة.

ثانيا: تغليب المقاصد على النصوص في الترجيح وتعليل الأحكام

1. تقديم المآلات والمصالح على النصوص الصريحة.

كما تُظهر التحولات الفقهية الراهنة في باب الترجيح أن بعض الفتاوى قد قدمت المصلحة أو المآل المتوقع على النصوص القطعية أو الدلالات الصريحة، حتى صار أحيانا الاعتبار بالمآلات هو المرجح الوحيد، رغم وجود النصوص المعتبرة[4]. وهذا التوسع في استعمال المقاصد يتجاوز ما قرره الأصوليون من أن المصلحة لا يُعمل بها إلا إذا كانت معتبرة في نظر الشرع، منضبطة بقواعده، لا مرسلة مطلقة[5]. وقد دلت النصوص على أن مقصود الشريعة رفع الحرج وجلب النفع ودفع الضرر، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: 78]، وقوله: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: 185]، وقول النبي ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ**»[6]. ومع ذلك، فإن هذه المقاصد لا تُفهم إلا بالنصوص، بل تُستنبط منها وتُوزن بميزانها. وقد نبَّه

---

[1] الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص172.

[2] المرجع نفسه.

[3] إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997م، ج2، ص65.

[4] ينظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة منقحة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة/مصر، 1991م، ج1، ص92.

[5] ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد/العراق، 1971م، ص159. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1992م، ج2، ص627.

[6] محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، بيروت/لبنان، ط01، 1430هـ/2009م، ج03، ص432، الحديث رقم2341.

الزركشي إلى خطورة ترك هذا الضابط، فقال: "لا شك أن المصالح المبنية على أهواء الناس وشهواتهم هي مفاسد في نظر الشرع كوأد البنات"[1].

وبناء على ذلك، لا يجوز للمفتي أن يصف فعلا ما بكونه مصلحة لمجرد ما يبدو له من آثار عاجلة أو منفعة دنيوية؛ إذ المصلحة في المنظور الأصولي لا تثبت إلا بعد مراعاة مآلاتها الأخروية، وذلك لا يكون إلا بالرجوع إلى نصوص الشريعة وحدودها وضوابطها الكلية[2].

2. اعتبار "الواقع" معيارا مرجحا دون ضوابط.

لم يقف التحول عند حد تغليب المصلحة على النصوص، بل تجاوزه إلى جعل "الواقع" نفسه معيارا مرجحا، بحيث تُقدَم الفتوى الأقرب إلى التكيف مع ظروفه، ولو لم تُسند إلى ضابط أصولي معتبر. وهذا المسلك، وإن كان في أصله يستند إلى مقصد شرعي صحيح، وهو تنزيل الأحكام على الوقائع ومراعاة تغير الأعراف والأحوال، إلا أن الخلل يَظهر حين يُرفع "الواقع" من مرتبة كونه مناطا للحكم إلى منزلة مرجع أعلى يُقدَم على النصوص والقواعد[3]، فيتحول من مناط للتنزيل إلى مصدر للتشريع.

وقد نبَّه الأصوليون إلى هذا الانحراف، إذ قرر ابن عابدين أن الواقع (العرف) إذا خالف النص من كل وجه وجب رده، فقال: "إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا"[4].

ومن هنا فإن جعل الواقع معيارا مستقلا في الترجيح إنما هو خلط بين المناط والمصدر، وإهمال للترتيب الأصولي الذي يُقدم النصوص والقواعد الكلية على غيرها من الاعتبارات.

ثالثا: الخلل في ضبط أدوات الاجتهاد وترتيب المرجحات.

1. التعليل بالأوصاف غير المنضبطة وإهدار ضوابط الترجيح

اتسعت دائرة العلل في بعض الفتاوى الحديثة لتشمل أوصافا غير منضبطة، حيث تتحول

---

[1] محمد بن عبد الله بن بهادرالزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز- عبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، 1998م، ج3، ص11-12.

[2] ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1997م، ص48.

[3] ينظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (د.ط)، مطبعة الأزهر، مصر، 1947م، ص61-62.

[4] محمد أمين بن عمر بن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، (د.ط)، دار سعادت، إسطنبول/تركيا، 1907م، ص116.

العلّة من وصف منضبط إلى شعار فضفاض، كالتعليل بـ"روح العصر" أو "مقتضيات التنمية" أو "المصلحة الإعلامية". وهذه الأوصاف ليست من العلل المعتبرة عند الأصوليين[1]، لأنها لا تنضبط بمعيار مناسب، ولا يتحقق بها طرد ولا عكس، بل هي أقرب إلى الأوصاف الطردية التي نص الأصوليون على استبعادها[2]. فهي في حقيقتها شعارات عامة لا تصلح لتأسيس الأحكام ولا يمكن اعتمادها كمناط للتعليل.

وعليه، فإن التعليل بمثل هذه الأوصاف يؤدي إلى ضياع ضوابطه، ويُحول أسباب الترجيح من مقاييس علمية دقيقة إلى اعتبارات مطلقة، مما يجعل الاجتهاد انتقائيا وبعيدا عن الانضباط العلمي.

2. ضعف الالتزام بمراتب الأدلة وشروط تقديمها.

يُعد الالتزام بمراتب الأدلة وضبط شروط تقديم بعضها على بعض من الأسس التي يقوم عليها علم الأصول وضبط عملية الاجتهاد؛ فالقطعي مقدم على الظني، والمجمع عليه على المختلف فيه، وما كان منصوص العلة على ما كان مستنبطها، ونحو ذلك من القواعد التي تضمن انسجام العملية الاجتهادية مع منطق الاستدلال الشرعي[3]،

مع ذلك، ظهرت بعض الفتاوى الحديثة التي تقدم المصلحة المرسلة على النصوص الظنية بلا ضابط معتبر. مع أن الشاطبي شدد على أن العقول لا تستقل بإدراك المصالح والمفاسد إلا في ضوء الأصول التي وضعها الشرع، فلا يُترك تقدير المصلحة للذوق البشري المجرد[4]. ومن ثَم، يُغَلب أحيانا ما هو في حقيقته ميول شخصية تحت اسم "الاستحسان" على حكم انعقد عليه الإجماع، وهو ما يتعارض مع تقرير الأصوليون من أن الإجماع حجة قطعية[5] لا يجوز نقضها بأهواء أو تعليلات غير معتبرة. وهكذا يتحول الترجيح من عملية علمية منضبطة إلى اجتهاد عشوائي وغير ثابت.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتحولات الترجيح والتعليل في فتاوى ونوازل معاصرة

إن تتبُع الفتاوى الصادرة في العصر الحديث يكشف عن أنماط متنوعة من توظيف أدوات

---

[1] ينظر: علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1984م، ج3، ص138-139. الغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص21.

[2] ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص933-403.

[3] ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ج2، ص389.

[4] الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص78.

[5] ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، 1973م، ص324. الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج6، ص388. ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ج1، ص378.

الترجيح والتعليل؛ بعضها غير منضبط ابتعد عن القواعد الأصولية الثابتة، وبعضها الآخر التزم النصوص والقواعد الكلية فأظهر تطورا مشروعا في الاجتهاد. وسيُعنى هذا المطلب ببيان هذين الاتجاهين من خلال نماذج تطبيقية لفتاوى ونوازل معاصرة:

أولا: دراسة فتاوى معاصرة تُوَظَّف فيها أدوات ترجيح غير منضبطة

تُظهر بعض الفتاوى المعاصرة تحولات غير منضبطة في الترجيح والتعليل. فبينما يعتمد البعض على الذوق الاجتماعي أو الواقع الشخصي لترجيح الحكم، يستخدم آخرون أوصافا عامة مثل التنمية الاقتصادية أو المصلحة الاجتماعية كأساس للتعليل.

1. الترجيح بالواقع الاجتماعي أو الذوق الشخصي:

- **فتوى الحجاب اختياري وليس واجبا:**

من الأمثلة البارزة على الترجيح غير المنضبط في القضايا التعبدية ما ورد في بعض الفتاوى المعاصرة القائلة بأن الحجاب ليس واجبا، وإنما هو أمر اختياري. وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى أن النص القرآني في زعمهم لم يرد فيه أمر صريح بفرض الحجاب، وإنما وردت إشارات عامة حول الحشمة وستر العورة، وأن التزام المرأة بغطاء الرأس أو تركه أمر متروك لاجتهادها الشخصي أو لخيارات المجتمع الذي تعيش فيه[1].

- **تحليل المنهج الأصولي لهذه الفتوى:**

يمثل الترجيح الوارد في هذه الفتوى مخالفة صريحة للقواعد الأصولية المستقرة التي تمنع الاجتهاد في موارد النصوص القطعية، وهو هنا متعلق بعبادة تعبدية نصّ عليها القرآن بوضوح. فقد اعتُمد الواقع الاجتماعي والذوق الشخصي بدل النص القرآني القطعي الذي يفرض الحجاب: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ**﴾ [الأحزاب: 59]. وهذا يُظهر انحرافا في توظيف أدوات الترجيح بجعل الأوصاف الاجتماعية عللا لتغيير حكم تعبدي. ويُعد هذا تكييفا فقهيا غير منضبط، إذ لا يمكن للواقع الاجتماعي أن يقوم مقام النصوص القطعية. كما أن الاستدلالي الفقهي هنا لم يُبْن على دليل قطعي، وإنما على تقدير شخصي أو اجتماعي، مما يُبرز الابتعاد عن أسس الاجتهاد المنهجية.

2. الترجيح بالذوق الاجتماعي أو الحرية الفردية:

- **فتوى ترك مساواة الذكر بالأنثى في الميراث للناس:**

من النماذج البارزة لتحولات الترجيح في الفقه المعاصر ما صرح به أحد المفتين بضرورة ترك

---

[1] ينظر: سعد الدين الهلالي: "حجاب المرأة اختياري وليس فرضا"، نُشر على موقع العربية برامج، تاريخ الاطلاع: 2025/9/2، الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=y74QsuEi9Zo&list=WL&index=1.

مسألة المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث للناس دون إلزام من الفقهاء والأئمة. إذ اعتبر أن تقسيم التركات ليس من الفرائض التعبدية الملزمة كالعبادات، وإنما هو "حق مدني" يمكن للناس أن ينظموا شأنه وفق ما يرونه مناسبا، بل ذهب إلى أنه لا يوجد نص قرآني صريح يمنع من تقرير المساواة بين المتقاربين في الدرجة من الورثة، وأن الأمر متروك لـ "إرادة المجتمع" أو ما يتوافق عليه الناس عبر الاستفتاء أو تشريع وضعي[1].

- **تحليل المنهج الأصولي لهذه الفتوى:**

تعكس هذه الفتوى انحرافا عن المنهج الأصولي المتعارف عليه، إذ لم يُراع النص الشرعي القطعي في تحديد أنصبة الورثة، بل جرى تقديم إرادة المجتمع والذوق الشخصي على نصوص قطعية بيَّنت أنصبة الورثة بدقة وجعلتها من "المعلوم من الدين بالضرورة"، ما يدل على ضعف الالتزام بالضوابط الأصولية التي تمنع الاجتهاد في مورد النص القطعي[2]. كما أن أدوات الترجيح استُخدمت بطريقة غير منضبطة، بالاعتماد على خيارات الناس أو أعراف متغيرة لتغيير أحكام قطعية، ما يظهر خللا في التكييف الفقهي. ومن جهة الاستدلالي، فالفتوى تفتقر إلى الاستناد السليم على النصوص القطعية، مما يؤدي إلى تعطيل الحكم الشرعي وجعل الرأي البشري بديلا عن الوحي، وهو خلل واضح في طريقة الاستدلال الفقهي.

3. التعليل بمقتضيات التنمية الاقتصادية:

- **فتوى جواز أرباح البنوك:**

من النوازل المتداولة في أبواب المعاملات، صدرت بعض الفتاوى التي أجازت التعامل مع البنوك وأرباحها[3]، بل وأجازت القروض الربوية لغرض شراء مسكن بدلا من الإيجار[4]، بدعوى الضرورة ورفع الحرج، أو حاجة المجتمع إلى تسهيل المعاملات المالية، معتبرة أن هذه الحاجة تدخل ضمن مقتضيات التنمية الاقتصادية الحديثة.

---

[1] ينظر: الدكتور سعد الدين الهلالي: "يمكن تغيير قانون الميراث إذا طالب الشعب بذلك"، نُشر على موقع العربية برامج، تاريخ الاطلاع: 2025/9/1، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=TP9XqvhoRHU.

[2] ينظر: الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص345.

[3] ينظر: الشيخ خالد الجندي: أرباح البنوك حلال وليست حراما، نُشر على موقع dmc، تاريخ الاطلاع: 2025/9/3، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=t3Lvi7K0SFQ&list=WL&index=2&t=24s

[4] ينظر: حكم الاقتراض لشراء مسكن؟ نُشر على موقع دار الإفتاء المصرية، تاريخ الاطلاع: 2025/9/3، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=mLXg5hJean8

- **تحليل المنهج الأصولي لهذه الفتاوى:**

تجاوزت هذه الفتوى النصوص القطعية في المعاملات المالية التي نصت على تحريم الربا صراحة في سورة البقرة (الآيات 275–279)، فقد بُنيت على علل عامة وغير محددة مثل "التنمية" و"تيسير المعاملات"، بدلا من النصوص القطعية. كما أن توسيع دائرة مفهوم "الضرورة" لتشمل حاجات التنمية الاقتصادية يُعد من قبيل المصالح المرسلة غير المضبوطة، التي حذر العلماء من اعتمادها باسم المصلحة، إذ يقول أحمد الزرقا: "وأما ما ورد فيه نص يمنعه بخصوصه فعدم الجواز فيه واضح، ولو ظُنت فيه مصلحة، لأنها حينئذ وهم"[1]. أما البناء الاستدلالي لهذه الفتوى، فهو ضعيف، إذ إن الاعتماد على مصالح متوهمة بدل أدلة قطعية يؤدي إلى تعطيل النص الشرعي واستبداله بتخريجات فقهية لا تستند إلى أصول معتبرة.

4. التعليل بالمصلحة الاجتماعية:

- **فتوى عدم وقوع الطلاق الشفوي بلا اشهاد:**

في مسائل الطلاق، أفتى بعض العلماء بأن الطلاق الشفوي لا يقع إلا إذا وُثِّق قانونيا، مستندين في ذلك إلى المصلحة الاجتماعية.[2] ويُعد هذا المثال نموذجا على التعليل غير المنضبط، لأنه استند على أوصاف عامة مثل "المصلحة الاجتماعية" أو الاعتبارات التشريعية كعلّة للتعليل، بعيدا عن الضوابط الشرعية الخاصة بالأحوال الشخصية.

- **تحليل المنهج الأصولي لهذه الفتوى:**

لم تلتزم هذه الفتوى بالضوابط الأصولية، إذ تجاوزت النصوص القطعية التي دلّت على وقوع الطلاق بمجرد التلفظ به، وهو ما أجمع عليه جمهور العلماء[3]، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾ [البقرة: 229]، حيث يدل ظاهر النص على أن مجرد النطق بالطلاق يُنشئ أثره الشرعي. وبدلا من الاستناد إلى هذا النص، انصرف الاستدلال إلى دعوى "المصلحة الاجتماعية" بوصفها علة لتبرير

---

[1] أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، ط1، دار القلم، دمشق/سوريا، 1989م، ص210.

[2] ينظر: د. سعاد صالح تخالف جمهور الفقهاء وإجماع العلماء حول الطلاق الشفوي وتصدر فتوى صادمة، نُشر على موقع الإعلامي مصعب العباسي، تاريخ الاطلاع: 2025/9/4، الرابط:

https://www.youtube.com/shorts/-G9g66mNvws

[3] ينظر: محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، (د، ط، ت)، ج6، ص19. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (د،ط)، دار الفكر، بيروت/لبنان، (د، ت)، ج2، ص384. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د، ت، ط)، ج3، ص280. عبد الله بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: طه الزيني وآخرون، مكتبة القاهرة، مصر، ط01، 1968م/1969م، ج7، ص423.

اشتراط الإشهاد في الطلاق الشفوي. غير أن هذا المسلك لا يؤثر على الحكم الشرعي في ذاته، إذ لا يمكن للأوصاف العامة أو الاعتبارات التنظيمية أن تُجعل سببا لإبطال ما دل عليه النص القطعي. وهذا يكشف أن الاستدلال هنا انصرف إلى مقاصد متوهمة وإجراءات تنظيمية، بدل الاعتماد على النص الشرعي نفسه، وهو ما يُظهر توظيفا غير منضبط لأدوات التعليل.

ثانيا: دراسة فتاوى تُبرز تطورا مشروعا في الترجيح والتعليل

إلى جانب النماذج غير المنضبطة، برزت فتاوى معاصرة التزمت بالنصوص القطعية والقواعد الكلية، واستثمرت أدوات الاجتهاد بما ينسجم مع متغيرات العصر، فأظهرت تطورا مشروعا في التعليل والترجيح، تتجلى خاصة في مسلك تغيُر الأعراف المعتبرة، ومسلك إدخال الاعتبارات الاقتصادية ضمن المقاصد.

- **المسلك الأول: تغيُر الأعراف المعتبرة**

1. في قضايا الأسرة (الزواج والطلاق)

- **إبرام عقد النكاح عبر الوسائل الحديثة**: أفتت كثير من دور الإفتاء بجواز انعقاد النكاح عبر وسائل الاتصال الحديثة إذا استوفت شروطه الشرعية من ولي وشاهدين وصيغة معتبرة[1].

- **التوثيق القانوني لعقود الزواج**: أكد عدد من الفقهاء المعاصرين[2] ودور الإفتاء[3] على وجوب توثيق عقد الزواج رسميا لدى الجهات المختصة، باعتباره وسيلة شرعية لحفظ الحقوق وصون الأنساب ودفع النزاعات، إذ يترتب على إغفاله ضياع الحقوق أو نسيان تفاصيل العقد من قبل الشهود.

2. في المعاملات المالية والتجارية

- **تطوير عقود الإجارة المنتهية بالتمليك**: أقرَّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي جواز تطوير هذه

---

[1] قرار رقم: 52 (3/6) بشأن حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من 17-23 شعبان 1410هـ الموافق 14-20 آذار (مارس) 1990م. نُشر على موقع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة الفقه الاسلامي الدولي، تاريخ الاطلاع: 2025/9/7، الرابط: https://iifa-aifi.org/ar/1789.html#-ftn1

[2] ينظر: أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات في قضايا الزواج والطلاق، ط 1، دار النفائس، عمّان/الأردن، 1420هـ/2000م، ص 135-136.

[3] دار الإفتاء الليبية، فتوى حول توثيق عقد الزواج عند المحاكم والجهات المختصة، نُشر على موقع دار الإفتاء الليبية، تاريخ الاطلاع: 2025/9/7، الرابط:
https://ifta.ly/%D9%87%D9%84-%D8%B9%D8%AF%D9%85-%D8%AA%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82-%D8%B9%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85-%D9%88%D8%A7%D9%84/31210/

الصيغة بما ينسجم مع الأعراف المؤسسية المعاصرة، مع الالتزام بالضوابط الشرعية المقررة[1].

- **تكييف العقود المستجدة (شراء امتياز لبيع الخدمات الإلكترونية):** أجاز الفقهاء المعاصرون شراء حق الامتياز من شركات الخدمات الإلكترونية بشرط صحة العقد وخلوه من الربا والغرر، مما يجعل التكييف شرعيا وفق الأعراف الحديثة[2].

-**معاملات الخلوّ (حق المفتاحية):** اعتبر الفقهاء المعاصرون أن إخراج المستأجر دون تعويض ينافي العدل والأعراف السائدة، مما يجعل التعويض واجبا شرعا، وهو مثال على تكييف الحكم وفق الأعراف الحديثة دون المساس بالحق الأصلي للانتفاع بالعقار[3].

- **تحليل المنهج الأصولي لمسلك تغير الأعراف المعتبرة:**

الفتاوى التي استندت إلى هذا المسلك التزمت بالضوابط الشرعية ولم تخرج عن مقتضيات النصوص القطعية، إذ لم يقع تغيير في الأحكام ذاتها، وإنما أعيد النظر في مناطها وفق الأعراف المستجدة والمصالح المرسلة، مثل صياغة عقود النكاح أو ألفاظ الطلاق، وقد عبَّر الغزالي عن هذا الأصل بقوله: "كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة"[4]. وهذا يوضح أن التكييف الفقهي هنا اقتصر على الأعراف المؤثرة شرعا في توجيه الحكم، دون الالتفات إلى ما لا أثر له. كما أن البناء الاستدلالي لهذه الفتاوى متين، إذ ارتكز على النصوص والقواعد الكلية بدل الاكتفاء بالأوصاف العامة أو المبررات المصلحية الفضفاضة. وبذلك يُعد

---

[1] قرار رقم 110 (4/12) بشأن موضوع الإيجار المنتهي بالتمليك وصكوك التأجير، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة إلى 1 رجب 1421هـ الموافق 23 – 28 أيلول (سبتمبر) 2000م، نُشر على موقع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة الفقه الاسلامي الدولي، تاريخ الاطلاع: 2025/9/8، الرابط:
https://iifa-aifi.org/ar/2061.html

[2] ينظر: السؤال رقم 362836، "حكم شراء امتياز من شركات لبيع الخدمات الإلكترونية"، نُشر على موقع الإسلام سؤال وجواب، تاريخ الاطلاع: 2025/9/8، الرابط:
https://islamqa.info/ar/answers/362836/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%85%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D9%86-%D8%B4%D8%B1%D9%83%D8%A7%D8%AA-%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%AF%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9

[3] قرار رقم: 31 (6/4) بشأن بدل الخلو، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 18-23 جمادى الآخرة 1408هـ الموافق 6-11 شباط (فبراير) 1988م، نُشر على موقع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة الفقه الاسلامي الدولي، تاريخ الاطلاع: 2025/9/9، الرابط:
https://iifa-aifi.org/ar/1716.html

[4] الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص179.

هذا المسلك مشروعا للتعليل والترجيح طالما بقي منضبطا بالنصوص والأصول.

- **المسلك الثاني: إدخال الاعتبارات الاقتصادية ضمن المقاصد**

مع تعقُّد الأنظمة الاقتصادية الحديثة، ظهرت فتاوى معاصرة وظَّفت المقاصد الشرعية لتقويم المعاملات الاقتصادية:

- **التمويل البنكي:** أجازت المجامع الفقهية صيغ التمويل بالمرابحة والمشاركة والمضاربة، وعدَّتها من وسائل دعم التنمية، بشرط سلامة التعاقد وخلوِه من الربا والغرر[1].

- **الاستثمار العام لأموال الزكاة:** أفتت بعض دور الإفتاء بجواز توجيه أموال الزكاة لدعم مشاريع إنتاجية تعود بالنفع على الفقراء، معتبرة ذلك محققا لمقصد "إغناء الفقير" لا مجرد إطعامه لسدِ الحاجة العاجلة، وذلك في إطار ضوابط شرعية محددة[2]. ويستند هذا التوجه إلى حديث النبي ﷺ: «تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»[3]؛ إذ يُبرز النص البعد الاجتماعي والاقتصادي للزكاة، ويؤكد أن الغاية ليست مجرد التحويل المالي، بل بناء كفاية تُخرج الفقير من دائرة العوز إلى الاستغناء.

- **تحليل المنهج الأصولي لمسلك إدخال الاعتبارات الاقتصادية ضمن المقاصد:**

تُظهر هذه الفتاوى أنها لم تُنشئ مقصدا جديدا خارج المقاصد الكلية للشريعة، بل أوضحت جانبا مهما في مقصد حفظ المال وصيانة النظام المالي العام. وقد تم ذلك في إطار قواعد شرعية منضبطة، حيث رُبطت التنمية الاقتصادية بالنصوص القطعية التي أجازت الوسائل المشروعة وحظرت الربا والغرر، كما ضُبطت المصالح الاقتصادية بحدود الشريعة منعا من التوسع المتفلت. إضافة إلى ذلك، رُوعي في هذا المسلك اعتبار المآلات، بحيث تُسهم الحلول المالية والاقتصادية في تحقيق تنمية مستدامة تصون كرامة الإنسان وتدفع عنه الحاجة، دون أن تُتخذ المصلحة ذريعة لرفع التحريم القطعي. وبهذا يتضح أن إدخال الاعتبارات الاقتصادية ضمن المقاصد لم يكن خروجا عن الأصول.

---

[1] قرار رقم: 40 – 41 (2/5 و3/5) بشأن الوفاء بالوعد، والمرابحة للآمر بالشراء، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من 1-6 جمادى الأولى 1409هـ الموافق 10-15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م، نُشر على موقع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة الفقه الاسلامي الدولي، تاريخ الاطلاع: 2025/9/9، الرابط: https://iifa-aifi.org/ar/1751.html

[2] أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة في الكويت 8-9 جماد الآخرة 1413هـ الموافق (2-1992/12/3) بيت الزكاة، (د،ط)، الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، الأمانة العامة، الكويت، 1992م، ص317.

[3] أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، تحقيق: جماعة من العلماء، (د، ط)، السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1311هـ، ج2، ص104، الحديث رقم: 1395.

المطلب الرابع: تقويم تحولات الترجيح والتعليل في ضوء الثوابت الأصولية وضوابط الاجتهاد

يُعَد تقويم تحولات الترجيح والتعليل في ضوء الثوابت الأصولية وضوابط الاجتهاد ضرورة ملحة لضبط مسار الاجتهاد المعاصر، والتمييز بين التطوير المشروع والانحراف عن مقاصد الشريعة. ومن هنا برزت الحاجة إلى معايير دقيقة لتقويم هذه التحولات، واقتراح آلية علمية تضمن ضبط أدوات الترجيح والتعليل بما يحفظ للاجتهاد دوره الفاعل دون تفريط أو انغلاق.

أولا: معايير تقويم التحول في أدوات الاجتهاد

يعتمد تقويم التحولات في أدوات الاجتهاد على جملة من المعايير الأساسية، أهمها:

1. **الالتزام بالمقررات الأصولية:** اعتماد الضوابط والقواعد الأصولية[1] المقررة في تقويم أدوات الترجيح والتعليل، بوصفها المرجعية الضابطة لمسار الاجتهاد؛ حماية للمجتهد من الانحراف أو اتباع الهوى، ويؤكد الزحيلي هذا المعنى بقوله: "يضع أمامه منهجا واضحا ومستقيما في كيفية الاستنباط، فلا ينحرف يمينا أو يسارا، ولا يخبط خبط عشواء، ولا يزل به العقل والهوى عند أخذ الأحكام من الأدلة"[2].

2. **التمييز بين التجديد والانفلات:** ضبط الفارق بين التجديد المشروع الذي يوسع دائرة النظر الفقهي في ضوء المقاصد، والانفلات الذي يؤدي إلى تعطيل النصوص القطعية أو تجاوز مقاصد الشريعة. وقرر الشاطبي هذا الأصل عند حديثه عن المصالح المرسلة، إذ اشترط: "الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله ... فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية "[3].

3. **الانسجام مع مقاصد الشريعة:** التأكد من أن التحولات في أدوات الاجتهاد تظل متسقة مع المقاصد الكلية للشريعة، ولا تؤدي إلى نتائج مناقضة لها. ويؤكد ابن القيم هذا المبدأ بقوله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

---

[1] ينظر: أحمد بن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق = تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، (د، ط)، عالم الكتب، بيروت، (د، ت)، ج2، ص129.

[2] الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج1، ص34.

[3] الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج2، ص627-628.

وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة "[1].

4. **تحقيق التوازن بين النص والواقع:** التعامل مع معطيات الواقع في ضوء النصوص والقواعد الشرعية، بما يحفظ هيمنة الخطاب الشرعي ويمنع إخضاعه لضغوط الواقع أو تأثيراته. ولقد أشار الزرقا، إلى هذه الحقيقة، بعد أن ذكر ضابط الأحكام التي يصدق عليها أنها تتبدل بتبدل الأزمان؛ فقال: "والحقيقة أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الأزمان، مهما تغيرت باختلاف الزمن فان المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد"[2].

5. **اعتماد النهج العلمي:** مراعاة الدقة والموضوعية في استخدام أدوات الاجتهاد، بالاعتماد على الاستقراء والتحليل السليم، وتجنب التأثر بالأهواء أو الضغوط الاجتماعية والإعلامية. وفي هذا السياق يقرر مولود السريري أن حسن تطبيق القواعد يقتضي: "الالتزام باستعمالها في مواطنها التي وضعت لها، وطرد أحكامها... فلا يجوز أن يؤخذ بقاعدة في موطن وتترك في موطن مماثل بلا موجب علمي... مما يؤدي إلى التصرف في القواعد خضوعا للأهواء والأغراض"[3].

ثانيا: مقترح علمي لضبط أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد المعاصر

وانطلاقا مما سبق من تأصيل وتقويم، يمكن اقتراح ثلاثة مرتكزات رئيسة تضبط مسار أدوات الترجيح والتعليل في الاجتهاد المعاصر، بما يضمن أصالته وفاعليته:

1. التأصيل الجماعي المنضبط لأدوات الترجيح والتعليل:

يقتضي ذلك وضع أساس جديد لهذه الأدوات، يقوم على اجتهاد جماعي منظم يستند إلى ضوابط أصولية واضحة، مع مراعاة معطيات الواقع ومستجداته، على أن تنهض به المجامع الفقهية والهيئات العلمية الموثوقة، بما يضمن سلامة المنهج وتجنب الانحرافات الفردية أو التوظيفات غير المنضبطة.

2. التكوين العلمي الراسخ للمتصدرين للاجتهاد:

يتطلب ضبط مسار الاجتهاد أن يكون القائمون به على قدر عال من التكوين الأصولي والفقهي، مع وعي كاف بالواقع والمعارف الحديثة، وهذا يتيح لهم توظيف أدوات الترجيح والتعليل توظيفا سليما، بعيدا عن الارتجال أو الخضوع للضغوط الفكرية والاجتماعية.

---

[1] محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1991م، ج3، ص11.

[2] مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي، ط2، دار القلم، دمشق، 2004م، ص943.

[3] أبو الطيب مولود السريري، تجديد علم أصول الفقه، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 2016م، ص48.

3. الجمع بين المقاصد والنصوص ضمن منهج مركب لا يتناقض فيه الأصل والفرع:

ينبغي أن يقوم الاجتهاد على التوازن بين النصوص القطعية والمقاصد الكلية للشريعة، في تكامل لا يُقدم فيه الفرع على الأصل، ولا المقصد على النص القطعي. بهذا التوازن يظل الاجتهاد أصيلا راسخا، وفي الوقت نفسه مرنا قادرا على الاستجابة لمستجدات العصر دون إخلال بالثوابت.

الخاتمة

بعد استعراض الإطار المفاهيمي لأدوات الترجيح والتعليل، وبيان ملامح التحولات التي طرأت على توظيفها في الاجتهاد الفقهي المعاصر، وعرض نماذج تطبيقية تكشف جوانب الانضباط والانفلات، ثم تقويم هذه التحولات في ضوء الضوابط الأصولية، أمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج والتوصيات التي تعكس خلاصة هذا البحث.

أهم النتائج:

1. بيَّن البحث أن الترجيح والتعليل ركنان أساسيان في علم الأصول يضبطان عملية الاجتهاد، غير أن توظيفهما المعاصر عرف تحولات أضعفت هذا الانضباط في عدد من الفتاوى.

2. كشف التحليل عن تراجع مركزية الدليل الأصولي في عدد من الفتاوى الحديثة، حيث قُدمت اعتبارات اجتماعية أو سياسية أو إعلامية على النصوص الشرعية.

3. توسَع عدد من الفقهاء في توظيف المقاصد، حتى صار المآل أو المصلحة هو المرجح الوحيد، ولو عارض نصا قطعيا، وهذا مخالف للمنهج الأصولي الذي يشترط ضبط المصلحة بموازين الشرع.

4. بعض الفتاوى اعتمدت عللا غير منضبطة، مثل "روح العصر" أو "المصلحة الاجتماعية"، وهي أوصاف فضفاضة لا تصلح مناطا للتعليل الشرعي.

5. اتضح وجود خلل في ترتيب الأدلة والمرجحات، حيث يُقدَّم ما هو فرعي أو ظني على القطعي أو المجمع عليه، مما يؤدي إلى اضطراب في العملية الاجتهادية.

6. كشفت النماذج التطبيقية عن اتجاهين متباينين: الأول يوظف أدوات الترجيح والتعليل توظيفا غير منضبط يؤدي إلى نتائج مخالفة للنصوص القطعية (كالتعليل بروح العصر أو الذوق الاجتماعي)، والثاني يُظهر تطورا مشروعا منضبطا داخل حدود الأعراف المعتبرة والمقاصد الكلية (كالتكييف الفقهي للأعراف الحديثة والمعاملات الاقتصادية).

7. أبرزت الدراسة أن تغيُر بعض الأعراف المعتبرة استُعمل في إطار صحيح ضمن الترجيح والتعليل، كما في قضايا الزواج والطلاق والمعاملات المالية.

8. تبيَّن أن بعض المجامع الفقهية دمجت الاعتبارات الاقتصادية في إطار مقاصدي منضبط، بربطها بحفظ المال والنظام المالي دون تجاوز النصوص القطعية.

9. أوضح التقويم أن الخلل في أدوات الترجيح والتعليل يرتبط بضعف التكوين الأصولي عند بعض الفقهاء، وبالاستجابة لضغوط الواقع والذوق الاجتماعي.

10. خلص البحث إلى أن سلامة الاجتهاد المعاصر متوقفة على الالتزام بالثوابت الأصولية، مع الموازنة بين النصوص والمقاصد، بما يحفظ أصالة المنهج ومرونته.

التوصيات:

- دعوة المجامع الفقهية والهيئات العلمية إلى مراجعة الفتاوى المعاصرة في ضوء الضوابط الأصولية، حتى لا تختلط الاجتهادات المنضبطة بالاجتهادات المتساهلة.
- إدراج مادة "فقه الاجتهاد المعاصر" في برامج كليات الشريعة، لتدريب الطلاب على التعامل مع أدوات الترجيح والتعليل في القضايا المستجدة.
- تعزيز التعاون بين الفقهاء والباحثين في العلوم الاجتماعية والاقتصادية والطبية، ليكون التعليل مبنيا على معرفة دقيقة بالواقع لا على تصورات عامة.
- نشر ثقافة "الاجتهاد المنضبط" بين الناس، لتمييز الفتاوى المؤسسة على أسس علمية من غيرها.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

1. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1992م.
2. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997م.
3. ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض/السعودية، 1997م.
4. أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد

الرحمن الجبرين وغيره، ط1، مكتبة الرشد – السعودية/الرياض، 2000م.

5. أبو الطيب مولود السريري، تجديد علم أصول الفقه، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 2016م.

6. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1993م.

7. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد/العراق، 1971م.

8. أحمد بن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق = تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، (د، ط)، عالم الكتب، بيروت، (د، ت).

9. أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة/مصر، 1973م.

10. أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، ط1، دار القلم، دمشق/سوريا، 1989م.

11. أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (د.ط)، مطبعة الأزهر، مصر، 1947م.

12. أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات في قضايا الزواج والطلاق، ط 1، دار النفائس، عمان/الأردن، 1420هـ/2000م.

13. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د، ت، ط).

14. سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1987م.

15. صفي الدين الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويح، ط1، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، السعودية، 1997م.

16. عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط1، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول/تركيا، 1890م.

17. عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط2، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، 2002م.

18. عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، تحقيق: طه الزيني وآخرون، مكتبة القاهرة، مصر، ط01، 1968م/1969م.

19. عبد الملك بن عبد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة،

ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1997م.

20. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط20، دار القلم، الكويت، 1986م.

21. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة منقحة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة/مصر، 1991م.

22. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1984م.

23. علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط2، المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، 1406هـ.

24. فخر الدين محمد بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1997م.

25. محمد أمين بن عمر بن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، (د.ط)، دار سعادت، إسطنبول/تركيا، 1907م.

26. محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1991م.

27. محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، (د، ط، ت).

28. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (د،ط)، دار الفكر، بيروت/لبنان، (د، ت).

29. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، (د، ط)، السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1311هـ.

30. محمد بن الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: عادل مرشد، ط1، دار الرسالة العالمية، بيروت/لبنان، 2018م.

31. محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، مصر، 1994م.

32. محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز- عبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة/مصر، 1998م.

33. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتب العربي، دمشق/سوريا، 1999م.

34. محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، بيروت/لبنان، ط01،

1430هـ/2009م.

35. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1997م.

36. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط2، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق/سوريا، 2006م.

37. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد)، ط2، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، 1981م.

38. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي، ط2، دار القلم، دمشق/سوريا، 2004م.

39. نورالدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض/السعودية، 2002م.

الاجتهاد الفقهي
بين المعوقات ومتطلبات التجديد المعاصرة

د/ أحمد المبارك عباسي
أستاذ الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
abbassielmoubarek@gmail.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن ولاه، وبعد:

فإن الإسلام يتميَّز عن باقي الأديانِ الأخرى بطابعه الشّمولي الواسع، وبتلبيته لمتطلبات المجتمع في أيّ زمان ومكان، يُقدِّم الحلول المناسبة لكلّ قضية من قضايا البشر بحكمة بالغة، مشتملا على أحكامٍ وتشريعاتٍ، وكلّ ما يتعلَّق بدقيق الأمور وجليلها، مرجعيته في ذلك القرآن الكريم والسُّنة النّبويّة وإجماع الأمّة، ثمّ يأتي دور العلماء الرّاسخين في العلم، لبيان وتفسير ما جاء فيها من أحكام وتيسيرها للعوام الذين ليس لديهم دراية أو قدرة على فهمما ورد فيها من أحكام وتشريعات.

ومن هنا تجلَّت أهمية الاجتهاد الفقهي، إذ يُعتبر ركيزة وأساسا لا غنى عنه في حياة المسلمين، وقد حاز هذه المكانة العاليّة والمرتبة المتميّزة في المجتمع الإسلاميّ لعدّة اعتبارات؛ إذ أن الاجتهاد يجعل الشريعة الإسلامية قادرة على مواكبة المستجدات والنوازل التي لم تكن موجودة في زمن النصوص الأولى، دون الخروج عن مقاصدها وأصولها. وكذلك حفظ مصالح الناس من خلال استنباط الأحكام التي تراعي مصالح الأفراد والمجتمعات، وتدفع عنهم الضرر، وفق قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد". مع العمل على سدّ الفراغ التشريعي في القضايا التي لم يرد فيها نص صريح، يأتي الاجتهاد ليبين الحكم الشرعي المناسب، كما يساهم في تجديد فهم النصوص الشرعية بما يلائم لغة العصر وقضاياه، مع الحفاظ على الثوابت.

والاجتهاد الفقهي وعلى الرّغم من المكانة العاليّة والأهمية البالغة التي يكتسيها، إلا أنّه كغيره من المسائل يشهد تّحديات كثيرة وتعرف صعوبات شتى تجعلها مكبلة ومقيدة، بحيث لا يمكنه الغوص والتبحر في جميع المسائل والنوازل التي تعصف بالمجتمع الإسلامي ولا يستطيع المجتهد مواكبة التسارع العلمي والتطور الهائل الذي يحيط به.

وتهدف هذه الورقة البحثيّة أساسا إلى إبراز مفهوم الاجتهاد، وبيان المقصود منه في أبواب

الفقه، وتهدف أيضا إلى معرفة بعض المعوقات والصعوبات التي يواجها المجتهد على الصعيد الشخصي أو الجماعي. كما تهدف إلى طرح بعض الحلول والتصورات المستقبلية التي من شأنها تفعيل مسألة الاجتهاد. لذا حاولنا أن نتناول بعضا من جوانب هذا الموضوع.

الإشكاليّة: الاجتهاد الفقهي كغيره من الأحكام العمليّة يتغير بحسب الزّمان والمكان وأحوال النّاس، والتطورات العلمية والحياتية، وعليه كيف يمكن إعادة تفعيل الاجتهاد الفقهي وتجاوز الصعوبات المحيطة به ليتحول من حالة الاجترار، إلى ممارسة إبداعية ومُبادِرة، قادرة على تقديم حلول إسلامية أصيلة ومواكِبة لمستجدات العصر؟

وللإجابة عن التساؤلات والإشكالات المطروحة، قسمت هذا البحث إلى ثلاث مباحث، افتتحته بدراسة مفهوم مصطلحات البحث، وتناولت فيه مفهوم الاجتهاد الفقهي في اللغة والاصطلاح ومجالاته (مطلب أول)، ثم قمت بسرد أدلة جواز الاجتهاد (مطلب ثانٍ)، لأنتقل بعد ذلك إلى المبحث الثاني والذي عالجت فيه المعوقات والصعوبات الداخلية التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر مثل الجمود الفكري واجترار المسائل الفقهية المبنية على الإرث الفقهي القديم (مطلب أول)، ثم تناولت الصعوبات الخارجية التي تواجه الاجتهاد الفقهي كتطور العلوم الحديثة والنوازل المعاصرة والتحديات السياسية، لأنهي البحث بخاتمة ضمت أهم النتائج التي توصلت إليها. هذا، وما كان من صواب فمن فضل الله وتوفيقه، وما كان من زلل وخلل فتلك عثرات الضعيف الطامع في لطف الغفور الرحيم. ولله الحمد في الأولى والآخرة، والصلاة والسلام على النبي الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للبحث

كلّما دخل النّاس في دين الإسلام أفواجا وبعُدتْ المسافة الزّمنيّة عن زمن النّبوة والسّلف الصّالح، أصبحت الحاجة للاستيضاح والسّؤال في أمور الدّين والدّنيا في ازدياد، إضافة لما يُستجدّ من مسائلَ ونوازل، تحتاج إلى كشف اللثّام عن رأي الشّرع فيها. ويأتي هنا الاجتهاد الفقهي ليكون المخلص والمحرك الأساسي للتيسير ومواكبة كثير من المسائل، والتي لها تأثير كبير وصلة مباشرة بحياة النّاس تتناسب مع المجتمع الإسلاميّ؛ لأنّها تتعلق بأمور الدين، والمتصدر لهذه المهمّة، أي المجتهد قائم على ثغر من ثغور الدّين وحراسته. ومن هنا كانت مهمّة التّصدر لها بالغة الخطورة والأهميّة، وليست بالأمر الهين الذي يتقدم له كلّ مَن هبّ ودبّ، وعليه سنحاول تبيان المقصود بالاجتهاد وبيان صفاته وشروطه (مطلب أول)، ثمّ نتناول مفهوم وأهميّة الفتوى في مجال السّياسة الشّرعيّة (مطلب ثانٍ).

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد ومجالاته

سنقوم في هذا المطلب ببيان المقصود من مصطلح الاجتهاد، ومَن المراد من اطلاقه في اللغة والاصطلاح الفقهي، وهو ما سنتناوله في الفرع الأول، ثمّ نورد المجالات التي حددّها الفقهاء لجواز الاجتهاد وما لا يجوز فيه الاجتهاد في الفرع الثّاني.

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد:

ترتكز المصطلحات في معظمها على المعاني اللغويّة، كما أنّه لا انفصال بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، لذا يستوجب الأمر أن نبدأ ببيان معنى الاجتهاد والمجتهد لغة، ثمّ المراد منها اصطلاحا.

أولا: تعريف الاجتهاد لغة:

الاجتهاد لغة: مشتق من مادة "جهد" بضم الجيم، بمعنى بذلك الجهد، وهو الطاقة، أو بفتح الجيم، بمعنى تحمل الجهد وهو المشقة. فالاجتهاد في اللغة بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور الشاقة، سواء أكان في الأمور الحسية، كالمشي والعمل، أو في الأمور المعنوية، كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية[1]:

والأصل اللغوي لمادة جهد بينه ابن فارس حيث قال : الجيم والهاء والدال أصل المشقة، يقال جهد تنفسي وأجهدت والجهد والطاقة1 قال تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ** ﴾ [سورةالتوبة:97]. فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة[2].

والملاحظ من خلال التعريف اللغوي للاجتهاد أنه لا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة ويخرج عنه ما لا مشقة فيه.

ثانيا: تعريف الاجتهاد اصطلاحا:

واختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد اصطلاحا، والذي اختاره جمع من محققيهم هو: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي[3].

---

[1].ابن منظور محمد بن مكرم المصري لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، ج03. ص 456.

2 أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السالم محمد هارون، دار الفكر،(دط)، 1599ه-1999م، ج1، ص654.

3 الآمدي: أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003،1426م، ج6، ص199.

الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد

أولا: المجالات التي لا يجوز الاجتهاد فيها:

1- **القطعيات**: وهي الأحكام أو المسائل التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، بحيث لا تحتمل الشك أو التأويل. وتشمل: العقديات أصول الاعتقاد كوجود الله ووحدانيته ونبوة محمد ﷺ. والأخلاقيات الأصول الأخلاقية كوجوب الصدق وحرمة الظلم. وتشمل أيضا المقدرات كالحدود أي، الأحكام التي جاءت الشريعة بتقدير محدد لها كحدود السرقة والزنا[1].

2- **اليقينيات**: هي الأحكام التي يعلمها عامة المسلمين وخاصتهم علمًا لا يحتاج إلى دليل أو استدلال، كوجوب الصلوات الخمس وتحريم الخمر. وهي نوع من أنواع القطعيات[2].

3- **المؤبدات كفرضية الجهاد**: هي الأحكام التي لا ينتهي زمانها أو تتغير بتغير الأزمنة، بل تبقى مستمرة وثابتة ما دامت أسبابها قائمة. وفرضية الجهاد (عند توفر شروطه) من الأمور المؤبدة[3].

4- القواعد العامة كرفع الحرج. هي القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها جزئيات وفروع كثيرة، وتعتبر من أسس التشريع. ومن أشهرها قاعدة "المشقة تجلب التيسير" وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وغيرها.[4]

ثانيا: المجالات التي يكون الاجتهاد جائز فيها:

1- **الأحكام العملية التي تستند إلى دليل ظني الثبوت سواء كانت الدلالة ظنية أو قطعية**: ظني الثبوت :يعني أن الدليل نفسه لم يثبت بطريق قطعي يفيد اليقين المطلق، كأحاديث الآحاد. معظم فروع الفقه تستند إلى هذا النوع من الأدلة. أما ظنية الدلالة :يعني أن نص الدليل (اللفظ) يحتمل أكثر من معنى، وبالتالي فإن استنباط الحكم منه لا يكون قطعيًا، بل ظنيًا راجحًا. أما قطعية الدلالة يعني أن نص الدليل واضح ولا يحتمل إلا معنى واحدًا، لكن الدليل نفسه ظني الثبوت[5].

2- **النوازل**: هي القضايا والوقائع والمشكلات الجديدة التي تحدث في حياة الناس ولم يرد

---

1 أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط01، 1993م، ص194.

2 المرجع نفسه، ص194.

3 المرجع نفسه، ص194.

4 المرجع نفسه، ص194.

5 الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط01، 1418هـ - 1997م،ص 89.

فيها نص شرعي مباشر وصريح من الكتاب أو السنة، أو كانت موجودة لكنها تطورت وظهرت لها صور جديدة لم يتناولها الفقهاء السابقون بالتفصيل حيث يتطلب التعامل مع النوازل اجتهادًا فقهيًا من قبل العلماء المعاصرين بناءً على الأصول والقواعد الشرعية والمقاصد العامة للشريعة[1].

المطلب الثاني: أدلة جواز الاجتهاد

الاجتهاد مطلوب في الشرع، وهو أصل من أصول الشريعة، كما سبق في حديث معاذ، ووردت فيه أدلة كثيرة تدل على طلبه إما صراحة، وإما إشارة، سواء في القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

الفرع الأول: الأدلة من القرآن الكريم:

وردت آيات كثيرة تأمر بالنظر والبحث وإعمال العقل والفكر لمعرفة أحكام الله تعالى، وتدل على أن الاجتهاد أصل من أصول الشريعة إما بطريق التصريح أو الإشارة والتنبيه، فمن ذلك:

1 - قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾. ومثل ذلك الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [الحشر: 02]، ومنها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الرعد: 03]، وما ورد بعدها: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [الرعد: 04]، فإنّها تدل على جواز الاجتهاد.

2 - قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾. [النساء: 59]، فالأمر بطاعة الله والرسول هو باتباع نصوص الكتاب والسنة، والمراد بالردّ إلى الله والرسول عند التنازع فيما لم يرد فيه نص هو النظر في الكتاب والسنة لمعرفة علل الأحكام، ومقاصد الشريعة، وقواعدها العامة للاستنباط والاجتهاد والاستدلال على الأحكام الشرعية، وهذا هو الاجتهاد الشرعي الذي أوجبه الله تعالى لبيان الحكم لما يحدث بين الناس من قضايا لم يرد فيها نص، فيعملون بشرع الله، ويتجنبون الهوى والباطل[2].

---

1 الجويني أبو المعالي، مرجع سابق، ص93.

2 محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا (مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية - دولة قطر، ط02، 1427 هـ - 2006 م. ص277.

الفرع الثاني: الأدلة من السنة

وردت أحاديث كثيرة جدًّا تنص صراحة على الاجتهاد، وأحاديث أخرى قولية وفعلية تدل على الاجتهاد صراحة أو إشارة، فمن ذلك:

1 - قال رسول اللَّه ﷺ: **"إذَا حكمَ الحاكمُ فاجْتَهَدَ ثم أصابَ فلهُ أجْران، وإذا حَكَم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجرٌ"**[1]. فالحديث صريح في تجويز الاجتهاد والدعوة إليه والترغيب فيه، قال النووي رحمه اللَّه تعالى: " قال العلماء: أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكم عالمٍ أهل للحكم"[2].

2 - قال رسول اللَّه ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: **"كيف تَصْنَعُ إنْ عَرَضَ لكَ قضاءٌ؟ "، قال: أقضي بكتاب اللَّه، قال: "فإنْ لم يكُنْ في كتابِ اللَّه؟ " قال: فبسنةِ رسولِ اللَّه، قال: "فإنْ لم يكنْ في سنّةِ رسولِ اللَّه؟ "، قال: أجتهدُ في رأي، ولا آلو، أي: لا أقصِّر، فضرب رسول اللَّه ﷺ على صدر معاذ، وقال: "الحمدُ للَّه الذي وفقَ رسولَ رسولِ اللَّه لما يُرضي اللَّهَ ورسُولَه"**[3]. والأحاديث في ذلك كثيرة.

الفرع الثالث: الأدلة من الإجماع

أجمع الصحابة ومن بعدهم على مشروعية الاجتهاد، فكان الخلفاء الراشدون، وسائر الصحابة رضوان اللَّه عليهم إذا وقعت واقعة، أو حدثت قضية، رجعوا إلى كتاب اللَّه، فإن لم يجدوا فيه حكمًا، رجعوا إلى السنَّة، وسأل بعضهم الآخر، فإن لم يجدوا فيها حكم القضية، فزعوا إلى الاجتهاد حسب الأسس والأصول والقواعد والمنهج الذي دَرَّبَهم عليه رسول اللَّه ﷺ، حتى تواتر ذلك عن الصحابة، ولم يخالف في ذلك أحد، فكان إجماعًا، وسار عليه سلف الأمة وخلفها حتى وقتنا الحاضر، وسيبقى كذلك حتى تقوم الساعة[4].

المبحث الثاني: الصعوبات التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر

يُعدّ الاجتهاد الفقهي أداةً رئيسيةً لحفظ مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على الاستجابة لمستجدات الحياة المتغيرة. فالشريعة بما تحمله من مقاصد عامة وقواعد كلية، تمتلك القابلية

---

1 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد، رقم الحديث: 7352، ج03، ص108.

[2] يحي بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ت: ياسر حسن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1393هـ، ج02، ص187.

3 رواه أبو داود، سنن أبي داوود، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، رقم الحديث: 3598، ج05، ص444. قال الراوي إسناده ضعيف.

[4] محمد الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995م، ص89.**

لاستيعاب التطورات الحضارية والعلمية التي يشهدها العالم المعاصر. غير أنّ ممارسة الاجتهاد اليوم تواجه جملة من التحديات والصعوبات التي تعرقل فاعليته وتحدّ من تأثيره في واقع المسلمين، وهو ما يستدعي دراسة معمّقة لهذه العوائق سعياً لتذليلها. وطبعا لا يمكن أن نتناولها بكل عمق وتحليل في هذه الورقية البحثية الموجزة، لكن نحاول التعريج على أهمها.

المطلب الأول: التحديات الداخلية

هناك عدة تحديات داخلية تواجه وتعيق الاجتهاد الفقهي المعاصر، ولا يمكن حصرها في بعض الأمثلة، لكن سنحاول ذكر أبرزها، مثل الجمود الفكري والتعصب المذهبي.

الفرع الأول: الجمود الفكري والتعصب المذهبي

الجمود الفكري والتعصب المذهبي، يعيق عملية الاجتهاد الفقهي منذ القديم وحتى الآن،" فالتعصب المذهبي والفكري لدى بعض المسلمين جعلهم يتشددون في المسائل الخلافية، ويثربون على مخالفيهم ويوصدوا باب الاجتهاد، فنجم عن هذا إساءة الظن بالشرع، والرضا بالقوانين الوضعية بديلا عن الشريعة؛ وسبب هذه الإعاقة؛ أن الاجتهاد من لوازم الأوضاع البيانية في القرآن الكريم لاستنباط الحكم الشرعي التفصيلي، واستخلاصا للأحكام الجزئية لكل واقعة تطرأ ولم يرد بخصوصها نص، فالتعليل لا يعد أن يكون هو السبيل المتعين للاجتهاد بالرأي وهو ضرورة لا يحاد عنه، والجمود الفكري، والتعصب المذهبي معيق لذلك كله، كما أنه لا يتفق مع منهج القرآن الكريم في إقراره للأحكام على نحو كلي بداهة؛ لهذا كان الاجتهاد الفقهي المتواصل فريضة، والجمود الفقهي أو التعصب المذهبي هو اتباع للهوى لتنافيه مع الغرض الأصلي الذي جاءت من أجله الشريعة الإسلامية، فمقاصد التشريع هي كلياته المعنوية التي تفتقر دوما إلى الاجتهاد ليتم تطبيقها على كل ما يحدث من الوقائع[1].

أيضا طريقة التعامل مع الإرث الفقهي الضخم، على الرغم من كونه مصدر قوة، إلا أن التعامل معه بقداسة مفرطة قد يكبل عقل الفقيه المعاصر ويمنعه من التفريق بين النص المقدس وفهم البشر له .

ويقول الشاطبي في بيان هذا المعنى عند حديثه عن الاجتهاد في تحقيق المناط: حيث" لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة...، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله ...، فلا بد من هذا

---

1 فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط02، 2008 م، ص87 .

الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا"؛ لهذا كان الفقهاء بحاجة إلى تجاوز هذه العقبات من خلال تعزيز الحوار الفقهي والانفتاح على الآراء المختلفة داخل الإطار الشرعي، وهذا يمثل الوحدة الجامعة في نطاق التشريع الواحد، أما إحداث الخلاف تعصبا لرأي معين فهو يتناقض مع جوهر الشريعة التي تنبذ الاختلاف والتنازع والشقاق[1].

الفرع الثاني: أثر تغييب علم المقاصد على الاجتهاد الفقهي

علم المقاصد يُعتبر روح الشريعة الإسلامية ومفتاحها لفهم علل الأحكام وغاياتها الكبرى، وبدونه يتحول الاجتهاد إلى عملية ميكانيكية جامدة، تقف عند حدود الألفاظ والجزئيات دون النفاذ إلى الغايات والمصالح. ويمكن إبراز أثر تغييب المقاصد في النقاط التالية:

1- الجمود على ظواهر النصوص

عند غياب النظر المقاصدي، يقتصر الاجتهاد على ظاهر النص دون التعمق في علته وغايته. ينتج عن ذلك فتاوى متشددة أو غير منسجمة مع روح الشريعة، لأنها تفصل الحكم عن مقصده. كالاكتفاء بالمنع أو الإباحة الشكلية في بعض المعاملات المالية الحديثة، دون بحث في مقصود الشريعة في حفظ المال وعدالة التعامل.

2- فقدان المرونة في التعامل مع النوازل

المقاصد تمنح الفقيه أداة للتكييف مع القضايا المستجدة التي لم تُذكر نصوصها تفصيلاً. تغييبها يجعل الفقه عاجزاً عن مواكبة التطورات العلمية والطبية والاقتصادية، فيُنظر إلى الاجتهاد على أنه قاصر عن تلبية حاجات العصر.

3- اختلال الموازنة بين المصالح والمفاسد

من أعظم مقاصد الشريعة تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. عند تغييب المقاصد، قد يُفتى بحكم يؤدي إلى مفسدة راجحة أو يُعطل مصلحة مرسلة معتبرة شرعاً.

المطلب الثاني: التحديات الخارجية التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر

التطور التكنولوجي السريع في العصر الحديث فرض تحديات معقدة على الاجتهاد الفقهي، إذ ظهرت نوازل لم يسبق لها نظير في العصور السابقة، مما يستدعي اجتهاداً أصيلاً يجمع بين النصوص الشرعية والمقاصد من جهة، وفهم الواقع العلمي والتقني من جهة أخرى. وسنحاول ذكر بعض التحديات التقنية الحديثة.

---

1 الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان، القاهرة، ط01، 1997م، ج05، ص17 .

الفرع الأول: ظهور مسائل فقهية جديدة

التكنولوجيا الحديثة أوجدت مسائل فقهية جديدة لم تكن موجودة من قبل، مثل ضوابط الفتاوى عبر الإنترنت؛ حيث أصبحت هناك منصات خاصة لإصدار الفتاوى والإجابات الشرعية، والتعاملات المالية الإلكترونية كالبنوك الرقمية والعملات الرقمية والتجارة الإلكترونية التي أثرت على مسائل مثل الربا والتعاملات المالية، واستخدام الذكاء الاصطناعي حيث يطرح تحديات في مجالات مثل الأخلاق والمسؤولية، فهذه المسائل تطلب من الفقهاء اجتهادات فقهية هائلة وآليات وعُدد منهجية لبناء أو ترميم أبواب فقهية كاملة تمكن الفقيه من التعامل مع هذه المسائل وتحديد الأحكام الشرعية المناسبة لها[1].

أيضا زرع الأعضاء، الاستنساخ البشري، التلقيح الصناعي، البنوك الحيوية، والهندسة الوراثية. هذه النوازل تثير أسئلة فقهية حول مشروعية بعض الممارسات، وحدود التدخل في خلق الله، وضوابط حفظ النفس والنسل.

بالإضافة الى المعاملات المالية الإلكترونية انتشار البنوك الرقمية، العملات المشفرة مثل البيتكوين، التداول الإلكتروني، والعقود الذكية. هنا الفقه مطالب بدراسة مشروعيتها، وأثرها على قواعد الربا والغرر والاحتكار، مع مراعاة مقاصد الشريعة في حفظ المال وعدالة التعامل.

أيضا تعين على فقهاء العصر فهم واقع الناس ومراعاته أكثر من ذي قبل، ولا سيما الضرورات والحالات الاستثنائية والأعذار، والعمل بالتوجيه القرآني:﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَوَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة: 185]، وأن تكون الفتاوى التي تصدر مربوطة بالنصوص الشرعية أصالة وتفريعا، فذلك أبعد عن الانزلاق والتميع واتباع الهوى والسلامة من الجمود والتعصب المقيت[2].

إن التطور الهائل والتغيير السريع الذي أصبح أكبر سمة لهذا العصر، قال ابن القيم:" ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات حكم والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو: فهم حكم الله الذي به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك

---

1 حسين محمد بيومي الشيخ. أثر التكنولوجيا الحديثة في الأحكام الفقهية دراسة مقارنة"، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول تجديد العلوم العربية والإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دسوق، مصر،2021/03/20، ج02، ص133.

2 شاف مذكر السبيعي،" الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية"، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، تحرير: خليفة القصار، جامعة القصيم، السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، **2013**م، ص922.

لم يعدم أجرين أو أجرا[1]".

الفرع الثاني: التحديات المتعلقة بتطوروسائل العلم الحديثة

في مجال المعاملات، تطورت وسائل الاتصال وأصبحت تُستخدم في إبرام العقود، حيث اعتبر مجمع الفقه الإسلامي أن التعاقد عبر الهاتف والوسائل الحديثة يُعتب تعاقدا بين حاضرين، مما يتيح سرعة الإنجاز ويسهل العمليات التجارية.

وفي مجال الجنايات والمعالجات تطورت وسائل الاتصال وكشفت إمكانية شق بطن المرأة الميتة لإنقاذ جنين حي، حيث أجاز بعض الفقهاء هذا الفعل نظرا لأهميته في الحفاظ على حياة معصوم، مبرزين تقدم الجراحة الحديثة وأنه دليل قوي يرجح قول من أجاز ذلك. وكذا إمكانية إجراء القصاص في العظام، مشيرا إلى أن التطورات الطبية قد تجعل من الممكن إجراء القصاص بطريقة دقيقة وآمنة. وكذا في مسألة نقل وزراعة الأعضاء، حيث أجاز بعض الفقهاء هذا الإجراء في حالات الضرورة، مع مراعاة المبادئ الإسلامية المتعلقة بالإيثار والتضحية، ومن هذه المسائل مسألة استخدام القرائن المستحدثة مثل البصمة الوراثية في الإثبات، وأشارت التكنولوجيا إلى ضرورة اتباع إجراءات علمية دقيقة لضمان مصداقية الأدلة، وغيرها من المسائل الكثيرة التي سببت التغيير في وسائل الاتصال إلى تطورها وإيجاد تحديات جديدة[2].

الفرع الثالث: التحديات السياسية والقانونية

يواجه الاجتهاد الفقهي الإسلامي في العصر الحديث مجموعة من التحديات القانونية والسياسية المعقدة التي تؤثر على دوره وفعاليته. يمكن تلخيص أبرز هذه التحديات في النقاط التالية:

أولا: التحديات السياسية:

شكل ظهور الدولة الوطنية القومية الحديثة تحديًا كبيرًا للفقه الإسلامي، فبينما قام الفقه تاريخيًا على وجود "خلافة" أو سلطة دينية مركزية، تستند الدولة الحديثة إلى فلسفة مغايرة تقوم على مفاهيم مثل السيادة الشعبية، الديمقراطية، والتداول على السلطة، وهي مفاهيم لم تكن بنفس الصورة في الفكر الفقهي التقليدي. وهذا الأمر أدى إلى هيمنة السلطة التنفيذية

---

1 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن جوزي، الدمام، ط01، 2020، ج02، ص165.

2 مصطفى مخدوم، تطور الوسائل وأثره في حكم الشرعي، مجلة المرقاة، هيئة علماء فلسطين، السنة الخامسة، م08، ع08، 2022م، 98.

الحديثة في كثير من الدول، حيث أصبحت تخضع المؤسسات الدينية والفقهية لإشراف السلطة السياسية، مما يحد من استقلاليتها ويؤثر على حرية الاجتهاد. وقد يؤدي هذا إلى توجيه الفتاوى والاجتهادات بما يخدم سياسات الحكومة، بدلاً من الانطلاق من أسس شرعية بحتة[1].

أيضا أدت الأوضاع السياسية المعاصرة التي عاشها العالم العربي والإسلامي في القرن الأخير إلى انقسام الفقهاء أنفسهم. فمنهم من يميل إلى تأييد السلطة الحاكمة، ومنهم من يميل إلى المعارضة أو الحركات الشعبية، وفريق ثالث يفضل السكوت والانعزال. هذا الانقسام يضعف من دور المؤسسة الفقهية ككل ويجعلها غير قادرة على تقديم رؤية موحدة للمجتمع[2] .

ثانيا: التحديات القانونية:

الاجتهاد الفقهي في العصر الحديث يواجه العديد من التحديات القانونية التي تتطلب من الفقهاء إيجاد أدوات وأساليب لمواجهة هذه التحديات والمشاكل. ومع تقدم الدول الحديثة برزت مجموعة من التشريعات الوطنية والدولية التي قد تتعارض أحيان مع الأحكام الشرعية، ومن أبرز هذه التشريعات: قوانين حقوق الإنسان الدولية مثل إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة 1948م، الذي يضمن الحقوق الأساسية مثل حرية الرأي والتعبير والمساواة بين الجنسين. هذه الحقوق قد تتعارض في بعض من الأحيان مع بعض الأحكام الشرعية.

كذلك قوانين حرية المعتقد والحرية الدينية في بعض الدول تضمن حرية المعتقد بشكل واسع، ما قد يتعارض مع بعض الأحكام الشرعية التي تمنع ممارسة الطقوس الدينية المخالفة للشريعة الإسلامية علنا ودون ضوابط أو قيود أو انتقاد الدين علنا.

وأيضا التشريعات المتعلقة بالإجهاض؛ تسمح بعض الدول بالإجهاض في حالات معينة أو بشكل كامل، في حين أن الشريعة الإسلامية تحرم الإجهاض إلا في حالات محددة، مثل تهديد حياة الأم.

أيضا ازدواجية النظم القانونية حيث تعمل معظم الدول الإسلامية بنظم قانونية مزدوجة تجمع بين قوانين وضعية، غالبًا ما تكون مستمدة من النظم الغربية وأحكام مستمدة من الشريعة الإسلامية خاصة في مجال الأحوال الشخصية. هذا الوضع يخلق تحديًا في تحديد مرجعية القانون ويجعل تطبيق الاجتهاد الفقهي محدودًا في نطاق ضيق[3].

---

1 مسعود صبري، تحديات الفقهاء في عام 2020م، مقال منشور على الموقع: www.https://iums.me/11106، بتاريخ 2020/03/16، تاريخ الإطلاع: 2025/09/09.

2 المرجع نفسه.

3 عباس فاضل عباس، الاجتهاد في الشريعة والقانون، المركز الديمقراطي العربي، بيروت، ط01، 2021م، ص89.

هذا بالإضافة إلى محاولة بعض الدول "تقنين" أحكام الفقه الإسلامي في صورة قوانين مدنية أو جنائية أدت إلى تجميد الفقه عند مذهب معين أو رأي محدد، مما يتعارض مع طبيعة الاجتهاد القائمة على التعددية والتطور. مع غياب سلطة الاجتهاد الملزمة، على عكس الاجتهاد القضائي الذي يصدر عن محاكم الدولة ويكون ملزمًا، فإن الاجتهاد الفقهي غالبًا ما يكون رأيًا غير ملزم. هذا يجعله أقل تأثيرًا في الواقع العملي ما لم تتبناه الدولة وتحوله إلى قانون[1].

ويحتاج الفقهاء إلى الحوار المفتوح مع المشرعين والمجتمع المدني لتطوير فقه متجدد يتناسب مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية. بحيث يمكن أن يسهم هذا الحوار في صياغة تشريعات تعكس قيم الشريعة الإسلامية، مع احترام الحقوق الأساسية التي تضمنها المواثيق الدولية. إضافة إلى ذلك يتطلب منهم أن تُعزز الجهود الرامية إلى توعية المجتمع حول كيفية تحقيق هذا التوازن، مما يسهل فهم الأبعاد المختلفة للقضايا المطروحة، ويُساعد في تقديم رؤية شاملة تدعم التنمية المستدامة والتعايش السلمي[2].

المبحث الثالث: الحلول والمقترحات المساعدة في تذليل الصعوبات والعوائق

بناءً على التحديات التي أوردناها في المبحث الأول، وكذلك استشعارًا لخطورة التحديات التي تواجه الاجتهاد الفقهي في العصر الحديث، والتي تتراوح بين جمود بعض المؤسسات الفقهية، والانفصال عن الواقع المتسارع، وتأثير العولمة الفكرية، بالإضافة إلى غياب الآليات الفعالة للتجديد؛ سارع المفكرون والفقهاء المعاصرون إلى تقديم رؤى وحلول عملية تهدف إلى إعادة تفعيل دور الاجتهاد الفقهي، وإحيائه ليكون قادرًا على مواجهة قضايا العصر بفعالية.

تتضمن هذه الحلول الدعوة إلى تجديد المناهج التعليمية في الكليات الشرعية، لتركز على فقه الواقع ومقاصد الشريعة، بدلاً من الاقتصار على الفقه الجزئي. كما شددت هذه الرؤى على ضرورة تفعيل دور المجامع فقهية وإشراك جميع العلماء والفقهاء أهل التخصص والخبراء في مختلف المجالات، لضمان استيعاب القضايا المعاصرة بشكل شامل، وأكدت الحلول أيضًا على أهمية الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال لنشر الوعي الفقهي وتيسير وصول الفتاوى المعتبرة إلى عموم الناس.

---

1 شريف محمد صابر، الحكم الإسلامي والدولة الحديثة بين الاتفاق والاختلاف، مقال منشور على موقع www.https://ghirascenter.org، بتاريخ 2025/05/02. تاريخ الاطلاع: 2025/09/09.

2 عبد الرحمان الحاج، التأصيل الفقهي في الاجتهاد الحديث، JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS، BRILL، هولندا، ع03، 2019، ص67.

المطلب الأول: تفعيل أدوات الاجتهاد وتطويرها

الفرع الأول: الدعوة لتجديد أصول الفقه لمواكبة الواقع المعاصر

لقد دعا العديد من المفكرين والمجددين البارزين في العالم الإسلامي، أمثال الإمام محمد عبده والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، إلى ضرورة ملحة لتجاوز الأطر والأدوات التقليدية للاجتهاد الفقهي. تأتي هذه الدعوة من إدراكهم بأن هذه الأدوات، على جلالتها وقيمتها التاريخية، قد لا تكون كافية بمفردها للتعامل بفعالية مع التعقيدات المتزايدة التي تفرضها الحياة الحديثة. ويتركز جوهر هذه الدعوة في تطوير ما يمكن تسميته بـ أصول فقه جديدة أو منهجية فقهية موسعة.

هذه المنهجية المقترحة لا تقتصر على الأدوات النصية البحتة، بل تدعو إلى دمج مجموعة واسعة من المعارف والعلوم الحديثة في العملية الاجتهادية. يشمل ذلك الاستفادة من العلوم الإنسانية مثل علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا لفهم السلوك البشري والدوافع المجتمعية، والعلوم الاجتماعية مثل الاقتصاد والعلوم السياسية لتحليل الهياكل والأنظمة التي تحكم المجتمعات الحديثة، بالإضافة إلى العلوم الاقتصادية لفهم آليات السوق والتنمية والفقر والثراء. الهدف من هذا الدمج هو تحقيق فهم أعمق وأشمل للواقع المعاصر قبل إصدار أي أحكام شرعية. فالفقه المعاصر مطالب بأن ينطلق من "فهم الواقع" كأحد أركان العملية الاجتهادية، ولا يكتفي بالاستنباط النصي المجرد. هذا الفهم الشامل يمثل حجر الزاوية لضمان أن الأحكام الفقهية ليست فقط صحيحة من الناحية النصية، بل هي أيضًا مناسبة وفعالة ومحكمة في سياقها الزماني والمكاني[1].

الفرع الثاني: تفعيل فقه الأولويات والموازنات

إن الفكرة المحورية هنا تكمن في الإقرار بأن الواقع الذي يعيشه الفقيه المعاصر ويحاول التعامل معه، يختلف جذريًا عن الواقع الذي تعامل معه الفقهاء القدامى. فالنوازل والمستجدات التي تطرأ اليوم ليست مجرد قضايا فردية معزولة، بل غالبًا ما تكون متشابكة الأبعاد، ذات تأثيرات مجتمعية واقتصادية ودولية واسعة النطاق. على سبيل المثال، لم تعد المشكلات الفقهية تقتصر على أحكام الطهارة والصلاة والزكاة الفردية، بل امتدت لتشمل قضايا عميقة ومعقدة مثل أزمة المناخ وتداعياتها الأخلاقية والاقتصادية، وتشابكات الأسواق المالية العالمية وتأثيراتها على العدالة الاجتماعية، وقضايا الهندسة الوراثية وتحدياتها الأخلاقية،

1 جاسر العودة، فقه المقاصد - إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2008م، ص146.

بالإضافة إلى القضايا الدولية لحقوق الإنسان والمواثيق العالمية[1].

وعليه، أصبح من الضروري إعادة النظر وتفعيل فقه الأولويات والموازنات بشكل كبير، خاصة عند تعارض المصالح أو المزاحمة بينها. وهذا يتطلب من الفقيه ليس فقط معرفة الحكم الشرعي المباشر، بل أيضًا فهمًا عميقًا للآثار الاجتماعية والاقتصادية المترتبة على الخيارات الفقهية المختلفة. بعبارة أخرى، ينبغي أن يشتمل الاجتهاد على دراسة للنتائج والآثار المستقبلية المحتملة للحكم الفقهي قبل إصداره، وهو ما يتطلب استشرافًا للآثار البعيدة المدى وموازنة بين المصالح والمفاسد الكلية لا الجزئية فحسب. هذا النهج يهدف إلى تحقيق المقاصد الشرعية الكبرى وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، ولكن برؤية تتسم بالشمولية والاستبصار في عالم متقلب ومتشابك[2].

المطلب الثاني: تفعيل المجامع الفقهية والمؤسسات الأكاديمية في تطوير الاجتهاد الفقهي

يعد الاجتهاد الجماعي الصادر عن المجامع الفقهية أقرب للحق من رأي الفرد، هذه الميزة من أهم ميزات الاجتهاد الجماعي، فمهما بلغ درجت العالم ومستواه العلمي يبقى نظره قاصرا عن كثير من الجوانب، فتعدد الملكات الناظرة في المسألة المطروحة للنقاش يجعل الرؤيا أ كثر وضوحاً، وقد يغيب عن ذهن المجتهد المنفرد دليلا أو اجتهادا معتبر من اجتهادات السابقين، ويفوته ملمحا مهماً، فتكون النتيجة غير موفقة، أما في حالة الاجتهاد الجماعي فإن المناقشات تجلي الأمور وتقرب الصورة فيكون الناتج أ كثر رصانة وأعمق نظرا وأقرب للواقع.

يضاف إلى ذلك أن المناقشات المستفيضة بين المجتهدين داخل هذه المجامع تؤدي إلى التقريب بين وجهات النظر وتقلل من مساحة الخلاف في الأحكام التي قد تسبب نوعا من الإرباك لكثير من المكلفين، ولا شك أن الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة الإسلامية، وتوحيد كلمتها، واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحدها في المواقف والتعاملات، بعيدا عن الرؤى الفردية المتناثرة، التي تأتي على الأمة بالتفرق في الأفكار، والتشتت في الصف، والتضارب في الأحكام، مما يجعل الناس في حيرة من أمرهم، وفيما ينبغي أن يعملوا به في القضايا العامة التي تحتاج إلى توحيد الموقف، واتحاد في الحكم، ولعل الاجتهاد الجماعي سبيل كبير إلى ذلك[3].

---

1 جاسر العودة، مرجع سابق، ص153.

2 جاسر العودة، مرجع سابق، ص155.

3 عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط01، 1998م. ص88.

والمجامع الفقهية تلعب دورا حيويا في تطوير الاجتهاد الفقهي لمواكبة التحديات المعاصرة، وهذه المجامع تجمع بين العلماء والفقهاء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي لمناقشة القضايا الفقهية المستجدة وإصدار الفتاوى الجماعية، ومن الأدوار الرئيسية الت تقوم بها المجامع الفقهية:

الفرع الأول: تحقيق الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد الجماعي هو أحد أهم أدوار المجامع الفقهية، من خلال جمع العلماء والفقهاء من مختلف التخصصات والمذاهب، حيث يتمكن المجمع من إصدار فتاوى جماعية تعكس تنوع الآراء الفقهية وتحقق التوازن بين مختلف المدارس الفقهية، ويحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، ويسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق، والاجتهاد الجماعي يزيد من الثقة في نفس المجتهد والقارئ والمستفتي، ويعزز من مصداقية الفتاوى ويزيد من قبولها بين المسلمين؛ لأنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي.[1]

الفرع الثاني: توحيد أطر الفتاوى

تسهم المجامع الفقهية في تقليل التباين الفقهي الذي يسبب الفوضى، دون فرض رأي واحد على جميع المجتمعات، من خلال فتاوى جماعية تعكس المبادئ الأساسية للشريعة، وتوحد رؤيتها فيما يحل مشاكلها، وتضع أطرا عامة للفتاوى مع مرونة تسمح بالاجتهادات المختلفة وفقا لاختلاف الظروف الثقافية والاجتماعية، وتقلل التباين بين الفتاوى الفردية المتناثرة، وتبني على ذلك توحيدها في المواقف والتعاملات، وتبتعد المجامع عن التشرذم والشقاق الذي يؤدي إلى التفرقة في الأفكار، والتشتت في الصف، والتضارب في الأحكام، مما يؤدي إلى حيرة الناس في أمورهم؛ فتوحيد أطر الفتاوى يساعد في تحقيق الاستقرار الفقهي، والتوازن بين توحيد الرؤية الفقهية واحترام تنوع الحاجات المجتمعية، مما يقلل من الفوضى الفقهية التي قد تنشأ بسبب تعدد الفتاوى المتناقضة [2].

الفرع الثالث: مواجهة النوازل الفقهية

المجامع الفقهية تتصدى للنوازل الفقهية، وهي القضايا المستجدة التي لم تكن موجودة في العصور السابقة، من خلال البحث والدراسة يتمكن العلماء من إصدار فتاوى تتناسب مع

---

1 غانم غالب غانم، المجامع الفقهية وأثرها في الاجتهاد المعاصر، القدس: جامعة القدس، كلية الدعوة وأصول الدين، رسالة ماجستير، 2021م، ص26.

2 شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط01، 1998م، ص28.

الواقع المعاصر وتحقق مصلحة المسلمين، وهذا يشمل قضايا مثل التكنولوجيا الحديثة، والطب، والاقتصاد، والسياسة[1].

المطلب الثالث: ضرورة الاستعانة بالتكنولوجيا الحديثة

إن الاستعانة بالتكنولوجيا الحديثة ليست ترفًا فكريًا، بل هي ضرورة شرعية وعصرية للفقيه والمؤسسات الفقهية في وقتنا الحاضر. وتتجلى هذه الضرورة في محورين رئيسيين:

الفرع الأول: ضرورة الأخذ بنتائج التكنولوجيا في فهم الو اقع

إن من أسس الإسلام الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في كل مجال. وبما أن التكنولوجيا الحديثة تقدم حقائق علمية دقيقة في مجالات الطب والاقتصاد وغيرها، فإنه يجب على الفقيه أن يستعين بهذه المعطيات لفهم المسائل المستجدة فهمًا صحيحًا قبل إصدار الحكم. بحيث لا يمكن للفقيه أن يصدر فتوى صحيحة في قضية معاصرة دون أن يكون لديه تصور كامل ودقيق لأبعادها. والتكنولوجيا هي الأداة التي توفر هذا التصور الواضح، مما يمنع الإفتاء بغير علم. والدليل قوله تعالى :﴿**فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا**﴾ [الفرقان: 59]، وقوله تعالى :﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِإِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: 43].[2]

وجه الاستدلال أن هذه الآيات تؤسس لمنهج إسلامي أصيل وهو ضرورة الرجوع إلى أهل العلم والخبرة في كل اختصاص. وخبراء التكنولوجيا والعلوم الحديثة هم "أهل الذكر" في مجالاتهم. لذلك، يجب على الفقيه أن يسألهم ويأخذ بمعطياتهم العلمية الدقيقة عند النظر في المسائل الفقهية المتعلقة باختصاصاتهم، ليكون حكمه مبنياً على فهم صحيح للواقع.

وبما أن التكنولوجيا قد غيرت وجه الحياة وأدواتها، فمن باب أولى أن تتغير الأحكام المبنية على اجتهادات قديمة تأثرت بظروفها، لتتوافق مع المعطيات الجديدة التي أفرزتها التكنولوجيا.

الفرع الثاني: ضرورة توظيف التكنولوجيا في خدمة الفقه:

أولا: توظيف التكنولوجيا لخدمة الفقه

إن استخدام التكنولوجيا لخدمة الفقه ونشره هو واجب شرعي. يستند في ذلك إلى آيات قرآنية تدل على أن الله سخر للإنسان ما في السماوات والأرض، مما يوجب على المسلمين

---

1 صالح بن حميد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر، موقع المسلم، www. https://almoslim.net/nodeK ، تاريخ النشر: 07 شوال 1437هـ، تاريخ الاطلاع2025/09/11.

2 حسين محمد بيومي الشيخ، مرجع سابق، ص 169.

استثمار هذه النعم ومنها التكنولوجيا في عمارة الكون، وأهمها نشر العلم الشرعي. والدليل :قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة: 29]، وقوله تعالى :﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ**﴾ [الجاثية: 13]. ووجه الاستدلال هذه الآيات تدل على أن الله قد أباح للإنسان وسخر له كل ما في الكون لينتفع به. والتكنولوجيا الحديثة هي نتاج استغلال الإنسان لما في الأرض من موارد وقوانين. وعليه، فإن الأصل في استخدامها هو الإباحة، بل والوجوب إذا كانت تحقق مصالح ضرورية، ومن أهمها خدمة الدين والفقه[1].

ثانيا: نشر العلم والفتاوى: يجب على الفقيه والمؤسسات الفقهية استخدام التكنولوجيا الحديثة (مثل الإنترنت، التطبيقات الذكية، البرامج) لإيصال الفقه والفتاوى إلى أكبر عدد ممكن من الناس حول العالم، وبذلك تتحقق عالمية الشريعة الإسلامية.

ثالثا: حفظ التراث الفقهي :تلعب التكنولوجيا دورًا حاسمًا في الحفاظ على التراث الفقهي الضخم (من مخطوطات وكتب وبحوث) من الضياع والتلف، وذلك عبر حفظه رقميًا وإتاحته للباحثين والجميع بسهولة.

الفرع الثالث: أمثلة تطبيقية على أثر توظيف التكنولوجيا في خدمة الفقه:

أولا: تأكيد الحكم الفقهي السابق: في هذه الحالة، تأتي التكنولوجيا الحديثة لتؤكد صحة ووجاهة حكم فقهي موجود مسبقًا وتدعم تطبيقهم مثاله: الحجر الصحي، فالحكم الفقهي القديم استنادًا إلى قول النبي ﷺ: "**إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا**"[2]، أقر الفقه الإسلامي مبدأ الحجر الصحي لمنع انتشار الأوبئة. حيث جاءت التقنية الطبية الحديثة ومنظمة الصحة العالمية لتؤكد أن الحجر الصحي هو الإجراء الأكثر فعالية لمواجهة الأوبئة الفيروسية مثل (كوفيد-19). هذا التأكيد العلمي الحديث أعطى الحكم الفقهي القديم قوة إضافية وأثبت ضرورته في العصر الحالي، مما جعل تطبيقه واجبًا شرعيًا بأمر ولي الأمر[3].

ثانيا: تغيير الحكم الفقهي لانتفاء علته

هنا، كانت بعض الأحكام مبنية على علة (سبب) معينة، وجاءت التكنولوجيا فألغت هذه

---

1 حسين محمد بيومي الشيخ، مرجع سابق، ص 169.

2 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: أم حسبتم أن أصحاب الكهف، رقم الحديث: 3286، ج03، ص1281.

3 علي القره داغي، علي يوسف المحمدي، ط02، دار البشائر الإسلامية، الأردن، 1428هـ، ص172.

العلة، مما أدى إلى تغيير الحكم. **مثاله:** إفطار الحاجم (من يقوم بالحجامة) في رمضان، فالحكم الفقهي القديم كان هناك خلاف بين الفقهاء، والبعض قال بأن الحاجم يفطر. كانت العلة في ذلك أن الحجامة قديمًا كانت تتم عن طريق مص الحاجم للدم بفمه مباشرة، مما يعرضه لوصول الدم إلى جوفه، وهو من المفطرات[1]. لكن اليوم، تتم الحجامة بأدوات حديثة ومعقمة وأكواب شفط، ولا يقوم الحاجم بمص الدم بفمه. وبذلك، انتفت العلة التي بني عليها الحكم. وعليه، فإن الحكم اليوم يتجه إلى أن الحاجم لا يفطر، لأن الوسيلة التكنولوجية الحديثة أزالت سبب الإفطار[2].

ثالثا: تحديد أقصى مدة للحمل:

اختلف الفقهاء قديمًا في تحديد أقصى مدة للحمل، فقال بعضهم بسنتين، وآخرون بأربع سنوات، بناءً على حالات نادرة تم الاستقراء منها.

حسمت التقنيات الطبية الحديثة (مثل الموجات فوق الصوتية) الأمر، وأثبتت بشكل دقيق أن أقصى مدة للحمل هي تسعة أشهر تقريبًا (280 يومًا)، ولا تتجاوزها إلا بأيام قليلة. هذا اليقين العلمي **رجّح القول القائل بأنها تسعة أشهر** وألغى الأقوال الأخرى التي كانت مبنية على استقراء غير دقيق[3].

توضح هذه الأمثلة أن العلاقة بين التكنولوجيا والفقه ليست علاقة صدام، بل هي علاقة تكاملية ومنهجية، حيث يستفيد الفقه من معطيات العلم الحديث ليكون أكثر واقعية ودقة، مع الحفاظ على ثوابته ومقاصده العليا.

---

1 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ، 1995م. ج03، ص376.

2 حسين محمد بيومي الشيخ، مرجع سابق، ص 172.

3 محمد البار، خلق الإنسان، بين الطب والقرآن، ص368.

خاتمة

من خلال دراستنا لجزئية مهمة تشغل العالم الإسلامي بأسره في وقتنا الراهن؛ تتمثل في الاجتهاد الفقهي المعاصر، وما يعترضه من صعوبات وعوائق، على اعتبارها تقف أمام التجديد ومواكبة العصر، والحلول والتصورات المطروحة للتخفيف من هذه العوائق، ولما يلقيه هذا الموضوع أيضا من تداعيات كبرى، سواء على الساحة الشرعية أو الاجتماعية. توصلت إلى جملة من النتائج، نذكر أهمها فيما يأتي:

1. مما نخلص إليه في بحثنا هذا أن الاجتهاد الفقهي ليس مجرد خيار، بل هو ضرورة شرعية وحضارية لضمان بقاء الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية متطلبات الحياة المتغيرة. فهو يعتبر الأداة الرئيسية التي تحفظ مرونة الإسلام وتثبت صلاحيته لكل زمان ومكان، وتمنع تحول الفقه إلى تراث جامد منفصل عن واقع الناس.

2. توصلنا في بحثنا هذا إلى أن الاجتهاد يواجه نوعين من التحديات: تحديات داخلية تتمثل في الجمود الفكري، والتعصب المذهبي، وتغييب فقه المقاصد، مما يؤدي إلى فتاوى شكلية تفتقر إلى روح الشريعة .وتحديات خارجية فرضها الواقع المعاصر، مثل التطور التكنولوجي الهائل، وظهور الدولة الوطنية بمفاهيمها الحديثة، والتي تتطلب رؤية فقهية متجددة.

3. لا يمكن مواجهة تحديات العصر بنفس الأدوات التقليدية والاعتماد على الموروث الفقهي القديم لوحده بل هناك ضرورة ملحة إلى تطوير أصول فقه جديدة لا تقتصر على استنباط الأحكام من النصوص، بل تتوسع لتشمل فهم الواقع المعاصر فهماً عميقاً بالاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والتكنولوجية، مع جعل مقاصد الشريعة البوصلة الحاكمة للاجتهاد لضمان تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

4. مما خلصنا إليه أيضا في بحثنا هذا أنه لابد لمواجهة تعقيدات القضايا المعاصرة (مثل الهندسة الوراثية، والذكاء الاصطناعي، وغيرها من المستجدات)، حيث لم يعد الاجتهاد الفردي كافياً. إذ أن الحل يكمن في تفعيل الاجتهاد الجماعي عبر المؤسسات والمجامع الفقهية التي تضم خبراء من مختلف التخصصات، مما يضمن إصدار فتاوى أكثر دقة وشمولية ومصداقية، ويوحد كلمة المسلمين في النوازل الكبرى.

5. يجب على الفقيه الاستفادة من وسائل التكنولوجيا والتطور العلمي سواء كأداة لفهم الواقع وتجلياته العلمية والتقنية قبل إصدار الحكم .أو باعتباره وسيلة فعالة لنشر العلم الشرعي وحفظ التراث الفقهي وتيسير وصوله للناس، مما يجعل توظيفها ضرورة شرعية وتدخل

في متطلبات العصر أيضا.

قائمة المصادروالمراجع

1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ، 1995م.
2. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن جوزي، الدمام، ط01، 2020.
3. ابن منظور محمد بن مكرم المصري لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
4. أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السالم محمد هارون، دار الفكر، (دط)، 1999م.
5. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط01، 1993م.
6. أبو داود سليمان، سنن أبي داوود، ت: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الأردن، ط01، 1430 هـ - 2009 م.
7. إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه" صحيح البخاري" ط01، دار طوق النجاة، لبنان.
8. الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق و تصحيح : عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003،1426م.
9. جاسر العودة، فقه المقاصد - إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2008م.
10. الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط01، 1418 هـ - 1997 م.محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا (مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية - دولة قطر، ط02، 1427 هـ - 2006 م.
11. حسين محمد بيومي الشيخ. أثر التكنولوجيا الحديثة في الأحكام الفقهية دراسة مقارنة"، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول تجديد العلوم العربية والإسلامية بين الأصالة

والمعاصرة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دسوق، مصر،2021/03/20، ج02.

12. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان، القاهرة، ط01، 1997م.

13. شاف مذكر السبيعي، الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، تحرير: خليفة القصار، جامعة القصيم، السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2013م.

14. شريف محمد صابر، الحكم الإسلامي والدولة الحديثة بين الاتفاق والاختلاف، مقال منشور على موقع www.https://ghirascenter.org ،بتاريخ 2025/05/02. تاريخ الإطلاع: 2025/09/09.

15. شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط01، 1998م.

16. صالح بن حميد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر، موقع المسلم، www. https://almoslim.net/nodeK، تاريخ النشر: 07 شوال 1437هـ، تاريخ الاطلاع 2025/09/11.

17. عباس فاضل عباس، الاجتهاد في الشريعة والقانون، المركز الديمقراطي العربي، بيروت، ط01، 2021م.

18. عبد الرحمان الحاج، التأصيل الفقهي في الاجتهاد الحديث، JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS،BRILL، هولندا، ع03، 2019.

19. عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط01، 1998م.

20. علي القره داغي، علي يوسف المحمدي، ط02، دار البشائر الإسلامية، الأردن، 1428هـ.

21. غانم غالب غانم، المجامع الفقهية وأثرها في الاجتهاد المعاصر، القدس: جامعة القدس، كلية الدعوة وأصول الدين، رسالة ماجستير.

22. فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط02، 2008م.

23. محمد البار، خلق الإنسان، بين الطب والقرآن، الدار السعودية للكتب والتوزيع،

السعودية، د.ط، 2007.

24. محمد الزحيلي، تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995م.

25. مسعود صبري، تحديات الفقهاء في عام 2020م، مقال منشور على الموقع: www.https://iums.me/11106، بتاريخ 2020/03/16، تاريخ الإطلاع: 2025/09/09.

26. مصطفى مخدوم، تطور الوسائل وأثره في حكم الشرعي، مجلة المرقاة، هيئة علماء فلسطين، السنة الخامسة، م08، ع08، 2022.

27. يحي بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ت: ياسر حسن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1393هـ.

مزالق الاجتهاد المعاصر

د/ الطاهر عبابة
دكتوراه في الفقه وأصوله، أستاذ متعاقد مع كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي
robbah4@gmail.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأزكى صلوات الله وتسليماته على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين.. أما بعد:

فيشهد عالمنا المعاصر نهضة علمية واسعة في مجال الدراسات الإسلامية، وقامت جامعات ومعاهد ومؤسسات مختلفة لتدريس العلوم الدينية الإسلامية في مناطق كثيرة... مما أذاب جليد الركود الذي ساد الفكر الإسلامي طوال عصور التخلف تحت حرارة المواجهة مع العصر والواقع، ومن التحديات التي تواجه الفتوى والاجتهاد عموما، وبرز صراع متكرر بين القديم والجديد: ففئة تتشبث بالقديم كله، على ما فيه من شوائب وانحرافات، وفئة تبنت الجديد كله، بما فيه من نقائص وسيئات، وفئة وقفت وسطا: تتمسك بكل قديم نافع وترحب بكل جديد صالح، وفي وسط هذا الصراع يتأثر من يتصدى لهذه الفتوى بهذا الواقع فهو لا يستطيع أن ينفصل عن مكانه وزمانه، يتعرض للخطأ بحكم بشريتهم، خاصة في ظل المؤثرات الفكرية والنفسية والاجتماعية والسياسية في عصرنا المنتشرة على نطاق واسع، فتتعرض الفتوى للمزالق، وتعدد أسباب الخطأ.

الإشكالية:

الضرر المترتب عن فتاوى المعاصرين أشد منه في أوقات سابقة، نظرا لسعة الدائرة التي تنتشر فيها الفتوى الخاطئة بفعل وسائل الإعلام الحديثة المتعددة. فكان لزاما التنبيه عن المزالق والأسباب التي تؤدي إلى أخطاء وانحرافات يترتب عليها ربما تحليل الحرام، أو تحريم ما أحل الله. فننطلق من تساؤل مرفوع: ماهي الأسباب أو المزالق التي يقع فيها المتصدي للإفتاء أو الاجتهاد؟

أهمية البحث:

- يبزر أهمية الاجتهاد
- ينبه إلى مزالق الفتوى حتى يتسنى تجنب تلك المزالق
- يعرض مزالق للفتوى تمس مراحل ومجالات متعددة للفتوى.

- يعرض مزالق تتعلق بسوء فهم النص أو خلل في فهم الواقع أو خلل في إعمال أصل القياس.
- يعطي أمثلة لكل تلك المزالق مما يساعد في حسن فهمها، وتجنب الوقوع في مثيلاتها.

منهج البحث:

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي برصد وجمع المعلومات من مضانها ومصادرها، والمنهج التحليلي بتحليل المعلومات وتقسيمها لاعتبارات آيلة إليها، والمنهج المقارن عند مقارنة الأقوال المختلفة عند الاستدلال على الآراء المختلفة في المسألة، فقارنت كيف استدل هذا الفريق وذاك، كما اتبعت الترتيب الموضوعي للبحث، بحيث تبنى قضاياه بعضها على بعض حتى تنتهي موضوعاته. وقد تم ربط معلومات البحث بمصادرها حرصا على الأمانة العلمية، وتدعيم البحث بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، والتنصيص عليها، وعزو الأحاديث النبوية إلى مصادرها والحكم عليها، إلا إذا كانت الأحاديث في صحيح البخاري أو مسلم أو كليهما فإنني اكتفي بهما في الإيعاز. أذكر في الأعلام تاريخ الوفاة فقط لأن كلمات البحث معدودة لا تسمح بذكر التراجم الكثيرة.

خطة البحث:

مقدمة

مطلب تمهيدي: تعريف الاجتهاد ودليل مشروعيته

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد

الفرع الثاني: دليل مشروعية الاجتهاد

المطلب الأول: مزالق متعلقة بالتعامل مع النص

الفرع الأول: الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها

الفرع الثاني: معارضة الفتوى للنص من قرآن أو سنة

الفرع الثالث: سوء التأويل والاستدلال الخاطئ على الفتوى

المطلب الثاني: مزالق متعلقة بسوء فهم الواقع

الفرع الأول: عدم فهم الواقع على حقيقته

الفرع الثاني: الخضوع للواقع المنحرف... الخضوع للأهواء

الفرع الثالث: تقليد الفكر الغربي.

المطلب الثالث: مزالق ترجع إلى الجمود أو إهمال مقاصد الشريعة

الفرع الأول: الجمود على القديم وعدم مراعاة الفتوى لتغير الزمان والمكان والحال

الفرع الثاني: مخالفة الفتوى لمقاصد الشريعة

الفرع الثالث: الغلو في اعتبار المصلحة
المطلب الرابع: مزالق ترجع لخلل في القياس أو لمخالفة الإجماع
الفرع الأول: مخالفة الفتوى للقياس الجلي أو القياس غير الصحيح
الفرع الثاني: تعطيل آلية القياس.
الفرع الثالث: مخالفة الفتوى للإجماع المتيقن.
الخاتمة.

مطلب تمهيدي: تعريف الاجتهاد ودليل مشروعيته

أدرس في المطلب تعريف الاجتهاد ودليل الاجتهاد

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد

أشرع في تعريف الاجتهاد لغة، وفي اصطلاح الأصوليين، وبيان وجه المناسبة بين التعريفين:

أ-تعريف الاجتهاد لغةً: ورد في المعاجم اللغوية أن لفظ "الاجتهاد" مشتقٌ من مادة (ج هـ د)، ويُقالُ: الجَهْدُ والجُهْدُ: الطَّاقَةُ، تَقُولُ: أجهد جَهْدَك؛ وَقِيلَ: الجَهْد الْمَشَقَّةُ والجُهْد الطَّاقَةُ[1]. فهي تُطْلَق على: بذل الوسع والطاقة، وبلوغ الغاية في الطلب، والمبالغة وتحمُّل المشقة[2].

فيمكن ملاحظة أن لفظ" الاجتهاد" في اللغة يدور على معنى بذل الوسع والطاقة في طلب الأمر، وتحمُّل المشقة من أجل الوصول له. وأنه لا يُطْلَق إلا على مَنْ بذل الوسْعَ في تحصيل ما فيه كلفةٌ ومشقة، ومن طلب أمراً دون أن يتحمَّل في طلبه مشقةً فإنه لا يكون مجتهِداً فيه.

قال **الشوكاني** (ت:1250هـ): وهو في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج عنه ما لا مشقة فيه[3]. كما أن لفظ: "الاجتهاد" على وزن "افتعال"، وهذه الصيغة تدل على المبالغة والتعب، والافتعال فِيهِ للتكلف لَا للطوع؛ وَهُوَ بذل المجهود فِي إِدْرَاك الْمَقْصُود ونيله[4].

ب-تعريف الاجتهاد اصطلاحاً.

تعدَّدت تعريفات الأصوليين للاجتهاد، ومن أمثلتها:

---

[1]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ط:3؛ دار صادر- بيروت: 1414هـ، ج3، ص133.

[2]- ينظر: الجوهري، أبو نصر، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط:4؛ دار العلم للملايين – بيروت:1987م، ج2، ص460. وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط:1؛ دار الفكر، 1979م، ج1، ص486.

[3] - ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ت: أحمد عزو عناية، ط:1؛ دار الكتاب العربي: 1419هـ/1999م، ج2، ص205.

[4] - ينظر: أَبُو البَقاء، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، ط:1؛ مؤسسة الرسالة – بيروت، د.ت، ص44.

- تعريف **الغزالي** (ت:505هـ):"بَذْلُ المجتهدِ وُسْعَهُ في طلب العلم بأحكام الشريعة"[1].

- تعريف **الرازي** (ت:606هـ):"استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ مع استفراغ الوسع فيه"[2].

- وتعريف **ابن قدامة** (ت:620هـ): "بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع"[3].

- وتعريف **الآمدي** (ت:631هـ):"استفراغ الوسع في طلب الظنِّ بشيءٍ من الأحكام الشرعيَّة على وجهٍ يُحِسُّ من النفس العجزَ عن المزيد فيه"[4].

-تعريف **ابن الحاجب** (ت:646هـ):"استفراغُ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحُكْمٍ شرعي"[5]

- تعريف **البيضاوي** (ت:691هـ): "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"[6].

- تعريف **تاج الدِّين ابن السبكي** (ت:671هـ)" استفراغُ الفقيه الوُسْعَ لتحصيل ظنٍّ بحُكْمٍ"[7].

- تعريف **الشاطبي** (ت:790هـ):"استفراغ الوسع لتحصيل العلم أو الظنِّ بالحُكْم"[8]

- تعريف **الصنعاني** (ت:1182هـ):"استفراغ الوسع وبذل المجهود فِي طلب الحكم الشَّرْعِيّ عقليا كَانَ أَو نقليا قَطْعِيا كَانَ أَو ظنيا على وَجه يحس من النَّفس الْعَجز عَن الْمَزِيد عَلَيْهِ"[9].

تشترك هذه التعريفات في اشتراط بذل الجهد والوسع، وتختلف في نطاق الاجتهاد هل يشمل الظني فقط أم يتعداه إلى القطعي، ومنهم من ألحق في تعريفه الحكم العقلي كما هو تعريف الصنعاني.

ج-التعريف المختار:

التعريف المختار - كما سيظهر في شرحه وبيان محترزاته - هو تعريف ابن الحاجب، وهو أن الاجتهاد:" استفراغُ الفقيه الوُسْعَ لتحصيل ظنٍّ بحُكْمٍ شرعي". وفيما يأتي شرحٌ للتعريف، وبيانٌ لأهم محترزاته.

---

[1] - ينظر: الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط:1؛ دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت، 1993م، ص342.

[2] - ينظر: الرازي، المحصول، ت: طه جابر العلواني، ط:3؛ مؤسسة الرسالة، 1418 هـ/1997م، ج6، ص6.

[3] - ينظر: موفق الدين ابن قدامة، روضة الناظر، ط:2؛ مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ/2002م، ج2، ص333.

[4] - ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، ط:1؛ المكتب الإسلامي- بيروت، د.ت،ج4، ص162.

[5] - ينظر: تاج الدين السُّبْكي، رفع الحاجب، ت: علي محمد معوض، ط:1؛ عالم الكتب – لبنان، 1999م، ج4، ص528.

[6] - ينظر: البيضاوي، منهاج الوصول، ت: شعبان محمد اسماعيل، ط:1، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، 1429هـ/2008م، ص247.

[7]- ينظر: تاج الدين السُّبْكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط:2؛ دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت، ص118.

[8] - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط:1؛ دار ابن عفان، 1997م، ج5، ص51.

[9] - ينظر: الصنعاني، إرشاد النقاد، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، ط:1؛ الدار السلفية – الكويت، 1405هـ،ص8.

قوله: "**استفراغ الفقيه الوسع**" معناه: بذل الطاقة بحيث لا يمكن المزيد.واحتُرِزَ به عن اجتهاد المُقَصِّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه؛ فإنه لا يُعدُّ في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً.

و"**الفقيه**": احتراز عن المقلِّد؛ فإنه لا يُسَمَّى مجتهداً. و"الفقيه": المتهيئ للفقه، الممارِس له، وليس المراد من يحفظ الفروع الفقهية فقط دون القدرة على الاستنباط والاستدلال.

وقوله: "**لتحصيل ظنٍّ بحُكْمٍ**": يحصر محلَّ الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات؛ إذ لا اجتهاد فيها؛ لأنها تستند إلى أدلةٍ قطعية الثبوت والدلالة، فلا تحتاج إلى استفراغ الوسع لدركها، كالأحكام المعلومة من الدِّين بالضرورة.

وقوله: "**بحكم شرعي**" يخرج غيره من الحسيات والعقليات؛ فإنه بمعزل عن مقصودنا[1].

د-بيان وجه المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي:

بعد إيراد التعريفين اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد؛ نلحظ أن كلاً منهما يشترك في استفراغ الوسع، إلا أن "الاجتهاد" في اللغة يشمل استفراغ الوسع في طلب أي شيءٍ، بينما "الاجتهاد" في اصطلاح الأصوليين يختصُّ باستفراغ الوسع في إدراك الأحكام الشرعيَّة الظنية. وبهذا يتضح أن العلاقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي علاقة عمومٍ وخصوصٍ مطلق؛ فالتعريف اللغوي يَعُمُّ بذلَ الوسع في تحصيل أي شيءٍ فيه كُلْفةٌ ومشقة، والتعريف الاصطلاحي خاصٌّ ببذل الوسع في إدراك الأحكام الشرعيَّة الظنية[2].

الفرع الثاني: دليل مشروعية الاجتهاد

الاجتهاد مطلوب في الشرع، وهو أصل من أصول الشريعة، ووردت فيه أدلة كثيرة تدل على طلبه إما صراحة، وإما إشارة، من القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

أ- **الكتاب:** وردت آيات كثيرة تأمر بالنظر والبحث وإعمال العقل والفكر لمعرفة أحكام اللَّه تعالى، وتدل على أن الاجتهاد أصل من أصول الشريعة إما بطريق التصريح أو الإشارة والتنبيه، فمن ذلك:

1 - قال اللَّه تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾ [النساء: 105]، تقرر الآية الاجتهاد بطريق القياس، والقياس نوع من الاجتهاد، ومثل ذلك الآيات الكريمة

---

[1] - ينظر: عَضُد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط:1؛ دار الكتب العلمية-بيروت، 2004م،ج3، ص 579. وتاج الدين السُّبْكي، رفع الحاجب، مرجع سابق، ج4، ص528. وبلقاسم بن ذاكر بن محمد الزُّبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، ط:1؛ مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 2014م، ص33 و 34.

[2] - ينظر: بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزُّبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، مرجع سابق، ص35.

التي تدل على مشروعية القياس، فإنّها تدل على جواز الاجتهاد كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [الحشر: 2]، ومنها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الرعد: 3]، وما ورد بعدها:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [الرعد: 4، النحل: 12]، وغيرها[1]..

2 - قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ [النساء: 59]، فالمراد بالردّ إلى الله والرسول عند التنازع فيما لم يرد فيه نص، هو النظر في الكتاب والسنة لمعرفة علل الأحكام، وقواعدها العامة للاستنباط والاجتهاد والاستدلال على الأحكام الشرعية، وهذا هو الاجتهاد الشرعي الذي أوجبه الله تعالى لبيان الحكم لما يحدث بين الناس من قضايا لم يرد فيها نص[2].

3 - وردت آيات كثيرة يتوقف العمل بها على الاجتهاد فيها لتطبيقها، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: 236]، وقوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: 241]، والمعروف يحتاج إلى اجتهاد وتقدير، وقال تعالى: ﴿**فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ**﴾ [الأحزاب: 49]، ولا يعرف مقدار المتعة إلا بالاجتهاد وغالب الظن؛ لاختلاف أحوال الناس في اليسار والإعسار[3]. وأمثالها

ب-السنة: وردت أحاديث كثيرة تنص صراحة على الاجتهاد، وأحاديث أخرى قولية وفعلية تدل على الاجتهاد صراحة أو إشارة، أذكر أمثلة قليلة لها:

1 - قال رسول الله -ﷺ-: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[4]. فالحديث صريح في تجويز الاجتهاد والدعوة إليه والترغيب فيه.

2 - كَانَ رَسُولُ اللَّهِﷺ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا عَلَى سَرِيَّةٍ أَوْ جَيْشٍ أَوْصَاهُ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ، وَبِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا.. وَيقول رسول اللَّه-ﷺ- «وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ

---

[1] - ينظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط:2؛ دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق، 1427 هـ/2006م، ج2، ص279.

[2] - ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ت: عادل بن يوسف الغرازي، ط:2؛ دار ابن الجوزي – السعودية، 1421هـ، ج1، ص469. والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص279.

[3] - ينظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص277.

[4] - رواه البخاري، الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، كِتَابُ: الِاعْتِصَامِ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، بَابُ: أَجْرِ الحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ، ط:1؛ دار طوق النجاة، 1422هـ ج9، ص 108. ورواه مسلم، الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:1؛ دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت، كِتَابُ: الْحُدُودِ، بَابُ بَيَانِ أَجْرِ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ، أَوْ أَخْطَأَ، ج3، ص1342.

حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا»[1].فَقَدْ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْأَمِيرَ بِأَنْ يُنْزِلَ الْعَدُوَّ عَلَى حُكْمِهِ، وَعَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ جِهَةِ الِاجْتِهَادِ، لَا مِنْ جِهَةِ النَّصِّ وَالتَّوْقِيفِ[2].

وعَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَتِ ابْنَتُهُ، فَقَالَ: «اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا، أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ، بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا - أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ - فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي»[3].وَغُسْلُ الْمَيِّتِ فَرْضٌ، وَقَدْ جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الْأَمْرَ فِيهِ إِلَى اجْتِهَادِ مَنْ وَلِيَ الْغُسْلَ وَرَأْيِهِ[4].

ج: الإجماع: إجماع الصحابة -رضي الله عنهم- ومن بعدهم على مشروعية الاجتهاد وعلى الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص، وسار عليه سلف الأمة وخلفها حتى وقتنا الحاضر، وسيبقى كذلك حتى تقوم الساعة[5].

د-المعقول: نعلم أن نصوص القرآن والسنة محدودة، وأن وقائع الكون غير محدودة ولا محصورة، والمحدود لا يحيط بغير المحدود، فصار الاجتهاد في معرفة الحوادث والمستجدات أمرًا محتومًا عقلًا، وواجبًا شرعًا، وهذا ما أدركه المسلمون خلفًا عن سلف، لأنَّ الاجتهادَ طريق لمعرفةِ حكمِ اللهِ في كلِّ حادثةٍ، فلو لم يبقَ مجتهدٌ، لتعطَّلتِ الحوادثُ عن أحكامِ اللهِ[6].

المطلب الأول: مزالق متعلقة بالتعامل مع النص

أدرس في هذا المطلب مزالق في الفتوى من جهة التعامل مع النص في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها

لقد جاء في تعريف الاجتهاد سابقا أنه استفراغ الجهد، أما الاجتهاد قبل البحث عن النص واستفراغ الجهد المطلوب فهو خطأ. والخطأ الأكبر منه أن تدع النص المعصوم وتتبع الرأي الذي

---

[1] - رواه مسلم، الصحيح، كِتَابُ: الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ: تَأْمِيرِ الْإِمَامِ الْأُمَرَاءَ عَلَى الْبُعُوثِ، وَوَصِيَّتِهِ إِيَّاهُمْ بِآدَابِ الْغَزْوِ وَغَيْرِهَا، ج3، ص1357.

[2] - ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، ج1، ص478.

[3] - رواه البخاري، الصحيح، كِتَابُ الجَنَائِزِ، بَابُ: غُسْلِ المَيِّتِ وَوُضُوئِهِ بِالْمَاءِ وَالسِّدْرِ، ج2، ص73. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ الْجَنَائِزِ، بَابٌ: فِي غَسْلِ الْمَيِّتِ، ج2، ص 646.

[4] - ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، ج1، ص479.

[5] - ينظر: النووي، المنهاج، ت: محمد محمد طاهر شعبان، ط:1؛ دار المنهاج –بيروت، 2005م، ج16، ص219. وموفق الدين ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ج2، ص 154. والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج4، ص4.

[6] -ينظر: أبو الوفاء ابن عقيل، الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، ت: عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، ط:1؛ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، 1420هـ/1999م، ج5، ص422. والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص279.

لا عصمة له. أو الغفلة والذهول عن النص، مع ثبوته وظهوره والقطع به، نتيجة سوء فهم، أو غلبة هوى، أو تحكم عصبية أو دعوى مصلحة... الغفلة عن النصوص الشرعية أو الجهل بها، وعدم الإحاطة بها وتقديرها حق قدرها، وخصوصا إذا كان من يتعرض للفتوى من الجرأة عند بعض المتعجلين، كالذين يريدون أن يملئوا أنهار الصحف أو المجلات بأي شيء، دون أن يجشم نفسه عناء الرجوع إلى المصادر، والبحث عن الأدلة في مظانها، ومراجعة الثقات من أهل العلم. وأكثر ما تقع الغفلة عنه هنا هو: نصوص السنة، فقد فشا الجهل بها في هذا العصر، حتى أن بعضهم ليفتي بما يناقض أحاديث الصحيحين أو أحدهما مناقضة صريحة بينة، لأنه لم يقف ولم يقرأ هذه الأحاديث ولم يسمعها فجعل جهله حجة على دين الله[1]. وقد يكون فقط من باب الغفلة على الدليل.

ومن أمثلته القول بجواز تبني واستلحاق اللقطاء[2]. والمقصود: ما أفتت به المحكمة الشرعية العليا في "البحرين" سنة: 1983م، في شأن "اللقطاء" حيث أجازت لكل أحد أن يستلحق اللقيط ويضمه إلى نسبه، ويصبح بذلك ابنا له، تترتب له وعليه كل حقوق البنوة وواجباتها؛ ففي هذه الفتوى غفلة عن النص:﴿ **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ** ﴾ [سورة الأحزاب:5]. فالفتوى بهذا التعميم، هي مخالفة لنصوص القرآن الحاسمة القاطعة، التي حرمت "التبني" وأبطلته، وأجمع على ذلك المسلمون من جميع المذاهب، وفي جميع الأزمان[3].

الفرع الثاني: معارضة الفتوى للنص من قرآن أو سنة

من مزالق الفتوى أن تكون معارضة لنص قرآني، أو حديث نبوي، قال الله تعالى:﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾ [الأحزاب:36]. فلا يجوز لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعارض برأيه واجتهاده ما نص عليه كتاب الله تعالى، وما بيّنته سنة رسوله. ومن ذلك الفتوى التي تسوي الميراث بين البنت والولد. ومن أمثلته أيضا: القول بإباحة لحم الخنزير في زماننا رغم النّص الصريح بتحريمه في أربع آيات في القرآن الكريم. كقوله تعالى:﴿ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾ [النحل:115]. وقول بعضهم بإباحة الخمر خاصة في المناطق الباردة بما يخالف النص القاطع؛ قال الله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ**

---

[1] - ينظر: القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط:1؛ دار الصحوة للنشر والتوزيع- القاهرة، 1408هـ، ص 63.

[2] - ينظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط:1؛ دار القلم للنشر والتوزيع- الكويت، 1417هـ/ 1996م، ص 144.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ص 146.

وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة:90].

وفي السنة نجد قضية إنكار الرجم، وقد صرح الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله -مثلا- في ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا 1972م، بنفي عقوبة الرجم في زنى المحصن. لكننا نجد في السنة الصحيحة أحاديث تثبت ذلك، فعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[1]. وهو دليل على الرجم؛ وأنه وقع بعد سورة النور لأن نزولها كان في قصة الإفك، واختلف هل كان سنة أربع أو خمس أو ست، والرجم كان بعد ذلك فقد حضره أبو هريرة، وإنما أسلم سنة سبع، وابن عباس إنما جاء مع أمه إلى المدينة سنة تسع[2]. كما نُقِلَ إجماع أهل العلم على أن الزاني المُحصن حدُّه الرجم[3].

وقال **ابن عاشور**(ت:1393هـ):" إن الزاني المحصن حده الرجم بالحجارة حتى يموت. وكان ذلك سنة متواترة في زمن النبي ﷺ، ورجم ماعز بن مالك. وأجمع على ذلك العلماء"[4]. وقد رُوِي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ عُمَرُ: لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: لاَ نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، أَلاَ وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ، إِذَا قَامَتِ البَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الحَبَلُ أَوِ الِاعْتِرَافُ - قَالَ سُفْيَانُ: كَذَا حَفِظْتُ - أَلاَ وَقَدْ «رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ»[5].

الفرع الثالث: سوء التأويل و الاستدلال الخاطئ على الفتوى

الاجتهاد كما سبق هو استفراغ الجهد، وهو مطلوب في كل مراحل الاجتهاد ومنها التثبت من الدليل ورودًا، وصحةً ثم فهمًا، وهل يصلح بعد ذلك دليلا على المسألة أو موضوع السؤال، ومراجعة ما جاء في تلك المسألة من أقوال سابقة وغيرها، فقد أفتى أحدهم بجواز الجمع بين المرأة وأختها من جهة الأم في النكاح، مستدلا بفعل النبي ﷺ في زواجه بميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وهما أختان لأم[6]. والنبي ﷺ لم يجمع بينهما فقد تزوج زينب بنت خزيمة بن الحارث في

---

[1] - رواه البخاري، الصحيح، كِتَاب: الوَكَالَةِ، بَابُ: الوَكَالَةِ فِي الحُدُودِ، مرجع سابق، ج3، ص 102. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الْحُدُودِ، بَابُ: مَنِ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَى، مرجع سابق، ج3، ص1324.

[2] - ينظر: ابن حَجَر العَسْقلاني، فتح الباري، ط:1؛ دار المعرفة - بيروت، 1379م، ج12، ص120.

[3] - نقل الإجماع ابن المنذر، وابن بطال، والماوردي، وابن حزم، وابن عبد البر، والمرغيناني، والقاضي عياض، وابن رشد الحفيد، وابن قدامة، والنووي، وابن الهمام، وشمس الدين ابن قدامة، وابن تيمية، وغيرهم. ينظر: مجموعة من المؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط:1؛ دار الفضيلة - الرياض،1433 هـ/ 2012م،ج9، ص267.

[4] - ابن عاشُور، التحرير والتنوير، ط:1؛ الدار التونسية للنشر– تونس، 1984هـ، ج18، ص149.

[5] - رواه البخاري، الصحيح، كِتَابُ: الحُدُودِ بَابُ الِاعْتِرَافِ بِالزِّنَا، مرجع سابق، ج8، ص168. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الْحُدُودِ، بَابُ: رَجْمِ الثَّيِّبِ فِي الزِّنَى، مرجع سابق، ج3، ص 1317.

[6] - ينظر: مقال: الطاهر سرايش، مشكلات الفتوى في الجزائر توصيف وتشخيص، مجلة الاقتصاد والشريعة، مجلد:2، رقم:4، ص118.

رمضان على رأس واحد وثلاثين شهرا من الهجرة، فمكثت عنده ثمانية أشهر، وتوفيت في حياته، في آخر ربيع الأول على رأس تسعة وثلاثين شهرا، ودفنت بالبقيع. ثم إنه تزوج أختها لأمها ميمونة بنت الحارث، وذلك سنة سبع من الهجرة في عمرة القضية[1]. كما أنها من مسائل الإجماع، قال الإمام القرطبي (ت:671هـ):"وَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا يجوز العقد على أخت الزَّوْجَةِ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى:﴿ **وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ**﴾ [النساء:23]. يَعْنِي الزَّوْجَتَيْنِ بِعَقْدِ النِّكَاحِ"[2].

المطلب الثاني: مزالق متعلقة بسوء فهم الو اقع

الواقع جزء من عملية الاجتهاد والإفتاء والخلل في فهمه يقود إلى خلل في الاجتهاد، لهذا أتكلم في هذا المطلب في شرط مراعاة الواقع وفهمه دون الخضوع له، أو لأهواء النفس أو الغير.

الفرع الأول: عدم فهم الو اقع على حقيقته

من المعلوم أن من شروط الفتوى: فقه تنزيل النصّ، أو العلة على الواقعة أو النازلة، بأن يكون لدى المفتي القدرة العلمية على تنزيل الدليل على النازلة التي جدَّت، وذلك لأن عملية الفتوى تَمُرُ بثلاث مراحل:

-**الأولى**: معرفة الدليل، من النصّ، أو العلة أو نحو ذلك والتعرف من خلال الاجتهاد على الدليل المطلوب الذي ذكرناه في الشرط الأول.

- **الثانية**: فقه الواقعة والعلم بها علماً يحقق الغرض المنشود، ويؤدي إلى تصورها تصوراً دقيقاً.

- **الثالثة**: الربط بين الدليل والواقعة، وتنزيله عليها وبعبارة أخرى تنزيلها عليه[3].

فعلى قول العلامة ابن القيم "لا بد للحاكم من: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل. ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع"[4]، فعدم إدراك وتصور المفتي للواقع المسئول عنه حقيقة، يجعل فتواه في موضوع آخر، فالخطأ في فهم الواقع كالخطأ في فهم الدليل، كلاهما يؤدي للخطأ في الحكم الشرعي.

---

[1] - ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، ط:1؛ دار عالم الكتب- الرياض، 1423 هـ/ 2003م، ج14، ص 167.

[2] - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص 165.

[3] - مقال: علي القره داغي، الفتوى بين النص والواقع والثابت والمتغير، الرابط: https://alqaradaghi.com/، اليوم:2025/8/12م. الساعة: 20:34.

[4] - ينظر: ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، الطرق الحكمية، ت: نايف بن أحمد الحمد، ط:1؛ دار عالم الفوائد- مكة، 1428هـ، ص4.

ولا شك أن هذا التنزيل من أصعب الأمور، لأن العلم المجرد لا يكفي إلاّ إذا كان لدى صاحبه القدرة على تنزيله على الواقع، فالحكم على الشيء فرع من تصوره، فمثلاً لو استفتى عن طفل الأنابيب –مثلاً- لا يجوز له أن يتسرع بالإفتاء إلاّ إذا علم حقيقة ذلك وكيف يتم؟ وفيمن يوضع؟ وهكذا، أي لا بدّ من الإحاطة الشاملة بالموضوع من جميع جوانبه ووسائله ومآلاته؛ وإلاّ فيكون آثماً[1]، قال الله تعالى:﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾ [يونس:39]. وقال تعالى:﴿ **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة:111].

وهذا الشرط عبر عنه الفقهاء بتحقيق المناط وهو شرط أساسي في قياس نازلة على شيء منصوص عليه. وتحقيق المناط: هو أن يعرف كون وصف من الأوصاف علة لحكم، فيجتهد المجتهد لمعرفة الأمور التي توجد فيها العلة. وأما المناط: فهو العلة، سميت بذلك لأن الحكم يناط بها[2].

الفرع الثاني: الخضوع للو اقع المنحرف... الخضوع للأهواء

ما ذكرناه آنفا من فهم الواقع لا يعني أبدا الذوبان فيه، فقد أراد الله لدينه الحفظ بأن جعل نصوصه هي الحاكمة والمهيمنة على الأعراف والعادات، ولو كثر الفساد وعمّ الحرام، وإلاّ فلو خضع المسلمون لها ضاع دينهم، وانصهروا في بوتقة العادات السيئة. فلا يجوز أبداً للمفتي أو المجتهد أن يخضع للواقع الفاسد، والأوضاع المنحرفة، بل يبذل كل جهده لتصحيح الواقع ومسيرته، وإخضاع الواقع للشرع، لا لإخضاع الشرع للواقع[3].

فمن أشد المزالق خطرا على المفتي أن يتبع الهوى في فتواه، سواء هوى نفسه أو هوى غيره، وبخاصة أهواء الرؤساء وأصحاب السلطة، الذين ترجى عطاياهم، وتخشى رزاياهم، فيتقرب إليهم الطامعون والخائفون، بتزييف الحقائق، وتبديل الأحكام، وتحريف الكلم عن مواضعه، إتباعا لأهوائهم، وإرضاء لنزواتهم. ومثله إتباع أهواء العامة، والجري وراء إرضائهم، بالتساهل أو بالتشدد، وكله من إتباع الهوى المضل عن الحق. مع تحذير الله تعالى أشد التحذير من إتباع الهوى، يقول الله تعالى لرسوله في آيات مكية:﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [الجاثية:18]. وفي سورة المائدة وهي من أواخر ما نزل من القرآن

---

[1] - ينظر:مقال: علي القره داغي، الفتوى بين النص والواقع والثابت والمتغير، الرابط: https://alqaradaghi.com/، اليوم:2025/8/12م. الساعة: 20:34.

[2] - ينظر: طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ط:1؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي- فيرجينيا، 1987م، ص 74.

[3] - ينظر:مقال: علي القره داغي، الفتوى بين النص والواقع والثابت والمتغير، الرابط: https://alqaradaghi.com/، اليوم:2025/8/12م. الساعة: 20:34.

المدني. يخاطب رسوله أيضا بقوله سبحانه:﴿ **وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ**﴾ [المائدة:49]. كما خاطب الله نبيه داود فقال: ﴿ **يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**﴾ [ص:26].

ويُقَرِّعُ القرآن علماء السوء الذين يتبعون الهوى، ويستحبون العمى على الهدى في أكثر من موقع في كتاب الله؛ كقوله تعالى:﴿ **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾ [الجاثية:23]. يكمن الخطر في بعض ضعاف النفوس، ومرضى القلوب، من علماء الدين، الذين يزينون للناس سوء أعمالهم فيرونه حسنا[1].

الفرع الثالث: تقليد الفكر الغربي

وقد تأثر عدد من العلماء والدعاة وغيرهم في هذا القرن بهذا الواقع المنحرف، وأثرت فيهم بعض الشعارات البراقة كالتقدمية والعصرية، وانبهروا بما لدى الغرب من علوم وتكنولوجيا وما فرضه على الشعوب المستضعفة، فوقف بعضهم موقف التبرير والتأويل حتى ولو كان التأويل متعسفاً، والتبرير بارداً، فأولوا ما صرّح به الشرع من الأمور الغيبية بالماديات، لأن الغرب لا يعترف إلاّ بها، فأولوا طيراً أبابيل بالجراثيم والأمراض، وقالوا في نظرية داروين: وما المانع أن يكون أصل الإنسان قرداً؟ وقالوا باشتراكية الإسلام، وديمقراطية الإسلام، مع أن الإسلام: هو دين الله الخالد الذي يجمع الخير كله، وهو تشريع من عند الله لا يقارن في ثوابته بتشريع البشر، ولا يليق أن يخضع لمصطلحات لها مدلولات بشرية خاصة[2].

وفي مجال الفتاوى الفرعية صدر من بعضهم الفتوى بحل الفوائد البنكية، ثم تراجع بعضهم، وحسم الموضوع عدد من المجامع الفقهية بمنعه، ثم عاد بعضهم بحل الفوائد البنكية (الربا) بل ادعى إن البنوك الربوية أفضل من البنوك الإسلامية، ويرى بعضهم أن منع الطلاق وتعدد الزوجات من صلاحيات ولي الأمر، وأن عدم التسوية بين البنات والبنين كان لأجل تلك الظروف، أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وهكذا[3].

---

[1] - ينظر: القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط:1؛ دار الصحوة للنشر والتوزيع- القاهرة، 1408هـ، ص72 و73.

[2] - ينظر: مقال: علي القره داغي، الفتوى بين النص والواقع والثابت والمتغير، الرابط: https://alqaradaghi.com/، اليوم:2025/8/12م. الساعة: 20:34.

[3] - ينظر: مقال: علي القره داغي، الفتوى بين النص والواقع والثابت والمتغير، الرابط: https://alqaradaghi.com/، اليوم:2025/8/12م. الساعة: 20:34.

المطلب الثالث: مزالق ترجع إلى الجمود أو إهمال مقاصد الشريعة

قد يكون من مزالق الإفتاء الجمود على القديم دون معايشة مستجدات العصر، وقد يكون بالغفلة عن مقاصد الشريعة، أو المبالغة في اعتبار المصلحة وهو ما سنراه في هذا المطلب.

الفرع الأول: الجمود على القديم وعدم مراعاة الفتوى لتغير الزمان والمكان والحال

لا بد من المتصدي للفتوى أن يكون لديه معرفة بالأعراف والأزمان والأشخاص ومعرفة بالناس، أن يكون لديه فهم دقيق للواقع الذي يعيشه البلد، أو الأمة أو الجماعة أو الفرد، والتغيرات التي حدثت في عصره والتي لها تأثير كبير على فقه التنزيل. وقد اشتهر ذلك بين الفقهاء حتى صيغت قاعدة يرددها الفقهاء الذين يختلفون مع شيوخهم فيقولون : "هذا اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان"[1]، وقد أصل ذلك معظم الفقهاء فهذا الإمام الشافعي له أقواله القديمة قبل دخوله مصر، وله أقواله الجديدة المعتمدة عنده بعد دخوله مصر، وهذا الإمام أبو يوسف يخالف شيخه أبا حنيفة في عدد ليس بقليل من المسائل أغلبها يعود إلى فقه الواقع[2]. فهؤلاء أصحاب الأئمة وتلاميذهم يخالفونهم بعد موتهم -وهم متبعون لأصولهم- لتغير العصر اللاحق عن العصر السابق، رغم قرب المدة، وقصر الزمان[3].

فكيف بعصرنا، وقد تغير فيه كل شيء، بعد عصر الانقلاب الصناعي، ثم عصر التقدم التكنولوجي، إلى عصر الذكاء الصناعي. لابد من معرفة ما طرأ على حياتنا من تغيرات في الأفكار والأعراف والعلاقات والسلوك، وأن نقدر ظروف العصر وضروراته، وما عمت به البلوى[4]، وأن نطبق على الواقع ما قرره علماؤنا من تغير الفتوى واختلافها؛ بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد والأعراف[5]. وأن يحرص على المعاصرة، وخصوصا في وسائله وآلياته. ولا يتجاهل في فتواه إذا أفتى: تيارات العصر، ومذاهبه الفلسفية، ومدارسه الفكرية، واتجاهاته الأدبية، وانحرافاته السلوكية، ومشكلاته الواقعية[6].

فلا يمكن للمجتهد أن يعيش في الكتب القديمة وحدها، ويتقوقع على الماضي وحده، بل لا بد أن يعلم أن الدنيا تغيرت، والحياة تطورت، فهو ابن زمانه ومكانه وبيئته. الغفلة عن روح

---

[1] - ينظر: آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط:4؛ مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1416 هـ /1996م، ص310.

[2] - ينظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص94.

[3] - ينظر: القرضاوي، خطابنا الإسلامي في زمن العولمة، ط:1؛ دار الشروق-مصر: 1424هـ /2004م، ص128.

[4] - ينظر: القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ط:7؛ مطبعة المدني – القاهرة، 1417هـ/ 1997م، ص63.

[5] - ينظر: ابن قَيّم الجَوْزيَّة، إعلام الموقعين، ط:1؛ دار الكتب العلمية- بيروت، 1411هـ / 1991م، ج3، ص11.

[6] - ينظر: القرضاوي، خطابنا الإسلامي في زمن العولمة، مرجع سابق، ص128.

العصر وثقافته وواقعه، والعزلة عما يدور فيه، ينتهي بالمجتهد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزلل[1].

الفرع الثاني: مخالفة الفتوى لمقاصد الشريعة

لقد عمل الأصولي الفذ أبي إسحاق الشاطبي(ت:790هـ) على إعادة تأصيل أصول الفقه، والتجديد فيه بنقل الاجتهاد من الاجتهاد في اللفظ وأنواع دلالاته، وبالقياس والتعليل "قياس الجزء بالجزء"، نقل الاجتهاد بهذا المعنى، إلى بنائه على مقاصد الشريعة، وذلك باستقراء أحكام الشريعة، وصياغتها في كليات، ثم تطبيق هذه الكليات على الجزئيات المستجدة، بما يمكن الفقه في الإسلام من أن يكون مسايرا للتطور، وقابلا للتطبيق في كل زمان[2].

تلك الكليات التي تجد بعض ملامحها العامة حتى عند غير الشاطبي أيضا؛ فهذا ابن قيم الجوزية (ت:751هـ) يقول لنا: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[3]. وهو يعدد بكل ثقة معايير عامة تنضوي تحتها المسائل، وعند فقدانها فهي تخالف الشريعة مهما كان التأويل.

عندما تُهمِل الفتوى مقاصد الشريعة، وتتمسك فقط بحرفية النص فإنَّه قد يقع منه الخلل والزلل، ومن أمثلة ذلك عدم اعتبار النقود الورقية نقودا شرعية، وبالتالي جوزوا فيها الربا بأنواعه، فالنقود الشرعية في نظر أصحاب هذه الفتوى هي النقود الذهبية والفضية، أما هذا الورق فلا يعتبر نقدا شرعيا. وفي هذه الفتوى من الفساد ما فيها، فهي تسقط الزكاة عن أصحاب المال النقدي مهما كسبوا، ولا يجري في أموالهم ربا[4]. ومن العجيب أن يغفل أصحاب هذه الفتوى: أن هذه النقود هي التي يدفعونها ثمنا للأجير بعد عمله، ويدفعونها ثمنا لسلع وأطعمة وعقارات يستحلونها، ويدفعونها مهرا للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون النكاح، ويثبتون بعده النسب. وهي النقود التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرؤون من دم المقتول. وهي التي تعاقب القوانين كلها عن سرقتها أو اختلاسها، أو أخذها رشوة أو تزويرها[5]. وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هي مطلق الثمنية، فهي متحققة في العملة

---

[1] - ينظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص167.

[2] - ينظر: القرضاوي، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 217.

[3] - ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص11.

[4] - ينظر: علي أحمد السالوس، الفتاوى الشاذة وخطرها، ورقة مقدمة لندوة الفتوى وضوابطها للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، ص9.

[5] - ينظر: القرضاوي، الفتوى الشاذة، ط:2؛ دار الشروق- القاهرة، 2010م، ص60.

الورقية، فتصبح هذه العملة نقدا قائما بذاته؛ له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب فيها الزكاة، ويجري فيها الربا بنوعيه[1]. ولأن الرواج سمة ومقصد في الأموال والنقد، حتى اعتبر الإمام مالك أن ما راج بين الناس اتخاذه نقدا، أصبح نقدا؛ ويجري فيه أحكام الثمنية والربا، فقد جاء في المدونة: "وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمْ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سِكَّةٌ وَعَيْنٌ لَكَرِهْتُهَا أَنْ تُبَاعَ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ"[2].

الفرع الثالث: الغلو في اعتبار المصلحة

من مزالق الاجتهاد المعاصر: الغلو في اعتبار المصلحة، إلى حد تقديمها على محكمات النصوص أحيانا، فالشريعة –برأي بعض الحداثيين وغيرهم- كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع، فينسخ بعضها بعضا، ليحقق هذه الصوالح... والإسلام أسلوبه التقدم لتحقيق صوالح المجتمع والأفراد، وعدم الوقوف عند نص محدد؛ أو التشبث بحكم خاص[3]. ولقد ذكر د. الجابري:" أن الممارسة الاجتهادية للصحابة كانت تتخذ المصلحة مبدءا ومنطلقا، فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات، وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها"[4]. وهو استقراء في غاية الخطورة ينسب ظلما للصحابة الكرام؛ وأنهم يقدمون المصلحة عن النص، هذا الكلام وغيره غير المنضبط والمغالي في اعتبار المصلحة نتج عنه أخطاء ومزالق بالجملة في عملية الاجتهاد، ليكون مقدمة للقول بإلغاء الرخص المشروعة لعدم الحاجة إليها، وقال بعضهم بتحريم الزواج بأكثر من واحدة، وأن مصلحة إباحة الربا حق ولي الأمر، وقال غيرهم بنقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة، والتسوية بين البنت والابن في الميراث بدعوى المصلحة[5]... وكله كلام مرفوض لأنه يناقض نصوص ومسلمات في الشريعة واضحة.

الذي لا ريب فيه أن ما نصت عليه الشريعة من أحكام، أحل الله بها الحلال وحرم الحرام، وفرض الفرائض، وحد الحدود، هو المصلحة التي لا ينازع فيها مسلم، وإن خفي عليه وجهها، ولكنها ليست مصلحة فرد أو طبقة أو جنس، ولا المصلحة المادية الدنيوية العاجلة فقط، إنها مصلحة نوع الإنسان في مادياته ومعنوياته، في أفراده وجماعاته، في دنياه وآخرته[6].

ولاشك -أيضا- أنَّ قاعدة المصلحة قاعدة واسعة الحضور والانتشار، فالشاطبي(ت:790هـ)

---

[1] - ينظر: علي أحمد السالوس، الفتاوى الشاذة وخطرها، مرجع سابق، ص10.

[2] - ينظر: مالك بن أنس، المدونة، ط:1؛ دار الكتب العلمية -بيروت، 1415هـ/ 1994م، ج3، ص 5.

[3]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ط:4؛ مكتبة مدبولي الصغير-مصر، 1996م، ص 75.

[4] - الجابري، الدين والدولة، ط: 1؛ مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت-لبنان، 1996م، ص 42.

[5] - ينظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص178.

[6] - ينظر: المرجع نفسه، ص 173.

يعبر عنها بقاعدة: "وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ"[1]. وقال العز بن عبد السلام(ت:660هـ): "مَقْصُودُ الشَّرْعِ جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ"[2]، وعبر ابن تيمية(ت:728هـ) عنها بالقول: "الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا عَلَى تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا، وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا"[3]. وقال ابن القيم(ت:751هـ):"الشريعة مَبْنَاها وأساسَهَا على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"[4].

لكنهم جميعا يحرصون على ضبطها بالشريعة بالملائمة أو على الأقل المرسلة عن الاعتبار أو الإلغاء، ولذلك وعرف ابن العربي المصلحةُ(ت:543هـ):"كلُّ معنىً قامَ به قانونُ الشَّريعةِ، وحَصَلَت به المنفعةُ العامَّةُ في الخَلِيقَةِ"[5]. فهو يربط المصلحة بالمعاني، لكنها معاني منضبطة بقانون الشريعة، وحصول النفع العام للناس. وعبر الشاطبي عن شرط المصلحة:" مُلَائِمة لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، وَمَأْخُوذًا مَعْنَاهُ مِنْ أَدِلَّتِهِ"[6]. وذكر الغزالي (ت:505هـ): أَنَّ كُلّ مَصْلَحَةٍ لَا تَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَقْصُودٍ فَهِمَ مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَكَانَتْ مِنْ الْمَصَالِحِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي لَا تُلَائِمُ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ فَهِيَ بَاطِلَةٌ مُطَّرِحَةٌ[7]. فهو يشترط الملائمة لنصوص الشارع ومقاصده. وقال الشاطبي بشكل واضح: "الْمُتَعَدِّيَ عَلَى طَرِيقِ الْمَصْلَحَةِ الْمَشْرُوعِ سَاعٍ فِي ضِدِّ تِلْكَ الْمَصْلَحَة"[8]. أمَّا المصالح غير الشرعية فالمقاصد تَأْبَاهَا وتعارضها، والأدلة الشرعية تمنعها وتدفعها[9].

المطلب الرابع: مزالق ترجع لخلل في القياس أو لمخالفة الإجماع

من مزالق الاجتهاد الخلل في القياس أو مخالفة الإجماع المتيقين، وهو ما سأرصده في الفروع القادمة

الفرع الأول: مخالفة الفتوى للقياس الجلي أو القياس غير الصحيح

من مزالق الفتوى أن تعارض القياس الجلي، أو تنشأ على قياس غير صحيح، كأن تقيس

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص9.

[2]- ينظر: ابن عبد السَّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط:1؛ دار الكتب العلمية – بيروت، 1414 هـ - 1991م،ج2، ص52.

[3]- ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط:3؛ دار الوفاء، 1426 هـ/2005م، ج10، ص215. وج30، ص 193.

[4]- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص41.

[5]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ت: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، ط:1؛ دَار الغَرب الإسلامي، 1428 هـ/2007م، ج6، ص19.

[6]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، مرجع سابق، ص32. والغزالي، شفاء الغليل، ت:ح مد الكبيسي، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1390 هـ/1971م، ص 160.

[7] - ينظر: الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص179.

[8]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص 537.، ص32. والغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص 160.

[9] - ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط:1؛ مكتبة العبيكان- الرياض، 1421هـ/2001م، ص23.

على غير أصل، أو يكون هناك فارق بين المقيس والمقيس عليه، أو تكون العلة غير صحيحة. والقياس على غير أصل: ألا يكون على آية من كتاب الله، أو حديث صحيح من أحاديث رسول الله ﷺ، كأن يكون على حديث ضعيف أو منكر أو موضوع، أو لا أصل له؛ أو ليس له علة متعدية يقاس عليها، فيبنى على أساس منهار. أو يقيس على كلام الفقهاء أو بعضهم، معتبرا كلامهم أصلا يقاس عليه ويرتب عليه حكما...

ومن أمثلة ما يندرج تحت هذا المعيار فتوى فحواها إرضاع المرأة زميلها في العمل إذا كانا يجلسان في غرفة واحدة، ليصبح ابنا لها من الرضاعة، وهي من الفتاوى التي شهدت ضجة كبيرة في الإعلام. وعمدة هذه الفتوى: الحديث المشهور الصحيح؛ فعَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيفُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ:«أَرْضِعِيهِ»، قَالَتْ: وَكَيْفَ أُرْضِعُهُ؟ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَقَالَ: «قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ»[1]. لكن هذا الحديث يقابله قول الله: ﴿ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ**﴾ [البقرة:233]. وأحاديث صحيحة منها: قَالَتْ عَائِشَةُ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَعِنْدِي رَجُلٌ قَاعِدٌ، فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَرَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، قَالَتْ: فَقَالَ: «انْظُرْنَ إِخْوَتَكُنَّ مِنَ الرَّضَاعَةِ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ»[2]، والحديث: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءَ فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الفِطَامِ»[3]. وقال الترمذي: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: أن الرضاعة لا تحرم إلا ما كان دون الحولين، وما كان بعد الحولين الكاملين فإنه لا يحرم شيئا[4]. وفي الحديث الآخر: عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا رِضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ، وَلَا يُتْمَ بَعْدَ حُلُمٍ»[5]. ولهذا فعند عند جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار إلى العصر الحاضر، لا تثبت إلا برضاع من له دون سنتين. وعند أبي حنيفة: بسنتين ونصف، وعند زفر: بثلاث سنين، وعن مالك: بسنتين وأيام[6]. وأجابوا

---

[1] - رواه مسلم، الصحيح، كِتَابُ: الرَّضَاعِ، بَابُ: رِضَاعَةِ الْكَبِيرِ، مرجع سابق، ج2، ص1076. وغيره.

[2]- رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كِتَابُ: الشَّهَادَاتِ، بَابُ: رِضَاعَةِ الْكَبِيرِ، ج3، ص170. ومسلم، الصحيح، مرجع سابق، كِتَابُ: الرِّضَاعِ، بَابُ: إِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ، ج2، ص1078.

[3] - رواه الترمذي، السنن، باب: ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين، مرجع سابق، ج3، ص450. وقال هذا حديث حسن صحيح.

[4] - المرجع نفسه، وهذا القول قال به: المالكية، والحنفية، والشافعية، وهو قول عمر، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وأم سلمة -رضي الله عنه-، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وقتادة، والشعبي، والزهري، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق، وأبي ثور، وداود. ينظر: موسوعة الإجماع الفقهي.ج3، ص 738.

[5] - رواه الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد، ط:2؛ مكتبة ابن تيمية – القاهرة، 1415هـ، ج9، ص91. وصححه الألباني في الإرواء، ج5، ص81.

[6] - ينظر: السُّغْدي، النتف في الفتاوى، ت: صلاح الدين الناهي، ط:2؛ دار الفرقان- عمان الأردن، 1404هـ /1984م،ج1،

عن حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم، وقيل: إنه منسوخ[1]. فهم حملوا ما جاء في حديث سالم على الخصوص أو على النسخ[2]. وذكر الإمام الباجي في المسألة:" القول بأن رضاع الكبير يحرم، هو مذهب لم يأخذ به أحد من الفقهاء، وقد انعقد الإجماع على خلافه"[3].

والمسلك الثالث: غير- النسخ والخصوصية- وهو أن حديث سهلة ليس بمنسوخ ولا مخصوص ولا عام في كل أحد، إنما هو رخصة للحاجة لمن لا يستغني عن دخوله على المرأة ويشق احتجابها عنه، كحال سالم مع امرأة أبي حذيفة، وهو ما قررنه زوجات النبي في ردهن على عائشة. ففي الحديث: أَخْبَرَنِي أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَمْعَةَ، أَنَّ أُمَّهُ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ، أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّهَا أُمَّ سَلَمَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ، كَانَتْ تَقُولُ: " أَبَى سَائِرُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يُدْخِلْنَ عَلَيْهِنَّ أَحَدًا بِتِلْكَ الرَّضَاعَةِ، وَقُلْنَ لِعَائِشَةَ: وَاللهِ مَا نَرَى هَذَا إِلَّا رُخْصَةً أَرْخَصَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ لِسَالِمٍ خَاصَّةً، فَمَا هُوَ بِدَاخِلٍ عَلَيْنَا أَحَدٌ بِهَذِهِ الرَّضَاعَةِ، وَلَا رَائِينَا"[4]. فزوجات النبي ﷺ ترينها رخصة خاصة بسالم ويرفضن تعميم حكمها. فكل ما سبق يمنع القياس: الخصوصية أو النسخ أو الرخصة. فهو قياس مع الفارق الكبير، فسالم يعتبر بمثابة الابن لسهلة وأبي حذيفة؛ وكان هذا من ثمرات تحريم التبني. وإذا أُعتُبِر الحديث تعميما لحكم صدر في واقعة حال لها خصوصيتها: فيكون الاجتهاد مرفوضا لأنه يحول الأحكام الخاصة إلى عامة، كما أن القصة لم ترد بأي لفظ من ألفاظ العموم. بل سياق القصة كلها يدل على الخصوصية[5].

الفرع الثاني: تعطيل آلية القياس

بعض الفرق والعلماء يرفضون القياس الأصولي وعلى رأسهم الظاهرية، فمسألة تعطيل القياس مسألة قديمة، وعُرِفَ هؤلاء في كتب الأصول بـ "نفاة القياس"، ويستدل هؤلاء بجملة من الأدلة الشرعية التي تفيد بنفي إعمال القياس كون التشريع كله من الله، والقياس –عندهم- نوع من تدخل العقل في التشريع، وقد رد المحققون على القول بنفي القياس، ومن هؤلاء الإمام محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: 1393هـ)، فبعد أن ساق مجمل أدلة الظاهرية في نفي القياس ختم ذلك بقوله : اعلم أن تحقيق المقام في هذه المسألة التي وقع فيها من الاختلاف

ص315. السَّرْخَسيّ، المبسوط، ط:1؛ دار المعرفة – بيروت، 1414هـ/1993م، ج5، ص136.

[1]- ينظر: بدر الدين العيني، عمدة القاري، ط:1؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت، د.ت، ج20، ص85.

[2]- ينظر: القاضي عياض، شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمٍ، تحقيق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، ط:1؛ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع: مصر، 1419 هـ/ 1998م، ج4، ص642.

[3]- ينظر: الباجي، المنتقى، ط:1، مطبعة السعادة: مصر، 1332هـ،ج4، ص155.

[4]- رواه مسلم، الصحيح، كِتَابُ: الرَّضَاعِ، بَابُ: رضَاعَةِ الْكَبِيرِ، مرجع سابق، ج2، ص1078. وغيره.

[5]- ينظر: القرضاوي، الفتوى الشاذة، مرجع سابق، ص55. ومقال: عبابة، الفتوى الشاذة، مجلة المنهل، م:7، العدد: 1(2021م)، ص193.

هو أن القياس قسمان: قياس صحيح، وقياس فاسد، أما القياس الفاسد فهو الذي ترد عليه الأدلة التي ذكرها الظاهرية وتدل على بطلانه، ولا شك أنه باطل، وأنه ليس من الدين كما قالوا وكما هو الحق. وأما القياس الصحيح فلا يرد عليه شيء من تلك الأدلة، ولا يناقض بعضه بعضا، ولا يناقض البتة نصا صحيحا من كتاب أو سنة. فكما لا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، فإنه لا تتناقض دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النص الصريح والقياس الصحيح، بل كلها متصادقة متعاضدة، يصدق بعضها بعضا، ويشهد بعضها لبعض. فلا يناقض القياس الصحيح النص الصحيح أبدا[1].

وضابط القياس الصحيح هو: أن تكون العلة التي علق الشارع بها الحكم وشرعه من أجلها موجودة بتمامها في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها فيه، وكذلك القياس المعروف بـ "القياس في معنى الأصل" الذي هو الإلحاق بنفي الفارق المؤثر في الحكم، فمثل ذلك لا تأتي الشريعة بخلافه، ولا يعارض نصا، ولا يتعارض هو في نفسه[2]. وعند العمل بفهم الظاهرية سنقع في أخطاء جلية، فمن ذلك -مثلا- ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي بكرة ﷺ من أن النبي ﷺ قال: «لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[3]. في الحديث نهى عن الحكم في وقت الغضب، ولا يشك عاقل أنه خص وقت الغضب بالنهي دون وقت الرضا؛ لأن الغضب يشوش الفكر؛ فيمنع من استيفاء النظر في الحكم. فيكون ذلك سببا لضياع حقوق المسلمين، فيلزم على قول الظاهرية كما قدمنا إيضاحه؛ أن النهي يختص بحالة الغضب، ولا يتعداها إلى غيرها؛ فلو كان القاضي في حزن مفرط؛ يؤثر عليه تأثيرا أشد من تأثير الغضب بأضعاف، أو كان في جوع أو عطش مفرط؛ يؤثر عليه أعظم من تأثير الغضب. فعلى قول الظاهرية فحكمه بين الناس في تلك الحالات المانعة من استيفاء النظر في الحكم عفو جائز؛ فيكون الله قد عفا للقاضي عن التسبب في إضاعة حقوق المسلمين التي نصبه الإمام من أجل صيانتها وحفظها من الضياع، رغم وضوح الدليل على المنع من الحكم في حالة تشويش الفكر؛ تشويشا كتشويش الغضب أو أشد منه كما لا يخفى على عاقل، فتضيع الحقوق بذريعة الوقوف مع النصوص[4].

وبناء على القول بنفي القياس يعتقدون أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا

---

[1] - الشّنْقِيطي، أضواء البيان، ط:1؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، 1415 هـ/1995م، ج4، ص211.

[2] - ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص 212.

[3] - رواه البخاري، الصحيح، كِتَابُ: الأَحْكَامِ، بَابٌ: هَلْ يَقْضِي القَاضِي أَوْ يُفْتِي وَهُوَ غَضْبَانُ، مرجع سابق، ج9، ص 65. ومسلم، كِتَابُ: الْأَقْضِيَةِ، بَابُ: كَرَاهَةِ قَضَاءِ الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ، مرجع سابق، ج3، ص 1342.

[4] - ينظر: الشّنْقِيطي، أضواء البيان، مرجع سابق، ج4، ص212.

برهان من الله بناء على هذا الأصل. وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، أو يقوم دليل على البطلان والتحريم[1].

ومذهب أهل الظاهر، ونفاة القياس أنه لا ربا في الفلوس ولا في الأوراق النقدية، ولا في غيرهما مما يعد نقدا. والأمر في تحريم الربا فيهما عندهم أمر تعبدي[2].

تلاحظ جليا أن غياب القياس والتعليل في الأحكام، نتج عنه قول باطل على الله وعلى رسوله وعلى دينه الذي لا يشك عاقل في بطلانه وعظم ضرره على الدين، بدعوى أنهم واقفون مع النصوص، ولو صرح بعلة الحكم المشتملة على مقصود الشارع من حكمة التشريع، فأهدروا المصالح المقصودة من التشريع[3].

الفرع الثالث: مخالفة الفتوى للإجماع المتيقن.

العقل المسلم اليوم مازال يمارس عليه التأثير الكبير من الإعلام الغربي، وتأثر بثوب الحضارة الذي يحاول الغرب فرضه على الأمة الإسلامية، فكان لأفكار ومؤسسات العالم العربي والإسلامي نصيبا من هذا التأثير، وتعدى هذا التأثير إلى الفتاوى أيضا، فظهرت أقوالا وفتاوى خالفت إجماع المسلمين. ومن أمثلتها: القول بجواز الفوائد البنكية فعمل البنوك الأصلي الإقراض والاقتراض، فتدفع للمقرض فائدة 4% أو 5% وتأخذ فائدة من المقترض 9% أو 12%، ولا يصح القول بأن البنك مجرد وسيط بين المودع والمقترض، يأخذ عمولة مقابل وساطته، لأن البنك ممنوع من القيام بنشاط استثماري، ولا يتقاسم المودع مع البنك الربح والخسارة، ولا يتقاسم البنك مع المقترض في مشروعه الأرباح والخسائر، والنسبة مع الطرفين محددة مشروطة سلفاً سواء بالنسبة للمودع أو المقترض، وإن مضار الربا في فوائد البنوك متحققة تماماً، وهي حرام كالربا وإثمها كإثمه، وقد أصبح الربا في عرف الناس اليوم لا يطلق إلا على ربح المال عند تأخيره، وهو مشابه لربا الجاهلية المضاعف مع مرور الزمن[4]. ومن حجج المبيحين: أنه لا يوجد دليل على تحريم التحديد المقدم للأرباح في عقد المضاربة. لكن من أدلة التحريم الإجماع ونفي الخلاف، نقل الإمام ابن المنذر (ت 318 ه): "أجمعوا على إبطال القراض الذي يشترط أحدهما، أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة"[5]، كما نقل الإجماع عند الحنفية، والمالكية، الشافعية، والحنابلة، والأوزاعي وأبو ثور، ونقل عن ابن عبد البر، وابن رشد[6]؛ والنووي، وابن قدامة، ولم

---

[1] - ينظر: ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص 259.

[2] - ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج9، ص42.

[3] - ينظر: الشَّنْقِيطي، أضواء البيان، مرجع سابق، ج4، ص212.

[4] - ينظر: الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ط:4؛ دار الفكر-دمشق، د.ت، ج5، ص 3745.

[5] - ابن المنذر، الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط:1؛ دار المسلم للنشر والتوزيع،1425 ه/2004م، ص102.

[6] - مجموعة مؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج4، ص624.

يشذ عن ذلك فقيه واحد، ولا مذهب من المذاهب. وحسبنا أن المجامع العلمية والفقهية الإسلامية، والمؤتمرات العالمية للاقتصاد الإسلامي والفقه الإسلامي كلها قد أجمعت على أن الفوائد البنكية هي الربا الحرام[1].

وتأثرا أيضا بالأفكار الغربية، وباسم الحرية الزائفة التي تزين للمرء فقط التحرر من التدين والاستقامة والأخلاق، تأتي مسألة إنكار حد الردة، رغم النصوص الصحيحة الواضحة، فقد قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»[2]. وقَوْل رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[3]. وغيرها من النصوص والتطبيقات لهذا الحد.

ونقل جماعة من أهل العلم الإجماع على وجوب قتل المرتد، وممن نقل الإجماع على ذلك ابن المنذر، وابن عبد البر، وابن هبيرة، والكاساني، وابن قدامة، وبهاء الدين المقدسي، والنووي، وشمس الدين ابن قدامة، وابن مفلح المقدسي، والبهوتي، والصنعاني، والرحيباني، والشوكاني، وابن عابدين، وغيرهم[4].

وإذا أردنا خلاصة لكل تلك المزالق، وجدنا الإمام القرافي يوجز الموضوع بقوله:" كل شيء أفتى فيه المجتهد؛ فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح؛ لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى"[5]. فهو يعطي صفات للفتوى الشاذة، ويمنع نقلها للناس أو الإفتاء بها.

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقني للوصول إلى نهاية وخاتمة البحث، والصلاة والسلام على النبي محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعه ووالاه، أما بعد: فقد سجلت جملة من النتائج والتوصيات، أذكر من هذه **النتائج**:

---

[1] - ينظر: القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام، ط:3؛ دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1415هـ، ص7 و8.

[2] - رواه البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كِتَابُ: الدِّيَاتِ، بَابُ: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: 45]، ج9، ص5. ومسلم، الصحيح، كِتَابُ: الْقَسَامَةِ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقِصَاصِ وَالدِّيَاتِ، بَابُ: مَا يُبَاحُ بِهِ دَمُ الْمُسْلِمِ، مرجع سابق، ج3، ص1302.

[3] - رواه البخاري، الصحيح، كِتَابُ: اسْتِتَابَةِ الْمُرْتَدِّينَ وَالْمُعَانِدِينَ وَقِتَالِهِمْ، بَابُ: حُكْمِ الْمُرْتَدِّ وَالْمُرْتَدَّةِ وَاسْتِتَابَتِهِمْ، مرجع سابق، ج9، ص15.

[4] - ينظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج4، ص624.

[5]- ينظر: القرافي، الفروق، ت: عمر حسن القيام، لا.ط، مؤسسة الرسالة، د.ت، ج2، ص109.

-الاجتهاد أصل من أصول الشريعة، يستند الاجتهاد إلى أدلة مستفيضة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ....

يتطلب استفراغُ الفقيه المتهئ للفقه، الممارِس له، بذل الوسع لتحصيل ظنِّ بحُكْمٍ شرعي، فهو يتعلق بالأحكام الظنية دون القطعية إذ لا اجتهاد فيها؛ لأنها تستند إلى أدلةٍ قطعية الثبوت والدلالة، فلا تحتاج إلى استفراغ الوسع لدركها، كالأحكام المعلومة من الدِّين بالضرورة،

- من مزالق الفتوى الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها، أو سوء التأويل والفهم الخاطئ للنص، أو وضع النص في غير محله، كما أن من مزالق الفتوى أن تعارض النص من قرآن أو سنة.

- من مزالق الفتوى سوء فهم الواقع المسئول عنه، أو سوء فهم النازلة ومكوناتها وحيثياتها، فعدم فهم الواقع على حقيقته يؤدي إلى خلل في الاجتهاد مثل الخطأ في الاستدلال، فالخطأ في فهم الواقع كالخطأ في فهم الدليل، كلاهما يؤدي للخطأ في الحكم الشرعي. فيشترط في المفتى معرفته التامة لواقعه فهو يجتهد لزمانه، دون أن يتأثر بالأفكار التي تحارب الإسلام ليل نهار،فهو لا يخضع للانحرافات الموجودة في المجتمع، ولا يخضع لأهواء نفسه، ولا أهواء السائلين، بل يحتكم إلى الدليل، ويطوع الحياة كلها لشرع الله تعالى.

-من مزالق الفتوى إهمال مقاصد الشريعة عند الاجتهاد، والتمسك فقط بحرفية النص، الأمر الذي قد يؤدي إلى العمل خلل في الاجتهاد، كما أن المبالغة والغلو في اعتبار المصلحة، إلى حد تقديمها على محكمات النصوص أحيانا، فهو منحى آخر نحو الخلل في الاجتهاد.

- من مزالق الاجتهاد وجود خلل في القياس كأن يعارض القياس الجلي، أو ينشأ على قياس غير صحيح، كأن يقيس على غير أصل، أو يكون هناك فارق بين المقيس والمقيس عليه، أو تكون العلة غير صحيحة، أو ليس له علة متعدية يقاس عليها، فيبنى على أساس منهار، معتبرا كلامهم أصلا يقاس عليه ويرتب عليه حكما، أو يعطل القياس أصلا فيضيق واسعا.

- يشترط في الاجتهاد الاطلاع على أقوال الفقهاء في المسألة؛ حتى لا يخالف الإجماع الحاصل في أي عصر من العصور، فالإجماع مصدر في غاية الاعتبار عند العلماء، ومن الزلل في الاجتهاد مخالفة لإجماع متيقن.

التوصيات:

- العناية الدائمة بمواضيع الأصول، لأنها تعنى بالقواعد التي تؤسس للاجتهاد والإفتاء، فتعين على سداد وصحة الاجتهاد.

- ضرورة تدريس المواد الشرعية التي تؤهل للإفتاء؛ ووجود اختصاص الإفتاء في الجامعات.

-حسن اختيار واختبار لكل من يتقدم لدراسة الفتوى.

-الإعداد النفسي للمفتي الذي ينأى به عن الغلو المُفرِط، والتسيب المُفرِّط.

-دراسات كتب الفتاوى مثل الكتب التي تعنى بالفتوى في المذاهب؛ ودراسة الفتاوى التي تصدرها مجالس الإفتاء المختلفة.

-دراسة نماذج للفتاوى التي فيها مزالق وزلل وردود العلماء عليها.

-التدرب على الفتوى التحريرية والشفوية.

-أن لا يتصدر للإفتاء في وسائل الإعلام وغيرها إلا من كان مؤهلا مختبرا .

-تنظيم ملتقيات تعنى بدراسة مزالق الاجتهاد والإفتاء، كمساهمة في توضيح الفهم الصحيح للشريعة.

-اهتمام وسائل الإعلام المختلفة بطرح مثل هذه المواضيع، يزيد من إدراك وفهم السمع للفتاوى الشاذة والخاطئة وأحكام التعامل معها.

قائمة المصادروالمراجع

1- ابن العربي، المسالك، ت: محمد بن الحسين السُّليماني و عائشة بنت الحسين السُّليماني، ط:1؛ دَار الغَرب الإسلامي، 1428هـ/2007م.

2- ابن المنذر، الإجماع، ت:فؤاد عبد المنعم أحمد، ط:1؛ دار المسلم للنشر والتوزيع،1425هـ /2004م.

3- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط:3؛ دار الوفاء، 1426 هـ/2005م.

4- ابن حَجَر العَسْقلاني، فتح الباري، ط:1؛ دار المعرفة - بيروت، 1379م.

5- ابن عاشُور، التحرير والتنوير، ط:1؛ الدار التونسية للنشر– تونس، 1984هـ.

6- ابن عبد السَّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط:1؛ دار الكتب العلمية – بيروت،1414 هـ/1991م.

7- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط:1؛ دار الفكر، 1979م.

8- ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، إعلام الموقعين، ط:1؛ دار الكتب العلمية- بيروت، 1411هـ/1991م.

9- ابن منظور، لسان العرب، ط:3؛ دار صادر- بيروت: 1414هـ.

10- أَبُو البَقاء، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، ط:1؛ مؤسسة الرسالة – بيروت،

د.ت.
11- أبو الوفاء ابن عقيل، الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، ت:عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، ط:1؛ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، 1420هـ/1999م.
12- آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية،ط:4؛ مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1416 هـ/1996م.
13- الألباني في الإرواء، ط:2؛ المكتب الإسلامي – بيروت،1405 هـ/1985م.
14- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، ط:1؛ المكتب الإسلامي- بيروت، د.ت.
15- الباجي، المنتقى،، ط:1، مطبعة السعادة: مصر، 1332هـ.
16- بدر الدين العيني، عمدة القاري، ط:1؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت، د.ت.
17 - بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزُّبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، ط:1؛ مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 2014م.
18- البخاري، الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:1؛ دار طوق النجاة، 1422هـ.
19- البيضاوي، منهاج الوصول، ت: شعبان محمد اسماعيل، ط:1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1429هـ/2008م.
20 - الترمذي، السنن، ت: إبراهيم عطوة عوض، ط:2؛ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر،1395هـ/ 1975م.
21- الجابري، الدين والدولة، ط: 1؛ مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت-لبنان، 1996م.
22- الجوهري، أبو نصر، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط:4؛ دار العلم للملايين – بيروت:1987م.
23- الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط:1؛ مكتبة العبيكان- الرياض، 1421هـ/2001م.
24- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ت: عادل بن يوسف الغرازي، ط:2؛ دار ابن الجوزي – السعودية، 1421هـ.
25- الرازي، المحصول، ت: طه جابر العلواني، ط:3؛ مؤسسة الرسالة، 1418 هـ/1997م.
26- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ط:4؛ دار الفكر-دمشق، د.ت.
27- الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط:2؛ دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع-دمشق، 1427 هـ/2006م.
28- السَّرْخَسيّ، المبسوط، ط:1؛ دار المعرفة – بيروت، 1414هـ/1993م.
29- السُّغْدي، النتف في الفتاوى، ت: صلاح الدين الناهي، ط:2؛ دار الفرقان- عمان الأردن، 1404هـ/1984م.
30- الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط:1؛ دار ابن عفان، 1997م.

31- الشّنْقِيطي، أضواء البيان، ط:1؛ دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان،1415هـ/1995م.

32- الشوكاني، إرشاد الفحول، ت: أحمد عزو عناية، ط:1؛ دار الكتاب العربي: 1419هـ

33- الصنعاني، إرشاد النقاد، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، ط:1؛ الدار السلفية – الكويت، 1405هـ.

34- الطاهر سرايش، مشكلات الفتوى في الجزائر توصيف وتشخيص، مجلة الاقتصاد والشريعة، مجلد:2، رقم:4.

35- الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد، ط:2؛ مكتبة ابن تيمية – القاهرة، 1415هـ.

36- العشماوي، أصول الشريعة، ط:4؛ مكتبة مدبولي الصغير-مصر، 1996م.

37- الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط:1؛ دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت، 1993م.

38- الغزالي، شفاء الغليل، ت:حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1390 هـ/1971م.

39- القاضي عياض، شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمِ، تحقيق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، ط:1؛ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع: مصر، 1419 هـ/ 1998م.

40- القرافي، الفروق، ت: عمر حسن القيام، لا.ط، مؤسسة الرسالة، د.ت.

41- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط:1؛ دار القلم للنشر والتوزيع- الكويت، 1417هـ/ 1996م، ص 144.

42- القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ط:7؛ مطبعة المدني – القاهرة، 1417هـ/1997م.

43- القرضاوي، الفتوى الشاذة، ط:2؛ دار الشروق- القاهرة، 2010م.

44- القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط:1؛ دار الصحوة للنشر والتوزيع- القاهرة، 1408هـ.

45- القرضاوي، خطابنا الإسلامي في زمن العولمة، ط:1؛ دار الشروق-مصر: 1424هـ/2004م.

46- القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام، ط:3؛ دار الصحوة للنشر والتوزيع،1415هـ.

47- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، ط:1؛ دار عالم الكتب- الرياض، 1423 هـ/ 2003م.

48- النووي، المنهاج، ت: محمد محمد طاهر شعبان، ط:1؛ دار المنهاج –بيروت.

49- تاج الدين السُّبْكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط:2؛ دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت.

50- تاج الدين السُّبْكي، رفع الحاجب، ت: علي محمد معوض، ط:1؛ عالم الكتب – لبنان، 1999م.

51- طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ط:1؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي- فيرجينيا، 1987م.

52- عبابة الطاهر، الفتوى الشاذة، مجلة المنهل، م:7، العدد: 1(2021م).

53- عَضُد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط:1؛ دار الكتب العلمية-بيروت.

54- مالك بن أنس، المدونة، ط:1؛ دار الكتب العلمية -بيروت، 1415هـ/1994م.

55- مجموعة من المؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط:1؛ دار الفضيلة للنشر والتوزيع- الرياض،1433 هـ / 2012م.

56- مسلم، الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:1؛ دار إحياء التراث العربي- بيروت. د.ت

57- موفق الدين ابن قدامة، روضة الناظر، ط:2؛ مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ/2002م.

ضوابط رفع الخلاف الفقهي
في القضايا الفقهية المعاصرة

د/ علي لسود

دكتوراه في المعاملات المالية المعاصرة من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

lassoued-ali@univ-eloued.dz

مقدمة

تُعدّ القضايا الفقهية المعاصرة من أبرز التحديات التي تواجه الفقه الإسلامي اليوم، نظرا لما يشهده العالم من تطور سريع في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتقنية، وما نتج عنه من نوازل لم تكن معروفة في العصور السابقة، وقد أدى هذا الواقع إلى ظهور خلافات فقهية جديدة بين العلماء سواء في تأصيل الأحكام أو في تطبيقاتها المعاصرة؛ مما أوجب على الباحثين والعلماء السعي لوضع ضوابط علمية منهجية لرفع الخلاف الفقهي أو على الأقل تضييقه وترشيده.

إن وجود الخلاف الفقهي أمر طبيعي ومقبول في الفقه الإسلامي، بل هو مظهر من مظاهر مرونة الشريعة واتساعها، غير أن المذموم منه هو ما يؤدي إلى الفوضى أو التفرق، خصوصا في القضايا العامة التي تمس حياة المسلمين اليوم؛ ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة الضوابط التي تحكم رفع هذا الخلاف في سياق معاصر، تراعي مقاصد الشريعة وتحقق المصلحة وتحترم التنوع المذهبي ضمن إطار الوحدة.

أولا- أهمية البحث: تبرز أهمية هذه الدراسة في كونها تسعى إلى الإسهام في بيان منهج التعامل مع الخلافات الفقهية المعاصرة، من خلال بيان الضوابط العلمية والشرعية التي تعين على ضبط وترشيد الاجتهاد، وتقريب وجهات النظر والوصول إلى قول موحد - أو على الأقل متقارب- في القضايا الفقهية الجديدة حتى لا تتحول إلى سبب للفرقة.

ثانيا- إشكالية البحث: يشهد الواقع الفقهي المعاصر تعددا في الفتاوى وتنوعا في الاجتهادات، وخصوصا في القضايا المستجدة التي لم يسبق وقوع نظائرها في الماضي، هذا التعدد قد يكون نابعا من اختلاف سائغ في أصول النظر والاجتهاد، وقد يكون نتيجة غياب ضوابط منهجية في معالجة تلك القضايا، مما يثير التساؤل حول إمكانية رفع الخلاف أو ترشيده في هذه النوازل، من خلال العودة إلى ضوابط علمية رصينة تضبط الاجتهاد، ومن هنا تظهر الإشكالية الرئيسية التي يعالجها هذا البحث وهي:

- **ما هي الضوابط المنهجية والشرعية التي يُمكن اعتمادها لرفع الخلاف الفقهي في القضايا المعاصرة؟**

- ويتفرع عن هذه الإشكالية عدة أسئلة وهي:

1. ما المقصود بالخلاف الفقهي، وما هي أنواعه؟ وما موقف العلماء منه؟
2. ما أبرز أسباب الخلاف الفقهي في القضايا المعاصرة؟
3. ما هي الضوابط العلمية والشرعية لرفع الخلاف الفقهي المعاصر؟
4. ما هي النماذج التطبيقية التي نجحت في رفع الخلاف الفقهي في القضايا المعاصرة؟

ثالثا- أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

1. بيان مفهوم الخلاف الفقهي، وبيان أنواعه.
2. دراسة الأسباب المعاصرة المؤدية إلى الخلاف الفقهي.
3. استنباط الضوابط الشرعية لرفع الخلاف الفقهي المعاصر؛ أو ترشيده.
4. بيان أثر هذه الضوابط في توحيد الاجتهاد الفقهي المعاصر.

رابعا- منهج البحث: اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستقرائي، وذلك على النحو الآتي:

1- المنهج الوصفي التحليلي: من خلال وصف الخلاف الفقهي المعاصر وتحليل أسبابه وأنواعه، وبيان الضوابط الشرعية والمنهجية التي يُعتمد عليها في رفع الخلاف.

2- المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء بعض النوازل الفقهية المعاصرة التي وقع فيها خلاف، وتتبع الجهود التي بذلت لرفع هذا الخلاف، خاصة من طرف المجامع الفقهية، وبيان الأثر الذي ترتب على رفع الخلاف أو ترشيده في هذه الوقائع على حياة الناس.

خامسا- خطة البحث: يحتوي هذا البحث على التقسيمات المنهجية الآتية:

1. المقدمة: تتضمن الأهمية والإشكالية والمنهجية والخطة المتبعة.
2. المطلب الأول: التعريف بالخلاف الفقهي، وبيان أنواعه، وموقف العلماء منه.
3. المطلب الثاني: الأسباب المعاصرة لحدوث الخلاف الفقهي.
4. المطلب الثالث: الضوابط الشرعية والمنهجية لرفع الخلاف الفقهي في القضايا المعاصرة.
5. المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لرفع الخلاف الفقهي من المجامع الفقهية.
6. الخاتمة: النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: التعريف بالخلاف الفقهي، وبيان أنواعه، وموقف العلماء منه:

أولا: تعريف الخلاف الفقهي: الخلاف الفقهي مركب وصفي، يتوقف تعريفه على التعريف بمفرداته.

1- تعريف الخلاف

أ- الخلاف لغة: قال ابن فارس الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغير.[1]

- وجاء في لسان العرب: الخلاف مأخوذ من الفعل خالف يقال خالفه إلى الشيء: عصاه إليه، أو قصده بعد أن نهاه عنه، والخلاف مصدر لهذا الفعل، والخلاف المضادة، وفي الحديث: لما أسلم سعيد بن زيد قال له بعض أهله: إني لأحسبك خالفة بني عدي، أي كثير الخلاف لهم[2]،

- وفي القاموس المحيط: والخلاف المضادة ... واختلف ضد اتفق.[3]

- وفي المصباح المنير: وخالفته مخالفة وخلافاً، وتخالف القوم، اختلفوا؛ إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق.[4]

يتبين مما سبق أن مادة "خلف" في لغة العرب تعني المضادة، وعدم الاتفاق، وذلك بأن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر سواء في الأقوال أو الأفعال.

2- اصطلاحا: هو أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر[5]، وعرفه الجرجاني بأنه: منازعة بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل.[6]

- وقال البركتي: الخلاف هو منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق، أو إبطال باطل، وهو أعم من المضادة، وعرف المضادة، فقال: "الضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض".[7]

أي أن الخلاف يشمل التنازع على أمرين يستحيل اجتماعهما، كما يشمل التنازع على أمرين يمكن وجودهما في موضع واحد.

2- تعريف الفقهي:

أ- لغة: الفقهي نسبة إلى الفقه، وهو في اللغة: إدراك الشيء والعلم به، والفهم له والفطنة،

---

[1]- ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دون رقم ط، دار الفكر، 1399ه/1979م، 424/2.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414ه، 82/9.

[3]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1426ه/2005م، 186/3.

[4]- الفيومي، المصباح المنير، دون رقم ط، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ ط، ص95.

[5]- الفيومي، المرجع نفسه، ص69.

[6]- الجرجاني، التعريفات، ت الناشر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403ه/1983م، ص101.

[7]- البركتي، قواعد الفقه، ط1، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407ه/ 1986م، ص280 وص358.

يقال: فقه الرجل بكسر القاف إذا فهم وعلم وفطن، وفقه - بضم القاف - إذا صار فقيهاً، وصار له الفقه نعتاً وسجية، وكل علم بشيء فهو فقه.[1]

وخص جماعة من أهل اللغة الفقه بفهم الأشياء الدقيقة الخفية، وقال آخرون: هو فهم غرض المتكلم من كلامه.[2]

ب- اصطلاحا: عرف الفقه بتعريفات كثيرة إلا أن أكثرها شيوعا وشهرة، قولهم: "الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.[3]

3- تعريف الخلاف الفقهي باعتباره مركبا إضافيا:

أ- تعريف الخلاف الفقهي: وممن عرفه بهذا الاعتبار: أحمد البوشيخي بقوله: "هو تغاير الأحكام في مسائل الفروع سواء كان ذلك على وجه التقابل، كما يقول بعضهم في حكم مسألة ما بالجواز ويقول البعض الآخر فيها بالمنع، أو كان على وجه دون ذلك، كأن يقول أحدهم حكم هذه المسألة الوجوب ويقول غيره حكمها الندب أو الإباحة".[4]

وعرفه خالد بن سعد الخشلان بقوله: "هو تعدد أقوال المجتهدين في المسائل العملية الفرعية التي لم يدل دليل قاطع على حكمها".[5]

والظاهر أن التعريف الأول غير مانع، ومبهم من جهة أنه أتى بلفظ "الفروع" وهو مجمل يفتقر إلى قيد يحدد المراد منه، وفي التعريف تفصيل لا يليق بالتعريفات الاصطلاحية، أما التعريف الثاني فهو أدق، وأحق أن يوصف بأنه جامع مانع في تعريف الخلاف الفقهي.

وتأسيسا على كل ما سبق، يمكن تعريف الخلاف الفقهي بأنه: " تعدد أراء المجتهدين في المسائل الشرعية العملية التي لم يرد فيها دليل قطعي".

ب- أما معنى رفع الخِلافِ الفقهي المقصود في هذا البحث فنعني به: اعتِبارُ قَولٍ واحِدٍ في المَسألةِ بطريقٍ صحيحٍ، وإلغاءُ ما عَداه، عِلمًا وعَمَلًا، أو عَمَلًا فقَط، أي أنَّ الخِلاف في المَسألةِ يُزالُ مِنَ النَّاحيةِ العِلميَّةِ والعَمَليَّةِ في حالِ العُثورِ على نَصٍّ غَفَلَ عنه المُخالِفُ مثلًا، أو مِنَ

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 10/305-306.

[2]- الجرجاني، التعريفات، ص168.

[3]- الشوكاني، إرشاد الفحول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، دون مكان ط، 1419ه/1999م، 17/1.

[4]- أحمد البوشيخي، مقدمة تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1430ه/2009م، 86/1.

[5]- خالد بن سعد الخشلان، اختلاف التنوع حقيقته ومناهج العلماء فيه(دراسة فقهية تأصيلية)، ط1، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 1429ه/2008م، ص19.

النَّاحيةِ العَمَليَّةِ فقَط في حالِ حَكَم حاكِمٌ بأحَدِ القَولَينِ مَثَلًا.[1]

كما ينبغي أن أشير إلى أن المراد بلفظ (الخلاف) في هذا البحث هو مطلق الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الفقهية الفرعية المبني على الدليل الشرعي.

ثانيا: أنواع الخلاف الفقهي وموقف العلماء منه: يتضح خلال ما أوردنا من تعاريف أن الخلاف لا يوصف بالفقهي، إلا إذا وقع بين أهله من الفقهاء؛ وهم أهل النظر والكفاءة العلمية لا غيرهم، وفي محله وهو أحكام مسائل الفروع كأوصاف التصرفات الشرعية العملية، من صلاة، وزكاة، وبيع وشراء وغير ذلك، لا أحكام مسائل الأصول كالاعتقادات من إيمان بالله وملائكته ورسله وما إلى ذلك.

ويمكن أن يتنوع الخلاف الفقهي بوجه عام إلى قسمين: اختلاف سائغ مشروع، واختلاف مذموم ممنوع[2]، ويندرج تحت هذين النوعين الرئيسيين أقسام متعددة.

وقد أشار الشافعي رحمه الله إلى هذين النوعين من الخلاف وحكم كل واحد منهما، فقال حاكياً مناظرة بينه وبين بعض أهل العلم:" فإني أجد أهل العلم قديماً، وحديثاً، مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال فقلت له: الاختلاف من وجهين أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر".[3]

أولا: الاختلاف السائغ: وهو الاختلاف في المسائل الاجتهادية التي لم يرد ببيان حكمها دليل صريح من القرآن أ و السنة أو ورد بحكمها دليل من السنة مختلف في صحته، أو استند حكمها إلى بعض الأدلة التبعية.[4]

يقول السمعاني:" فأما الذي يسوغ فيه الاختلاف؛ وهي فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعاني الاستنباط، فاختلاف العلماء فيه مسوغ، ولكل واحد منهم أن يعمل فيه بما يؤدي إليه اجتهاده".[5]

ومن صوره الاختلاف في المراد بالقرء، وكالاختلاف في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، والاختلاف في الرد في المواريث، والاختلاف في أنواع الأذان والإقامة، وصفات التشهد والاستفتاح،

---

[1]- ينظر: وليد العجاجي، رفع الخلاف حقيقته وطرقه، دون رقم ومكان ط، 1434ه/1435ه، ص13.

[2]- حسن بن حامد العصيمي، الخلاف –أنواعه وضوابطه وكيفية التعامل معه، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1430ه، ص56.

[3]- الشافعي، الرسالة، ت: أحمد شاكر، ط1، مكتبه الحلبي، مصر، 1358خ/ 1940م، ص560.

[4]- عبد الكريم زيدان، الخلاف في الشريعة الإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408ه/1988م، ص20.

[5]- السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ت: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418ه/1999م،

وأنواع النسك الذي يُحرم به قاصد الحج والعمرة، وأنواع صلاة الخوف والأفضل من القنوت أو تركه، ومن الجهر بالبسملة أو إخفائها، ونحو ذلك.[1]

- **حكمه:** ذهب الفقهاء إلى أن هذا النوع من الخلاف محمود مشروع، ولا يلحق المختلفين في هذا النوع من الخلاف ذنب، يقول ابن قدامة:" إن الاختلاف في الفروع رحمة، والمختلفون فيه محمودون في اختلافهم، مثابون في اجتهادهم واختلافهم رحمة واسعة، واتفاقهم حجة قاطعة".[2]

ويستدل على هذا الحكم بما يلي:[3]

1- أن هذا الخلاف هو نتيجة الاجتهاد الذي أذن الشرع به، وأثاب عليه من أصاب فيه أو أخطأ.

2- أنه يقع في الفروع لا في الأصول، وفي الجزئيات لا في الكليات، وفي الظنيات لا في القطعيات.

3- أن هذا الخلاف وقع في عهد الرسول ﷺ في صور شتى، وأقره، ووقع بين الصحابة من بعده، ثم بين التابعين وتابعيهم، ثم تحرر وتقرر في مذاهب فقهية متبوعة من غير نكير يعتد به.

4- أنه ناشئ عن أسباب موضوعية أوجبته، ترجع في جملتها إلى اختلاف المدارك والأفهام، واحتمالية النصوص الشرعية في ثبوتها، ودلالاتها على الأحكام.

5- ولأن كثيراً من العلماء قد جعلوا العلم معرفة مواقع هذا النوع من الخلاف، وقالوا: من لم يعرف الخلاف لم يشم أنفه الفقه، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه.

سادساً: ولأن بعض العلماء عدوا هذا الخلاف توسعة ورحمة على العباد، لما فيه من فتح باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، إذ لو كان قولا واحدا لجمدت الحياة ووقف التطور وكان الناس في ضيق.

ثانيا: الخلاف المذموم: وهو كل خلاف في مسألة قام الدليل على حكمها من نص صحيح صريح من كتاب أو سنة، أو إجماع قاطع أو قياس جلي، والمقصود بالنص الصحيح الصريح هناك ما لا يحتمل إلا معنى واحداً لا اجتهاد في فهمه على وجوه متعددة.[4]

ويشمل هذا النوع من الخلاف ما يلي:[5]

---

[1]- ابن القيم، الصواعق المرسلة، ت: علي بن محمد الدخيل الله، ط1، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ، 2/518-519.

[2]- ابن قدامة، لمعة الاعتقاد، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1420هـ/2000م،

[3]- ينظر: أحمد البوشيخي، تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، 1/112.

[4]- خالد بن سعد الخشلان، اختلاف التنوع حقيقته ومناهج العلماء فيه (دراسة فقهية تأصيلية)، ص24.

[5]- ينظر: أحمد البوشيخي، تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، 1/95-96.

1- ما وقع في الفروع الفقهية المستندة إلى دليل قطعي؛ ككون الظهر أربعا لا يجهر فيها، والعصر كذلك، ولكون الصوم المفروض يكون في شهر رمضان من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

2- ما وقع في معلوم من الدين حرمته بالضرورة كأكل الخنزير، والزنا وشرب الخمر، وغير ذلك مما هو من هذا القبيل.

3- ما وقع إجماع المسلمين قاطبة عليه؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وتحريم الجمع بين الأختين في عصمة نكاح واحد.

4- ما وقع في المقدرات المشروعات في المواريث والحدود، والكفارات فهذه القواطع الفروعية ومثيلاتها، وما يلحق بهاء لا يسوع الخلاف فيها، ولا الاجتهاد في محلها.

ويدخل في هذا النوع الخلاف أيضا المسائل التي فيها مجال للاجتهاد؛ ولكنه نشأ بسبب الهوى أو الجهل أو العصبية، وكل خلاف أدى إلى فرقة وتقاطع وتباغض.

- **حكمه:** ذهب الفقهاء إلى أن هذا النوع من الخلاف مذموم محرم؛ لأن فيه مقابلة للدليل الصحيح، ورفض للحق البين القاطع، مكابرة وعناد وإتباع للهوى وتعصب لمذهب أو انتصار للرجال.[1]

قال الشَّافِعِي رحمه الله: "فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرّم، ولا أقول ذلك في الآخر، قال: فما الاختلاف المحرَّمُ؟ قلتُ: كل ما أقام اللَّه به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ منصوصاً بيناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه"، وقال أيضا: "ما كان الله فيه نص حكم، أو لرسوله سنة، أو للمسلمين فيه إجماع، لم يسع أحداً علم من هذا واحداً أن يخالفه".[2]

ويقول ابن حزم في وصف الاختلاف المذموم: "الذم المذكور والوعيد الموصوف لمن ترك التعلق بحبل الله تعالى الذي هو القرآن، وكلام النبي ﷺ بعد بلوغ النص إليه وقيام الحجة به عليه، وتعلق بفلان وفلان مقلداً عامداً للاختلاف، داعياً إلى عصبية وحمية الجاهلية، قاصداً للفرقة، متحرياً في دعواه برد القرآن والسنة إليها؛ فإن وافقها النص أخذ به، وإن خالفها تعلق بجاهليته، وترك القرآن وكلام النبي ؛ فهؤلاء هم المختلفون المذمومون".[3]

---

[1]- إبراهيم بن حسين البلوشي، التقاسيم الفقهية وأثرها في الخلاف الفقهي وتأثرها بالمستجدات المعاصرة، ط1، الدار الأثرية، عمان، الأردن، 1431هـ/2010م، ص242.

[2]- الشافعي، الرسالة، ص560.

[3]- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ، 65/5.

المطلب الثاني: الأسباب المعاصرة لحدوث الخلاف الفقهي

رغم أن الخلاف الفقهي ظاهره قديمة، إلا أن العصر الحديث شهد بروز أسباب جديدة ساهمت في توسيع دائرة الخلاف الفقهي، بعضها ناتج عن التطور العلمي والاجتماعي، وبعضها راجع إلى قصور في المنهج أو أدوات الاجتهاد، ويمكن إجمال أبرز هذه الأسباب فيما يأتي:

أولا. تعقّد النوازل وتشابكها:[1] لم تعد النوازل الفقهية بسيطة ذات بعد واحد بل أصبحت تتسم بالتعقيد والتداخل في الجوانب الفقهية، والاقتصادية، والطبية، والسياسية، مما يجعل إدراك أبعادها كاملا أمرا صعبا، وبالتالي يختلف العلماء الفقهاء في توصيفها وتنزيل الأحكام عليها، ويمكن أن نجمل مظاهر التعقيد والتشابك في النقاط الآتية:

1- عدم وجود نصوص مباشرة تبين حكم النازلة: فالنصوص الشرعية جاءت عامة بينما النوازل دقيقة جدّا، مما يفرض على الفقيه بذل جهد في التنزيل.

2- تداخل التخصصات: النوازل الجديدة لا تتعلق بالفقه وحده، بل تحتاج إلى علوم أخرى مثل الطب، والاقتصاد، والقانون، والتكنولوجيا، وعلم الاجتماع، فالفتوى لم تعد ممكنة بالاعتماد على النصوص الشرعية وحدها دون فهم هذه الجوانب.

3- سرعة التغيير: النوازل المعاصرة تنشأ بسرعة كبيرة (خصوصا في المجال الرقمي والطبي) مما يجعل الفقيه أمام تحدي مستمر في ملاحقتها، وغالبا ما يتأخر الفقيه خاصة إذا كان بمفرده عن الواقع خطوة أو أكثر.

4- تعدّد الأبعاد: المسألة الواحدة قد يكون لها أبعاد شرعية وأخرى أخلاقية وسياسية واقتصادية، مثل قضية (الذكاء الاصطناعي) فهو يتصل بالخصوصية، والمسؤولية القانونية، والأمن القومي.

5- تشابك المصالح والمفاسد: النوازل الحديثة غالبا ما تكون فيها مصالح معتبرة ومفاسد محتملة، مما يصعب الترجيح بينهما، فالمسألة لم تعد واضحة بالأبيض والأسود.

ثانيا تعدد المرجعيات الفقهية والمدارس الفكرية: يعد تعدد المرجعيات الفقهية والمدارس الفكرية من أبرز الأسباب التي أدت إلى اتساع دائرة الخلاف الفقهي عبر التاريخ الإسلامي، فالمرجعيات الفقهية تعني الأصول والقواعد التي يعتمدها الفقهاء في استنباط الأحكام، مثل القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس، وما تفرع عنها من أدلة مختلف فيها كالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع.

وأما المدارس الفكرية فهي تعني الاتجاهات المنهجية الكبرى التي انطلق منها العلماء في فهم

[1]- ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ط2، المكتب الاسلامي، بيروت، 1418هـ/1998م، ص72.

النصوص وتنزيلها، كمدارس المذاهب الأربعة، هذا التعدد في المرجعيات والمنطلقات المنهجية انعكس بالضرورة على اختلاف الفقهاء في الفروع والمسائل، بل وفي بعض القضايا الكلية.

ومن الأمثلة على ذلك؛ أن الحنفية قدموا الاستحسان أصل معتبر وألفوا فيه المصنفات، بينما أنكره الشافعية وعدوه تحكيما للهواء، قال الإمام الشافعي عن ذلك: "من استحسن فقد شرع"، وهو ما ولد خلافا واسعا في كثير من المعاملات[1]، كذلك المالكية الذين توسعوا في اعتبار المصلحة المرسلة وسد الذرائع، فأجازوا بها كثيرا من النوازل التي لم يرد فيها نص خاص، مثل تدوين الدواوين وجمع الناس على إمام واحد في التراويح، بينما كان الشافعية أكثر تحفظا واشترط الدليل الخاص على كل مسألة[2]،

ومن جهة أخرى نلحظ أن الخلفيات الفكرية والعقدية أثرت في الأخرى في تكوين الرؤية الفقهية؛ فمدرسة أهل الحديث أولت النصوص الظاهرة عناية كبرى، بينما مدرسة المتكلمين (كالأشاعرة والمعتزلة) اعتمدت في بعض المواضيع على التأويل العقلي، فانعكس ذلك على معالجة بعض النوازل الكبرى.[3]

إن تعدد المرجعيات الفقهية والمدارس الفكرية لم يقتصر أثره على العصور الأولى، بل امتد إلى الاجتهاد المعاصر الذي يواجه تحديات غير مسبوقة بفعل التطورات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية، فقد ورث الفقهاء المعاصرون هذا التنوع في الأصول والمناهج، فانعكس على تعاملهم مع النوازل المستجدة؛ فمثلا: عند مناقشة القضايا الاقتصادية الحديثة كالعملات الرقمية أو عقود المشتقات المالية، يظهر التباين بين من يقدم القياس على العقود التقليدية كمنهج حنفي، ومن يركز على المقاصد والمصالح المرسلة كالمالكية، ومن يتشدد في اشتراط الدليل الخاص على غرار المدرسة الشافعية، وهذا التنوع في المنطلقات قد ينتج ثراء في الآراء، لكنه قد يؤدي في الوقت نفسه إلى خلافات حادة إذا لم تضبط بالمنهج الجماعي والمرجعية المؤسسية.

كما أن بعض المرجعيات الفكرية الحديثة أضافت بعدا جديدا للخلاف الفقهي؛ مثل الاتجاهات التي تعلي من شأن المقاصد الكلية للشريعة وتقدمها على الجزئيات، في مقابل

---

[1]- ينظر: البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، دون مكان ط، 1418هـ/1997م، 46/1.

[2]- انظر: الشاطبي، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1412هـ/1992م، 608/2، ومصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دون رقم ط، دار الإمام البخاري، دمشق، دون سنة ط، ص42-43.

[3]- ينظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح محمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ/1995م، 38/1-39.

اتجاهات أخرى لا ترى تجاوز ظاهر النصوص إلا بقدر ضيق، وهذا التباين يبرز في القضايا الحقوقية والاجتماعية؛ مثل الموقف من المواثيق الدولية أو قضايا المرأة، حيث نجد اجتهادات متباينة بين من ينطلق من فقه النصوص ومن يوسع دائرة فقه المقاصد.[1]

وعليه فان أثر تعدد المرجعيات في عصرنا الراهن يتراوح بين الإيجابية والسلبية فهو ايجابي حين يولد رؤى متكاملة تسهم في معالجة تعقيدات الواقع، وسلبي حين يتحول إلى تعصب مذهبي أو انغلاق فكري يؤدي إلى تشتيت الأمة بدل أن يوسع لها دائرة الخيارات، ويساعد على صدور قرارات فقهية موحدة تواكب سرعة المتغيرات.

ثالثا: تباين فقه الو اقع ومقدار الإلمام به: من الأسباب المعاصرة المهمة للخلاف الفقهي عدم الاتفاق على تصور الواقع محل البحث، ونعني بفقه الواقع العلم بأحوال الناس وملابسات حياتهم، وفهم طبيعة النظم والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإدراك المستجدات العلمية والتقنية، حتى يتمكن الفقيه من تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها بدقة، وبهذا الفهم يتضح أن فقه الواقع ليس علما مستقلا عن الفقيه وإنما هو مكمل له، إذ لا يكتمل الحكم الشرعي إلا من خلال الجمع بين (فقه النصوص) التي تبين مراد الشارع، و(فقه الواقع) الذي يصف حقيقة النازلة وظروفها.[2]

وقد أكد العلماء عبر العثور على ضرورة مراعاة فقه الواقع في الاجتهاد، حيث يرى ابن القيم إن الفقيه الحق هو من يزاوج بين معرفة الحكم الشرعي ومعرفة الواقع، جاء في إعلام الموقعين قوله:" ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: احدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علما، والثاني فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر"[3]، وهذا يُبرز أن قصور الفقيه في فهم الواقع قد يؤدي إلى تنزيل الأحكام في غير محلها وتوسيع الخلاف الفقهي فمثلا؛ الحكم على العقود المالية المعاصرة لا يمكن أن يتم بالاعتماد على ظواهرها فقط؛ بل لابد من دراسة آلياتها الاقتصادية وأثرها على المجتمع.

وتزداد أهمية فقه الواقع في عصرنا الحاضر بسبب سرعة التغيير وتعدد القضايا المستجدة

---

[1]- ينظر: عبد المجيد السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1998م، ص32.

[2]- ينظر: سوزي محمد، التوظيف السياسي لقضايا حقوق الإنسان، مجلة المعرفة للدراسات والأبحاث، ع18، غشت2024، ص175.

[3]- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1991م، 69/1.

وتشابكها، سواء في المجال الطبي (كالتبرع بالأعضاء والتقنيات الوراثية)، أو في المجال المالي (كالعملات الرقمية والعقود المصرفية الحديثة)، أو في المجال الاجتماعي والسياسي (كالهجرة واللجوء والمشاركة السياسية)، وفي كل هذه المسائل يتوقف الحكم الشرعي على سلامة توصيف الواقع قبل إصدار الفتوى.

وقد أكد الشيخ يوسف القرضاوي رحمه الله أن غياب فقه الواقع يؤدي إلى قصور في التوصيف وإلى تضارب في الأحكام والتنزيل الخاطئ لها، بينما الاجتهاد الصحيح هو الذي يثمر حكما يجمع بين الدليل الشرعي السليم والتوصيف الواقعي الدقيق، ولهذا من الضروري للعلماء المعاصرين الاستعانة بالخبراء والمتخصصين في مختلف العلوم لتحقيق فقه الواقع، وتعزيز الاجتهاد الجماعي الذي يضمن دقة التشخيص وصواب الحكم.[1]

إذن ففقه الواقع والإلمام به ليس مجرد جانب ثانوي بل هو شرط أساسي لضبط عملية الاجتهاد، وبدونه تصبح الأحكام بعيدة عن واقع الناس، أو عاجزة عن معالجة قضاياهم المعاصرة بما يتفق مع مقاصد الشريعة، ويتحول الخلاف حول حكم هذه القضايا من خلاف تنوع محمود إلى خلاف تضاد مذموم ممنوع.

رابعا: رابعا اجتهاد الأفراد مقابل الاجتهاد الجماعي: كثير من المسائل المعاصرة تتطلب اجتهادا جماعيا نظرا لتشابكها وارتباطها بالمصلحة العامة، لكن مع ذلك هناك من يقدم على إصدار الفتاوى الفردية دون الرجوع إلى المجامع الفقهية أو مراعاة قراراتها مما يؤدي إلى الخلاف وتعارض الفتوى.

والذي يجب أن يكون هو الجمع بين الاجتهاد الفردي والجماعي ولزومهما معا؛ لأننا لا يمكن الاستغناء عن الاجتهادات الفردية للعلماء التي تمثل روافد قوية للاجتهاد الجماعي الممثل في المجامع الفقهية والندوات العالمية، وينبغي في النوازل المستجدة أن ينطلق إطلاق الأحكام الفقهية فيها من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي؛ الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم.

وعليه ينبغي تكوين مجلس علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، ويصدر أحكامه بعد دراسة وفحص بشجاعة وحرية بعيدا عن ضغط الحكومات أو ضغط العوام، وإذا اتفق علماء هذا المجمع على رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا إجماعا لمجتهدي العصر له حجيته وإلزامه في الفتوى

[1]- ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، دار القلم، الكويت، 1417هـ/1996م، ص47-49، وسعد البريك، فتاوى الفضائيات –الضوابط والآثار-، دون رقم ومكان وتاريخ ط، ص17.

والتشريع، وهذا اقتداء بما فعله سلف الأمة؛ فأبو بكر رضي الله عنه كان إذا لم يجد في القضية كتابا ولا سنة، دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل مثل ذلك.[1]

خامسا: توظيف الفتوى في الصراع السياسي أو الإعلامي: ونقصد بذلك استخدام جهة ما للفتاوى الشرعية أو الآراء الفقهية ليس بغرض بيان الحكم الشرعي وإنما بغية تحقيق مصلحة سياسية ما[2]، ففي بعض الأحيان يتم استغلال الفتاوى والاجتهادات الفقهية لأغراض سياسية أو إعلامية، سواء للتأثير على الرأي العام أو لتحقيق مصلحه حزبية، وهذا ما يحدث اضطرابا فقهيا ويغذي الخلافات بين الفقهاء ويعمق التباين في الآراء بين المجتهدين.

فعلى الصعيد السياسي، استخدمت الفتاوى في عصور مختلفة لتبرير قرارات الحكام أو إقصاء الخصوم السياسيين، كما حدث في بعض العصور الأموية والعباسية حين سخرت الفتوى لإضفاء الشرعية على السلطة أو تكفير المعارضين[3]، وفي العصر الحديث لجأت بعض الأنظمة السياسية إلى إصدار فتاوى رسمية تبرر سياسات اقتصادية أو اتفاقيات سياسية مثيرة للجدل، كما اعتمدت جماعات متطرفة على فتاوى تكفيرية لتبرير العنف المسلح في مصر والجزائر خلال تسعينيات القرن الماضي، مما ساهم في إشعال صراعات سياسية داخلية دامية.

أما في المجال الإعلامي فقد أصبحت الفتوى أداة للإثارة وجذب الجمهور، حيث يُسلّط الضوء على الفتاوى الشاذة أو المثيرة للجدل دون وضعها في سياقها العلمي، كما حدث مع بعض الفتاوى المتعلقة بالتقنيات الحديثة أو (إرضاع الكبير) التي انتشرت في وسائل الإعلام بغرض الإثارة لا التوجيه.[4]

وفي السنوات الأخيرة ساهم انتشار منصات التواصل الاجتماعي في تضخيم فتاوى متناقضة حول قضايا معاصرة مثل التعامل بالعملات الورقية أو تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، مما أحدث بلبلة بين العامة.[5]

إنّ أخطر نتائج هذا الاستغلال أنه ساهم في توسيع دائرة الخلاف الفقهي، فبدل أن تكون الفتوى وسيلة للإجماع والبيان، أصبحت وسيلة للاختلاف والانقسام؛ إذ يؤدي توظيف الفتاوى

---

[1]- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 49/1.

[2]- ينظر: سوزي محمد، التوظيف السياسي لقضايا حقوق الإنسان، ص199.

[3]- ينظر: يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1108هـ/1988م، ص75.

[4]- ينظر: سعد البريك، فتاوى الفضائيات –الضوابط والآثار-، ص31.

[5]- ينظر: منال محمد أبو العزائم، خطورة ظاهرة التصدي للفتوى من غير العلماء في مواقع التواصل الاجتماعي لأغراض دنيوية، موقع الألوكة الالكتروني، على الرابط: https://n9.cl/8n9nl

في السياسة أو الإعلام إلى ظهور اتجاهات متناقضة، حيث يصدر فقهاء السلطة فتاوى تخالف فتاوى معارضهم، أو يتعمد الإعلام تضخيم الفتاوى النادرة على حساب الآراء الوسطية، فيتشتت الناس بين أقوال متعارضة، ومع مرور الوقت تتحول هذه الاختلافات إلى صراع فقهي وفكري ينعكس على وحدة الصف الديني والاجتماعي.

ولهذا شدّد العلماء على ضرورة تحصين الفتوى من الضغوط السياسية والإعلامية، وإبقائها في يد العلماء المؤهلين وفق منهج علمي رصيد يوازن بين فقه النص وفقه الواقع.

سادسا: ضعف التأهيل الأصولي والمنهجي: نقصد به قصور بعض المجتهدين في استيعاب الضوابط والقواعد التي يقوم عليها الاستنباط الفقهي، كعدم التمييز الدقيق بين العام والخاص أو المطلق والمقيد، أو سوء ترتيب الأدلة عند التعارض، هذا الضعف يؤدي إلى اضطراب في الاجتهاد وتفاوت في تنزيل الأحكام الشرعية، مما يفضي إلى ظهور خلاف فقهي واسع، قد يتجاوز دائرة الخلاف المعتبر إلى صور من التباين غير المنضبط، فكلما كان الفقيه متمكنا من التأصيل الأصولي واضح المنهج في التعامل مع النصوص والأدلة ضاق مجال الخلاف، وكان خلافه في دائرة الاجتهاد السائغ.

على سبيل المثال؛ وقع الخلاف بين الفقهاء في حكم قتل شارب الخمر في المرة الرابعة، فذهب بعضهم إلى القول بقتله اعتمادا على حديث ورد في ذلك، بينما أنكر آخرون هذا الحكم باعتبار أن الحديث منسوخ بحديث آخر يدل على الاقتصار على الجلد فقط، هذا الخلاف مرده في جوهره إلى تفاوت في إدراك ضوابط الناسخ والمنسوخ.[1]

أما في العصر الحديث، فقد تكرر هذا الأثر في قضايا جديدة، ففي المعاملات المالية المعاصرة مثلا؛ اختلف الفقهاء في مشروعية بطاقات الائتمان فاعتبرها بعضهم من باب القرض الربوي المحرم مطلقا، بينما أجازها آخرون بضوابط، مردّ ذلك إلى تفاوت في فهم قاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها.

مما يلاحظ أن الفقهاء الذين أحكموا أصول استنباط ووضوح المنهجية كانت آرائهم أكثر اتساقا وانضباطا، في حين أن الاضطراب يظهر عندما لم يضبط هذه الأصول، وهذا ما يؤكد أن ضعف التأصيل الأصولي والمنهجي من أهم أسباب وجود الخلافات الفقهية في القديم والحديث على السواء.

لذلك فقد قرر الفقهاء أن الاجتهاد إذا صدر ممن ليس أهلا له ولم يبلغ درجته فلا عبرة به ولا اعتداد بخلافه، ولا أثر له وإن صادف محله؛ والمقصود بأهلية الاجتهاد التأهل علما والتأهل

[1]- ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، ط1، دار الحديث، مصر، 1413هـ/1993م، 157/7، وكمال الدين جعيط، العرف، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 2496/5.

ديانة وصلاحا.[1]

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية والمنهجية لرفع الخلاف الفقهي في القضايا المعاصرة

رفع الخلاف الفقهي أو تضييقه في القضايا المعاصرة يتطلب الاعتماد على ضوابط علمية منضبطة ترشد عملية الاجتهاد، وتعيين الفقيه أو الهيئات الفقهية على تحقيق مقصود الشريعة، وفيما يلي أبرز هذه الضوابط:

أولا: الاعتماد على تصور دقيق للنازلة المعاصرة: إن إصدار الحكم الشرعي في القضايا المعاصرة مشروط بتحقيق تصور صحيح للنازلة، إذ إن الحكم فرع عن تصور الواقع، فإذا كان التصور ناقصا أو مشوها جاء الحكم غير مطابق للواقع، بل قد يترتب عليه مفسده شرعية أو اجتماعية، وهذا ما دل عليه قوله تعالى:﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [الإسراء: 36]، حيث نهى الله عن اتباع ما لا يقوم على علم يقيني، كما أن القاعدة الأصولية المقررة: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" تؤكد أن الفقيه لا يستطيع تنزيل النصوص أو المقاصد على النوازل إلا بعد فهم حقيقتها العلمية والتقنية[2]، ومن هنا كان لزاما على المجتهد أن يبدأ بتعريف دقيق للنازلة يوضح حقيقتها ومكوناتها، ثم بيان أطرافها والآثار المترتبة عليها في الواقع، مع التمييز بين ما هو قطعي من معطياتها وما هو ظني، لأن تنزيل الحكم على أمر مظنون كالمقطوع خطأ منهجي يناقض مقاصد الشريعة في تحقيق العدل واليقين، ولذا نجد الفقهاء المعاصرين يؤكدون على الاستعانة بالخبراء والمتخصصين في المجالات العلمية والاقتصادية والطبية حتى يكتمل التصور، وتصدر الفتوى منضبطة محققة للمصالح ودارئة للمفاسد.[3]

ثانيا: الرجوع إلى الأدلة الشرعية الصحيحة والمعتبرة: يعد الرجوع إلى الأدلة الشرعية الصحيحة والمعتبرة من أهم الضوابط التي تسهم في رفع الخلاف الفقهي أو تضييقه، إذ إن كثيرا من مظاهر الاختلاف إنما تنشأ عن ضعف الدليل أو الاعتماد على نصوص غير ثابتة أو فهم مغلوط لها، ومن هنا فإن المرجعية الأساسية التي تضبط مسار الاجتهاد هي؛ الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع والقياس وسائر الأدلة الأصولية المتفق عليها.

فالقرآن الكريم هو الأصل الأول، وهو المحكم الذي ترد إليه جميع الأقوال، قال تعالى:﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: 59]، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرجوع إلى سنته الصحيحة الثابتة، وهذا يقتضي عند الفقهاء المعاصرين أن تكون

---

[1]- عزيزة عكوش، الخلاف الفقهي والقواعد المؤثرة في تضييقه، مجلة المعارف، مج18، ع1، جوان 223، ص1035.

[2]- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد القادر عبد الله العاني، ط1، وزارة الأوقاف، الكويت 1992م، 34/1.

[3]- ينظر: عيد شوقي عبد الموجود، العمل بالظن وتطبيقاته –دراسة أصولية-، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفنها الأشراف الدهقلية، مج27، ع3، ديسمبر 2023م، ص2650.

عملية الاستدلال مبنية على النصوص الموثوقة سندا ودلالة، بعيدا عن الروايات الضعيفة أو التأويلات البعيدة.[1]

كما أن مراعاة الإجماع وما استقر عليه عمل الأمة يسهم في تضييق الخلاف، حيث إن الإجماع حجة قاطعة لا تجوز مخالفتها[2]، أما القياس الصحيح المبني على علة ظاهرة منضبطة، فهو أداة أساسية للتوسع في استنباط الأحكام في النوازل المعاصرة، لكنه لا يصح إلا بالالتزام بضوابط الأصولية.[3]

ومن خلال الالتزام بهذه المصادر المعتبرة، يمكن للفقيه أن يميز بين الأقوال التي لها سند شرعي راسخ وبين الأقوال الضعيفة التي لا تصلح للاستدلال، مما يقلل من التشتت ويقرب بين اجتهادات العلماء، ويجعل الحكم الشرعي أكثر قوة وقبولا، وبذلك يتحقق مقصد الشريعة في وحدة المرجعية ورفع الخلاف المذموم.

ثالثا: الاعتماد على المقاصد الشرعية: من الضوابط التي تمكن من تقليل الخلاف الفقهي أو رفعه في القضايا المعاصرة اعتماد المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد والترجيح بين الأقوال، فالمقاصد تمثل الغايات الكبرى للشريعة التي وضعها الله تعالى لحفظ مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وما يتفرع عنها من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

إن الخلاف بين الفقهاء في كثير من النوازل المعاصرة قد لا يُرفع بمجرد النظر الجزئي في الأدلة، وإنما يُحسم بالرجوع إلى مقاصد الشريعة التي تعمل كمعيار كلي، بحيث يُنظر إلى القول الأقرب إلى تحقيق المصلحة العامة ودرء المفاسد؛ قال الشاطبي: "المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد".[4]

فعلى سبيل المثال في القضايا الطبية مثل (زرع الأعضاء) قد تتباين الأقوال الفقهية، لكن بالرجوع إلى مقصد حفظ النفس يُرجّح القول بالجواز بضوابطه، لأنه يحقق مصلحة الكبرى ويدفع مفسدة الهلاك، ومثل ذلك في القضايا الاقتصادية المعاصرة، فإن النظر إلى مقصد حفظ المال وتحقيق العدالة يسهم في ضبط الفتاوى المتعلقة بالمعاملات المالية المستحدثة والحد من التوسع في الخلاف حولها.

---

[1]- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ، 304/2.

[2]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، ط، 1417هـ/1997م، 38/4.

[3]- ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في علم الأصول، دار الفكر، دون مكان ط، 1417هـ/1996م، 25/1.

[4]- الشاطبي، الموافقات، 28/3.

كما أن اعتماد ضوابط المقاصد يحقق التوازن بين الأصالة والمعاصرة؛ فالأصالة تتمثل في الارتباط بالأدلة الشرعية، والمعاصرة تتحقق بإنزال تلك الأدلة على واقع الناس بما يحقق مصالحهم، وقد أكد علماء الأصول أن الترجيح المبنية على مراعاة المقاصد أقوى وأحكم من الترجيح المبني على النظر الجزئي في النصوص.[1]

إذن فإن تفعيل المقاصد في الاجتهاد يضيق دائرة الخلاف؛ لأنه يوجه الأنظار إلى المآلات والنتائج، ويعطي الأولوية لما يحقق المصلحة العامة ويخدم استقرار المجتمع.

رابعا: النظر في المآلات والواقع العملي للفتوى: يعد النظر في المآلات من الضوابط الأساسية في الاجتهاد المعاصر، وهو مبدأ أصولي أصله الإمام الشاطبي بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا"[2]؛ أي إن الفقيه لا يكتفي بمجرد إصدار الحكم الشرعي بناء على ظاهر الدليل، بل يتجاوز ذلك إلى تقدير النتائج العملية المترتبة على تنزيل الفتوى في واقع الناس، فإذا صدرت فتوى صحيحة من حيث الاستدلال النصي، لكنها تؤدي إلى مفسدة أعظم عند تطبيقها أو إلى تعطيل مقصد شرعي، فإنها تكون غير راجحة، فيقدم القول الآخر الذي يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة، وهذا الضابط له أثر مباشر في تضييق دائرة الخلاف، إذ يجعل الفقهاء يجمعون على القول الذي ينسجم مع المصلحة العامة ويحقق استقرار المجتمع.[3]

فعلى سبيل المثال في القضايا المعاملات البنكية المعاصرة، قد يرى بعض الفقهاء المنع المطلق لأي تعامل مع البنوك التقليدية، لكن النظر في المآلات الاقتصادية وارتباط حياة الناس بها قد يرجح القول بجواز بعض المعاملات للضرورة أو للحاجة العامة بضوابط شرعية، مما يخفف من حدة الخلاف ويوجه الفتوى نحو الحل العملي.[4]

فالواقع العملي يظهر مدى قدرة الفتوى على التطبيق؛ فالأقوال الفقهية التي تصطدم بالواقع وتؤدي إلى الحرج الشديد أو تعطيل مصالح الناس غالبا ما تستبعد، بينما الأقوال التي تراعي قدرة الناس على الامتثال وتوازن بين النص والمصلحة تجد قبولا أوسع وبالتالي تقلل من تشتت المواقف الفقهية.

وبهذا يكون النظر في المآلات والواقع العملي أداة لترشيد الاجتهاد المعاصر، وضمان توحيد

---

[1]- ينظر: هشام السعدني خليفة محمد بدري، المقصد الشرعي وأثره في الترجيح في القضايا الفقهية المعاصرة، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، الإصدار الثاني، ع38، أبريل 2023م، ص426.

[2]- الشاطبي، الموافقات، 177/5.

[3]- أيوب سعيد زين العطيف، فقه الموازنات – دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، دون ذكر عدد وتاريخ ط، ص1971.

[4]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، دون تاريخط، 3741/5.

الفتوى بقدر الإمكان والابتعاد الخلافات الفقهية.

خامسا: تقديم الاجتهاد الجماعي على الاجتهاد الفردي: يقصد بالاجتهاد الجماعي اجتماع عدد من العلماء المتخصصين في مختلف فروع الشريعة مع الاستعانة بأهل الخبرة من الميادين الأخرى (كالطب والاقتصاد والقانون والعلوم التقنية)، للنظر في النوازل المعاصرة ودراستها دراسة شاملة من جميع أبعادها، ثم إصدار حكم شرعي موحد أو راجح بشأنها، أما الاجتهاد الفردي فهو اجتهاد فقيه واحد ينظر في النازلة وفق علمه ومدى إلمامه بالواقع وأدلته.[1]

رغم قيمة الاجتهاد الفردي في التراث الفقهي، إلا أن الاقتصار عليه في النوازل المعاصرة كثيرا ما يؤدي إلى تعدد الفتوى أو تناقضها، بسبب اختلاف التصورات والمناهج، مما يوسع دائرة الخلاف الفقهي، من هنا فان تقديم الاجتهاد الجماعي يحقق عدة فوائد تقلل من الخلاف منها:[2]

1. التكامل العلمي: إذ يجتمع الفقهاء من مدارس فكرية مختلفة، فيعرض كل واحد اجتهاده ودليله، ثم يتم الترجيح بعد المدارسة، فينتج رأي جماعي أرسخ وأقرب للصواب.

2. شمول التصور: فالنازلة المعاصرة عادة ما تكون معقدة مثل (القضايا الطبية أو الاقتصادية)، ولا يمكن لفرد واحد أن يحيط بكل أبعادها، بينما الجماعة تستعين بالمتخصصين مما يحقق تصورا أدق.

3. إضعاف النزعة الفردية: الاجتهاد الجماعي يمنع من التسرع أو الميل الشخصي، إذ يخضع الرأي الفردي للنقاش والمراجعة، فلا يخرج إلا بعد اتفاق أو أغلبية معتبرة.

4. تحقيق وحدة الفتوى: إذا صدر الحكم من مجمع فقهي أو هيئة معتمدة، فإنه يحظى بقبول أوسع لدى الأمة، مما يقلل من تضارب الفتوى الفردية ويحد من آثار الخلاف.

ولهذا السبب أوصت المؤتمرات الفقهية الحديثة باعتماد الاجتهاد الجماعي في النوازل المعاصرة، باعتباره أقدر على رفع أو تضييق الخلاف، وترشيد الاجتهاد بما يخدم مقاصد الشريعة ويحقق الاستقرار التشريعي في المجتمعات المسلمة.[3]

سادسا: ترجيح القول الذي يحقق المصلحة العامة: يُعد ترجيح القول الذي يحقق المصلحة العامة من أهم الضوابط التي تسهم في تخفيف الخلاف الفقهي أو رفعه، إذ إن

---

[1]- ينظر: ال موقع إسلام ويب، اجتهاد الجماعي.. شروطه..ضوابطه ومجالاته، على الرابط: https://n9.cl/8kf78

[2]- ينظر: عبد الحق حميش مدخل إلى فقه النوازل، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع10، 1430ه، ص39-40، ويوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص182-183.

[3]- ينظر: سعد بن عبد الله السبر، المجامع الفقهية والهيئات الشرعية في العالم الإسلامي دراسة عامة، بحث ضمن برنامج الدكتوراه، إشراف، الشيخ صالح بن الله بن حميد، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1430ه/1431ه، ص2.

الشريعة الإسلامية بنيت على جلب المصالح ودرء المفاسد كما قرر الإمام الشاطبي[1].

وعليه إذا تعددت الأقوال الفقهية في مسألة معينة، فإن الأخذ بالقول الذي يحقق منفعة أوسع للمجتمع ويدرى ضررا عاما يكون أرجح؛ لأنه ينسجم مع مقاصد الشريعة ويحقق مقصد رفع الحرج عن الناس، وقد ظهر أثر هذا الضابط في كثير من القضايا المعاصرة؛ مثل التأمين الطبي (الضمان الاجتماعي) الذي صار حوله خلاف واسع، حيث أدى النظر في المصلحة العامة المتمثلة في حفظ النفس وتخفيف الأعباء الصحية إلى ترجيح الجواز بضوابط محددة، مما ضيق من مساحة الخلاف بين الفقهاء[2]، وكذلك في قضايا المعاملات المالية الحديثة، ومنها العملات الرقمية، فإن مراعاة مصالح الناس في تيسير معاملاتهم وحماية أموالهم مع الحذر من المفاسد والاحتيال وغسل الأموال جعل الأقوال التي تراعي التوازن بين الجانبين أقرب للقبول العملي، وأقدر على توحيد الموقف الفقهي.

ومن هنا يتضح أن هذا الضابط يسهم في تضييق مجال الخلاف الفقهي ويرسخ وحدة الاجتهاد.

سابعا: ترك التعصب والتقليد الأعمى: ويعني هذا الضابط أن يكون الباحث أو المجتهد متجردا في اجتهاده من كل المؤثرات التي تخرج الحكم عن مساره الصحيح وفي مقدمتها التعصب المذهبي، إذ إن الانتصار لمذهب أو رأي معين دون اعتبار للأدلة أو اجتهادات الآخرين يؤدي إلى تضييق أفق الفقيه وتعميق دائرة الخلاف، كما أن التقليد بلا دليل يمثل عائقا أمام الوصول إلى القول الراجح؛ لأن الاجتهاد الشرعي مبني على النظر في النصوص والمقاصد لا على الجمود على أقوال المتقدمين، وإلى جانب ذلك فإن الهوى السياسي أو الاجتماعي إذا تطرق إلى عملية الاجتهاد أفسد مقصده، وجعل الفتوى وسيلة لخدمة توجهات معينة بدل أن تكون معبرة عن حكم الله تعالى، وهو ما يوسع الخلاف ويشوه صورة الفقه.

ومن هنا فإن الهدف من الاجتهاد ليس الانتصار لرأي أو تيار، وإنما الوصول إلى الحق الذي تدل عليه الأدلة الشرعية ويحقق مقاصد الشريعة، وبذلك يكون التحرر من التعصب والتقليد والهوى مدخلا أساسيا لتضييق دائرة الخلاف الفقهي وتوحيد الكلمة في القضايا الفقهية المعاصر.[3]

المطلب الرابع: نماذج تطبيقية لرفع الخلاف الفقهي من المجامع الفقهية المعاصرة

يمثل عمل المجامع الفقهية المعاصرة نموذجا رائدا في رفع الخلاف الفقه وضبطه، حيث

---

[1]- الشاطبي، مقدمة الموافقات، ص36.

[2]- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 124 (6/13)، المنعقد في دورته الثالثة عشرة بدولة الكويت من 7-12 شوال 1422هـ، الموافق 22-27 كانون الأول (ديسمبر) 2001م، بشأن التأمين الصحي.

[3]- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص185.

تسعى هذه المؤسسات العلمية إلى جمع كلمة الفقهاء وتوحيد الرؤى حول القضايا المستجدة، من خلال منهج جماعي يعتمد على الشورى وتبادل الآراء، ودراسة النوازل دراسة المتعمقة تراعي أبعادها الشرعية والواقعية، ويظهر ذلك جليا في القرارات والفتاوى التي تصدرها هذه المجامع والتي أصبحت مرجعا مهمة للأمة في القضايا الفقهية المعاصرة، وهذا ما يوضحه الجدول الآتي:

المسألة	طبيعة الخلاف	القرار الفقهي الذي رفع الخلاف أو ضيقه	الأثر في رفع الخلاف
التعامل بالبطاقات البنكية (بطاقات الائتمان، الخصم، مسبقة الدفع)	تباينت الآراء بين من حرّمها مطلقًا لوجود شبهة الربا، ومن أجازها لضرورات التعامل العصري، وبين من فصّل بحسب الأنواع	فرّق مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (2002)بين أنواع البطاقات، وأجاز التعامل بها إذا خلت من الشروط الربوية، مع اعتماد ضوابط منها : عدم فرض فوائد تأخير، وشفافية شروط التعاقد، وعدم الإلزام بما لا يُستطاع	ساهم القرار في ضبط الفتوى البنكية الحديثة، ورفع التناقض الفقهي حول المعاملات بالبطاقات
التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب بين الزوجين)	انقسم الفقهاء بين من أجاز مطلقًا تحقيقًا لحاجة الإنجاب، ومن منع خشية اختلاط الأنساب	قرر مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1986)جواز التلقيح بين الزوجين فقط، مع منع إدخال طرف ثالث منعًا لاختلاط الأنساب	ضبط القرار المسألة بمراعاة مقصد حفظ النسل، وحسم التناقض بين الإباحة المطلقة والتحريم المطلق
العمليات التجميلية	اختلف الفقهاء بين من أجازها مطلقًا بحجة التداوي، ومن منعها مطلقًا بدعوى تغيير خلق الله	ميّز مجمع الفقه الإسلامي(2007) بين العمليات الضرورية لإزالة العيب أو الضرر (مباحة) وبين العمليات التحسينية المحضة (ممنوعة)	وفر القرار معيارًا ضابطًا، قلّل من تضارب الفتاوى الطبية، وحدد الحدود بين الجائز والممنوع
التأجير المنتهي بالتمليك	الخلاف دار بين من اعتبره بيعًا مؤجلًا محرّمًا، ومن أجازه باعتباره عقد إجارة	أجاز مجمع الفقه الإسلامي الدول (1990) العقد بضوابط :تحديد الالتزامات بوضوح، منع	أوجد القرار صيغة وسطية أنهت التباين، ووفرت إطارًا شرعيًا للعقود التمويلية المعاصرة

	مشروعًا	الغرر، وحفظ حقوق الطرفين	
القتل الرحيم	تباينت المواقف بين من أجازه رحمة بالمريض، ومن حرّمه مطلقًا باعتباره قتلًا	قرر مجمع الفقه الإسلامي الدولي(1987) تحريم القتل الرحيم مطلقًا، وأجاز رفع الأجهزة إذا تحقق موت الدماغ	ساعد القرار على إنهاء الجدل، وأكد مقصد حفظ النفس مع مراعاة رفع الحرج
العملات الرقمية المشفرة	انقسم الفقهاء بين من أجاز التعامل بها باعتبارها نقدًا عصريًا، ومن حرّمها لمخاطرها وجهالة حقيقتها	أوصى مجمع الفقه الإسلامي(2019) بمزيد من البحث والدراسة للقضايا المؤثرة في حكمها، لحين استقرار حقيقتها قانونيًا واقتصاديًا	قلل القرار من التناقضات الفقهية، وأبقى الباب مفتوحًا للاجتهاد الجماعي مع مراعاة المآلات
زراعة الأعضاء البشرية	الخلاف بين من حرم النقل مطلقًا لحرمة الجسد، ومن أجازه مطلقًا باعتباره من باب التداوي	قرر مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1988)جواز زراعة الأعضاء بشروط :إذن المتبرع، منع البيع المحرم، تحقق الضرورة	أسهم القرار في توحيد الرؤية وضبط المسألة وفق مقاصد حفظ النفس ورفع الحرج.
التأمين التكافلي	انقسم الفقهاء بين من أجاز التأمين مطلقًا باعتباره تعاونًا، ومن منعه مطلقًا بدعوى الغرر والربا	أجاز مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1985) التأمين التعاوني (التكافلي)، وحرّم التأمين التجاري	وفر القرار بديلاً شرعيًا موحدًا، ورفع التضارب في الفتاوى حول التأمين
اللقاحات المحتوية على مشتقات محرمة	تباينت الفتاوى بين التحريم المطلق لاستخدام مشتقات الخنزير والكحول، والإباحة للضرورة	قرر مجمع الفقه الإسلامي(2013) جواز استخدامها عند الضرورة، مع التوصية بالبحث عن بدائل مباحة	ساعد القرار على توحيد الفتوى الصحية والفقهية، وضبط السياسات الطبية وفق مقصد حفظ النفس
الاستنساخ البشري	دار خلاف بين من أجازه لأغراض علاجية، ومن منعه	قرر مجمع الفقه الإسلامي الدول (1997)تحريم	أنهى القرار الجدل، وأكد مقاصد حفظ النسل والكرامة الإنسانية

	بدعوى انتهاك الكرامة الإنسانية	الاستنساخ البشري الكامل، وإجازة البحث في الاستنساخ الجزئي للأغراض الطبية	
التعامل بالذهب الورقي (البورصة)	انقسم الفقهاء بين من أجازه لكونه بيعًا في الذمة، ومن منعه لغياب القبض الشرعي	قرر مجمع الفقه الإسلامي (1992) عدم جواز التعامل بالذهب الورقي إلا مع تحقق القبض الحقيقي أو الحكمي	ضبط القرار المعاملات المالية، وحسم الخلاف الفقهي حول التداول الورقي للذهب
تحديد النسل (تنظيم الحمل)	الخلاف بين من أجاز مطلقًا باعتباره حقًا للزوجين، ومن منعه باعتباره معارضة لمقصد النسل	قرر مجمع الفقه الإسلامي (1988)جواز تنظيم النسل مؤقتًا بضوابط، ومنع التعقيم الدائم إلا للضرورة	وفر القرار رؤية متوازنة تراعي مقصد حفظ النسل، مع رفع الحرج عن الأسر
العمل في البنوك التقليدية	تباينت المواقف بين من حرّم للعمل مطلقًا لإعانته على الربا، ومن أجازه للحاجة	قررت المجامع الفقهية منع العمل في أقسام الربا المباشر، وإجازة العمل في الأقسام الخدمية أو الإدارية للحاجة	قدّم القرار رؤية وسطية تقلل الخلاف، وتوازن بين الضوابط الشرعية والضرورات الاجتماعية

المصدر: من إعداد الباحث بالاعتماد على مجموعة من قرارات المجامع الفقهية.

الخاتمة

بعد دراسة موضوع ضوابط رفع الخلاف الفقهي في القضايا الفقهية المعاصرة فقد توصلت إلى جملة من النتائج والتوصيات أجملها في النقاط الآتية:

أولًا: النتائج:

1. إن الخلاف الفقهي السائغ أمر واقع في الشريعة الإسلامية وله أسباب علمية معتبرة، وقد وقع بين كبار الأئمة قديما وحديثا.

2. إن الخلاف في القضايا المعاصرة أوسع نطاقا بسبب تعقد النوازل وتشابك أبعادها، وتفاوت إدراك الواقع بين الفقهاء، واختلاف المرجعيات المنهجية.

3. إن رفع الخلاف لا يعني إلغاء التعدد الفقهي، بل ترشيده وتضييق دائرته، خصوصا في القضايا ذات الطابع العام التي تمس الأمة.

4.إن أهم ضوابط رفع الخلاف الفقهي تتلخص في: التصور الدقيق للنازلة، مراعاة المقاصد الشرعية، اعتماد الاجتهاد الجماعي، النظر في المآلات، تغليب المصلحة العامة، نبذ التعصب والتقليد.

5.إن المجامع الفقهية المعاصرة تمثل نموذجا ناجحا في إدارة الخلاف وضبط الاجتهاد وقراراتها ساهمت بوضوح في توحيد الرأي الفقهي في عدد من القضايا المهمة مثل التأمين وزراعة الأعضاء والمعاملات المصرفية وغيرها.

ثانيًا: التوصيات: وإنني أوصي بما يلي:

1.دعم وتفعيل الاجتهاد الجماعي وتوسيع صلاحيات المجامع الفقهية لتكون المرجع الأساس في القضايا العامة.

2.إدماج المتخصصين من غير الفقهاء (كالأطباء والاقتصاديين وعلماء التقنية) في لجان الفتوى لتقوية التصور الواقعي للنازلة.

3.التوعية بخطورة الفتوى الفردية المنفلتة، والعمل على ضبطها من خلال التأهيل العلمي والرقابة الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم بن حسين البلوشي، التقاسيم الفقهية وأثرها في الخلاف الفقهي وتأثرها بالمستجدات المعاصرة، ط1، الدار الأثرية، عمان، الأردن، 1431هـ/2010م.
2. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1991م.
3. ابن القيم، الصواعق المرسلة، ت: علي بن محمد الدخيل الله، ط1، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ.
4. ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في علم الأصول، دون ط، دار الفكر، دون مكان ط، 1417هـ /1996م.
5. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ..
6. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م.
7. ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دون رقم ط، دار الفكر، 1399هـ/1979م.
8. ابن قدامة، لمعة الاعتقاد، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1420هـ/2000م.
9. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ.
10. ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ..

11. الاجتهاد الجماعي.. شروطه..ضوابطه ومجالاته، موقع إسلام ويب، على الرابط: https://n9.cl/8kf78
12. أحمد البوشيخي، مقدمة تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1430ه/2009م.
13. أيوب سعيد زين العطيف، فقه الموازنات – دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، دون ذكر عدد وتاريخ ط.
14. البركتي، قواعد الفقه، ط1، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407ه/ 1986م..
15. البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، دون مكان ط، 1418ه/1997م.
16. الجرجاني، التعريفات، ت الناشر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403ه/1983م.
17. حسن بن حامد العصيمي، الخلاف –أنواعه وضوابطه وكيفية التعامل معه، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1430ه..
18. خالد بن سعد الخشلان، اختلاف التنوع حقيقته ومناهج العلماء فيه(دراسة فقهية تأصيلية)، ط1، دار كنوز أشبيليا، الرياض، 1429ه/2008م.
19. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد القادر عبد الله العاني، ط1، وزارة الأوقاف، الكويت 1992م.
20. سعد البريك، فتاوى الفضائيات –الضوابط والآثار-، دون رقم ومكان وتاريخ ط.
21. السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ت: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418ه/1999م.
22. سوزي محمد، التوظيف السياسي لقضايا حقوق الإنسان، مجلة المعرفة للدراسات والأبحاث، ع18، غشت 2024م.
23. الشاطبي، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1412ه/1992م.
24. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، دون مكان ط، 1417ه/1997م.
25. الشافعي، الرسالة، ت: أحمد شاكر، ط1، مكتبه الحلبي، مصر، 1358خ/ 1940م.
26. الشوكاني، إرشاد الفحول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، دون مكان ط، 1419ه/1999م.
27. الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، ط1، دار الحديث، مصر، 1413ه/1993م.
28. الشيخ نظام وآخرون، الفتاوى الهندية، دون رقم ط، دار الفكر، بيروت، 1411ه/1991م.
29. عبد الحق حميش مدخل إلى فقه النوازل، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع10، 1430ه..
30. عبد الرحمن بن صالح بن صالح محمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1415ه/1995م.

31. عبد الكريم زيدان، الخلاف في الشريعة الإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408ه/1988م.
32. عبد المجيد السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1998م.
33. عزيزة عكوش، الخلاف الفقهي والقواعد المؤثرة في تضييقه، مجلة المعارف، مج18، ع1، جوان 223.
34. عيد شوقي عبد الموجود، العمل بالظن وتطبيقاته –دراسة أصولية-، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفنها الأشراف الدهقلية، مج27، ع3، ديسمبر 2023م.
35. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1426ه/2005م.
36. الفيومي، المصباح المنير، دون رقم ط، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ ط.
37. قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 124 (6/13)، المنعقد في دورته الثالثة عشرة بدولة الكويت من 7-12 شوال 1422ه، الموافق 22-27 كانون الأول (ديسمبر) 2001م، بشأن التأمين الصحي.
38. الكفومي، الكليات، دون رقم ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419ه/1998م.
39. كمال الدين جعيط، العرف، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
40. مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دون رقم ط، دار الإمام البخاري، دمشق، دون سنة ط.
41. منال محمد أبو العزائم، خطورة ظاهرة التصدي للفتوى من غير العلماء في مواقع التواصل الاجتماعي لأغراض دنيوية، موقع الألوكة الالكتروني، على الرابط: https://n9.cl/8n9nl
42. هشام السعدني خليفة محمد بدري، المقصد الشرعي وأثره في الترجيح في القضايا الفقهية المعاصرة، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، الإصدار الثاني، ع38، أبريل 2023م.
43. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ا لموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، دار السلاسل، الكويت، 1404ه/1427ه.
44. وليد العجاجي، رفع الخلاف حقيقته وطرقه، دون رقم ومكان ط، 1434ه/1435ه.
45. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ ط.
46. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1418ه/1998م.
47. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، دار القلم، الكويت، 1417ه/1996م.
48. يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 147ه/1988م.

تحديات الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة

د/ سعاد بيات

أستاذ المعاملات المالية المعاصرة بقسم الشريعة -كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

beyat-souad@univ-eloued.dz

مقدمة

تُعدّ المعاملات المالية من أكثر مجالات الفقه الإسلامي التصاقا بحياة الناس اليومية، إذ لا يكاد يخلو نشاط اقتصادي فردي أو مؤسسي من عقد مالي أو معاملة ذات أثر مباشر على الحقوق والواجبات، ومع التحولات الاقتصادية الكبرى في العقود الأخيرة، وما رافقها من عولمة للأسواق، وانفتاح تشريعي، وتطورات تقنية متسارعة غيّرت أساليب التعاقد وإدارة الأموال، ظهرت أنماط جديدة من المعاملات لم تكن مألوفة في الفقه التقليدي، مثل: والتأمين، والصكوك، والتجارة الإلكترونية، والعملات الرقمية.

هذه المستجدات فرضت على المجتهد في مجال المعاملات المالية المعاصرة مسؤولية مضاعفة، تتمثل في محاولة تكييف هذه العقود ضمن الضوابط الشرعية، وهو ما يثير جملة من التحديات العلمية والتشريعية والتقنية، فالإشكال لم يعد في وجود الحاجة إلى الاجتهاد فقط، بل في كيفية مواجهة التعقيدات والتحديات التي تطرحها هذه المعاملات الجديدة على أرض الواقع، بما يحفظ مقاصد الشريعة في المال (الحفظ، العدل، الرواج، الوضوح، الثبات) ويحقق مصالح الناس دون الوقوع في المحاذير الشرعية، ومن هنا تأتي هذه المداخلة لتسليط الضوء على أبرز تلك التحديات واقتراح آليات عملية للتخفيف من آثارها.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع من خلال جوانب متعددة، يمكن إجمالها فيما يلي:

1. الاجتهاد في المعاملات المالية يسهم في ضبطها وفق أحكام الشريعة، مما يعزز ثقة الناس بالبدائل الإسلامية، ويحول دون الوقوع في معاملات مشوبة بالربا أو الغرر أو غيرها من المحظورات.

2. يرتبط الاجتهاد ارتباطا مباشرا بصناعة التمويل الإسلامي، فهو الذي يتيح للمؤسسات المالية الإسلامية اتخاذ قرارات رشيدة وتقديم حلول عملية تنشّط الاقتصاد وتدعم الاستقرار المالي.

3. دراسة التحديات تساهم في تطوير أدوات الاجتهاد ومناهجه، وتمكّن من التمييز بين الأحكام الثابتة والاجتهادات المتغيرة، بما يساعد على استيعاب الواقع المالي المعقد ومواكبته.

4. ضعف الاجتهاد أو غيابه يشكل تحديا بحد ذاته، إذ قد يؤدي إلى الوقوع في معاملات محرّمة أو إلى فقدان ثقة المجتمع في البدائل الإسلامية، وهو ما يهدد التجربة الإسلامية بالتقويض ويفتح المجال لهيمنة النماذج التقليدية.

أسباب اختيار الموضوع: تم اختيار هذا الموضوع لعدة أسباب، أهمها:

- الحاجة الملحّة لمواكبة التطورات المالية والتقنية المتسارعة.
- قلة الدراسات التي جمعت بين رصد التحديات واقتراح الحلول العملية.
- المساهمة في تطوير مسار الاجتهاد الفقهي بما يتلاءم مع مقاصد الشريعة وضرورات الواقع.

أهداف الدراسة: يسعى هذا البحث إلى:

- بيان أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة.
- تحليل التحديات في أبعادها العلمية والتشريعية والتقنية.
- اقتراح حلول وآليات عملية تساعد على تجاوز هذه التحديات وتعزيز فاعلية الاجتهاد المالي.

إشكالية البحث

رغم الجهود المبذولة في تطوير الفقه المالي، لا يزال واقع الاجتهاد يعاني من صعوبات عديدة، تتراوح بين المحاذير الشرعية وتعقيد المنتجات المالية وتعارض القوانين الوضعية والمخاطر التقنية، ومن هنا يُطرح التساؤل الرئيس: ما أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة؟ وما السبل الكفيلة بتجاوزها لضمان اجتهاد منضبط يوازن بين النصوص الشرعية وضرورات الواقع؟

الدراسات السابقة: تناولت بعض الدراسات موضوع الاجتهاد في ميدان المعاملات المالية المعاصرة من جوانب مختلفة، ومن بين هذه الدراسات:

- **الدراسة الأولى:** عبد الله عبدي جامع، الاجتهاد أهميته وضوابطه في المعاملات المالية المعاصرة، مقال منشور في مجلة الرسالة، الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، المجلد 08، العدد 01، جوان 2024، توزعت الدراسة على ثلاثة مباحث، حيث تناولت تعريف الاجتهاد، ثم بينت أهميته في المعاملات المالية المعاصرة والحاجة الماسة إليه، لتتطرق بعد ذلك إلى ضوابطه، حيث ركزت على خمسة ضوابط رئيسية، غير أن هذه الدراسة لم تتعرض إلى التحديات التي تواجه الاجتهاد في هذا المجال، وهو ما يميز موضوع دراستنا الحالية.

- **الدراسة الثانية:** سحنون عقبة، تحديات ومخاطر العمل المصرفي الإسلامي في الجزائر على ضوء النظام 02-20 وآليات الحد منها، وهي مداخلة قُدمت في ملتقى بعنوان: الفائدة الربوية من الأزمات إلى الحلول المالية الإسلامية، المنعقد بتاريخ 11-10 أكتوبر 2022 بالمدرسة العليا

للمالية والمحاسبة بقسنطينة، تناولت الدراسة الخصائص العامة للعمل المصرفي الإسلامي وتطبيقاته في الجزائر، ثم استعرضت التحديات القانونية والتنظيمية والتنافسية التي تواجه الصيرفة الإسلامية في الجزائر، قبل أن تقترح آليات للحد من تأثير هذه التحديات على مؤسسات العمل المصرفي الإسلامي، وتتقاطع هذه الدراسة مع دراستنا من حيث تناولها تحديات العمل المصرفي، الذي يُعد جزءا لا يتجزأ من موضوع المعاملات المالية المعاصرة.

- **هذه الدراسة:** انفردت دراستنا بالتركيز على مجموعة من التحديات التي تواجه المجتهد في ميدان المعاملات المالية المعاصرة، سواء كانت علمية أو تشريعية أو تقنية، مع اقتراح آليات عملية للتخفيف من آثارها، وهو ما يمنحها بعدا تطبيقيا يميزها عن الدراسات السابقة التي غلب عليها الطابع النظري.

سيتم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في هذه المداخلة، من خلال:

- عرض المفاهيم الأساسية المرتبطة بالاجتهاد المالي المعاصر.
- رصد وتحليل التحديات التي تواجه هذا النوع من الاجتهاد.
- اقتراح حلول يمكن أن تسهم في تحسين واقع الاجتهاد المالي.

الخطة:

مقدمة

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

- المطلب الأول: تعريف الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة.
- المطلب الثاني: مفهوم المعاملات المالية المعاصرة وأقسامها.

المبحث الثاني: أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة

- المطلب الأول: التحديات العلمية.
- المطلب الثاني: التحديات التشريعية والقانونية.
- المطلب الثالث: التحديات التقنية.

المبحث الثالث: الآليات العلاجية للتحديات

- المطلب الأول: الحلول المقترحة للتحديات العلمية.
- المطلب الثاني: الحلول المقترحة للتحديات التشريعية والقانونية.
- المطلب الثالث: الحلول المقترحة للتحديات التقنية.

خاتمة.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي حول المقصود بتحديات الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة ومجالاتها

يُعَدّ هذا المبحث النظري الركيزة التي يقوم عليها البحث، إذ يهدف إلى توضيح المفاهيم الأساسية المرتبطة بموضوع الدراسة وتقديم صورة شاملة عن الإطار العام لها. وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين: يتناول المطلب الأول التعريف بمصطلحات البحث، وأما المطلب الثاني فيخصص للتعريف بالعقود الأساسية في المعاملات المالية وبيان أقسامها، بما يساهم في تهيئة أرضية معرفية تساعد على فهم موضوع البحث ومعالجة قضاياه اللاحقة.

المطلب الأول: المقصود بتحديات الاجتهاد في المعاملات المالية.

سنمهد الطريق لفهم موضوعنا من خلال الوقوف عند أهم المصطلحات التي يتضمنها العنوان، حيث سنبدأ بتوضيح معنى التحديات، لنفهم طبيعتها في سياق البحث، ثم ننتقل إلى معنى الاجتهاد، مرورا بالمقصود بمصطلح المعاملات المالية المعاصرة.

الفرع الأول: المقصود بالتحديات

التحديات في اللغة: وهي جمع تحدّي، وهو من الفعل تحدّى المشتق من أصل الفعل حَدَا، الذي يدلّ في اللغة على سَوق الشيء ودفعه للمضيّ، ثم استُعمل بمعنى التعمّد والمواجهة والمباراة، يقال: تحدّى فلانٌ فلانا أي قصده وباراه ونازعه الغلبة، والتحدي مواجهة الخصوم أو مجابهة الصعاب، فيكون التحدّي طلب المغالبة وإثبات القدرة، والتحديات هي العقبات أو المواقف الصعبة التي تستدعي بذل الجهد لمجاوزتها[1].

أما التحديات في الاصطلاح: فهي ما يتم مواجهته من عقبات أو أخطار والتَّحدِّي والاستجابة: نظريّة في فلسفة التاريخ مؤدّاها: أنّ الحضارة تنشأ عندما يواجه شعب ما تحدِّيا يهدِّد كيانه فيواجه هذا التحدِّي ببذل جهد مضاعف استجابة لحبِّ البقاء[2].

من مجموع التعاريف اللغوية والتعريف الاصطلاحي يمكن القول أن التحديات عقبات أو ظروف صعبة تواجه الأفراد أو المجتمعات أو المؤسسات، تتطلب بذل الجهد لتجاوزها أو التكيّف معها، وقد تكون فكرية أو علمية أو تقنية أو اقتصادية أو اجتماعية.

---

[1] محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني المرتضى الزَّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية، ج 37، ص410، وما بعدها.

[2] أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب، ط:1، 1429هـ/2008م، ج1، ص461.

الفرع الثاني: المقصود بالاجتهاد

الاجتهاد لغة: أصل الاجتهاد من الفعل الثلاثي جهد: والجهد في اللغة المشقة والوسع والطاقة، ويُقال جهد المقل أي قدر ما يحتمله حاله من القليل، وهو الطاقة أو الوسع الذي يبذله الإنسان في أي عمل، ويُستعمل في الأمور العامة، سواء كانت بدنية أو عقلية[1]، وفي التنزيل: والذِينَ لا يَجِدُون إِلاَّ جُهْدَهُمْ، قال الفراءُ: الجُهْد في هذه الآيةِ الطاقَةُ، تقولُ: هذَا جُهْدي أَي طَاقَتي، وقولك اجهَدْ جَهْدَك في هذا الأَمْرِ أَي ابلغْ غايَتَك، والاجتهادُ: بَذْلُ الوُسْع في طَلَبِ الأَمر، والمراد به رَدُّ القَضِيَّة مِن طَرِيق القِيَاسِ إِلى الكِتَاب والسُّنَّة[2].

والاجتهاد كاصطلاح فقهي: فقد عرّفه الشافعي بأنه: استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي[3]، والمجتهد: هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي وله شروط مقررة في علم أصول الفقه[4].

من خلال هذه التعريفات اللغوية والاصطلاحية يمكن القول: إن الاجتهاد ما هو إلا شكل خاص من الجهد، لكن موجَّه للبحث عن الأحكام الشرعية، فهو جهد مركز ومنظم، ومبني على فهم النصوص الشرعية وربطها بالواقع.

المطلب الثاني: مفهوم المعاملات المالية المعاصرة و أقسامها.

مصطلح المعاملات المالية المعاصرة يجمع بين جانبين: المعاملات المالية، أي تبادل الأموال والمنافع بين الناس وفق عقود والتزامات، والمعاصرة، أي ما استجد من صور وأدوات حديثة بفعل التطور الاقتصادي والتقني. ويُعَد هذا المفهوم أساسا لفهم موضوع البحث وتحديد إطاره النظري.

الفرع الأول: تعريف المعاملات المالية المعاصرة

عرّف الدكتور محمد عثمان شبير المعاملات المالية المعاصرة بمجموعة من التعريفات وهي: "القضايا المالية التي استحدثها الناس في العصر الحديث، أو القضايا التي تغيّر موجب الحكم عليها نتيجة تطور وتغيّر الظروف، أو هي القضايا التي تحمل اسما جديدا أو القضايا التي

---

[1] إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، الناشر: دار الدعوة، ج 1، ص142.

[2] محمّد مرتضى الزَّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مرجع سابق: ج7، ص535-539.

[3] منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط:1، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1999م، ج2، ص307.

[4] إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مرجع سابق: ج1، ص142.

تتكون من عدة صور قديمة"[1].

من خلال تعريفات الدكتور عثمان للمعاملات المالية المعاصرة يمكن تعريفها بأنها: كل تعامل بين الأفراد أو المؤسسات يكون موضوعه الأموال أو المنافع، باستخدام أدوات أو صيغ مستحدثة تواكب التطورات الاقتصادية والتقنية، وفق أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

تقوم المعاملات المالية في جوهرها على مجموعة من العقود الأساسية التي تنظم تبادل المنافع والأموال بين الناس، وهذه العقود تتنوع بحسب طبيعتها وأهدافها، فمنها **عقود المعاوضات** كالبيع والإجارة، **وعقود التوثيقات** كالرهون والكفالات، **وعقود التبرعات** كالزكاة والهبات والوقف، إضافة إلى **عقود الشركات** التي تقوم على المشاركة في رأس المال والربح، وتشكل هذه الأقسام الأطر الكبرى التي ينبني عليها الاجتهاد المالي سواء في صوره التقليدية أو المعاصرة.

الفرع الثاني: العقود الأساسية في المعاملات المالية

قبل الشروع في بيان أقسام المعاملات المالية المعاصرة، يجدر بنا أن نتوقف عند أقسام المعاملات المالية في الإسلام، لأنها الأصل الذي تتفرع منه، وتُقسّم المعاملات المالية في الإسلام إلى عدة أقسام، وفقا لطبيعة العقد الذي تنعقد به المعاملة، وهي كالآتي[2]:

1. **المعاوضات:** هي العقود التي تتم فيها مبادلة مال بمال أو مال بمنفعة، بحيث يكون المقصود منها تحقيق مصلحة مادية متبادلة بين الطرفين، ومثال ذلك: البيع، الإجارة، السَّلَم، الاستصناع.
2. **التبرعات**: هي العقود التي يقصد بها أحد الطرفين الإحسان إلى الآخر بلا مقابل مادي، طلبا للأجر أو المعروف، ومثال ذلك: الهبة، الصدقة، الوقف، العارية.
3. **التوثيقات:** هي العقود أو الإجراءات التي تهدف إلى حفظ الحقوق وتأكيد الالتزامات بين الأطراف، وتوفير الضمانات لسداد الديون أو تنفيذ العقود، ومثال ذلك: الرهن، الكفالة، الحوالة.
4. **الشركات**: هي العقود التي يشترك فيها طرفان أو أكثر في رأس مال أو عمل أو كليهما، بهدف تحقيق الربح وتقسيمه بينهم وفق النسبة المتفق عليها، **ومثال ذلك:** شركة المضاربة، شركة العِنان، الشركة المساهمة، المشاركة[3].

---

[1] ينظر: محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ط:6، دار النفائس، الأدرن، 1427هـ/2007م، ص15.

[2] ينظر: ماجد أبو رخية: مباحث في فقه المعاملات المالية، ط1، دار النفائس، الأردن، 1438هـ/2017م، ج1، ص36. وينظر أيضا: يوسف بن عبد الله الشبيلي، المعاملات المالية، ج1، ص2-3. الموقع الرسمي للدكتور يوسف الشبيلي: www.shubily.com

[3] ينظر: ماجد أبو رخية، مباحث في فقه المعاملات المالية، مرجع سابق: ص36. وينظر أيضا: يوسف بن عبد الله الشبيلي، المعاملات المالية، مرجع سايق: ج1، ص2-3.

يمثّل هذا الجدول عرضا موجزا لأقسام المعاملات المالية المعاصرة وفق اعتبارات متعدّدة، استنادا إلى أبرز تقسيمات المعاملات المالية المعاصرة، فقد تمّ تصنيفها من حيث طبيعة المعاملة إلى معاملات تبادلية تقوم على المعاوضة، ومعاملات تبرعية تقوم على العطاء بلا مقابل، كما تمّ تصنيفها باعتبار الأداة إلى معاملات نقدية، واستثمارية، وتمويلية، بالإضافة إلى تقسيمها من حيث المجال إلى معاملات تجارية، ومصرفية، وإلكترونية. ويبرز من خلال هذا التصنيف تنوّع صور المعاملات المالية في العصر الحديث وتشعّب مجالاتها.

الأنواع	التقسيم	أمثلة
باعتبار طبيعة المعاملة	تبادلية	البيع، الإجارة، المشاركات
	تبرعية	الزكاة، الوقف، الهبة، الصدقة
باعتبار الأداة	نقدية	العملات المحلية، العملات الأجنبية، العملات الرقمية
	استثمارية	الأسهم، الصكوك، صناديق الاستثمار
	تمويلية	المرابحة، المضاربة، الإجارة المنتهية بالتمليك
من حيث المجال	تجارية	الأسواق المحلية والدولية
	مصرفية	الخدمات البنكية التقليدية أو الإسلامية
	إلكترونية	التجارة الإلكترونية، العملات الرقمية، الدفع عبر التطبيقات

العنوان: جدول يبيّن أقسام المعاملات المالية المعاصرة من إنشاء الباحثة اعتمادا على مجموعة من المراجع[1].

المبحث الثاني: التحديات التي تواجه الاجتهاد المالي المعاصر

بعد أن تناولنا في المبحث الأول تأصيل المفاهيم المرتبطة بموضوع البحث وبيان أقسام المعاملات المالية المعاصرة، ننتقل في هذا المبحث إلى مناقشة أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد في هذا المجال، وهي التحديات التي تشكّل عوائق أمام الفقهاء والباحثين في محاولتهم إيجاد حلول شرعية ملائمة للواقع المالي المعاصر.

وسنعرض هذه التحديات في ثلاثة مطالب رئيسة: التحديات العلمية المرتبطة بالمصادر والمعارف اللازمة للاجتهاد، والتحديات القانونية المتعلقة باللوائح التشريعية، والتحديات التقنية التي تفرضها التحولات الاقتصادية والتكنولوجية السريعة التي يعيشها العالم اليوم.

المطلب الأول: التحديات العلمية

يواجه الاجتهاد المالي المعاصر تحديات علمية بارزة، أهمها: كثرة المحاذير الشرعية كالربا والغرر والضرر والميسر وغيرها، مما يستدعي دقة في التمييز بين المشروع والممنوع، وتعقيد

[1] ينظر: شيرين سالم أبو قنعونة، الهندسة المالية الإسلامية، ط1، دار النفائس، الأدرن، 2016م، ص77 وما بعدها. وينظر أيضا: محمد أيوب، النظام المالي في الإسلام، ترجمة: عمر سعيد الأيوبي، طبعة مشتركة بين أكاديميا أنترناشيونال ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009م، ص299 وما بعدها.

المعاملات المالية الحديثة التي تقوم على صيغ مركبة وهياكل متشابكة يصعب ردها إلى النماذج الفقهية التقليدية.

الفرع الأول: كثرة المحاذير الشرعية

من أبرز التحديات العلمية التي تواجه المجتهد في ميدان المعاملات المالية المعاصرة كثرة المحاذير الشرعية التي قد تتخلل كثيرا من صور هذه المعاملات، سواء في أصل العقد أو في شروطه أو في مآلاته، وهذه مجموعة من المحاذير مع أدلتها الشرعية:

1- حرمة الربا: لقوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: 275]، وروى مسلم في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤْكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدَيْه»، وقال: «هُمْ سَوَاءٌ»[1].

2- النهي عن وقوع الضرر: تُعد قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" من القواعد الفقهية الكبرى التي أقرها العلماء واعتمدوا عليها في الاجتهاد وبناء الأحكام الشرعية. وأصل هذه القاعدة حديث شريف رواه ابن ماجه في سننه عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِت رضي الله عنه: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»[2] وبناء على ذلك، يُمنع شرعا كل عقد أو معاملة مالية يترتب عليها ضرر بأحد الأطراف أو بالمجتمع.

3- النهي عن بيع الغرر[3] والجهالة: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»[4]، سواء تعلقت الجهالة بالأجل أو الثمن أو غير ذلك من متعلقات المعاملة.

4- تحريم الغش والتدليس[5] في البيوع: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»[6].

---

[1] أخرجه: مسلم بن الحجاج النيسابوري ت261هـ، المسند الصحيح المختصر. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج3 (لا.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب المساقاة: باب لعن آكل الربا ومؤكله، رقم الحديث: 1598، ص1219.

[2] أخرجه ابن ماجة: سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: 273هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (لا.ط، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي)، كتاب الأحكام، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، رقم الحديث: 2340، ج2، ص784.

[3] بيع الغَرَر: بيع ما يجهله المتبايعان، أو ما لا يُوثق بتسلّمه، كبيع السَّمك في الماء، أو الطير في الهواء، وسُمِّي غررا؛ لأنَّ له ظاهرا يغرُّ المشتري وباطنه مجهول. ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق: ج2، ص 1606.

[4] أخرجه مسلم: مرجع سابق: كتاب البيوع، بَابُ بُطْلَانِ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَالْبَيْعِ الَّذِي فِيهِ غَرَرٌ، رقم الحديث: 1513، ج3، ص1153.

[5] التَّضليل بطرق احتياليَّة، ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق:ج1، ص 761

[6] أخرجه مسلم: صحيح مسلم، مرجع سابق: كتاب الإيمان، باب قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، رقم الحديث: 101، ج1، ص99.

5- النهي عن الغبن[1]: نهى الشرع عن أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ [البقرة: 188]، ومن ذلك ما كان عن طريق الغبن الفاحش واستغلال جهل الطرف الآخر بالقيمة الحقيقية للمبيع.

6- النهي عن بيع ما لا يملك، وما ليس في حوزة البائع: عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ، فَيَسْأَلُنِي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَبِيعُهُ مِنْهُ، ثُمَّ أَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ، قَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»[2]، وأيضا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ»، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «فَأَحْسَبُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ بِمَنْزِلَةِ الطَّعَامِ»[3].

7- حرمة الاحتكار: عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»[4].

8- منع الشروط المحرمة أو الفاسدة: عن كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ الْمُزَنِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلاَّ صُلْحا حَرَّمَ حَلاَلا، أَوْ أَحَلَّ حَرَاما، وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلاَّ شَرْطا حَرَّمَ حَلاَلا، أَوْ أَحَلَّ حَرَاما»[5]. وأيضا لحديث النبي ﷺ الذي قال فيه: «كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ»[6]. ويترتب على الحديث النبوي الأول والثاني منع إدراج أي شرط ينافي مقاصد العقد الشرعية.

9- النهي عن بيعتين في بيعة: فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ[7].

10- النهي عن كل ما يتضمن الميسر والمخاطرة: قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾ [المائدة: 90]، ويندرج تحت ذلك العقود

---

[1] غبَنه في البيع والشِّراء: غلَبه ونقَصه وخدعه ووكسه، ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق: ج2، ص 1593

[2] أخرجه النسائي: أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (ط:2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ/1986م)، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البيع، رقم الحديث: 4613، ج7، ص289.

[3] أخرجه النسائي: سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يستوفى، رقم الحديث: 4600، ج7، ص285.

[4] أخرجه مسلم: مرجع سابق: كتاب المساقاة، بَابُ تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم الحديث: 1605، ج3، ص1228.

[5] أخرجه الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، ت: 279هـ، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (لاط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، أبواب الأحكام، بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصُّلْحِ بَيْنَ النَّاس، حديث رقم: 1352، ج3، ص28.

[6] أخرجه ابن ماجة: سنن ابن ماجه، مرجع سابق: كتاب الأحكام، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، رقم الحديث: 2340، ج2، ص784.

[7] أخرجه الترمذي: سنن الترمذي، مرجع سابق، أبواب البيوع، بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَة، حديث رقم: 1231، ج2، ص524.

التي تعتمد على الحظ والمقامرة أو المخاطرة.

11- مراعاة مقاصد الشريعة في المال[1]:

مما يجب على المجتهد مراعاته في باب المعاملات المالية المعاصرة أن يكون اجتهاده منسجما مع مقاصد الشريعة الكبرى، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وألا يقتصر على مجرد الأحكام الجزئية للنصوص. كما يتعيّن عليه مراعاة المقاصد الخاصة بالمال، وهي:

- **الوضوح:** في المعاملة حتى تنتفي الجهالة.
- **العدل:** حتى لا يقع ظلم أو غبن.
- **الحفظ:** لصيانة أموال الناس من الضياع.
- **الثبات:** حتى تستقر المعاملات وتطمئن النفوس.
- **الرواج:** حتى تدور الأموال بين الناس وتحقق مصالحهم.

فإغفال هذه المقاصد قد يؤدي إلى فساد المعاملات أو إبطال مقاصد الشريعة ذاتها، وهو ما يجعلها تحديا دقيقا أمام المجتهد في هذا العصر.

هذه مجموعة من المحاذير الشرعية التي تعتري المعاملات المالية المعاصرة -وهناك غيرها-، ولكثرتها وتشابك صورها؛ تجعل مهمة المجتهد أكثر تعقيدا، إذ تقتضي منه قدرة عالية على التمييز بين ما يجوز وما لا يجوز، واستيعابا دقيقا للنصوص الشرعية وقواعد الفقه، مع الفهم العميق لواقع المعاملات المعاصرة وأدواتها المتنوعة. كما أن طبيعة هذه المعاملات، بما تحمله من ابتكارات مالية وأساليب تقنية جديدة، تستلزم من المجتهد متابعة مستمرة للتطورات، وحذرا بالغا من الانزلاق إلى إباحة ما يتعارض مع مقاصد الشريعة، أو التضييق في ما هو مشروع، وهو ما يجعل الاجتهاد في هذا المجال عملا دقيقا يحتاج إلى علم راسخ وبصيرة نافذة، وصبر للوصول إلى الحكم الشرعي.

الفرع الثاني: تعقيد المعاملات المالية الحديثة

من أبرز ما يعقّد مهمة المجتهد في العصر الحاضر أن كثيرا من المنتجات المالية المعاصرة بُنيت على هياكل مركبة تتجاوز بساطة العقود المعروفة في الفقه التقليدي. فهي غالبا مزيج من عدة عقود أو التزامات متداخلة، قد تكون متتابعة أو متزامنة، مما يجعل تحليلها الشرعي أمرا بالغ الصعوبة.

فمثلا التورق المنظم: وهو قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقدا لطرف آخر، ويسلّم

[1] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الناشر: طبعة مشتركة بين دار السلام بالقاهرة، مصر، ودار سحنون بتونس، ط:6، 1435هـ/2014م، ص197-204.

الثمن النقدي للمتورق، ولهذا الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقا ليشتري السلعة نقدا بثمن أقل من السعر الفوري السائد[1].

فالتورق المنظم ليس مجرّد بيع آجل أو نقدي، بل هو سلسلة من البيوع المتعاقبة بين عدة أطراف، يُقصد منها الوصول إلى سيولة نقدية، وقد تثار حوله إشكالات تتعلق بالتحايل على الربا أو بغياب القبض الحقيقي.

وكذلك المشتقات المالية مثل العقود المستقبلية (Futures) أو عقود الخيارات (Options) أو عقود المبادلة(Swaps) ، فهي تقوم على مفاهيم اقتصادية واحتمالية لم تكن مألوفة في المعاملات الفقهية القديمة، وتعتمد على أدوات حسابية وقيم متغيرة مع الزمن، مما يجعل تحديد حقيقتها الفقهية وتكييفها الشرعي أمرا غير يسير[2].

هذا التعقيد يؤدي إلى صعوبة إسقاط هذه المنتجات مباشرة على النماذج الفقهية التقليدية مثل البيع، السلم، الإجارة، أو الشركة، إذ غالبا ما تحتوي على عناصر جديدة أو شروط مبتكرة لا يوجد لها نظير مطابق في التراث الفقهي، ومن ثم يحتاج المجتهد إلى فهم معمّق للآليات الفنية لهذه المعاملات، وإدراك مقاصدها الاقتصادية، قبل الحكم عليها بالحل أو الحرمة، أو ضبطها بضوابط شرعية.

المطلب الثاني: التحديات التشريعية والقانونية

من بين التحديات الكبرى التي تواجه الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة تلك المتعلقة بالإطار التشريعي والقانوني، إذ تخضع المعاملات المالية المعاصرة لجملة من القوانين واللوائح التي تفرضها السلطات التنظيمية، غير أن هذه القوانين لا تراعي في كثير من الأحيان خصوصية المعاملات الإسلامية، مما يضع المجتهد أمام إشكالات معقدة في التوفيق بين مقتضيات الشريعة وضوابط الأنظمة القانونية. ومن أبرز هذه التحديات: **حظر التعامل بالعملات الرقمية** الذي يقيّد فرص الابتكار المالي الإسلامي، و**إلزام البنوك الإسلامية بالاحتفاظ بنسبة احتياطي نقدي بفائدة**، وهو ما يثير تعارضا صريحا مع القواعد الشرعية.

الفرع الأول: حظر التعامل بالعملات الرقمية

بعض الدول تحظر التعامل بالعملات الرقمية أو تفرض عليها ضوابط صارمة، بينما يرى بعض المجتهدين جوازها بضوابط محددة، هذا التضارب بين الحكم الشرعي والاجتهاد الفقهي من جهة، والمنع القانوني من جهة أخرى، يمثل تحديا حقيقيا عند تصميم منتجات مالية جديدة تعتمد على هذه الأصول، من بين الدول التي تجرم التعامل بالعملات الرقمية كليا:

---

[1] سامي السويلم: التورق والتورق المنظم، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة، 1424هـ/ 2003م، ص39.

[2] ينظر: شيرين سالم أبو قنعونة، الهندسة المالية الإسلامية مرجع سابق: ص379.

1. **الجزائر**: جاء منع إصدار أو تداول العملات الرقمية بأي شكل من الأشكال في القانون الجزائري وذلك من خلال النص الآتي للمادة 6 مكرر: "يُمنع إصدار الأصول الافتراضية أو شراؤها أو بيعها أو استعمالها أو حيازتها أو الاتجار فيها أو الترويج لها أو إنشاء أو تشغيل منصات لتداولها، والتي تعد ممتلكات أو عائدات أو أموالا أو أصولا أخرى، أو أي قيمة معادلة أخرى: كوسيلة دفع أو الاعتراف بها كعملة، كوسيلة استثمار، يشمل المنع الأنشطة المتعلقة بتعدين العملات الافتراضية"[1].

2. **جمهورية مصر العربية**: أصدر البنك المركزي المصري بيانا تحذيريا حول منع التعامل بالعملات المشفرة لما تنطوي عليه من مخاطر كبيرة مثل تذبذب القيمة واستخدامها في الجرائم المالية، ويؤكد أن قانون البنك المركزي والجهاز المصرفي رقم 194 لسنة 2020 يحظر إصدار أو تداول أو الترويج لهذه العملات أو تشغيل منصات لها، مع عقوبة تصل للحبس وغرامة بين مليون وعشرة ملايين جنيه، ويشدد على أن التعامل داخل مصر يقتصر على العملات الرسمية المعتمدة فقط[2].

3. **الامارات العربية المتحدة**: نصّت المادة (48) من القانون الإماراتي على معاقبة كل من يتعامل بالعملات الرقمية، وكان نص المادة الآتي: "يعاقب بالحبس والغرامة التي لا تقل عن (20,000) عشرين ألف درهم ولا تزيد على (500,000) خمسمائة ألف درهم، أو بإحدى هاتين العقوبتين، كل من ارتكب عن طريق الشبكة المعلوماتية أو إحدى وسائل تقنية المعلومات أو موقع إلكتروني، إحدى الأفعال الآتية:

- الترويج لسلعة أو خدمة عن طريق إعلان مضلل أو أسلوب يتضمن بيانات غير صحيحة.
- الإعلان أو الترويج أو التوسط أو التعامل بأي صورة أو التشجيع على التعامل على عملة افتراضية أو عملة رقمية أو وحدة قيمة مخزنة أو أي وحدة مدفوعات غير معترف بها رسمياً في الدولة أو دون الحصول على ترخيص من الجهة المختصة".[3]

على الرغم من أنّ دولا كالجزائر وجمهورية مصر العربية والإمارات العربية المتحدة قد وضعت في قوانينها نصوصا صريحة تُجرّم التعامل بالعملات الرقمية، بغرض حماية الاقتصاد

---

[1] القانون رقم 25–10 بتاريخ 24 جويلية 2025، المعدل والمتمم لقانون الوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب (رقم 05–01)، نُشر في الجريدة الرسمية العدد 48، المادة 5: يتمم القانون رقم05-01 المؤرخ في 27 ذي الحجة عام 1425 الموافق 6 فبراير سنة 2005 والمذكور بمادة 6 مكرر.

[2] الموقع الرسمي للبنك المركزي المصري، تم التصفح يوم: 15 أوت 2025. على الساعة 14:55. https://www.cbe.org.eg/ar/news-publications/news/2022/09/12/warning-statement

[3] الموقع الرسمي لحكومة الامارات العربية المتحدة، تم التصفح يوم: 15 أوت 2025. على الساعة 16:17. https://uaelegislation.gov.ae/ar/legislations/1526

والحدّ من مخاطرها كغسيل الأموال وتمويل الإرهاب، فإن هذا المنع يُمثّل تحدّيا بارزا أمام المجتهد في قضايا المعاملات المالية المعاصرة؛ فهو أمام واقعٌ عالمي يشهد انتشارا متسارعا لهذه التكنولوجيا المالية وما تحمله من فرص واسعة للابتكار والاستثمار، وفي المقابل يواجه بيئات تشريعية متحفّظة أو رافضة، وهذا التباين يقتضي من الفقيه والمختص المالي أن يجتهد في ابتكار حلول تراعي الضوابط الشرعية والقانونية، وتغتنم مزايا التقنية الحديثة دون أن تصطدم بالإطار النظامي السائد.

الفرع الثاني: إلزام البنوك الإسلامية بالاحتفاظ بنسبة احتياطي نقدي بفائدة

من أبرز التحديات التي يواجهها المجتهد في مجال المعاملات المالية المعاصرة إلزام البنوك الإسلامية بجملة من القوانين التي يفرضها البنك المركزي على جميع البنوك التجارية والإسلامية على حد سواء، حيث لا تراعي سياسة البنك المركزي خصوصية المصارف الإسلامية في عدم التعامل بالربا ومن بين هذه ما يأتي:

- **شروط الائتمان**: تلجأ البنوك المركزية إلى وضع شروط الائتمان بحيث لا يتجاوز التمويل المقدم من البنك لقطاعات الأعمال المختلفة حدود نسبة معينة من إجمالي الموارد المتاحة للتوظيف، فالبنوك الإسلامية ليست بحاجة إلى هذا الأسلوب الرقابي، لأنها لا تمنح قروضاً تجارية كثيرة، ولكنها تستثمر استثمارا مباشرا، وبذلك لا يحدث نشاطها إلا تأثيرا ضعيفا على الكمية المعروضة، يضاف إلى ذلك تعارض هذه السياسة الائتمانية مع أحكام الشريعة نظرا لما يترتب عليها من ضياع فرصة الربحية على أصحاب الوديعة[1].

- **تطبيق نسبة الاحتياطي النقدي**: يمثل تحدياً أساسياً أمام البنوك الإسلامية، إذ يؤدي إلى تعطيل جزء معتبر من أموال المودعين عن الاستثمار على غير رغبتهم، وهو ما ينعكس سلباً على العائد الموزع على حسابات الاستثمار التي تشكل نسبة كبيرة من ودائع هذه البنوك، وتزداد الصعوبة عندما يُلزم المصرف الإسلامي، وفق القوانين السارية، بإيداع حد أدنى من الاحتياطي لدى البنك المركزي لضمان السيولة وحماية أموال المودعين، فرغم وجاهة هذا الإجراء من الناحية الاقتصادية، إلا أن الإشكال الشرعي يظهر عند فرض البنك المركزي فوائد ربوية على حالات العجز في هذا الاحتياطي، وهو ما يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية[2].

- **دور البنك المركزي كمقرض أخير**: تقوم البنوك المركزية بدور المقرض الأخير للبنوك

---

[1] مداح عبد الباسط، وعزوز منير، علاقة البنك المركزي الجزائري بالبنوك الإسلامية العاملة في الجزائر، دراسة حالة بنك السلام بالجزائر، مقال منشور بمجلة بيت المشورة، العدد: 05، أكتوبر 2016، قطر، ص 120.

2 ينظر: الطيب مبروكي، المخصصات والاحتياطات في البنوك الاسلامية من منظور فقهي، رسالة ماجستير، قسم الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، سنة 2012/2011، ص83-84.

العاملة في الدولة عندما تحتاج إلى السيولة، أو عندما تقوم الدولة باتباع سياسة توسعية وترغب في زيادة التمويل المقدم من البنوك للعملاء، وتقوم البنوك المركزية بتقاضي فوائد محددة سلفا من البنوك المقترضة، والواضح أن البنوك الإسلامية لا يمكنها الاستفادة بمثل هذا الأسلوب، مما يجعلها في وضع حساس بالنسبة للسيولة[1].

وهكذا يجد المجتهد في المعاملات المالية المعاصرة نفسه أمام معضلة مركبة، إذ تفرض القوانين الوضعية التزامات دقيقة كشرط الاحتياطي القانوني، وشروط الائتمان، واللجوء إلى البنك المركزي كمقرض أخير، وهي إجراءات وُضعت لضمان الاستقرار النقدي والمالي داخل المنظومة المصرفية، غير أن هذه المتطلبات تنطوي على إشكالات شرعية، سواء بسبب الفوائد الربوية المترتبة على العجز في الاحتياطي، أو ضياع فرص استثمارية نتيجة القيود الائتمانية، أو التعامل مع البنك المركزي وفق آليات لا تخلو من محاذير، ومن هنا يصبح الاجتهاد الفقهي والاقتصادي ضرورة ملحة لتجاوز هذه الإشكالات من خلال ابتكار أدوات سيولة شرعية، واقتراح صيغ قانونية بديلة تراعي خصوصية البنوك الإسلامية، وتفعيل دور الهيئات الشرعية في الحوار مع السلطات النقدية، بحيث يتحول التحدي من عائق ضاغط إلى مجال خصب يبرهن على قدرة الفقه الإسلامي على التكيّف مع مقتضيات العصر، مع المحافظة على ثوابته وضوابطه الأصيلة.

المطلب الثالث: التحديات التقنية

أحدث التطور التكنولوجي السريع تحولا كبيرا في أنماط المعاملات المالية، حيث باتت العقود تُبرم وتُنفذ عبر الوسائط الإلكترونية، والتطبيقات الذكية، ومنصات التداول الرقمية. هذا التطور التقني وإن كان قد سهّل المعاملات وسرّع وتيرتها، إلا أنه في الوقت نفسه خلق مجموعة من التحديات الجديدة التي لم تكن مطروحة من قبل، وأصبح لزاما على المجتهد في المعاملات المالية أن يستوعبها ويحيط بها، ومن أبرز هذه التحديات: صعوبة ضبط العقود الحديثة وتداخلها من حيث انعقادها وأركانها وشروطها، ثم ما يتعلق بالأمن السيبراني وحماية البيانات المالية وما يترتب عليه من إشكالات شرعية وقانونية.

الفرع الأول: صعوبة التعاقد عبر الوسائل الحديثة

لقد أصبح التعاقد بالوسائل الحديثة – كالمواقع الإلكترونية، والتطبيقات الذكية، ومنصات البيع الفوري، ووسائل التواصل الاجتماعي –جزءا أساسيا من حياة الناس ومعاملاتهم المالية، حتى غدت هذه الوسائل بديلا عن العقود التقليدية في كثير من المعاملات،

[1] مداح عبد الباسط، وعزوز منير، علاقة البنك المركزي الجزائري بالبنوك الإسلامية العاملة في الجزائر، مرجع سابق: ص121.

وهنا يبرز التحدي أمام المجتهد في المعاملات المالية المعاصرة، إذ لا يكفيه مجرد الإلمام بالأحكام الفقهية المجردة، بل يتعين عليه أن يحيط بخطوات هذه الوسائل ومراحل التعاقد فيها، ابتداء من الإيجاب والقبول مرورا بآليات الدفع والتسليم وانتهاء بآثار العقد، وذلك حتى يتمكن من الحكم على المعاملة حكما دقيقا منضبطا[1].

فعند شراء سلعة عبر منصة إلكترونية، يمر العقد بعدة مراحل؛ يبدأ العميل بتصفح المنصة واختيار السلعة (مرحلة الإيجاب)، ثم يوافق على شروط البيع ويضغط زر "إتمام الشراء" (مرحلة القبول)، يلي ذلك اختيار وسيلة الدفع – سواء عبر بطاقة مصرفية أو خدمة دفع إلكترونية – (مرحلة تنفيذ الالتزام المالي)، ثم يلتزم البائع بشحن السلعة وتسليمها للمشتري (مرحلة الوفاء بالعقد). كل خطوة من هذه المراحل قد تثير أسئلة فقهية دقيقة، مثل: متى ينعقد العقد شرعا؟ وهل الضغط على زر الشراء يُعد قبولا ملزما؟ وما حكم الرسوم الإضافية المفروضة من شركات الدفع أو الشحن؟[2].

ومن هنا تظهر الحاجة الملحّة لأن يكون المجتهد متقنا لفهم مضمون هذه المراحل حتى يتمكّن من ضبط الحكم الشرعي لكل معاملة معاصرة.

الفرع الثاني: الأمن السيبراني وحماية البيانات المالية

وفقًا لشركة **SentinelOne** العالمية والمتخصصة في الأمن السيبراني، يُعد القطاع المالي من أكثر القطاعات عرضة للهجمات الإلكترونية نظرا لاعتماده على بيانات وأموال حساسة، إذ قد تتجاوز تكلفة الاختراق الواحد 5 ملايين دولار. ورغم أن الرقمنة جعلت المعاملات أسرع وأكثر كفاءة، إلا أنها زادت من حجم المخاطر، مما يجعل الأمن السيبراني ضرورة لحماية بيانات العملاء، وضمان استمرارية العمل، والالتزام بالقوانين، وتشمل مجالات الحماية:

- حماية الشبكات من الاختراق.
- تأمين البرامج والتطبيقات من الثغرات.
- حفظ المعلومات من التسريب.
- وضع خطط للتعافي بعد الهجمات.

---

[1] عبد الله عبدي جامع، الاجتهاد أهميته وضوابطه في المعاملات المالية المعاصرة، مقال منشور بمجلة الرسالة، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، المجلد: 08، العدد: 01، تاريخ النشر: جوان 2024، ص11-12.

[2] العياشي الصادق فداد، العقود الذكية، مقال منشور بمجلة السلام للاقتصاد الإسلامي، العدد: 01، تاريخ النشر: ديسمبر 2020، ص162-165.

تتمثل أبرز تهديدات الأمن السيبراني في الاحتيال الإلكتروني والفيروسات وهجمات الفدية والتعطيل، إضافةً إلى مخاطر داخلية كخيانة الموظفين أو التنصت على البيانات، وتُواجَه هذه المخاطر بوسائل مثل التحقق بخطوتين، اختبار الأنظمة، تدريب الموظفين، التشفير، ونموذج الثقة الصفرية مع التحديث المستمر، ورغم أن هذه التدابير مكلفة وتحتاج خبرات متخصصة، فإنها تظل أساسا لحماية الأموال وبناء الثقة وضمان استقرار المعاملات المالية في العصر الرقمي[1].

من الواضح أن قضية الأمن السيبراني وحماية البيانات المالية لم تعد مجرد جانب تقني بحت، بل أصبحت تحديا حقيقيا أمام المجتهد في المعاملات المالية المعاصرة. فاليوم تُجرى معظم المعاملات عبر شبكات رقمية قد تتعرض للاختراق أو الاحتيال، وهو ما يثير تساؤلات شرعية حساسة: من المسؤول عن الأموال إذا فُقدت بسبب هجوم إلكتروني؟ وكيف يمكن تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ المال ودفع الضرر في مثل هذا الواقع المعقّد؟ وهنا يواجه المجتهد مسؤولية صياغة ضوابط وأحكام تحقق التوازن بين تشجيع الابتكار التكنولوجي من جهة، وضمان أمان المعاملات وعدالتها من جهة أخرى، مع الالتزام في الوقت نفسه بالأطر القانونية واللوائح التشريعية المنظِمة.

المطلب الثالث: آليات مواجهة تحديات الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة

يتضمن هذا المطلب جملة من الآليات العلاجية التي تهدف إلى تقديم حلول عملية وواقعية للتحديات الراهنة التي يواجهها المجتهد في ميدان المعاملات المالية المعاصرة، بما يسهم في ضبط الاجتهاد وتوجيهه نحو معالجة الإشكالات المستجدة وفق مقاصد الشريعة ومتطلبات الواقع.

1- الحلول للتحديات العلمية

- **كثرة المحاذير الشرعية:**

من أبرز الحلول لتجاوز صعوبة كثرة المحاذير الشرعية في المعاملات المالية، أن يمتلك المجتهد إلماما راسخا بأصول هذا الباب والقواعد الفقهية الكبرى التي تضبطه. فقد وضع الفقهاء عبر القرون قواعد عامة تشكّل مرجعا شاملا مثل: الأصل في المعاملات الإباحة، واليقين لا يزول بالشك، والضرر يزال، وغيرها من الضوابط التي تعينه على معالجة القضايا المستجدة، فالمجتهد حين يواجه معاملات معاصرة يكثر فيها الربا أو الغرر أو الجهالة أو الغش أو البيع قبل التملك، فإن عودته إلى هذه الأصول

[1] ينظر: الموقع الرسمي لشركة: SentinelOne ، تم التصفح يوم: 18 أوت 2025، على الساعة: 10:35، https://2u.pw/bxVbb

تمنحه القدرة على تفكيك المعاملة إلى عناصرها الأساسية، ثم عرضها على القواعد الكلية لاستخلاص الحكم الصحيح، بدل أن يضيع وسط التفاصيل المتشعبة، لذا فإتقان أصول المعاملات والقواعد الفقهية ليس ترفا علميا، بل ضرورة لحماية الاجتهاد وضمان سلامة الأحكام في بيئة مالية معاصرة شديدة التعقيد.

- **تعزيز الاجتهاد الجماعي:**

من خلال تفعيل دور المجامع الفقهية والهيئات الشرعية الدولية، لإصدار قرارات جماعية مُحكَمة وملزمة، مما يقلل من تشتت الفتاوى ويوحّد الرؤية الشرعية في القضايا المالية المستجدة.

- **إعداد وتأهيل متخصص للمجتهدين:**

عبر تكوين علمي يجمع بين الفقه الإسلامي والعلوم الاقتصادية والقانونية والتقنية، ليكون المجتهد قادرا على فهم طبيعة المنتجات المالية الحديثة وتعقيداتها.

- **تعزيز التكامل بين التعليم والبحث التطبيقي:**

وذلك عبر تطوير مناهج جامعية مشتركة بين كليات الشريعة وكليات الاقتصاد والإدارة لإعداد كوادر تجمع بين التأصيل الفقهي والخبرة المالية، مع ربط هذا الجانب الأكاديمي بالتطبيق العملي من خلال إنشاء وحدات بحثية داخل البنوك الإسلامية تضم خبراء في الفقه والاقتصاد والقانون، تكون مهمتها دراسة المنتجات المالية الجديدة قبل طرحها، وضمان توافقها مع الضوابط الشرعية ومتطلبات السوق.

- **توظيف التكنولوجيا الحديثة وأدوات الذكاء الاصطناعي:**

في نمذجة العقود والمعاملات المالية، بحيث يتمكن المجتهد من محاكاة السيناريوهات المختلفة، ومعرفة جوانب القوة والخلل، وإسقاط القواعد الفقهية عليها بدقة وسرعة.

2-الحلول للتحديات التشريعية والقانونية

- **الحوار مع البنوك المركزية:**

من المهم أن يكون هناك حوار جاد مع البنوك المركزية للبحث عن بدائل شرعية للفوائد الربوية في نظام الاحتياطي النقدي، مثل اعتماد الحسابات الجارية من دون فوائد، كما أن إصدار تشريعات خاصة تدعم عمل البنوك الإسلامية يُعد خطوة أساسية، وقد سبقت بعض الدول مثل ماليزيا

والسودان والبحرين في هذا المجال من خلال وضع قوانين تراعي طبيعة هذه البنوك، وإلى جانب ذلك يظل من الضروري تفعيل دور الهيئات الشرعية في الرقابة القانونية، حتى تُلزم المؤسسات المالية بمواءمة أنظمتها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وبذلك يتحقق التوازن بين متطلبات التنظيم المصرفي والمحافظة على الهوية الشرعية.

- **إشكالية فرض الفوائد على الاحتياطي النقدي:**

ومن الحلول العملية التي يمكن أن تخفف من إشكالية فرض الفوائد على الاحتياطي النقدي ما قامت به بعض الدول الإسلامية في تجربتها مع البنوك المركزية، فالأردن مثلا لجأت إلى تخفيض نسبة الاحتياطي المفروضة على ودائع البنوك الإسلامية بالدينار الأردني من 15% إلى 10% تعويضا لها عن التخلي عن الفوائد، أما في الجزائر فقد اتجه بنك البركة إلى حل بديل من خلال فتح حساب خاص لدى بنك الجزائر تُحوّل إليه الفوائد، ليتم إنفاقها في المشاريع والمساعدات الخيرية، وفق ما صرّح به المدير المركزي للبنك بتاريخ 29 مارس 2004[1]. وهذه النماذج العملية تمثل اجتهادات معاصرة للتوفيق بين القوانين المصرفية ومتطلبات الشريعة الإسلامية، غير أن ما يؤخذ عليها أنها حلول مؤقتة لا تعالج أصل الإشكال، إذ يبقى التحدي قائما بضرورة إيجاد بدائل تشريعية ومصرفية أكثر انسجاما مع الضوابط الشرعية.

- **العمل على استثناءات شرعية دولية:**

من الحلول لتخفيف الضغوط القانونية على البنوك الإسلامية السعي لاعتماد استثناءات شرعية دولية عبر تفعيل دور مؤسسات كبرى مثل منظمة التعاون الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية، لتبني مواقف جماعية تدافع عن خصوصية هذه البنوك، فالتحديات لم تعد محلية، بل ذات بعد دولي يرتبط بالمعايير المصرفية والاتفاقيات الاقتصادية مثل لجنة "بازل" وصندوق النقد الدولي، مما يبرز الحاجة إلى تفاوض لإدراج استثناءات تمنح مرونة أكبر في تطبيق الصيغ الشرعية. كما يمكن الدفع نحو إصدار معايير بديلة تراعي الشريعة وتعزيز التعاون بين الدول الإسلامية لتبادل التجارب الناجحة، بما يرسخ هوية التمويل الإسلامي عالميا ويؤكد قدرته على التكيّف مع المتغيرات الحديثة.

3-الحلول للتحديات التقنية

[1] عبد المجيد ماجي، تكييف علاقة المصارف الإسلامية بالنبك المركزي من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي، مقال منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، شق الدراسات الاقتصادية، العدد 27، أوت 2016، جامعة عاشور زيان ص5.

- **تحدي الأمن السيبراني وحماية البيانات المالية**[1]:

من أبرز الحلول العملية لمواجهة مخاطر الهجمات الإلكترونية وحماية أموال العملاء في المعاملات المالية المعاصرة، تعزيز الثقافة الأمنية لدى المتعاملين، وتطبيق جملة من التدابير الوقائية التي تضمن حماية الأجهزة والشبكات والبيانات الحساسة. ومن بين هذه التدابير:

- إلزام العملاء باستخدام برامج مكافحة الفيروسات والجدار الناري (Firewall) وتحديثها بانتظام، مع الحرص على تحديث أنظمة التشغيل والمتصفحات بالتصحيحات الأمنية الأخيرة.
- تجنب استخدام ميزة الحفظ التلقائي لكلمات المرور أو الدخول إلى الحسابات المصرفية عبر أجهزة مشتركة أو عامة مثل مقاهي الإنترنت.
- حذف الملفات المؤقتة وسجلات التصفح بعد كل عملية بنكية، وخاصة عند استخدام أجهزة غير شخصية.
- اعتماد نسخ احتياطية للبيانات الهامة بشكل دوري، واللجوء إلى تقنيات التشفير لحماية المعلومات الحساسة.
- بالنسبة للشبكات اللاسلكية، ينبغي وضع كلمات سر قوية، تعطيل خاصية البث لاسم الشبكة(SSID) ، وتفعيل التشفير لضمان منع المتسللين.
- توعية العملاء بعدم الاستجابة لرسائل البريد المشبوهة أو الروابط غير الآمنة.
- إيجاد بروتوكولات شرعية للتعامل بالعملات الرقمية: مثل إصدار عملات رقمية وطنية متوافقة مع الشريعة.

الخاتمة

- يتبين من خلال هذه الدراسة أن الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة ضرورة ملحّة لمواكبة التطورات الاقتصادية والتقنية.
- أبرز ما يواجه المجتهد هو كثرة المحاذير الشرعية، وتعقيد المعاملات الحديثة، والتضارب بين القوانين المحلية والدولية مع الضوابط الشرعية.
- إضافة إلى التحديات التقنية التي فرضتها الوسائل الحديثة والعقود الإلكترونية، وما

[1] شايب محمد وحمادي موراد، تحديات الأمن السيبراني لأنظمة المعلومات في البنوك والمؤسسات المالية، مجلة إنارة للدراسات الاقتصادية، الإدارية والمحاسبية المجلد4، العدد:1، جوان، 2023 ص13-14.

يرتبط بها من قضايا الأمن السيبراني وحماية البيانات.

- كل هذه التحديات تجعل مهمة المجتهد أكثر صعوبة، لكنها في الوقت نفسه أكثر إلحاحا لضمان سلامة النشاط المالي وحفظ مصالح الأمة.

التوصيات

1. تعزيز التعاون بين الفقهاء والخبراء الماليين والتقنيين لإيجاد حلول أصيلة ومعاصرة.

2. إنشاء مراكز بحثية متخصصة في الاجتهاد المالي المعاصر داخل الجامعات والبنوك الإسلامية.

3. توحيد المعايير الشرعية عبر المجامع الفقهية ومؤسسات مثل هيئة المحاسبة والمراجعة (AAOIFI).

4. مراجعة القوانين الوطنية لتراعي خصوصية البنوك الإسلامية وتجنب إلزامها بما يخالف الشريعة.

5. اعتماد التقنيات الحديثة مثل البلوكشين والذكاء الاصطناعي في ضبط العقود المالية ومراقبة الالتزام الشرعي.

6. تأهيل وتدريب المجتهدين والباحثين على فهم النوازل المالية والتقنية المعاصرة.

قائمة المصادروالمراجع

القرآن الكريم

كتب الحديث

1. مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا.ط.

2. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، لا.ط.

3. أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط:2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ/1986م.

4. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

المعاجم

5. محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

6. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط:1، عالم الكتب، 1429هـ/2008م.

7. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

الكتب

8. منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1999م.

9. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة مشتركة بين دار السلام (مصر) ودار سحنون (تونس)، ط:6، 1435هـ/2014م.

10. محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ط:6، دار النفائس، الأردن، 1427هـ /2007م.

11. ماجد أبو رخية، مباحث في فقه المعاملات المالية، ط:1، دار النفائس، الأردن، 1438هـ /2017م.

12. شيرين سالم أبو قنعونة، الهندسة المالية الإسلامية، ط:1، دار النفائس، الأردن، 2016م.

13. محمد أيوب، النظام المالي في الإسلام، ترجمة: عمر سعيد الأيوبي، أكاديميا أنترناشيونال ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009م.

المقالات

14. سامي السويلم، "التورق والتورق المنظم"، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة، 1424هـ/2003م.

15. مداح عبد الباسط، وعزوز منير، "علاقة البنك المركزي الجزائري بالبنوك الإسلامية العاملة في الجزائر: دراسة حالة بنك السلام بالجزائر"، مجلة بيت المشورة، العدد: 05، أكتوبر 2016، قطر.

16. عبد الله عبدي جامع، "الاجتهاد أهميته وضوابطه في المعاملات المالية المعاصرة"، مجلة الرسالة، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، المجلد: 08، العدد: 01، جوان 2024.

17. العياشي الصادق فداد، "العقود الذكية"، مجلة السلام للاقتصاد الإسلامي، العدد: 01، ديسمبر 2020.

18. عبد المجيد ماجي، "تكييف علاقة المصارف الإسلامية بالبنك المركزي من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي"، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية – شق الدراسات الاقتصادية، العدد: 27، أوت 2016، جامعة عاشور زيان.

19. شايب محمد، وحمادي موراد، "تحديات الأمن السيبراني لأنظمة المعلومات في البنوك والمؤسسات المالية"، مجلة إنارة للدراسات الاقتصادية والإدارية والمحاسبية، المجلد: 4، العدد: 1، جوان 2023.

المداخلات العلمية

20. سحنون عقبة، "تحديات ومخاطر العمل المصرفي الإسلامي في الجزائر على ضوء النظام 02-20 وآليات الحد منها"، مداخلة بملتقى :الفائدة الربوية من الأزمات إلى الحلول المالية الإسلامية، المدرسة العليا للمالية والمحاسبة، قسنطينة، 11-10 أكتوبر 2022.

الرسائل الجامعية

21. الطيب مبروكي، المخصصات والاحتياطات في البنوك الإسلامية من منظور فقهي، رسالة ماجستير، قسم الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2012/2011م.

القوانين

22. القانون رقم 25–10 بتاريخ 24 جويلية 2025، المعدل والمتمم لقانون الوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب (رقم 05–01)، الجريدة الرسمية، العدد 48.

دور الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف في النوازل الفقهية المعاصرة

د/ فخر الدين حدد

دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

fakherraboudia@gmail.com

مقدمة

يُعدّ الاجتهاد من أعظم خصائص الشريعة الإسلامية التي منحتها القدرة على الاستمرار والصلاحية لكل زمان ومكان، فهو الأداة التي من خلالها تُفهم النصوص الشرعية وتُطبّق على الوقائع المستجدة. ومع تطور الحياة وتغير أحوال الناس، كثرت النوازل الفقهية المعاصرة التي تحتاج إلى نظر دقيق واجتهاد رصين، لا سيما مع ما يشهده الواقع من تعقيدات وتداخلات اقتصادية واجتماعية وتقنية.

غير أن الاجتهاد الفردي – رغم أهميته – لم يعد كافيًا في كثير من هذه القضايا المعقدة، لما قد يترتب عليه من تعدد الآراء وتباين الفتاوى، مما قد يؤدي إلى الحيرة والاضطراب لدى العامة. من هنا برزت أهمية **الاجتهاد الجماعي** الذي تتولاه المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية، حيث يجتمع فيه نخبة من العلماء المتخصصين، فيتدارسون النوازل ويصدرون قرارات فقهية جماعية تجمع بين العمق الفقهي وفقه الواقع، مما يسهم في **تقليل الخلاف** وتوحيد الرؤية الفقهية.

أهمية البحث: تتجلى أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على أحد أبرز الأساليب المعاصرة في معالجة القضايا الفقهية المستجدة، وهو **الاجتهاد الجماعي**، الذي بات ضرورة ملحّة في ظل تسارع النوازل وتعدد وجهات النظر الفقهية، حيث يسهم هذا البحث في بيان كون الاجتهاد الجماعي يقلل من مظاهر التباين والاختلاف في الفتاوى، من خلال اعتماد منهج جماعي تشاوري يستند إلى أصول الشريعة ومقاصدها.

إشكالية البحث: في ظل تنامي النوازل الفقهية وتعدد القضايا المستجدة التي لم تكن معروفة في العصور السابقة، برزت الحاجة إلى تطوير أدوات الاجتهاد الشرعي بما يتناسب مع تعقيدات الواقع وتداخلاته. وقد أدى تعدد الاجتهادات الفردية إلى اتساع دائرة الخلاف الفقهي، الأمر الذي أثار تساؤلات حول قدرة الاجتهاد الجماعي على ضبط هذا التعدد، وتوحيد الرؤية الفقهية تجاه القضايا المعاصرة. ومن هنا تنبع الإشكالية الرئيسة لهذا البحث، التي يمكن

صياغتها على النحو الآتي: **"إلى أي مدى يسهم الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف بين الفقهاء في النوازل الفقهية المعاصرة، وما هي الآليات التي يعتمد عليها لتحقيق ذلك؟"**

وينبثق عن الإشكالية الرئيسية التساؤلات الفرعية الآتية:

1. ما المقصود بالاجتهاد الجماعي؟ وما الفرق بينه وبين الاجتهاد الفردي؟
2. ما أبرز صور ومجالات الاجتهاد الجماعي في عصرنا؟
3. كيف يُسهم الاجتهاد الجماعي في تقليل التباين بين الفتاوى الفقهية؟
4. ما التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي في الواقع المعاصر؟ وكيف يمكن تجاوزها؟

أهداف البحث: أبرز أهدافه ما يأتي:

1- بيان مفهوم الاجتهاد الجماعي، وتحديد الفرق بينه وبين الاجتهاد الفردي، من حيث المنهجية والنتائج.

2- إبراز أهمية الاجتهاد الجماعي في التعامل مع القضايا الفقهية المستجدة.

3- الكشف عن دور المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية في ترسيخ ثقافة الاجتهاد الجماعي.

4- عرض نماذج تطبيقية لقرارات فقهية جماعية ساهمت في تقليل الخلاف حول بعض النوازل المعاصرة.

5- اقتراح سبل تطوير الاجتهاد الجماعي وتعزيز فعاليته في الواقع الفقهي المعاصر.

منهجية البحث: اتبعت في هذا البحث منهجية واضحة ترتكز على المعايير الأكاديمية المعمول بها، محاولا الرجوع في الحصول على المعلومات المتعلقة بالبحث إلى المصادر والمراجع الواردة فيها بقدر الاستطاعة.

منهج البحث: انتهجت المنهج الوصفي التحليلي في دراستي لهذا الموضوع، لمناسبته لمفرداته وأجزائه، ولما يتيحه من إمكانية دراسة الموضوع محل البحث (دور الاجتهاد الجماعي في التقليل من الخلاف في النوازل الفقهية المعاصرة) ووصفها وصفًا دقيقًا، وتحليل أبعادها وعواملها المؤثرة؛ فالمنهج الوصفي: لوصف واقع الخلاف في النوازل الفقهية، وواقع المؤسسات والمجامع التي تمارس الاجتهاد الجماعي، وتسليط الضوء على الإطار العملي لتطبيقه. والمنهج التحليلي: لتحليل قرارات المجامع الفقهية، وبيان مدى إسهامها في تقليل الخلاف الفقهي حول النوازل، وتفسير الآليات المعتمدة في الاجتهاد الجماعي.

خطة البحث:

وللإجابة عن إشكالية البحث والتساؤلات الفرعية جاءت الخطة على النحو الآتي:

أولا- مفهوم الاجتهاد الجماعي.

ثانيا- وسائل الاجتهاد الجماعي وآلياته (دور المجامع الفقهية).
ثالثا- أهمية الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف ودوره في ضبط الفتوى.
رابعا- نماذج تطبيقية عن دور الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف الفقهي المعاصر.
خامسا- التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي.
سادسا- آفاق هذا النوع من الاجتهاد في ظل تحديات العصر.

أولا- مفهوم الاجتهاد الجماعي:

يُعتبر مصطلح الاجتهاد الجماعي من المصطلحات المعاصرة التي لم يرد لها ذكرٌ في مؤلفات علماء الأصول المتقدمين؛ فهم تعرضوا لمعنى الاجتهاد كمفهوم عام، دون تطرق للاجتهاد الجماعي أو الفردي، وإن كان حاضرا لديهم من خلال فكرة الإجماع. وقد عرف تاريخ التشريع الإسلامي جملة من الوقائع التي هي في حقيقتها اجتهاد جماعي، وإنْ لم تُسمَّ بهذا الاسم[1].

والاجتهاد من ناحية الاشتقاق الصرفي على وزن "افتعال"، وهو مشتق من الفعل (جَهِدَ) من الجَهد، بفتح الجيم، أو الجُهد بضمها، وهو بمعنى: الطاقة، وقيل: الجَهد هو المشقة، والجُهد: الطاقة، وقيل: هما لغتان في الوُسع والطاقة، أما في المشقة والغاية فالفتح لا غير[2].

أما في الاصطلاح فقد عُرِّف الاجتهاد بتعريفات عديدة، أشهرها:

1- «الاجتهاد هو استفراغ الوُسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه»[3]. وهذا التعريف لسيف الدين الآمدي، وارتضاه جمع من الأصوليين، منهم ابن الحاجب، والبيضاوي، وابن النجار الفتوحي.

2- «هو استفراغ الوُسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[4]. وهذا التعريف لابن الحاجب، واختاره كثير من الأصوليين.

---

[1]- ينظر صالح بن عبد الله بن حميد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر، مؤتمر الفتوى وضوابطها، تنظيم المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، ص: 12. ومسعودة علواش، الاجتهاد الجماعي وأثره في ضبط الفتوى، جامعة الجزائر، ص: 94.

[2]- ينظر ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب (د.ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت)، ج3، ص: 13. وأبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: 398هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق محمد تامر (د.ط، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ، 2009م)، ص: 207.

[3]- ينظر الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام (ط2، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1402هـ)، ج4، ص: 162.

[4]- ينظر ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر (ت: 646هـ)، مختصر المنتهى الأصولي مع شرح عضد الدين الإيجي (ت: 756هـ)، وحاشية سعد الدين التفتازاني (ت: 791هـ)، وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2004م، ج3، ص: 579.

أما الاجتهاد الجماعي فقد عرّفه جمع من العلماء المعاصرين، ومن أبرز تعريفاته:

1- من أقدم التعريفات للاجتهاد الجماعي تعريف الدكتور توفيق الشاوي، بقوله: «فإنَّ العرف جرى على أنَّ المقصود بالاجتهاد الجماعي هو تخصيص مَهَمَّة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة من العلماء والخبراء والمختصّين، سواء أكانوا مارسوا ذلك بالشورى المرسلة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجّحه الأغلبية، ثم يصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى»[1].

2- «هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور»[2].

3- «هو بذل فئة من الفقهاء جهودهم في البحث والتشاور لاستنباط حكم شرعي لمسألة ظنية»[3].

ثانيا- وسائل الاجتهاد الجماعي وآلياته (دور المجامع الفقهية):

تنوعت وسائل الاجتهاد الجماعي وآلياته في هذا العصر، فمنها ما يتسم بالخصوصية والجزئية، ومنها ما هو ذو طابع عام شامل. أما المؤسسات التي تتميز بالخصوصية فالمقصود بها: أن تكون المؤسسة خاصة ببلد من البلاد الإسلامية، كلجان الفتوى الجماعية التي تتبع عادة وزارة الأوقاف في هذا البلد أو ذاك، حتى وإن كانت الموضوعات التي تخصها بالبحث عامة. أما ما يتميز منها بالجزئية، فهي المؤسسات التي تختص بمجال أو جانب واحد من موضوعات الفقه الإسلامي، كهيئات الرقابة الشرعية التابعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وكذا المؤسسات المتخصصة في دراسة مسائل الزكاة، كالهيئة العالمية الشرعية للزكاة ومقرها الكويت، أو المؤسسات المتخصصة بالجانب الصحي والطبي، كالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والصحية، ومقرها الكويت أيضا، وغير ذلك[4].

أما المؤسسات التي تتميز بالعموم والشمول فالمقصود بها "المجامع الفقهية"، التي كان لها دور بارز في ممارسة هذا النوع من الاجتهاد، لذلك ارتأيت أن أتطرق إليها بصفة خاصة، وذلك بالتعريف بها وبيان واقعها ودورها في تحقيق الاجتهاد الجماعي وتقليل الخلاف في المسائل الفقهية

---

[1]- ينظر توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (ط2، دار الوفاء، المنصورة، 1413هـ، 1992م)، ص: 242.

[2]- ينظر عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1418هـ، 1998م)، ص: 46.

[3]- ينظر خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي (ط1، مراجعة وتقييم قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1430هـ، 2009م)، ص: 100.

[4]- ينظر المرجع السابق، ص: 285، 332.

وغيرها:

1- التعريف بالمجامع الفقهية:

أ- لغة: المجامع جمع "مَجْمَع"، ومادة الجيم والميم والعين تدلّ على تضامّ الشيء والتقائه، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾ [سورة الكهف: 60]. أي: ملتقاهما[1]، وبذلك فالمجمع اسم للموضع الذي يجتمع الناس فيه[2].

- و"الفقهيّة": نسبة إلى الفقه، وهو إدراك الشيء والعلم به، وأصل كلمة "الفقه" في اللغة: الفهم، ثم اختصَّ بفهم علم الشريعة؛ فأُطلق على كل عالم بعلوم الشريعة الإسلامية اسم "فقيه"، قال الله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [سورة التوبة: 122]، أي ليفهموه ويكونوا علماء به[3].

ب- اصطلاحا: الفقه اصطلاحا: هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المُكتسَب من أدلّتها التفصيليّة[4].

- أما المجامع الفقهية اصطلاحا؛ فلا يجد الباحث تعريفا لها في التراث الفقهي والأصولي؛ لأنها كيانات معاصرة، وهذا المصطلح لم يكن مُتداولا في الأزمنة السابقة، وإذا أراد الحصول على تعريف لها فعليه بالتوجّه صوب الدراسات الشرعية المعاصرة، التي يتضمن بعضٌ منها اجتهادات في تعريف المجامع الفقهية هدفها تقريب المعنى، ومعظمها يفتقر إلى بعض الضبط والتهذيب. ومن تلك التعريفات:

أولا- «المَجْمَع الفقهي هو الذي يتكوّن من أغلب المجتهدين في الشريعة، ويستعينون بمجموعة من الخبراء المتخصصين في المعارف الإنسانية؛ ليبذلوا وُسعهم في التوصّل إلى أحكام شرعية»[5].

---

[1]- ينظر القرطبي، شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م)، ج11، ص: 09.

[2]- ينظر ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب (ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ)، ج8، ص: 53. وأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (د.ط : دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م)، ج1، ص: 479.

[3]- ابن منظور، المرجع نفسه، مادة "فقه"، ج13، ص: 522. وابن فارس، المرجع نفسه، مادة "فقه"، ج4، ص: 422.

[4]- ينظر الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، (ط1، دار الكتاب العربي، 1419هـ- 1999م)، ج1، ص: 17.

[5]- ينظر عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (ط1، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1418هـ، 1998م)، ص: 125.

ويُؤخذ على هذا التعريف ثلاثة أمور: أولها: أنه أهمل ركنا أصيلا في العمل الجماعي، وهو مبدأ **الشورى** بين المجتهدين. وثانيها: اشتماله على قيد "أغلب المجتهدين في الشريعة"، والأمر أوسع من ذلك؛ لأنه لا يُشترَط في الاجتهاد الجماعي أن يضُمَّ أغلب المجتهدين. وثالثها: تَضَمَّن التعريف النّصَّ على دور الخبراء، لكن ذلك ليس شرطًا في الاجتهاد المَجْمعي؛ فقد يتوصّل العلماء إلى كثير من الأحكام الشرعية دون حاجة للاستعانة بالخبراء[1].

ثانيا- «المجامع هي كل مجلس يتكوّن من جماعة من المجتهدين ليستفرغوا وُسعهم في استنباط حكم شرعي»[2].

والملاحَظ على هذا التعريف أنّه استفاد من الاستدراكات المسجَّلة على التعريف السابق، غير أنه أغفل أيضا مبدأ الشورى في الاجتهاد الجماعي[3].

ثالثا- «وسيلة معاصرة للاجتهاد الجماعي تقوم على التقاء وتشاور جمع من المجتهدين بمكان معيّن، ليستفرغوا وُسعهم في استنباط حكم شرعي، وفق شروط ولوائح ضابطة لعمل كل مَجمع»[4].

وقد يُؤخذ على هذا التعريف أنه حدّد الالتقاء والتشاور باجتماعهم في مكان معيّن، ولكن مع التطور الحاصل في وسائل الاتصال والاعتماد في كثير من الاجتماعات على الالتقاء عن بعد، فإنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد، واستبداله بعبارة: "بمكان معين أو بأي وسيلة من وسائل الاتصال والاجتماع الافتراضي الحديثة".

وعند النظر في هذا التعريف والاستدراك الذي بعده نجد أنه تضمن:

1- اشتراطه لمبدأ الشورى كركن أساسي في عمل المجامع.

2- إنّ تنكير لفظة "وسيلة" يشير إلى أنه يوجد وسائل معاصرة أخرى للاجتهاد الجماعي غير المجامع الفقهية.

3- التأكيد على ضرورة اجتماع مجموعة من المجتهدين.

4- يكون الاجتماع عبر الالتقاء في مكان معين، أو عبر وسيلة من وسائل الاتصال الحديثة.

---

[1]- ينظر عابد محمد حسن عبد الجواد، دور المجامع الفقهية في التقريب بين المذاهب، حولية كلية الآداب، جامعة بني سويف، المجلد 07، ص-ص: 365-387، 2018م، ص: 371.

[2]- ينظر محمد طه عبد الموجود، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفتوى، رسالة ماجستير، مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ص: 137.

[3]- ينظر عابد محمد حسن عبد الجواد، المرجع السابق.

[4]- المرجع السابق، ص: 372.

2- نشأة المجامع الفقهية:

تأسّست المجامع الفقهية في منتصف القرن الرابع عشر الهجري (14 هـ)، نتيجة لدعوات ونداءات متعدّدة من بعض العلماء إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي في شكل مُقنّن يَتّخذ شكل مَجمع علمي أو هيئة شرعية، أو غير ذلك من الأشكال، يقوم فيها المجتهدون بالدراسة والمناقشة والجواب عن مشكلات المسلمين وقضاياهم ونوازلهم، في حيادية واستقلال.

ومن أبرز العلماء الذين دعَوا إلى تبنّي هذا المسلك الاجتهادي المؤسّسي المنظَّم: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ مصطفى الزرقا، والدكتور محمد يوسف موسى.

ومن أبرز الدوافع التي جعلَت هؤلاء العلماء وغيرهم ينادون بضرورة الاجتهاد الجماعي المنظَّم في شكل مجامع فقهية أو هيئات شرعية ما يأتي:[1]

أ- التَّغيُّرات الكبيرة التي طرأت على حياة الناس بسبب التقدم الصناعي والاقتصادي والسياسي والطبي وغير ذلك، وإيمانهم بأنَّ الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وأنها قادرة على استيعاب ما استجدَّ في حياة البشر، بإيجاد الأحكام الشرعية المناسبة له.

ب- ضعف الثقة ببعض الاجتهادات الفردية؛ بسبب تدخُّل الأهواء والتوجهات الفكرية والانتماءات السياسية في الفتاوى.

ج- ظهور بعض الفهوم الخاطئة لبعض أصول الشريعة؛ كالفهم الخاطئ ليُسر الشريعة، الذي نتج عنه القول بجواز بعض المحرمات، وكالفهم الخاطئ أيضا لمفهوم الأحوط والأورع، الذي كان من نتيجته الإفراط في الحظر والتحريم.

د- تصدُّر بعض من ليس أهلا للإفتاء للحكم على ما استجدَّ من قضايا فقهية معاصرة.

هـ- سهولة ويسر التقاء العلماء وتشاورهم، وهو ما لم يكن متاحا في أزمنة سابقة.

لذلك كلّه وغيره حثَّ العلماء على ضرورة العمل لإيجاد وسيلة معاصرة تُجسِّد فكرة الاجتهاد الجماعي، تتماشى مع مستجدات العصر.

وفي ذلك يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وإنَّ أقلَّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعَوا إلى جمع مجمع علمي يَحضُره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويَبْسُطوا بينهم حاجات الأمة، ويَصدُروا فيها عن وفاق فيما يتعيَّن عمل الأمة عليه ...»[2].

---

[1]- ينظر عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص: 125.

[2]- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة (د.ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م)، ص: 247.

ويقول مصطفى الزرقا: «فإذا أردنا أن نُعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها بالاجتهاد الذي هو واجب كفائي لا بُدَّ من استمراره في الأمة شرعا، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جريئة عميقة البحث ... وطريقة ذلك الآن أن يؤسَّس مجمع للفقه الإسلامي عالمي التكوين، على طريقة المجامع العلمية واللغوية»[1].

وعند النظر في هذه الدعوات وغيرها نجد أنها تسعى لإيجاد مجامع فقهية ذات طابع عالمي، وأن تضمَّ أكثر العلماء فقها وورعا وأحسنهم نظرا وكفاءة علمية، دون نظر إلى جنسية أو مذهبية أو طائفية أو إقليمية، أو غير ذلك، تختص بمناقشة القضايا التي تهم الأمة، ويَصدُرون فيما تَوصَّلوا إليه من مقرَّرات عن وفاق.

وقد كان من نتيجة هذه الدعوات أن تأسّست مجموعة من المجامع الفقهية، أبرزها:

- مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
- المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، والمسماة حاليا: "منظمة التعاون الإسلامي".
- مجمع الفقه الإسلامي بالهند.
- مجلس الإفتاء الأوربي.
- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

3- و اقع نشاط المجامع الفقهية: يتمثّل هذا الواقع فيما يأتي:

أ- دعوة المسلمين حكاما ومحكومين إلى الاحتكام للشريعة الإسلامية في جميع شؤون حياتهم، سواء منها الشؤون التي لها أحكام معروفة سابقا، أو المستجدات التي لا نظير لها في السابق[2].

ب- العمل على جمع كلمة الأمة الإسلامية؛ وذلك من خلال فحص قضاياها ودراسة أوضاعها لإيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي، وبذلك يكون نواة لتحقيق وحدة الأمة ومنارة لتوجيهها، وتوحيد نُظُمها التشريعية، ومنع كل ما يفرق وحدة المسلمين، والتصدّي لظاهرة التكفير دون دليل شرعي[3].

---

[1]- مصطفى أحمد الزرقا، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات (ط1، جمعية الدراسات والبحوث، الأردن، د.ت)، ص: 49.

[2]- القرار رقم 02 في الدورة الثانية للمجمع الفقهي الإسلامي، بعنوان: "مناشدة حكام الدول العربية والإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية"، ينظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في دوراته العشرين، الإصدار الثالث، رابطة العالم الإسلامي.

[3]- ينظر عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص: 126، والقرار رقم 152، (1/17) لمجمع الفقه الإسلامي.

ج- الإسهام في التعريف بالإسلام عقيدة وشريعة وسلوكا، والدعوة إليه ونشره بالحكمة والموعظة الحسنة في مختلف الدول على كافة المستويات[1].

د- التأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وأنها تتسع لكل ما يجدُّ في حياة الناس من نوازل، بالحكم عليه وفق ما تقتضيه النصوص الشرعية وقواعد الشريعة الكلية ومبادئها العامة، وبيان تفوق الفقه الإسلامي على القوانين الوضعية[2].

هـ- مجابهة التيارات الفكرية المنحرفة وإبطال عقائدها والتصدي لها، وكشف أمرها للناس، والتصدي لما يُثار من شبهات وإشكالات حول الشريعة الإسلامية[3].

و- التصدي لظاهرة الغلو والتطرف والإرهاب، ونشر الوسطية والاعتدال، والإسهام في تحقيق الاستقرار والسلم العالمي[4].

ز- العمل على تحقيق رسالة الإسلام في نشر السلام والعدل وحفظ حقوق الإنسان[5].

ح- تنمية التعارف والتعاون بين الشعوب الإسلامية، والعمل على إيقاظ الوعي المشترك بقضايا المسلمين وتطلعاتهم إلى تحقيق العدل والسلام والاستقرار[6].

ط- بذل الجهود الممكنة لدفع عوامل النزاع والشقاق وفساد ذات البين داخل الشعوب الإسلامية والجاليات المسلمة، وفيما بينها[7].

ي- السعي لنشر الفضيلة والإصلاح في الأرض، ودفع الفساد عنها، وحث الناس على طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ[8].

ك- العمل على نشر ثقافة الحوار الحضاري بين شعوب العالم، والسعي لتعميق التعايش الإيجابي، والتركيز على القيم الإنسانية المشتركة، والتصدي لنظريات الصراع الحضاري[9].

ل- التصدي لظاهرة التعصب المذهبي وظاهرة نبذ المذاهب، وبيان أنَّ الاختلاف بين المذاهب

---

[1]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه (ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ودار الصابوني، حلب، سوريا، 1418هـ/1998م)، ص: 155.

[2]- ينظر غانم غالب غانم، المجامع الفقهية وأثرها في الاجتهاد المعاصر، ص: 07.

[3]- المرجع السابق، ص: 08.

[4]- ينظر علي القره داغي، دور المجامع العلمية والثقافية في التصدي للتطرف، دراسة فقهية تحليلية، مقال منشور بموقع الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، بتاريخ: 2015/03/16م، تاريخ التصفح: 2024/11/20م (www/iumsonline.org/ar/content details).

[5]- القره داغي، المرجع نفسه.

[6]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص: 148 وما بعدها.

[7]- ينظر موقع الجزيرة نت، تعرف على رابطة العالم الإسلامي، مقال إلكتروني منشور بتاريخ: 2017/03/21م، تاريخ التصفح: 2024/11/20م.

[8]- المرجع نفسه.

[9]- المرجع نفسه.

الفقهية هو ثروة تشريعية في مجال الفقه تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها[1].

م- دعوة الدول الغربية إلى إعادة النظر في مناهجها التعليمية وما تضمنته من نظرة مسيئة للدين الإسلامي، ومنع ما يصدر من ممارسات تسيء إلى الإسلام في وسائل الإعلام المختلفة، تأكيدا للتعايش السلمي والحوار، ومنعا لنشر العداء والكراهية[2].

ن- الدعوة إلى ضبط الفتوى وتنسيقها وتوحيدها في العالم الإسلامي، والتحذير من مغبة إطلاق الفتاوى التي لا تستند إلى أصل شرعي، ومن الإفتاء دون مؤهلات علمية ودون التقيد بمنهجية المذاهب[3].

ثالثا- أهمية الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف ودوره في ضبط الفتوى:

تتمثل أهمية الاجتهاد الجماعي في ذلك فيما يأتي:

1- تحقيق مبدأ الشورى: لأنَّ أعضاء المجلس الاجتهادي يمارسون الشورى؛ بتبادل الآراء وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي أمرنا الله به في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: 38]. وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: 159] [4]. ورأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما كانت مكانته العلمية[5].

2- نشوء التخصص المنفرد: بحيث ظهرت تخصصات عديدة في مختلف فروع العلم، مثل التخصص في اللغة العربية، أو التفسير، أو الحديث النبوي الشريف، أو الفقه والأصول، إلى غير ذلك من فروع العلم، بل قد يتخصص بعض الباحثين في جزئية معينة من العلم الواحد، كالتخصص في الفرائض أو العبادات أو المعاملات، وهكذا سائر العلوم، وهو ما يجعل أكثر العلماء لا يحيطون بكل العلوم والمعارف، كما كان شائعا لدى العلماء السابقين، لذلك فإن ما يجمع شتات هذه العلوم هو الاجتهاد الجماعي الذي يحقق التكامل بين أصحاب التخصصات المتنوعة[6].

3- ظهور العديد من المستجدات والنوازل التي لم تكن معهودة من قبل، وليس لها مثيل فيما

---

[1]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص: 182.

[2]- الموقع الإلكتروني لجريدة الراية القطرية، مقال بعنوان: "علماء المجامع الفقهية يدعون إلى ضبط الفتوى وتنسيقها في العالم الإسلامي"، نشر بتاريخ: 2006/07/06م، تاريخ التصفح: 2024/11/21م (raya.com).

[3]- المرجع السابق.

[4]- ينظر عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص: 77.

[5]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، ص: 61.

[6]- المرجع السابق، ص: 63.

حوته كتب الفقه التي وضعها المتقدمون رحمهم الله؛ وذلك بسبب الاكتشافات والاختراعات التي شملت جوانب الحياة المختلفة، وتلك المستجدات والنوازل والمسائل المستحدثة لا يكفي فيها الاجتهاد الفردي، بل لا بد فيها من التشاور، واستخلاص آراء المجتهدين من العلماء[1].

4- الاجتهاد الجماعي ينظّم الاجتهاد ويمنع توقّفه: فالأمة بحاجة إلى استمرار الاجتهاد في ما يستجد لها من حوادث، على كافة الأصعدة الحياتية، ولذلك ينبغي للحريصين على استمرار الاجتهاد أن يَدْعُوا إلى حمايته عبر تنظيمه بأسلوب الاجتهاد الجماعي، حتى تدرأ تلك الأخطار النابعة من بعض أدعياء الاجتهاد[2].

5- الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة: فالأمة تحتاج إلى ما يجمع كلمتها ويوحّد رؤيتها إلى مشاكلها، وهو ما يوحّد مواقفها وتعاملاتها تجاه قضاياها، وهو ما يتطلب رؤية جماعية إلى هذه القضايا بعيدا عن الرؤى الفردية، ولعل من السبل الناجعة في ذلك: الاجتهاد الجماعي[3].

6- الاجتهاد الجماعي يحقق التكامل في الاجتهاد: حيث إنَّ هذا النوع من الاجتهاد يوجِد التكامل على مستويين: مستوى المجتهد، ومستوى النظر في القضية محل الاجتهاد؛ أما التكامل على مستوى المجتهد فإنَّ تحقُّق الشروط الموضوعة لبلوغ درجة المجتهد المطلق صعبة المنال في عصرنا، لذلك فإنَّه في الاجتهاد الجماعي يُكمّل العلماء بعضهم بعضا، وهو الممكن والمُعوّض عن المجتهد المطلق. وأما التكامل على مستوى الموضوع فذلك أنَّ قضايانا اليوم صارت تعرف كثيرا من التداخل بين علوم متعددة، ولم تعد بسيطة كما كانت في السابق؛ فالقضية الواحدة صارت موضوعا لأكثر من تخصص، في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية، وغير ذلك من العلوم، ولا يمكن النظر فيها من خلال علم واحد، بل الواجب النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية، وهذا لا يستطيع القيام به إلا جماعة، فمن الصعب أو المتعذر أن يجمع شخص بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التي اشترطها الأصوليون، وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر[4].

7- الاجتهاد الجماعي يُعوّض عن توقّف الإجماع: فالإجماع بالمعنى الدقيق، وهو اتفاق جميع المجتهدين في أي عصر من العصور على أمر من الأمور، يتعذر تحققه في العصر الحاضر لأسباب كثيرة، لذلك فمن الممكن أن يقوم مقامه الاجتهاد الجماعي من بعض العلماء، فيحقق

---

[1]- ينظر صالح بن عبد الله حميد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر، مرجع سابق، ص: 22. وشعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، مرجع سابق، ص: 119.

[2]- ينظر عبد المجيد السوسوه، المرجع السابق، ص: 83.

[3]- ينظر المرجع نفسه، ص: 88.

[4]- المرجع السابق، ص: 90.

ما تعذر تحقيقه من غياب الإجماع، خاصة وأنَّ ما أطلق عليه "إجماع" في عصر الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن إجماعا بالمعنى الدقيق، وإنما هو اجتهاد جماعي صادر عن رؤوس الناس وخيارهم وعلمائهم، قائم على التشاور في الأمور المعروضة عليهم[1].

رابعا- نماذج تطبيقية عن دور الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف الفقهي المعاصر:

من أبرز القضايا التي عالجها العلماء عبر ممارسة الاجتهاد الجماعي من خلال المجامع الفقهية: قضايا تتعلق بالمسائل الطبية والمسائل الاقتصادية، وقد ارتأيت أن أسرد أبرزها فقط، دون تطرق للتفاصيل المتعلقة بها، نظرا لتعددها وحجمها:

1- أثر المجامع الفقهية في القضايا الطبية: فقد كان للتطور الكبير في مجال الطب أثر في ظهور قضايا طبية جديدة أثارت اهتمام علماء المسلمين، فتصدَّوا لها بالبحث والدراسة والنقاش، للوصول إلى أحكام شرعية لها، ومن القضايا الطبية التي تمت مناقشتها وتقديم أبحاث وإصدار أحكام شرعية فيها: أطفال الأنابيب- بنوك الحليب- أجهزة الإنعاش- التلقيح الصناعي- التبرع بالأعضاء والانتفاع بها- زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي- أحكام العلاج الطبي- حكم الاستنساخ وأحكام نقل الدم- وأحكام تتعلق بالمسؤولية الطبية[2].

2- أثر المجامع الفقهية في الفقه الاقتصادي: مع تعقيدات الحياة المعاصرة وظهور التعاملات المالية والاقتصادية الجديدة التي لم تكن الأزمنة السابقة تصدَّى العلماء عبر المجامع الفقهية إلى المسائل المستجدة المتعلقة بهذه التعاملات، ومن الأمثلة على ذلك: زكاة الديون- زكاة العقارات- توظيف أموال الزكاة في مشاريع الخير- الأحكام الشرعية المترتبة على تغير العملة- بيع الاسم التجاري والتراخيص- بيع المرابحة للآمر بالشراء- حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة- الأحكام الشرعية المترتبة على الأسواق المالية المعاصرة، من حكم البورصة والمستندات- التمويل العقاري لبناء المساكن والمنازل لشرائها- بيع التقسيط- بيع المزايدة- عقد الاستصناع - الأحكام الشرعية المترتبة على حوادث السير[3].

وهذا عرض لنموذجين أحدهما في المسائل الطبية والآخر في المسائل الاقتصادية يظهران أهمية الاجتهاد الجماعي في تقليل الخلاف في النوازل المعاصرة:

النموذج الأول: قرار بخصوص بنوك الحليب، صادر عن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن

---

[1]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، مرجع سابق، ص: 64.

[2]- ينظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وقرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، وينظر غانم غالب غانم، المجامع الفقهية وأثرها في الاجتهاد المعاصر والتطلعات لمجمع فقهي منشود، ص: 16، 17.وخالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: 453 وما بعدها.

[3]- ينظر المراجع السابقة.

منظمة المؤتمر الإسلامي.

«بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم: 6 (2/6) بشأن بنوك الحليب.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10- 16 ربيع الآخر 1406هـ/22- 28 كانون الثاني (ديسمبر) 1985.

بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية ودراسة طبية حول بنوك الحليب. وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع وتبين منها:

أولا: أنَّ بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها فانكمشت وقلَّ الاهتمام بها.

ثانيا: أنَّ الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمة النسب، يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.

ثالثا: أنَّ العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يغني عن بنوك الحليب.

قرر ما يلي:

أولا: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

ثانيا: حرمة الرضاع منها. والله أعلم.

النموذج الثاني: صكوك المقارضة.

تعرض مجمع الفقه الإسلامي لبحث سندات المقارضة وسندات الاستثمار، خلال دورة مؤتمره الرابع بجدة، سنة 1408هـ/1988م، وبعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة في هذه الدورة حول هذا الموضوع أصدر قرارا يبين فيه الصيغة الجائزة شرعا لإصدار تلك السندات (الصكوك)، والأسس الشرعية للتعامل بها، والذي أخذت به المصارف الإسلامية بعد صدوره.

ولأهمية القرار وتفصيله للجوانب المختلفة المتعلقة بالموضوع فقد ارتأيت أن أنقل أهم

أجزائه؛ حتى تتضح الصورة أكثر فيما يخص أبرز الأحكام الخاصة بصكوك المقارضة. وقد جاء في هذا القرار ما يأتي:[1]

«أولا- من حيث الصيغة المقبولة شرعا لصكوك المقارضة:

1- سندات المقارضة هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة، على أساس وحدات متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصا شائعة في رأس مال المضاربة، وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه. ويُفضَّل تسمية هذه الأداة الاستثمارية: (صكوك المقارضة).

2- الصورة المقبولة شرعا لسندات المقارضة بوجه عام لا بد أن تتوافر فيها العناصر التالية:

- **العنصر الأول:** أن يمثل الصك ملكية شائعة في المشروع الذي أُصدرت الصكوك لإنشائه وتمويله، وتستمر هذه الملكية طيلة المشروع من بدايته إلى نهايته، وتُرتَّب عليها جميع الحقوق والتصرفات المقررة شرعا للمالك في ملكه، من بيع وهبة ورهن وإرث وغيرها، مع ملاحظة أن الصكوك تمثل رأس مال المضاربة.

- **العنصر الثاني:** يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أن شروط التعاقد تحددها (نشرة الإصدار)، وأنَّ (الإيجاب) يعبر عنه (الاكتتاب) في هذه الصكوك، وأنَّ (القبول) تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة، ولا بد أن تشتمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعا في عقد القراض (المضاربة)؛ من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح، مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار، على أن تتفق جميع الشروط مع الأحكام الشرعية.

- **العنصر الثالث:** أن تكون صكوك المقارضة قابلة للتداول بعد انتهاء الفترة المحددة للاكتتاب، باعتبار ذلك مأذونا فيه من المضارب عند نشوء السندات، مع مراعاة الضوابط التالية:

أ- إذا كان مال القراض المتجمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقودا فإنَّ تداول صكوك المقارضة يُعتبر مبادلة نقد بنقد، وتطبَّق عليه أحكام الصرف.

ب- إذا أصبح مال القراض ديونا تطبَّق على تداول صكوك المقارضة أحكام تداول التعامل بالديون.

ج- إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه

---

[1]- قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع المنعقدة بجدة سنة 1408هـ/1988م، بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار. (ينظر مجلة المجمع: ج4، ص: 1724).

يجوز تداول صكوك المقارضة وفقا للسعر المُتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعيانا ومنافع، أما إذا كان الغالب نقودا أو ديونا فتُراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتعين تسجيل التداول أصوليا في سجلات الجهة المصدرة.

- **العنصر الرابع:** أنَّ من يتلقى حصيلة الاكتتاب في الصكوك لاستثمارها وإقامة المشروع بها هو المضارب، أي عامل المضاربة، ولا يملك من المشروع إلا بمقدار ما يسهم به بشراء بعض الصكوك، فهو رب مال بما أسهم به، بالإضافة إلى أنَّ المضارب شريك في الربح بعد تحققه، بنسبة الحصة المحددة له في نشرة الإصدار، وتكون ملكيته في المشروع على هذا الأساس، وأنَّ يد المضارب على حصيلة الاكتتاب في الصكوك وعلى موجودات المشروع هي يد أمانة؛ لا يضمن إلا بسبب من أسباب الضمان الشرعية.

3- مع مراعاة الضوابط السابقة في التداول، يجوز تداول صكوك المقارضة في أسواق الوراق المالية إن وُجدت بالضوابط الشرعية، وذلك وفقا لظروف العرض والطلب، ويخضع لإرادة العاقدين. كما يجوز أن يتم التداول بقيام الجهة المصدرة في فترات دورية معينة بإعلان أو إيجاب يُوجَّه إلى الجمهور، تلتزم بمقتضاه خلال مدة محددة بشراء هذه الصكوك من ربح مال المضاربة بسعر معين، ويحسُن أن تستعين في تحديد السعر بأهل الخبرة وفقا لظروف السوق والمركز المالي للمشروع. كما يجوز الإعلان عن الالتزام بالشراء من غير الجهة المصدرة من مالها الخاص على النحو المشار إليه.

4- لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال، أو ضمان ربح مقطوع أو منسوب إلى رأس المال، فإن وقع النص على ذلك صراحة أو ضمنا بطل شرط الضمان، واستحق المضارب ربح مضاربة المثل ... »[1].

وفي سنة 2009م صدر قرار آخر من مجمع الفقه الإسلامي بشأن الصكوك الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها، تضمَّن التعريف بالتصكيك الإسلامي وخصائص الصكوك الإسلامية، وبعض الأحكام المتعلقة بها، وذكر بعض التطبيقات المعاصرة لها[2].

خامسا- التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي المعاصر:

مما لا شك فيه أنّ مؤسسات الاجتهاد الجماعي كان لها دور مهم على مستوى المجتمعات الإسلامية وخارجها؛ بالنظر في القضايا المستجدة التي تواجه الأمة، وإصدار الفتاوى المناسبة

[1]-للاطلاع على بقية مضمون القرار ينظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ج4، ص: 1724.

[2]-ينظر قرار رقم: 178 (19/4) لمجمع الفقه الإسلامي، في دورته المنعقدة بدولة الإمارات، سنة 2009م.

لها بما يتوافق مع نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقواعدها العامة، إضافة إلى النشاطات والأعمال الدعوية التي أسهمت في حدوث صحوة إسلامية مباركة، وتوضيح صورة الإسلام لدى العالم الغربي على وجه الخصوص. إلا أنها في النهاية ما هي إلا عمل بشري يعتريه القصور والنقصان، وتواجهه تحديات مختلفة ينبغي تجاوزها لتؤدي هذه المؤسسات عملها على أحسن وجه ممكن. ومن أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي ما يواجه عمل المجامع الفقهية. لذلك كان لا بد من تسليط الضوء على جوانب القصور فيها والتحديات التي تواجهها، للعمل على معالجتها، سعيا للوصول إلى جعْل أعمالها وأدوارها أكثر فعالية؛ حتى يكثر عطاؤها وتتسع آفاقها.

ومن أبرز التحديات التي تواجه هذه المجامع الفقهية ما يأتي:[1]

أ- إنّ اجتماعات هذه المؤسسات قليلة، ودوراتها العادية متباعدة، إضافة إلى قلة الأيام التي تنُاقَش فيها البحوث.

ب- عدم تفرُّغ أعضاء هذه المجامع، واشتغالهم بأمور متعددة لا يُعتبر الاجتهاد الجماعي إلا واحدا منها.

ج- إنَّ ما يَتوصَّل إليه المجتمعون من قرارات وتوصيات لا يُطبع منه إلا أعداد محدودة، فضلا عن تأخر طبعها ونشرها، مما يؤدي إلى تأخير بيان الحكم الشرعي عن وقت الحاجة، وهو لا يجوز كما هو معروف لدى علماء الأصول.

د- كثير من هذه المؤسسات المجمعيَّة يغلب عليه الطابع الإقليمي، وأعضاؤها ينتمون إلى دولة واحدة، مثل: المجمع الفقهي بالهند، والمجمع الفقهي بالسودان، ورابطة علماء المغرب، والمجمع الفقهي العراقي، وهو ما لا يحقق الهدف المنشود، المتمثل في جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وآرائهم حول الموضوعات التي تهم الأمة جمعاء.

هـ- بعض هذه المجامع تَترك للدول اختيار الأعضاء الذين يمثلونها، وهذه الدول لا ترشّح غالبا لهذا المنصب إلا من كان متفقا مع سياسة الدولة التي ينتمي إليها، وهو ما يؤثر على قرارات هؤلاء الأعضاء، وبالتالي يؤثر على عمل المجمع.

و- إن ما يتم التوصل إليه من أحكام في هذه المجامع لا يَأخذ صبغة الإلزام في تطبيقه على الدول، وإنما هي مجرد محاضر للاجتماعات تُحفظ لدى الأمانة العامة للمؤسسة، ولا يُنشر منها إلا ما تراه الأمانة العامة صالحا للنشر، وهو ما منع هذه المؤسسات من أن تكون مؤسسات تشريعية للأمة تُلزم الجميع بتطبيقها.

---

[1]- ينظر شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، ص: 73. وعبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص: 138.

سادسا- آفاق هذا النوع من الاجتهاد في ظل تحديات العصر:

لتدارك تلك النقائص وإزالة العوائق وتجاوز التحديات التي تمنع هذه المجامع من القيام بدورها على الوجه المأمول لا بد من القيام بما يأتي:[1]

أ- زيادة عدد دورات هذه المجامع حتى تكون على اطّلاع دائم ومتواصل بما يجري في المجتمعات الإسلامية، وتفويت الفرصة على الأدعياء الحريصين على تغطية ما يهم بصورة غير صحيحة.

ب- ضم المجامع الفقهية المتعددة تحت مسمى: **"المجمع الفقهي العالمي"**، من خلال الدعوة إلى عقد مؤتمر عالمي باسم: "مؤتمر علماء المسلمين"، تحت رعاية رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، يُدعى لحضور هذا المؤتمر جميع المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في العالم الإسلامي، بكامل أعضائها الحاليين؛ لوضع تصوُّر كامل نحو تكوين «مجمع فقهي عالمي». وذلك لا شك سيكون له أثر أقوى وتأثير أبلغ على مستوى المجتمعات الإسلامية دولا وشعوبا.

ج- لا بد أن تتوافر لهذا المجمع الفقهي العالمي جميع أسباب الحرية، بحيث يبدي كل عضو فيه رأيه بحرّيّة تامَّة، ويُصدر المجمع قراراته بشجاعة، دون خضوع لضغط الحكومات أو من قوى الضغط على المجتمع.

د- يجب تبليغ ما يتوصل إليه المجمع إلى ولاة الأمور في البلاد الإسلامية، لإلزام الشعوب به وتطبيقه، فمن المعلوم أنَّ حكم الحاكم يرفع الخلاف.

هـ- أن يتفرَّغ عددٌ كافٍ من أعضاء المجمع لمواصلة أبحاثهم واجتهاداتهم تفرُّغا كاملا، ويكون لبقية الأعضاء اجتماعات دورية بحسب ما يقتضيه العمل، ويكون للمجمع اجتماعات منتظمة للمناقشة المستجدات ومواكبة التطورات.

و- أن يكون المجمع مستقلا في تكوينه، مستقلا في موارده وإمكاناته، وأن يكون متحرّرا من ضغط الواقع، وإذا كان من إسهامات للدول لتمويل هذا المجمع فيكون من باب التبرع والإحسان والتعاون على البر والتقوى، بحيث يُعتبر تبرعا لجهة مستقلة لا تابعة لها، ودون شروط من أي نوع.

- العمل المتواصل والدَّؤوب لتحكيم شرع الله تعالى في كافة شؤون المسلمين، وذلك بدعوة الحكام ونصحهم بتطبيق القرارات والتوصيات التي تصدر عن هذه المجامع.

- عقد ندوات ومؤتمرات متقاربة الزمن في دول العالم الإسلامي، بحيث تشمل مختلف الدول، تكون مفتوحة لكل العلماء والمفكرين والسياسيين والمثقفين من أجل التأكيد على محاسن التمسك بشرع الله تعالى، وسوء عاقبة الابتعاد عن منهج الله عز وجل، وبيان سعة الشريعة وصلاحية أحكامها لكل زمان ومكان، وطبع أعمالها لتُوزَّع على عامة الناس ليستفيدوا من مضامينها.

---

[1]- ينظر المرجعان السابقان.

خاتمة

في ختام هذا البحث يمكن التوصل إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولا- النتائج:

1- للاجتهاد الجماعي دور مهم في عصرنا، حيث كثرت النوازل والمستجدات، بسبب كثرة الاكتشافات والاختراعات في مجالات الحياة المختلفة، وهو ما يستدعي عملا جماعيا من قِبل العلماء يحققون من خلاله مبدأ الشورى، بتبادل الآراء وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي أمرنا الله به، ورأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، خصوصا مع نشوء التخصص المنفرد، وظهور تخصصات عديدة في مختلف فروع العلم، لذلك فإن ما يجمع شتات هذه العلوم هو الاجتهاد الجماعي الذي يحقق التكامل بين أصحاب التخصصات المتنوعة، وهو ما يقلل من الخلاف ويقرب الآراء الاجتهادية بعضها من بعض، خاصة إذا علمنا بأن ثقة المكلفين في الاجتهاد الجماعي أقوى من ثقتها في الاجتهاد الفردي.

2- الاجتهاد الجماعي ينظّم الاجتهاد ويمنع توقّفه، فالأمة بحاجة إلى استمرار الاجتهاد في ما يستجد لها من حوادث، على كافة الأصعدة الحياتية، بأسلوب الاجتهاد الجماعي، حتى تسدَّ الباب عن بعض أدعياء الاجتهاد.

3- الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة؛ فالأمة بحاجة إلى ما يجمع كلمتها ويوحّد رؤيتها إلى مشاكلها، وهو ما يوحّد مواقفها وتعاملاتها تجاه قضاياها، وهو ما يتطلب رؤية جماعية إلى هذه القضايا بعيدا عن الرؤى الفردية، ولعل من السبل الناجعة في ذلك: الاجتهاد الجماعي.

4- الاجتهاد الجماعي يحقق التكامل في الاجتهاد؛ حيث إنَّ هذا النوع من الاجتهاد يوجِد التكامل على مستويين: مستوى المجتهد، ومستوى النظر في القضية محل الاجتهاد.

5- من أبرز صور الاجتهاد الجماعي في هذا العصر: الاجتهاد عبر المجامع الفقهية، التي مارست هذا النوع من الاجتهاد في نوازل ومستجدات كثيرة، وأصدرت فيها قرارات، صدرت بالاتفاق بين المجتمعين من العلماء، أو برأي الأكثرية، قللت الخلاف بين العلماء، وقربت وجهات النظر لديهم.

6- يواجه الاجتهاد الجماعي مجموعة من التحديات ينبغي تجاوزها حتى تتم ممارسته على أحسن الوجوه الممكنة، ولعل من أبرز تلك التحديات ما تواجهه المجامع الفقهية التي هي أبرز صور ممارسة الاجتهاد الجماعي في عصرنا، ومن أبرز تلك التحديات: أنّ اجتماعات هذه المؤسسات قليلة، ودوراتها العادية متباعدة، إضافة إلى قلة الأيام التي تنُاقَش فيها البحوث، وعدم تفرُّغ أعضاء هذه المجامع، واشتغالهم بأمور متعددة لا يُعتبر الاجتهاد الجماعي إلا واحدا منها، كما أنَّ ما يَتوصَّل إليه المجتمعون من قرارات وتوصيات لا يُطبع منه إلا أعداد محدودة، فضلا عن تأخر طبعها ونشرها، إضافة إلى أنَّ كثيرا من هذه المؤسسات المجمعيَّة يغلب عليه الطابع الإقليمي، وأعضاؤها ينتمون إلى دولة واحدة،

وهو ما لا يحقق الهدف المنشود، المتمثل في جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وآرائهم حول الموضوعات التي تهم الأمة جمعاء، وما يتم التوصل إليه من أحكام في هذه المجامع لا يَأخذ صبغة الإلزام في تطبيقه على الدول، وإنما هي مجرد محاضر للاجتماعات تُحفظ لدى الأمانة العامة للمؤسسة، ولا يُنشر منها إلا ما تراه الأمانة العامة صالحا للنشر، وهو ما يمنع هذه المؤسسات من أن تكون مؤسسات تشريعية للأمة تُلزم الجميع بتطبيقها.

ثانيا- التوصيات:

1- زيادة عدد دورات مؤسسات الاجتهاد الجماعي، حتى تكون على اطّلاع دائم ومتواصل بما يجري في المجتمعات الإسلامية، وتفويت الفرصة على الأدعياء الحريصين على تغطية ما يهم بصورة غير صحيحة.

2- ضرورة تطوير عمل المؤسسات الاجتهادية الجماعية، خصوصا المجامع الفقهية حتى تواكب التطورات الحاصلة في شؤون الناس المختلفة، بما يحقق جمع كلمة الأمة الإسلامية؛ من خلال فحص قضاياها ودراسة أوضاعها لإيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي، وبذلك يكون نواة لتحقيق وحدة الأمة ومنارة لتوجيهها، وتوحيد نُظُمها التشريعية، ومنع كل ما يفرق وحدة المسلمين.

3- الدعوة إلى تنسيق عمل المجامع الفقهية المتعددة ومؤسسات الاجتهاد الجماعي المختلفة، لتحقيق التعاون والتكامل بينها، وذلك لا شك سيكون له أثر أقوى وتأثير أبلغ على مستوى المجتمعات الإسلامية دولا وشعوبا.

مراجع البحث

الكتب:

- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر، مختصر المنتهى الأصولي مع شرح عضد الدين الإيجي، وحاشية سعد الدين التفتازاني، وحاشية السيد الشريف الجرجاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2004م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة (د.ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م).

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب (د.ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت).

- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق محمد تامر (د.ط، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ، 2009م).

- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (د.ط : دار الفكر، بيروت، 1399هـ- 1979م).

- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (ط2، المكتب الإسلامي، دمشق،

بيروت، 1402هـ).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، (ط1، دار الكتاب العربي، 1419هـ- 1999م).
- القرطبي، شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م).
- توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (ط2، دار الوفاء، المنصورة، 1413هـ، 1992م).
- خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي (ط1، مراجعة وتقييم قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1430هـ، 2009م).
- شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر.
- شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه (ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ودار الصابوني، حلب، سوريا، 1418هـ/1998م).
- صالح بن عبد الله بن حميد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر، مؤتمر الفتوى وضوابطها، تنظيم المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة.
- عابد محمد حسن عبد الجواد، دور المجامع الفقهية في التقريب بين المذاهب، حولية كلية الآداب، جامعة بني سويف، المجلد 07، ص-ص: 365-387، 2018م.
- عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1418هـ، 1998م).
- محمد طه عبد الموجود، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفتوى، رسالة ماجستير، مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية.
- مسعودة علواش، الاجتهاد الجماعي وأثره في ضبط الفتوى، جامعة الجزائر.
- مصطفى أحمد الزرقا، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات (ط1، جمعية الدراسات والبحوث، الأردن، د.ت).

المواقع الإلكترونية:

- الموقع الإلكتروني لجريدة الراية القطرية، مقال بعنوان: "علماء المجامع الفقهية يدعون إلى ضبط الفتوى وتنسيقها في العالم الإسلامي"، نشر بتاريخ: 2006/07/06م، تاريخ التصفح: 2024/11/21م (raya.com).
- علي القره داغي، دور المجامع العلمية والثقافية في التصدي للتطرف، دراسة فقهية تحليلية، مقال منشور بموقع الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، بتاريخ: 2015/03/16م، تاريخ التصفح: 2024/11/20م (www/iumsonline.org/ar/content details).
- موقع الجزيرة نت، تعرف على رابطة العالم الإسلامي، مقال إلكتروني منشور بتاريخ: 2017/03/21م، تاريخ التصفح: 2024/11/20م.

معالم الاجتهاد الفقهي المعاصر
عند الشيخ مصطفى الزرقا

د/ نجيبة عابد

أستاذ الفقه وأصوله - جامعة البليدة 2

n.abed@univ-blida2.dz

مقدمة

مر الفقه الإسلامي بالعديد من المراحل منذ بدء التأسيس في عهد النبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم إلى عصر الازدهار في عهد الأئمة المجتهدين، ثم عصر الجمود وادعاء غلق باب الاجتهاد، تليه مرحلة ظهرت فيها بوادر تجديدية من عدد من الأئمة الأعلام كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والإمام الشاطبي والشوكاني وغيرهم ...ومع ما يشهده الواقع الإسلامي اليوم من تحديات كنتيجة منطقية لتطورات الحياة في جميع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وهو ما يتطلب تقديم حلول للمستجدات والنوزال المطروحة، ويستدعي اجتهادا تجديديا معاصرا مواكبا وفق آليات وضوابط شرعية، برز عدد من العلماء والفقهاء كالشيخ القرضاوي والشيخ شلتوت والإمام الطاهر بن عاشور وغيرهم.... وقد قدم الشيخ مصطفى الزرقا نموذجا راقيا، واجتهادات بالغة الأهمية سواء في المجامع الفقهية أو في الموسوعات الإسلامية، وحتى من خلال كتبه المتنوعة، خاصة كونه يجمع بين الشقين الفقهي والقانوني، حتى لقب بفقيه العصر أو فقيه الأمة، من هنا يمكن طرح الإشكالية التالية:

ماهي أهم معالم الاجتهاد الفقهي المعاصر عند الشيخ مصطفى الزرقا؟ وكيف استطاع الشيخ أن يقدم نموذجًا اجتهاديًا معاصرًا يوفق بين الأصول الشرعية الثابتة ومتغيرات الواقع؟

وتكمن أهمية الموضوع كونه يسلط الضوء على شخصية علمية إسلامية كان لها باع كبير في تقديم العديد من الاجتهادات والحلول للعديد من النوازل المعاصرة، فوطأ الفقه بتعليمه بطريقة تجديدية حديثة مناسبة لطلبة العلوم الشرعية والقانونية في كتابه المدخل الفقهي العام، كما صاغ الفقه في شكل نظريات فقهية مناسبة لروح العصر، وقد كان عضوا مؤسسا في المجامع الفقهية والموسوعات الإسلامية وقدم فيها العديد من الدراسات الفقهية والاقتصادية والطبية.

ويسعى البحث إلى الوقوف على معالم الاجتهاد المعاصر عند الشيخ مصطفى الزرقا، من خلال قراءة في منهجه الأصولي والفقهي، واستعراضٍ لنماذج من اجتهاداته التطبيقية في كثير من القضايا والنوازل، لأجل استخلاص دلالات منهجية يمكن البناء عليها في تطوير الفقه

المعاصر.

ولمعالجة الموضوع سنستعمل المنهج الاستقرائي في تتبع كتابات الإمام وبحوثه ومؤلفاته، والمنهج الوصفي وآلية التحليل في عرض مضامينها واستخراج أهم معالم الاجتهاد المعاصر والتجديد عند الامام الزرقا.

و ويمكن تقسيم هذه الورقة البحثية إلى: مقدمة وأربعة مياحث وخاتمة:

مقدمة

- المبحث الأول: الأسس العلمية والمنهجية للاجتهاد عند الشيخ مصطفى الزرقا
- المبحث الثاني: معالم المنهج الاجتهادي عند الزرقا
- المبحث الثالث: تطبيقات المنهج الاجتهادي عند الشيخ الزرقا
- المبحث الرابع: مميزات المشروع الاجتهادي للزرقا وأبعاده المعاصرة

خاتمة

المبحث الأول: الأسس العلمية والمنهجية للاجتهاد عند الشيخ مصطفى الزرقا

المطلب الأول: التعريف بالشيخ مصطفى الزرقا وتكوينه العلمي

اسمه ولقبه[1]: هو العلامة الفقيه الأصولي الأديب الشيخ مصطفى ابن العلامة الشيخ أحمد بن العلامة الشيخ محمد بن السيد عثمان بن الحاج محمد بن عبد القادر الزرقا.

ولد بمدينة حلب في عام 1322 هـ الموافق 1904م من أبوَيْن صالحين، فوالده هو العلّامة الفقيه الكبير الشيخ أحمد الزرقا (مؤلف "شرح القواعد الفقهية")، وجده هو العلامة الشيخ محمد الزرقا، وكلاهما من كبار علماء المذهب الحنفي، ووالدته السيدة زينب بنت الحاج محمد.

مسيرته العلمية والوظيفية تعليمه وشيوخه: نشأ الإمام مصطفى الزرقا في بيت علم وصلاح، وحفظ القرآن الكريم .تلقى العلم على يد كبار علماء عصره، منهم والده وجده، ودرس عليهما الفقه الحنفي وقواعد مجلة الأحكام العدلية .من أبرز شيوخه أيضاً: العلامة بدر الدين الحسني، والمؤرخ المحدث محمد راغب الطباخ، والشيخ محمد الحنيفي.

.نال شهادة البكالوريوس في الحقوق والآداب من الجامعة السورية (جامعة دمشق حاليًا) عام 1933م .حاز دبلوم في الشريعة الإسلامية من كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حاليًا) عام 1947م.

1- تلخيص الترجمة من: عبد الناصر أبو البصل، مصطفى أحمد الزرقا فقيه العصر وشيخ الحقوقيين، دار القلم، دمشق، ط1، 2010م، الشيخ الزرقا، فتاوى الشيخ الزرقا، اعتنى بها مجد مكي، دار القلم، دمشق، ط4، 2010م، ص 21 وما بعدها، الموقع الرسمي للشيخ مصطفى الزرقا https://mustafazarqa.com/

مناصبه وأدواره: عمل في التدريس الجامعي لأكثر من أربعين عامًا، ودرّس في العديد من الجامعات العربية.

شارك في أعمال تشريعية وقانونية هامة، حيث كان من أوائل من عملوا على تقنين الفقه الإسلامي للاستفادة منه في القوانين المدنية الحديثة .انتُخب نائبًا عن مدينة حلب في المجلس النيابي السوري عام 1954م. تولى حقيبتي وزارة العدل والأوقاف في سوريا عامي 1956م و1962م .

ساهم في العديد من المؤتمرات الدولية التي اعترفت بالشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر التشريع العام وكونها تشريعاً حياً قابلاً للتطور (مثل مؤتمر الحقوق المقارنة في لاهاي عام 1937م).

مؤلفاته: للشيخ الفقيه عديد المؤلفات سواء في الفقه أو القانون ومن أشهرها:

-**الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، وهي سلسلة فقهية قانونية تشمل :- المدخل الفقهي العام (جزءان): اشتمل على مقدمة تعريفية وتاريخية عن مصادر الفقه وأدواره وتطوره، يليها عرض للنظريات الفقهية الأساسية،ثم بيان للقواعد الكلية في الفقه مع شرح موجز لها .

- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي.
- العقود المسماة في الفقه الإسلامي: عقد البيع.
- أحكام الأوقاف.
- نظام التأمين، والرأي الشرعي فيه.
- الفقه الإسلامي ومدارسه (بتكليف من اليونسكو).
- عقد الاستصناع ومدى أهميته في الاستثمارات المعاصرة.
- الاستصلاح والمصالح المرسلة في الفقه الإسلامي.
- صياغة شرعية لنظرية التعسُّف في استعمال الحق.
- فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا اعتنى بها الشيخ مجد مكي .

أما أشهر كتبه القانونية فهي:

- الفعل الضار والضمان فيه
- شرح القانون المدني - مصادر الالتزام الإرادية - العقد والإرادة المنفردة.
- شرح القانون المدني - أحكام الالتزام في ذاته.
- شرح القانون المدني - عقد البيع والمقايضة.
- نظرية العقد في القانون المدني السوري.
- مساهمته في مشروع قانون الأحوال الشخصية للإقليمين المصري والسوري في عهد الوحدة.

وقد كان للشيخ مساهمات في تحقيق التراث الإسلامي فحقق ثلاثة كتب في اللغة :" المتحفظ في اللغة" لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الطرابلسي المعروف بالأجدابي، و"مختصر وجوه اللغة" محمد بن يوسف أبي عبد الله الخوارزمي، " المذكر والمؤنث" أبي زكرياء الفراء.

وفي الحديث الشريف له مؤلفات منها: "في الحديث الشريف"،"العقل والفقه في فهم الحديث"، بالإضافة للحديد من البحوث والمقالات المتنوعة سواء التي شارك بها في المؤتمرات او التي نشرها .

وفاته: توفي الشيخ مصطفى الزرقا في الرياض بالمملكة العربية السعودية في 3 من شهر جويلية 1999 ليترك علما نافعا وتراثا فقهيا جديرا بالبحث والدراسة، ورغم بلوغه اثنان وتسعون سنة إلا أن قواه العقلية بقية على حالها الى ان انتقل الى الدار الآخرة[1].

المطلب الثاني: الاجتهاد والتجديدالفقهي عند الشيخ الزرقا

أولا مفهوم الاجتهاد الفقهي :

الاجتهاد في اللغة: (جهد) الجيم والهاء والدال أصله المشقة، يُقال جهدت نفسي وأجهدت والجُهد الطاقة2. وقيل: الجَهد المشقة والجُهد الطاقة، والجهد ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود؛ وهو بالفتح، المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم، الوسع والطاقة3، فللجهد ثلاثة معان هي المشقة، الوسع والطاقة، وبلوغ الغاية، وهي معان متداخلة، فالإنسان يبذل طاقته ووسعه لبلوغ غايته، وهذا لا يخلو من المشقة.

الاجتهاد في الاصطلاح: يُعتبر مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات المستعملة عند الفقهاء والأصوليين لوروده على لسان النبي ﷺ وصحابته الكرام، ولكن معناه في الاصطلاح لم يتبلور إلا بعد الإمام الشافعي، وقد تعددت واختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه ولكن المعنى والقصد واحد هو: أن الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في العلم أو الظن بالحكم الشرعي[4]، وزاد بعضهم حتى يحس بالعجز عن بذل المزيد من أجل ذلك[5].

---

[1]- عبد الناصر أبو البصل، مصطفى أحمد الزرقا فقيه العصر وشيخ الحقوقيين، ص113.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، لبنان، دار الفكر، د.ط،1/486.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، بيروت - لبنان :دار صادر، ط3، 1414هـ، 133/3.

[4]- ومن تعريفات الأصوليين للاجتهاد بهذه الصيغة: تعريف الإمام الغزالي: "بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يُطلق إلا على من يُجهد نفسه، ويستفرغ الوسع"؛ الغزالي، المستصفى، تحقيق :محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت -لبنان، دار الكتب العلمية، ط 11413هـ، ص281. تعريف الإمام البيضاوي: "هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"، الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1420 هـ، ص 394.

[5]- تعريف الإمام الآمدي: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق :عبد الرزاق عفيفي،) بيروت-لبنان :المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت، 162/4.

فحتى يكون الاجتهاد تاما وجب على المجتهد أن يستنفذ كل طاقته وإمكاناته لإدراك الحكم الشرعي.

وقد كان للشيخ الزرقا العديد من الاجتهادات التي بذل فيها وسعه واستفرغ فيها جهده والتي سنعرض بعضها في مبحث التطبيقات.

ثانيا مفهوم التجديد الفقهي:

اختلفت تعريفات المعاصرين لمعنى التجديد الفقهي ونذكر منها:

- "إعادة صياغة الفقه الإسلامي على نحو تعود فيه الصلة بين الفقه الإسلامي وعصره"[1]

-"التجديد في الاجتهاد لتغطية أوجه التقدم ومراعاة حاجات الناس"[2].

- تنمية الفقه الإسلامي من داخله بوسائله التي صنعته مع الاحتفاظ بخصائصه وطابعه بحيث يصير مع قدمه كأنه جديد[3].

فالتجديد هو اجتهاد في صياغة الفقه للاستجابة لمتطلبات العصر ومستجداته مع المحافظة على أصالته وطابعه وجوهره.

يقول الدسوقي: إن تجديد الفقه لا يعني التخلص من القديم أو محاولة هذه بشيء اخر مستحدث مبتكر فهذا ليس من التجديد في شيء، وإنما يراد بالتجديد الاحتفاظ بالقديم وإدخال التحسين عليه، ومحاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وتنميته من داخله، وبأساليبه التي أثمرت تلك الثروة الفقهية التي تعتز بها الأمة الإسلامية كل الاعتزاز دون المساس بخصائصه الأصيلة، وبطابعه المميز، لأن التجديد بهذا المفهوم لا ينافي الأصالة فهي لغة تعني الجودة في الرأي، والابتكار في الأسلوب والعراقة في النسب وليس التجديد إلا جودة في الفهم والاستنباط وابتكاراً في تنزيل النص على الواقع، طوعاً للقواعد المنهجية التي اشتمل عليها علم أصول الفقه[4].

ولقد برز الشيخ الزرقا كمجدد حقيقي للفقه الإسلامي في العصر الحديث بما تميزت أعماله بصبغة تجديدية بالغة الأهمية منها الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد والتقنين الفقهي واسهاماته في المجامع والموسوعات الفقهية.

1- ينظر: تجديد الفقه وتطبيق الشريعة توفيق السيف، بحث منشور في مجلة الحكمة التي تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 14 السنة الرابعة 1997م / 1417هـ، ص 89.

2- ينظر: تجديد الفقه الإسلامي جمال عطية ووهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق سوريا الطبعة الأولى 2000م - 1420هـ، ص 166 فما بعدها.

3- الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة القاهرة مصر، الطبعة الثانية 1419هـ-1999 م، ص 29.

4-محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006، ص41.

المطلب الثالث: العوامل التي دفعت الشيخ الزرقا للاجتهاد والتجديد

تظافرت عديد العوامل التي دفعت الشيخ مصطفى الزرقا للتجديد والاجتهاد المعاصر ومنهاما يذكره في كتابه المدخل الفقه العام من سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: " لقد كنا نبغي أن تكون هذه السلسلة الفقهية التي نصوغها وهي "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" تمهيدا لقانون مدني حديث نخرجه في البلاد السورية مستمدا من الفقه الإسلامي في مذاهبه الغنية"[1]

-البعد عن تطبيق الشريعة فقد عايش الشيخ الزرقا فترة تطبيق الأحكام الشرعية ثم الاستغناء عنها فكانت رغبته العودة الى تطبيقها،

-تدريسه الفقه للمبتدئين وغير المختصين من طلبة الحقوق والقانون ما أدى به للسعي إلى تبسيطه والباسه حلة عصرية،

-تكوينه القانوني وممارسته للمحاماة،

-حضوره للعديد من المؤتمرات الغربية التي دعت الى الاستفادة من الفقه الإسلامي

"نحن بحاجة شديدة إلى كتب جديدة توضع على طريقة البحث الموضوعي في أحكام المجلة ومبادئها الفقهية، لتصبح بالتبسيط والتركيز والتنسيق قريبة المتناول، سهلة المأخذ على أفهام الطلاب وحفظهم، حتى يتحقق في تأليف هذا العلم الدقيق الهام تميز حسن بين الحاجة التعليمية في الجامعات والحاجة التطبيقية في المحاكم، ويعرض الفقه في ثوب قشيب وأسلوب جديد يساير ذوق العصر ولغته، ولتمكن عندئذ مقارنة مباحثه بنظائرها من المباحث والنظريات القانونية، فيظهر بذلك مافي فقهنا الجليل من مكنونات ثمينة في ميزان التشريع" [2].

ويضيف الإمام: " هدفي فيه أن أقلب صياغة الفقه الإسلامي، فأبني من قواعده ومبادئه نظرية عامة على غرار تظرية الالتزام العامة في الفقه القانوني الأجنبي خدمة لفقهنا الإسلامي الجليل، كي يتجلى ما فيه من جوهر نفيس كان محجوبا بالأسلوب القديم الذي أصبح عسير الهضم على رجال العصر"[3]

هذه بعض العوامل التي دفعت بالإمام الزرقا لاتخاذ هذا النهج الذي ساهم فيه بتجديد طرح وتوطئة الفقه الإسلامي وعرضه في ثوب قشيب جديد سهل المأخذ شديد النفع.

---

[1]- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، ط3، 2012م، 24/1.

[2]- المصدر نفسه، 28/1.

[3]- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، 29/1.

المبحث الثاني: معالم المنهج الاجتهادي عند الزرقا

يتميز المنهج الاجتهادي للإمام الزرقا بعدة مميزات يمكن ان ندرجها كما يلي[1]:

المطلب الأول: مراعاة الو اقع وفهم المستجدات

ومن أبرز ما تميّزت به فتاوى واجتهادات الإمام الزرقا حسنُ فقه الواقع وربطُ الحكم الشرعي بالنازلة المعاصرة، من خلال النظر في حقيقتها وتكييفها، ثم تنزيل الحكم عليها في ضوء أصول الشريعة وقواعدها، مع مراعاة تغير الأحوال والمآلات. وقد أسهم في ذلك قربه من واقع الناس ومعرفته بمعاملاتهم، فضلًا عن مشاركته في المؤتمرات وسفره إلى عدد من البلدان، واطلاعه على المستجدات في المعاملات المالية والاقتصادية.

كما عالجت اجتهاداته عددًا من النوازل المستحدثة في المجال المالي والاقتصادي، كالشركات الحديثة والمؤسسات المصرفية وتنوع معاملاتها، فاجتهد في استنباط أحكامها وتكييفها فقهيًا في ضوء الأدلة والقواعد الشرعية، مع استحضار مقاصد الشريعة في المعاملات.

وامتد اجتهاده كذلك إلى النوازل الطبية والعلمية، وقضايا الأسرة والمرأة، مما يعكس اتساع مجال نظره في المستجدات وقدرته على تنزيل الأصول الشرعية على الوقائع المتغيرة.

المطلب الثاني: التحرر من العصبية المذهبية والترجيح المقاصدي:

تميز منهج الإمام الزرقا بالاستقلال في الترجيح، حيث لم يلتزم حرفياً بالمذهب الحنفي، بل كان :الترجيح بالأصلح والأقوى دليلاً: يختار من بين آراء المذاهب الفقهية المختلفة ما يراه أكثر ملاءمة لمقاصد الشريعة، وأكثر تحقيقاً للمصلحة العامة ورفعاً للحرج عن الناس، خاصة في قضايا المعاملات التي مستها الحياة الحديثة، والأمثلة عديدة منثورة في فتاوايه وفي البحوث التي تناولت اختياراته الفقهية كـ(نظرية العذر) والأخذ بنظرية الظروف الطارئة (كالقوة القاهرة) التي تتيح للقاضي تعديل العقود أو فسخها عند وقوع حوادث استثنائية عامة، خلافاً لما كان سائداً في بعض المذاهب المتشددة في هذا الباب. ". جواز التأمين التعاوني الميل إلى جواز عقود التأمين التعاوني (غير الربحي أو التجاري البحت)، مع إبداء تحفظات على التأمين التجاري، معتمداً على مبدأ المصلحة والاجتهاد الجماعي. وذلك مذكور بالتفصيل في رسالته "نظام التأمين، والرأي الشرعي فيه".

المطلب الثالث: التوظيف المقاصدي وإحياء وتطبيق القواعد الكلية:

مما يُمَيَّز فتاوى واجتهادات الشيخ الزرقا غوصُه في مقاصد الشريعة، ومعرفة أسرارها وعلِّلها، وربط بعضها ببعض، وردّ فروعها إلى أصولها، وجزئياتها إلى كليّاتها، وعدم الاكتفاء

1- ينظر فتاوى الزرقا، ص 16، سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصدفى الزرقا، ص187-208.

بظواهرها، والوقوف على حرفية نصوصها. وذلك راجع لما يتميّز به الشيخ من فكر علمي بصير "يتطلع إلى العلل، ويُولع بالنفاذ إلى أعماق الأمور، ويوازِن بينها وينقُد، فيقبل ويرد، ولا ينطبع بكل ما يُلقَى إليه، أي أنه فكر فيه موهبة التميز، وملكة الإدراك والتحليل والنقد.

وكان الشيخ الزرقا رائداً في إعادة توظيف أصول الفقه وقواعده لمعالجة النوازل المعاصرة، بعد أن قدم شرحا للقواعد الكلية في الفقه الإسلامي في كتابه المدخل الفقهي العام؛ قام بتحليل قواعد الإثبات ليختتم بترتيبها، واستعمل هذه القواعد وبنى عليها اجتهاده واستنباطه لأحكام للنوازل المستجدة، فمثلا قدم صياغة فقهية دقيقة لنظرية التعسف في استعمال الحق، استناداً إلى قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وبعض الفروع الفقهية الحنفية، لمواجهة الإضرار المشروع ظاهراً. وللتوسع ينظر بحثه نظرية التعسف في استعمال الحق.

الأخذ بالاستصناع وإحياء عقد الاستصناع (طلب صنع شيء مقابل ثمن مؤجل) والترجيح بكونه عقداً مستقلاً، ليكون أساساً شرعياً لتمويل المشاريع والمنتجات في البنوك الإسلامية وذلك مذكور في بحثه "عقد الاستصناع وأثره في نشاط البنوك الإسلامية" .

المطلب الرابع: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد الجمع بين الفقه والقانون والتقنين:

يقول الأستاذ عبد القادر عودة :" كان هذا أمنية فأصبح حقيقة"[1] فبعد أن استعصى الفقه الإسلامي على طلابه بسبب صعوبة متونه وانغلاق شروحها، حاول الإمام الزرقا توطئة كتب الفقه الإسلامي للناس حتى يتيسر لهم قراءتها وتسهل عليهم دراستها، ومن ثم يمكنهم الموازنة بين الفقه الحديث والفقه الإسلامي العتيد الغني بموضوعاته واصطلاحاته والمتميز بقوته ودقته، ليوسع الآفاق ويوجه الطريق. يقول الشيخ الزرقا: "ويقوم هذا المنهج الذي اعتزمت إتباعه منذئذ في - سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد - على سوغ الأحكام الفقهية التي تشرح مجلة الأحكام العدلية كصياغة الفقه القانوني الحديث، ليلبس الفقه الإسلامي بذلك ثوبا جديدا يتفق مع الأذواق القانونية المعاصرة في صياغته ومظهره، ويحافظ في الأحكام والأنظار الفقهية على أصوله وجوهره"[2]

وقد جسد ذلك في سلسلة من أربعة كتب أولها المدخل الفقهي العام من جزئين وهو عمل جليل، عظيم الفائدة.

ويعد الجمع بين الفقه والقانون الأثر الأبرز للشيخ الزرقا في الفقه المعاصر. فقد قام بتنظيم الفقه على شكل نظريات فقهية عامة على غرار النظريات المتبعة في القوانين المدنية الحديثة،

---

[1]-مقدمة المدخل الفقهي العام، (كان الأستاذ عودة قد نشره في مجلة مسلمون في القاهرة سنة 1953.)، ص 5

[2]- مصطفى الزرقا،

بدلاً من الطريقة التقليدية القائمة على التفريعات الجزئية للمذاهب.

ومن أمثلة ذلك المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، نظرية الملكية في الفقه الإسلامي، نظرية العقود وما إليها في الفقه الإسلامي، نظرية الأهلية والولاية، نظرية العرف....

فجمع كل ما يتعلق بالنظرية في موضع واحد بأسلوب علمي عصري يجمع بين التأصيل الفقهي والتقنين المعاصر.

المبحث الثالث: تطبيقات المنهج الاجتهادي عند الشيخ الزرقا

تجلت اجتهادات الشيخ مصطفى الزرقا المعاصرة في العديد من المستجدات والقضايا المعاصرة التي لم يرد فيها نص ويمكن أن نشير إلى بعض هذه الاجتهادات فيما يأتي:

المطلب الأول اجتهاده في مسألة التأمين:

من أبرز اجتهادات الإمام الزرقا المعاصرة موقفه من التأمين، حيث ميّز بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري، وذهب إلى أن التأمين بوجه عام ليس محرمًا لذاته، بل يختلف حكمه باختلاف صوره. يقول بعد أن رد حجج المخالفين لرأيه:" وخلاصة رأيي في الموضوع أن نظام التأمين في ذاته مقبول، بل مستحب في ظل الشريعة الإسلامية، بأنواعه الثلاثة: (التأمين على الأشياء من مختلف الأخطار، والتأمين من المسئولية الذي يسمونه تأمينًا ضد الضرر. والتأمين على معونة أسرة المستأمن بعد موته .وهو الذي يسمونه خطًا :تأمينًا على الحياة)، فالتأمين، بجميع أنواعه الثلاثة، فيه تعاون نافع على تفتيت المصائب وإزاحتها عن رأس من تقع عليه، وتوزيعها على أكبر عدد ممكن من المتعاونين وهو مجموع المستأمنين. فلا يعقل قبول فكرة تحريم هذا التعاون شرعًا"[1]، وقد ألف كتاب "نظام التأمين – حقيقته، والرأى الشرعى فيه"[2]، عرض فيه جميع الشبهات التى أثيرت حول التأمين، وناقش هذه الشبهات جميعًا وردد عليها بالتفصيل.

المطلب الثاني: اجتهاده في مسألة تحديد النسل

بحسب اجتهاد الإمام مصطفى الزرقا فإنه يجوز تحديد النسل بحسب قدرة كل فرد وظروفه الخاصة البدنية والمالية، ولا يوجد حرج شرعي في ذلك إذا دعت الضرورة وأحسن فيه مراعاة المقاصد[3] كمراعاة صحة الأم النفسية والبدنية، وكذا تحقيق العدل في التربية والانفاق.

وتحديد النسل ليس معناه اباحة الإجهاض أبدا، كما أن هذا التحديد لا يقصد به أن يكون لمدة محدودة ولكن يمكن لظروف خاصة منع الحمل نهائيا بالطرق المشروعة غير الإجهاض، وبين

1- كتاب مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 434/2

2- مصطفى الزرقا، نظام التأمين – حقيقته، والرأى الشرعى فيه، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م.

3-فتاوى مصطفى الزرقا، ص288.

أنه لا يجوز أن يكون هدفا للدولة تسعى لتطبيقه مجتمعيا بوسائل وتدابير خاصة[1].فالشرط ألا يؤدي ذلك إلى الإضرار بالمبدأ الشرعي في التناسل والتكاثر.

المطلب الثالث: مسألة اعتماد الحساب الفلكي في اثبات الرؤية

بعد أن استفاض في شرح الأمر ورد استدلال المانعين وحججهم وأدلتهم وعللها والآراء في المسألة من مختلف المذاهب، كانت خلاصة رأيه :"لو توافَر العلم بالنظام الفلكي المحكم؛ الذي أقامه الله . تعالى . بصورة لا تختلف ولا تتخلف، وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينيّة بمواعيدِ الهلال في كل شهر، وفي أي وقت بعد ولادته تُمكن رؤيته بالعين الباصرة السليمة؛ إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية، فحينئذٍ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب، والخروج بالمسلمين من مشكلة إثبات الهلال، ومن الفوضَى التي أصبحت مُخجِلةً، بل مُذهلةً، حيث يبلغ فَرْق الإثبات للصوم بين مختلف الأقطار الإسلامية ثلاثة أيام، كما يحصل في بعض الأعوام!!"[2]

المطلب الرابع: تجديد الزرقا في فقه الأعمال المصرفية واجتهاده في مسألة مصير الفوائد التي يأخذها المودع في البنوك الربوية

لقد عد الشيخ الزرقاء فقه الأعمال المصرفية وطرق الاستثمار الإسلامية من مظاهر التجديد في هذا العصر، واعتبر أن من التجديد في فقه الأعمال المصرفية وطرق الاستثمار الإسلامي أمرين هما :

1-نشوء هيئات شرعية في كثير من المصارف الإسلامية، وهذه الهيئات "تمارس الاجتهاد الجماعي بصورة مصغرة، كما برز هذا النوع من الاجتهاد من خلال عشرات المؤتمرات وحلقات العمل المتخصصة التي تعقدها تلك المصارف، والتي أصدرت كثيرا من التوصيات والفتاوى الفقهية المحددة".

2- وكذلك من مظاهر التجديد أن هذه الهيئات منفتحة على المذاهب الفقهية المعتبرة، ولا تتقيد بمذهب معين بل تستهدي بكل المذاهب في اجتهاداتها[3].

وهو من أوائل من دعا إلى إقامة نظام اقتصادي إسلامي يغني الناس عن القرض بالفائدة.

1- المرجع نفسه، ص287.

[2]- ينظر: مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم، ط2، 2002م، ص 71 . 98، وقد بُحث هذا الموضوع في مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 8-3 صفر 1407، وقُرِّر ما يلي: يجب الاعتماد على الرؤية ويستعان بالحساب الفلكي والمراصد مراعاة للأحاديث النبوية، والحقائق العلمية. "قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي. جدة" قرار رقم: 18 (316)

3- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام،1/ 255-256، سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصطفى الزرقا، أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة باتنة1، 2018-2019، ص 258.

وقد كانت له عديد الفتاوى التجديدية في الاقتصاد الإسلامي.

وقد كان للشيخ الزرقا اجتهاد خاص في مسألة الفوائد البنكية الربوية : وقد دافع الشيخ عن رأيه في فتاويه وخالفه فيه بعض معاصريه، إلى أن تأسس المجمع الفقهي عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وعرض عليه الموضوع ووافق بالإجماع رأي الزرقا، والذي هو عدم جواز ترك الفوائد لدى البنوك الربوية، ووجوب أخذها وتوزيعها على الفقراء وعدم احتسابها من الزكاة، ولا يؤدي بما ضريبة واجبة الدفع من أمواله، ولا تعتبر له صدقة كما لو تصدق بها من حر ماله، ولا ينتفع بها بأي وجوه الانتفاع ويأخذ من الله تعالى أجر الوساطة، وقد دافع الشيخ عن رأيه هذا، وأقام عليه الأدلة العقلية والقياسية والمصلحية[1]

المبحث الخامس: مميزات المشروع الاجتهادي للزرقا و أبعاده المعاصرة

المطلب الأول: خصائص المشروع الاجتهادي للإمام الزرقا

تتميز فتاوى واجتهادات الامام الزرقا بعدبد المميزات التي شكلت منها علامات فارقة في الاجتهاد الفقهي المعاصر اليوم ومن بينها[2]:

أ-فقه المقاصد:

من أبرز خصائص اجتهادات الإمام الزرقا استحضار مقاصد الشريعة في عملية الاجتهاد والاستنباط؛ إذ لم يكن يتعامل مع النصوص في حدود دلالاتها الجزئية، بل كان يستحضر كليات الشريعة ومقاصدها في فهم النص وتوجيه الاستنباط، فيردّ الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والأحكام إلى عللها ومقاصدها .ومن ثمّ شكّلت المقاصد لديه أداةً منهجية في الاجتهاد، تعينه على فهم مناط الحكم، وتحقيق ملاءمته للواقعة، والنظر في مآلاته، دون إخلال بدلالة النص أو أصول الاستنباط.

وتكشف هذه المنهجية عن تكامل واضح بين النظر الأصولي والنظر المقاصدي في اجتهاداته، حيث تتداخل معرفة العلل والمقاصد مع تحقيق المناط، وترجيح الأحكام، وتنزيلها على الوقائع؛ وهو ما أضفى على فتاواه طابعًا اجتهاديًا يتجاوز الوقوف عند ظاهر النص إلى استيعاب غايات التشريع ومراعاة مقاصده في النوازل المستجدة.

ب-فهم الو اقع:

ومما تميّزت به فتاوى الزرقا دقّةُ النظر في الواقع وحسنُ تحقيق المناط في النوازل المستجدة؛ فلم يكن يتعامل مع النصوص الشرعية بمعزل عن محالّ تنزيلها، وإنما ينطلق من

---

[1]- فتاوى الزرقا، ص 602

2- ينظر فتاوى الزرقا، ص 16، سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصطفى الزرقا، ص187-208.

تصوير النازلة وتحرير حقيقتها، ثم تكييفها تكييفًا فقهيًا منضبطًا، وردّها إلى أصولها وقواعدها الشرعية، وصولًا إلى تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة المعينة .ومن ثمّ، فقد اتسم اجتهاده بالجمع بين فقه النص وفقه الواقع، ومراعاة ما تقتضيه طبيعة النازلة وملابساتها، مع استحضار المقاصد الشرعية ومآلات الأحكام وتغير الأعراف والأحوال فيما يقبل التغير والاجتهاد.

وقد أسهم في ترسيخ هذه الملكة الأصولية اتصاله المباشر بواقع الناس ومعرفته بمشكلاتهم ومعاملاتهم، فضلًا عن مشاركته في عدد من المؤتمرات، وتنقله بين بلدان مختلفة، واطلاعه على المستجدات في مجال المعاملات المالية والاقتصادية المعاصرة؛ وهو ما مكّنه من استيعاب صورها المستحدثة، وتحقيق مناطاتها، وتخريج أحكامها على أصول الشريعة وقواعدها، بما يحقق انضباط الفتوى مع مراعاة خصوصية الواقع ومآلات التنزيل.

ج-علم أصول الفقه والقواعد الفقهية:

وممّا تتميز به هذه الفتاوى، اطلاعه الواسع على علم أصول الفقه، ومعرفته العميقة بالقواعد الفقهية.

د-الإجابة عن كثير من القضايا المعاصرة:

ومن أبرز مزايا هذه الفتاوى استجابتها لجملة من النوازل والمستجدات التي أفرزها التطور المتسارع في مجال المعاملات المالية والاقتصادية في العصر الحديث؛ إذ شهد هذا المجال ظهور أنماط من التعاملات، وصور من المؤسسات والعقود، لم تكن معهودة لدى المتقدمين، ومن ذلك الشركات الحديثة باختلاف أشكالها وصورها، والمؤسسات المصرفية وما استحدثته من أعمال وخدمات مالية متنوعة .وقد اجتهد الشيخ في استجلاء أحكام هذه النوازل، مستفرغًا وُسعه في تحقيق المناط، وتحرير محل النزاع، وتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المستجدة، من خلال فتاوى مفصلة ودراسات متأنية، قصدَ الوصول إلى الحكم الشرعي الملائم لطبيعة هذه المعاملات، في ضوء الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية والضوابط الفقهية، مع مراعاة مقاصد الشريعة في باب المعاملات.

كما اشتملت هذه الفتاوى على عدد من النوازل المستحدثة في المجال الطبي والعلمي، فضلًا عن قضايا الأسرة والمرأة، بما يعكس سعيًا إلى استيعاب المستجدات الواقعية وربطها بأصول الاجتهاد ومقاصد التشريع، من خلال فقه الواقع، والنظر في المآلات، ومراعاة المصالح المعتبرة ورفع الحرج، بما يحقق تنزيلًا منضبطًا للحكم الشرعي على الوقائع المتغيرة.

هـ-إعطاء الكثير من الفتاوى حقّها من الشَّرح والإيضاح:

ومن مزايا هذه الفتاوى: إعطاء الشيخ الكثير منها حقها من الإيضاح والتحليل، حتى تكاد أن تكون تلك الأجوبة بحوثًا مستقلة.

و- **التمهيد للفتوى بمقدمة:**

لتوصيف المسألة توصيفا دقيقا، مع عنايته بالتعليل والدليل ووجه الفتوى وذكر الحكم الفقهي مقرونا بعلته مرتبطا بمقاصده مع بيان المصالح والمفاسد قبل إعطاء الحكم.

ح- **الاهتمام بالجانب القانوني والقضائي** :في فتاويه فكثيرا ما يفيد المستفتي من الناحية الشرعية والقانونية في نفس الوقت.

ط- **الاهتمام بما يساعد المكلف على امتثال أمر الله تعالى** ورفع الشبهة والحرج عنه، بتقييد الفتاوى بشروط ضرورية لحسن التطبيق ولفهمها فهما صحيحا.

ق-**التيسير والتركيز على الهوية الإسلامية في فتاويه** للمقيمين في الخارج[1].

المطلب الثاني: البعد المؤسسي والاجتماعي للتجديد الفقهي عند الشيخ الزرقا

أولا.اسهاماته في الموسوعات الفقهية:

من أهم وسائل التجديد والاجتهاد المعاصر في وقتنا الحالي الموسوعات الفقهية، بما تمتاز به من تيسير وتبسيط وتسهيل الرجوع للمسائل الفقهية في مظانها، يقول الشيخ الزرقا: "إذا كتب لهذا المشروع التمام وأصبحت الموسوعات الفقهية في المكتبات العالمية، وترجمت للغات البلاد المعنية بالقانون، فستكون هذه الموسوعة مددا من الفقه الإسلامي غزير المادة ومتيسرا للمتشرعين، يحسب له حساب كبير بين مصادر التشريع في عالم المستقبل، وليس في البلاد العربية والإسلامية فحسب"[2]. وقد كان الشيخ الزرقا من المؤسسين لمشروع الموسوعة الفقهية في جامعة دمشق كأول موسوعة فقهية حديثة، وعضو بارز في لجنة الصياغة، ولكن بعد انفكاك الوحدة بين مصر وسوريا توقف العمل في الموسوعة، كما كان الشيخ خبيرا في الموسوعة الفقهية الكويتية في مرحلتها التأسيسية لمدة 5 سنوات[3].

ثانيا.مشروع التقنين الفقهي:

التقنين الفقهي هو:" صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها جامعة لإطارها في صورة مواد قانونية، يسهل الرجوع إليها"[4]، ويقول الزرقا في أهميته:" التقنين من الفقه الإسلامي هو الطريق الوحيد لحياته ... فهو الوسيلة الوحيدة لوضع الفقه موضع العمل والتطبيق، وإخراجه من حيز النظريات إلى حيز العمليات، فالفقه أحكامه كلها بمثابة نصوص

---

[1]-نظر فتاوى الزرقا، ص 16، سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصدفى الزرقا، ص187-208.

2- ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام،1/ 254-255،

3- ينظر: سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصطفى الزرقا، ص 97-104.

4- وهبة الزحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1، 2014م، ص35.

تشريعية، والقانون الذي لا يطبق هو في حكم الميت"[1].

والهدف من التقنين عند الشيخ الزرقا إنما هو توحيد الحكم القضائي من بين الآراء الفقهية المتعددة بصورة إلزامية للقضاة والمتقاضين في الدولة، وتحقيق علانيته بأحسن الوسائل وأوثقها كما توجبه أصول التشريع القانوني الحديث، ولكل بلد إسلامي أن يقنن في إطار المذهب السائد فيه حيث ألفه أهله وأنسوا به، وإن كان الأفضل عنده عدم التقيد بمذهب واحد ؛ لأن في كل مذهب بعض مزايا وحلول أفضل من المذهب الآخر، وليس من المحتم أن يأخذ كل قطر بمذهب أحد المجتهدين بكامله بل يمكن أن يأخذ من قواعد كل مذهب وأحكامه ما يرى أنه الأنسب بالمصالح الزمنية والمكانية لهذا البلد[2].

ثالثا. الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وتأسيس المجامع الفقهية:

لقد كان الشيخ الزرقا من أوائل من دعا إلى تأسيس المجامع الفقهية وأسهم فيها، فقد قدّم في مؤتمر رابطة العالم الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة سنة 1384 هـ 1964 م، اقتراحاً يقضي بإنشاء مجمع فقهي، ومما جاء في الاقتراح: "إذا أريد إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة، بحلول شرعية حكيمة، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات، والريب، والمطاعن، وتهزم آراء العقول الجامدة والجاحدة على السواء. فالوسيلة الوحيدة هي: اللجوء لاجتهاد الجماعة، بدلاً عن الاجتهاد الفردي، وطريقة ذلك: تأسيس مجمع للفقه يضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي،... ويضم إلى هؤلاء علماء موثوقين في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد، والاجتماع، والقانون، والطب، ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يَعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية"[3]

وعرف الشيخ الزرقا المجمع الفقهي بأنه: "هيئة تضم نخبة من الفقهاء سواء من البلاد الواحدة أو من مختلف البلاد الإسلامية ومهمة هذه الهيئة هي ممارسة الاجتهاد الجماعي بطريق الشورى فيما بينهم، بعد أن كان فرديا يمارسه كل فقيه بمفرده، ويكون له مكتب دائم ودورات اجتماع سنوية تقدم فيها البحوث وتناقش قضايا الساعة، وتقرر فيها الحلول المناسبة في ضوء أصول الشريعة، ومقاصدها العامة، وآراء الفقهاء السابقين وحاجة العصر"[4]، وقد أخذت

1-فتاوى مصطفى الزرقا، ص373.المدخل الفقهي العام، ص314

2- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 260/1، سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصطفى الزرقا، ص 152.

3- مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب المصرية، ط4، 2009م، ص 398

4- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 249-250

الرابطة بهذا الاقتراح، وأنشأت مجمع الفقه الإسلامي، ومقره في مكة المكرمة، وكان الشيخ الزرقا عضواً فيه وفي غيره من المجامع الفقهية. لكن ما ينبغي التنبه إليه، أن الاجتهاد الجماعي الذي يدعو إليه لا يرى ضرورته كشرط للاجتهاد أو بديل تام عن الاجتهاد الفردي الذي ينبغي أن يكون، إنما يعتبر أهميته من ناحيتي المشورة والنقاش والتداول في القضايا الهامة المعاصرة[1]،

أما ما كان تيسيراً على الناس فلم يكن يرى - فيما يبدو- ضرورة للتقيد بالاجتهاد الجماعي فيه، لذلك نجده يخالف المجامع الفقهية وينفرد بالرأي أحياناً عندما يرى أن الأدلة وقواعد الاستنباط لا تؤيد ما يراه الأكثرية، ويصر على التمسك برأيه مستنداً لما يراه من أدلة أو أكثر يسراً على الناس ومراعاة لمصالحهم .

المطلب الثالث: القيمة المنهجية لمشروع الزرقا في الاجتهاد المعاصر

تكمن القيمة المنهجية لمشروع الشيخ مصطفى الزرقا في كونه لم يتعامل مع الاجتهاد الفقهي بوصفه مجرد استنباط لأحكام جزئية للنوازل المستجدة، وإنما اتجه إلى إعادة تفعيل الفقه الإسلامي في مواجهة التحولات التي عرفها الواقع المعاصر، مع المحافظة على صلته بأصوله وقواعده وتراثه الفقهي. ومن خلال ما عرضناه من معالم اجتهاده وتطبيقاته، يمكن استخلاص جملة من المرتكزات التي تكشف عن خصوصية مشروعه وقابليته للإفادة في الاجتهاد المعاصر:

- الجمع بين أصالة المرجعية الفقهية واستيعاب متغيرات الواقع
- الانتقال من الفقه الجزئي إلى بناء رؤية فقهية أكثر تنظيمًا
- توظيف القواعد الفقهية في معالجة النوازل
- الإفادة من الثراء الفقهي في عملية الترجيح وعدم التعصب المذهبي
- اعتبار الواقع عنصرًا مؤثرًا في عملية الاجتهاد
- الانفتاح على العلوم والمعارف الحديثة

إن القيمة المنهجية لمشروع الشيخ مصطفى الزرقا لا تنحصر في جملة من الاختيارات الفقهية التي انتهى إليها في بعض النوازل المعاصرة، وإنما تتجلى بصورة أعمق في الطريقة التي تعامل بها مع عملية الاجتهاد ذاتها؛ فقد جمع بين الإفادة من التراث الفقهي وقواعده، والانفتاح على الواقع ومتغيراته، والاستفادة من العلوم والمعارف ذات الصلة، والنظر في المصالح والمقاصد، مع محاولة إعادة تنظيم الفقه وتقريبه من مجال التقنين والتطبيق. ومن ثم فإن أهمية مشروعه تكمن في إعادة وصل الفقه بواقعه دون قطع صلته بأصوله، وفي الانتقال من مجرد معالجة المسألة الجزئية إلى البحث عن الآليات التي تجعل الفقه قادرًا على الاستجابة

[1]- عبد الرحمن حللي، منطلقات التجديد في فقه الشيخ الزرقا، https://almultaka.org/site.php?id=329

لمتغيرات الحياة المعاصرة. وبذلك يمكن النظر إلى تجربة الزرقا باعتبارها نموذجًا لمحاولة الجمع بين أصالة المرجعية، ومرونة الاجتهاد، وواقعية التنزيل، وتنظيم المعرفة الفقهية.

الخاتمة

وبهذا نصل إلى خلاصة هذه الورقة، حيث تتجلى أبرز النتائج:

1-كان للشيخ الزرقا بصمات واضحة في التجديد والاجتهاد الفقهي المعاصر يمكن أن نذكر منها:

- طرحه للفقه الإسلامي في ثوب جديد فقد حاول الإمام الزرقا توطئة كتب الفقه الإسلامي للناس حتى يتيسر لهم قراءتها وتسهل عليهم دراستها.

- هيكلته الفقه على نمط النظريات القانونية، فقد قام بتنظيم الفقه على شكل نظريات فقهية عامة على غرار النظريات المتبعة في القوانين المدنية الحديثة.

- تحرره من العصبية المذهبية والترجيح المقاصدي، فقد تميز منهجه بالاستقلال في الترجيح بالأصلح والأقوى دليلاً: يختار من بين آراء المذاهب الفقهية المختلفة ما يراه أكثر ملاءمة لمقاصد الشريعة، إحياءه وتطبيقه القواعد الكلية فقد كان الشيخ الزرقا رائداً في إعادة توظيف أصول الفقه وقواعده لمعالجة النوازل المعاصرة،

- دعوته إلى الاجتهاد الجماعي إذ كان الشيخ الزرقا من أوائل من دعا إلى تأسيس المجامع الفقهية والإسهام فيها

2- من مميزات الاجتهادات والفتاوى المعاصرة للإمام الزرقا والتي شكلت منها علامات فارقة في الاجتهاد الفقهي المعاصر اليوم: فقهه للمقاصد الشرعية، فهمه للواقع، اعتماده علم أصول الفقه والقواعد الفقهية، إجابته عن كثير من القضايا المعاصرة، اهتمامه بالجانب القانوني والقضائي في فتاويه.

3- تجلت اجتهادات الشيخ مصطفى الزرقا المعاصرة في العديد من المستجدات والقضايا المعاصرة التي لم يرد فيها نص، ومنها: مسألة التأمين، مسألة تحديد النسل، مسألة اعتماد الحساب الفلكي في اثبات الرؤية، مسألة مصير الفوائد التي يأخذها المودع في البنوك الربوية، تجديد الزرقا في فقه الأعمال المصرفية، اسهاماته في الموسوعات الفقهية وقد كان الشيخ الزرقا من المؤسسين لمشروع الموسوعة الفقهية في جامعة دمشق كأول موسوعة فقهية حديثة خبيرا

في الموسوعة الفقهية الكويتية،تبنيه لمشروع التقنين الفقهي.

لقد قدّم الشيخ مصطفى الزرقا نموذجًا فريدًا للمجتهد المعاصر، الذي يجمع بين التمكّن من أدوات الاجتهاد والقدرة على تنزيل الأحكام على الواقع، ومن خلال ما سبق يمكن إطلاق لقب فقيه العصر أو فقيه الأمة على الشيخ مصطفى الزرقا عن جدارة واستحقاق.

المصادروالمراجع

1. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، لبنان، دار الفكر، د.ط
2. ابن منظور، لسان العرب، بيروت - لبنان : دار صادر، ط3، 1414هـ .
3. الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1420 هـ، ص 394.
4. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق :عبد الرزاق عفيفي،) بيروت-لبنان :المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت.
5. توفيق السيف، تجديد الفقه وتطبيق الشريعة، بحث منشور في مجلة الحكمة التي تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 14 السنة الرابعة 1997م / 1417هـ
6. جمال عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر دمشق سوريا الطبعة الأولى 2000م - 1420هـ .
7. سعدون شعيب، معالم التجديد الفقهي عند مصطفى الزرقا، أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة باتنة1، 2018-2019،
8. الشيخ الزرقا، فتاوى الشيخ الزرقا، اعتنى بها مجد مكي، دار القلم، دمشق، ط4، 2010م،
9. عبد الناصر أبو البصل، مصطفى أحمد الزرقا فقيه العصر وشيخ الحقوقيين، دار القلم، دمشق، ط1، 2010م،
10. الغزالي، المستصفى، تحقيق :محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت -لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1413هـ .
11. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة القاهرة مصر، الطبعة الثانية 1419هـ-1999 م.

12. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي . جدة" قرار رقم: 18 (316)
13. كتاب مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة
14. مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 8-3 صفر 1407.
15. محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006.
16. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، ط3، 2012م.
17. مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم، ط2، 2002م،
18. مصطفى الزرقا، نظام التأمين – حقيقته، والرأى الشرعى فيه، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م.
19. مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب المصرية، ط4، 2009م،
20. وهبة الزحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1، 2014م،

ضوابط الاجتهاد بين ثوابت الشريعة ومتغيرات العصر

د/ أحسن بوقليل

أستاذ الفقه وأصوله – كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1

a.bouguelil@univ-alger.dz

المقدمة

أهمية الموضوع:

تكمن أهميةُ ضوابط الاجتهاد في عصرنا المزدحم بالأشغال والنوازل فيما يلي:

1. جعل الناس في أريحية تجاه دينهم، وذلك ببيان حكم المستجدات والنوازل، ممَّا يخصُّ المعاملات المالية، أو النوازل الطبِّية كما في جائحة كورونا، أو المسائل الأسرية.

2. ضبط الفتاوى المعاصرة، وذلك بتمييز أهل الفتوى مِن غير أهلها، ممَّن تطفَّل في وسائل الإعلام والتواصل.

إشكالية الموضوع:

هل يمكن ضبط الاجتهاد الشرعي في عصر تتقلَّب فيه الأمور بين الثوابت والمتغيرات؟ وما هي آثار ضبطه في هذا العصر؟

منهجية البحث:

سأحاول ضبط هذه المشاركة ببيان مفهوم الاجتهاد، وتوضيح الثوابت والمتغيرات.

وما العلاقة الرابطة بينها، حتى يصح ضبط الاجتهاد بأدوات مناسبة لذلك.

خطة البحث:

جعلت هذا البحث في النقاط التالية:

المقدمة: وفيها بيانُ أهمية ضبط الاجتهاد في هذا العصر، وإشكالية ذلك.

المبحث الأول: مفهوم الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: مفهوم الثوابت.

المطلب الثاني: مفهوم المتغيرات.

المطلب الثالث: أثر التفريق بينهما على الاجتهاد.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد في العصر الحديث.

المطلب الأول: شروط الاجتهاد العامة.

المطلب الثاني: فقه الواقع والمستجدات.

المطلب الثالث: مراعاة المقاصد والمآلات.

المبحث الثالث: تطبيقات معاصرة للاجتهاد المنضبط.

المطلب الأول: الاجتهاد في المعاملات المالية.

المطلب الثاني: الاجتهاد في القضايا الطبية.

المطلب الثالث: الاجتهاد في القضايا الاجتماعية والحقوقية.

الخاتمة: وفيها النتائج المتوصل إليها، والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية

تمهيد:

تقوم الشريعة الإسلامية على مبدأ التوازن بين الثبات والمرونة، فهي من جهةٍ تشتمل على نصوص قطعية تمثل الإطار المرجعي للأمة لا يجوز تجاوزها أو التلاعب بها، ومن جهة أخرى تحتضن مساحة واسعة من الأحكام الظنية أو المجالات الاجتهادية التي تتيح للشريعة التكيّف مع المستجدات في كل عصر. ومن هنا كان لا بد من توضيح مفهوم الثوابت والمتغيرات وأثر التفريق بينهما على ضبط الاجتهاد.

المطلب الأول: مفهوم الثوابت

في اللغة: الثوابت جمع ثابت، وأصله يدلُّ على دَوام الشيء. يقال: ثَبَتَ ثباتًا وثُبُوتًا. ورجل ثَبْتٌ وثَبيتٌ، أي: ثقة. ويقال: يقال: رجل ثابتٌ في الحرب وثَبيتٌ وثبتٌ. وثبتَ فلانٌ بالمكان، يَثبتُ ثبوتًا، فهو ثابتٌ، إذا أقام به، وتَثبَّت في رأيه وأمره، إذا لم يعجَل وتأنَّى فيه، واستَثبَت في أمره، إذا شاوَر وفحَص عنه، وأثبت فلانٌ، فهو مُثبِتٌ، إذا اشتدَّت به عِلَّتُه وأثبتَته جراحُه فلم يتحرَّك، ورجلٌ ثبْتٌ وثَبيتٌ، إذا كان شجاعًا وَقورًا.

قال طَرَفَةُ في الثَّبيت:

فالهَبيت لا فؤادَ له والثَّبيتُ ثبته فَهَمُه

وقال تعالى: ﴿**وكلًّا نَقُصُّ عَلَيكَ مِن أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾ [هود: 120]، أي: نسكِّن قلبَك، لا للشك، بل كلَّما كانت الدلالةُ والبرهانُ أكثر كان القلبُ أسكنَ وأثبتَ أبدًا.

والثبات: سِيرٌ يُشَدُّ به الرَّحلُ، وجمعه أَثبِتةٌ. ورَحلٌ مُثبَتٌ: مشدودٌ بالثَّبات.

ويقال: قولٌ ثابتٌ، أي: صحيحٌ[1].

هذه بعض الكلمات التي استعمل فيها الثبات، وهي تدور في معان، منها: التقييد، والملازمة، والاستمرار، والسكون[2].

وفي الاصطلاح:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، ولهذا نجد التعريفات المصطلح عليها متقاربة عمومًا، وبعضها متأثر بالفكر المعاصر، وأختار بعضًا من التعريفات المناسبة:

1. «القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ، ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد، ولا يحل الخلاف فيها لمن علمها، بالإضافة إلى بعض الاختيارات العلمية الراجحة، التي تمثل مخالفتها نوعًا من الشذوذ أو الزلل»[3].

2. «الأحكام الصحيحة المحققة المستقرة التي لا تقبل التغيير والتبديل، سواء أكانت في العقيدة أم في الأخلاق أم في الأحكام، وسواء أكانت مقرَّرةً لغةً أم شرعًا أم عقلًا»[4].

3. «الأحكام الشرعية التكليفية التي دلت عليها أدلة مقطوعة الثبوت والدلالة باتفاق الفقهاء، وعريت عن بناء على متغير»[5].

وعرف الثوابت أحدُ الباحثين بقوله:

«هو ما كان في التشريع الإسلامي غيرَ قابل لذاته لتصرُّف المجتهد فيه بما يخرجه عن كيفيته المقصودة شرعًا»[6].

وهنا جعل المعيار قابليةَ الحكم للاجتهاد أو عدم قابليته لذلك، ولم يذكر استمرارية الحكم

([1]) ابن فارس، أحمد، «**معجم مقاييس اللغة**»، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، الطبعة: الثانية، 1389هـ - 1392هـ، (1/ 399). والأزهري، محمد بن أحمد، «**تهذيب اللغة**»، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، (14/ 190). وابن منظور، محمد بن مكرم، «**لسان العرب**»، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، (2/ 19).

([2]) أبو مؤنس، رائد نصري جميل، «**الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي**»، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، سنة (2004م)، (ص 5).

([3]) الصاوي، صلاح، «**الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر**»، الناشر: دار الإعلام الدولي - مصر، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م، (ص35).

([4]) الزحيلي، محمد، «**الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية**» (ص7).

([5]) ظريفي، شير علي، «**الأحكام الثابتة والمتغيرة ماهيتها وأسبابها وضوابطها**»، الناشر: مطبعة أحمد - أفغانستان، الطبعة: الأولى، 2013م، (ص9).

([6]) أبو مؤنس، «**الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي**»، (ص 24).

من عدمه، وهو أولى بالذِّكر. وهو أقرب أصدق تعريف للثوابت.

وقوله: «ما كان في التشريع» يُخرج ما لم يُشرعه الشارع من الأحكام.

والقيد المضاف: «الاستدامة» يُخرج ما لم يُرِد الشَّارع دوامَه، كالمنسوخ أو الأحداث الخاصة بزمن أو مكان أو عرف ما.

ثم القيود الأخرى لمنع التصرف في الحكم الشرعي بما يُخرجه عن وصفه الحقيقي أو يبطل المقصود منه.

المطلب الثاني: مفهوم المتغيرات

في اللغة: المتغيرات جمع متغير، من مادة (غير)، وتدل على الإصلاح والمنفعة أو الاختلافِ بين شيئين.

فمن الأوَّل يقال: غِرْتُ أهلي غِيرَةً وغِيارًا، أي: مِرْتُهُم. وغَارَهم اللهُ تعالى بالغَيث يَغِيرُهم ويَغُورهم، أي: سقاهم وأصلَح شأنَهم. ويقال: ما يَغِيرك كذا، أي ما ينفعُك. ومنه: غَيرةُ الرَّجُل على أهله. تقول: غارَ الرجلُ على أهله، يَغارُ غيرًا وغَيرَةً وغارًا. ورجلٌ غيورٌ وغَيرانُ.

ومن الثاني يقال: هذا الشَّيءُ غيرُ ذاك، أي: خلافُه. ويقال: غايَرتُ الرجلَ مُغايَرَةً، أي: عارضْتُه بالبيع وبادلتُه. وتغايَرَتِ الأشياءُ: اختلفت. والغِيارُ: البدال. ومنه الاستثناء بـ«غَير»، تقول: عَشرة غير واحدٍ، ليس هو من العَشَرة. ومنه قولُه تعالى: ﴿**صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ**﴾ [الفاتحة: 7][1].

في الاصطلاح:

لا يختلف التعريف الاصطلاحي عن المعنى اللغوي السابق، وقد ورد تعريفها عند بعض الباحثين بحسب اختلافهم في النظر إليها، ومن تلك التعريفات:

1. «موارد الاجتهاد، وكل ما لم يقم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح»[2].

قوله: «موارد الاجتهاد»، أي: ما يساغ فيه الاجتهاد، فخرج ما لا يمكن أن يدخله الاجتهاد.

قوله: «لم يقم عليه دليل قاطع»، وهذا بيان للقيد السابق، فكل ما ليس فيه نص من آية أو حديث صحيح، أو انعقد عليه إجماع فيُساغ فيه الاجتهاد فيكون من المتغيرات.

2. «الأحكام التي تتغير حسب الزمان والمكان، وحسب الأشخاص والأحوال، لتحقيق المقاصد

([1]) ابن فارس، «**معجم مقاييس اللغة**» (4/ 403). والأزهري، «**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**» (2/ 776).

([2]) الصاوي، «**الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر**»، (ص37).

العامة للشريعة، ومبادئها الكلية، ومراعاة الظروف والمناسبات، لكنها تبقى في إطار الشريعة»[1].

قوله: «تتغير حسب الزمان والمكان...»، وهي التي ليس فيها نص أو إجماع في الغالب.

قوله: «لتحقيق المقاصد العامة للشريعة...»، وهذا بيان سبب تغيرها.

قوله: «لكنها تبقى في إطار الشريعة»، لدفع الأحكام الخارجة عن مقاصد الشريعة.

وهذه التعريفات أقرب إلى تصوير المعنى الصحيح للمتغيرات، وتمييزها عن الثوابت.

المطلب الثالث: أثر التفريق بينهما في ضبط مجال الاجتهاد

إنَّ عدم التمييز بين الثوابت والمتغيرات مِن أسباب اضطراب الاجتهاد المعاصر؛ فظهرت بعض الفتاوى المتناقضة؛ إمَّا جامدة تنظر إلى المتغيرات نظرها إلى الثوابت، فأقفلت بابَ الاجتهاد، ونتج عن ذلك تعطيل مصالح الناس، وإمَّا متساهلة لا تفرِّق بين الثوابت والمتغيرات، فتجدهم يجتهدون في القطعيات، فعطلوا مقاصد النصوص.

والمنهج الوسط يقتضي النظر إلى الثوابت بنظرة لا تسمح بالتغيير، وتفتح باب الاجتهاد في المتغيرات بما يحقِّق مصالح العباد ويدرأ عنهم المفاسد.

وبهذا يصبح التفريق بين الثوابت والمتغيرات أداةً منهجيةً لحفظ هوية الشريعة من جهة، وضمان فاعليتها في معالجة قضايا العصر من جهة أخرى.

1. **أنَّه يُحدِّد مجال الاجتهاد المشروع**، فيُصان النصُّ الثابت عن التغيير، كالآيات والأحاديث والمسائل المجمع عليها، بينما تُترك فرصة الاجتهاد في النصوص القابلة للتغيير، وهذا يمنع مِن التعدِّي على القطعيَّات من الشريعة، كالمعلوم في الدين بالضرورة، وتعطيل النصوص ومفاهيمها باسم التجديد والتطوير أو المصلحة.

فلا يمكن التعدي على النصوص التي تحرم الربا بأنواعه، مع اجتهاد الفقهاء في تكييف صور المعاملات المصرفية المعاصرة التي قد تتغير ويختلفون فيها.

2. **أنَّه يُوازِن بين الأصالة والمعاصرة**، إذ يُحافظ على الهُوية الإسلامية ويصون مرجعيتها، ويُتيح المجال لمراعاة حاجات الناس وتطور أوضاع معيشتهم، فيَصونُ الثوابت من الانفِلات والانفِتاح المخالف لها، ويَصونُ المتغيرات من الجمود.

3. **أنَّه يَحفظ وِحدة المرجعيَّة الدينيَّة للأمة**، إذ الاجتهاد في الثوابت يفتح بابَ الاختلاف والتنازع المذموم، وبذلك يظهر الشذوذ في الفتاوى، وهذا الذي حصل من الحداثيين والعقلانيين

([1]) الزحيلي، «**الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية**» (ص7).

الذين بدلوا الثوابت بدعوى الاجتهاد التجديدي! ثم إذا أُغلق بابُ الاجتهاد في المتغيرات تعطَّلت مصالحُ الناس ووقعوا في الحرج، مما قد يصرفهم إلى ترك التحاكم إلى المرجعية الدينية.

4. أنه يحقِّق المقاصد الشرعية، فالاجتهاد في المتغيرات يكون في إطار المقاصد الكلية للشريعة، مِن حفظ الدِّين، والنَّفس، والعَقل، والنَّسل، والمال، وبذلك تُصان أحكام الشريعة من التبديل، والاجتهاد من الانفلات والتسيُّب.

ولهذا نجد اجتهاد الفقهاء المعاصرين في المعاملات المصرفية يحرص على تحقيق تلك المقاصد الشرعية، مثل عقود التأمين، أو التمويلات المصرفية، أو التعامل بالصكوك والسندات، ومن خلال هذا اختلفوا في أحكامها.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد في العصر الحديث

تمهيد:

اعتنى علماء الأصول ببيان حقيقة الاجتهاد، واختلفوا في ضبطها كثيرًا، حيث وضعوا شروطًا لذلك، تختلف باختلاف نظرتهم إلى الاجتهاد[1].

ولهذا فإنني لا أتطرق إلى تعريف الاجتهاد، فقد كفانا الأوائل، ومن خلال ذلك يمكن تعريف الاجتهاد المعاصر بما يناسب ما نعيشه، من ضغط الواقع والتحديات المعاصرة الكثيرة.

يعرفه مثلًا علَّال الفاسي بقول: «هو علم وضعه الإسلام ليُشرِك به المجتهدين الأَكِفَّاء في التشريع، وفي تفسير الخطاب الإلهي، وهو ما يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطوُّر والدَّوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات»[2].

يبين الفاسي أنَّ القصد من الاجتهاد المعاصر هو إشراك المجتهد الكفء في التشريع، ولو قال: «في بيان التشريع» لكان أنسب، إذ المجتهد لا يشرّع من دون المشرّع، وإنما يبين التشريع الذي توصل إليه بآليات الاجتهاد التي خولها له الشرع.

وأشار أيضًا إلى أن الشريعة الإسلامية صالحة ومصلحة لكل زمانٍ ومكانٍ، فلا يمكن أن يخلو عصرٌ من بيان الحكم الشرعي لما استجد فيها من معاملات وتصرفات، وهذا ما يجعل الأمة الإسلامية بل وغيرها في أريحية تجاه أحكامها الشرعية.

([1]) الشوكاني، محمد بن علي، «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**»، المحقق: أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي - سوريا، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، (2/ 205).

([2]) الفاسي، علال، «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**»، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الخامسة، 1993م، (ص168).

ويشير إلى مراعاة تحقيق المصالح ودرء المفاسد في كل ذلك، وهذا ملحظ مهم، وهو من أصول الشريعة الإسلامية، وهي أنها جاءت بحفظ المصالح ودرء المفاسد.

ويقول بعض المعاصرين بقوله:

«هو العلم الذي يحقق المصالح العامة للأمة، ويحفظ عليها توازنها وثباتها وتشبثها بمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها، ويمنعها من التيه والضياع والتخبط، ويدرأ عنها السقوط في حمأة الهزيمة التشريعية بالانصياع مع القوانين الوضعية التي غالبًا ما تكون جائرة، فضلا عن تعارضها مع مقاصد الشرع الحنيف في حالات كثيرة»[1].

في هذا التعريف . زيادة على ما سبق في تعريف الفاسي . بيانُ سد الباب على المجتهد أن لا يتيه ولا يضيع في الأحكام المتوصل إليها، من خلال ضبط آليات الاجتهاد بما يوافق العصر الحديث، ويخدمه إلى الأفضل.

المطلب الأول: شروط الاجتهاد العامة

إنَّ الاجتهاد ذو خطورة عظيمة؛ إذ يتعلَّق بنصوص الشريعة وإصدار أحكام تنسب إليها، ولهذا جعل له العلماءُ شروطًا وضوابطَ حتى لا يتقحَّمَه من ليس أهلًا له، وليس حكرًا على أناس معينين، بل كل من توفرت فيه تلك الشروط والضوابط له أن يجتهد في المساحة التي تأذن بها الشريعة.

يقول الحجوي: «أمَّا شروطُ الاجتهاد، فليست بصَعبة، ورأى بعضُنا مِن علماء الوقت لا مانع مِن توفُّر تلك الشروط فيهم، وفضلُ الله غير محجرٍ، بل يجب عليهم رفعُ همَّتهم والنهوضُ لإدراك هذه المرتبة، ونفضُ غبار الذلِّ عن رؤوس أهل العلم»[2].

يقول ابن عثيمين في اختصار شروط الاجتهاد:

1 - أن يعلم من الأدلة الشرعية ما يحتاج إليه في اجتهاده كآيات الأحكام وأحاديثها.

2 - أن يعرف ما يتعلق بصحة الحديث وضعفه؛ كمعرفة الإسناد ورجاله، وغير ذلك.

3 - أن يعرف الناسخ والمنسوخ ومواقع الإجماع حتى لا يحكم بمنسوخ أو مخالف للإجماع.

4 - أن يعرف من الأدلة ما يختلف به الحكم من تخصيص، أو تقييد، أو نحوه حتى لا يحكم

([1]) التويجري، عبد العزيز بن عثمان، «**الاجتهاد والتحديث في الإسلام**»، الناشر: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1428هـ - 2007م، (ص21).

([2]) الحجوي، محمد بن الحسن، «**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**»، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، (2/ 520).

بما يخالف ذلك.

5 - أن يعرف من اللغة وأصول الفقه ما يتعلق بدلالات الألفاظ؛ كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، ونحو ذلك؛ ليحكم بما تقتضيه تلك الدلالات.

6 - أن يكون عنده قدرة يتمكن بها من استنباط الأحكام من أدلتها[1].

هذه شروط الاجتهاد عمومًا، وأهل العلم مختلفون في بعض جزئياتها، منهم مَن يشدِّد في الشروط، حتى لا تكاد تجد مجتهدًا تشمله إلا قليلًا، ومنهم مَن يتساهل، ومنهم مَن اعتدل في شروط الاجتهاد، ففتح باب الاجتهاد، ولم يمنع مِن أن يتجزَّأ، فنجد الرجلَ مجتهدًا في بابٍ من أبواب العِلم، وهو مقلِّد في أبواب أخرى، أو مجتهدًا في مسألةٍ من مسائل العلم، وهو مقلِّد في مسائل أخرى.

المطلب الثاني: فقه الواقع والمستجدات

ينبغي لمن يتولى الاجتهاد أن يكون له تصوُّرٌ صحيحٌ لواقعه وما يستجدُّ فيه من نوازل، فيُحيط بجوانب الواقعة، وأسبابها، وآثارها، قبل إيقاع الأحكام الشرعيَّة عليها، فالحكمُ على الشيء فرعٌ عن تصوره، وهكذا يكون اجتهادُه وفتاويه على يقين وبصيرة، تتحقق مصلحة العباد من خلاله[2].

ولهذا نبه الخضر موسى ـ عليه السلام ـ على قضية مهمة وهي الإحاطة علمًا بالمسألة التي تريد تعلمها والصبر عليها، فقال: ﴿**وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا**﴾ [الكهف: 69]، أي: كيف تصبر على أمرٍ، ما أحطتَ بباطنه وظاهره، ولا علمتَ المقصود منه ومآله؟[3]

وأرسل عمرُ بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ في هذا الموضوع فقال له: «ثمَّ الفهمَ الفهمَ فيما أُدلِي إليك، ممَّا ورد عليك، ممَّا ليس فيه قرآنٌ ولا سُنَّة»[4].

فالفقيه ينبغي أن يكون مخالطًا لمجتمعه ومشاركًا له؛ لأنَّ الفقهَ علمٌ يقوم على مباشرة الفقيه لأسباب الحياة ومعرفته بأحوال الناس، ومَن نظر في أدلة الفقه الأصلية يجدها ذات صلة بواقع الناس ومعاشهم؛ كالمصلحة والعرف وسد الذرائع والاستحسان، وقد كان الفقهاء

([1]) ابن عثيمين، محمد بن صالح، «**الأصول من علم الأصول**»، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الرابعة، 1430هـ - 2009م، (ص85)].

([2]) الزبيدي، بلقاسم بن ذاكر، «**الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية**»، الناشر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة: الأولى، 1435هـ - 2014م، (ص279).

([3]) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، «**تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**»، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى 1420هـ، (ص482).

([4]) رواه البيهقي في «**السنن الكبير**» (20/ 445) برقم (20567).

يعيشون زمنهم، ويبينون أحكام المسائل الواقعة فيه، فهم أبناء وقتهم.

يقول ابن القيم في شروط المجتهد والمفتي: «ولا يتمكَّن المفتي ولا الحاكمُ من الفتوى والحُكم بالحقِّ إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: **فهمُ الواقع، والفقهُ فيه**، واستنباطُ علمِ حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: **فهم الواجب في الواقع**، وهو فهمُ حكمِ الله الذي حكَم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثمَّ يُطبِّق أحدهما على الآخر، فمَن بذل جُهدَه واستفرغ وُسعَه في ذلك لم يُعدَم أجرين أو أجرًا»[1].

المطلب الثالث: مراعاة المقاصد والمآلات

إنَّ تصرُّف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهمُ أقوال الشريعة، ومعرفة دلالاتها.

النحو الثاني: البحثُ عمَّا يعارض الأدلَّةَ، ليستيقن أنها سالمةٌ مما يُبطل دلالتَها.

النحو الثالث: قياسُ ما لم يرِد حكمُه في أقوال الشارع على حكمِ مَا ورد حكمُه فيه.

النحو الرابع: إعطاءُ حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه.

النحو الخامس: تلقِّي بعض أحكام الشريعة الثابتة ممَّا قصرَ عن إدراك حكمتها.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلِّها، وفي قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال[2].

يقول ابن القيم: «ثم جاءت الشريعةُ الكاملةُ الفاضلةُ المحمَّديةُ، التي هي أكملُ شريعةٍ نزلت من السماء على الإطلاق، وأجلُّها وأفضلُها وأعلاها وأقوَمُها بمصالح العباد في المعاش والمعاد، بأحسن من ذلك كلِّه وأكملِه وأوفقِه للعقل والمصلحة؛ فإنَّ اللهَ سبحانه أكملَ لهذه الأمَّة دينَها، وأتمَّ عليها نعمتَه، وأباح لها من الطيِّبات ما لم يُبِحه لأمَّةٍ غيرها»[3].

هذا ما يؤكد ضرورة معرفة مقاصد الشريعة، سواء مقاصد الشارع، أو مقاصد المكلف التي

([1]) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، «**أعلام الموقعين عن رب العالمين**»، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار عطاءات العلم - الرياض، الطبعة: الثانية، 1440هـ - 2019م، (1/ 189).

([2]) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م، (3/ 40).

([3]) ابن القيم، «**أعلام الموقعين عن رب العالمين**»، (2/ 373).

يريدها منه الشارعُ.

وإذا نظرنا في السنة فإننا نجد النبي ﷺ نظر إلى مآل الأمور في حياته التشريعية، فعن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قال لها: «**يا عائشةُ، لولا أنَّ قومَكِ حديثُ عهدٍ بجاهليَّةٍ، لأمَرتُ بالبَيت فهُدم، فأدخَلتُ فيه ما أُخرِج منه، وألزَقتُه بالأرض، وجعلتُ له بابَين؛ بابًا شرقيًّا وبابًا غربيًّا، فبلَغتُ به أساسَ إبراهيم**»[1].

فنظر النبي ﷺ إلى ما يؤول إليه هدم البيت وإرجاعه على قواعده الأولى التي بناها إمام الأنبياء إبراهيم عليه السلام.

وجاء رجلٌ إلى ابن عبَّاس فقال: لِمَن قتل مؤمنًا توبةٌ؟ قال: «لا، إلَّا النارَ»، فلمَّا ذهب، قال له جلساؤُه: ما هكذا كنتَ تُفتينا! كنتَ تُفتينا أنَّ لِمَن قتل مؤمنًا توبةً مقبولةً، فما بالُ اليوم؟ قال: «إنّي أحسبه رجلًا مُغضَبًا يريدُ أن يقتل مؤمنًا». قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك[2].

وهذا من الفقه العظيم عند ابن عباس رضي الله عنهما، فينبغي للفقيه والمجتهد النظرُ إلى مآلات فتاويه واجتهاداته واختياراته.

المبحث الثالث: تطبيقات معاصرة للاجتهاد المنضبط

المطلب الأول: الاجتهاد في المعاملات المالية:

استجدت مسائل كثيرة في المعاملات المالية في هذا العصر، واحتاج الناس إلى من يبين لهم حكمها إذ لم تكن من قبلُ، فاجتهد فقهاء العصر في بيان الحكم الشرعي، سواء اجتهادًا فرديًّا أو جماعيًّا في المجامع والهيئات الفقهية العالمية.

فظهرت هيئات فقهية كبيرة، مثل:

. (مجمع الفقه الإسلامي الدولي) بجدة، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، أنشئ في (19-22/ 3/ 1401هـ) الموافق لـ (25-28/ 1/ 1981م).

. (المجمع الفقهي الإسلامي) بالرياض، التابع لرابطة العالم الإسلامي، أنشئ في (1/ 12/ 1937هـ) الموافق لـ(12/ 11/ 1977م).

.(هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية) بالبحرين، أنشئت سن (1991م).

وقد أصدرت هذه الهيئات عدة فتاوى واجتهادات، ودونت في الكتب والمجلات، وأذكر من الاجتهادات المعاصرة التي أصدرتها بعض هذه الهيئات:

([1]) رواه البخاري في «**الصحيح**» (2/ 147) برقم (1586)، ومسلم في «**الصحيح**» (4/ 97) برقم (1333).

([2]) رواه ابن أبي شيبة في «**المصنف**» (15/ 232) برقم (29567).

1. مواقيت الصلاة في البلدان الواقعة ما بين خطَّي عرض 48 و66 شمالًا وجنوبًا:

إن الناس في تلك البلاد تحيروا في كيفية ضبط مواقيت الصلاة، حيث الشمس لا تغيب أحيانًا، ولا يزال الناس إلى يومنا هذا يسألون عن ذلك، فاجتهد أعضاء (المجمع الفقهي الإسلامي)، وأصدروا قرارًا في الدورة التاسعة عشرة (المدة من 24-1434/1/28هـ التي يوافقها 8-2012/12/12م)، وفيه:

«ويرى المجمع أنه يجوز الأخذ بالتقدير النسبي في هذه الحال من باب أولى.

وإيضاحًا لما ذكر فإنَّ المجمع يبين ما يأتي:

أولًا: يؤكد المجمعُ على قراراته السابقة المتعلِّقة بهذا الموضوع في الدورة الخامسة والدورة التاسعة والدورة التاسعة عشرة.

ثانيًا: المراد بالفقرة الواردة في القرار وهي: (على ألا يكون الجمع أصلًا لجميع الناس في تلك البلاد طيلة هذه الفترة؛ لأنَّ ذلك من شأنه تحويل رخصةِ الجمع إلى عزيمة): أنَّ رخصةَ الجمع في حال وجود العلَامة إنَّما هي لمن يلحَقه الحرجُ بترك الجمع، وليست رخصةً لجميع المسلمين في تلك البلاد؛ لأنَّ جعل الجمع أصلًا لجميع المسلمين في تلك البلاد من شأنه تحويل الرخصة إلى عزيمة، وهذا لا يتَّفق مع ما قرَّره علماءُ الإسلام مِن أنَّ الرُّخصة يصارُ إليها عند وجود مبرِّرٍ لها.

ثالثًا: الفقرةُ الأخيرةُ مِن القرار وهي (ويرى المجمع أنه يجوزُ الأخذ بالتقدير النِّسبي في هذه الحال مِن باب أولى): المراد مِن الحال المذكورة هي في حال عدم وجود العلَامة أو اضطرابها؛ فإنَّه إذا جاز الجمعُ بين المغرب والعشاء في حال وجود العلَامة لمن يلحَقه الحرجُ والمشقَّةُ، فيجوز الأخذُ بالتقدير النِّسبي عند عدم وجود العلَامة مِن باب أولى، والمجمعُ إذ يوضِّح ذلك يوصي المسلمين المقيمين في تلك البلاد بالحِرص على اجتماع الكلمة، والتعاون على البرِّ والتقوى، ونبذ الفرقة والاختلاف. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه»[1].

وقد سار بعض الفقهاء على مثل هذه الفتوى، فنجد الدكتور عبد الله بن بيه يصرح في إحدى فتاويه في جمع العشاءين في البلاد الاسكندنافية، حيث يقول:

«الأمر في هذا واسع. إن شاء الله.، وتتلخَّص سعته في بعض النقاط، منها:

(1) للمسلمين هناك أن يصلُّوا العشاء مع المغرب.

(2) كما لهم أن يدَعوا فرصةً بين المغرب وبين الفجر ليُصلُّوا فيها العشاء، وهذا أولى.

([1]) «**قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة**» (الدورة العشرين/ الإصدار الثالث/ ص 487).

(3) وإذا كانت المشقَّةُ قائمةً فإنَّه يجوز لهم الجمعُ؛ لأنَّ الجمعَ للحاضر أجازه جمعٌ من العلماء، فأجازه الإمامُ أحمدُ. رحمه الله تعالى. للمُرضع إذا كان يشقُّ عليها أن تصلي كلَّ صلاة بمفردها، وأجازه جماعةٌ من العلماء، مثلُ ابن سيرين، وهو أحدُ قولَي أشهب، وهو كذلك قولُ ابن حَبيب من المالكية، كلُّ هؤلاء أجازوا الجمعَ مِن غير عذرٍ، وكذلك يقول العلَّامة ابنُ عَرفة من علماء المذهب المالكي في القرن الثامن، يقول: «كان بعضُ أشياخنا يجمع إذا أراد أن يدخلَ الحمَّام»، والأصلُ في ذلك الحديثُ الصحيح الذي في «صحيح مسلم» (705) وغيره، وهو أنَّ النبيَّ ﷺ جمع في غير خوفٍ ولا سفرٍ، وفي لفظ: في غير خوفٍ ولا مطرٍ، وقد قيل لابن عبَّاسٍ: لِمَ فعل ذلك؟ فقال: كي لا يُحرج أمَّتَه. فهذا أصلٌ في جواز الجمع.

فالمهم **أن لا يكون الجمعُ عادةً**، أمَّا إذا جمع الناسُ لمثل هذه المشقَّات والضَّرورات، خاصَّةً أولئك الذين لهم أعمالٌ في الصباح، فهذا. إن شاء الله. جائزٌ، ولا شيءَ فيه على مَن فعله، لكن بشرط أن لا يكون عادةً، بمعنى أنه مِن وقتٍ لآخر يصلُّون هذه الصلواتِ في أوقاتها. والله أعلم»[1].

فإذا نظرنا إلى التنصيص على (أن لا يكون الجمع عادة) وجدنا فيه محافظة على حكم من الثوابت، وهو أن الصلاة لوقتها، ولا يجوز إخراجها إلا لعذر، فلا يجوز الترخص بالجمع إلا لعذره وهو الحرج القائم عند المسلمين في دول شمال أوربا، مع بقاء حكم العزيمة، وهو وجوب الصلاة في الوقت، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾ [النساء: 103].

2. عقود الفيديك (FIDIC Contracts):

كلمة (FIDIC) هي اختصار: (**F**édération **I**nternationale **D**es **I**ngénieurs **C**onseils)، وترجمتها: «الاتَّحاد الدَّولي للمهندِسين الاستشاريّين»، وتأسس هذا الاتحاد في سنة (1913م)، وهو: «اتِّحادٌ دَولي مكوَّن مِن جمعيَّات متعدِّدة للمُهندِسين الاستشاريّين، مكلَّفٌ بتعزيز وتنفيذ الأهداف الاستراتيجية لقطاع الهندسة الاستشارية، بالنيابة عن الجمعيات الأعضاء، ويقوم بنشر المعلومات والموارد التي يهتمُّ بها الأعضاء، ويتوزَّع أعضاءُ فيديك على (104) دولة في العالم، يقوم بالتخطيط والتصميم ومراقبة الإنشاءات، وتقديم الاستشارات الرئيسة المتعلِّقة بتلك المشاريع، وبخاصَّة في مشاريع البنية التحتية والمنشآت، والمعِدَّات، وصار نشاطُ الاتِّحاد يمثل حوالي (55%) من الاستثمار العالمي بخاصَّة في البنية التحتية السنوية[2].

([1]) بن بيه، عبد الله، «**جمع العشاءين في البلاد الاسكندنافية**» (https://binbayyah.net/arabic/archives/365).

([2]) جمعة، سيد الشحات رمضان، «**عقود الفيديك وموقف الفقه الإسلامي منها، دراسة مقارنة**»، (كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية/ المجلد الرابع/ العدد 36/ ص 586).

وتلك الاهتمامات والالتزامات والمشاريع طُبعت في شكل كتب:

1. كتاب عقد الإنشاءات (الكتاب الأحمر).

2. كتاب عقد التجهيزات الآلية، تصميم وتنفيذ (الكتاب الأصفر).

3. كتاب عقد المشاريع المتكاملة (الكتاب الفِضّي).

4. كتاب العقد الموجز (الكتاب الأخضر)[1].

اهتم العالم بجهود الاتحاد المبذولة في باب العقود الهندسية والمقاولاتية، فأصبحت كثيرٌ من المؤسسات تجعل عقود الفيديك نماذج في التعامل، فهي مسألة مهمة جدًّا تقوم عليها المعاملات التجارية، وخاصة المقاولاتية منها، ويكثر سؤال التجار والمتعاملين الاقتصاديين عنها، فنجد اجتهاد (مجمع الفقه الإسلامي الدولي)، حيث أصدر قرارًا في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: (07-09ربيع الأول 1441هـ، الموافق: 04-06نوفمبر 2019م)، وجاء فيه:

«وبعد اطِّلاعه على البحوث المقدَّمة إلى المجمع بخصوص موضوع عقود الفيديك، وبعد استماعه إلى المناقشات الموسعة التي دارت حوله، قرَّر ما يلي:

عقود الفيديك: هي مجموعة نماذج لعقود إنشائية هندسية تهدف إلى ضبط العلاقة بين صاحب عمل أو مَن يقوم مقامَه، ومَن يقومون بتنفيذ هذا العقد، لإنجاز مشروع تتعدَّد عناصر الإنشاء فيه بحيث يتمُّ تسليمُه جاهزًا للاستعمال فيما أُعِدَّ له.

يرى المجمعُ: أنَّ هذه العقود جائزة شرعًا، إذا **تمَّ فيها الالتزام بالأحكام والضوابط الشرعية**، وذلك قياسًا له على عقود الاستِصناع والإجارة والمقاولة، وما قد يقع فيه مِن نزاع ومُشاحَنة؛ فإنَّه يُحَلُّ باللُّجوء إلى التحكيم، طبقًا لقرار المجمع رقم: 91(8/9)، ويجوز في حال تأخير التنفيذ عن الموعد المحدَّد تطبيق الشرط الجزائي طبقًا لقرار المجمع: 109(3/12)، وأمَّا ما يزاد في الثمن بسبب تغيُّر ظروف التنفيذ أو تعديل محلِّ العقد فهو تعويض عن الضرر. والله أعلم»[2].

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بمراعاة مصالح المكلفين في إطار القواعد العامة لها، فو ضيق الفقهاء في حكم عقود الفيديك لكان إلحاقًا للمشقة التي جاءت الشريعة برفعها، غير أن فقهاء العصر راعوا هذا الجانب، فأجازوا عقود الفيديك تماشيًا مع حاجات الناس في التعاقد لا سيما في هذا خضم هذا الزخم من المعاملات المالية، ولم يغفلوا النظر إلى الثوابت، فمنعوا مخالَفة ثوابت

([1]) الأنصاري، عبد الرحيم، «**كتاب الفيديك الأحمر من منظور إسلامي (التكييف الشرعي لعقود الفيديك الأحمر)**»، (Al Qanatir/ international journal of islamic studies/ Vol. 27/ No. 1/ July Issue 2022) (ص 189).

([2]) موقع (مجمع الفقه الإسلامي الدولي): (https://iifa-aifi.org/ar/5204.html).

الشريعة في هذه المعاملات، مِن دفع الغرر والجهالة، وحصول الربا، وغيرها مما هو معلوم في محله.

المطلب الثاني: الاجتهاد في القضايا الطبية:

1. جائحة كورونا:

عقد (مجمع الفقه الإسلامي الدولي) ندوات وملتقيات عدة تتعلق بنوازل كورونا، وجاءت توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية بعنوان «فيروس كورونا المستجد وما يتعلَّق به من معالجات طبية وأحكام شرعية»، اجتمع فيها كبار فقهاء العالم الإسلامي مع كبار الأطباء في الوطن العربي، وبُيِّنت فيه الأحكام الشرعية المتعلقة بهذا الفيروس، كالحجر الصحي، والتباعد، والحرص على نظافة الأيدي والأمكنة، وغير ذلك[1].

إذا تأملنا في مثل هذه الاجتهادات وجدنا الثوابت ثابتةً، فأجاز فقهاءُ العصر مثلًا الصلاةَ بالتباعد نظرًا إلى أهمية الصلاة وعدم تضييعها، وهو من ثوابت الشريعة، بل من شعائر الإسلام، غير أنَّ تجمع المصلين في مكان واحدٍ قد يلحق الضرر بالأنفس، وقد جاءت الشريعة بالحفاظ على النفس، فأجاز الفقهاءُ التباعدَ في صلاة الجماعة حفاظًا على الدِّين والنفس معًا.

ولا شك أنَّ هذا من فقه النفس عند فقهاء العصر، وفيه حفظ لمصالح المسلمين، من غير مساسٍ بثوابت الشريعة.

وكذلك هو الأمرُ بالنسبة للأحكام الأخرى، كمنع التجمعات، وإجبارية الحجر الصحي، والحرص على تنظيف الأيادي والأمكنة.

2. زراعة الأعضاء:

اختلف الفقهاء في حكم انتفاع الإنسان بأعضاء جسمِ إنسانٍ آخرَ؛ حيًّا كان أو ميتًا، وقد اجتهد أعضاء (مجمع الفقه الإسلامي الدولي)، وخرجوا بقرار نهائي في هذا الشأن في دورة مؤتمره الرابع بجُدَّة من (18-23 جمادى الآخرة 1408هـ الموافق 6-11 فبراير 1988م)، وجاء فيه بيان حكم ثلاث صور شائعة في هذه المسألة، وهي:

الصورة الأولى: وهي نقل العضو من حي.

الصورة الثانية: وهي نقل العضو من ميت.

الصورة الثالثة: وهي النقل من الأجنة.

وكل صورة لها حالات، تحدث عنها بالقرار بما يناسب[2].

([1]) موقع (مجمع الفقه الإسلامي الدولي): (https://iifa-aifi.org/ar/5254.html).

([2]) موقع (مجمع الفقه الإسلامي الدولي): (https://iifa-aifi.org/ar/1698.html).

وهذه من المسائل الشائكة والعالقة في زمننا، وفي بعض البلدان لا تسمح بزرع الأعضاء، فجاء هذا القرار مبينًا الحكم، وجاءت بيانات أخرى، وكتبت فيها كتب وبحوث، ومَن أجاز نقل الأعضاء وزرعها في بدنٍ آخر نظر إلى المصالح المترتبة على ذلك، من حفظ للأنفس، فإنَّ مثل هذه العمليات تعيدُ الأملَ بعد يأس المرضى، فكان إحياءً لهم، وربنا تعالى يقول: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [المائدة: 32]، ولم يدفعهم ذلك إلى التعدي على ثوابت النصوص، باعتبار أنَّ نقل العضو لا يلحق الضرر بصاحبها الأول؛ فإنه إما أن يكون حيًّا قد رضي بنقل عضو له نظيره في بدنه، ويمكنه الاكتفاء بواحدٍ طبيا، مثل الكلى، فإن الجسم يمكنه أن يكتفي بوكلية واحدة، وإما أن يكون صاحب العضو ميتًا قد رضي قبل وفاته، أو وليه بعد وفاته، فهذا ليس فيه اعتداءٌ على أعضاء الغير.

وفي هذا حفاظ على ثوابت النصوص، وإحياءٌ للأنفس.

المطلب الثالث: الاجتهاد في القضايا الاجتماعية والحقوقية:

1. أثر عقد الزوجية على ملكية الزوجين:

قررت بعض الدول أن عقد الزواج يوجب اشتراك الزوج مع زوجه في أملاكه، ويلزم منه التقاسم عند الطلاق، مما قد يجعل أحد الطرفين متضررا، فكثر السؤال عن هذه المسألة، وصدر قرار (المجمع الفقهي الإسلامي) في دورته الثالثة والعشرين من (23-19صفر 1440هـ، الموافق: 28 أكتوبر- ا نوفمبر 2018م)، وبين حكم ذلك بالتفصيل، ومما جاء فيه:

«قرر ما يلي:

أولًا: لكلٍّ مِن الزوجين ذمَّتُه المالية المستقلة، ولهما بمقتضى ذلك حق التصرف فيما يملكه كل منهما من الأموال والحقوق، معاوضة أو تبرعًا.

ثانيًا: ما يملكه كل واحد من الزوجين بسبب عقد الزواج أو بدونه يعتبر ملكًا خاصًا لصاحبه، وينتقل من بعده إلى ورثته.

ثالثًا: إذا تراضى الزوجان فيما بينهما على اقتسام أموالهما عن طيب نفس منهما واختيار، فإنه لا مانع شرعًا من ذلك، ولا يجوز فرض ذلك عليهما بالتعيين الملزم.

رابعًا: للزوجة إذا انتهت العلاقة الزوجية بالطلاق أو التطليق أو الخلع وأحدث لها ذلك ضررًا، فإنه من حقها أن تلجأ للقضاء مطالبة بالتعويض عن الأضرار التي لحقت بها تفعيلا معاصرًا لما قرره الشارع الحكيم للمطلقة من حق المتعة بعد الطلاق.

خامسًا: الدعوة إلى إنشاء مؤسسات حكومية أو أهلية؛ لرعاية المطلقات لسد حاجتهن.

والله تعالى أعلم»[1].

وهذا من الأمثلة الواضحة على انضباط الاجتهاد المعاصر، في التوصل إلى أحكام مستجدات أسرية، فقد حاولت بعض القوانين إلى التشريك الإجباري للزوجين في ممتلكاتهما، ولا شك أن في هذا تعديًا على طرف دون آخر، ومن ثوابت النصوص هنا قوله ﷺ: «**لَا يَحِلُّ لِامرِئٍ أَنْ يأخُذَ مالَ أخيهِ بغيرِ حقِّه**»[2]، فكيف للزوج أن يَشرك زوجته بغير إذنه إلا لأنه زوجها! فهذا لا تقبله الثوابت، فإن الشريعة جاءت بحفظ المال، فلما أذن أحد الزوجين للآخر بالاشتراك فلا حرج في ذلك، وهذا من الانضباط في الاجتهاد المعاصر.

2. مشاركة المسلم في الانتخابات في بلاد الغرب:

يعيش الكثير من المسلمين في بلاد الغرب (أوربا، وأمريكا،...)، ويتمتعون بحقوق المواطنة، ومن ذلك حق الترشح للانتخابات الرئاسية أو البلدية أو التشريعية، ويتساءل المسلمُ هناك عن حكم الترشح، وقد أولى (المجمع الفقهي الإسلامي) الأهمية لهذه القضية وأصدر فيها قرارًا في دورته التاسعة عشرة من (22-27 شوال 1428هـ)، وبين حكمها بالتفصيل[3].

صحيح أن الشريعة جاءت بالتباعد بين المسلم وغيره في ديانته، وهو من الولاء والبراء الذي تقتضيه شهادة أن لا إله إلا الله، ولهذا قال ﷺ: «**أنا بريءٌ مِن كلِّ مُسلمٍ يقيمُ بين أَظهُرِ المشركين**». قالوا: يا رسولَ الله، لِمَ؟ قال: «لا تَراءَى نارَاهُما»[4].

وهذا لا يعني المنع من التعامل مع غير المسلم، فمن احتاج إلى المكوث في بلاد الغرب لقضاء بعض حوائجه، كالدراسة أو التجارة أو العلاج، أو البعثات الدبلوماسية، وغيرها مما يجيز للمسلم أن يقيم في بلاد الغرب، ولما كان كذلك فإنه يتمتع بالحقوق المدنية التي يتمتع بها المواطن الأصلي، ومن ذلك الانخراط في المجالس البلدية أو الولائية، والترشح في الانتخابات، بما يعود على المسلمين بالنفع والخير في البلاد الأخرى.

وفي هذا النظر لمصالح المسلمين في بلاد الغرب، من دون التخلي عن الثوابت الواردة في النصوص الشرعية، وهو من الانضباط المطلوب في الاجتهاد المعاصر، وقد تمثل في قرارات بعض المجامع الفقهية الحديثة.

([1]) موقع (مجمع الفقه الإسلامي الدولي): (https://iifa-aifi.org/ar/4899.html).

([2]) رواه أحمد في «**المسند**» (39/ 18) برقم (23605).

([3]) «**قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة**» (الدورة العشرين/ الإصدار الثالث/ ص 499).

([4]) رواه أبو داود في «**السنن**» (4/ 280) برقم (2645)، والترمذي في «**السنن**» (4/ 155) برقم (1604)، والنسائي في «**السنن**» (8/ 59) برقم (4780).

الخاتمة

النتائج المتوصل إليها:

1. الاجتهاد المعاصر ضرورة شرعية، تُسهم في بيان المستجدات وتكييفها مع متغيرات ومتطلبات العصر من غير غلو ولا تفريط.

2. ممَّا يساعد على ضبط الاجتهاد المعاصر التفريق بين الثوابت والمتغيِّرات، في ضوء النصوص الشرعية.

3. من أهم ضوابط الاجتهاد المعاصر: فقه واقع المستجدات، ومراعاة مقاصد الشريعة، واعتبار المآلات قبل إصدار الأحكام.

4. الاجتهاد المعاصر المنضبط هو السبيل لمواجهة الفوضى الفقهية والفتاوى العشوائية في وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي.

التوصيات:

1. تأهيل طلاب العلم لأن يكونوا فقهاء العصر.

2. تعزيز الاجتهاد الجماعي مِن خلال الهيئات الفقهية لتقليل الاضطراب في الفتوى.

3. توظيف التكنولوجيا لخدمة الاجتهاد المعاصر، لا لصنع الفقيه الإلكتروني.

4. بيان خطورة الفتوى بغير علم ونشر ذلك بين طلاب العلم.

هذا، والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبيه محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

مسرد المصادروالمراجع

1. **القرآن الكريم.**

2. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، «**المصنف**»، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري، الناشر: دار كنوز إشبيليا - السعودية، الطبعة: الأولى، 1436هـ - 2015م.

3. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، «**أعلام الموقعين عن رب العالمين**»، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار عطاءات العلم - الرياض، الطبعة: الثانية، 1440هـ - 2019م.

4.ابن عاشور، محمد الطاهر، «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.

5.ابن عثيمين، محمد بن صالح، «**الأصول من علم الأصول**»، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الرابعة، 1430هـ - 2009م.

6.ابن فارس، أحمد، «**معجم مقاييس اللغة**»، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، الطبعة: الثانية، 1389هـ - 1392هـ.

7.ابن منظور، محمد بن مكرم، «**لسان العرب**»، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

8.أبو مؤنس، رائد نصري جميل، «**الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي**»، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، سنة (2004م).

9.الأزهري، محمد بن أحمد، «**تهذيب اللغة**»، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

10. الأنصاري، عبد الرحيم، «**كتاب الفيديك الأحمر من منظور إسلامي (التكييف الشرعي لعقود الفيديك الأحمر**»، (Al Qanatir/ international journal of islamic studies/ Vol. 27/ No. 1/ July Issue 2022).

11. البخاري، محمد بن إسماعيل، «**الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**»، تصوير: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

12. البيهقي، أحمد بن الحسين، «**السنن الكبير**»، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مركز هجر - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1432هـ.

13. الترمذي، محمد بن عيسى، «**السنن**»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ.

14. التويجري، عبد العزيز بن عثمان، «**الاجتهاد والتحديث في الإسلام**»، الناشر: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1428هـ - 2007م.

15. جمعة، سيد الشحات رمضان، «**عقود الفيديك وموقف الفقه الإسلامي منها، دراسة مقارنة**»، (كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية/ المجلد الرابع/ العدد

.(36

16. الحجوي، محمد بن الحسن، «**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**»، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.

17. الزبيدي، بلقاسم بن ذاكر، «**الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية**»، الناشر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة: الأولى، 1435هـ - 2014م.

18. الزحيلي، محمد، «**الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية**»، بدون ناشر، بدون سنة.

19. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، «**السنن**»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: دار الرسالة العالمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1430هـ

20. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى 1420هـ

21. الشوكاني، محمد بن علي، «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**»، المحقق: أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي - سوريا، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.

22. الشيباني، أحمد بن حنبل، «**المسند**»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ

23. الصاوي، صلاح، «**الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر**»، الناشر: دار الإعلام الدولي - مصر، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م.

24. ظريفي، شير علي، «**الأحكام الثابتة والمتغيرة ماهيتها وأسبابها وضوابطها**»، الناشر: مطبعة أحمد - أفغانستان، الطبعة: الأولى، 2013م.

25. الفاسي، علال، «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**»، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الخامسة، 1993م.

26. القشيري، مسلم بن الحجاج، «**المسند الصحيح (صحيح مسلم)**»، تصوير: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1433هـ

27. النسائي، أحمد بن شعيب، «**السنن**»، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي، الناشر: دار

الرسالة العالمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1439هـ.

28. المجمع الفقهي الإسلامي، «**قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة**» (الدورة العشرين/ الإصدار الثالث).

29. موقع (مجمع الفقه الإسلامي الدولي): (https://iifa-aifi.org).

30. موقع الشيخ بن بيه (https://binbayyah.net).

تحديات الاجتهاد الفقهي المعاصر في المعاملات المالية

ط.د/ عبد الرحيم تركي

باحث في مرحلة دكتوراه في المعاملات المالية المعاصرة

بإشراف د. محمد العربي ببوش بكلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

abderahim.tourqui39@gmail.com

مقدمة

يواكب الاجتهاد الفقهي المعاصر المستجدات والنوازل الحادثة والمتجددة، و يشمل بذلك كل الجوانب الاقتصادية، المالية، والطبية، وغيرها وهذا أصل أصيل في الشرع الحنيف وأحكامه، فهو شامل كل مناحي حياة الإنسان، والباحث وهو يواجه هذه النوازل والمسائل المعاصرة، لا بد له من الاستمساك بالأصل،والاتصال بالعصر حتى يستطيع مواجهة الكثير من التحديات التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر، سواء من جهة التأصل، أو التأهيل، أو التنزيل، وهو ما يجعلنا نطرح الإشكالية التالية : ما هي التحديات التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر في المعاملات المالية ؟

ولبحث هذا الموضوع تم وضع الخطة التالية :

المحور الأول: الاجتهاد الفقهي المعاصر : مفهومه، أهميته، وضوابطه.

المحور الثاني: تحديات الاجتهاد المعاصر: من تصور للمسائل وتكييفها، و كذا القوانين المقيدة لنشاط المصارف، وغيرها من المؤسسات المالية، و مشكلات المصارف .

المحور الثالث : صور تطبيقية (نماذج) المعاملات التي تواجه تحديات، والحلول المقترحة.

(العملات الرقمية البتكوين، عقود التوريد و عقود المصارف كالمرابحة و العوائق المتصلة بها، التسويق الشبكي)، وبعض الحلول المقترحة لمواجهة التحديات .

المحور الأول : الاجتهاد الفقهي المعاصر: مفهومه، أهميته وضوابطه.

أولا: مفهوم الاجتهاد الفقهي

1- لغة : من جهد قال ابن منظور "الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجُهد بضم الجيم، والجهد بفتحها أي الطاقة و المشقة . وهو من باب نفعٍ : يقال جَهَدَ في الأمر جَهْداً إذا طلب حتى بلغ غايته

في الطلب، وأجتهد في الأمر بذل وُسْعَهُ وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته[1] ".

قال الرازي: " الاجتهاد في اللغة يقتضي بذل الوسع، والطاقة في الطلب إلى أخره، فيقال: أجتهد في حمل الصَّخْرَةِ العظيمة، ولا يقال اجتهد في حمل النواة[2].

2-اصطلاحا : تعددت تعاريف العلماء للاجتهاد وتنوعت بحسب -المحترزات- إلا أنها تشترك في معنى بذل الجهد في البحث، والاستقصاء للوصول إلى المقصود، وهو الحكم الشرعي، ونذكر منها:

عرفه **الآمدي** بأنه: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه[3] .

وعرفه **الشوكاني** : هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[4].

وعرفه من المعاصرين **عبد الله دراز** بأنه: " استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في دَرْكِ الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها[5].

3- تعريف الاجتهاد الفقهي المعاصر:

الاجتهاد الفقهي المعاصر لا يختلف في صورته ولا في مضمونه ولا في شروطه عن مفهوم الاجتهاد كما عرفه علماء الأصول المتقدمين، وإنما يعد نوعا من أنواعه باعتبار أن هذا الاجتهاد يتخصص في القضايا والنوازل الفقهية المستجدة في العالم بعد الثورة الصناعية في العصر الحديث، والتي نتج عنها تحول كبير في شتى المجالات؛ مما يتطلب بحثا مركزا في الماهية قبل تنزيل الحكم الشرعي؛ ولذلك عرف بعض الباحثين الاجتهاد الفقهي المعاصر بأنه" بذل الوسع العلمي المنهجي لتحقيق التفاعل المستمر بين النصوص الشرعية، والعقل المسلم، والواقع الإنساني[6] . "

والملاحظ في هذا التعريف أنه مستمد من تعريفات الفقهاء المتقدمين، و يتسم بالحداثة في الصياغة، ويركزفي المضمون على ضرورة التفاعل بين النصوص الشرعية والعقل والواقع؛ لأن الواقع المعاصر يتسم بالتعقيد والتداخل والغموض مما يتطلب إدراكا جيدا للماهية قبل تنزيل

1– ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، سنة 1414هـ، ج 12، ص 953 .

2- الرازي، **مختار الصحاح للرازي**، دار صادر، لبنان، سنة 2008، ص 114 .

3- أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد سالم الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، المحقق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، لبنان، سنة 632 هـ، ج 4، ص 162.

4- الشوكاني، **ارشاد الفحول**، محقق أحمد عزو عناية، ط 2، دار الكتاب العربي، لبنان، سنة 2003، ص 205 .

5- محمد بن اسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، المحقق عبد الله دراز، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، سنة 2004، ص 64/4 .

6- عبير أيوب محمد الحلو، **الاجتهاد المعاصر و ضوابطه**، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، ع 2، غزة فلسطين، سنة 2014، ص 540 .

النصوص.

ثانيا: أهمية الاجتهاد الفقهي المعاصر

إن التغيير الكبير في دنيا الناس اليوم و كثرة المستجدات والنوازل و الابتكارات في العديد من المجالات، جعل حاجة الناس ملحة لبيان حكم الشرع في الكثير من مسائلها المهمة. يقول الشيخ **يوسفالقرضاوي**: "وعصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره نظرا للتغّير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية، بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنه بلدة صغيرة[1] " . والشريعة وسعت كل مجالات الحياة، و ميادينها، لضبط معاش الناس، وتيسير حياتهم .

إن المعاملات المالية لها من الخصوصية التي لا تمتلكها غيرها من المجالات، وخاصة بعدما أصبح الواقع المالي والاقتصادي لصيقا بالتطور التكنولوجيوالتقني ولهذا أصبح المجال الأول للاجتهاد في عصرنا مجال المعاملات المالية المعاصرة[2]. كما أنه لا يخفى علينا سيطرة الغرب على النظام المالي، والاقتصادي العالمي، حتى هيمن النظام الربوي على معظم الدول الإسلامية، واقتصادياتها الداخلية، وأنظمتها المالية، أضف إلى ذلك أن الكثير من المعاملات المالية المعاصرة- وخاصة المركبة والمعقدة- نشأت في الغرب، ولا أدل على ذلك من التأمين بأنواعه، و التجارة الالكترونية، والتسويق الشبكي، والعملات الرقمية، وغيرها الكثير،كل هذا يحتاج من الفقهاء اجتهاداً يواكب هذه المستجدات، والنوازل، ويجيب على تساؤلات الناس فيها .

ثالثا: ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر

تحدث العلماء قديماًوحديثاًحول ضوابط الاجتهاد الفقهي، وذلك لارتباطه بجهتين مهمتين، جهة التأصيل باستنباط الحكم من الدليل. و كذا جهة التنزيل لتطبيق هذا الحكم، و سنقتصر على أهم الضوابط المُنَظِمَة لباب المعاملات المالية المعاصرة:

1-استفراغ الوسع والجهد في البحث وعدم الاجتهاد في القطيعات: وهذا ما نص عليه جُل علماء الأصول في مفهوم الاجتهاد، وحدوده فلا اجتهاد إلا بعد استفراغ الوسع، ومعناه بذل أقصى جهد في تتبع الأدلة، والبحث فيها، في مضامينها، وبيان منزلتها، والموازنة بينها إذا تعارضت، كما يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام ظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعيا فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه[3] .

---

[1]- يوسف القرضاوي، **الاجتهاد المعاصربين الإنضباط و الإنفراط**، ط 2، المكتب الإسلامي، سنة 1998، ص 10 .

2- المرجع نفسه، ص 13 .

3- المرجع نفسه، ص 98 .

2- أن يحصل للمجتهد التصور التام والفهم الصحيح للنازلة[1]، فلا يستطيع المجتهد أو المفتي الحكم في أي نازلة، أو سَبْرَ أغوارها إلا إذا فهمها فهماً عميقاً دقيقاً، وحلّل أسبابها، وبواعثها، ودرس البيئة التي ظهرت فيها حتى يكون حكمه صحيحاً سليماً، فالحكم عن الشيء فرع عن تصوره .

3- التأهيل العلمي بأن يكون من أهل الاجتهاد، وممن بلغ مرتبة النظر في الأدلة الشرعية، ولعل هذا الضابط مما ازدادت إليه الحاجة في زماننا هذا، مع تصدر أناس لا علاقة لهم بالاجتهاد، والفتوى، فأصبحوا يتصدرون المجالس، ويفتون الناس في النوازل المعقدة والمركبة دون وعي وإلمام بأصول الشرع وقواعده .

وقد ذكر العلماء "ضرورة معرفة المجتهد بأدلة الأحكام الشرعية من الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس، وأن يكون عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام وأن يكون عالماً بطرق الأدلة ووجهها عارفا بعلوم القرآن وعلوم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ وعلمي النحو واللغة وله علم تام باختلاف العلماء واتفاقهم[2] ". والكثير من الشروط منها ما اتفقوا عليها، ومنها ما اختلفوا فيها، زيادة في العلم والتأهيل لمنصب الاجتهاد، والفتوى، وسداده.

المحور الثاني: تحديات الاجتهاد الفقهي المعاصر في المعاملات المالية.

أولا: تحدي الاختلاف في التصوير الفقهي للنوازل

يعد التصوير الفقهي المرحلة الأولى لعملية الفتوى، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفتوى صناعة مركبة من مجموعة مراحل يخدم بعضها بعضا، و ترتكز على أساس أولي متين للوصول إلى الحكم على الوقائع، والنوازل، ولذلك أصّل الفقهاء لذلك بقولهم: " الحكم عن الشيء فرعٌ عن تصوره "، فإذا كان التصور قاصراً أو خاطئا أثر ذلك في الحكم الشرعي الصادر عن المفتي .

1-أسباب اختلاف التصوير الفقهي:

1.1.الغفلة عن تغير أوصاف النوازل[3] :

إن نوازل المعاملات من المسائل التي تشعبت، تنوعت، وكثرت، حتى أنك لتكاد تسمع بالجديد

1- عبد العالي بوعلام، منهج العلماء في الاجتهاد **في النوازل الفقهية**، مجلة افاق علمية، ع 4، جامعة غرداية، سنة 2021، ص 604.

2- محمود أحمد الواعر، ضوابط الاجتهاد في فقه النوازل و المستجدات المعاصرة، مجلة القرطاس الأكاديمية الليبية للدراسات العليا، العدد 24، سنة 2024، ص 98 .

3- ياسر حسن عبد التواب، **تصور النوازل الفقهية، أدواته وأسباب الخطأ، وأثره في تخريج النوازل المعاصرة**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية، العدد 5، مصر، سنة 2020، ج 5، ص 46 .

فيها كل يوم، خاصة مع ارتباط المعاملات المالية بالتقنيات الحديثة، والأجهزة الذكية، و كذا التطبيقات الالكترونية، و هذا ما يجعل تغير النوازل وأوصافها و آثارها وتأثيراتها كثيرة ومتعددة، قد يغفل عنها الباحث .

ولذلك " إن الذهول عن تغير أوصاف النازلة، إلى كونه مثاراً لغلطِ التصور، فإنه قد يفضي إلى تحليل الحرام أو تحريم الحلال، لأن الحكم مبناه على تصور حقيقة النازلة، فإذا زلَّ فيها المفتي استتبع ذلك زَلَلاً في فتواه، و هتكا لحجاب الشرع.[1] "

قال **الشاطبي** : " كل صورة من صور النازلة مُستأنفَةٌ في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا[2] " .

إذن فتغير أوصاف النوازل يقتضي استقلال صورها ربما، وهذا يستلزم زيادة البحث والتدقيق، فقد يكون ذلك التغير مؤثرا في الحكم الشرعي.

2.1.استلزام جواز المركب من جواز أجزائه:[3]

فالعقود قد تكون جائزة على انفرادها، ولكنها إذا اجتمعت صارت في هيئتها التركيبية غيْر جائزة، وذلك نحو عقدي البيع والقرض، فإن هذين العقدين جائزان، ولكن إذا اشترط القرض في البيع كانت هذه الهيئة الجديدة محرمة، ومثل ذلك عقدي الإيجار والبيع[4] . وكثيرا ما تكون هذه المسائل والنوازل في الاقتصاد والمعاملات المالية، فالعقود المركبة أصبحت كثيرة، ومتعددة، وخاصة في مجال التسويق، والخدمات المالية وغيرها من مجالات الاقتصاد التي ترتبط بأكثر من جهة، وبالتالي تكون العلاقة التعاقدية متعددة، كما هو الحال في بطاقات الائتمان، وبطاقات التخفيض (الوفاء).

يقول **الشاطبي** "الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثير في أحكام لا تكون حالة الانفراد، ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور، ومنهي مع الإجتماع بين، مأمورين، ومنهيين، فقد نهى عليه الصلاة و السلام عن بيع، وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز[5] ".

ولذلك من الخطأ أن يجزِّئ الباحث النازلة المركبة، ثم يحكم عليها بالجواز بناء على جواز

1- مي محمد الحقان آخرون، **مثارات الخطأ في الفتوى**، مجلة جامعة الشارقة، ع 3، مجلد 19، سنة 2022، ص 441 .
2- محمد بن إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 3، المرجع السابق، ص 192 .
3- ياسر حسن عبد التواب، **تصور النوازل الفقهية أدواته و أسباب الخطأ و أثره في تخريج النوازل المعاصرة**، مجلة، المرجع السابق، ص 44 .
4- محمد سالم بحيري و آخرون، **صناعة التفكير الفقهي**، تكوين الدراسات و الأبحاث، السعودية، سنة 2019، ص 75.
5- محمد بن إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 3، المرجع السابق، ص 192 .

أصل العقد البسيط كالبيع، أو الإيجار، أو القرض، و يستحب هذا الحكم عليها فالفرق بين الجزء والكل، أو البسيط والمركب من العقود والمعاملات، ولا يخفى أن هذا الاستلزام غير المنطقي من أسباب الخطأ في تصوير النوازل و الحكم عليها، وهو ما يجعل الاختلاف كبيرا بين الفقهاء والباحثين في الحكم على النوازل المركبة خاصة .

3.1. توقف تصور النازلة على فن يجهله الفقيه:

فإذا توقف تصور النازلة على فن يجهله؛ يجب عليه الرجوع لأهل هذا الفن في استبيان أوصاف النازلة في الواقع، لذلك فالفقهاء يعتمدون أقوال أهل الفن الذي يتوقف عليه تصور الواقعة بشرائط مخصوصة، كاعتمادهم قول الخارص، والطبيب، ونحوها في تصور الواقعة بشرائط مخصوصة[1]. يجب أن تتحقق في الخبير كالأمانة والعدالة والحذق والخبرة.

وفي عصرنا الحديث تعقدت المعاملات المالية، وتطورت تطوراً كبيراً، وأصبحت لصيقة بالكثير من البرمجيات، و الجوانب التقنية، وكثيراً ما تغيب بعض الحيثيات عن المفتي، فيرجع بالضرورة إلى أهل الاختصاص من المبرمجين و الفنيين، لاستيضاح التعقيدات، أو ما أشكل ولم يتبين حتى يستطيع تصور المعاملة بكل جوانبها و أبعادها، فإذا تصور النازلة وفق ما فهمه، لأنه جهل هذا الفن، فقد يقع في هذا المزلق لعدم تخصصه وإحاطته به، ولا أدل على ذلك من نوازل البلوك تشين أو العملات الرقمية وغيرها .

قال **القرافي**: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحسابوالطب والهندسة . فينبغي لذوي الهمم العَلِيَّةَ أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم[2]".

فإذا كان هذا في زمانهم، فكيف بزماننا وقد تطورت العلوم وتعقدت وتشابكت فيما بينها .

ثانيا: تحدي الاختلاف في التكييف الفقهي للنوازل

1-تعريف التكييف الفقهي:

يعرّف التكييف الفقهي بأنه: " إلحاق عقد بعقد معين شبيه به من العقود التي عرفها الشارع، وعندئذ يعطي العقد الملحق الحكم الذي رتبه الفقهاء على العقد الملحق به . من صحة أو بطلان و فساد، وذلك بالنظر في الأركان والشروط[3] ".

1-محمد سالم بحيري و آخرون، **صناعة التفكير الفقهي**، المرجع السابق، ص 53 .

2- أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، **تحقيق عمر حسن القيام**، القاهرة، دار السلام، 2017، ج 4، ص 1123.

3- علي الخفيف، **حكم الشريعة على شهادات الاستثمار بأنواعها الثلاث**، مجمع البحوث الإسلامية، مجلد 2، عدد 2، مصر، سنة 1972، ص 128 .

ولأن التكييف الفقهي يعد جهدا بشرياً اجتهادياً، لذلك يعتريه ما يعتري اجتهاد الإنسان، وعمله الفكري من تفاوت بين البشر، وذلك لاختلاف، و تفاوت القدرات والمؤهلات، وحتى التكوين العلمي، لذا أصبح التكييف من أهم أسباب اختلاف الفقهاء في القضايا الفقهية والنوازل المعاصرة .

2-أسباب اختلاف الفقهاء في التكييف الفقهي:

وقد أرجعها **الأستاذ شبير** إلى ثلاثة أسباب[1] :

2.1.الخفاء الناشئ من الواقعة المستجدة :

ويحصل هذا عندما ترد بعض الوقائع، بأسماء خاصة أو أوصاف جديدة، لم تعهد من قبل، أو تكون قد اختفت بها ملابسات معينة، الأمر الذي يستدعي الباحث إلى تحليل جميع عناصر تلك الواقعة في سبيل التعرف على حقيقتها وماهيتها و طبيعتها.

2.2. تردد بعض الوقائع بين أكثر من قاعدة شرعية:

إن بعض الوقائع المستجدة قد تتردد بين أكثر من قاعدة شرعية على نحو لا يظهر للفقيه القاعدة الأقوى انطباقا، والألصق معناً، والأكثر تحقيقاً في عين الواقعة المعروضة، إلا بعد النظر والتأمل والاجتهاد، وهنا قد تتباين أنظار الفقهاء وتختلف آراؤهم رغم اتفاقهم على سلامة مضمون تلك القواعد. ومن الأمثلة على ذلك اختلاف الفقهاء في وجوب زكاة حلي المرأة .

3.2. الاختلاف في مناط حكم الأصل الذي تكيف الواقعة عليه:

لم يشترط الفقهاء في المناط الذي يُعَدُّ العمود الفقري في عملية التكييف أن يكون محل اتفاق وقبول من جميع الفقهاء، وإنما قد يكون محل اختلاف بين الفقهاء مثل: اختلافهم في تعيين علة تحريم الربا. في الأصناف الأربعة من بُر، و شعير، وتمر، وملح، فالمالكية اعتبروا العلة هي الاقتيات والادخار مع اتحاد الجنس، أما الحنفية اعتبروا العلة الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس، في حين ذهب الشافعية إلى أن العلة هي الطعم مع اتحاد الجنس، و قد أدى هذا إلى اختلاف كبير بين المذاهب الفقهية في المسائل الفرعية المتعلقة بربا الفضل، فالتكييف يختلف باختلاف المذهب، والقواعد، والتخريجات .

[1]- محمد عثمان شبير، **التكييف الفقهي للوقائع المستجدة**، دار القلم، دمشق، ط 2، سنة 2024، (بتصرف) ص 44 – 45 .

ثالثا: تحدي القوانين المنظمة لعمل المصارف والمؤسسات المالية :

يواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر العديد من التحديات القانونية والتشريعية، وخاصة في مجال التطبيق فالكثير من القوانين والتشريعات المستمدة من القوانين الوضعية الغربية، تجعل من الصعوبة تطبيق الاجتهادات الفقهية المعاصرة، أو تصويب بعض المعاملات التي تشوبها مخالفات شرعية، سواء من حيث الشكل، أو المضمون .

ففي المصارف الإسلامية، مثلاً " نجد التحديات القانونية والتشريعية، التي تواجه عمل المصارف الإسلامية فمعظم القوانين المالية والمصرفية قد وضعت في البلدان العربية الإسلامية وفق النمط المصرفي التقليدي وتحتوي أحكاماً لا تتناسب وطبيعة المصرفية الإسلامية[1]" فالبنك المركزي يقيد البنوك والمصارف العاملة في السوق بقوانين وإجراءات ونظم محددة، ولا يفرق بين المصارف الإسلامية وغيرها من البنوك والمؤسسات المالية التقليدية، وهذه الأخيرة تعمل وفق النظام المصرفي الربوي، أما المصارف الإسلامية فالأصل أن يكون نظام عملها الخاص بها وهو النظام المصرفي الإسلامي، وهنا تجد المصارف الإسلامية نفسها أمام عدد كبير من المخالفات، والشبهات الشرعية التي لا حصر لها، في العقود بين المتعاملين والزبائن، أو حتى بينها و بين البنك المركزي في حد ذاته .

والمتابع لعمل المصارف الإسلامية يجدها تتوسع في المداينات، والإقراض، ولا تشمل نشاطاتها المالية الصيغ التمويلية، والاستثمارية الأخرى كالمضاربة والمشاركة وغيرها، والأصل أن المصرف الإسلامي يشمل نشاطه الاقتصاد الحقيقي، فهو مستثمر أيضا، بخلاف البنوك التقليدية الربوية، فهي تمارس التمويل فقط، وتختص فيه .

والحاصل أن قوانين البنك المركزي لا تسمح بمختلف صيغ التمويل الإسلامية التي تجعل المصرف الإسلامي يوازن بين نشاطاته المالية، والاستثمارية، والاستهلاكية، وفق قانون النقد والقرض 90 / 10[2]

الذي يضبط معاملات البنوك والمصاريف العاملة في السوق .

أو حتى الأمر 03 / 11 المتعلق بالنقد والقرض[3]و الذي حوى تغييرات جوهرية في صلاحيات

---

[1]- عبد القادر مطاي، **تحديات و متطلبات تحقيق الرقابة الشرعية الفعالة في المصارف الإسلامية بالإشارة إلى تجارب دولية**، مجلة العلوم الاجتماعية و الإنسانية، عدد 19، ص 10 .

[2]- قانون رقم 90-10 مؤرخ في 14 ابريل 1990، يتعلق بالنقد و القرض، (ج . ر، العدد 16 المؤرخ في 18 ابريل 1990) المعدل و المتمم .

[3]- الأمر رقم 03 / 11 مؤرخ في 26غشت 2003 يتعلق بالنقد و القرض، ج. ر، العدد 52 المؤرخ في 27غشت 2003، المعدل و المتمم بالأمر رقم 10 -04 المؤرخ في 26 أغسطس 2010، ج. ر، العدد 50 المؤرخ في 01 سبتمبر 2010 .

مجلس النقد و القرض و العمليات الموكلة إليه، و لجانه المصرفية، و الرقابية، بل تم توسيع صلاحيات بنك الجزائر الذي كان فيما قبل البنك المركزي، في العديد من العمليات المالية، و كذا الإصدار كما جاء في الباب الثالث المادة 40 .

إلا أن ما يهمنا من تعديلات تخص التمويل الإسلامي لم يتطرق لها القانون سابقا، أو حتى في تعديل 03 / 11 الذي يعد تعديل كبير، أو ما تلاه أيضا كقانون 23 / 09[1]، والذي تضمن القانون النقدي والمصرفي، وهذا ما يجعل المصارف الإسلامية مقيدة في معاملاتها، وصيغها التمويلية، وخدماتها المالية المقدمة للزبائن، والمتعاملين، وهنا تصبحالبيئة القانونية مقيدة وغير محفزة للعمل المصرفي الإسلامي إلا ما صدر حديثا من نظم بنك الجزائر خاصة في سنة 2025، والتي لا زالت تحتاج إلى مراسيم ولوائح تنفيذية.

وهنا يجد الفقهاء، والباحثون عقبات و تحديات جَمّةً في تصويب وتصحيح المعاملات والعقود المالية أو هندسة عقود تتوافق مع الشريعة الإسلامية، والسبب في ذلك التشريعات والقوانين، وأهمها هنا قانون القرض والنقد، الذي ينظم عمل البنوك والمؤسسات المالية، والقطاع المصرفي ككل.

رابعا: تحدي عدم استقلالية هيئات الرقابة الشرعية ومؤسسات الإفتاء :

الأصل أن منصب الإفتاء مستقل، ولا يخضع للضغوطات المادية، أو المعنوية، أو الإدارية، سواء كان فردا أو هيئة، فالاستقلالية من أهم المبادئ التي يرتكز عليها، عمل هيئات الرقابة الشرعية، من حيث تفاعلها، وفاعليتها في إدارة المصارف الإسلامية - و المؤسسات المالية ككل - إذا تحققت لها الاستقلالية، في الشكل والمضمون[2] . إلا أن واقع هيئات الإفتاء والرقابة الشرعية، وبخاصة في المؤسسات المالية الإسلامية غير ذلك، فهي تابعة للهيكل الإداري، وتواجهها العديد من العوائق التي تحد من استقلاليتها، ومنها:

1- عدم تبعية هيئة الرقابة للجمعية العامة، يجعلها تتعرض للضغوط من قِبل مجلس إدارة المصرف الذي يحاول التأثير عليها[3]. وتسهيل سير العمل الإداري للمصرف، أو المؤسسة المالية، فأغلب هيئات الرقابة تتقاضى المنح والعلاوات من قِبل إدارة المؤسسة المالية، نظير العمل

---

[1]- قانون رقم 23 – 09 مؤرخ في 21 يونيو سنة 2023 يتضمن القانون النقدي و المصرفي ج . ر، العدد 43 المؤرخ في 27 يونيو 2023 .

[2]- إبراهيم عبد الحليم و آخرون، استقلالية **هيئات الرقابة الشرعية ودورها في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي في ضوء معايير الحوكمة**، دراسة تحليلية نقدية، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 16، العدد 2، ديسمبر 2019، ص 3 .

[3]- رشيد زرقط، **محدودية مهام هيئة الرقابة الشرعية بالمصارف الإسلامية في ظل النظام المصرفي التقليدي البحت– دراسة حالة بنك البركة الجزائري**، مجلة دفاتر اقتصادية، ع 6،جامعة البليدة، سنة 2015،ص 104.

والخدمات المقدمة من طرف هيئة الرقابة وهذا ما يجعل استقلاليتها أمرا غير واقعي، وغير حقيقي .

وحتى تكون الهيئة مستقلة وقراراتها سيادية، يجب أن تكون منبثقة عن الجمعية العامة للمؤسسة المالية التي تراقب و تشرف على كل أعمال المؤسسة، بما فيها مجلس الإدارة، وقد نص مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية وضمان استقلاليتها ما يلي : يجب أن تكون هيئة الرقابة مستقلة، و لتحقيق ذلك يراعى ما يلي:

أ – يكون تعيين أعضاء الهيئات الشرعية، و إعفائهم و تحديد مكافآتهم من قبل الجمعية العامة للمؤسسة، و تتم المصادقة على ذلك من الرقابة الشرعية المركزية، أو ما يقوم مقامها .

ب – ألا يكون العضو مديراً تنفيذيا في المؤسسة أو موظفاً فيها أو يقدم إليها أعمالا خلافا لعمله في الهيئة.

ج – ألا يكون مساهما في البنك أو المؤسسة المعنية[1]" .

المحور الثالث : صور تطبيقية في المعاملات والحلول المقترحة

أولا : نماذج المعاملات المختلف حولها

1 – البتكوين :

تعد العملات الالكترونية أحد أعقد النوازل المالية المعاصرة، و لذلك اختلف الفقهاء، و الباحثون في تكييفها مما أدى إلى الاختلاف في حكمها الشرعي .

أ – **صورتها** : هي عملة إلكترونية يتم تداولها عبر أجهزة الحاسوب، و من خلال شبكة الانترنت، و هي رقمية حيث هي؛ كودات مخزنة على تلك الأجهزة، طبقا لنظام العد الثنائي الصفر و الواحد، وهي افتراضية، حيث لا وجود مادي، أو فيزيائي ملموس أو محسوس لها، و إنما هي بيانات رياضية، وخوارزميات يتم تداولها في بيئة حاسوبية و هي مشفرة[2].

ب –اختلاف التكييف الفقهي للتكوين[3] :

❖ تكييف البتكوين على أنها نقود: و به قال **نايف العجمي**، و **سامي مطر الحمود**، وغيرهم، وهذا لتحقق وظائف النقود و شروطها فيها .

1- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19، الجزء 2، ط 1، سمة 2013، ص512 .

2- نداء عزيز الدويك، **التكييف الفقهي للنوازل المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية**، جامعة النجاح الوطنية، القدس، فلسطين، 2023 سنة، ص 251 .

3- نداء عزيز الدويك، **التكييف الفقهي للنوازل المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية**، المرجع السابق، ص 253 .

❖ تكييفها على أنها سلعة: و قد ذُكر هذا التكييف في مقابل تكييفها نقود، حيث تم طرح هذا الافتراض في مقابل ذلك، ولم يتبن أحد هذا التكييف .

❖ تكييف عملة البتكوين على المؤشرات: وبه قال **منصور الغامدي** وغيره، فهي صورة عملية للمتاجرة بالمؤشرات، وأن من يُجريِ عملية المتاجرة بالمؤشرات سوف يجريها بلفظ الشراء، إذا راهن على ارتفاع المؤشر، أما من يراهن على انخفاضه فسيجريها بلفظ البيع .

2- **بيع المرابحة للواعد بالشراء:**

تعد المرابحة المصرفية من عقود التمويل الأكثر انتشاراً على مستوى المصاريف الإسلامية، و كذا الشبابيك المصرفية التابعة للبنوك التقليدية؛ حيث تقوم هذه المصاريف عبر هذه الصيغة بشراء ما يحتاجه العملاء، من سلع استهلاكية، أو عقارات، أو أصول إنتاجية في صور تعاقدية مختلفة .

اختلاف تصورات الفقهاء و تكييفاتهم[1].

✓ بيع المرابحة للواعد بالشراء يدخل في عموم عقد البيع لقوله تعالى: (**و أحل الله البيع و حرم الربا**) سورة البقرة الآية375، مع كونه ملزماً للمتعاقدين.

✓ بيع المرابحة للواعد بالشراء عقد على شيء لم يُملكَ، فالإلزام بالوعد يخرجه من كونه وعداً، إلى كونه عقداً على شيء غير مملوك، وقد نُهيَ عنه لعلة الغرر.

✓ تكييف بيع المرابحة للواعد بالشراء على أنه قرض جر فائدة، وهو من الربا المحرم.

✓ تخرج مسألة بيع المرابحة للواعد بالشراء، على صور بيع العينة المنصوص عليها عند السادة المالكية .

✓ تكييف بيع المرابحة للواعد بالشراء، على أنه بيع معلق على شرط.

3 - عقود التوريد :

عقد التوريد : هو عقد بين جهتين، تلتزم فيه إحداهما بتوريد أصناف (سلع، مواد) محددة الأوصاف، والمقادير في تواريخ معينة، مقابل ثمن محدد يدفع منجما (على أقساط)، وهو من العقود المفردة، وليس من قبيل العقود المركبة، حتى لو كان عقد التوريد وارداً على عدد من السلع، أو المواد[2]، وقد انتشر هذا العقد انتشارا كبيراً في تعامل المؤسسات، والدول، لتوريد هذه

---

[1]- نوري حدادي، **الاختلاف في التكييف و أثره في القضايا الفقهية المعاصرة**، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2023 سنة، ص 258 - 260 .

[2]- محمد عثمان شبير، **التكييف الفقهي للوقائع المستجدة**، دار القلم، دمشق،ط 2، سنة 2024، ص 135 .

الأخيرة بالمواد الأولية، وكذا المصنعة التي تدخل في مختلف الصناعات، وتحتاج إلى عقود أولية سابقة عن موعد التسليم الفعلي

- الاختلاف الفقهي حول عقود التوريد[1].

- تُكيف عقود التوريد على أنها عقد سلم؛ حيث يتفق فيه العاقدان على تأجيل البدلين (المبيع و الثمن) إلى آجال معلومة، غير أن التوريد - إذا جرى تكييفه سلماً –يقع إشكال شرعي، يتمثل في أن كلا البدلين (المبيع و الثمن) مؤجلان، و هذا يجعل عقد التوريد داخلاً في بيع الكالئ بالكالئ، و هذا محرم شرعا .

- تكييف عقد التوريد على أنه عقد استصناع، و قد اِعْتَمَدَ ذلك مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم (7/3/65)، في دورته السابعة المنعقدة بجدة (ذو القعدة 1412 هـ، 1992) . حيث جاء في القرار " أن عقد الاستصناع – و هو عقد وارد على العمل و العين في الذمة – ملزم للطرفين إذا توفرت فيه الأركان و الشروط .

4-التسويق الشبكي :

و قد انتشرت هذه المعاملة انتشاراً كبيراً بين الشباب، و أصبحت العديد من الشركات تعقد الندوات و اللقاءات لاستقطاب الشباب بالدخول في هذه المجموعات بشراء السلع، و الترويج للمؤسسات المعنية، و الهدف من ذلك كله، هو الوصول للحرية المالية كما يقولون .

أ – صورته :

و هو برنامج تسويق يحصل فيه المسوق على عمولات، أو حوافز مالية نتيجة لبيعه المنتج، أو الخدمة، إضافة لحصوله على عمولات من كل شخص يتم اعتماده كمساعد، أو تابع للمسوق، وفق أنظمة، وبرامج عمولات خاصة[2] .

ب – تكييفه :

إلحاق معاملة التسويق الشبكي بالسمسرة: إن ما تقوم به الشركة من وساطة بين المنتج، والمستهلك لترويج السلعة يدخل في باب السمسرة، و السمسرة كما يقول الفقهاء جميعاً، إذا لم تقم على غشٍ،أو تدليس، أو ظُلم، أو خيانة، يكون ما يَأخذه الوسيط و السمسار حلال لا شبهة

---

[1]- المرجع السابق، ص 136 .

[2]- أحمد سمير قرني، **حلم التسويق بعملة هرمية** – دراسة قانونية مقارنة، ط1، دار النفائس، الأردن، سنة 2012، ص 29 .

فيه [1].

- إن المشترك وكيل للشركة تصح بأجر أو بغير أجر .

- أن الأرباح التي يأخذها المشترك قد تدخل في باب الجعالة، والجعالة تفتقر فيها الجهالة[2]،و قال به سلمان العودة، و الدرتور وهبة الزحيلي .

- أن المشترك يعمل أجيراً لدى الشركة، و الإجارة جائزة بالإجماع[3] .

- إن معاملة التسويق بيع نقد بنقد : " إن السلعة مجرد تغطية لاستبدال العملة بالعملة مع الفائدة، فتكون حراما، و كذلك إذا كانت السلعة مغشوشة، و غير صالحة للاستعمال، أو منتهية الصلاحية، فهي مجرد تغطية لعين الربا[4] ".

" إن هذا العقد اشتمل على الكثير من المحرمات و المفاسد كالربا و الميسر و القمار و الغرر الفاحش و أكل أموال الناس بالباطل و الغبن و التغرير و الغش و الخداع ...[5] "

" و إن كثيراً من القوانين و الأنظمة المعاصرة جعلت التسويق الشبكي من جرائم الغش التجاري المعاقب عنها قانونا ...[6]".

ثانيا: الحلول المقترحة

يمكن عرض الحلول التالية:

1-تفعيل وتطوير دور المجامع الفقهية:

تعد المجامع الفقهية المعاصرة أحد أشكال الاجتهاد الجماعي الذي يحقق عدد من المقاصد والغايات في الوقت نفسه، فهو جهد جماعي من مجموعة من العلماء ويقلل من احتمالية الخطأ في التكييف والنظر في النوازل، ويحقق التعاون والتكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم المعاصرة وخاصة في المعاملات المالية المعاصرة.

إن قيام العمل المؤسسي الذي يتوفر على شعب المعرفة جميعها، هو الذي يمكن من رؤية

---

[1]- أحمد سمير قرني، **حلم التسويق بعملة هرمية – دراسة قانونية مقارنة**، المرجع السابق، ص 55 .

[2]- نفس المرجع، ص 57 .

[3]- نفس المرجع، ص 57 .

[4]- عبد الله بنطاهر السوسي، **التسويق الشبكي**، فقهيا وقانونيا، منشورات مركز الإمام مالك، 2021، ص6.

[5]- محمد بن علي بن عابد الصوط، **التسويق الشبكي حقيقته وحكمه**، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الاسلامية، العدد 66، مكة المكرمة، سنة 1437، ص 133.

[6]- نفس المرجع، 134.

الواقع واستيعابه بشكل علمي وموضوعي، أي يحقق فهم الواقع.[1]

والمجامع الفقهية تلعب دورا حيويا في تطوير الاجتهاد الفقهي لمواكبة التحديات المعاصرة، وهذه المجامع تجمع العلماء والفقهاء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي لمناقشة القضايا الفقهية المستجدة وإصدار الفتوى الجماعية.[2]

2-تأسيس استقلالية هيئات الإفتاء والرقابة الشرعية:

يعد استقلال منصب الإفتاء وبعده عن المؤثرات والضغوط الداخلية والخارجية في المؤسسة المالية وغيرها من أهم التحديات الراهنة التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر، وقد أورد مجمع الفقه الإسلامي جملة من الأمور لاستقلالية هذه الهيئات:[3]

أ-الاستقلال التنظيمي: وهو أن يكون تعيين أعضاء الهيئة من أعلى سلطة في المؤسسة كالجمعية العامة ولا تتبع الأجهزة التنفيذية، أما بالنسبة للرقابة الداخلية فينبغي أن تكون في مستوى من الهيكل التنظيمي للمؤسسة يضمن استقلاليتها في عملها وتمكينها من المراقبة الدقيقة للعمليات قبل وأثناء وبعد تنفيذها.

ب-الاستقلال المالي: ومما يحقق الاستقلالية في هذا الجانب عدم ربط المكافأة أو الأجر بما يجيزه الأعضاء من عمليات وعقود للمصرف، وإنما ينبغي أن يقدر الأجر بالعمل أو بعدد الجلسات سواء كان مبلغا مقطوعا أو مكافأة سنوية.

وتأسيس هذه التنظيمات وتشريعها في كل المؤسسات المالية من قبل الجهات الوصية في القطاع المالي من شأنه تدعيم استقلالية هذه المؤسسات وحياديتها في العمل أو اتخاذ القرارات.

3- مراجعة وتطوير تشريعات العمل المصرفي الإسلامي:

من الاختلالات الواقعة في النظام المصرفي في الجزائر عدم التفريق بين نشاط البنوك التقليدية (الربوية) والمصارف الإسلامية من ناحية النظم واللوائح القانونية.

إن مراجعة قانون القرض والنقد بما يسمح للمصارف الإسلامية وغيرها من المؤسسات المالية بالنشاط وفق مبادئ الشريعة الإسلامية ووفق صيغ التمويل المعروفة، وكذا مراجعة نظم البنك المركزي بما يرفع التضييق على الصيرفة الإسلامية عموما.

---

[1] عبد المجيد السوسوة الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي لكتاب الأمة**، دار العلوم، قطر، 1418، ص 18.

[2] شاويش مراد، **الاجتهاد الفقهي المعاصر، تحديات وحلول**، RESEARCH ARTICLE، العدد 54، المجلد، 2، 2024، ص 120.

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19، الجزء 2، ط 1، سنة 2013، ص 456.

وقد صدرت عدد من النظم المالية مؤخرا، إلا أن التحديات والعقبات ما زالت كثيرة خاصة فيما يخص سيولة المصارف الإسلامية وكذا العمليات المحاسبية لصيغ التمويل الإسلامي، والعديد من التفاصيل من الناحية القانونية والمالية والمحاسبية التي تحتاج إلى تشريعات وقوانين خاصة تؤطر العمل المصرفي الإسلامي، وتجعل الاجتهاد الفقهي في مجال المعاملات المالية ممكن التطبيق في الواقع الاقتصادي والمالي.

خاتمة

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- يواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر في المعاملات المالية تحديات كبرى تتمثل في تعقيد النوازل وتشابكها، مما يصعب عملية تأصيلها، وتخريجها، وتنزيل الأحكام الشرعية عليها.

- خطورة اختلاف التكييف: فالتباين الكبير في تصور النوازل المالية وكيفية فهمها يعتبر من أكبر المزالق التي توقّع المفتي في الخطأ عند إصدار الحكم والتنزيل في الواقع.

- تقتضي دراسة النوازل المالية الجمع بين العلوم الشرعية والمعرفة الاقتصادية المتخصصة، حتى يواكب الاجتهاد الفقهي النوازل المتعددة، والمسائل المتجددة.

- يعد تحدي استقلالية هيئات الرقابة الشرعية، عن أي تأثيرات خارجية أو داخلية، ركيزة أساسية لضمان سداد الفتاوى وصوابها.

وبناء على النتائج السابقة تم اقتراح التوصيات التالية:

- تكوين مختصين في الاجتهاد والفتوى بمجال المعاملات المالية وفق مقررات وتأهيل علمي يجمع بين التأصيل الشرعي والمعرفة المالية والاقتصادية.

- التأسيس لاستقلالية هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية، (ماليا وتنظيميا) بالاستناد إلى الجمعيات العامة للمؤسسات. والقوانين المنظمة لذلك.

- توجيه الدراسات البحثية وكذا عقد الملتقيات والندوات العلمية، التي تعنى بتحديات الاجتهاد الفقهي المعاصر في القضايا المالية.

قائمة المصادر و المراجع

الكتب:

- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، سنة 1414هـ، ج 12 .

-أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد سالم الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ، لبنان، سنة 632 هـ، ج 4.

-أحمد سمير قرني، حلم التسويق بعملة هرمية – دراسة قانونية مقارنة، ط1، دار النفائس، الأردن، سنة 2012 .

- الرازي، مختار الصحاح للرازي، دار صادر، لبنان، سنة 2008 .

- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي،الفروق، تحقيق عمر حسن القيام، القاهرة، دار السلام، 2017، ج 4 .

-الشوكاني، إرشاد الفحول، محقق أحمد عزو عناية، ط 2، دار الكتاب العربي، لبنان، سنة 2003.

- محمد بن إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المحقق عبد الله دراز، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، سنة 2004 .

-محمد سالم بحيري و آخرون، صناعة التفكير الفقهي، تكوين الدراسات و الأبحاث، السعودية، سنة 2019 .

-عبد الله بن طاهر السوسي، التسويق الشبكي، فقهيا وقانونيا، منشورات مركز الإمام مالك، 2021.

-محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة، دار القلم، دمشق،ط 2، سنة 2024 .

نداء عزيز الدويك، التكييف الفقهي للنوازل المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية، جامعة النجاح الوطنية، القدس، فلسطين، سنة 2023 .

-يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط و الانفراط، ط 2، المكتب الإسلامي، سنة 1998.

المجلات العلمية:

-إبراهيم عبد الحليم و آخرون، استقلالية هيئات الرقابة الشرعية و دورها في تعزيز العمل المصرفي الإسلامي في ضوء معايير الحوكمة، دراسة تحليلية نقدية، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 16، العدد 2، ديسمبر 2019 .

-رشيد زرقط، محدودية مهام هيئة الرقابة الشرعية بالمصارف الإسلامية في ظل النظام

المصرفي التقليدي البحت – دراسة حالة بنك البركة الجزائري ، مجلة دفاتر اقتصادية، ع 6،جامعة البليدة، سنة 2015

-شاويش مراد، الاجتهاد الفقهي المعاصر، تحديات وحلول، RESEARCH ARTICLE، العدد 54، المجلد، 2، 2024.

-عبد العالي بوعلام، منهج العلماء في الاجتهاد في النوازل الفقهية ، مجلة أفاق علمية ، ع 4، جامعة غرداية، سنة 2021 .

-عبد القادر مطاي، تحديات و متطلبات تحقيق الرقابة الشرعية الفعالة في المصارف الإسلامية بالإشارة إلى تجارب دولية، مجلة العلوم الاجتماعية و الإنسانية، عدد 19 .

-عبير أيوب محمد الحلو، الاجتهاد المعاصر و ضوابطه، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، ع 2، غزة فلسطين، سنة 2014 .

-علي الخفيف، حكم الشريعة على شهادات الاستثمار بأنواعها الثلاث، مجمع البحوث الإسلامية، مجلد 2، عدد 2، مصر، سنة 1972.

-مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 19، الجزء 2، ط 1، سنة 2013 .

- محمد بن علي بن عابد الصوط، التسويق الشبكي حقيقته و حكمه، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الاسلامية، العدد 66، مكة المكرمة، سنة 1437.

-محمود أحمد الواعر، ضوابط الاجتهاد في فقه النوازل و المستجدات المعاصرة، مجلة القرطاس الأكاديمية الليبية للدراسات العليا، العدد 24، سنة 2024 .

-مي محمد الحقان، مثارات الخطأ في الفتوى، مجلة جامعة الشارقة، ع 3، مجلد 19، سنة 2022

-ياسر حسن عبد التواب، تصور النوازل الفقهية أدواته و أسباب الخطأ و أثره في تخريج النوازل المعاصرة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، ع 5 ، مصر، سنة 2020، ج 5 .

أطروحات الدكتوراه:

- نوري حدادي، الاختلاف في التكييف و أثره في القضايا الفقهية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، سنة 2023 .

القوانين:

- قانون رقم 90-10 مؤرخ في 14 ابريل 1990، يتعلق بالنقد و القرض، (ج . ر، العدد 16 المؤرخ في 18 ابريل 1990) المعدل و المتمم .

- الأمر رقم 03 / 11 مؤرخ في 26غشت 2003 يتعلق بالنقد و القرض،ج. ر،العدد 52 المؤرخ في 27 غشت 2003،المعدل و المتمم بالأمر رقم 10 -04 المؤرخ في 26 أغسطس 2010، ج. ر،

العدد 50 المؤرخ في 01 سبتمبر 2010 .
- قانون رقم 23 – 09 مؤرخ في 21 يونيو سنة 2023 يتضمن القانون النقدي و المصرفي ج .
ر، العدد 43 المؤرخ في 27 يونيو 2023 .

التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر وحلولها المقترحة
- دراسة نظرية تحليلية -

د/ محمد لعويني
دكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة
laouini-med@hotmail.com

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد: الاجتهاد ذو أهمية بالغة في حياة الناس، وخاصة بعد التطور المتسارع؛ مما ينتج عنه حوادث ونوازل وقضايا جديدة ومعقدة في مجالات الحياة المتعددة؛ السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والطبية، وغيرها من المجالات؛ مما يتطلب حكما شرعيا من المجتهد أو من جماعة المجتهدين. هذه القضايا والنوازل الجديدة تعتريها عوائق وتحديات سياسية أو اجتماعية أو عرفية أو غيرها مما يواجه الاجتهاد المعاصر.

فما أهم هذه التحديات؟ وما أهم الحلول المقترحة لها؟

وللإجابة على هذا الإشكال جاءت هذه الدراسة لتحدد أهم التحديات والعوائق التي تقف في طريق الاجتهاد المعاصر، كما تقترح أحسن وأنجع الحلول لتلك التحديات والعوائق.

الدراسات السابقة:

تطرق الباحثون لموضوع الاجتهاد قديما وحديثا، وأُلِّفت فيه عشرات الكتب والبحوث؛ أما موضوع بحثنا فندر التأليف فيه، وإن كان موجودا في بعض ثنايا الكتب والبحوث التي تتحدث عن الاجتهاد؛ لكن يحتاج منا إلى استقراء -ولو جزئي- لهذه المراجع لاستخراج مادة البحث منها، وأهم الدراسات في موضوع بحثنا:

- مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول": وهو مقال بمجلة عاكف Akif، تركيا: جامعة نجم الدين أربكان، المجلد 54، العدد 2، 2024م، ص403-423، وهو أقرب المراجع لموضوعنا حيث أخذنا منه بعض التحديات والحلول، وزدنا عليه، سواء من غيره أو من جعبتنا.

- محماد رفيع: الاجتهاد تأصيلا وتأريخا وتجديدا؛ وهو كتاب مطبوع تكلم فيه صاحبه عن

الاجتهاد، وأشار في المبحث الخامس منه -وهو ختام الكتاب- لعوائق الاجتهاد المعاصر في صفحة ونصف تقريبا، وذكر عائقين: التقليد، والتسيب؛ وهو الجرأة على التكلم في الشريعة لكل من هب ودب، ولم أعتمده لاختصاره الشديد لموضوعنا.

- مصطفى مخدوم: "تطور الوسائل وأثره في الحكم الشرعي- دراسة أصولية"، وهو مقال بمجلة المرقاة للدراسات والبحوث الإسلامية، هيئة علماء فلسطين، أسطنبول-تركيا، المجلد8، العدد 8، 1443هـ/2022م، ص67-102. ويرتبط هذا المقال بعنصر التقنية والتكنولوجيا في دراستنا.

منهج البحث: اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي؛ الذي يناسب موضوع البحث، بجمع ما تأتى من تحديات وهذا يغلب عليه المنهج الوصفي، ثم إيجاد الحلول المناسب والمقترحة لكل تحدٍّ؛ وهذا ما يناسبه المنهج التحليلي.

خطة البحث: واتبعت في هذه الدراسة الخطة الآتية:

المقدمة: وأبرزت فيها أهمية الموضوع، وإشكالية البحث، والدراسات السابقة له، ومنهج الدراسة، والخطة المتبعة.

- **المبحث الأول:** مفهوم الاجتهاد المعاصر وتحدياته.
- **المبحث الثاني:** التحديات والعوائق التي تواجه الاجتهاد المعاصر
- **المبحث الثالث:** الحلول المقترحة لمواجهة تحديات وعوائق الاجتهاد المعاصر.
- **الخاتمة:** وبها أبرز النتائج وأهم التوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المعاصر وتحدياته

نتطرق في هذا المبحث إلى التعريف بالاجتهاد المعاصر، وبيان مفهوم التحديات التي تواجهه في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد المعاصر

أولا- تعريف الاجتهاد:

1-الاجتهاد لغة: مشتقّ من الجُهد والجَهد، أي: الوسع والطاقة، فهو يطلق على بذل كل طاقة واستنفاد كل وسع في تحصيل أمر فيه كلفة ومشقة، ولا يطلق على ما لا مشقة فيه[1].

([1]) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص275؛ الفيومي، المصباح المنير، ج1، ص112؛ ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص133، 134، كلهم مادة (جهد).

2- الاجتهاد اصطلاحا: تعددت تعريفات الأصوليين للاجتهاد وتنوعت عباراتهم، غير أن المدقق للنظر فيها يجدها متقاربة في المعنى، وإن اختلفت في اللفظ والمبنى، ومن تلك التعريفات:

-تعريف ابن الحاجب: "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"[1].

-تعريف الزركشي: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[2].

ثانيا- تعريف الاجتهاد المعاصر:

ويمكننا من التعريف الاصطلاحي للاجتهاد تعريف الاجتهاد المعاصر بأنه: "استفراغ الوسع في استنباط حكم شرعي عملي للنوازل المعاصرة الجديدة أو المتجددة".

شرح التعريف:

"استفراغ الوسع"؛ أي بذل تمام الطاقة وغاية الجهد بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وهو قيد يخرج اجتهاد المقصر فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا.

وقيد "الوسع": يخرج استفراغ المجتهد لغير الوسع كأحوال النفس وغيرها.

وقيد "استنباط": يخرج بذل الوسع في نيل الأحكام من النصوص مباشرة، أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، كما تخرج من ليس عنده ملكة الاستنباط كالعامّي، وبوجود هذا القيد نستغني عن إضافة كلمة "الفقيه" أو ما يقوم مقامها.

وقيد "حكم شرعي": احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل حكم عقلي أو حسي، فلا يسمى اجتهادا عند الأصوليين إلا ما يتوصل به إلى حكم شرعي.

وقيد "عملي": لبيان أن الاجتهاد يجري في الفروع العملية لا في الأصول العلمية[3]؛ لأن بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن سمى اجتهادا عند المتكلمين[4].

([1]) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج2، ص1204.

([2]) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج6، ص197.

([3]) اختلف أهل العلم في الاجتهاد في الأصول على ثلاثة مذاهب: المنع وإليه ذهب الغزالي والرازي والزركشي وغيرهم؛ الوجوب وإليه ذهب جماعة من المعتزلة وأكثر الأشاعرة؛ والجواز وإليه ذهب ابن حزم وابن تيمية وابن الهمام وغيرهم. ولمعرفة أدلة كل مذهب ووجوه دلالتها وما أجيب به عنها ينظر: سعد بن ناصر الشثري، الأصول والفروع، ص429-438.

([4]) الأصفهاني، بيان المختصر، ج3، ص288، 289؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج6، ص197؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص1026؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ج4، ص186.

"للنوازل المعاصرة الجديدة أو المتجددة": ونقصد بالنوازل المعاصرة الجديدة التي حدثت في عصرنا ولم يسبق للفقهاء فيها اجتهاد، وبالمتجددة ما سبق للفقهاء فيها اجتهاد؛ لكن تغير موجبها من عرف تغير، أو مصلحة تغيرت، أو ضرورة زالت، أو علة تبدلت، مما يستدعي الحاجة لإعادة النظر والاجتهاد فيها.

المطلب الثاني: مفهوم التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر

1- تعريف التحديات لغة: مشتق من التحَدِّي، وهو المُنازَعَة والمُبارَاة والمُغَالَبَة، يقال تَحَدَّى فلانٌ فلاناً: إذا بارَاهُ ونازَعَهُ الغَلَبَةَ، وَمِنْه قولهم: تَحَدَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ العَرَبَ بالقُرْآنِ[1].

2-تعريف التحديات اصطلاحا: لم نجد تعريفا لها في موضوعنا، ويمكن أن نعرفها بأنها "العوائق والصعوبات التي تعترض الاجتهاد المعاصر وتقف في طريقه، مما يبعث على إيجاد حلول مناسبة لها".

ويمكن تلخيص التعريف بقولنا: "العوائق المعترضة للاجتهاد المعاصر".

المبحث الثاني: التحديات والعوائق التي تواجه الاجتهاد المعاصر

تعددت التحديات والعوائق التي تقف في طريق الاجتهاد المعاصر، والتي يمكن أن نلخص أهمها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التحديات والعوائق المنهجية والمعرفية

تعددت التحديات والعوائق المنهجية المتعلقة بأدوات وطرق الاستنباط وقواعد التعامل مع النصوص، والعوائق المعرفية المتعلقة بعلم وفقه وثقافة المجتهد، والتي منها:

1- الجمود الفكري والتقليد والتعصب المذهبي:

يعتبر شيوع التقليد والجمود الفكري والتعصب لرأي فقهي أو التزام مذهب معيّن في حق المجتهد عائق يؤدي إلى ضعف ملكة الاجتهاد، وينزل بالمجتهد من قمّة الاجتهاد إلى قاع التقليد، "فالتعصب المذهبي والفكري لدى بعض المسلمين جعلهم يتشددون في المسائل الخلافية، ويُثرّبون على مخالفيهم، ويوصدوا باب الاجتهاد، فنجم عن هذا إساءة الظن بالشرع، والرضا بالقوانين الوضعية بديلاً عن الشريعة"[2].

([1]) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج37، ص205، مادة (حدي).

([2]) عباس علي العبيدي: "معوقات تطبيق الخطاب الشرعي وسبل معالجتها"، مجلة رماح للبحوث والدراسات، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية "رماح"، الأردن، المجلد 1، العدد 1، 2021م، ص249.

قال الحجوي﵀: "حكمة اجتهاده ﷺ: من حكمته تعليم الأمة وتدريبها على الاجتهاد في الأحكام، واستنباط الأحكام التي تناسب كل مكان وزمان، وعدم الجمود على ظواهر النصوص؛ لأن ذلك عائق عن الترقي والتطور في أطوار تناسب الزمان والمكان"[1].

2- التشدد في شروط الاجتهاد:

وضع بعض الأصوليين شروطاً مثالية، وإن أدركت في زمن غابر فقد لا تدرك في كل عصر، ونظرا لاتفاق أهل العلم على لزوم وقوع الاجتهاد في كل عصر، فوجب ألا يتشدد في شروط الاجتهاد؛ كالإحاطة بمدارك الفقهاء كافة، والإحاطة بمعرفة علوم القرآن والسنة، ومعرفة كل مواطن الاجماع، مما لم يجتمع في مجتهد إلا في النادر؛ كاشتراط بعضهم حفظ خمسمائة ألف حديث ومعرفة أحوال رواتها؛ فأبو حنيفة والشافعي كانا مقلدين في الحديث، ولم يصلا للاجتهاد فيه، ولم ينازع أحد في أنهما من أئمة المجتهدين. بل يكفي من القرآن والحديث معرفة آيات وأحاديث الأحكام، ومن مواطن الإجماع بأن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع؛ إما بأن يعلم موافقته لمذهب عالم من المتقدمين، أو بأن تكون الواقعة جديدة ليس لأهل الإجماع فيها خوض[2].

3-ضعف فقه الو اقع:

يعيق المجتهد جهله بواقعه، وعدم فقهه ومعرفته بما يحيط به؛ لأن كثيرا من الأحكام الاجتهادية تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، أصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو صار يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأحوال[3].

ومعرفة الواقع ليس شرطا في لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحا واقعا في محله. قال ابن القيم﵀ -مبينا مدى أهمية فقه الواقع للمفتي والحاكم-: "ولا يتمكن المفتي ولا

([1]) الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، ص138.

([2]) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج2، ص304-305؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص1031؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص21-22؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص383؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج3، ص960-961.

([3]) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج4، ص337؛ ابن عابدين، مجموعة رسائل العلامة ابن عابدين، ج2، ص647؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص335.

الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسولهﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر..."[1].

4-عدم ضبط خطاب التجديد:

ظهرت حركة التجديد الفقهي والفكري الإسلامي، فكانت عائقا وتحديا في طريق الاجتهاد المعاصر؛ لوجود صراع بين ضغط خارجي يريد إعادة تشكيل الفكر الإسلامي وفق النموذج الغربي، وبين مواقف داخلية مترددة بين الاستسلام لهذا التوجه أو مقاومته والتمسك بالموروث. مما بعث على اضطراب الموازنة بين النصوص والمقاصد؛ بين من يغلّب المقاصد حتى يهمل النصوص، وبين من يقف عند ظواهر النصوص دون النظر في المقاصد والمآلات، حتى نادى بعضهم بتجديد أصول الفقه وإسقاطه، ووصفه بالتقليدي الذي لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي[2].

وحقيقة التجديد المنشود هو السعي للتقريب بين وقائع المجتمع المسلم في كل عصر وبين المجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه الرسولﷺ. وليس من التجديد في شيء المفهوم الذي تقدمه المدنية المعاصرة من خليط بين الإسلام وجاهلية الغرب، وتجتهد في إيجاد المواءمة بينهما، وتعتمد في إرساء هذا التجديد على أسلوب التحوير والتأويل لتعاليم الإسلام، وأسلوب التنازلات والتسويغ باسم الاجتهاد. وعليه فيجب أن يضبط التجديد بالمقاصد الشرعية مع تنمية الفقه الإسلامي من داخله، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية وبطابعه المميّز. والأساس الرباني، والوازع الديني، والإنسانية، والوسطية، والتوازن بين الفردية والجماعية، والالتزام بأصوله وضوابطه الكلية، والقدرة على النماء والتجدّد[3].

المطلب الثاني: التحديات والعوائق الفكرية والثقافية

تعددت التحديات والعوائق الفكرية والثقافية تبعا للتغيرات المعاصرة، ونذكر منها:

([1]) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج2، ص165.

([2]) ينظر: جمال الدين عطية: "نقاط التجاذب والخلاف في الفقه الإسلامي للمستشرق كولسون"، مجلة المسلم المعاصر، جمعية المسلم المعاصر، الجيزة- مصر، العدد 3، 1975م؛ حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص36.

([3]) ينظر: بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد الدين، ص273؛ يوسف القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص28.

1- التأثيرات الفكرية الغربية:

تعددت وسائل الغزو الفكري الغربي، وتنوعت أساليبه، فتناولت التربية والتعليم والفن، والأدب والأخلاق، والطب وعلم النفس الاجتماعي، والإعلام والصحافة، والتكنولوجيا، وإحياء الدعوات الهادمة، ومحاربة اللغة العربية، وتغيير نظم التعليم، واستخدام وسائل الإعلام المختلفة واستغلالها في نشر الفوضى والإباحية، وإفساد الأخلاق، وتغيير سلم الحياة الاجتماعية بتقديم ماحقة التأخير وتأخير ما حقه التقديم؛ فالعلماء والمفكرون والدعاة والمصلحون في عالم النسيان، بينما نجوم الرياضة والسينما تسلط عليهم الأضواء، ويحظون بكل أنواع التكريم والتبجيل، ويقدمون كقُدْوات ونماذج للتضحيات والبطولات الاجتماعية[1].

في ظل هذا الواقع الذي سيطر على أفكار وعقول كثير من شباب الأمة، وجد الفقهاء أنفسهم أمام تحد كبير في كيفية التعامل مع هذه الأفكار للحفاظ على حضور الشريعة الإسلامية في الواقع المعاصر. فقد أدركوا أن دور الشريعة في الحياة العامة قد تراجع، وأن إثبات صلاحية الفقه الإسلامي لقيادة المجتمعات الحديثة ومواكبة التطورات التكنولوجية أصبح ضرورة ملحّة. ومن ثمّ، برزت الحاجة إلى إرساء معادلة دقيقة توازن بين التمسك بالهوية الإسلامية ومقوماتها الأصيلة من جهة، وبين الإفادة من التطورات الفكرية والحضارية المعاصرة من جهة أخرى. وبات الفقيه المعاصر مطالباً باستيعاب المستجدات وتغطيتها بأحكام فقهية راسخة تستند إلى روح الشريعة ومقاصدها ومنهجها العقلي المتماسك، مع انفتاح إيجابي على معطيات العصر، حتى لا يُتَّهم الفقه الإسلامي بالعجز عن الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيرة أو بالتقوقع تحت وطأة العولمة وضغوط الدولة الحديثة[2].

2-التغيرات الثقافية والاجتماعية:

شهدت المجتمعات الإسلامية في العقود الأخيرة تحولات جذرية مست القيم الثقافية والأدوار الاجتماعية، أبرزها انتقال المرأة من الدور الأسري التقليدي إلى مواقع قيادية ومجالات إنتاجية وتعليمية وسياسية، مما استلزم تجديد النظر الفقهي لدورها. كما أسهمت وسائل التواصل والإنترنت في إعادة تشكيل أنماط التفاعل والقيم، لكنها في المقابل أضعفت الروابط

([1]) ينظر: المرزوقي علي الهادي: "الغزو الثقافي الغربي-أسبابه ومخاطره ونتائجه"، مجلة كليات التربية، الجامعة المفتوحة، ليبيا، العدد 12، 2018م، ص12-13.

([2]) ينظر: عبد الرحمن الحاج: "التأصيل الفقهي في الاجتهاد الحديث: تطويع الفقه لمقتضيات العصر"، مجلة الأخلاق الإسلامية Journal of Islamic Ethics، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق - كلية الدراسات الإسلامية- جامعة حمد بن خليفة، الدوحة- قطر، المجلد3، العدد 1-2، 2019م، ص64-65.

الأسرية وغيّرت مفاهيم الزواج والعلاقات الاجتماعية. وإلى جانب ذلك، أسهمت الهجرة والعولمة والتكنولوجيا الحديثة في بروز أنماط استهلاكية جديدة وفجوة متزايدة بين الأجيال، بما جعل القيم الموروثة أقل فاعلية أمام معايير الحياة المعاصرة. وفي ظل هذه التغيرات وجد الفقهاء أنفسهم أمام تحديات جديدة تحتاج منهم بذل الوسع في إيجاد حلول لها[1].

المطلب الثالث: التحديات والعوائق التقنية والتكنولوجية

ظهرت بعد التطور الرهيب للتقنية الحديثة عدد من التحديات والعوائق، ونذكر منها:

1- التطور التقني والتكنولوجي و أثره في تغيّر الحكم الشرعي:

التطور في الوسائل التقنية المعاصرة له تأثيرٌ على تغيُّر بعض الأحكام الاجتهادية تبعا لها؛ لأن البقاء على الحكم الأول يجعل المسلم في حرج وضيق، مما يستدعي رفع التحدي من أهل الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي وفق الظروف الجديدة، مع الثبات في الأصول، ومن ذلك:

1-1-أثر التطور التقني في العبادات:

تأثرت بعض العبادات بتطور الوسائل التقنية الحديثة، ومن ذلك:

-تحديد اتجاه القبلة: يُعد استقبال القبلة شرطاً لصحة الصلاة، ومع ظهور الوسائل الحديثة كالبوصلة ونظام تحديد المواقع (GPS) أصبح تحديد الاتجاه أكثر دقة، مما أثار نقاشاً فقهياً حول مشروعية الاعتماد على هذه الوسائل؛ لأن من كان بعيدا وغاب عن عين الكعبة فله أن يستقبل جهتها، أما من عاينها ففرض عليه استقبالها، فإذا أمكن اليوم من غاب عنها أن يتحقق بالوسائل الحديثة عين الكعبة، فهل له حكم من عاينها بدون الوسيلة فيكون فرضا عليه استعمال نظام تحديد المواقع (GPS) أم لا؟[2].

- تحديد الميقات المكاني للمحرم بالحج: الحاج بالطائرة هل يحرِم في الجوِّ لما تمرُّ الطائرة بأحد المواقيت أو حاذته، أم له أن يستعمل الوسائل الحديثة لرفع الحرج وتحديد الميقات المكاني بدقة.

- رؤية الهلال: هل تثبت رؤية الهلال بالوسائل التقنية الحديثة كالميكروسكوب، وعليه

([1]) ينظر: المرزوقي علي الهادي: "التغير الاجتماعي ودوره في تغير القيم الاجتماعية"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة-الجزائر، المجلد4، العدد 8، 2012م، ص321-324.

([2]) ينظر: مصطفى مخدوم: "تطور الوسائل وأثره في الحكم الشرعي- دراسة أصولية"، مجلة المرقاة للدراسات والبحوث الإسلامية، هيئة علماء فلسطين، أسطنبول-تركيا، المجلد8، العدد 8، 1443هـ/ 2022م، ص84-86.

فتثبت عبادة الصيام، أو الحج والوقوف بعرفة؟

1-2-أثر التطور التقني في البيوع:

تأثرت أحكام البيوع بالتقنية الحديثة، ومن ذلك:

- مجلس عقد البيع: نظرا لتطور وسائل الاتصال الحديثة، فهل يعتبر التعاقد بها مجلس عقد متحد يجري فيه الايجاب والقبول، أم لا؟

-القبض: هل يعتبر استعمال الوسائل الحديثة في دفع الأموال من حساب شخص لآخر من القبض الحكمي الذي ذهب أهل العلم إلى اعتباره شرعا وعرفاً؟[1].

1-3- أثر التطور التقني في الأنكحة:

- اسقاط الجنين قبل نفخ الروح: اتفق الفقهاء على أن إسقاط الحمل بعد نفخ الروح فيه- أي: بعد أربعة أشهر-حرام وجريمة لا يحل لمسلم أن يفعلَه؛ إلا إذا ثبت من طريق موثوق به أن بقاءه بعد تحقيق الحياة يؤدي لا محالة إلى موت الأم، فإن الشريعة جاءت بارتكاب أخف الضررين. أما إسقاطه قبل نفخ الروح فيه فقد اختلفوا فيه؛ فرأى فريق أنَّه جائز ولا حرمة فيه، ورأى آخرون أنَّه حرام أو مكروه. فهل تعتبر الوسائل التقنية الحديثة طريق موثوق في إثبات ضرر الأم؟ أو في إثبات عدم نفخ الروح على قول من أجاز الإجهاض في هذه الحالة؟

- الاحتياط لميراث الجنين: فهل يمكن استعمال الوسائل الحديثة في التأكيد على حياة أو موت الجنين؟ وكونه ذكرا أم أنثى؟ وواحد أو متعدد؟[2].

والأمثلة في هذا المجال كثيرة نكتفي بما ذكر.

2- التحديات الأمنية والأخلاقية:

أفرز التطور التكنولوجي المتسارع تحديات أمنية وأخلاقية جديدة، أبرزها الجرائم الإلكترونية كالاحتيال الرقمي واختراق البيانات، إضافة إلى إشكالات استخدام الذكاء الاصطناعي في القرارات الحساسة. وقد فرض ذلك على الفقهاء مسؤولية صياغة أحكام شرعية معاصرة تعالج هذه الظواهر، بما يحقق حماية المجتمع ويوازن بين الأمن الشخصي والحريات العامة. كما أصبح من الضروري وضع إرشادات شرعية وتقنية لحماية البيانات، وتبني استراتيجيات لمكافحة الجرائم الإلكترونية، في إطار تفاعل متكامل بين المعرفة الفقهية والمعرفة

([1]) ينظر: المرجع السابق، ص87-90.

([2]) ينظر: المرجع نفسه، ص92-94.

التقنية[1].

المطلب الرابع: التحديات والعوائق القانونية والسياسية

الاجتهاد المعاصر يواجه العديد من التحديات القانونية والسياسية التي تستدعي إيجاد أدوات وأساليب وحلول لمواجهتها، ومن أهم هذه التحديات:

1- تطبيق الخطاب الشرعي في ظل تعطيل الشريعة وتحكيم القوانين الوضعية:

في ظل تعطيل الشريعة من الحكم واستبدالها بالقوانين الوضعية ظهرت عدة تحديات ومعوقات أمام الاجتهاد المعاصر في تطبيق الشريعة الإسلامية، تتوزع على جوانب نفسية وفكرية ومادية. فمن أبرز العوائق النفسية جهل الناس بحقيقة الشريعة وقدرتها على مواكبة المستجدات، مما رسّخ وهماً بعدم صلاحيتها للعصر. ويضاف إلى ذلك ضعف الإيمان لدى كثير من المسلمين، حيث يتجلى في اهتزاز الثقة بموعود الله بالنصر، وانعدام اليقين بقدرة الشريعة على حل مشكلات الواقع. وقد أسهمت الهزائم التاريخية، وهيمنة الفكر العلماني، وتفشي فكرة فصل الدين عن الدولة، في ترسيخ هذه الأزمة. أما العوائق المادية فتتمثل في الممارسات الخاطئة لبعض المسلمين التي تُشوّه صورة الإسلام، وفي تخلف الأمة عن ركب العلوم والتقنية، ما عزز الربط الخاطئ بين التراجع الحضاري والتمسك بالدين. كما يضاف إليها تشبث الحكام بالسلطة ورفضهم تطبيق الشريعة؛ إما لنهجهم العلماني، أو لخوفهم من التخلف والنزاعات الداخلية وغضب الغرب، فتتراوح مواقفهم بين علمانية صريحة وتخوفات متوهمة. كما أن للمناهج التعليمية دور في طمس الهوية الإسلامية بإزالة تدريس الشريعة في أكثر فصولها، أو إبراز غيرها من العلوم وإعطائها الأفضلية والأولوية في التوظيف، مما يرسخ فكرة الرجعية في الحكم بالشريعة الإسلامية، ويوسع الفجوة بين النصوص الثابتة والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية وغيرها، فيترك بذلك تحديات أمام المجتهد في إيجاد أحكام مناسبة تجمع بين الأصالة والواقع المعاصر، وخاصة في بعض القضايا والنوازل القانونية والسياسية التي أفرزتها العلمانية والمدنية المعاصرة؛ كالأحزاب، والمجالس الشعبية، والانتخابات، والديمقراطية، والمظاهرات والاعتصامات، ومشاركة المرأة في العمل السياسي...[2].

([1]) ينظر: مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول"، مجلة عاكف Akif، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، المجلد 54، العدد 2، 2024م، ص409.

([2]) ينظر: عباس علي العبيدي: "معوقات تطبيق الخطاب الشرعي وسبل معالجتها"، مجلة رماح للبحوث والدراسات، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية "رماح"، الأردن، المجلد 1، العدد 1، 2021م، ص247-253؛ مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول"، مجلة عاكف Akif، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، المجلد 54، العدد 2، 2024م، ص410-411.

2- المعاهدات والاتفاقيات الدولية:

المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي برزت في العصر الحديث، والتي دخلت فيها بعض الدول الإسلامية اختيارا أو اضطرارا؛ كقوانين حقوق الإنسان، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW)، وغيرهما من الاتفاقيات أو المعاهدات الدولية التي تتعارض بعض أو غالب بنودها مع الشريعة الإسلامية؛ كحرية التعبير والمساواة بين الجنسين. ومن أبرز صور هذا التعارض:

- حرية التعبير المطلقة التي تسمح بالإساءة للدين وللرسل والأنبياء بل حتى للذات العلية، وهو ما تحظره الشريعة صوناً للمقدسات.

- قوانين المثلية الجنسية التي تمنع التمييز على أساس الميول الجنسي، وتمنح حرية زواج المثلين، وهو جريمة عظمى شرعا وعقلا، وشذوذ عن الفطرة الإنسانية.

- حرية سفر المرأة دون إذن زوجها أو أبيها، ودون محرم معها، وحريتها في الزواج بغير المسلم، وهو مخالف للشريعة الإسلامية.

هذا الواقع أوجد تحدياً أمام الفقهاء يتمثل في ضرورة إيجاد مقاربات فقهية واجتهادات عصرية تسعى إلى تحقيق توازن دقيق بين الالتزام بالشريعة الإسلامية من جهة، واحترام المنظومات القانونية الدولية من جهة أخرى، بما يحافظ على الهوية الدينية ويتيح في الوقت نفسه الانفتاح على مقتضيات النظام القانوني العالمي[1].

المطلب الخامس: التحديات والعوائق المؤسساتية

واجه الاجتهاد المعاصر عددا من التحديات على مستوى المؤسسات الاجتهادية والاقتصادية والإعلامية تستدعي حلولا من أهل العلم والاجتهاد، ومن أهم تلك التحديات:

1- تجديد المجامع الفقهية (المؤسسات الاجتهادية):

تجديد المجامع الفقهية تحدٍّ كبير أمام أهل الاجتهاد؛ لما تعانيه هذه المجامع من ضعف في الأعضاء بسبب اختيار بعضهم بناء على أسس غير علمية، إما لمنصبه في دولته، أو لشهرته، أو

([1]) ينظر: مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول"، مجلة عاكف Akif، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، المجلد 54، العدد 2، 2024م، ص410؛ علي حساني: "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)- الأهداف والأبعاد"، مجلة الدراسات القانونية، جامعة يحيى فارس، المدية-الجزائر، المجلد 5، العدد 2، 1440هـ/2019م، ص102-105.

إرضاء لدولته، دون اختياره على أساس ديني وعلمي متين.

كما أنها غير مستقلة استقلالا كاملا، وإن تفاوتت في هذا المجال، فمنها مجامع حكومية صرفة، ومنها ما لها شيء من الحرية؛ لكن لها تبعية لغيرها، إما بسبب مكان وجودها أو بسبب تمويلها، أو لانتماء أغلب أعضائها إلى دولة معينة، أو جهة رسمية، أو حزب، أو طائفة[1].

2- تشتت مناهج الاجتهاد تبعا للمرجعيات الفقهية:

تعدد المدارس والمذاهب دون وجود آلية ومنهج ترجيح متفق عليه يفضي إلى اختلافات واسعة في الفتاوى، فبدل أن تكون مؤسسة الاجتهاد موحدة، صارت مشتتة ومفرقة لاختلاف طرق الاجتهاد لدى أفرادها؛ لأن كل فرد مقيد وملزم بطريق الاجتهاد المرسوم في مذهبه الفقهي، وعليه فتكون المذاهب الفقهية -من هذه الحيثية- عائق في طريق الاجتهاد.

3- المؤسسات المالية والاقتصادية:

نظرا للتطور الكبير في مجال الاقتصاد والمال ظهرت أشكال جديدة من المؤسسات الاقتصادية والمالية لم تكن معروفة من قبل، حيث ظهرت مؤسسات اقتصادية متنوعة مثل: شركات المساهمة وشركات التوصية التي تدير رؤوس أموال ضخمة، وشركات التأمين التي توسعت وظهرت لها أنواع جديدة من التأمينات، إضافة إلى البنوك بأنواعها المختلفة (العقارية، الصناعية، الزراعية، التجارية، الاستثمارية) وما تقدمه من خدمات مالية متعددة؛ كالحسابات الجارية، والودائع، والقروض، والتحويلات المالية، وإصدار خطابات الضمان. كل هذه الأنشطة تتطلب وجود إطار شرعي وقانوني يواكبها، وتفرض على الفقهاء ضرورة تجديد الأحكام الشرعية بما يتلاءم مع الأنشطة الاقتصادية الحديثة، حتى يتمكن المسلمون من الاستفادة منها دون مخالفة أحكام الشريعة[2].

4- المؤسسات الإعلامية:

شهد العصر الحديث تطوراً كبيراً في وسائل الاتصال والإعلام كالهاتف، والأنترنت، والقنوات الفضائية، مما جعل الناس يلجؤون إليها لطلب الفتوى بسبب ضيق أوقاتهم واعتيادهم على السرعة والسهولة، وقد يرتاد هذه الوسائل كل عالم وجاهل، وقد يتقمص الجاهل صورة العالم النحرير فيتكلم في دين الله بغير علم، مما يبعث على انتشار الفتاوى الباطلة باسم الاجتهاد

([1]) ينظر: عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص128-135.

([2]) ينظر: مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول"، مجلة عاكف Akif، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، المجلد 54، العدد 2، 2024م، ص411-412.

والعلم، والبعض يلجأ إلى الذكاء الاصطناعي فيجيبه عن مسألته، فيأخذ الجواب على أنه جواب عالم فقيه، وهذا مزلق خطير حديث، كما أن بعض الوسائل الإعلامية تُسَيِّس الفتوى وتوجهها مذهبيا أو حزبيا، لمَّا تكون تلك الوسائل حكومية بشكل رسمي، أو موالية للحكومة، أو تنتمي إلى حزب سياسي، أو تميل إلى مذهب معين، حيث يُستَخدَم بعض المفتين لتبرير سياسات الحكومات أو الجماعات، مما يؤدي إلى تمرير رسائل سياسية في ثوب شرعي، والتأثير على وعي المتلقين. ويُفضي هذا التوظيف إلى إضعاف بعض الآراء الفقهية أو إقصائها، بل إلى تسفيه المخالفين، الأمر الذي يكرّس الانقسام المذهبي والفكري داخل الأمة. كما أن سرعة انتشار هذه الفتاوى عبر الإعلام والاتصالات الحديثة تُضاعف أثرها، فتُحدث فتنة واضطراباً فكرياً واجتماعياً، وتُضعف ثقة الناس بالعلماء، فيصبحون ويمسون بلا مرجعية يفزعون إليها في النوازل والأحكام، كما تمنح الخصوم فرصة للطعن في الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان[1].

المبحث الثالث: الحلول المقترحة لمواجهة تحديات وعوائق الاجتهاد المعاصر

يمكن اقتراح عدد من الحلول للتحديات والعوائق التي تواجه الاجتهاد المعاصر في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الحلول المقترحة لمواجهة التحديات والعوائق المنهجية والمعرفية

ونذكر هذه الحلول على حسب كل عائق فيما يأتي:

1- الجمود الفكري والتقليد والتعصب المذهبي:

-التركيز على فقه المقاصد ومرونة الشريعة في التعامل مع المتغيرات، والتأكيد على أن الاجتهاد ضرورة شرعية لضمان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وأنه أمر ممكن وليس مستحيلا؛ كما ظنه بعضهم في عصر الضعف الفقهي ونادوا بغلق باب الاجتهاد.

-تطوير المناهج الدراسية في الجامعات والمعاهد الشرعية لتشمل دراسة مستفيضة للعلوم الحديثة، وتزويد الطلاب بمهارات البحث والتحليل والنقد.

-تنظيم دورات تدريبية وورش عمل مستمرة للفقهاء والقضاة والمفتين لتعريفهم بأحدث التطورات في مختلف المجالات.

([1]) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص183-184؛ عبد الحميد عماري: "الفتوى عبر وسائل الإعلام المعاصرة"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، العدد 11، 1428هـ/2007م، ص415-416؛ عبد القادر مهاوات، "الفتاوى الهوائية-المآخذ والحلول"، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي-الجزائر، العدد15، 2013م، ص93-94.

- ترك التعصب؛ لا يعني ازدراء المذاهب والانسلاخ الكلي عنها، بل يستفاد منها دون التعصب لما ظهر ضعفه أو عدم صوابه أو عدم صلاحيته لزمننا، كما أن المجتهد لا يجوز له التقليد لغيره إلا في حالات ضيقة جدا.

2- شروط الاجتهاد:

وضع بعض الأصوليين شروطاً مثالية جعلت من الاجتهاد أمر غير ممكن في بعض العصور؛ لكن الحل أن توضع شروط الاجتهاد المتفق عليها ودون تشدد فيها، بل تسهيل أمر الاجتهاد لكل من توفرت فيه الشروط الأدنى المتفق عليها، وهي:

-معرفة كتاب اللَّه تعالى؛ مما يتعلق بالأحكام منه، وهو خمسمائة آية ناسخها ومنسوخها، وأسباب نزولها [1].

- معرفة سُنَّة رسول اللهﷺ؛ مما يتعلق بالأحكام منها وهي نحو خمسمائة حديث، وناسخها ومنسوخها، وتمييز صحيحها من ضعيفها[2].

-معرفة مواقع الإجماع؛ حتى لا يفتي بخلافه، ويلزمه أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع؛ إما بأن يعلم موافقته لمذهب عالم من المتقدمين، أو بأن تكون الواقعة جديدة ليس لأهل الإجماع فيها خوض[3].

-معرفة أصول الفقه؛ فيعرف قواعده العامة ليتعرف على حقيقة الحكم والأدلة وأقسامها، وشروط كل دليل، وترتيبها، وفك التعارض بينها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وعليه معرفة القياس وشروطه وأركانه، وأحكام المسائل وعلَلَها، حتى يقيس نظائرها عليها، ويرد الفروع إلى الأصول التي تشبهها[4].

([1]) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 304/2-305؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1027/2-1028؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 383/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 960/3-961؛ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص19.

([2]) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص398؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1030/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 384/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 961/3.

([3]) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 304/2-305؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1031/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 383/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 960/3-961.

([4]) الشوكاني: إرشاد الفحول: 1032/2؛ نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص90-91؛ أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه: 1137/4.

-معرفة اللغة العربية؛ من اللغة والنحو والتصريف، ويكفيه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين دلالات الألفاظ [1].

- معرفة مقاصد الشريعة؛ أي معرفة "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[2]، وممارستها وتتبعها مما يكسبه ملكة يفهم بها مراد الشارع وما يناسب أن يكون له حكما وإن لم يصرح به[3].

3- فقه الو اقع:

ضعف الفقه بالواقع عائق أمام المجتهد، وحله:

-الاطلاع ومعرفة الواقع الذي يحتاج له في اجتهاده حتى يكون اجتهادا أقرب للصواب وأبعد عن الخطأ، ولذا عل المجتهد معرفة شيء من العلوم المتعلقة بما سيجتهد فيه؛ كمعرفة شيء من الطب لما تكون أمامه نازلة طبية، أو العلوم القانونية لما يريد الخوض في نازلة قانونية...[4].

- تكليف بعض طلبة العلم المتمكنين الثقات لمعرفة واقع المسألة ونقلها للمجتهد حتى لا يضيع وقته في البحث عن ذلك.

4-عدم ضبط خطاب التجديد:

من الحلول المقترحة لهذا التحدي:

- تجسيد التجديد المنشود الجامع بين الأصالة -المتمثلة في المجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه الرسول ﷺ- والمعاصرة -المتمثلة في واقع المسلم اليوم-، لا التجديد بمعنى المزج بين الإسلام وجاهلية الغرب.

- عدم التعصب للموروث، كما لا نسلم فيه، بل يؤخذ منه دون تعصب؛ لأنه اجتهاد يقبل التغيير تبعا لتغير العصر.

- الموازنة بين ظواهر النصوص ومقاصدها؛ فلا تغلّب المقاصد حتى تهمل النصوص، كما لا

([1]) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 2/303-304؛ الشاطبي، الموافقات: 5/53-55؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 2/1031؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 4/22-23؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 2/386؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 3/962-963.

([2]) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص19.

([3]) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 1/8؛ 3/206؛ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص44-46.

([4]) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص48.

تحجّر ظواهر النصوص دون النظر في المقاصد والمآلات.

- الحذر من الخطر الداهم من الغرب في إرساء التجديد بمفهومه الغربي، وسلك لذلك أسلوب التحوير والتأويل لتعاليم الإسلام، وأسلوب التنازلات والتسويغ باسم الاجتهاد.

المطلب الثاني: الحلول المقترحة لمواجهة التحديات والعوائق الفكرية والثقافية

نذكر هذه الحلول وفق تحدياتها كالآتي:

1- الغزو الفكري والأخلاقي:

تعدد وسائل الغزو الفكري والأخلاقي الغربي، وتنوع أساليبه ومجالاته، يحتاج من أمة الإسلام إيجاد وسائل وأساليب منافسة لهذا الغزو، ويمكن اقتراح ما يأتي:

- الرجوع بالتربية والتعليم إلى محاضن الإسلام واللغة العربية والتاريخ، وترسيخ المبادئ الإسلامية والوطنية في مجال التعليم، وتربية النشء على الأخلاق الإسلامية، وفي ظل الضغوط الخارجية على الدولة يمكن اللجوء إلى المدارس الخاصة، والمدارس القرآنية، والزوايا، والجمعيات الثقافية في إرساء التعليم الديني والأخلاق الفاضلة.

- قيام رجال الأعمال وأصحاب الأموال بفتح قنوات فضائية، ومراكز إعلامية، ذات طابع إسلامي وطني ينافس الإعلام الموجه.

- فتح المجال أمام العلماء والدعاة الذين لهم تأثير على الشباب لإلقاء المحاضرات والدروس وتوجيه الشباب للخير.

- إيجاد برامج ومواقع تواصل وغيرها على الأنترنت، وتشفير المواقع الضارة، وإيجاد فن بديل، بطابع إسلامي أخلاقي منافس؛ ليسد ثغرة غزو الغرب لعقول وأخلاق شبابنا.

- التقليل من أعباء الزواج وتيسيره؛ لمحاربة الإباحية والعلاقات خارج إطار الزواج.

- التبجيل والاحترام ورفع مكانة أصحاب العلم والشأن؛ من علماء ومفكرين ومصلحين وغيرهم من القدوات، ليحصل بهم الاقتداء من شباب يرى قدوته اللاعب والممثل والمغني؛ تصحيحا للمفاهيم المنكوسة بسبب التغريب.

- التحذير من الغزو الفكري وبيان مثالبه.

2-التغيرات الثقافية والاجتماعية:

التحولات الجذرية التي مست القيم الثقافية والأدوار الاجتماعية أبرزت تحديات جديدة، يمكن حلها بما يأتي:

- انصاف المرأة وإعادتها إلى موقعها الحقيقي، دون منعها من مواقع القيادة والإنتاج والتعليم والسياسة، بالتزام الأحكام الشرعية والأعراف والعادات الحسنة، وإعادة النظر في بعض الأحكام الفقهية لتكييفها مع الواقع الجديد دون التنازل عن الثوابت الشرعية.

- استغلال وسائل التواصل والإنترنت في إصلاح ما أفسدته هذه الوسائل من قيم ومبادئ؛ كتغير مفاهيم الزواج والعلاقات الاجتماعية.

المطلب الثالث: الحلول المقترحة لمواجهة التحديات والعوائق التقنية والتكنولوجية:

ويمكن اقتراح الحلول الآتية للتحديات والعوائق التقنية:

- اللجوء إلى الفتاوى الجماعية، وتطوير المجامع الفقهية بدمج أهل الخبرة في التقنيات الحديثة؛ ليسهل على المجتهدين التصور الكامل والصحيح للنازلة التقنية الحديثة.

- أخذ المجتهد نصيب كافي من المعرفة التقنية لتسهيل التصور الصحيح للنازلة، وخاصة عند عدم وجود الخبير التقني.

- ضرورة تجديد الفقه الإسلامي بما يتناسب مع التكنولوجيا الحديثة التي تم القطع بها عمليا، ولا تخالف نصا ثابتا[1].

- ضرورة إنشاء مراكز ذات تخصص مزدوج (شرعي وتقني)؛ لإنتاج البرامج والتطبيقات الذكية؛ لتخدم العلوم الشرعية بصفة عامة والفقه خاصة[2].

- تذييل الموضوعات الفقهية بآخر ما توصلت إليه التكنولوجيا الحديثة، مع اعتبارها من المرجحات.[3]

([1]) ينظر: ينظر: حسين محمد بيومي، "أثر التكنولوجيا الحديثة في الأحكام الفقهية-دراسة مقارنة-"، مجلة الراية، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدسوق، جامعة الأزهر، كفر الشيخ-مصر، المجلد 20، العدد2، ص178. عبد الحميد عماري: "الفتوى عبر وسائل الإعلام المعاصرة"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، العدد 11، 1428هـ/2007م، ص415-416

([2]) ينظر: المرجع نفسه، ص178.

([3]) ينظر: المرجع نفسه، ص178.

- التعاون بين العلماء الشريعة والمتخصصين في المجالات التقنية كمدخل أساسي لتطوير حلول شرعية معاصرة، تقوم على الاستفادة من الأدوات العلمية الحديثة والتطبيقات التقنية لتيسير الوصول إلى المعرفة الدينية والفقهية. ويتضح ذلك في مجالات متعددة، مثل التمويل الإسلامي، حيث يسهم التقنيون في ابتكار أدوات مالية جديدة يقيّمها الفقهاء لإقرار مشروعيتها، وفي قضايا الطهارة باستخدام المياه المعالجة، إذ تتيح التقنيات الحديثة وسائل متقدمة لتنقيتها بما يساعد الفقهاء على ترجيح الرأي المناسب في مسألة الاستحالة. كما تمتد هذه الشراكة إلى موضوعات أخرى كمدة الحمل، وتحديد صفات الخنثى المشكل، حيث تزوّد التقنيات المعاصرة الفقهاء بمعطيات دقيقة تدعم الاجتهاد الفقهي وتوجّه عملية الترجيح، وحينئذ يكون التكامل بين العلم الشرعي والمعرفة التقنية يمثل آلية فعّالة لتجديد الفقه وتكييفه مع المستجدات المعاصرة بما يحفظ مقاصد الشريعة ويحقق المصلحة العامة[1].

المطلب الرابع: الحلول المقترحة لمواجهة التحديات والعوائق القانونية والسياسية

ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

- نشر العلوم الشرعية، وبيان قدرة الشريعة الإسلامية على مواكبة مستجدات العصر، والدعوة للتمسك بشعائر الإسلام؛ لرفع الجهل، وتقوية الثقة بموعود الله بالنصر، وبث اليقين بقدرة الشريعة على حل مشكلات العصر، وصلاحيتها للحكم في كل زمان ومكان.

- البيان عبر وسائل الخطاب من مساجد ووسائل الإعلام المختلفة بأن التخلف الحضاري ليس سببه الإسلام، كما ينشره الغرب لتشويه الإسلام وأتباعه؛ لأن حضارة المسلمين كانت في أرقى عصورها لما كانت الأمة متمسكة بدينها، أما سبب التخلف الحضاري فراجع لعدة أسباب منها ترك المسلمون لدينهم وتفريطهم في أصوله وأركانه، كما أن التصرفات الخاطئة لبعض المسلمين لا تمثل الإسلام، ولا تمُتُّ له بصله، بل الإسلام منها براء.

- المطالبة عبر الوسائل القانونية المتاحة -كالمجالس الشعبية وغيرها- بتدريس الشريعة الإسلامية وعلومها في جميع مراحل التدريس، ومساواتها بغيرها من التخصصات في التوظيف والقيمة الاجتماعية والقانونية.

- بيان الأحكام الشرعية التي تجمع بين الأصالة والواقع المعاصر للقضايا والنوازل القانونية والسياسية التي أفرزتها العلمانية والمدنية المعاصرة؛ كالأحزاب، والمجالس الشعبية،

([1]) ينظر: ينظر: حسين محمد بيومي، "أثر التكنولوجيا الحديثة في الأحكام الفقهية-دراسة مقارنة-"، مجلة الراية، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدسوق، جامعة الأزهر، كفر الشيخ-مصر، المجلد 20، العدد2، ص169-176.

والانتخابات، والديمقراطية، والمظاهرات والاعتصامات، ومشاركة المرأة في العمل السياسي....

- العمل بالمواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي برزت في العصر الحديث بالقدر الضروري منها، مع التحفظ عن البنود المخالفة للشريعة الإسلامية، أو الأعراف الصحيحة للمسلمين، أو تكون ضد سيادة الدولة؛ سعياً إلى تحقيق التوازن بين الالتزام بالشريعة الإسلامية، واحترام المنظومات القانونية الدولية، بما يحافظ على الهوية الدينية والأعراف الوطنية، ويتيح في الوقت نفسه الانفتاح على مقتضيات النظام القانوني العالمي.

- بيان مثالب ومعايب المعاهدات والاتفاقيات الدولية من جميع الجوانب الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبيان أحكامها الشرعية الموافقة منها أو المخالفة للإسلام؛ كي لا يغتر بزخرفها بادي الرأي وعوام الناس.

المطلب الخامس: الحلول المقترحة لمواجهة التحديات والعوائق المؤسساتية

ونحرر هذه الحلول على حسب المؤسسة المتعلقة بها فيما يأتي:

1- المجامع الفقهية والجامعات الإسلامية (المؤسسات الاجتهادية):

- اختيار أعضاء المجامع العلمية وفق الأسس العلمية والدينية؛ فيرشح الشخص لعضوية المجمع على أساس فقهه وورعه، وليس على أساس منصبه الرسمي أو ولايته لحكومة أو نظام سياسي، كما لا ينتخب على أساس عصبية مذهبية أو جنسية أو إقليمية، وألا يستثنى منه عالم كفء لاعتبار سياسي أو غيره. فيجب ضبط الأمور بما يحفظ للاجتهاد رسالته ووظيفته[1].

- يُضَمّ إلى علماء الشريعة علماء موثوقون في دينهم من مختلف التخصصات التي يُحتاج إليها في بعض النوازل ليَكْمل تصور الواقعة، فيضم علماء في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في تخصصاتهم الفنية[2].

- يجب أن يكون المجمع مستقلا، له كامل الحرية في إصدار الأحكام، فلا ينتمي إلى أي دولة، أو جهة رسمية، أو حزب معين، أو طائفة؛ بل يكون مجمعا إسلاميا مستقلا يخدم مصالح المسلمين بشكل عام، مُبْدِيًا لرأيه بصراحة، ومصدرا لقراره بشجاعة، بلا ضغط ولا إرهاب من

([1]) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص183؛ عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص128-135؛ مصطفى الزرقا: "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية - مجمع البحوث الإسلامية، باكستان، المجلد 20، العدد 4، 1985م، ص50.

([2]) ينظر: مصطفى الزرقا: "الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات"، مجلة الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية - مجمع البحوث الإسلامية، باكستان، المجلد 20، العدد 4، 1985م، ص50.

الحكومات أو من قوى الضغط في المجتمع، ولابد أن يكون له دعم مادي مستقل حتى لا يتأثر بغيره، وأن تكون قرارته ملزمة لجميع الدول الإسلامية، وتكون في شكل لوائح ومواد قانونية ليسهل التعامل معها في مؤسسات الدول[1].

- تطوير الاجتهاد الفقهي المعاصر من خلال الجامعات الإسلامية والمراكز الأكاديمية بما يتناسب مع التغيرات الاجتماعية والثقافية والتطور الحضاري، وذلك من خلال مراجعة البرامج الدراسية التي ينبغي أن تكون عاملا في صناعة المجتهد، وإثراء الملتقيات والمؤتمرات والمخابر العلمية المتعلقة بالاجتهاد الفقهي؛ لإبراز العوائق والسعي في إيجاد الحلول لها، والسعي العملي من الجهات الرسمية في إنشاء مراكز ومجامع اجتهادية على مستوى كل دولة على غرار المجامع الفقهية الدولية، مما يبعث على الحفاظ على حيوية الفقه الإسلامي وقدرته على التكيف مع التحديات المعاصر.

2- المذاهب الفقهية:

تعدد مسالك ومناهج الاجتهاد لتعدد المدارس والمذاهب الفقهية المفضي إلى اتساع رقعة الاختلاف، والحياة المعاصرة تحتاج إلى ضبط دقيق؛ لأن إصدار قانون ملزم للمجتمع وفق أحكام الشريعة، ولا يمكن ذلك في وجود الاختلاف، بل يجب التقارب حتى يكون ذلك، وهذا يحتم على المجتهدين إيجاد منهج موحد متفق عليه للاجتهاد المعاصر؛ لتقليل الخلاف في الحكم على النوازل المعاصرة.

هذا الضبط محتاج له في أحكام المعاملات لا العبادات؛ إلا إن مست العبادات بالغير فتلحق بالمعاملات في ضبط أحكامها وإلزامية الغير بها.

3- المؤسسات المالية والاقتصادية:

التطور الكبير في مجال الاقتصاد والمال وظهور أشكال جديدة من المؤسسات الاقتصادية والمالية؛ تبعث على مواكبة المجتهدين لهذا التطور، إما بدراستهم للعلوم المالية والاقتصادية المعاصرة، أو بضم عدد من الخبراء في هذا المجال؛ ليُسَدَّ الخلل ونقص الخبرة في هذا الشأن.

4- المؤسسات الإعلامية:

- المستفتي عليه أن يتحرى ويتثبت من مصدر الفتوى وعدم الانسياق وراء ما يُبث عبر

([1]) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص183؛ عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص128-135.

وسائل الإعلام والفضائيات والأنترنت، حتى يتحقق من أهلية المفتي من حيث العلم والكفاءة والورع والوسطية[1].

- الذكاء الاصطناعي ينقل من غيره، فلا يعتمد عليه، ولا يسلَّم له؛ إلا بعد التثبت من المصدر الذي استقى منه الحكم الشرعي، وخاصة إذا علمنا أن القائمين على برامجه هم أعداء الإسلام فقد يتقصدون النيل من الإسلام عن طريق التضليل به.

- العالم المجتهد عليه أن يكون مستقلا ومتحررا في فتواه، فلا يكن أداة طيّعة في يد غيره يستعملها كيفما شاء، وأن يرتفع عن الحزبية المقيتة والمذهبية الضيقة، ولا تشغله المناصب عن قول الحق[2].

-متطلبات الواقع الإعلامي والسياسي والاجتماعي تبعث على لزوم العلماء مواكبة وسائل الإعلام الحديثة، وتحديد الشروط الشرعية لمن يعتلي هذا المنبر الإعلامي، وخاصة ونحن في عصر ضعف فيه الوازع الديني، وتصدر للفتوى من ليس من أهلها.

- تكريس وحدة الأمة في الالتزام بالمرجعية الفقهية، وبيان أن الاختلاف بين الأئمة الفقهاء ظاهرة صحية متى سلك المسلم منهاج الفقه المعتدل وتجنّب التّعصب المذهبي، حتى يصبح أمر الخلاف الفقهي شائعاً مقبولاً من الناحية العلميّة، غير مؤثّر سلباً على وحدة المسلمين وحياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة[3].

الخاتمة

وفي الختام يمكن إبراز **أهم النتائج** فيما يأتي:

- تعدد وتنوع التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر بين تحديات منهجية معرفية، وأخرى فكرية وثقافية، وثالثة تقنية وتكنولوجية، ورابعة قانونية سياسية، وخامسة مؤسساتية.

- التكنولوجيا والتقنية الحديثة لها أثر واضح في أحكام الفقه الإسلامي.

([1]) ينظر: عبد الحميد عماري: "الفتوى عبر وسائل الإعلام المعاصرة"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، العدد 11، 1428هـ/2007م، ص427؛ عبد القادر مهاوات، "الفتاوى الهوائية-المآخذ والحلول"، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي-الجزائر، العدد15، 2013م، ص94.

([2]) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص183-184؛ عبد القادر مهاوات، "الفتاوى الهوائية-المآخذ والحلول"، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي-الجزائر، العدد15، 2013م، ص94.

([3]) ينظر: عبد الحميد عماري: "الفتوى عبر وسائل الإعلام المعاصرة"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، العدد 11، 1428هـ/2007م، ص428؛ عبد القادر مهاوات، "الفتاوى الهوائية-المآخذ والحلول"، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي-الجزائر، العدد15، 2013م، ص94-95.

- وجود فجوة بين الشريعة والقوانين الوضعية أدت إلى تعطيل تطبيق الشريعة في كثير من المجالات، وضعف ثقة المسلمين-وخاصة الحكام- بقدرة الإسلام على مواكبة العصر.

- تشتت المرجعيات الفقهية واختلاف مناهج الترجيح؛ من أسباب ضعف الاجتهاد، واضطراب الفتاوى.

- أهمية التكامل بين الفقهاء والمتخصصين في العلوم الحديثة: خاصة في الطب، الاقتصاد، التكنولوجيا، والقانون، لتوفير اجتهاد أكثر دقة وصواباً.

- مقاصد الشريعة أداة توازن بين الأصالة والمعاصرة، وتحفظ للشريعة مرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

وأهم التوصيات:

- إحياء الاجتهاد المؤسساتي بتفعيل وتجديد المجامع الفقهية وجعلها مستقلة علمياً ومالياً وسياسياً، مع ضمّ خبراء من التخصصات المختلفة إلى جانب الفقهاء.

- اعتماد فقه المقاصد كمنهج رئيسي في التعامل مع النوازل المعاصرة، بما يحقق التوازن بين النصوص والمصالح.

- تطوير التعليم الشرعي بإدماج العلوم الحديثة – قدر حاجة المجتهد- في مناهج كليات الشريعة، وإعداد مناهج متكاملة لصناعة المجتهد المطلق في ظل الضعف العام.

- التكثيف من المؤتمرات والملتقيات والمخابر العلمية المتعلقة بالاجتهاد الفقهي لرسم المناهج وإيجاد حلول عملية للعوائق الاجتهادية.

- التكامل بين الفقهاء والتقنيين؛ بإنشاء مراكز بحثية مشتركة تجمع بين المتخصصين في الشريعة والخبراء في التكنولوجيا والعلوم الدقيقة.

- العمل على إيجاد منهج اجتهادي موحد يقلل الخلاف في القضايا المعاصرة، خصوصاً في مجال المعاملات التي تحتاج إلى قوانين ملزمة.

فهرس المصادر والمراجع

- أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، عبد العظيم الشناوي، ط:2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

- ابن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، عبد القادر عبد الله العاني وآخرون، ط:2، دار الصفوة، الغردقة-مصر، 1413هـ/1992م.

- بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد الدين، ط:2، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية،1433هـ/2012م.

- جمال الدين عطية: "نقاط التجاذب والخلاف في الفقه الإسلامي للمستشرق كولسون"، مجلة المسلم المعاصر، جمعية المسلم المعاصر، الجيزة- مصر، العدد 3، 1975م.

- ابن الحاجب المالكي: مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، نذير حمادو، ط:1، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، 1427هـ/2006م.

- حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ط:1، دار القرافي، المغرب، 1993م.

- سعد بن ناصر الشثري: الأصول والفروع، ط:1، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 1426هـ/2005م.

- ابن عابدين الحنفي: مجموعة رسائل العلامة ابن عابدين، أبو الخير عابدين، ط:1، الدار الشامية، دمشق، 1444هـ/2023م.

- عباس علي العبيدي: "معوقات تطبيق الخطاب الشرعي وسبل معالجتها"، مجلة رماح للبحوث والدراسات، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية "رماح"، الأردن، المجلد 1، العدد 1، 2021م.

- عبد الحميد عماري: "الفتوى عبر وسائل الإعلام المعاصرة"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، العدد 11، 1428هـ/2007م.

- عبد الرحمن الحاج: "التأصيل الفقهي في الاجتهاد الحديث: تطويع الفقه لمقتضيات العصر"، مجلة الأخلاق الإسلامية Journal of Islamic Ethics، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق - كلية الدراسات الإسلامية- جامعة حمد بن خليفة، الدوحة- قطر، المجلد3، العدد 1-2، 2019م.

- عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد القادر محمد علي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/1999م.

- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد الله محمود محمد عمر، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.

- عبد القادر مهاوات: "الفتاوى الهوائية-المآخذ والحلول"، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي-الجزائر، العدد15، 2013م.

- عبد المجيد السوسوه: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ط:1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1418هـ/1998م.

- علي حساني: "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)- الأهداف والأبعاد"، مجلة الدراسات القانونية، جامعة يحيى فارس، المدية-الجزائر، المجلد 5، العدد 2، 1440هـ/2019م.

- ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الكريم بن علي النملة، ط:1، مكتبة الرشد، الرياض، 1413هـ/1993م.

- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مشهور بن حسن آل سلمان، ط:1، دار ابن الجوزي، الدمام، 1423هـ.

- محمد أبو النور زهير: أصول الفقه، لا.ط، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.
- محمد الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1416هـ/1995م.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سامي بن العربي، ط:1، دار الفضيلة، الرياض، 1421هـ/2000م.
- محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، محمد سليمان الأشقر، ط:1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/1997م.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، ط:8، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1426هـ/2005م.
- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيد محمد محمود، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1428هـ/2007م.
- محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني: بيان المختصر، محمد مظهر بقا، ط:1، دار المدني، جدة، 1406هـ/1986م.
- مراد شاويش: "الاجتهاد الفقهي المعاصر- تحديات وحلول"، مجلة عاكف Akif، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، المجلد 54، العدد 2، 2024م.
- المرزوقي علي الهادي: "الغزو الثقافي الغربي-أسبابه ومخاطره ونتائجه"، مجلة كليات التربية، الجامعة المفتوحة، ليبيا، العدد 12، 2018م.
- مصطفى مخدوم: "تطور الوسائل وأثره في الحكم الشرعي- دراسة أصولية"، مجلة المرقاة للدراسات و البحوث الإسلامية، هيئة علماء فلسطين، أسطنبول-تركيا، المجلد8، العدد 8، 1443هـ/ 2022م.
- منصور بن محمد السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.
- ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ط:3، دار صادر، بيروت، 1414هـ/1994م.
- يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ط:1؛ الكويت: دار القلم، 1417هـ/1996م.
- يوسف القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط:2، مطبعة المدني، القاهرة- مصر، 1419هـ/1999م.

الاجتهاد الجماعي

وأثره في معالجة القضايا الفقهية المعاصرة

د/ حمزة العيدلي

أستاذ الفقه وأصوله - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة

laidlihamza@yahoo.com

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسَّلام الأتمَّان الأكملان على خير خلق الله أجمعين، نبيِّنا محمد بن عبد الله، وعلى آل بيته الطَّيِّبين الطَّاهرين، وصحابته الغُرِّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين، وبعد:

فإنَّه لا يخفى على كلِّ ذي لُبٍّ ما للاجتهاد الفقهيّ من رفيع المكانة، وعظيم المقام، ومُنيف الرُّتبة في الشريعة الإسلاميَّة، إذ هو مهمَّة الفقهاء والمجتهدين، ووظيفة العلماء الموقّعين عن ربِّ العالمين، وهو الثَّمرة المرجوُّ قطفها ونيلها من تقعيد القواعد وتحرير الفصول وإحكام الأصول، كما أنَّه بالاجتهاد تتحقّق مرونة الشَّريعة الإسلاميَّة، وصُلوحيَّتها لكلِّ زمان ومكان، وكذا قدرتها على إيجاد الحلول الشَّرعيَّة والأحكام الفقهيَّة لمختلف القضايا والنَّوازل والمستجدات التي تطرأ وتنزل في كل زمان مكان، فالاجتهاد هو الذي ضَمِنَ لشريعة المصطفى ﷺ الدَّيمُومة والاستمرار طيلة هذه القرون من الزَّمان، حيث دخلت وتغلغلت في مختلف البيئات، وساسَتْ وحكمت شتَّى الأعراق والأجناس، والتقت فيها بعدد من الحضارات، فما ضاق ذرع الشَّريعة بجديد، ولا قعدت عن الوفاء بمطلب، بل كان عندها -بسبب الاجتهاد- لكل سؤال جواب، ولكلِّ مشكلة علاج، ولكلِّ حادثة حديث.

وإذا كانت الأمَّة الإسلاميَّة لا تنفكُّ حاجتها عن الاجتهاد الفقهي في كل زمان؛ فإنَّ حاجتها إليه في هذا العصر أدعى ما تكون، وذلك بسبب تشعُّب القضايا وكثرة النوازل، وكذا بسبب التطور المتسارع والرّهيب في مختلف الصُّعُد والمجالات، وهو الأمر الذي أحدث نوازل كثيرة، وقضايا معقَّدة تتطلَّب مزيدا من بذل الجهد واستفراغ الوسع، وذلك تحقيقا للصراط المستقيم في باب الفتوى، وصيانة لجنابها من الخطأ والجور، ومن أعظم ما يحقق ذلك المطلوب ويصون من الوقوع في المحظور هو تنظيم الاجتهاد بشكل جماعيٍّ، بدل تحليل الوقائع ومناقشتها بشكل فردي، وذلك لكون الاجتهاد الجماعي أدعى للثّقة فيه أكثر من الاجتهاد الفردي، وذلك لكون الفردي أكثر عرضة للتأثّر بالعوامل الخارجيَّة، والضغوطات والمؤثرات الجانبيَّة، من اتباع للهوى، ومحاباة للناس، وإرضاء للسلاطين، وغيرها من الأسباب الأخرى التي تجعل الحاجة ملحَّة

لتكريس ثقافة الاجتهاد الجماعي، والعمل المؤسَّساتي، وذلك لتحقيق الحلول المثلى لمواجهة التحدّيات المعاصرة الموسومة بالتّشابك والتّعقيد، ومن هنا تظهر أهميَّة الاجتهاد الجماعي في معالجة النوازل المعاصرة.

ومساهمة منّي في الجهود المبذولة لبيان دور الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة، أجمعت أمري على أن أتقدم بهذا البحث الموسوم بـ: **" الاجتهاد الجماعي وأثره في معالجة القضايا الفقهيَّة المعاصرة"**، والذي جاء وفق مقتضيات الملتقى الوطني المنظم من طرف كليَّة العلوم الإسلاميَّة بجامعة الشَّهيد حمَّة لخضر–الوادي، والموسوم بـ: **"الاجتهاد الفقهي المعاصر معالم-ضوابط-تحديات"**، والمزمع إجراؤه يومي: 26 و27 نوفمبر 2025م، وتندرج هذه المداخلة ضمن المحور الثالث المتعلّق بـ: (دور الاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المعاصرة المعقَّدة).

إشكالية الموضوع:

في ضوء ما سبق تأتي هذه المداخلة لتعالج موضوع الاجتهاد الجماعي وأثره في معالجة النوازل المعاصرة، حيث إنَّ الإشكاليَّة الرَّئيسيَّة لهذه الدراسة، والسّؤال المحوري لها هو: ما الدَّور الذي يلعبه الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى في النوازل المعاصرة؟ وتتفرَّع عن هذه الإشكاليَّة الرّئيسة جملة من الأسئلة نوردها كما يأتي:

- ما حقيقة الاجتهاد الجماعي؟
- ما الدور الذي يلعبه الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى في القضايا المعاصرة؟
- ما مدى مصداقيَّة القرارات الصَّادرة عن الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهيَّة؟
- ما هي العوائق والإشكالات في طريق تحقيق الاجتهاد الجماعي؟

أهميَّة الموضوع:

تتجلَّى أهميَّة الموضوع قيد الدِّراسة في بيان وإبراز أهميَّة الاجتهاد الجماعيّ -ممثلا في الهيئات الشَّرعيَّة والمجامع في الفقهيَّة- في دراسة ومعالجة القضايا والنَّوازل الفقهيَّة المعاصرة، خاصَّة في هذا العصر الذي يشهد تطورات متسارعة، وفوضى رهيبة في عمليَّة الاجتهاد والفتوى، مما جعل الحاجة مُلحَّة لتنظيم عمليَّة الاجتهاد والفتوى بشكل جماعي بدل الخوض في القضايا المصيريَّة بشكل فردي قد يوقع في الفوضى والاضطراب.

أهداف الموضوع:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف والتي يمكن إجمالها في النقاط التَّالية:

- إبراز دور وأهميَّة الاجتهاد الجماعي في القضايا الفقهيَّة المعاصرة.

➢ إثبات مرونة الشَّريعة الإسلاميَّة وقدرتها -من خلال الاجتهاد الجماعي- على معالجة القضايا المعاصرة والنَّوازل الطَّارئة.

➢ توجيه العامَّة نحو البحث قرارات المجامع الفقهيَّة والمؤسسات الشَّرعيَّة التي تُعنى بدراسة الأحكام والبتِّ في النَّوازل المعاصرة، واعتماد ذلك بدلا من الاجتهادات والفتاوى الفرديَّة.

➢ تكريس ثقافة العمل الجماعي والنَّشاط المؤسساتي المنظَّم فيما يتعلَّق بعمليَّة الاجتهاد والفتوى.

➢ تسليط الضَّوء ما أمكن على فوضى واضطراب الاجتهادات الفرديَّة في القضايا والنوازل المصيريَّة، خاصَّة في ظلِّ تصدُّر من ليس أهلا لذلك.

الخطَّة:

➢ **المقدمة:**

➢ **المبحث الأول:** تأصيل الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي

- المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي
  - الفرع الأول: تعريفه لغة واصطلاحًا
  - الفرع الثاني: الفرق بينه وبين الإجماع الأصولي.
- المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجماعي
  - الفرع الأول: حجية الاجتهاد الجماعي وأدلته
  - الفرع الثاني: تطبيقاته في عهد النبوة والخلفاء الراشدين.
- المطلب الثالث: دوافع ظهور الاجتهاد الجماعي المعاصر
  - الفرع الأول: تعقّد النوازل وتشعبها
  - الفرع الثاني: تعدد التخصصات
  - الفرع الثالث: عولمة الفتوى وضرورة ضبطها

➢ **المبحث الثاني:** دور المجامع الفقهية كأداة للاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المعاصرة

- المطلب الأول: المجامع الفقهية كأداة للاجتهاد الجماعي
  - الفرع الأول: مجمع الفقه الإسلامي الدولي
  - الفرع الثاني: مجمع الفقه الإسلامي (رابطة العالم الإسلامي)
  - الفرع الثالث: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر
  - الفرع الرابع: المجلس الأوروبي للإفتاء
- المطلب الثاني: نماذج تطبيقية للاجتهاد الجماعي من قرارات المجامع الفقهية

- الفرع الأول: في المجال الطبي (الاستنساخ – الإجهاض للجنين المشوَّه)
- الفرع الثاني: في المجال المالي (العملات الإلكترونية)
- الفرع الثالث: في المجال الأسري والاجتماعي (اختيار جنس الجنين – طلاق المرأة من القاضي غير المسلم).

➢ **المبحث الثالث:** تحديات الاجتهاد الجماعي وتقييم دوره.

• المطلب الأول: التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي.
- الفرع الأول: التسييس أو الضغط الإعلامي.
- الفرع الثاني: ضعف التمويل والاستقلال.
- الفرع الثالث: تباين الآراء وصعوبة التوفيق.

• المطلب الثاني: تقييم دوره.
- الفرع الأول: نقاط القوة.
- الفرع الثاني: مواطن القصور.
- الفرع الثالث: آفاق التَّطوير.

الخاتمة: أهم النتائج مع أبرز التوصيات والاقتراحات للبحث المستقبلي.

المبحث الأول: تأصيل الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي

الفرع الأول: تعريفه لغة واصطلاحًا

يتكون مصطلح (الاجتهادي الجماعي) من كلمتين اثنتين وهما: الاجتهاد – والجماعي، وعليه وقبل الوقوف على المعنى الاصطلاحي له لا بد من الوقوف على تعريفه باعتباره مركّبا وصفيا، ولا يمّ ذلك إلا ببيان معنى مركّبيه اللذين يتركّب منهما، ثمَّ بعد ذلك نعرّفه باعتباره علما لقبا على نوع معيَّن من أنواع الاجتهاد.

أوَّلا) تعريفه لغة (باعتباره مركبًّا وصفيا):

الاجتهاد في لغة العرب صيغة (افتعال) من الجَهد بفتح الجيم، أو الجُهد بضمّها على خلاف بين أهل اللغة، وقد ذكر الإمام الفيوميُّ أنَّ لغة الضمِّ هي لغة أهل الحجاز، ولغة الفتح هي لغة

غيرهم[1]، وقيل: إنَّ الجَهد بالفتح المشقَّة، والجُهد بالضمّ الوُسع والطّاقة[2]، والجيم، والهاء، والدّال أصل يدلّ على المشقَّة، ثم يُحمل عليه ما يقاربه[3]، ومعنى الاجتهاد في اللغة يدور حول بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحقيق المطلوب، يقال: جهد يجهد جهدا واجتهد بمعنى جدَّ، وجهد الرجل في كذا إذا جدَّ فيه وبالغ[4].

وأمّا عن معنى الاجتهاد في اصطلاح العلماء والأصوليين؛ فقد عرّف الأصوليّون الاجتهاد بتعاريف عدّة وبألفاظ متقاربة، ومن خلال رصد تعاريفهم للاجتهاد نلحظ أنّهم سلكوا مسلكين في تعريفه:

- **المسلك الأول:** وهو باعتبار كون الاجتهاد فعلا للمجتهد.
- **والمسلك الثاني:** فهو باعتبار كون الاجتهاد صفة وملكة للمجتهد.

فأمَّا بالنّسبة لأصحاب المسلك الأول فنجدهم صدّروا تعاريفهم بكلمة (بذل) أو (استفراغ)، فمن ذلك تعريف الإمام الغزالي للاجتهاد بأنَّه: "بذل المجتهد وُسعه في طلب العلم بأحكام الشَّريعة"[5]، وكذا تعريف أبي الوليد الباجي بأنه: "بذل الوسع في صواب الحكم"[6]، وكذلك الإمام الرازي حيث قال: "استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه"[7]، وهذا المسلك هو الذي سار عليه جمهور الأصوليين.

وأمَّا أصحاب المسلك الثّاني فإنَّهم نظروا إلى الاجتهاد على أنَّه صفة وملكة يتَّصف بها من قمت به ملكة الاجتهاد، حيث صدَّروا تعريفهم له بكلمة (ملكة)، ولهذا عرَّفوه بأنَّه: "ملكة يُقتدر بها على استنباط الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة من أدلَّتها التَّفصيليَّة"، وهذا المسلك سار عليه القليل من الأصوليين والمحدثين، وسار عليه الشّيعة أيضا حيث عرّفوه بقولهم: "ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشَّرعيَّة، أو الوظائف العملية، شرعية أو عمليَّة"، وهذا المسلك اختاره

---

[1] أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر: (71/1).

[2] محمد بن مكرَّم بن علي المعروف بابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف: (ص 708).

[3] أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر (1399هـ-1979م): (486/1).

[4] محمد بن مكرَّم بن علي المعروف بابن منظور، لسان العرب: (ص: 708-709).

[5] محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، خال من بيانات النّشر: (4/4).

[6] سليمان بن خلف الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: د. عمران علي أحمد العربي، منشورات جامعة المرقب (ليبيا)، الطبعة الأولى (2005م): (289/1).

[7] محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول من علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د . ط: (6/6).

القليل النَّادر، فلم يشتهر اشتهار المسلك الأوَّل[1].

وأمّا مصطلح الجماعي فهو مأخوذ من الجماعة التي بمعنى الجمع والضمّ، وهو ضد الفرادى، وهو معنى أشهر من أن يعرَّف أو يوضَّح

ثانيا) تعريف اصطلاحا (باعتباره علما لقبا):

لا يخفى على المنشغلين بالعلم أن مصطلح (الاجتهاد الجماعي) من المصطلحات الحديثة التي لم يُظفر لها على وجود في تراث الفقه الإسلامي وأدبيَّاته، وبالتَّالي لم يجعلوا له بابا مستقلًّا من أبواب أصول الفقه، وإنَّما ذكروه مفرقا في مواطن مختلفة من باب الاجتهاد عموما، وعليه فلا غرابة في عدم الظفر بحد له او تعريف في تراث القدامى، وإنَّما طفا على سطح السَّاحة العلميّة والأكاديميَّة حديثا، حيث ذكر الباحثون أنَّه لا يُمكن اعتماد تعريف له كحدٍّ اصطلاحيّ إلَّا ما ورد في النَّدوة العالمية المتعلقة بالاجتهاد الجماعي التي أقامتها كليّة الشريعة بجامعة العين في دولة الإمارات العربيَّة المتَّحدة عام (1996م)، حيث صدر عن هذه النَّدوة قرارات وتوصيات كان أوَّلها وضع تعريف اصطلاحي للاجتهاد الجماعي[2]، ثم بعدها حميت التعاريف وتواترت، وسأحاول ذكر جملة من التّعاريف له فيما يأتي:

- تعريف لجنة صياغة القرارات والتَّوصيات في ندوة الإمارات: "هو اتّفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، يُنظّمها ولي الأمر في دولة إسلاميَّة، على حكم شرعي عملي، لم يرد فيه نصّ قطعي الثبوت والدّلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتّشاور"[3].

- تعريف الدّكتور عبد المجيد السّوسوة الشّرفي حيث عرّفه بقوله: "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنّ بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتّفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التّشاور"[4].

- وعرّفه الدّكتور وهبة الزحيلي بقوله: "هو اتّفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعيٍّ في بعض المسائل الظنّيّة بعد النّظر والتّأمّل في البحوث المقدّمة والآراء المعروضة في مؤسسة أو ومجمع، أو اتّفاق أكثريّة الحاضرين على رأي معيّن في ضوء مصادر الشَّريعة ومقاصدها

---

[1] نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة الثالثة (1405هـ - 1985م): (ص: 23).

[2] نصر محمود الكرنز، الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلاميَّة بغزَّة: (ص:34).

[3] المصدر نفسه: (ص: 36).

[4] عبد المجيد السّوسوة الشّرفي، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي، منشورات كتاب الأمة الصّادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة (قطر)، العدد (62)، السّنة (1418هـ): (ص:46).

وقواعدها ومبادئها لاختيار ما يحقّق المصلحة الزّمنيَّة"[1].

➢ وعرَّفه الرّيسوني بقوله: "الاجتهاد الجماعيُّ هو الذي ينبثق مضمونه ويصدر عن جماعة من العلماء، بعد التّشاور والتّحاور في المسألة المجتهد فيها"[2].

الفرع الثاني: في الفرق بينه وبين الإجماع الأصولي

الإجماع الأصول هو: اتّفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة النبيّ ﷺ على حكم شرعيٍّ عملي، وعلى الرَّغم من وجود مُقوّمات كثيرة مُشتركة بين الإجماع الأصولي والاجتهاد الجماعي؛ حيث إنَّ الاجتهاد الجماعيَّ يُعدُّ خطوة على طريق الإجماع وأساسا صالحا لبناء الحكم الشرعيّ الظَّنّيّ عليه، إلا أنه توجد فوارق بينهما وقد حصرها أهل العلم والباحثون فيما يلي[3]:

➢ الإجماع الأصولي أساسه اتّفاق جميع المجتهدين، أمّا الاجتهاد الجماعي فيكفي في وجوده اتفاق جماعة من المجتهدين.

➢ الإجماع لا يكون مذهبيا البتَّة؛ لأنّ تحقُّقه لا يكون إلَّا باتّفاق جميع المجتهدين من كل المذاهب، أمّا الاجتهاد الجماعي فقد يكون مذهبيّا، وقد يكون رأيا يتفق عليه جميع المجتهدين في عدد من المذاهب.

➢ الإجماع الأصولي لا يتعدد في الموضوع الواحد في العصر الواحد، أمَّا الاجتهاد الجماعيُّ فقد يتعدد في الموضوع الواحد وفي العصر الواحد.

➢ الإجماع لا يكون إلّا من المجتهدين في علوم الشَّريعة فقط، وأمَّا الاجتهاد الجماعي فهو ثمرة وجود نخبة من الفقهاء وعلماء الشريعة وأصحاب الاختصاص في الموضوع المجتهد فيه.

المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجماعي وتطوّره

لا يشكّ عاقل في كون هذا النّوع من الاجتهاد -أي الجماعي- مشروع بل هو من قبيل المطلوب؛ وذلك لكونه من قبيل العمل بشورى الجماعة الذي ورد به الأمر في قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ**﴾ [آل عِمْرَان]، وكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ [الشُّورَى]، ولا يُغرب الإنسان في القول إن قال: إنَّ هذا النّوع من الاجتهاد كان أسبق في الظّهور من الاجتهاد الفردي،

---

[1] وهبة مصطفى الزّحيلي، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، بحث ضمن مؤتمر الفتوى وضوابطها، المنظم من طرف المجمع الفقهي الإسلامي، خال من بيانات النشر، (ص: 6-7).

[2] أحمد الريسوني، الاجتهاد الجماعي، خال من بيانات النّشر، (ص: 3).

[3] وهبة الزحيلي، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر (ص:10).

حيث كان يجتمع أهل العلم والرأي من الصّحابة وغيرهم للتّشاور في حكم مسألة مُستجدّة لم ينصّ الشّرع على حكمها، وقد اتّسم ذلك الاجتماع بالصبغة الرّسمية في عهد الصحابة الكرام، حيث كان الخليفة الراشد يجمع رؤوس القوم وأعيان أهل العلم والاجتهاد يستشيرهم في قضية ما، فإذا اتفقوا على رأي عمل به وقضى بمقتضاه[1]، ويدل على هذا وقائع كثيرة سيأتي ذكرها في، وهو ما يوضح أن هذا الاتجاه من الاجتهاد كان معلوما لدى الصحابة ومعمولا به، بل كان هو الملاذ والملجأ بعد نصوص الوحيين، فيكون بذلك أسبق في الظّهور من الاجتهاد الفردي، وسنحاول في هذا المطلب ذكر تفاصيل وقوع هذا النوع من الاجتهاد عبر المطلبين الآتيين:

الفرع الأول: تاريخ الاجتهاد الجماعي ومراحله.

لقد مرَّ الاجتهاد الجماعيُّ بمراحل يُمكن ذكرها فيما يأتي:

- المرحلة الأولى: الاجتهاد في عهد النَّبيّ ﷺ

إن الاجتهاد في عهد النبي ﷺ مبنيٌّ على مشروعية الاجتهاد في حقّه ﷺ، وجمهور الأصوليين والعلماء على أنَّ الاجتهاد في حقه ﷺ جائز عقلا وواقع فعلا، وقد دل على ذلك عدّة أدلّة مبثوثة في مظانّها من كتب أصول الفقه[2]، ويظهر الاجتهاد الجماعي في عصر النبي ﷺ من خلال مشاوراته للصّحابة في معالجة كثير من الأمور النّازلة والواقعة في عصره النّبويّ، وفي ذلك نماذج كثيرة منها[3]:

-مجلس الشُّورى الذي عقده النَّبيّ ﷺ مع الصحابة عند الخروج في غزوة بدر قصد دراسة الوضع.

-وكذلك استشارة النبي ﷺ صحابته في مصير أسرى بدر.

-وكذلك استشارة النبي ﷺ صحابته في تشريع الأذان للنداء للصلاة.

فهذه كُلُّها نماذج نبوية تؤكد على أنّ الاجتهاد الجماعيَّ قد كان منهجا متّبعا في عهد النبي ﷺ، متّخذا شكل الشُّورى الذي تُعدّ من المبادئ القويمة التي ترتكز عليها الشريعة الإسلامية.

- المرحلة الثَّانية: الاجتهاد في عصر الصَّحابة وصدر من عصر التابعين

يعتبر عصر الصحابة الفترة البارزة في العمل بالاجتهاد الجماعي؛ فقد سجّل تاريخ التّشريع الإسلاميّ أنّ الاجتهاد الجماعيَّ كان منهجا مُتَّبعا في عهد كبار الصَّحابة الكرام، وعلى رأسهم

---

[1] المصدر السَّابق (ص:7).

[2] يُنظر: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول من علم أصول الفقه (مصدر سابق): (7/6).

[3] يُنظر: خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث (دبي)، الطبعة الأولى (2009م)، (ص: 130).

الخلفاء الأربعة[4]، ولم يثبت عن أحد من الصحابة إنكار ذلك النَّوع من الاجتهاد، فكان بمثابة الإجماع على ذلك الفعل، ولا أدلَّ على ذلك ممّا رواه ميمون بن مهران: **"أنّ أبا بكر رضي الله عمه كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سُنَّة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النّفر كلّهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبيّنا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به"**[1].

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا لم يجد في القضية كتابا ولا سنة ولا قضاء من أبي بكر دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به، وقد حرص عمر على أن يكون هذا المنهج الجماعي في الاجتهاد هو الأسلوب الذي ينبغي أن يسير عليه ولاة الأمور في الأقاليم، فقد كان يوصي ولاته باتباع هذا الأسلوب، ومن ذلك ما قاله لشريح: **"أنظر في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح"** وفي رواية: **"فاقض بما أجمع عليه الناس"**[2].

وعلى هذا المنهج سار الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى، فقد رُوي أنَّه لما ولي أمر المدينة نزل دار مروان، فلمَّا صلَّى الظُّهر دعا عشرة من فقهاء المدينة وهم: عروة بن الزبير، وعبد الله بن عبد الله بن عُيينة، وأبو بكر بن عبد الرّحمن، وأبو بكر بن سليمان، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عامر، وخارجة بن زيد، وهم إذ ذاك سادة الفقهاء، فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمد الله وأثنى عليه وقال: **"إنّي إنَّما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرا إلَّا برأيكم أو برأي من حضر منكم"**[3].

وهو ما سار عليه أيضا الإمام يحيى بن يحيى الليثي رحمه الله تعالى الذي كان قاضيَ قضاة في الدّولة الأموية بالأندلس، حيث أنشأ مجلسا للشُّورى للنَّظر في المشاكل الفقهيَّة، وكان أعضاء

---

[4] عبد المجيد السّوسوة الشّرفي، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 48).

[1] الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع (السعودية)، الطبعة الأولى (2000م)، (262/1).

[2] ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، طبعة دار ابن الجوزي (المملكة العربية السعودية)، الطبعة الأولى (1423هـ)، (65/2)

[3] يُنظر: عبد المجيد السّوسوة الشّرفي، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 51).

هذا المجلس في بعض الأوقات ستة عشر عضوا[4].

➢ المرحلة الثالثة: عصر التَّابعين وأتباعهم

في هذه المرحلة التي تُعتبر مرحلة ما بعد الصّحابة وصدرٍ من عصر التَّابعين، وهو من عصور الدَّولة الأموية[1]، فبعد هذه الفترة لم يؤثر قيام للاجتهاد الجماعي، وإنَّما انتشر الاجتهاد الفردي، حيث كان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وساعد على هذا الأمر تفرُّق المجتهدين في الأقطار مما صعَّب اجتماعهم وتشاورهم، فاستمر الاجتهاد الفردي، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد وتأسيس أصول بعض النظريات فازدهر الفقه وأثرى[2].

وقد ذكر الأستاذ عبد الوهاب خلاف أن عهد ما بعد الصَّحابة لم ينعقد فيه إجماع ولم يتحقق من أكثر المجتهدين، ولم يصدر التَّشريع عن الجماعة في هذه الفترة، بل استقلَّ كُلّ فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده وفي بيئته، وكان التَّشريع فرديا لا شوريا، قد تتوافق الآراء فيه وقد تتناقض، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله هو أنَّه لا يعلم في حكم هذه الواقعة خلافا[3].

وقد أرجع بعض المفكرين السبب الذي جعل العلماء بعد عصر الصحابة لم يحرصوا على استعمال الاجتهاد الجماعي كثيرا إلى جملة من الأسباب والتي منها:

-تخوُّف العلماء من هيمنة السَّاسة على مجامع أو مجالس الاجتهاد الجماعي، حيث إنَّ السُّلطة بعد الخلافة الرَّاشدة قد آلت إلى ملوك وأمراء بعضهم لا يتوَّرعون من الهيمنة على المجالس الاجتهادية وتوجيهها إلى ما يخدم سياستهم لا ما يخدم شرع الله تعالى وما يحقق مصالح الأمة، وعليه تخوّف العلماء من التّجمّع في شكل هيئات أو مجامع أو نحوها لممارسة الاجتهاد الجماعي، وذلك قطعا للطّريق أمام بعض السّلاطين حتى لا يكون الاجتهاد الجماعي غطاء لإرادتهم الحاكمة وأهوائهم[4].

-ومنهم من أرجع إحجام العلماء عن إقامة هيئة للاجتهاد الجماعي إلى تخوفهم من أن تتحول تلك الهيئة إلى ما يشبه السلطة الكنسية التي لا تعتبر أي اجتهاد أو فتوى يصدر من غيرها وهذا ما يتنافى مع مقررات الشريعة الإسلامية التي فتحت باب الاجتهاد لكل قادر عليه وعدم احتكاره من قبل مؤسسة خاصة أو هيئة دينية مخصصة أشبه ما يكون بالتقليد الكنسي عند

---

[4] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتب الدعوة الإسلامية، خال من بيانات النشر، (ص: 50).

[1] المصدر السابق.

[2] السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 52).

[3] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص: 50).

[4] السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 52-53).

النصارى[5].

➢ المرحلة الرَّابعة: مرحلة الانحطاط والتَّقليد والجمود

وفي هذه المرحلة تضاءل الأمل في قيام الاجتهاد الجماعي مرة أخرى، وذلك لكون حركة الاجتهاد عموما قد أصابها الشَّلل، حيث إنه لما ضعفت الدولة الإسلامية سياسيا وعسكريا وأصابها الضعف في مختلف النّواحي اضطرب الاجتهاد الفقهي ودخل في صفوف المجتهدين من ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الفرض والتشهي، وقلَّ وضعُف تمييز النَّاس بين العالم الحقيقي والمتعالم، وقلت الكفاءات والورع، فتخوف العلماء -وخاصة أتباع المذاهب الأربعة- في القرن الرَّابع أن يوجد من يستغل دعوى الاجتهاد لبث البدع والسموم الفكرية وإفساد قواعد الشريعة، فأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد ليوصدوا الباب أمام من ليس أهلا للاجتهاد والنظر، ويقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب المنحرفة، ويحموا الأمة من الانقسام الديني، كما رأى العلماء من أتباع المذاهب الأربعة أنَّ في تفاريع المذاهب المستقرة غنى وكفاية، وهذا ما أدَّى إلى شيوع التقليد وانتشار التعصب المذهبي، حيث أفتي بغلق باب الاجتهاد وتقييد حركته في النّطاق المذهبي، وكاد ميدان الاجتهاد أن يخلو زمنا طويلا، ما عدا ما كان يجري بين الحين والآخر من ظهور أئمة مجتهدين[1].

الفرع الثاني: تطبيقاته في عهد النبوة والخلفاء الراشدين.

أوَّلا) في عهد النبوَّة:

➢ أنَّ النبيﷺ استشار أصحابه بشأن أسرى بدر ماذا يصنع بهم، فأشار أبو بكر رضي الله عنه بأخذ الفداء منهم وإطلاق سراحهم، وأشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقتلهم، ووافقه على ذلك جمع من الصحابة منهم سعد بن معاذ، وعبد الله بن رواحة وغيرهم، إلَّا أنَّ النبي ﷺ مال إلى رأي أبي بكر فقبل الفداء منهم، فنزل القرآن الكريم مؤيدا للرأي الآخر ومعاتبا للنبي ﷺ في اختياره لرأيه وذلك في قوله جلَّ وعلا: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ**﴾ [الأنفال]،[2] وهذا من ابرز الامثلة الاجتهاد الجماعة والذين منهم رسول الله ﷺ في قضية لم ينزل فيها وحي من القرآن الكريم

➢ ومن الأمثلة أيضا على هذا الأمر استشارة النبي ﷺ لأصحابه حينما أراد أن يجمع الناس

---

[5] توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، مطابع دار الوفاء (المنصورة – مصر)، الطبعة الثانية 1992م، (ص: 276).

[1] السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 54).

[2] يُنظر تفاصيل القصَّة في صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسّير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، برقم: (1763).

للصلاة في وقت واحد والبحث عن الطريقة للنّداء على ذلك، فعرض الأمر على أصحابه، فأشار كلُّ فريق بطريقة معيَّنة، وقد أبان عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الأمر فقال: "كان المسلمون حينما قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلموا يوما في ذلك فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة! فقال رسول الله ﷺ: **"يا بلال قم فناد بالصلاة"**. [1]

ففي هذين الواقعتين نجد النبي ﷺ عرض مسألة شرعية ذات صلة بالعبادات على أصحابه للتشاور فيها واجتهاد الرأي لاقتراح الحلول، وقد فعل الصحابة ذلك واجتهدوا جماعيا بطريقه الشورى، ووصلوا إلى أفضل الحلول وأوفقها، وهذا من أبرز الأمثلة على الاجتهاد الجماعي[2].

➢ ومن أبرز الأمثلة وأوضحها على اجتهاد الجماعة في عهد النبي ﷺ هي مسألة اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم في فهم قول النّبي ﷺ يوم الخندق: **"لا يُصلّينّ أحد العصر إلا في بني قريظة"**، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم، بل نصلي؛ لم يرد منا ذلك، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف أحدا منهم[3].

وكانت هذه الحادثة من أقوى الأدلة وأوضحها في الدلالة على الاجتهاد الجماعي زمن النبوة؛ لأن الاجتهاد الجماعي هنا كان في فهم نص كلام النبي ﷺ ولم يكن في حضوره، وإنما أخبروه بعد وصولهم إليهن فريق أخذ بظاهر الحديث وفريق مال إلى معنى الحديث وغايته، وهذا بخلاف المثالين السابقين إذ كلاهما ليس استنباطا من نص بل كان بحضور النبي ﷺ واستشارة منه[4].

ثانيا) في زمن الخلفاء الراشدين:

لقد وردت عدة وقائع في عهد الخلافة الرَّاشدة توضح جليا وقوع الاجتهاد الجماعي من قبل الخلفاء الراشدين والصّحابة الكرام في زمنهم، ومن أبرز الأمثلة الدّالّة على تحقق هذا الأمر ما يلي:

➢ اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة عقب ثبوت وفاة النبي ﷺ والتشاور فيما بينهم بشأن الخلافة، واستقرار رأيهم على استخلاف أبي بكر رضي الله تعالى عنه

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: بدأ الأذان، برقم: (603)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: بدأ الأذان، برقم: (377).

[2] يُنظر: خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي (ص: 131)

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماءً، برقم: (946)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر، برقم: (1770).

[4] يُنظر: الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي (ص: 132).

ومبايعته[5].

➢ كذلك استشاره أبي بكر رضي الله عنه الصحابة في شأن مانعي الزكاة، واستقرار الرأي عندهم على محاربتهم بعد الأخذ والرد والجدال الذي وقع بين الصّحابة في ذلك، خاصة بين عمر وأبي بكر رضي الله عنهما[6].

➢ كذلك اجهادهم جماعيًّا في قضية محورية تتعلق بجمع القرآن في مصحف واحد.

ففي هذه المواضع الثّلاثة نجد الصّحابة الكرام قاموا بالاجتهاد الجماعي فيما بينهم عن طريق الشّورى، حيث تمَّ طرح المسائل المستجدَّة فيما بينهم للتشاور فيها والخروج بالحلول الشَّرعيَّة فيها، وما يعدّ بحقّ من أمثلة ونماذج تحقق الاجتهاد الجماعيّ.

المطلب الثالث: دوافع ظهور الاجتهاد الجماعي المعاصر

تتمثل دوافع ظهور الاجتهاد الجماعي المعاصر في التعقيد المتزايد في القضايا المعاصرة التي تتجاوز قدرة الأفراد على استيعابها، وضرورة تكامل الخبرات الشرعية والفنية في فهم المستجدات، والحاجة إلى وحدة الأمة والتغلب على تضارب الفتاوى الناجم عن الانفتاح الإعلامي، فضلاً عن مواكبة التطور العلمي والتقني وتحقيق مصالح العباد، ولهذا سنذكر في هذا المطلب بعضا من أبرز وأهمّ الدّوافع والموجبات لظهور الاجتهاد الجماعي بالمعنى المعاصر، وذلك عبر الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعقّد النّوازل وتشعبها

لا شك أننا نعيش اليوم في عصر تطورت فيه أحوال الأمم تطورا رهيبا مذهلا، نشأ عن ذلك التطور كثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب التراث الإسلامي المعهودة، وهذا يتطلَّب منّا ضرورة الاجتهاد لمعالجتها اجتهادا جماعيا، حيث إنَّ تلك المستجدات تكون في غالب أحوالها قضايا عامَّة يهمّ تنظيمها كُلَّ المجتمع، وليست من القضايا الفردية التي تتعلَّق بكل فرد على حدة، وعليه فإنَّ أيّ خطأ في الاجتهاد للقضايا العامّة يصيب أثره عموم النّاس، ولهذا وجب أن يكون الاجتهاد جماعيا في هذه القضايا لما فيه من دقّةٍ البحث وشمولٍ في النَّظر وتمحيصٍ للرّأي[1].

إضافة إلى كون الكثير من هذه القضايا المستجدة قد يحيط بها الكثير من الملابسات

---

[5] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل الصّحابة، باب: قول النّبي ﷺ: "لو كنت متخذا خليلا"، برقم: (3667).

[6] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، برقم: (1399)، ومسلم في كتاب: الإيمان، برقم: (20).

[1] يُنظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم (الكويت)، الطبعة الأولى: 1417هـ-1996م، (ص: 182).

والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم أخرى، مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها لا يكتمل إلا من زاوية جماعية، إذ الرؤية الفردية في هذه القضايا تكون قاصرة، فلربما نُظر إلى تلك القضية المعقدة والمتشعبة من زاوية واحدة، وأهملت بقية الزوايا الأخرى، فيأتي الحكم قاصرا، وعليه فإنّ الاجتهاد الجماعي يكون أقدر على العلاج لقضايا الأمة في زمن تعددت فيه الخبرات وتشعبت فيه العلوم وتعقدت المعاملات أشدّ التّعقيد، وأحاط بها الكثير من التّشابك مع قضايا وعلوم أخرى بصوره لم تكن معهودة من قبل، وطرأت أنظمه جديدة للحياة لم تكن موجودة أيضا[2]، فهذا من أبرز الدوافع المؤدّية إلى ظهور الاجتهاد الجماعي وضرورة اعتماده[3].

الفرع الثاني: تعدد التخصصات العلمية والمعرفيّة

لا شكَّ أنَّ الاجتهاد الجماعي يوجد ويحقق التّكامل بين التّخصّصات التي تُعنى بالقضايا محل الاجتهاد، فان قضايا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم وتخصصات متعددة ولم تعد من البساطة بالشكل الذي كانت عليه من قبل بل صارت القضية الواحدة موضوعا لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك من العلوم ويمكن ولا يمكن النظر فيها من خلال علم واحد بل لابد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك قضية وهذا لن يقوم إلا به إلا جماعة ويصعب بل يتعذر أن يقوم به فرض لأنه ليس بالإمكان أن ان يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التي اشترطها الأصوليين وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر فكان لابد من ان يكون الاجتهاد في هذه القضايا من خلال مجموعة تتكامل فيها الثقافات بحيث يضم مجلس الاجتهاد العلماء المتخصصين في العلوم العصرية إلى جانب العلماء المجتهدين في العلوم الشرعية فيكمل اعضاء المجلس بعضهم بعضا وتحدث الإحاطة بالمسألة من كل جوانبها وملابساتها ومتعلقاتها[1].

الفرع الثالث: عولمة الفتوى وضرورة ضبطها

لا شكَّ أنَّ للإفتاء مكانة هامة لدى المسلمين، فإنَّ له تأثيره البارز على سلوك الأفراد في المجتمع مما يساهم في انسجامه وسلامته، ولذلك وضع العلماء لهذا الموضوع العديد من الضوابط التي تحول دون الوقوع في الخطأ، غير أنَّ الواقع اليوم الذي نشهد فيه تحولا عظيماً في مختلف المجالات أصبح يعرف تعدُّدا في الفتوى مصدرا ومنهجا مما أدى إلى تضاربها وفوضويتها في الكثير من الأحيان، وهو ما يفرض على الهيئات العلمية والمؤسسات المعنية اتخاذ الموقف المناسب من أجل تنظيم هذه العملية التي تكتسي أهمية بالغة في حياة المسلم، حيث

---

[2] وهبة مصطفى الزّحيلي، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، مصدر سابق، (ص: 22).

[3] السوسوة، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي (ص: 87).

[1] يُنظر: المرجع السّابق، (ص: 90).

تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم إشكالية كبيرة ليست بالجديدة وهي خروج الفتوى عن الضوابط والقواعد التي سطرها العلماء، كما أن التطورات الحاصلة في واقعنا والتي تفرضها العولمة جعل لها أثرا واضحا على السلوك الفردي والجماعي، وساعدت في نشوء فوضى وفتن جعلت من الصعب على المسلم أن يستقر حاله في فهم دينه والالتزام بتعاليمه في ظل هذا الركام الضخم من الفتاوى، كما أن شيوع الفتاوى الفردية والفتاوى العابرة للقارات عبر وسائل الإعلام الحديثة، وغياب الدور الفعال للمجامع الفقهية المتخصصة التي يجتمع فيها العلماء من كل التخصصات ومن كل الاتجاهات، هو أحد أسباب ظهور هذه الفوضى التي جعلت مرتبة الفتوى والإفتاء مرتعا ذلولا لكل أحد، وكلاً مباحا لكل راتع.

المبحث الثاني: المجامع الفقهية ودورها كأداة للاجتهاد الجماعي في معالجة القضايا المعاصرة

المطلب الأول: المجامع الفقهية كأداة للاجتهاد الجماعي

إنَّ المجامع الفقهيَّة هي عبارة عن تنظيم وتقنين وإبراز للاجتهادات الصادرة عن جماعة من العلماء، وقد أنشئت هذه المجامع بعد أن صاح بإنشائها جماعة من العلماء في القرن المنصرم، كالإمام الشيخ الطاهر بن عاشور وغيره ممن نادوا بحرقة لقيام هذه المجامع، فاستمعت الدول والهيئات الرسميَّة العامة والخاصة لهذه النداءات وبادروا بإنشاء ما يسمى بالمجامع الفقهية، وكان أول هذه المجامع ظهورا هو مؤتمر لعلماء المغرب الذي استغرقت جلساته يومي الأحد والاثنين (26 - 27) ربيع الأول (1380هـ) الموافق لـ (18 - 19) سبتمبر (1960م)، حيث أجريت فيه بعض المباحثات في المسائل الفقهية وغيرها، وقد ضم أكثر من 300 عالما من علماء المغرب، وتوالت اجتماعات هذا المؤتمر حتى تاريخ 15 محرم 1427هـ الموافق لـ 14 فبراير 2006م، وسمي بالرّابطة المحمدية لعلماء المغرب[1]، ثم توالت بعد ذلك في الظهور هيئات ومؤسسات للإفتاء، نحاول ذكر أبرزها وأهمها في ما يأتي:

الفرع الأول: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

إنَّ مجمع البحوث الإسلاميَّة هو إحدى ثمار الأزهر في العصر الحاضر، حيث إنَّه بعد ثورة يوليو (تمّوز) سنة 1952م، نهضت الثَّورة بالأزهر الشَّريف من جديد، وعملت على إصلاحه وعلاج مشكلاته، وكان من جملة تلك الإصلاحات الشَّاملة هو إنشاء هذا المجمع بعد تسع سنوات من قيام الثورة، حيث إنَّه بعد مضي تسع سنوات من ثورة (تموز) صدر القانون رقم (103) لسنة

---

[1] يُنظر: آلاء بنت مجرب السّلمي، الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهيَّة المعاصرة، مقال ضمن مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر فرع أسيوط، العدد 35، الإصدار الأوّل، يناير (2023)، (ص: 605-606).

(1961م) بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها[2]، وتمَّ تنظيم وهيكلة هذا المجمع عبر مواد ولوائح نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي:

➢ حيث نصت المادة رقم (15) من هذا القانون على أن مجمع البحوث الإسلامية هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية التي تقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث، وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب المذهبي والسياسي وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وبيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وتحمل تبعات الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

➢ كما تنص المادة (16) من هذا القانون على أن مجمع البحوث الإسلامية يتألف من (50) عضوا من كبار علماء الإسلام يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون بينهم عدد لا يزيد على (20) من غير مواطني الجمهورية المصرية،

➢ وحددت المادة (17) شروط عضو المجمع بما يأتي:

- الا يقل سنه عن 40 سنة.
- ان يكون معروفا بالورع والتقوى في ماضيه وحاضره.
- أن يكون حائزا لإحدى المؤهلات العلمية من الأزهر أو إحدى الكليات العلمية التي تهتم بالدراسات الإسلامية.
- أن يكون له إنتاج علمي بارز في الدّراسات الإسلامية، أو اشتغل بالتَّدريس لمادة من مواد الدّراسات الإسلامية في كلية أو معهد من معاهد التعليم العالي، أو إحدى الوظائف الاسلامية في القضاء أو التشريع لمدة أدناها خمس سنوات.

➢ كما حددت المادة (20) الهيئات الثلاث التي يتكون منها المجمع وهي:

- مجلس المجمع: ويتألف من الرئيس، والأعضاء المتفرغين، والأعضاء غير المتفرغين من مواطني الجمهورية المصرية، والأمين العام للمجمع.
- مؤتمر المجمع: ويتألف من كل أعضاء المجمع.
- الأمانة العامة للمجمع.

➢ كما ذكرت المادة (22) أن مؤتمر المجمع يجتمع اجتماعا عاديا مرة في كل سنة، وتستمر دورة اجتماعه أربعة أسابيع للنظر في جدول أعمال السنة، ويجوز أن يدعو المؤتمر إلى اجتماع غير عادي إذا اقتضت الظروف ذلك، بموافقة الوزير المختص وبناء على اختيار شيخ الأزهر،

---

[2] يُنظر: الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، (ص: 291).

ويكون اجتماع المؤتمر صحيحا في الحالتين بحضور أكثرية أعضائه، بشرط أن يكون من بينهم ربع الأعضاء غير المواطنين على الأقل[1].

الفرع الثاني: المجمع الفقهي الإسلامي بمكّة المكرَّمة التّابع لر ابطة العالم الإسلامي.

قبل التَّعريف بهذا المجمع لا بد من التَّعريج على التَّعريف ولو بشكل موجز لرابطة العالم الإسلامي، والتي تعتبر منظمة إسلامية شعبية عالمية، تقوم بالدَّعوة للإسلام وشرح مبادئه وتعاليمه، وقد أنشئت هذه الرابطة بموجب قرار صدر عن المؤتمر الإسلامي العام، والذي عقد بمكة المكرمة في 14 ذي الحجة (1381ه) الموافق: 18 مايو (أيار) (1962م).

وفي 29 من جمادى الأولى سنة (1398ه/ 1978م) أصدرت الأمانة العامَّة لرابطة العالم الإسلامي قرارا برقم (798) الذي يُوصي بتأسيس المجمع الفقهي الإسلامي ويكون مقره في مكة المكرمة، وهو عبارة عن هيئة علميَّة ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي، وتضم مجموعة مختارة من العلماء والفقهاء والمحققين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولَّون دراسة واقع الأمة الإسلامية والمشكلات التي تواجهها، وإيجاد الحلول الصَّحيحة على أساس الكتاب والسنة وإجماع أهل العلم وبقية المصادر المعتمدة في الإسلام، وكان الشيخ مصطفى الزرقاء رحمه الله تعالى هو الذي قدم اقتراحا بإنشاء هذا المجمع في مؤتمر الرّابطة عام (1384ه) الموافق: (1964م)[1]

وأمَّا بالنّسبة للقانون التّنظيمي لهذا المجمع الفقهي فيمكن ذكر جملة منها على سبيل المثال كما نصّ على ذلك قانونه الأساسي[2]:

- تنص المادَّة الثانية من مواد نظام المجمع الفقهي الإسلامي المبينة لأغراض المجمع ووسائله؛ أن أغراض إقامة هذا المجمع الفقهي الإسلامي تتمثل فيما يلي:
  - إحياء التراث الفقهي ونشره.
  - إبراز تفوُّق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية المنتشرة في العالم.
  - دراسة جميع ما يواجه العالم الإسلامي من مسائل مستجدة وبيان حكم الشريعة الإسلامية فيها على هدي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
- كما تنص المادة الخامسة أنه يشترط في عضو المجمع أن تتوافر فيه الصفات التالية:
  - أن يكون مشهودا له بالتقوى والصلاح.

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، (ص: 290-291).

[1] المصدر نفسه، (ص: 293).

[2] المصدر نفسه، (ص: 294).

- أن يكون على اطِّلاع واسع وعميق على العلوم الإسلامية وواقع العالم الإسلامي.
- أن يكون متمكنا في اللغة العربية وعلومها وآدابها.

➢ كما تنص المادة السابعة على أن اجتماع مجلس المجمع يكون في مكة المكرمة بناء على دعوة من الرئيس أو نائبه، ويحدد مع الدعوة موعد الاجتماع ومدّته، وكذلك جدول الأعمال.

الفرع الثالث: مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي

منظمة المؤتمر الإسلامي هي منظمة دولية تضم في عضويتها (56) دولة حاليا، تحشد مواردها وتوحد جهودها للدّفاع عن مصالحها وتأمين رقي ورفاهية شعوبها وكل المسلمين في العالم، حيث تأسست هذه المنظمة في رجب 1389هـ الموافق سبتمبر (أيلول) 1969م خلال المؤتمر الأول لقادة العالم الإسلامي الذي عقد في العاصمة المغربية الرباط على إثر الحريق الإجرامي الذي تعرض له المسجد الأقصى المبارك في: 1969/8/21م على يد عناصر صهيونية، ومقرها الحالي مدينة جُدَّه إلى أن تتحرَّر مدينة القدس الشريف.

ففي الدَّورة الثالثة للقمة الإسلامية -والمسمات بدورة فلسطين والقدس- المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة ما بين 19 - 22 ربيع الأول 1401هـ الموافق لـ 25 - 28 جانفي 1981م دعا الملك خالد بن عبد العزيز في خطابه الموجه إلى الأعضاء المؤتمرين إلى إنشاء مجمع عالمي للفقه الإسلامي يضم فقهاء وعلماء ومفكري العالم الإسلامي، بغية الوصول الى الإجابة الإسلامية الأصيلة لكل سؤال تقدّمه الحياة المعاصرة، وبناء على هذه الدعوة جاء قرار القمة رقم: [(3/8)-ث(ق،أ)] الذي ينص على إنشاء مجمع يسمى (مجمع الفقه الإسلامي)، يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة، فقهية وثقافية وعلمية واقتصادية، من أنحاء العالم الإسلامي لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهادا أصيلا فاعلا بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي، والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي لتلك المشكلات، وفيما يلي أهم مواد النظام الأساسي لمجمع الفقه الإسلامي التي أقرها المؤتمر التأسيسي في عام 1983م[1]:

➢ جاء في المادة الأولى والثانية أنه يُنشأ مجمع يسمى (مجمع الفقه الإسلامي)، له شخصية معنوية داخل إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، وتكون مدينة جُدّة بالمملكة العربية السعودية هي المقر الأساسي للمجمع، وله أن ينشئ فروعا في البلاد الإسلامية، كما له أن ينشئ مكاتب في أي بلد يراه.

➢ كما تنص المادة الرابعة على أهداف هذا المجمع، حيث بينت أنَّ إنشاء هذا المجمع يعمل على:

---

[1] يُنظر: المصدر السَّابق: (ص: 300-301).

-تحقيق الوحدة الإسلامية نظريا وعمليا عن طريق السلوك الإنساني ذاتيا واجتماعيا ودوليا وفقا لأحكام الشريعة الاسلامية.

-شد الأمة الإسلامية لعقيدتها، ودراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهادا أصيلا لتقديم الحلول النابعة من الشَّريعة الإسلامية.

➢ كما نصت المادة الخامسة لنظامه الأساسي التي تتعلق بالوسائل المتخذة لتحقيق أهدافه، والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

-وضع معجم المصطلحات الفقهية ييسر على المسلمين إدراك معناها.

-كتابه الفقه الإسلامي بالطريقة التي تسهل على الدارس والناظر أخذ ما يحتاجه، وذلك بوضع موسوعة فقهية شاملة.

-تقنين الفقه الإسلامي عن طريق لجان متخصصة.

-إقامة مراكز بحوث للدراسات الإسلامية في بعض أنحاء العالم تخدم أهداف المجمع.

-نشر بحوث المجمع بشتى الوسائل المتاحة على أوسع نطاق.

الفرع الرابع: المجلس الأوروبي للإفتاء

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هو هيئة علمية إسلامية مختصة ومستقلة يتكون من مجموعة من العلماء، ومقره الحالي هو مدينة (دبلن) عاصمة الجمهورية الإيرلندية، عقد اللقاء التأسيسي للمجلس في العاصمة البريطانية (لندن)، وفي هذا اللقاء تم إقرار مسودة الدستور لهذا المجلس أو ما يعرف بالنظام الأساسي، حيث يتوخى هذا المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تحقيق الأهداف التالية[1]:

➢ إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوروبية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية فيما بينهم حول القضايا الفقهية المهمة.

➢ إصدار فتاوى جماعية تسد حاجة المسلمين في أوروبا، وتحل مشكلاتهم وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.

➢ إصدار البحوث والدراسات الشرعية التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الاوروبية، بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

➢ ترشيد المسلمين في أوروبا عامة، وشباب الصَّحوة الإسلامية خاصة، وذلك عن طريق

---

[1] يُنظر التّعريف بالمجلس في الكلمة التي أعدَّها الشيخ الدكتور حسين محمد حلاوة الأمين العام للمجلس، المذكورة في: القرارات والفتاوى الصَّادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمع الدكتور عبد الله بن يوسف الجديع. (ص: 12) وما بعدها.

نشر المفاهيم الإسلامية الأصيلة والفتاوى الشرعية القويمة.

وأما بالنسبة لوسائل تحقيق هذه الأهداف؛ فإن هذا المجلس يسعى لتحقيق أهدافه من خلال اعتماد الوسائل التي نذكر منها:

- تشكيل لجان من بين أعضاء المجلس ذات مهمة مؤقتة أو دائمة.
- الاستفادة من الفتاوى والبحوث الصادرة من المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية الأخرى.
- إقامة الدورات الشرعية لتأهيل العلماء والدعاة.
- عقد ندوات لدراسة بعض الموضوعات الفقهية.
- إصدار مجلة باسم المجلس فيها مختارات من الفتاوى والبحوث والدراسات التي يناقشها المجلس والتي تحقق أهدافه.

أما بالنسبة للقاء الدوري للمجلس؛ فإن النظام الأساسي له ينص على اجتماع دوري سنوي تعقده هيئته العامة، تتمُّ فيه مناقشة الأبحاث المقدمة إليه في الموضوعات المختلفة التي تمس إليها حاجة الجالية المسلمة في أوروبا، مع تولي الإجابة عما يرد عليه من استفتاءات تتطلب الجواب الجماعي، ويجيز النظام الأساسي للمجلس الاستعانة بأهل الخبرة ودعوتهم لحضور دورة الانعقاد التي يعرض فيها ما يتعلق باختصاصهم من غير أنه لا يكون لهم حقوق التصويت.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية للاجتهاد الجماعي من قرارات المجامع الفقهية

سنحاول في هذا المطلب ذكر جملة من القرارات والفتاوي التي صدرت عن بعض المجامع الفقهية، ومؤسسات الإفتاء المختلفة في العالم العربي وغيره، والتي تتعلَّق بعدَّة قضايا اجتماعيَّة وطبيّة وأسريّة، حيث تمَّ التداول فيها بشكل جماعي، ومن ثمَّ الخروج بآراء وأحكام شرعيَّة لها، وهذا عبر الفروع الآتية:

الفرع الأول: في المجال الطبي (الاستنساخ – الإجهاض للجنين المشوَّه).

أولا) قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي حول الاستنساخ البشري:

حيث ورد القرار رقم: 94 (2/10) بشأن الاستنساخ البشري الصّادر عن مجمع الفقه الإسلامي، حيث ورد فيه ما يأتي: "إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية، خلال الفترة من 23-28 صفر 1418هـ الموافق: 28 حزيران (يونيو) - 3 تموز (يوليو) 1997م، بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري، والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي

عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى في الدار البيضاء بالمملكة المغربية في الفترة من: 9-12 صفر 1418هـ الموافق: 14-17 حزيران (يونيو) 1997م، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء، انتهى إلى ما يلي:

أولًا: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري..."[1].

ثانيا) قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي حول إجهاض الجنين المشوّه خلقيا:

حيث ورد القرار رقم: 71 (12/4) بشأن موضوع إسقاط الجنين المشوه خلقيا، حيث ورد فيه: "إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم السبت 15 رجب 1410هـ الموافق 10 فبراير 1990م إلى يوم السبت 22 رجب 1410هـ الموافق 17 فبراير 1990م قد نظر في هذا الموضوع، وبعد مناقشته من قبل هيئة المجلس الموقرة، ومن قبل أصحاب السعادة الأطباء المختصين، الذين حضروا لهذا الغرض، قرر بالأكثرية ما يلي:

إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً، لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة: إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية، من الأطباء الثقات المختصين، أن بقاء الحمل، فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه، سواء كان مشوهاً أم لا، دفعاً لأعظم الضررين..."[1].

الفرع الثاني: في المجال المالي (العملات الإلكترونية)

أولا) قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي حول العملات الإلكترونية:

حيث ورد في القرار رقم: 237 (8/24) بشأن العملات الإلكترونية جاء فيه: "إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: 07-09 ربيع الأول 1441هـ، الموافق: 04-06 نوفمبر 2019م، وبعد اطلاعه على التوصيات الصادرة عن الندوة العلمية للعملات الإلكترونية، التي عقدها المجمع بجدة خلال الفترة من 10-11محرم 1441هـ الموافق 9-10 سبتمبر 2019م، واستماعه إلى المناقشات

---

[1] يُنظر هذا القرار في الموقع الآتي: https://iifa-aifi.org/ar/2013.html.

[1] يُنظر هذا القرار في الموقع الآتي:
https://ketabonline.com/ar/books/24407/read?part=1&page=72&index=4390810.

التي دارت حوله، قرر ما يلي:

... ثالثًا: نظرًا لما سبق ولما يكتنف هذه العملات من مخاطر عظيمة وعدم استقرار التعامل بها؛ فإن المجلس يوصي بمزيد من البحث والدراسة للقضايا المؤثرة في الحكم"[2].

وجاء في البيان الختامي الصادر عن ندوة العملات الرقمية المُشفَّرة التي انعقدت بمدينة جدة، بالمملكة العربية السعودية يوم الاثنين 3 ربيع الثاني 1443هـ الموافق: 8 نوفمبر 2021م، بتنظيم من مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، وبالتعاون مع دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، الإمارات العربية المتحدة، حيث تمَّ البت في حكم المعاملة المذكورة أعلاه[3].

الفرع الثالث: في المجال الأسري والاجتماعي (اختيار جنس الجنين – طلاق المرأة من القاضي غير المسلم)

أولا) قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي حول اختيار جنس الجنين:

حيث ورد في القرار السادس من الدورة التاسعة عشرة للمجمع ما يلي: **"فإن مجلس** المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته التاسعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من 22 - 27 شوال 1428 التي يوافقها 3 - 8 نوفمبر 2007م، قد نظر في موضوع اختيار جنس الجنين، وبعد الاستماع للبحوث المقدمة وعرض أهل الاختصاص والمناقشات المستفيضة... قرر المجمع ما يلي:

أولا) يجوز اختيار جنس الجنين بالطرق الطبيعية كالنظام الغذائي والغسول الكيميائي وتوقيت الجماع بتحري وقت الإباضة؛ لكونها أسبابا مباحة لا محذور فيها.

ثانيا) لا يجوز أي تدخل طبي لاختيار جنس الجنين إلا في حال الضرورة العلاجية في الأمراض الوراثية التي تصيب الذكور دون الإناث أو بالعكس...

ثالثا) ضرورة إيجاد جهات للرقابة المباشرة والدقيقة على المستشفيات والمراكز الطبية التي تمارس مثل هذه العمليات في الدول الإسلامية؛ لتمنع أي مخالفة لمضمون هذا القرار... "[1].

ثانيا) قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث حول طلاق المرأة من القاضي غير المسلم.

ورد في قرارات الدورة الخامسة المنعقدة في (30 محرم - 3 صفر 1421هـ، الموافق 4 - 7 مايو

---

[2] يُنظر هذا القرار في الموقع الآتي: https://iifa-aifi.org/ar/5192.html.

[3] يُنظر: https://iifa-aifi.org/ar/28224.html.

[1] يُنظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرّمة في دوراته العشرين، الإصدار الثالث، (ص: 503).

2000م) بالعاصمة الإيرلندية (دبلن) القرار 14 (5/3) المتعلق تطليق القاضي غير المسلم حيث جاء في هذا القرار: "الأصل أن المسلم لا يرجع في قضائه إلا الى قاضي المسلم أو من يقوم مقامه فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية غير أنه بسبب غياب قضاء إسلامي في هذا المجال يتحاكم إليها المسلمون في غير البلاد الإسلامية فإنه يتعين على المسلمين تنفيذ قرار القاضي غير المسلم بالطلاق لأنه يعيش في ظل قانون البلاد التي يقيم فيها وهو بهذا راض ضمنا بما يصدر عنه ومن ذلك التزام أن هذا العقد لا يحل عروته إلا القاضي الأمر الذي يمكن اعتباره تفويضا من الزواج جائزا له شرعا عند الجمهور ولو لم يصرح بذلك بناء على القاعدة الفقهية المعروف عرفا كالمشروط شرطا وتنفيذ أحكام القضاء في هذه الحالة لازم من باب جلب المصالح ودفع المفاسد وحسما للفوضى"[2].

المبحث الثالث: تحديات الاجتهاد الجماعي وتقييم دوره

المطلب الأول: التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي

يعترض الاجتهاد الجماعي المعاصر المتمثل في المجامع والمؤسسات الفقهية الاجتهادية العديد من الإشكالات والتحديات التي يمكن أن تعيق تطوره وتحقيق غايته المنشودة وفيما يأتي ذكر لأهم وأبرز تلك الإشكالات التي يمكن أن نذكرها عبر الفروع الآتية:

الفرع الأول: التَّسييس أو الضغط الإعلامي.

يعتبر المجمع الفقهي مؤسسة علمية حاكمة على السياسات لا خاضعة لها، إذ إنَّها لا تنتمي لجهة ما؛ لان دورها يكمن في تنوير الأمة الإسلامية وتوجيهها في مختلف المسائل والمستجدات التي تحتاج فيها إلى حكم فقهي يجمع ولا يفرق، بل يكون إجماعا يوحد المسلمين في مختلف مجالات الحياة، بغض النظر عن نوعية الحكم والسياسات المتبعة في مختلف بلدان العالم الإسلامي، وعليه فالمجمع الفقهي يكون مرجعا مهما يرجع إليه الساسة في العالم الاسلامي، من أجل تصحيح كثير من الرؤى المتعلقة بالشأن الإسلامي[1].

حيث إن من أبرز ما يعطي المصداقية أو ينزعها للمجامع الفقهية هو مدى الاستقلالية في العمل العلمي للمؤسسة الاجتهادية المعينة، والاستقلالية هنا تعني أن هذه الهيئة الرَّسمية لا تخضع في تداولها وقراراتها لأي توجيهات أو تعليمات أو ضغوط من خارجها، كما أنها تعني أنها لا

---

[2] يُنظر: القرارات والفتاوى الصَّادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمع الدكتور عبد الله بن يوسف الجديع. (ص: 37).

[1] يُنظر: د. حميد عماري، الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصوّر وإشكالية التّطبيق، مقال بمجلة الشهاب، المجلد (09)، العدد (03)، سنة النشر (2023م)، (ص: 267).

تجتمع لإصدار فتوى أو موقف محدد سلفا، فهي تستمع إلى وجهات نظر الحكومات وكل الجهات المعنية أو ذات الصلة، إلا أنها بعد ذلك تتداول بكامل الحرية وتقرر بكامل الاستقلالية، كما أن من صور استقلالية المجامع والهيئات الفقهية أيضا: أن تكون لها الصّلاحية على إدراج أو البت في كل قضية تراها صالحة للتداول، أو يطالب بإدراجها عدد من أعضائها مما يهم الناس في دينهم ويحتاجون إلى معرفة الحكم الشرعي فيه، وهذا يعني ألَّا تكون هناك قضايا محظورة عليها بدعوى أنها سياسية أو حساسة أو غيرها[2].

الفرع الثاني: ضعف التمويل والاستقلالية المالية

من أبرز المشكلات والتحديات التي تواجه المجامع الفقهية في العالم الإسلامي هما يتعلق بقضية التمويل، فلا شك أن التمويل المادي والمالي له دوره الكبير في استمرارية نشاط المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية فهي تحتاج في تكوينها وبقائها وأداء مهامها إلى تمويلات ضخمة لا يقوى الأفراد على سدها، بل تكون في غالب الأحيان من مهمات الدول والحكومات والهيئات الرسمية، وهذا ما يترتب عليه أحيانا ضغط وعدم استقلالية بسبب ذلك التمويل.

فلا يخفى على أحد ما للتمويل المادي من تأثير في القرارات التي يتخذها المجمع الفقهي؛ إذ إن الجهة الممولة قد تصبح هي الراعية لمجلسه، وقد تتدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في شؤونه المتعلقة بالتسيير أو القرارات الفقهية، ومن ثمّ كان من الضروري التّحرّي في الجهات التي تمول المجامع الفقهية حتى لا تفقد مصداقيتها، ويعتبر من أفضل الطرق التي قد تخلق لنا الأمان في هذا الجانب: هو عدم الاقتصار على الموارد الحكومية -رغم ضرورتها- أو المنظمات الخيرية التي لها علاقة بتوجهات سياسية، بل لابد من فتح المجال لصناديق التبرعات والهيئات الخيرية، والتركيز على الأوقاف الإسلامية، هذه الأخيرة التي توفر للمجمع حصانة مالية، وترسخ فيه صفة المصداقية، وتبعده عن تأثير أي جهة تريد إخضاعه لأفكارها[1].

الفرع الثالث: تباين الآراء وصعوبة التوفيق

لا شكَّ أنَّ قضية اختلاف العلماء وتنوّع وجهات نظرهم من القضايا الطّبيعيَّة التي تنبع من روح الشَّريحة الإسلاميَّة التي أقرت مبدأ الاختلاف، لأنَّ كل من اشتغل بالعلوم الشَّرعيَّة يدرك جليًّا أنّ الشَّريعة مبنيَّة على قواعد وأصول منها ما هو من قبيل القطعي ومنها ما هو من قبيل الظّنّيّ الذي يقبل الاجتهاد ويحتمل الاختلاف، ولهذا فلا غرو من اختلاف الأئمَّة والعلماء فيما بينهم في كثير من المسائل الشَّرعيَّة، بل إن هذا الأمر يُعتبر من رحمة الإسلام بالنَّاس ألا تضيَّق

---

[2] يُنظر: أحمد الريسوني، الاجتهاد الجماعي: (ص: 12-13).

[1] يُنظر: د. حميد عماري، الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصوّر وإشكالية التّطبيق، (ص: 266).

عليهم المخارج الشَّرعية والأحكام المرعيَّة في كثير من المسائل قيد البحث والاجتهاد، ولهذا فلا يطمع الإنسان ولا يتصوّر أن يكون العلماء المجتهدين الأعضاء في المجامع الفقهيَّة على قدر من الاتّفاق والإجماع في المسائل المطروحة، بل اختلافهم وتنوّع آرائهم هو الأمر الواقع والمتوقّع منهم.

ومن الجدير بالذّكر هاهنا أنَّ سبب هذا الاختلاف بين العلماء والباحثين في القضايا المطروحة في المجامع لا يرجع فقط إلى اختلافهم في فهم القواعد والأصول الشَّرعيَّة، بل إنَّ هناك عوامل عدَّة، وأسبابا كثيرة -يصعب التحكم فيها- من شأنها أن تؤثِّر في آراء واختيارات المجتهد الفقهيَّة، منها ما يرجع إلى طبيعة المجتهد نفسه، ومنها ما يرجع إلى مساره التّكويني والتّعليمي، ومنها ما يرجع إلى فهمه الذّاتيّ للمسألة المطروحة للنّقاش، ومنها ما يرجع إلى بيئته وظروفه المحيطة به[2]، فإنَّ كُلَّ هذه العوامل تعتبر متغيرات ومؤثرات لها أثرها في تحديد قرارات المجتهد وقناعاته، فهذا في تقديري أحد أبرز التحديّات التي تواجه مسار الاجتهاد الجماعي والمؤسسات والمجامع الاجتهاديَّة.

المطلب الثاني: تقييم دور الاجتهاد الجماعي.

إنَّ الاجتهاد الجماعي عن طريق المجامع والمؤسسات هو بذل الجهد المشترك من قبل مجموعة من الخبراء لاستنباط الأحكام الشرعية، ولا شكَّ أنَّه من الأمور التي تقتضيها الظّروف المعاصرة، كما أنّه ضرورة حتمية استوجبتها سياسة العولمة المسيطرة على دواليب كل شيء، إلا أنَّ هذه التَّجربة ليست بمنأى عن التقييم، فلا شكَّ أنَّ لها نقاط قوة تتمثل في زيادة الدّقّة والعصمة من الخطأ، كما أنَّ لها نقاط ضعف تتمثل في احتمالية الخلاف بين الأعضاء، وصعوبة الوصول إلى اتفاق كامل، وهذا ما سيوضَّح في الفروع الآتية:

الفرع الأول: نقاط القوة

يمكن تحديد نقاط قوة الاجتهاد الجماعي ومؤسسات الإفتاء في النقاط الآتية:

- الدّقّة والعصمة من الخطأ: ويراد بذلك العصمة النسبية من الخطأ البشري، حيث يقلل الاجتهاد الجماعيُّ من احتمالية الخطأ والزّلل في الفتاوى، كما يُقلّل أيضا من تأثير الآراء الشخصية غير المستندة إلى دليل قوي، ولهذا يعتبر أقرب إلى الصّواب والدّقّة وأبعد عن الخطأ والارتياب من الاجتهادات الفرديّة.

- تعدد الخبرات: مما سبق بيانه وتقريره يتّضح لنا أن الاجتهاد الجماعي المؤسَّسيَّ يجمع بين آراء وخبرات متنوعة ومتخصصة، مما يؤدي إلى استنباطات أكثر شمولًا وأعمق طرحا من غيره.

---

[2] المصدر السابق: (ص: 269).

➢ المساءلة والتوازن: حيث يساعد الاجتهاد الجماعي على توفير بيئة ومناخ مناسبين، يضمنان وجود آراء متوازنة ومدروسة، كما أنَّه يُسهم في الوقاية من التأثر بالمصالح الشَّخصيَّة أو الحزبية أو السياسية التي قد تؤثر على الاجتهاد الفردي.

➢ الاستجابة للقضايا المعقدة: إذ يُعتبر الاجتهاد الجماعي المؤسَّسيُّ أداة فعَّالة للتّعامل مع المسائل والنَّوازل المعقدة التي تحتاج إلى تبادل الرأي والنقاش والطَّرح العميق، حيث يتهيَّب كثير من الأفراد الخوض فيها أو التطرّق إليها بشكل فردي أو معزول، لكن إن كان ذلك التطرُّق في هيئة جماعيَّة تضم ثُلَّة من المُتخصِّصين وأهل الرَّأي؛ فإنَّ ذلك يكون أدعى إلى الخوض في كل نازلة دون تهيُّب.

الفرع الثاني: نقاط الضَّعف والقصور

لا يخلو جهد من عيوب أو نقاط ضعف تعتريه، ويمكن أن نحدد نقاط الضَّعف أو القصور الذي يطرأ على الاجتهاد الجماعي في النّقاط الآتية:

➢ صعوبة الوصول إلى اتفاق: وهذا من المسائل التي قد مرَّ ذكرها في سياق بيان تحدّيات الاجتهاد الجماعي وهي تباين الآراء وصعوبة التوفيق بينها، إذ قد يصعب على الأعضاء الوصول إلى اتفاق تام، مما قد يؤدي إلى استمرار الخلاف، وبالتَّالي عدم وجود فتوى مُلزمة، ولهذا نجد كثيرا من القضايا المطروحة في المجامع الفقهيَّة يتمُّ عقد جلسات مطوَّلة للنظر والبتّ فيها، إلا أنَّها تنقضي دون بتّ فيها، مما يحتاج إلى عقد جلسات أخرى.

➢ تأخر الوصول إلى القرار: وهذه قريبة من سابقتها، فقد تستغرق عمليَّة الاجتهاد الجماعيّ وقتًا أطول نظرًا لحاجتها إلى مناقشات وتبادل آراء متعددة، وهذا ما يعيق ويطيل الوصول إلى قرارات باتَّة في المسائل، خاصَّة في المسائل والنَّوازل المستعجلة التي لا تحتمل التَّأجيل والتّأخير، وقد مرّ ذكر قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي حول العملات الإلكترونية، حيث تمَّ تداول هذه المسألة على فترتين امتدّت إلى قرابة الثلاث سنوات.

➢ احتمالية الخلاف: فعلى الرغم من كون الاجتهاد الجماعي يهدف إلى تجنب الخلاف وتحقيق الاتفاق والائتلاف، إلا أنَّ اختلاف وجهات النظر قد يبقى واقعا يفرض نفسه في كثير من الأحيان.

➢ التحدي في التنسيق: إذ يتطلَّب التَّوفيق والتنسيق بين الآراء والرُّؤى المختلفة جهدًا كبيرًا في تنسيق عمل المجتهدين، وكذا التأكُّد من تناسق الآراء.

الفرع الثالث: آفاق التَّطوير

مما سبق ذكره وبيانه يتّضح أن من أبرز الإشكاليات والتحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي هو ذلك التعارض الكبير بين الاتجاهات الفكرية والمنهجية لدى أهل النظر في الاجتهاد

الجماعي، ويمكن أن يقترح كحل لهذه الاشكال: أنَّه على القائمين على اختيار العلماء وأعضاء المجالس العلمية أن يتحرَّوا جيدا في مدى اتصاف أعضاء المجامع بالتوازن والوسطية، من حيث الجمع بين النصوص ورعاية المقاصد الشرعية، وبين محكمات الشرع ومقتضيات العصر، وذلك بالرجوع إلى آرائه واختياراته الفقهية في مصنفاتهم، وكذلك من خلال بحوثهم الذين شاركوا بها في المحافل العلمية، أو نشرت في المجلات المحكمة، أو بالرجوع إلى آرائهم وفتاويهم في مواقعهم وغير ذلك، فمن خلال النظر والتمعن في تلك الآراء المنسوبة لهم والمبثوثة في تلك الوسائل يمكن التعرف عن كثب على ماهية المنهج الذي ينتهجه المرشح للنظر الاجتهادي الجماعي المعاصر، والتعرف كذلك على المصادر الشرعية التي يعتبرها في اجتهاداته ويأخذ بها فهذا من شأنه أن يشكل مقاربة ولو بسيطة بين مناهج العلماء أعضاء المجامع[1].

وكذلك من الإشكاليات التي تم الكلام عليها هي مسألة تأجيل النظر في كثير من القضايا المستجدة المعاصرة وعدم سرعة البث فيها لفترات طويلة، خاصة في المسائل التي لا تحتمل الانتظار وتمديد النظر فيها، ولهذا يقترح أن تعقد اجتماعات استثنائية وحلقات خاصة للبث في تلك القضايا العاجلة، بشرط أن تكون تلك الأبحاث مستوفية لجميع الجوانب المحيطة بالنازلة، كما يمكن أيضا -كحل لهذا الإشكال- الاستعانة بخبرات واجتهادات المؤسسات والمجامع الفقهية الأخرى فيما توصلوا إليه من قرارات، وذلك استغلالا للوقت، وتوسيعا لوجهات النظر في تلك المسألة[2].

الخاتمة

أوّلا) النّتائج:

لقد توصَّلت في نهاية هذا البحث إلى النّتائج الاتية:

1) أنَّ الاجتهاد الجماعي هو اتّفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعيٍّ في بعض المسائل الظنّيّة بعد النّظر والتّأمّل في البحوث المقدّمة والآراء المعروضة في مؤسسة أو ومجمع.

2) أنَّ الاجتهاد الجماعي مسلك تمَّ اعتماده في أدبيات التَّشريع الإسلامي، حيث أنَّه اعتمد في عهد النبيّ ﷺ وكذا في عهد الصحابة والتَّابعين وغيرهم.

3) أنَّ الاجتهاد الجماعي ضرورة عصرية تقتضيها الظروف الرّاهنة، بل يمكن اعتباره من الفروض الكفائية التي يجب على عموم الأمَّة النّهوض بها.

---

[1] يُنظر: نبيل جمعة العَبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر، إشكاليات التّطبيق ومقترحات المعالجة والتّطوير، مقال في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلاميَّة، المجلد (17)، العدد (01)، يونيو (2020م)، (ص: 609-610).

[2] يُنظر: المصدر نفسه (ص: 611).

4) أنَّ الاجتهاد الجماعي مرَّ عبر مراحل في التَّاريخ الإسلاميّ، حتَّى وصل إلى صورته الحالية الممثّلة في المجامع الفقهية ومؤسسات الإفتاء.

5) أنَّ العصر الحاضر شهد ميلاد عدد من المجامع الفقهية ومؤسسات الإفتاء عبر ربوع وأقطار العالم العربي والإسلامي، بل تعدّى ذلك إلى البلاد الأوروبيَّة.

6) أنَّ الاجتهاد الجماعيَّ تجربة كغيرها من التّجارب الأخرى الخاضعة للتَّقييم، لها نقاط قوة ونقاط ضعف، كما أنَّ لها آفاقا يمكن تطويرها من خلالها.

ثانيا) التّوصيات:

يُمكن لي من خلال هذا البحث التقدّم بالتّوصيات الآتية:

1) اجتهاد الباحثين والأكاديميين وطلبة العلم بمزيد من البحوث والدراسات حول موضوع الاجتهاد الجماعي، خاصَّة ما يتعلَّق بموضع تطويره وتنميته.

2) الدَّعوة إلى تقوية التّنسيق بين المجامع الفقهية والمؤسسات الإفتاء في العالم، اختصارا للوقت والجهد، تفاديا للتكرار الحاصل في كثير من القضايا.

3) ضرورة التحقق من مصادر التمويل المادي للمجامع الفقهية تفاديا لأي ضغط أو تسييس محتمل من أي جهات مشبوهة.

4) الحرص كل الحرص على تحقيق الاستقلابية للمجامع الفقهية من كل النَّواحي.

قائمة المصادروالمراجع:

القرآن الكريم.

1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، طبعة دار ابن الجوزي (المملكة العربية السعودية)، الطبعة الأولى (1423ه).

2) ابن منظور، محمد بن مكرَّم بن علي، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف.

3) أحمد الريسوني، الاجتهاد الجماعي، خال من بيانات النّشر.

4) أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر (1399ه 1979-م).

5) آلاء بنت مجرب السّلمي، الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهيَّة المعاصرة، مقال ضمن مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر فرع أسيوط، العدد 35، الإصدار الأوّل، يناير (2023).

6) الباجي، سليمان بن خلف أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: د. عمران علي أحمد العربي، منشورات جامعة المرقب (ليبيا)، الطبعة الأولى (2005م).

7) البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدّين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة (مصر)، الطّبعة الأولى (1400هـ).

8) الجديع، عبد الله بن يوسف، القرارات والفتاوى الصَّادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، خال من بيانات النّشر.

9) حميد عماري، الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصوّر وإشكالية التّطبيق، مقال بمجلة الشهاب، المجلد (09)، العدد (03)، سنة النشر (2023م).

10) الخالد، خالد حسين، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث (دبي)، الطبعة الأولى (2009م).

11) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتب الدعوة الإسلامية، خال من بيانات النشر.

12) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع (السعودية)، الطبعة الأولى (2000م).

13) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول من علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د. ط.

14) السّوسوة، عبد المجيد الشّرفي، الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي، منشورات كتاب الأمة الصّادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة (قطر)، العدد (62)، السّنة (1418هـ).

15) الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، مطابع دار الوفاء (المنصورة – مصر)، الطبعة الثانية 1992م.

16) العَبري، نبيل جمعة، الاجتهاد الجماعي المعاصر، إشكاليات التّطبيق ومقترحات المعالجة والتّطوير، مقال في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلاميَّة، المجلد (17)، العدد (01)، يونيو (2020م).

17) العمري، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة الثالثة (1405هـ - 1985م).

18) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، خال من بيانات النّشر.

19) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر.

20) الكرنز، نصر محمود، الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير من كلية

الشريعة والقانون بالجامعة الإسلاميَّة بغزَّة.

21) مسلم بن الحجّاج القشيري (261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرّياض (السّعوديّة)، الطّبعة الأولى(1427هـ/2006م).

22) وهبة مصطفى الزّحيلي، الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، بحث ضمن مؤتمر الفتوى وضوابطها، المنظم من طرف المجمع الفقهي الإسلامي، خال من بيانات النشر.

23) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم (الكويت)، الطبعة الأولى: (1417هـ-1996م).

تأثير التشريعات القانونية والنظم السياسية على الاجتهاد الفقهي المعاصر

د/ بوبكر مصطفاوي

دكتوراه في الشريعة والقانون من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

boubaker1mostefaoui6@gmail.com

مقدّمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانا لكلّ شيءٍ، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّدٍ المرسل هدى ورحمة ومبشّرا من اتّبعه بالنّجاة من كلّ ظلال وغيٍّ، أمّا بعد:

فيعزّز الاجتهاد استمراريّة تطور الأمة ونهضتها العلميّة، حيث يُمكّن بالتوصُّل إلى حلول مناسبة لمشاكل الحياة ومستجداتها المتنوعة وفقًا لأحكام ومقاصد الشّريعة، وبذلك تتأكّد أهميّة الاجتهاد في الإسلام باعتباره وسيلة أساسيّة لاستنباط الأحكام الشّرعيّة في المسائل المستجدة، وهو ما يضمن مواكبة الشريعة لمتطلبات الحياة في كلّ عصر.

وتتزايد الحاجة إلى الاجتهاد الفقهيّ في عصرنا لتسارع التطورات والنّوازل بمختلف صُورها ومجالاتها، وبالمقابل فالتّشريعات الوضعيّة تسابق الزّمن لتنظيم هذه التطورات، ورغم ذلك تختلف أهميّة كل منهما حكما واجتهادا والتزاما وتحقيقا لمصالح العباد.

وقد أنجزت هذه الدراسة للمشاركة في الملتقى الوطني "الاجتهاد الفقهي المعاصر –معالم- ضوابط- تحدّيات" بكليّة العلوم الإسلاميّة جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي المزمع انعقاده يومي 26 و27 نوفمبر 2025.

أهميّة الدّراسة: تختلف التّشريعات الوضعيّة باختلاف النظم السّياسية وتأثيراتها على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر لصالح التّشريعات الوضعيّة، ومن هنا تبرز أهميّة هذه الدّراسة؛ حيث تسلط الضوء على أحد أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد الفقهيّ المعاصر.

الهدف من الدّراسة: كما تهدف هذه الدّراسة إلى بيان مدى تأثير اهتمام النّظم السّياسيّة بالتّشريعات الوضعيّة والالتزام بها على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر إهمالا أو عمدا؛ وهو ما أسهم في فوضى الفتاوى والتصدر لها، وإهمال الأحكام الفقهيّة للنّوازل المستجدة، وهو ما أسهم في ضياع تحقّق المقاصد الشّرعيّة، وما يثير التساؤل ويطرح الإشكال.

الإشكاليّة: ما مدى تأثير التّشريعات الوضعيّة والنظم السّياسية المعَاصِرة على الالتزام

بالاجتهاد الفقهيّ لإنفاذ أحكام الشّرع ولتحقيق مقاصده؟

مناهج الدّراسة: ستتبع الدّراسة منهجا استقصائيا وتفسيريا للوقوف على التأثير الذي مسّ الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، ودرجة الأهميّة التي صارت توليها النّظم السّياسية المختلفة له.

خطة الدّراسة: قسّمت الدّراسة إلى مبحثين، نتبيّن في المبحث الأوّل أهميّة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر في مقابل التّشريعات الوضعيّة بمطلبين، الأوّل: أهميّة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر وضرورته لمواكبة التطورات والنّوازل المعَاصِرة، والثاني: أهميّة التّشريعات الوضعيّة المعَاصِرة حسب طبيعة النظم السّياسية.

أما المبحث الثاني فتناول تأثير التّشريعات الوضعيّة والنظم السّياسيّة ودرجة الالتزام بالاجتهادات الفقهيّة المعَاصِرة، في مطلبين، أولهما: تأثير التّشريعات الوضعيّة والنّظم السّياسية على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، وثانيهما: طبيعة النظام السّياسي الإسلامي والحلول والإجراءات المقترحة لتقوية الاجتهاد الفقهيّ المعاصر.

المبحث الأوّل: أهميّة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر في مقابل التّشريعات الوضعيّة.

تدفع الضّرورة والحاجة إلى الاجتهاد؛ فلا غنى عنه لما يستجدُّ من النّوازل حتى تفصّل في حكمها؛ فتنتظم حياة النّاس ويُفهم الدين على قواعده ووفق نصوصه، ومن خلال هذا المبحث نستعرض أهميّة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر وضرورته لمواكبة النّوازل المعَاصِرة في مطلبين.

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد الفقهيّ المعاصر وأهميّته لمواكبة النّوازل المعَاصِرة،

يقودنا الحديث عن الاجتهاد وأهميّته إلى المرور على تحديد مفهومه أولا للوقوف عند حدوده تعريفاته لغة واصطلاحا وهو ما نتعرف عليه باختصار في الفرع الأوّل.

الفرع الأوّل: مفهوم الاجتهاد الفقهيّ:

أولا: تعريف الاجتهاد. 1- لغة. هو بذل الوسع والمجهود، وهو مصدر للفعل اجتهد، يقال: اجتهد اجتهاداً، وجهد جهداً، كلاهما بمعنى: جدَّ، ويقال: جهد الرجل في كذا، أي: جد فيه وبالغ،[1] فيعني ذلك بذل الجهد والوسع..

قال الآمدي: « أَمَّا الِاجْتِهَادُ : فَهُوَ فِي اللُّغَةِ اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي تَحْقِيقِ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ مُسْتَلْزِمِ لِلْكُلْفَةِ وَالْمَشَقَّةِ، يُقَالُ: اجْتَهَدَ فُلَانٌ فِي حَمْلِ حَجَرِ الْبِزَارَةِ، وَلَا يُقَالُ: اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ خَرْدَلَةٍ»،[2] ويخرج بهذا الجهد اليسير الذي تتطلبه العادة، فالاجتهاد يحتاج زيادة في القوة والوسع والتّكلفة

[1] - يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، (ج3/ص133)، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (ج1/ص351).

[2] - أبو الحسن سيد الدين علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، ج4، ص162.

ممّا يرفع درجة المشقّة.

2- الاجتهاد في الاصْطِلَاحِ. فهو عند الْأُصُولِيّينَ مَخْصُوصٌ بِاسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشّرعيَّةِ عَلَى وَجْهٍ يُحَسُّ مِنَ النَّفْسِ الْعَجْزُ عَنِ الْمَزِيدِ فِيهِ فَقَوْلُنَا: اسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ كَالْجِنْسِ لِلْمَعْنَى اللُّغَوِيّ وَالْأُصُولِيّ، وَمَا وَرَاءَهُ خَوَاصٌّ مُمَيّزَةٌ لِلِاجْتِهَادِ بِالْمَعْنَى الْأُصُولِيّ،[1] فهو إذا بلوغ الحد من بذل قصارى الوُسع والجُهد.

وصَارَ فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِيّينَ مَخْصُوصًا بِبَذْلِ الْمَجْهُودِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشّرعِ، وَالِاجْتِهَادُ التَّامُّ أَنْ يَبْذُلَ الْوُسْعَ فِي الطَّلَبِ بِحَيْثُ يُحِسُّ مِنْ نَفْسِهِ بِالْعَجْزِ عَنْ مَزِيدِ طَلَبٍ، وَعِبَارَةُ بَعْضِهِمْ هُوَ بَذْلُ الْجُهْدِ فِي اسْتِخْرَاجِ الْأَحْكَامِ مِنْ شَوَاهِدِهَا الدَّالَّةِ عَلَيْهَا بِالنَّظَرِ الْمُؤَدِّي إلَيْهَا، وَقِيلَ هُوَ طَلَبُ الصَّوَابِ بِالْأَمَارَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ.[2]

ثانيا: مفهوم الفِقْه. 1- لغة: هو العِلْم في الدّين. فيقالُ: فَقُهَ الرّجل يَفْقُهُ فِقْهاً فهو فَقيهٌ، وفَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فَهِمَ. وأفقهتُه: بَيَّنْتُ لهُ. والتَّفَقُّهُ: تَعَلُّمُ الفِقْهِ.[3]

فَقِه فِقْهاً وَهُوَ فقيهٌ كعَلِم عِلْماً وَهُوَ عَلِيم وَقد أفْقَهْته وفَقَّهته عَلَّمْتُه وفَهَّمته والتَّفَقُّه تَعَلُّم الفِقْه، ورجُل فَقُه فَقِيهٌ وَالْأُنْثَى فَقُهَة وَيُقَال للشاهِد كَيفَ فَقَاهَتك لما أشْهَدْناك وَلَا يُقال فِي غير ذَلِك، والفِقْه الفِطْنة[4] قال الله تعالى: ﴿**فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾ [النساء: 78].

2- الفقه اصطلاحا. لا يختلف عن اللغة فيكون بمعنى العلم والحكمة وهي إِتْقَانُ الأَمْر، وَإِخْرَاجُهُ عَلَى الصُّورَةِ الأَحْسَنِ قال تعالى: ﴿**وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[الإسراء: 44]، بمعنى: تتقنون، فالفقيه متقن وهو حكيُم فعيل، وهو الذي يحكم الأشياء ويُتقنها, ويقال لمن يحسن دقائق الأمور: حكيم.[5]

فالاجتهاد الفقهيّ هو بَذْلِ الْمَجْهُودِ واستفراغ الوسع من أهل العلم والفطنة بعلوم الشّرع، وذلك في طَلَبِ الْعِلْمِ بأحكام الشّرع، ولبلوغ الاجتهاد التّام يتطلّب بذل الْوُسْعَ التّام في الطَّلَبِ حتى يبلغ درجة الْعَجْزِ والجَهد وعدم القدرة عن زيادة الطلب انتهاء باستنباط الأحكام من أدلتها الشّرعيّة.

---

[1] - المرجع السابق، ج4، ص162.

[2] - عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ج4، ص14.

[3] - الفراهيدي البصري، العين، باب الهاء والقاف والباء، ج3، ص370.

[4] - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1417هـ/1996م، ج1، ص260.

[5] - يُنظر: الفيومي: المصباح المنير (ج 1/ص200)، ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر (ج 1/ص418)، ابن منظور: لسان العرب (ج 2/ص951).

الفرع الثّاني: أهميّة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر. للفقه والاجتهادات الفقهيّة في الدّين عموما منزلة سامية؛ فبه تُعرف الأحكام التّفصيليّة، وبه يعرف الحلال من الحرام، فتستقيم حياة الناس على أحكام دين الله، وعلى هدي رسول الله ﷺ، وقيمة الفقه في الدين لا تأتى إلا وفق أصوله الصحيحة، وتتجلّى أهميته في:

أوّلا: مرونة الشّريعة وامتدادها الزّماني والمكاني، فالمعلوم أنّ النّصوص الشّرعية محدودة مكتملة، بينما النّوازل متجدّدة باستمرار، ولذلك ترك الشّرع باب الاجتهاد لأهل العلم وفقهاء الشّريعة مفتوحا؛ على أن يكون موافقا لما شرع من قواعد وأصول ومقاصد، فقد اهتم الأصوليون بالاجتهاد باعتباره مبيّنا لأحكام الله في الوقائع والنّوازل المستحدثة التي لم ترد فيها نصوص صريحة، وهو ما يعطي الشّريعة مرونتها وصلاحيتها وامتدادها الزماني والمكاني، وثراءها وشمولها، لتواجه وتعالج النّوازل والحوادث في كل عصر ومكان.

ثانيا: تيسّر الاجتهاد الفقهيّ في هذا العصر. ومن نعم الله على خلقه تيسر ذلك بوجود أهل العلم والفقه الدّارسين له الذين لهم قدرة على الاجتهاد، وتطور وسائل البحث والكتابة والطباعة ونشر العلوم الشّرعية والتّواصل بين أهل العلم والفقهاء، مع التطورات المعَاصِرة السّريعة وكثرة النّوازل التي تدعو إلى الاجتهاد.

فقد ذكر الصنعانيّ: "أنّ الاجتهاد في عصره والعصور المتأخّرة صار ميسّرا فقال: "قد علمت مِمَّا سقناه أَنّ الله وَله الْحَمد والْمنَّة قد قيَّض للمتأخّرين أَئِمَّة من الْمُتَقَدِّمين جمعُوا لَهُم الْعُلوم اللُّغَوِيَّة والحديثيّة من الأفواه والصّدور، وحفظوها لَهُم فِي الأوراق والسّطور، وذلّلوا لَهُم صعاب المعارف وقادوها إِلَى كل ذكيّ عَارِف ودوّنوا الْأُصُول واللغة بأنواعها؛ مَعَ انتشارها واتساعها، وأدخلوا عُلُوم الِاجْتِهَاد لأَهْلهَا من كل بَاب؛ تَارَة بإيجاز وَتارَة بإسهاب وإطناب؛ وَهَذَا شَيْء لَا شكّ فِيهِ وَلَا ارتياب، وَلَا يجهله إِلَّا من لَيْسَ من أولي الْأَلْبَاب الَّذين نحوهم يساق هَذَا الْخطاب"،[1] فيتحدث الصنعاني عن تيسُّر الاجتهاد في عصره وهذا بسبب جهود المتقدّمين في جمع العلوم وحفظها بتأليف الكتب، وأسّسوا قواعد الاجتهاد وأصوله.

قال بهذا في عصره فماذا لو توفّر له ما في عصرنا من علوم مطبوعة ودراسات وبحوث وكتب ومصنّفات تتوفّر في الأنترنت والحواسيب، وصار البحث عن المعارف والبيانات دون مشقّة تذكر، وبات التّواصل بين أهل الفقه سهلا متاحا وبجهد يسير، "وَبعد هَذَا فَالْحق الَّذِي لَيْسَ عَلَيْهِ غُبَار الحُكم بسهولة الِاجْتِهَاد فِي هَذِه الْأَعْصَار وَأَنّه أسهل مِنْهُ فِي الْأَعْصَار الخالية لمن لَهُ فِي

[1] - محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني، الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ط1، الدار السلفية، الكويت، 1405هـ، ص103.

الدّين همّة عالية، ورزقه الله فهما صافيا وفكرا صَحِيحا ونباهة فِي علمي السّنة وَالْكتاب".[1]

ثالثا: قدرة الاجتهاد الفقهيّ المعاصر. كما اعتبر الصّنعاني نكران وتعذّر الاجتهاد للمشقّة بأنه نكران للنّعمة، فقَالَ: "تَقول تعذر الِاجْتِهَاد؛ مَا هَذَا وَالله إِلَّا من كفران النِّعْمَة وجحودها والإخلاد إِلَى ضعف الهمّة وركودها... فالعجب كل الْعجب بِمن يَقُول يتَعَذَّر الاجتهاد فِي هَذِه الْأَعْصَار وَإِنَّهُ محَال مَا هَذَا إِلَّا منع لما بَسطه الله من فَضله لفحول الرِّجَال، واستبعاد لما خرج من يَدَيْهِ، واستصعاب لما لم يكن لَدَيْهِ، وَكم للأئمة الْمُتَأَخِّرين من استنباطات رائقة واستدلالات صَادِقَة، مَا حام حولهَا الأوّلونَ وَلَا عرفهَا مِنْهُم الناظرون، وَلَا دارت فِي بصائر المستبصرين وَلَا جالت فِي أفكار المفكرين ".[2]

وفي كلامه تأكيد على أهميّة مواصلة الاجتهاد لما فيه من استنباطات رائقة واستدلالات صادقة بها يفتح الله للمسلمين معارف وتفاصيل أحكامه الشّرعيّة، فيسهل تطبيق الأحكام وتتحقّق مصالح العباد ومقاصد شرع الله وغاياته.

رابعا: الحاجة الملحّة لأهل العلم والفقه ولاستبقاء عظمة الشّريعة. تتجلّى أهميّة الاجتهاد والمجتهدين فهم أهم أدواته، "ومن أجل هذا كانت الأمّة الإسلاميّة بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشّريعة، وتمكُّنٍ من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة في الأمّة، ومقدرةٍ على إمدادها بالمعالجة الشّرعيّة لاستبقاء عظمتها، واسترفاء[3] خروقها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها"،[4] فلا يستقيم الاجتهاد بغير أهل النظر السّديد وأهل الفقه والعلم للنظر في أحكام الشّرع باستنباط تفاصيلها وتحديد أوجه تطبيقها في العبادات والمعاملات.

"فالعبادات مبنيّة على مقاصد قارّة إلّا ما يستثنى كالرّخص، بخلاف المعاملات فإنها معرّضة للتغيير باستمرار، باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فالبقاء فيها على حكم لا يتغيّر حرج عظيم على كثير من طبقات الأمّة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات نادرا وكان معظمه في المعاملات،"[5] فلم تنته الحوادث والنّوازل وتكثر خاصة في جانب المعاملات، وهذا ما يُبقي الحاجة

---

[1] - المرجع السابق، ص103.

[2] - نفس المرجع، ص38.

[3] - (رَفَأَ) الثَّوْبَ أَصْلَحَهُ وَبَابُهُ قَطَعَ وَرُبَّمَا لَمْ يُهْمَزْ. قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنِ اغْتَابَ خَرَقَ وَمَنِ اسْتَغْفَرَ رَفَأَ»، يُنظر: مختار الصّحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد الحنفي الرازي، تح: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 1420هـ / 1999م، ص125.

[4] - محمد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تح: حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت - القاهرة، 2011م، ص245.

[5] - بحوث المؤتمر الولي حول محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ/2011م، ص39.

شديدة وملحة إلى الاجتهاد ويؤكّد ضرورته وأهميّته.

خامسا: كثرة التحدّيات والنّوازل المعَاصِرة. فالاجتهاد الفقهيّ أمام تحدّيات كبيرة نظير ما يطرأ من تحولات وتطوّرات معاصرة ومتسارعة، تؤكّد أهميّة الاجتهاد الفقهيّ للإجابة عن إشكالات كثيرة، حيث أنتج عصرنا معاملات كثيرة جديدة وخاصة الماليّة والاقتصادية، ومنها مؤسّسات وشركات بأشكال وصور حديثة كشركات التأمين والمعاملات والودائع البنكية والبورصة.

وكذلك القضايا الطبيّة كزراعة الأعضاء البشريّة والحيوانية والأنسجة والاستنساخ، وعمليات التجميل والتّقويم وإثبات النّسب، وبعض القضايا الاجتماعية؛ منها عمل المرأة وتكاليف المعيشة، وأنواع الأنكحة المستحدثة، ووسائل التّواصل الاجتماعي والبيوع وشتى أنواع العقود، واستغلال الذكاء الاصطناعي طبيّا أو ماليّا أو اجتماعيّا، وتحديد المسؤوليات عن الضّرر الناتج عن استغلاله واستعماله في وسائل النّقل والتعليم والطّب والزّراعة والصّناعة وغيرها من المجالات.

ودون شكّ فإنّ التقصير في الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيّرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت فيها حاجة المسلمين إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هو عليه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يُرجِّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد، وفي كل هذه الأحوال قد اشتدَّت الحاجة إلى إعمال النّظر الشّرعيّ والاستنباط، والبحث عمّا هو مقصد أصلي للشّارع، وما هو تبع، وما يقبل التغيُّر من أقوال المجتهدين وما لا يقبله.[1]

سادسا: الاجتهاد فرض كفاية تأثم الأمة بالتفريط فيه. فهو واجب كفاية على الأمّة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أثمت الأمّة بالتفريط فيه مع الاستطاعة، ومُكنة الأسباب والآلات، وقد اتّفق العلماء على أنه ممّا يشمله الأمر في قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اَللّٰه مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: الآية16].[2] وهذا ما يؤكّد على أهميّته شرعا، فحاجة الأمة إلى بيان أحكام الشّرع وفق ما يستجد من نوازل أكيدة في كل زمان ومكان، وتركه أو التفريط فيه يجلب الإثم عليها خاصة مع توفر أسبابه ودوافعه.

المطلب الثاني: مفهوم النظم السّياسيّة وأهميّة التّشريعات الوضعيّة المعَاصِرة.

ارتبط وجود التّشريعات الوضعيّة والنظم السّياسية في الوقت الحاضر بوجود الدّولة، فلا يوجد مجتمع بشري على شيء من النّظام دون قواعد أساسيّة تبيّن نظام الحكم فيه، سواء كانت

[1] - - محمد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص247.

[2] - - نفس المرجع، ص246.

قواعد مدوّنة، أو ناشئة نتيجة أحكام عرفيّة وسوابق استقرت مكتسبة قوّة الإلزام، وتختلف هذه القواعد والتّشريعات من دولة لأخرى ومن نظام سياسي لآخر ومن زمان لآخر، كما قد تتشابه بعض التّشريعات وتختلف تطبيقا في أرض الواقع وذلك حسب الأحوال وظروف اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة والدّينيّة، وقبل الحديث عن أهميّة التّشريعات والنّظم السّياسية وطبيعتها، نتناول أوّلا مفهوم السّياسة وطبيعة النّظم السّياسيّة.

الفرع الأوّل: مفهوم النّظم السّياسية: كلمة السّياسة كلمة واسعة محمّلة بحشد كبير من المعاني والدّلالات، تدور حول الرعاية والإصلاح والاستصلاح بوسائل وأنماط متنوّعة، يقوم بها من له رئاسة وولاية وتمكّن، ببذل ومعاناة.[1]

أولا: مفهوم السّياسة. [2] **1- لغة:** السّوس؛ الرياسة. وساس الأمر سياسة: قام به، والسّياسة: القيام على الشّيء بما يصلحه، والسّياسة: فعل السّائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضَها، والوالي يسوس رعيته،[3] وَيُقَال: فُلانٌ مُجَرَّبٌ، قد ساسَ وسِيسَ عَلَيْه، أَي أَدَّبَ، وأُدِّبَ وَفِي الصّحاحِ: أَي أُمِّر وأَمرَ عَليه[4]

كانت بنو إسرائيل "تسوسهم" أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كالأمراء والولاة بالرعيّة، والسّياسة القيام على الشّيء بما يصلحه،[5] والسّاسة قادة الأمم ومدبّرو شؤون العامّة، فالسّياسة تدبير شؤون العامّة؛ سُست الرعيّة سياسة أمرتها ونهيتها.[6]

2- السّياسة اصطلاحا: شرع مغلّظ، وهي نوعان:[7]

- سياسة ظالمة فالشّريعة تحرّمها.
- وسياسة عادلة تخرج الحقّ من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد،

---

[1] - عطيّة عدلان، النظريّة العامة لنظام الحكم في الإسلام، ط1، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص11.

[2] - وعرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعيّ حسما لمادة الفساد، وقوله لها حكم شرعي معناه أنها داخلة تحت قواعد الشّرع وإن لم ينص عليها بخصوصها فإنّ مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم، ولذا قال في البحر: وظاهر كلامهم أنّ السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي، يُنظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر-بيروت، 1412هـ- 1992م، ج4، ص15.

[3] - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص108.

[4] - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر النّفوس، دار الهداية، ج16، ص157.

[5] - جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ط3، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1387هـ/1967م، ج3، ص146.

[6] - الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص551.

[7] - أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، ص169.

وتوصل إلى المقاصد الشّرعية لِلْعِبَادِ. فالشّريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحقّ عليها، وهي باب واسع.[1]

ثانيا: السّياسة ما و افق أحكام الشّرع ومقاصده، الأصل أنّ السّياسة ما وافق الشّرع، فقال ابن عقيل: "السّياسة ما كان فعلًا يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: "إلا ما وافق الشّرع" أي لم يخالف ما نطق به الشّرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشّرع، فغلط، وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسّنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة"،[2] فالسّياسة الموافقة للشرع في منطوقه أو مقاصده ومصالح الأمة الشّرعية هي سياسة يجب العمل بها والاعتماد عليها لأنّها سياسة شرعيّة،

فقد عمل النبيّ ﷺ ببعض ما كان يعمل به غير المسلمين لوجود الحاجة إلى ذلك وتحقّق المصلحة به؛ فقد اتخذ خاتما ﷺ يختم به رسائله إلى المملوك والزعماء، لما قيل له: إن الملوك لا يقرءون الرّسائل إلا إذا كانت مختومة، كما أخذ ﷺ بمشورة سلمان الفارسي- رضي الله عنه– في حفر الخندق عندما أخبره أنّ الفرس كانت إذا حوصرت عملت خندقا.

وسار على سنته خلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم؛ فقد اتخذ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه– الديوان، وكان ذلك بعدما أشار عليه واحد من المسلمين بهذا الأمر، فقال: "يا أمير المؤمنين، إني رأيت هؤلاء الأعاجم يدوّنون ديوانا، ويعطون النّاس يه، قال: فدوّن الدّواوين.[3]

كما أنّ من القواعد المقرّرة أن الإفادة من خبرات الأمم الأخرى في المجال السّياسي وغيره فيما لا يتعارض مع نصّ من نصوص الشّريعة أو قاعدة مقرر فيها أمر لا حرج فيه شرعا؛ إذ إن من المقرر في الفقه الإسلامي أنه يجوز للمسلمين أن يضعوا من النّظم ما يحقّق مصالحهم والعدل بينهم، كما أنه يجوز لهم أن يأخذوا بأفضل الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل والأدوات من ابتكار المسلمين، أم كانت مما سبق إليها غير المسلمين، ويدخل ذلك تحت ما أسموه بـ "السّياسة الشّرعية،"و"السّياسة ما كان فعلا يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد وإن لم

---

[1] - ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر-بيروت، 1412هـ - 1992م، ج4، ص15

[2] - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط1، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، 1428 هـ، ج1، ص29.

[3] - يوسف محمد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة في تطوير فقه النّظام السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة كلية الشريعة والقانون تفهنا الأشراف، ع30، يونيو 2025م، ج2، ص1598..

يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي.[1]

وما يجب أن يعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدّين؛ بل لا قيام للدّين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس[2] حتّى قال النبيّ ﷺ **«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم»**،[3] وهذا الرأس يمارس بالمفهوم المعاصر السّياسة ويمثّل السّلطة السّياسية.

ثالثا: مفهوم السّلطة السّياسية: 1- حسب الشّريعة والفقه الإسلامي: في الحقيقة إنّ الفكر السّياسي الغربي والفقه الدّستوري الغربي وقعا في الخلط بين السّيادة والسّلطة السّياسية، فإنّ هذه المسألة لم تُطرح بتاتا في الفقه الدّستوري الإسلامي، لأنّ كلّ مصطلح من هذين المصطلحين له معنى محدّد واضح، ولأنّ التمييز بين السّيادة والسّلطة، ومن ثمّ بين صاحب السّيادة وصاحب السّلطة هو الأساس الجوهري الذي يجعل من النّظام السّياسي الإسلامي يختلف عن النّظم الوضعيّة اختلافاً كليّا.[4]

فسيادة الدّولة في الإسلام تستند إلى إرادة الأمّة وعملها في نطاق الأحكام الشّرعية، وبهذا تكون السّيادة مبرّرة ومشروعة على هذا الأساس، فإذا تجاوزت نطاق أحكام الشّريعة ولم تنسجم مع مصادرها فقد فقدت مشروعيتها.[5]

2- حسب الفقه القانوني الوضعي: تمثل السّلطة السّياسيّة المرجع الأعلى المسلّم له بالنفوذ، أو الهيئة القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى، بحيث تعترف لها الهيئات الأخرى بالقيادة والفصل، وبقدرتها وبحقّها في المحاكمة، و إنزال العقوبات، ما يضفي عليها الشّرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها، وتمثّل السّلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السّياسي، ويتجسّد ذلك من خلال امتلاك الدّولة لسمة السّادة، لأنها مصدر القانون ومحتكرة حق امتلاك وسائل الإكراه واستخدام القوة لتطبيق القانون في المجتمع،[6]

فالسّلطة السّياسية تمثّل ركنا أساسا من أركان الدّولة بالمفهوم المعاصر، فهي مصدر القوانين مثلا في بعض النّظم السّياسية الملكية المطلقة، وهي صاحب السّيادة بامتلاكها

---

[1] - عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، 1408 هـ- 1988م، ص22.

[2] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ج28، ص390.

[3] - أخرجه أبو داود في السنن، باب باب في القوم يُسافِرون يؤمّرون أحدَهم، ح رقم: 2608، ج4، ص249.

[4] - سليمان شريفي، السيادة في الدولة في ظل القانون و الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه في القانون العام،كليّة الحقوق، جامعة الجزائر1 -2008/2007م، ص29.

[5] - محمد كامل ليلى، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1971م، ص205.

[6] - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص215.

واحتكارها لوسائل وأدوات الإلزام والقوة والقهر لفرض احترام وتطبيق القانون في المجتمع، وهذا ما يضمن النظام واحترام المصالح والحقوق والدفع بالفساد والحماية منه مما يعطيها أهميّة كبيرة.

الفرع الثّاني: أهميّة التّشريعات الوضعيّة حسب طبيعة النظم السّياسية المعَاصِرة.

والمعروف أنّ من يقوم بهذا الدور هو الحاكم الذي يمثل السّلطة السّياسية بمفهومها المعاصر، ولا تختلف النّظريات الفكريّة ولا الفلسفيّة مع الدين في ضرورة وجود سلطة سياسيّة تضمن حماية المصالح العامة وتحقيقها.

أولا: أهميّة القوانين في تحديد الأهداف وممارسة الضّبط العام. ومما لا شك فيه أنّ وجود التّشريعات والنّظام السّياسي أهميّة بالغة في الدّولة؛ "لأنّ لكل مجتمع إنما يقوم على أهداف ومصالح يسعى ليحققها، ولا يكون له ذلك إلاّ بتكامل جميع أفراد المجتمع وتعاونها من جهة، ويحتاج بالضرورة إلى سلطة"[1] وقوة تدفع لذلك وتنظم وتوجّه هذه الجهود لتحقيق هذه الغايات بممارسة الضبط العام للتصرفات الأفراد والجماعات والهيئات من جهة ثانية؛ وتتمثّل هذه القوة الدّافعة في السّلطة السّياسية وهي ما: "يراد بها سلطة الدّولة، وبذلك فإنّها سلطة التّنبُؤ، والدفع، والقرار والتنسيق، التي تتمتع بها مؤسسات الدّولة لقيادة البلاد".[2]

ثانيا: أهميّة القوانين في تنظيم العلاقة بين السّلطة والمجتمع. وبالتّأكيد على أهميّة السّلطة السّياسيّة تتأكد أيضا أهميّة التّشريعات الوضعيّة في قدرتها على تنظيم المجتمع وتوفير هيكل قانوني يحمي الحقوق ويضمن الاستقرار في ظل النظام السّياسي القائم، حيث يختلف دور وخصائص هذه التّشريعات تبعًا لطبيعة النظام السّياسي (ديمقراطي، رئاسي، برلماني)، إذ يوفر كل نظام إطارًا محددًا لممارسة السّلطات التشريعية وضمان الحريّات ومشاركة المواطنين، مما يؤثر على طبيعة القوانين وكيفية سَنِّها ومراقبة تنفيذها، كما أنها تنشأ لتنظيم العلاقة بين السّلطة والمجتمع حتى لا تتفرد بالإرادة، ويتحول نظام الدّولة إلى نظام عبوديّة وقهر جماعي للمجتمع.

ومن مميزات السّلطة السّياسيّة في الدّولة امتلاك الشّرعيّة والتي تبنى أساسا على طريقة وصولها وفق الشّرعيّة الدّستوريّة والقوانين المنظّمة للتّداول على السّلطة والتي تبرز إرادة المجتمع في اختيار ها ورضاه عنها بما يخولها ممارسة سلطتها وسيادتها، ولا تكون تابعة لأي سلطة أخرى، وتخضع لها جميع السّلطات الأخرى في الدّولة.

---

[1] - السّلطة من سلط: السلاطة: القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص320.)

[2] - سعيد بوشعير، القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة المقارنة، النظريّة العامة للدّولة والدّستور، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ج1، ص72.

ثالثا: أهميّة القوانين والتّشريعات وسموّها على جميع السّلطات. وتكون سلطتها عامة وتتولى جميع شؤون الحياة في الدّولة فهي سلطة عليا تسمو على جميع السّلطات في الداخل والخارج بما يسمح لها بالفصل في كل المسائل التابعة لها، وأما احتكارها للقوّة العسكريّة مما يمكنها من فرض إرادتها لإنشاء النظام وحماية المصالح العامّة والخاصة، وكذلك امتلاكها لسلطة توقيع الجزاء والعقوبات للمخالفين، فهي رغم ذلك سلطة بشريّة ومؤقتة فلا قدسيّة لها ولا كهنوتيّة؛ فلا تمثل سلطة الله ولا إرادته،[1] فما يمنحها الشّرعية كسلطة سياسية هو التّشريعات والقوانين، ومن هنا تبرز أهميّة التّشريعات خاصة في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

رابعا: أهميّة القوانين بمنح السّيادة للسّلطة. فبدورها تمنح التّشريعات والقوانين السّيادة للسّلطة في الداخل والخارج، وهي نفسها القوانين تنظم علاقتها مع المجتمع ودورها في حمايته وحماية مصالحه وتضع حدودا للسلطة السّياسية لا يمكن تجاوزها، حيث تعلو بذلك القوانين والتّشريعات على السّلطة السّيّاسية.

وممّا ينبغي التنبيه له أنّ الفكر السّياسي الغربي لعوامل كثيرة تاريخيّة واقتصاديّة وإعلاميّة واجتماعيّة قد أثر على نظم سياسيّة كثيرة ومنها النّظام السّياسي في الإسلام، بسبب تدخلاته السّياسيّة واحتلاله للدول العربيّة والإسلاميّة ومحاربتها في هويّتها الدينيّة خصوصا، ومحاولة فرض قوانينه وتشريعاته وقد أثر كثيرا في تحول النّظم السّياسية في بلاد المسلمين عن تطبيق الشّرع؛ "إلى حدّ أنّه قد وجد من المسلمين من ينكر هذا النّظام ويُخطِّئ من يقول إنّ الإسلام دين ودولة".[2]

المبحث الثاني: تأثير التّشريعات الوضعيّة والنُّظم السّياسيّة ودرجة الالتزام بالاجتهادات الفقهيّة المعَاصِرة

تبيّن التّشريعات والقوانين الدّستورية نظام الدّولة السّياسي، ملكية أو جمهورية، ديمقراطية أو دكتاتورية نيابية أو غير نيابية، بسيطة أو اتحاديّة أو فدرالية، ويحدّد القانون الدّستوري حقوق الأفراد في الدّولة وكما يقرر الحريّات التي يتمتع بها كل فرد، وترجع هذه الحقوق وهذه الحريّات إلى حقين جوهريين الحريّة والمساواة.

فالحريّة تشمل حريّة التملك، والدّين والعقيدة والسّكن، والحريّة الشّخصية والتعليم، أما المساواة فهي تضمن المساواة في الحقوق و الواجبات، ويقصد بها ما تخوله الدّولة من مزايا و تكاليف؛ كالمساواة في تولي الوظائف العامة وواجب أداء الخدمة الوطنيّة أو أداء الضّرائب،

---

[1] - ينظر: غربي فاطمة الزهراء، أصول القانون الدستوري و النظم السياسية، دار الخلدونيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1437هـ،/ 2016م، ص67.

[2] - عطيّة عدلان، النظريّة العامة لنظام الحكم في الإسلام، ط1،دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص7.

ويعتبر القانون الدّستوري أساس كل تنظيم في الدّولة؛ حيث يضع أسس الدّولة، وعلى هذا فإنه لا يجوز مخالفة هذه التّشريعات والقوانين بتشريعات أخرى تصدر داخل الدّولة، لأنّ كل القوانين الأخرى أقلّ منه في المرتبة، ومن هنا يظهر جليّا تأثير التّشريعات الوضعيّة في النّظم السّياسيّة المعَاصِرة على أولويّة التزام الشّرائع والقوانين وتأثيرها على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، وهو ما نتناوله في هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأوّل: تأثير التّشريعات الوضعيّة والنّظم السّياسية على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر

تاريخيًا لم تكن الشّريعة الإسلاميّة غريبة عن التّشريعات الوضعيّة والدساتير في الدّول الإسلاميّة، حيث تنص أغلب دساتيرها على أن الإسلام دين الدّولة[1]، كما تنص التّشريعات على أن الشّريعة الإسلاميّة مصدر من مصادر التّشريع غير أنّ ترتيبها كمصدر للتشريع اختلف من نظام سياسي إلى آخر.

الفرع الأوّل: تأثير التّشريعات الوضعيّة على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر. مع ظهور الدّولة الوضعيّة الحديثة، التي توصف تارة بالدّولة الدّستورية، وتوصف تارة بأنها دولة المؤسسات، وثالثة بأنها دولة سيادة القانون والتّشريعات إلى غير ذلك من الأوصاف، تغيرت الكثير من أنماط الحياة الإنسانية، وهو ما كان له أثر على الفقه التشريعي عموما والاجتهاد الفقهيّ أيضا، ويبرز ذلك التأثير من خلال استقراء بعض القرارات السّياسية أو الممارسات القضائية أو التّشريعات كما يلي:

أولا: بروز المصطلحات والمفاهيم الوضعيّة الجديدة. واستجدّت وسائل وآليات إدارة الشّأن العام لم يكن للناس عهد بها في أنظمة الحكم القديمة، صاحب ذلك ظهور الكثير من المصطلحات والمفاهيم والآراء السّياسيّة المتداولة في هذا المجال، وقد أسهم الكثير من الباحثين في التنظير لهذه الدّولة الوضعيّة الحديثة، وبيان معالمها ومقوماتها، ووسائلها وإجراءاتها، وتفصيل آثارها على الحياة العامة والنّظم السّياسية المعَاصِرة.[2]

ثانيا: اعتماد النّظم السّياسية على مصادر تشريعيّة وضعية. كذلك التجربة في بعض الدّول المسلمة أو ذات الغالبية المسلمة حيث تقدّم مثالًا غنيًا، فمحاولة تطبيق الفقه الإسلامي كمصدر أوحد للتشريع ومنه اعتماد مذهب فقهي تصطدم بجملة من التحدّيات، منها: التنوع الدّيني والمذهبي في بعض المجتمعات الإسلاميّة ومنها العراق وسوريا ولبنان ومصر وفلسطين، وكذلك وجود منظومات قانونية مدنية مستمدة من القوانين الوضعيّة الغربيّة عموما والفرنسيّة خصوصا، إضافة إلى الالتزامات والتعهّدات الدّولية بموجب اتفاقيات حقوق

[1] - ينظر المادة 2 من التعديل الدستوري الجزائري 2020م.

[2] - يوسف محمد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة، مرجع سابق، ص1581.

الإنسان وخاصة تلك التي تمسّ بجوهر الدّين وأساسياته، كل هذه عوامل أدّت إلى تخلّي هذه الأنظمة عن اعتماد الشّريعة الإسلاميّة مصدرا رئيسيا لتشريعاتها إلا في حدود ضيّقة في بعض قوانين الأسرة أو بعض قوانين المعاملات الماليةّ أو المدنيّة.

فينص القانون المدني الجزائري، على أنه "يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشّريعة الإسلاميّة، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة"،[1] ومن هنا يتضح أنّ الشّريعة الإسلاميّة تعتبر مصدرا احتياطيا لا رئيسيا في النّظام القانوني والسّياسي الجزائري، رغم أن الجزائريين مسلمين جميعا، حتى وإن كانت بعض القوانين الخاصة بالأسرة والأحوال الشّخصيّة استمدت أحكامها من الفقه الإسلامي، وهو ما لم يمنع من أنّ السّيادة للتشريعات والقوانين الوضعيّة فيه.

ثالثا: أولويّة تطبيق القانون في القضاء على الأحكام الشّرعيّة. حيث لم تقتصر الإشكالات في تغليب التّشريعات والقوانين على الشّريعة الإسلاميّة على الجانب النظري فقط، بل نجد في الواقع القضائي لكثير من الدّول الإسلاميّة تطبيقات واضحة لأولوية التّشريعات الوضعيّة على الأحكام الشّرعيّة الثّابتة بالنّص القطعيّ وكذلك اجتهادات الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه، ففي قضايا الفائدة على الدّيون وعلى الرغم من أنّ الفقه الإسلامي يعتبرها من الرّبا المحرَّم، فإنّ القوانين الوضعيّة تسمح بالفائدة، وتُنفذ العقود التي تتضمن فوائد ربويّة اتفاقية ضمن الحدود الوضعيّة، دون الالتفات إلى حرمتها وإلى الاجتهادات الفقهيّة..

رابعا: دسترة سيادة القانون الوضعي على الشّريعة لإسلاميّة. وبناء على سيادة القوانين الوضعيّة فالدّستور السّوري مثلا ينص في مادته الثّالثة على أنّ "الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع"، وهو ما يختلف عن نص القانون المدني الجزائري الذي اعتبر الشّريعة مصدرا احتياطيا، إلا أن المشرّع السّوري لم يتقيّد بذلك النص ومضمونه، بل "اعتمد تشريعات مدنيّة مصدرها القانون الفرنسي، فقانون الأحوال الشّخصية مثلًا، استند أساسًا إلى الفقه الحنفي، لكنه خالفه في مواضع عديدة، كفرض سن قانوني للزواج وتنظيم الحضانة، كما أن قوانين العقوبات والتجارة والجمارك والوظيفة العامة وغيرها، لم تُبْنَ على قواعد فقهية، بل على أسس وضعية حديثة، وتمثّل هذه المفارقة تناقضًا قانونيًا عميقًا، حيث يُصرح الدّستور بإعطاء الأوّلوية للفقه، بينما تُطبّق المحاكم قوانين مدنية تخالفه في الجوهر".[2]

---

[1] - المادة الأولى: القانون المدني الجزائري،

[2]- مهند البعلي، الفقه الإسلامي بين الواقعية القانونية والنزعة الأيديولوجية، مقال، الرابط: https://maysaloon.fr/archives/16730 تاريخ الرفع: 23025/09/12، ساعة: 21:31.

ففي قضايا التأمين، وهو من العقود التي اعتبرها كثير من الفقهاء باطلة شرعًا بسبب الغرر والربا، نجد أغلب الأنظمة السّياسية تقر بنظام التأمينات وبالتعويضات ضد شركات التأمين، وتُنفذه وفقًا للتشريع الوضعي، وليس على قواعد واجتهادات الفقه الإسلامي.

وفي مواضيع المواريث والحضانة والتبنّي ونكاح المسلمة من غير المسلم أو المسلم من غير الكتابيّة، وتعطيل الإعدام أو القتل قصاصا، وكذلك السّماح بإنتاج وزراعة أو بيع المخدرات والخمور، حيث تغليب تشريعات وقوانين وضعيّة على أحكام الشّرع واجتهادات الفقه الإسلامي، ما يدل على تغليب المرجعية الوضعيّة في مسائل أحكامها شرعيّة.

خامسا: اعتبار الشّريعة الإسلاميّة مصدرا تفسيريّا غير ملزم. وعلى غرار الفقه ودوره فى الشّرائع المدنية، فانّ الفقه في القانون الإماراتي مثلا يعتبر مصدرا تفسيريا له وليس ملزما للمشرع أو للقاضي وإنما يمكنهما الاستئناس، كما أكد المشرع الإماراتي في المادة الثانية من ذات القانون على أن "يرجع في فهم النص وتفسيره و تأويله إلى قواعد وأصل الفقه الإسلامي"، كما أورد في المواد من 29 إلى 70 جملة من قواعد الأصول الفقهيّة التفسيرية التي يجب علي القاضي اعتمادها في فهم و تفسير النصوص عند الحاجة.[1]

سادسا: سيادة القوانين الدّوليّة على الدّاخليّة. لا يمكن التوفيق بين نص دستوري يمنح الشّريعة الإسلاميّة بأحكامها واجتهادات الفقه الإسلامي صفة "المصدر الرئيس للتّشريع أو كمصدر ثانٍ"، وبين المبادئ العامّة التي تحكم النظام السّياسي؛ والتي تقوم على فلسفات العقلانية والفكر الغربي الذي يدعم تغليب الحريّة الفرديّة والمساواة، وسيادة القوانين الدّوليّة على الدّاخليّة، ووحدة المرجعية الوضعيّة، وكل هذا له تأثير بالغ على الاجتهادات الفقهيّة المعَاصِرة.

ونتيجة لتأثير القوانين والتّشريعات الوضعيّة ومنحها السّيادة للسلطة السّياسية وانحيازها تجاه النّظريات والفكر والفلسفة الوضعيّة، وإهمالها الواضح في كثير من الدّول المسلمة للاجتهاد الفقهيّ فقد تباينت مواقف المشتغلين بالفقه الإسلامي من الدّولة الوضعيّة، ويمكننا تصنيف هذه المواقف إلى ثلاثة اتجاهات:[2]

الأوّل :ينظر إلى هذه الدّولة الوضعيّة باعتبارها منجزا غربيا خالصا، وإنكار أن تكون القيم السّياسية الإسلاميّة قد أسهمت بأية إنجازات نحو تحقيق هذه الدّولة، بل إنها سيطرت سياسيا وقانونيا بالتّشريعات الوضعيّة، ولم يبق للاجتهاد الفقهيّ إلا العبادات، أو ما تعلق بمصالح

[1] - سيد أحمد محمود، أحكام الفقه في ظل القانون الخاص –القانون الإماراتي أنموذجا، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية – ع1، -السنة السابعة والستون - جانفي 2025، كلية الحقوق جامعة عين شمس مصر،ص29.

[2] - نظر: يوسف محمد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة، مرجع سابق، ص1582/1581.

الأفراد واختياراتهم نتيجة وازع ديني شخصي.

الثاني :الجمود والرفض المطلق والقطيعة العلمية لكل ما جاءت به هذه الدّولة الوضعيّة من منجزات وآليات، والانغلاق على صورة ذهنية معينة رسمها أصحاب هذا لاتجاه للدولة في الإسلام، ولم يفرقوا بين الثوابت والمتغيرات عامة، وفي النظام السّياسي خاصة، مع امتيازه بالجمع بين ثبات المبادئ والغايات وتغير الوسائل والإجراءات.

الثالث :التفاعل الإيجابي الواعي مع منجزات الحضارة الإنسانيّة عامة، ومع آليات الدّولة الوضعيّة وإجراءاتها خاصة، وتحديد ما يؤخذ منها وما يرد، متسلحين في ذلك بقواعد الشّريعة الإسلاميّة في تعاملها مع المنجزات الحضارية لغير المسلمين والذي بدأ في حياة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم، وسار عليه المحققون من فقهاء الشّريعة الإسلاميّة إلى يومنا هذا، فالاجتهاد الفقهيّ عندهم لا يتوقف عند طبيعة النظام السّياسي أو القانوني، بل يجب أن يساير التغيرات والمستجدات ويحكم فيها بما يراه محققا لمقاصد الشّرع فيبحث في الأحكام ويستنبطها ويظهرها.

الفرع الثاني: تأثير النّظم السّياسية على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر. يمكن لهذه "السّلطة السّياسية أن تتدخّل لتعديل أو تطوير ما تقتضيه المتغيرات والظروف والأحوال وضمان احترام الحقوق والحرّيات العامّة والخاصّة وحمايتها، فهي سلطة تملك القوة والنفوذ وتحتاج كذلك رضا المحكومين"[1] حسب مفهومها المعاصر، وهو ما ذكرناه سابقا ويؤكده ويؤكد أهميّته الفقه القانوني الوضعي، ومختلف الرؤى والمذاهب الفلسفيّة والفكريّة، وفقه الشّريعة الإسلاميّة بمقتضى السّياسة الشّرعيّة، كما أنّ تأثيرها بات واضحا نلخصه فيما يلي:

أولا: سيادة السّلطة السّياسية وسمو قراراتها على القوانين والتّشريعات. فالقانون وفق المفهوم السّياسي الحديث، هو تعبير عن الإرادة العامة ضمن إطار نظام سياسي ديمقراطي انتخابي، ويستمد شرعيته من توافق المجتمع عبر مؤسساته التمثيلية، أو نظام ملكي يخضع لتوجهات السّياسة العامة للمؤسسة الملكيّة أو الأميريّة الحاكمة والتي تقرر طبيعة التّشريعات السّائدة باعتبارها مرجعيّة قانونيّة وضعيّة تخضع لهيمنة السّلطة السّياسية والتي صارت تحظى بتقديس لا مبرر له غير الخضوع، ولا تهتم بالمرجعيات الدينية ومتابعة الاجتهادات الفقهيّة المعَاصِرة أو اجتهادات الأوّلين.

ثانيا: تأثر السّلطة السّياسية بالنّظريات والفلسفات الوضعيّة. أسهب الفقه القانوني والسّياسي في البحث على أصول وجود الدّولة الحديثة، وأوجد تبعا لذلك عدة نظريات بناء على

[1] - سعيد بوشعير، القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة، مرجع سابق، ص73.

نماذج عرفها، من ذلك نجد النظريات التيوقراطية (الدينية) والنظريات الطبيعية والنظريات الاجتماعية، وقد اعتبرت هذه النظريات قديمة وليس لها أية قيمة ديمقراطية، فوجدت إلى جانبها نظريات أخرى تقوم على الديمقراطية عرفت بنظريات العقد الاجتماعي، لكن بالرغم من صحة هذه النظريات في أوقات وظروف وحالات معينة فإنه لا يمكن الجزم بإطلاقها.[1]

ثالثا: تبعيّة المناهج السّياسيّة المعَاصِرة للفكر الغربي. فممّا لا شكّ فيه أنّ الفلسفات والنّظريّات فرضت نفسها ومنهجا للنظم السّياسية المعَاصِرة، وهذه المناهج السّياسية أثرت على الفلسفة التشريعيّة الوضعيّة، إضافة إلى متغيّرات التاريخ والاقتصاد والتّبعيّة للغير، التي جعلت من هذه الأنظمة السّياسية تتخلى عن الاهتمام بالاجتهاد الفقهيّ وما تعلق بأحكام الشّرع ما دامت رسمت طريق التشريع على مقاسات فلسفية وفكرية لمدارس ومذاهب غربية واستعماريّة.

رابعا: أولويّة القوانين الوضعيّة على الشّريعة الإسلاميّة. فتنوعت النظم السّياسية حسب معايير كثيرة ومختلفة، فحسب من يتولى الرئاسة أو سلطة الحكم تنقسم إلى أنظمة فرديّة ملكيّة والتي تتلخص في ملكية الحكم ولكنها قد تكون ملكية مطلقة أو مقيّدة أو برلمانيّة وأنظمة أخرى جمهورية وهي:[2] التي يتم اختيار الحاكم على أساس المشاركة الشّعبيّة فمنها ما يتيح المشاركة لجميع من يتمتع بالحقوق المدنيّة والسّياسية ومنها ما يتم عن طريق مشاركة شعبية محدودة لفئة تمثّل الأرستوقراطيين، كما تختلف حسب العلاقة بين السّلطات العامة إلى رئاسية أو برلمانيّة.

ووفق هذه الاختلافات اختلفت هذه النّظم في طبيعة السّيادة واتفقت جميعها على أن تكون سيادة القانون فيها على كل التّشريعات بما فيها الشّريعة الإسلاميّة، وجعلها مصدرا احتياطيا للتشريع، وهو في الحقيقة اختيار سياسيّ وليس قانونيا، أي أن القرارات السّياسيّة أثّرت على اختيار نظام تشريعي قانوني له السّيادة على الشّريعة الإسلاميّة؛ وهذا له تأثير كبير على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر بحيث صارت كثيرا من قضايا الأمة تفصل فيها التّشريعات الوضعيّة بكونها ملزمة ولو خالفت الشّريعة الإسلاميّة.

خامسا: هيمنة الفكر السّياسي والقانوني الغربي. في الحقيقة يبدو أنّ الفكر السّياسي والفقه الدّستوري الغربي قد وقعا في مشكلة الخلط بين السّيادة والسّلطة السّياسية، حيث منح السّيادة للسّلطة السّياسيّة، كما ذكرنا سابقا، وهذه المسألة لم تُطرح بتاتا في الفقه الدّستوري الإسلامي، لأنّ كلّ مصطلح من هذين المصطلحين له معنى محدد وواضح، ولأنّ التمييز بين السّيادة والسّلطة، ومن ثمّ بين صاحب السّيادة وصاحب السّلطة هو الأساس

[1] - سماح قارة، محاضرات في النظم السياسيّة، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، 2022/2021، ص1.

[2] - نفس المرجع، ص1.

الجوهري الذي يجعل من النظام السّياسي الإسلامي يختلف عن النظم الوضعيّة اختلافاً كليّا.[1]

سادسا: الخلط بين السّلطة والسّيادة في النّظم السّياسيّة المعَاصِرة. فالسّلطة السّياسية وفق النظام الإسلامي أو نظام الحكم في الإسلام والذي لم يحدد شكلا معينا للاختيار؛ لكنه أوجب على المجتمع المسلم إقامة الدّولة يقول تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[آل عمران، 104]، وما أكّد عليه هو أساس قيامها بالدعوة إلى الخير وإقامة العدل بين الناس، والتشاور في تأسيس أمورهم قال تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[الشّورى، 38]، ومنها اختيار من يحكمهم ويثقون فيه للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر .

أما سّيادة الدّولة أو السّلطة وما تعنيه عدم التّبعيّة فلها عنصران:[2]

عنصر إيجابي يتمثّل في القدرة فوق العاديّة للبشر لفرض السّلطة، وعنصر سلبي يبدو في الصفة التي تجعل صاحب السّيادة لا يتبع في أي شيء جهة أخرى. ويذهب تعريف آخر إلى أن السّيادة هي السّلطة التي لا تحتاج لأي مبرّر لإثبات صحة تصرفاتها وهذا وفق الفلسفة العقلانيّة الغربيّة الوضعيّة.

وسنتطرّق إلى التفريق بين السّلطة والسّيادة في النظام الإسلامي في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: طبيعة النظام السّياسي الإسلامي

والحلول والإجراءات المقترحة لتقوية الاجتهاد الفقهيّ المعاصر

يؤصّل التّشريع السّياسي الإسلامي مبدأ الكرامة الإنسانيّة لمن أسلم ومن لم يسلم، وهذا المبدأ أصل الحقوق والحريّات،[3] وفي هذا المطلب نتطرق إلى طبيعة النظام السّياسي في الإسلام وسيادته والحلول المقترحة لتقوية الاجتهاد الفقهيّ المعاصر بناء على هذه السّيادة.

الفرع الأوّل: طبيعة النظام الإسلامي وعلاقته بالاجتهاد الفقهيّ المعاصر. إنّ النّظام السّياسي الإسلامي نظام عادل في منح السّيادة والحاكميّة فيه؛ فلا تكون لغير الله وحده -عزّ وجل-، ولا سيادة لبشر على بشر خاصّة وأنها سيادة فيها إنفاذ لحدود الله وشريعته في الأرض، كما لا يعلو فوق شرع الله تشريع أو قانون، ومنه فالنّظام السّياسي الإسلامي يقوم على أسس هي:

---

[1] - سليمان شريفي، السيادة في الدولة مرجع سابق، ص29.

[2] - سعيد بوشعير، القانون مرجع سابق، ص99.

[3] - فتحي الدريني، خصائص التّشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، مؤسسة الرسالة، سوريا –دمشق، 1434هـ/2013م، ص5.

أولا: الحاكميّة في النّظام السّياسي الإسلامي لله وحده. فيخضع النّظام السّاسي الإسلامي إلى عقيدة التوحيد التي تتضمن إفراد الله بالحكم والتشريع المطلق، قال تعالى:﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّه**﴾[الأنعام، 57]، فلا منازعة بين المسلمين في تفرّد الله تعالى بصفتي الخلق والأمر والهداية، فلا ينازعه فيهما إلا مشرك بعبادته أو كافر به.[1]

وفي هذا الصدد ذكر "محمد أبو زهرة "بعد أن بيّن مفهوم الحكم الشّرعي: "وهذا التعريف يومئ لا محالة إلى أنّ الحاكم في الفقه الإسلامي هو الله سبحانه و تعالى، إذ أنّ هذه الشّريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السّماء، فالحاكم فيه هو الله، وكلّ طرائق التعريف بالأحكام فيه إنّما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى وأحكام دينه السّماوي، على هذا اتفق جمهور المسلمين، بل أجمع المسلمون فإن الإجماع قد انعقد على أنّ الحاكم في الإسلام هو الله تعالى وأنّه لا شر ع إلا من الله،[2] وقد صرّح بذلك القرآن الكريم، فقال تعالى : ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّه**﴾[الأنعام، 57].

ثانيا: السّيادة في النّظام السّياسي الإسلامي للشّرع وحده. فالأمر في لغة الشّارع يرد بمعنيين: الأمر الكوني الذي يدبّر به شؤون المخلوقات، والأمر الشّرعي وهو الذي يفصّل فيه الحلال والحرام، والأمر والنّهي وسائر التكاليف، وإذا كان ذلك كذلك فقد صحّ أنّ السّيادة للشرع لا غير، وأن الوحي المعصوم هو وحده مصدر التحليل والتحريم لا غير، وينجّر عن الأخذ بهذه القاعدة نتائج عدة منها:[3]

- إجماع الأمة على كفر من زعم لنفسه حق التشريع المطلق من دون الله.

- وجوب الاحتكام إلى الشّرع مطلقاً باعتباره شرطاً للإيمان.

- إجماع الصحابة والأئمة على أنّه لا اجتهاد مع النّص، وفي ذلك تأكيد على أن السّيادة للشرع ومن كلّ ما سبق يبدو أنّه من البديهي ألا يسمح لأي شخص في المجتمع الإسلامي أن يدعي بكونه صاحب إرادة علوية لا حدود لها، أو بسلطة مطلقة يمارسها على الأفراد هم من طبيعته وأصله، وأن مبدأ المساواة المقدس يغطيهم جميعاً.

ثالثا: النّظام السّياسي الإسلامي مبنيّ على العدل والمصلحة الشّرعيّة. إنّ من الأُصول التي قام عليها التّشريع الإسلاميّ هو المصلحة والعدل، ثمّ إن الحقيقة الدّينيّة في الإسلام وإن انطلقت من العقيدة كأساس لها؛ غير أنّ هذه الحقيقة ليست عنصرا روحيًّا محضا، بل يتّسع ليشمل أساسا مبادئ التكاليف، والغاية القصوى المحددة منها، بحيث جعلت كافة وجوه

---

[1] - صلاح الصاوي، نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، ص38.

[2] - نفس المرجع، ص32.

[3] - نفس المرجع، ص38.

النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة، وفي مقدّمتها النّشاط السّياسي.

إن الإرادة التي تعلو جميع الإرادات، والسّلطة المهيمنة على جميع السّلطات إنّما هي إرادة الله عزّ وجلّ وحده لا شريك له، ولقد انعقد إجماع الأمة كلّها في مختلف العصور والأمصار أنّه لا دين ولا شرع إلا بما أوجبه الله، ولا حلال ولا حرام إلا ما أحلّه أو حرّمه الله، وينشأ بذلك أن أي تأثير لا يؤدّي إلى اختيار الشّريعة المصدر الأساسي للتشريعات والقوانين، هو تأثير مخالف لشرع الله، وتأثير لسلطة سياسيّة لا تملك حقّ الاختيار؛ بل لها واجب الالتزام بشرع الله وصياغة كل التّشريعات وفق أحكام الشّرع وما يحقّق مقاصده وغاياته.

ويتأكد بذلك أن الاحتجاج بتطور العصر وعدم مسايرة النصوص الشّرعيّة لهذا التطور؛ بحكم أنها محدودة منتهية هو احتجاج باطل، حيث إنّ مسلك الاجتهاد الفقهيّ مفتوح وميسَّر لمسايرة الحوادث والنّوازل المعَاصِرة بناء على نصوص الشّرع وأحكامه، بما يضمن تطبيق أوامر الله ونواهيه والتزام حدوده.

الفرع الثاني: الإجراءات والحلول المقترحة لتقوية الاجتهاد الفقهيّ المعاصر. وحدة الغاية في التّشريع السّياسي الإسلامي ومقاصده تنهض بها قيم عليا موضوعية تكمن وراء صيغه ونصوصه وكلياته، وتعتمد عوامل ثلاثة لتحقيقها عملا: وازع الدّين، ومنطقية العقل، وخُلقية الإرادة، وهي منشأ الالتزام السّياسي،[1] فالمسلمون في هذا العصر في أمس الحاجة إلى ما يحميهم من عدوهم الذي لم يعد يترصدهم فقط؛ بل صار ينتهك حرمة بلادهم ودمائهم ويعتدي على مقدساتهم جهارا نهارا دون مراعاة لأي قانون بل يعلنها بأن أفعاله التزامات دينيّة، بينما سياسيا هم يتمسكون بالتّشريعات الدّولية التي لم تعد تنجدهم لا اتفاقا ولا التزاما.

وعليه وجب إيجاد حلول واتخاذ إجراءات مناسبة للتمكين للاجتهاد الفقهيّ المعاصر من مسايرة النّوازل وتغيرات الحياة عموما وخاصة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك ما تعلّق بالعلاقات الدّوليّة وما يهدّد وحدة الأمة.

أولا: الحلول المقترحة ليؤدّي الاجتهاد الفقهيّ المعاصر دوره المنوط به.

الشّرعيَّة يجِب الْمصير إِلَيْهَا وَالِاعْتِماد فِي إِظْهَار الْحَقّ عَلَيها، وَهِي بَاب وَاسع تَضِلّ فِيه الْأَفْهَام وَتَزِلُّ فيه الْأَقدام، وَإِهْمَاله يُضيّع الحقوق وَيُعطِّل الْحدُود وَيُجْزئ أَهْل الْفَساد وَيُعين أَهْل الْعِناد، وَالتّوسّع فِيه يَفتح أَبْواب الْمَظَالِم الشّنيعَة وَيُوجب سَفْك الدّماء وَأَخذ الْأَمْوَال غَيْر الشّرعيَّة، ولِهَذا سَلَك فِيه طَائِفَة مَسْلَك التَّفْرِيط الْمَذموم فَقَطَعوا النَّظَر عَن هَذَا الْبَاب إِلَّا فِيما قَلّ ظَنّا مِنهُم أَنَّ تعاطي ذَلِكَ مُنَاف لِلْقَوَاعِد الشّرعيّة، فَسَدُّوا مِنْ طُرُقِ الْحَقّ سُبُلًا وَاضِحَة،

[1]- فتحي الدريني، مرجع سابق، ص89.

وَعَدَلُوا إِلَى طَرِيق مِنْ الْعِنَاد فَاضِحة؛ لِأَنّ فِي إنْكَار السّيَاسَة الشّرعيَّة رَدّا لِلنُّصوصِ الشّرعيَّة وَتَغْلِيطا لِلْخلَفَاء الرَّاشدين.[1] ويعتبر الاجتهاد الفقهيّ وخاصة في عصرنا أهم سبل السّياسة الشّرعيّة؛ والذي يجب الدفع لتعزيزه فهو السّبيل إلى إيجاد الحلول لنوازل العصر، ومن الحلول المقترحة لتفعيله وتعزيزه:

1- إنهاء الوضعيّة المضطربة التي يعيشها المجتمع المسلم. بنقل الأحكام الفقهيّة دون مناقشة في الأحوال الشّخصية، واعتماد قوانين الغرب ونماذج حضارته فيما عدا ذلك من مؤسسات المجتمع ومرافقه المختلفة.[2]

2- تضمين الأحكام الفقهيّة الاجتهاديّة للتشريعات الوضعيّة. عن طريق الآليات والمؤسسات الدّستورية، وإشعار المواطن بقدسيّة القاعدة الوضعيّة المنبثقة منها، وإعلامه بمصدرها التّشريعي الدّيني الذي يحسّ معه بمراقبة ذاتية في تطبيقها، لأنّ الله يعلم سره ونجواه.

3- إعلام المواطن بالتقيّد بالتّشريعات الوضعيّة المو افقة لأحكام الشّرع. والكل يعلم ما تعانيه القوانين والتّشريعات من انعدام الدّافع الذاتي في التعامل مع أحكامها؛ نتيجة شيوع التّمييز بين "أحكام الشّرع" وبين "القانون الوضعي" الذي يغلب عليه أن لا علاقة له بالدّين وبالتالي لا حساب على مخالفته بين يدي الله،[3] فالاجتهاد الفقهيّ يمكن أن يميز التّشريعات الوضعيّة الموافقة من المخالفة للشّرع.

4- الحث المتواصل للسّلطة السّياسيّة عن طريق مؤسّساتها المختلفة؛ كالمؤسسة التّشريعية أو التنفيذية أو القضائية، واتخاذ كل السّبل لتوجيه إرادتها وتشريعها الوضعي بما يتوافق مع أحكام الشّرع، والاستعانة بأهل العلم والاجتهاد، فعَنْ عَمْرِو بْنِ العَاصِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**»[4]، حيث قال الشّافِعِي رحمه الله: فأخبر النبي ﷺ: أن الاجتهاد بعد أن لا يكون كتاب الله، ولا سنّة رسوله ﷺ، ولقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ [المائدة: 92].

على أنه ينبغي التنبيه على أمرين :

أولهما :التفريق بين الأخذ بحل عملي لمشكلة ما، وبين الأخذ بالأسس العقائدية التي قد يكون

---

[1] - أبو الحسن، علاء الدين الطرابلسي الحنفي، مرجع سابق، ص169.

[2] - **عبد الحق الإدريسي، تفعيل التشريع الاجتهادي:مفهومه ومقاصده عند الدكتور أحمد الخمليشي، مقال: مجلة جيل الدراسات المقارنة، ع12، رابط المقال: https://jilrc.com/archives/14647.** بتاريخ: 2025/09/12، الساعة 23:52

[3] -يُنظر: **نفس المرجع.**

[4] - صحيح البخاري، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، حديث رقم: 9/7352

مبنيا عليها، فإذا كان الأوّل جائزا، فإنّ الثاني غير جائز، وبعبارة أخرى، فإننا لا نخالف الأحكام الشّرعية ما دام أخذنا من غير المسلمين مقتصرا على الحل دون العقيدة، وما دام الحل مهتديا بمبادئ الإسلام العامة وقواعده، وما دام لا يعارض نصا صريحا في الشّريعة.[1]

ثانيهما: أنه إذا اقتضى تغير الزمان والمكان والأحوال تغير لها بعض الأحكام، أو إثبات أحكام أخرى، فلا بد أن تكون تلك الأحكام الجديدة بحال تشهد لها قواعد الشّر ع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلة، كما وقع لأبي بكر الصديق -رضي الله عنه- في توليته بالخلافة لعمر بن الخطاب-رضي الله عنه- وكترك عمر -رضي الله عنه- الخلافة شورى بين ستة، وكتدوين الدواوين، وضرب السّكة، واتخاذ السّجون، وغير ذلك كثير مما دعا إلى سنه تغير الأحوال والأزمان، ولم يتقدم فيه أمر من الشّرع وليس له نظير يلحق به، ولوحظ فيه جهة المصلحة،[2]

ثانيا: الإجراءات الضّرورية للتمكين للاجتهاد الفقهيّ المعاصر.

1- تقويم النّظام التشريعي والسّياسي. حيث إنّ الأنظمة الدّستورية السّائدة في الدّول الإسلاميّة تضمّ العناصر الأساسية لما تأمر به آية الشّورى، وما تنبغي العناية به هو الجوانب السّلبية التي تكاد تجردها من أهدافها الجوهرية، لذلك يجب تقويمها، وتأصيلها على ضوء نصوص الشّريعة ومبادئها العامة، في اتجاه تحقيق التوازن بين حقوق والتزامات الفرد والمجتمع، وترسيخ دولة المؤسّسات وفي مقدمتها مؤسسة التشريع حتى يتحقق فيها التمثيل الحقيقي لإرادة الأمة.[3]

2- معالجة الفوارق الدينيّة والأخلاقيّة مع النظم السّياسية الحديثة. حيث تتفاعل الحركة الفقهيّة المعَاصِرة تفاعلا كبيرا مع مصطلحات الدّولة الوضعيّة ومفاهيمها وآلياتها، أخذا وعطاء، وصدرت ومازالت الآلاف من المؤلفات والبحوث الأكاديمية ورسائل الماجستير والدكتوراه بغية المقارنة بين الفقه الإسلامي والدّولة الوضعيّة، وإبراز وبيان مواضع الافتراق، ومعالجة أخلاقيّة لبعض ثغرات التّطبيق، وفي هذا السّياق لم تكن مصطلحات الفقه الإسلامي ومفاهيمه وآراء علمائه بعيدة عن التأثير الكبير الذي أحدثته الدّولة الوضعيّة.[4]

3- دمج الأحكام الشّرعية ضمن القواعد الملزمة للتنظيم الاجتماعي بالطرق الدّستورية. وذلك بالسّعي للاندماج في شؤون الأمّة، فتنظيم المجتمع والتخطيط لسير مؤسّساته ليس شيئا أجنبيا عن الشّريعة، وقد أطلق القدماء على ذلك مصطلح السّياسة، وأحيانا سموها السّياسة

---

[1] - يوسف محمد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة، مرجع سابق، ص1598..

[2] - محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط2، دار القلم، دمشق سوريا، 1409هـ - 1989م، ص228.

[3] - **عبد الحق الإدريسي، مرجع سابق**

[4] - يوسف محمد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة مرجع سابق، ص1581.

الشّرعية؛ لأن الإبقاء على الفصل بين ما هو مدني يدخل في اجتهاد الدّولة؛ وبين ما هو شرعي يختص العلماء بالاجتهاد فيه، لا ينتج عنه أكثر من تعميق الهُوّة والإبقاء على الأحكام الشّرعية بعيدة عن التطبيق.[1]

4- توحيد المجامع العلميّة والاجتهاد الجماعي. خاصة ما تعلق بقضايا الأمة، وإن قلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي فعليهم أن يسعوا إلى توحيد مَجمع علميّ لأكبر العلماء بالعلوم الشّرعيّة في كل قطر إسلاميٍّ على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيَّن عمل الأمة عليه، ويُعلِموا أقطار الإسلام بمُقرّراتهم فلا أحسب أحدا ينصرف عن اتباعهم، ويعيّنوا يومئذٍ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.[2]

5- التزام أحكام الشّرع في المسائل المعَاصِرة المعروضة للاجتهاد، وعلى العلماء أن يقيّموا من بينهم أوسعهم علما، وأصدقهم نظرا في فهم الشّريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشّريعة، ويتعيَّنُ أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتباع الشّريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرّيبة في النّصح للأمّة،[3] صونا للأحكام الفقهيّة وتطبيقها وضمان استمرار الاجتهاد الفقهيّ في كل عصر وانتظامه بما يضمن تحقيق مقاصد الشّرع.

6- معالجة سلبية المجتمع وعدم شعوره بالمسؤوليّة تجاه الأحكام الشّرعيّة. وخاصة المنظمة للمجتمع ولحياة الأمّة، وذلك أولا: عن طريق إشراك المجتمع في هذه المسؤولية وتحسيسه بأنّه مطالب أولا بفهم مبادئ الشّريعة، وثانيا: بتنفيذ هذه الأحكام وتطبيقها، وأن: الأمر لا يهُم الفقهاء وحدهم وإنّما يهُم المجتمع ككل، ويهُم كل فرد من أفراده بوصفه مخاطبا شخصيا بتكاليف رسالة السّماء وأحكام الشّرع التي يؤمن بها.

---

[1] - **عبد الحق الإدريسي، مرجع سابق.**

[2] - يُنظر: محمد الطّاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص247.

[3] - نفس المرجع، ص247.

خاتمة

تناولت الدراسة تأثير التّشريعات الوضعيّة والنّظم السّياسية على الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، حيث تبقى أهميّته والحاجة الملحة إليه أكيدة رغم التّحديات التي تواجهه، وخلصت الدّراسة إلى جملة النتائج والمقترحات التوصيات التالية:

نتائج الدّراسة:

1- أنّ الحاجة للاجتهاد الفقهي متزايدة ومتزامنة لكل عصر بسبب تكاثر النوازل والمستجدّات والحاجة إلى فقه أحكامها واستبقاء لعظمة شرع الله وهذا واجب أهل العلم وفقهاء العصر.

2- أنّ الاجتهاد الفقهي في هذا العصر ميسّر بما تركه المتقدّمون، وبما توفّره تطورات العصر من وسائل وأدوات كتابة وطباعة ونشر، وسهولة تواصل بين الفقهاء، وهو ما مكّن للمتأخرين من استنباطات واستدلالات فقهيّة لم يبلغها المتقدمون.

3- أنّ تأثير التشريعات القانونيّة على الاجتهاد الفقهي المعاصر سببه سياسيّ بتغليب أولويّة تشريعات مبنيّة على نظريّات وفلسفات غربيّة، ومبادئ وحدة المرجعيّة بسيادة القوانين الدولية على الداخليّة.

4- أن النّظام السياسي الإسلامي عبادة تقوم على تحقيق العدل والمصلحة، وأن أيّ سلطة سياسيّة لها واجب الالتزام بشرع الله وصياغة كل التّشريعات وفقه، ولا حجة بكون النصوص الشرعية محدودة لأن باب الاجتهاد مفتوح مُيسّر في عصرنا.

5- أنّ دور فقهاء الأمّة ليس الاجتهاد فقط؛ فعليهم تحسيس وإعلام المجتمع والأفراد والحثّ المتواصل للسّلطة بضرورة الاجتهاد وأهميته وتنفيذ أحكامه والالتزام بها لأنهم جميعا مكلفون بخطاب الشّرع.

6- أنّ النّظم السياسية تقوم على أساس خاطئ منشؤه الخلط بين السّلطة والسّيادة وتكونان للهيئات أو الأفراد، وحقيقته أنّ السّلطة والحكم لله وحده، والسّيادة للشّرع وأحكامه.

7- أنّ دسترة الشريعة الإسلاميّة كمصدر احتياطي أو كقواعد تفسيرية وغير ملزمة، أو كمصدر أساسي دون الأخذ به يعتبر أمرا مخالفا للشّرع.

توصيات ومقترحات الدّراسة:

1- ضرورة التّأكيد على دسترة سيادة وأولويّة الأحكام الشّرعيّة والاجتهاد الفقهي على التشريعات الوضعيّة.

2- الاستفادة من التراث والمنهج الفكري الإسلامي والاجتهادات الفقهيّة للمتأخرين والمتقدّمين، في بناء منظومة تشريعيّة تتوافق مع أحكام الشّريعة الإسلاميّة ومقاصدها.

قائمة المصادروالمراجع

1. **القرءان الكريم**
2. صحيح البخاري.
3. سنن أبو داود.
4. ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر.
5. ابن منظور، لسان العرب،
6. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط1، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، 1428 هـ
7. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر-بيروت، 1412هـ - 1992م.
8. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
9. أبو الحسن علاء الدّين علي الطرابلسي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر.
10. أبو الحسن سيد الدّين علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان.
11. أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المخصص، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1417هـ/1996م.
12. بحوث المؤتمر الدولي حول محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ /2011م.
13. جمال الدّين محمد طاهر الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ط3، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1387هـ/1967م.
14. الفيروز أبادي، القاموس المحيط.
15. الفراهيدي البصري، العين.
16. الفيومي: المصباح المنير .

17. التعديل الدستوري الجزائري (دستور2020م).
18. القانون المدني الجزائري.
19. زين الدّين محمد الحنفي الرازي، مختار الصّحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 1420هـ / 1999م
20. محمد بن إسماعيل الحسني الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ط1، الدار السلفية، الكويت، 1405هـ،
21. محمد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تح: حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت - القاهرة، 2011م.
22. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر النّفوس، دار الهداية.
23. محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط2، دار القلم، دمشق سوريا، 1409هـ - 1989م.
24. محمد كامل ليلى، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1971م.
25. يوسف محمد يوسف السيد الهنداوي، أثر الدّولة القانونيّة في تطوير فقه النّظام السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة كلية الشريعة والقانون تفهنا الأشراف، ع30، يونيو 2025م.
26. سعيد بوشعير، القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة المقارنة، النظريّة العامة للدّولة والدّستور، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر.
27. سليمان شريفي، السيادة في الدولة في ظل القانون والشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه في القانون العام، كليّة الحقوق، جامعة الجزائر1 -2008/2007م.
28. سيد أحمد محمود، أحكام الفقه في ظل القانون الخاص –القانون الإماراتي نموذجا-،، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق جامعة عين شمس مصر. ع1، س67، جانفي 2025،
29. عبد العزيز علاء الدّين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
30. عطيّة عدلان، النظريّة العامة لنظام الحكم في الإسلام، ط1، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1432هـ/2011م.
31. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، 1408 هـ- 1988م.

32. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
33. غربي فاطمة الزهراء، أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، دار الخلدونيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1437هـ/ 2016م.
34. فتحي الدّريني، خصائص التّشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، مؤسسة الرسالة، سوريا، دمشق، 1434هـ/2013م.
35. صلاح الصّاوي، نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية. د. دار طبع، ود. تاريخ طبع.

تجديد الاجتهاد الفقهي

- دراسة في المفهوم والضوابط والتطبيقات والآثار -

ط.د/ رزيقة خامت

باحثة في مرحلة الدكتوراه في الفقه المالكي وأصوله بإشراف: أ.د أمير شريبط

كلية الشريعة والاقتصاد – جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة

razikakhamet@gmail.com

مقدّمة

أرسل الله إلينا أحسن رسله، وارتضى لنا أفضل شرائعه، وكتب على نفسه هداية النّاس بعد الضّلال، وإحياء شريعته بعد الموات، وخَطْواً على العهد تولّت شريعة الله الغرّاء الجمعاء توجيهَ أفعال النّاس وضبط تصرّفاتهم وتقويم اعوجاجهم، حتّى غدت أُنسهم في سرّهم وعلانيتهم، كلّ ذلك بما أوتيت من ثبات أصولها ومرونة فروعها، وبجهود واجتهادات من اصطفاهم الله من عباده المخلِصِين المخلَصين، الذين حملوا بأمانة ميراث الأنبياء، يؤدّونه جيلا عن جيل، فلم يخلُ عصر في تاريخ التّشريع الإسلامي من قائم لله بالحجّة، ولم يندثر عهد الله في أرضه رغم توالي النّكبات...

وظلّ الاجتهاد الفقهي مذ أن تسلّمه الرّعيل الأوّل من المسلمين يتأرجح بين الظّهور والضّمور، فاشتدّ ساعده وقوي، وصار أضخم ثروة فكريّة عرفها التاريخ، ثمّ جاءته قرون عجاف تسلّلت جسده. على حين غفلة من أهله. أفكار هجينة استوطنته، فاستوحشه العوام من بعد أُنس، واستصغروه من بعد إجلال، فاستبدلوا أحكامه بقوانين وتشريعات اعتصرتها عقول قاصره، فظهرت برّاقة الوميض، حنظليّة الأثر، فأردته عليلا ردحا من الزّمن لم تُرفع له راية إلّا راية التّعصّب المذهبي والتّقليد الأعمى!

لقد اعتلّ الاجتهاد الفقهي وأصابه الوهن، وبدت ملامح ذلك يوم أن تدفّقت على طاولة بحثه سيول جارفة من النّوازل والوقائع، طارحةً عديدَ الإشكالات الفقهية التي لم يألف جنسها الأقدمون، فأعجزت الفقهاء عن مواكبتها والإدلاء فيها بدلاء صافية، فاتّهم بالعُقم وهو خصيب، وطفا على سطحه واجب إحيائه من جديد، وبرزت مع ذلك الواجب إشكاليّةُ بحثنا لتقول:

بعد أن تمّ تشخيص علل الاجتهاد الفقهي الإسلامي، وركوده؛ هل حالة الرّكود هذه تقبل التّجديد؟ وما ضوابط التّجديد المنشود لاستعادة الاجتهاد الفقهي صدارته ونظارته من جديد؟

وهي بذلك **تهدف إلى**: تأصيل مفهوم تجديد الاجتهاد الفقهي، وبيان شروط الاجتهاد الفقهي المعاصر ومؤهّلات المتصدّي له، وكذا عرض بعض النّماذج التّطبيقيّة لمحاولات تجديد الاجتهاد الفقهي المنشود وآثارها.

وتحقيقا للغايات المنشودة من هذا البحث، فقد اعتمدنا على منهجيةٍ علميةٍ متكاملةٍ، لم تكتفِ بالوصف والتوصيف، بل توغلت في التحليل الدقيق لاستجلاء المعنى الحقيقي لتجديد الاجتهاد الفقهي، وقد عززنا ذلك بمنهج استقرائيٍ حصيفٍ، تتبعنا من خلاله كل ما ينبغي أن تتصف به هذه العملية التجديدية من ضوابطَ وشروطٍ، واستقصينا المجالات التي يجب أن تُمارس فيها، كما لم تغفل دراستنا عن استقراء النتائج واستخلاص العبر من تطبيقاتها على أرض الواقع، ليكون البحث بذلك جامعًا بين التأصيل النظري والاستدلال التطبيقي.

وللإجابة عن الإشكالية التي طرحناها، وكشفَ غِطائها، وإدراكًا للغاياتِ التي نَصَبْنَاها نصبَ أعيننا، كان لزامًا على هذا البحث أن يسيرَ على نهجٍ مُحكَمٍ وخُطّةٍ رصينةٍ، تتجلى في معالمها الآتية:

مقدّمة: وضمنها ما تمت الإشارة إليه آنفا.

- **المطلب الأوّل**: مفهوم " التّجديد"، " الاجتهاد" و" الفقه"
  - **الفرع الأوّل**: تعريف " التّجديد"، " الاجتهاد" و" الفقه" لغة.
  - **الفرع الثّاني**: تعريف " التّجديد"، " الاجتهاد" و" الفقه" اصطلاحا.
  - **الفرع الثّالث**: التعريف اللّقبي لتجيد الاجتهاد الفقهي.
- **المطلب الثّاني**: ضوابط تجديد الاجتهاد الفقهي
  - **الفرع الأوّل**: ضوابط المجدّد.
  - **الفرع الثّاني**: ضوابط عمليّة تجديد الاجتهاد الفقهي (ذات التّجديد).
- **المطلب الثّالث**: نماذج تطبيقيّة للاجتهاد الفقهي المتجدّد وآثاره
  - **الفرع الأوّل**: نماذج من القضايا الطبيّة.
  - **الفرع الثّاني**: نماذج من القضايا الاقتصاديّة.
  - **الفرع الثّالث**: نماذج من القضايا الاجتماعيّة.

خاتمة: تضمّنت أهم النّتائج والتّوصيّات.

المطلب الأوّل: مفهوم تجديد الاجتهاد الفقهي

تجديد الاجتهاد الفقهي؛ مركّب إضافي وصفي لا يتّضح مفهومه إلّا ببيان المدلول اللّغوي والمدلول الاصطلاحي لكلّ طرف من أطرافه على حده، وهو ما سنقف عليه فيما يأتي.

- **الفرع الأوّل: تعريف " التّجديد"،" الاجتهاد" و" الفقه" لغة:**

أوّلا: تعريف التّجديد لغة: " التّجديد" : " تفعيل" من جَدَّ يَجِدُّ، جِدَّةً، وهي على ثلاثة معان: العظمة، والحظّ والقطع؛ وهو مقصود مصطلحنا ها هنا؛ إذ الجديد ما لم تأت عليه الأيّام، ولا عهد لنا به، فهو خلاف القديم، وتجدّد الشّيء واستجدّ أو جدّده فلان أي: صار بذاته جديدا أو

أحدثه فصيّره جديدا، فهو نقيض الخَلَقِ والبِلَى[1].

وعليه فإنّ الجديد حديث العهد بالوجود، لم يتقادم بعدُ، كأنّه انقطع عن تخلّقه الآن كالثّوب الجديد إذا قطعه حائكُه اللّحظة، والمجدَّدُ: ما تضمّن وجودا قبل القدم، وإحالة على مرّ الزّمن ـ خالفت أصله بانطماس معالمه، أو بتغيّر ماهيته زيادة أو نقصا ـ وعودة إلى العهد الأوّل ـ ما قبل البِلَى ـ، فالتّجديد لا يعني أبدا التّمسّك بالقديم على قدمه، ولا هو الجديد الذي لم يحصل له قِدَمٌ، بل هو صيانة جوهر القديم البالي، بإظهار ما طمس منه مع إزالة ما علق به من صنوف البِلَى[2].

ثانيا: تعريف الاجتهاد لغة: من الجهد ـ بفتح الجيم أو ضمّها ـ هو الوسع والطّاقة والمشقّة[3]، أي أنّ كلّ ما شقّ على الانسان نيله أو دركه واحتاج في معالجته إلى وسع وطاقة، سميّ ذلك الوسع والطّاقة في مجابهة تلك المشقّة جهدا.

ثالثا: تعريف الفقه لغة: أصلٌ واحد صحيح تواتر عند أهل اللّغة والمعاجم، وهو: إدراك الشّيء وفهمه والعلم به، فكلّ عالم بالشّيء فقيه فيه، غير أنّه غلب إطلاقه على علوم الدّين عامّة، وكذا علم الشّريعة خاصّة لفضلها وشرفها[4].

- **الفرع الثّاني: تعريف " التّجديد"،"الاجتهاد" و" الفقه" اصطلاحا:**

أوّلا: تعريف التّجديد اصطلاحا:

التّجديد عند العلقمي:[5] "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنّة والأمر بمقتضاهما".[6] أي

---

(1) ينظر: ينظر: أيّوب بن موسى الكفوي، **الكليّات**، (ط:2، مؤسّسة الرّسالة، لبنان، 1419ه/1998م)، ج/1، ص/315 ـ316.

(2) ينظر: محمّد بن شاكر الشّريف، **تجديد الخطاب الدّيني بين التّأصيل والتّحريف**، (ط:1، 1425ه/2004م)، ص/12، سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، (رسالة دكتوراه)، تخصّص: الفقه الإسلامي، قسم: الشّريعة، كليّة: الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، ص/ 51.

(3) ينظر: جمال الدّين ابن منظور، **لسان العرب**، (د.ط، دار صادر، بيروت، د.ت)،ج/3، ص/ 133 ـ 134، ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، تح: عبد السّلام هارون، (د.ط، دار الفكر، 1399ه /1979م)، ج/1، ص/ 486 ـ 487.

(4) ينظر: الخليل الفراهدي، **كتاب العين**، تح: عبد الحميد هنداوي،(ط/1، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1424ه/ 2003م)،ج/3، ص/334، جمال الدّين ابن منظور، **لسان العرب**، ج/13، ص/ 522 ـ 523، أحمد ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج/4، ص/ 422، أبو بكر الرّازي، **مختارالصّحاح**، (د.ط، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، 1986)، ص/213.

(5) شمس الدّين محمّد بن عبد الرّحمن بن أبي بكر العلقمي، فقيه شافعي، عارف بالحديث، متضلّع في العلوم، ولد في 15 صفر 897ه/ 1491م، أحد تلاميذ الإمام جلال الدّين السّيوطي، من مؤلّفاته: الكوكب المنير بشرح الجامع الصّغير، قبس النّيّرين على تفسير الجلالين، مختصر اتحاف المهرة بأطراف العشرة، كانت وفاته سنة: 969ه/1561م رحمه الله. ينظر: شهاب الدّين بن العماد، **شذرات الذّهب في أخبار من ذهب**، تح: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، (ط:1، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، 1414ه/ 1993)، مج/10، ص/490 ـ491.، خير الدّين الزركلي، **الأعلام**، (ط:15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م)، ج/6، ص/195 ـ 196.

(6) محمّد العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، تح: عبد الرّحمن محمّد عثمان، (ط:2، المكتبة السّلفيّة، المدينة المنوّرة، 138ه/ 1969م)، ج/11، ص/386.

أنّه: تطبيق لأوامر الله كما جاءت في كتابه وسنّة نبيّه والعمل بها، وجعلها منهج الحياة.

وهو عند المناوي: [1]"بيان السنّة من البدعة، وتكثير العلم ونصرة أهله، وتكسير أهل البدعة وإذلالهم"[2]. فهو ـ حسبه ـ حرص على أخذ العلم من معينه الصّافي.

وذكر السّيوطي[3] : أنّ منّة الله على الأمّة بالتّجديد إنّما تكون بعد انخرام علماء المئة غالبا، و اندراس السّنن، وظهور البدع، وحينئذ يجدّد الله دينه فيأتي من الخلف بعوضٍ عن السّلف[4]، فالمجدّد يحيي معالم الدّين بعد طموسها، ويجدّد حبله بعد انتقاضه[5].

قال المودودي [6] : هو تنقيّة الإسلام من كلّ جزء من أجزاء الجاهليّة، ثمّ العمل على إحيائه خالصا محضا على قدر الإمكان."[7]

وتأكيدا على حقيقة التّجديد نبّه وحيد الدّين خان [8] إلى أنّ تجديد الدّين لا يكون بإضافات

---

(1) محمّد عبد الرّؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، (952هـ ـ 1031هـ / 1545م ـ 1622م)، من كبار علماء الشّافعيّة بالقاهرة، متعبّد، ورع، نبه، وحافظ متقن، اشتغل بالعربيّة وعلوم الدّين، بلغت مصنّفاته نحو ثمانين مصنّفا، منها: كنوز الحقائق، التّيسير في شرح الجامع الصّغير، شرح الشّمائل، الكواكب الدريّة في تراجم السّادة الصّوفيّة، ينظر: الزّركلي، **الأعلام**، ج/6، ص/ 204، المحبّي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، (دون معلومات النّشر)، ج/2، ص/ 193 ـ 195.

(2) محمّد العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ج/11، ص/ 386.

(3) جلال الدّين السّيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر بن الخضر بن الهمام الأسيوطي، الملقّب بابن الكتب، ولد أوّل رجب سنة849 هـ، إمام شافعي، حافظ، مؤرّخ أديب، نشأ بالقاهرة يتيما، فتردّد على أهل العلم و أجازه أكابر علماء عصره، في فنون كثيرة، أخذ عن واحد وخمسين شيخا، أسفر عن ما يربو عن خمسمائة مؤلّف، منها: الكتاب الكبير، الرّسالة الصّغيرة، الألفيّة في مصطلح الحديث، الأشباه والنّظائر، تفسير الجلالين، جمع الجوامع...إلخ، توفي يوم الجمعة19 جمادى الأولى سنة 911هـ. ينظر: محمّد بن علي الشّوكاني، **البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، (د.ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت)، ج/1، ص/ 328 ـ 335، ابن العماد، **شذرات الذّهب في أخبار من ذهب**، ج/10، ص/ 74 ـ 79، الزّركلي، **الأعلام**، ج/3، ص/ 301 ـ 302.

(4) ينظر: جلال الدّين السّيوطي، **التّنبئة بمن يبعثه الله على رأس كلّ مائة**، تح: عبد الحميد شانوحة، (د.ط، دار الثقة، د.ت)، ص/63.

(5) ينظر: أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه**، (ط:2، دار الفكر والحديث، لبنان، 1386هـ/1967)، ص/13.

(6) أبو الأعلى المودودي، عالم ومنظّر، فيلسوف ومؤرّخ، فقيه وصحفي هندي، ولدفي 16 رجب 1321/ 25سبتمبر1903 بإقليم أورنج باد، تلقّى تعليمه الأوّل على يد والده الذي حرص على تنشئته على الإسلام حتّى صار لسانه النّاطق ومحاميه العدل، اشتغل بالصّحافة، وكان رئيس تحرير مجلّة " ترجمان القرآن"، فجّر أفكاره في عديد المؤلّفات منها: الجهاد في الإسلام، المصطلحات الأربعة في القرآن، الخلافة والملك، عودي و حوكم مرارا، توفي بالولايات المتحدة الأمريكية في 1ذو القعدة1399هـ/22سبتمبر 1979م. ينظر: **المكتبة الشّاملة**، صفحة أبو الأعلى المودودي، يسترجع من: https://shamela.ws/author/197.

(7) ينظر: أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه**، ص/ 52.

(8) وحيد الدّين خان، مفكّر مسلم، هندي معاصر، ولد في 1يناير 1925م بالهند، وبها توفي في 21أفريل 2021، أكثر مؤلّفاته باللّغة الإنجليزية، ومما ألّف: الدّين في مواجهة العلم، الإسلام يتحدّى، تجديد علوم الدّين...، ينظر: **موسوعة ويكيبيديا**، يسترجع من: https://ar.wikipedia.org/، تاريخ الاطّلاع: 2025/04/28، سا : 12:10.

إليه، وإنّما بتطهيره من الغبار المتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصليّة، النّقيّة، النّاصعة.[1]

ثمّ إنّ الإمام الشّيخ يوسف القرضاوي [2] قد أرسى مفهوما للتّجديد يمنع التباسه بغيره فذكر أنّ حقيقته تتجلّى بعدم الاستعاضة عن الشّيء بغيره ممّا استحدث، ومحاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، وذلك بالإبقاء على جوهره ومعالمه وخصائصه المشكّلة لطبيعته الأولى، وترميم ما بلي منه، وتَقْوِيَة ما وهن، ورَتْق ما انْفَتَق، حتّى يبدو مع قِدمه كأنّه جديد[3] .

فحقيقة التّجديد: التّمسّك بكل ما هو أصل ثابت ـ الجوهر ـ وإعادة تفعيله، وإحيائه؛ تفعيلا وإحياء يلائم ويستغرق واقع العصر ووقائعه، فهو إذا: قراءة أصول السّلف الصّالح بلغة العصر؛ قراءة علميّة وعمليّة في آنٍ .

أي أنّ التّجديد لا يكون بالتّغيير المنعزل عن الأصل والجوهر، فذلك خلق جديد، ولا يكون بالإحياء دون عمل فذلك مجرّد استنهاض للنّفوس إلى التّجديد دون بلوغه، ولا هو التّطوير الذي ينتقل فيه الشّيء من عهد إلى عهد، نقضا أو كمالا، بل يكون بالاجتهاد في تحديث وإعادة تفعيل جوهر الشّيء وخصائصه الأولى ليواكب العصر ويتوافق معه، فلا غربة ولا تغريب .

إنّ هذا المفهوم يمثّل حجر الزّاويّة في الفكر التّجديدي، فيرفض ـ احتراما للعقل ـ دعاوى الجثوم على القديم وعرضه في كلّ الأمكنة والعصور بحلّته الباليّة، حتّى تأنفه النّفوس، وتمجّه الأسماع، وكذا دعاوى هجر القديم والاستعاضة عنه بكل شارد، وافد، حتّى تستغربه الأصول.

وجه المناسبة بين التّعريف اللّغوي والاصطلاحي للتّجديد.

يرتكز التّجديد في اللّغة على ثلاث ركائز هي في مجموعها لبُّ التّجديد بمعناه الاصطلاحي، فالتّجديد في اللّغة يقوم على، شيء جديد قد بلاه الزّمن؛ وغيّر خصائصه ـ بعضها أو كلّها ـ فصار قديما، وإعادة للقديم ـ جوهرا وعرضا ـ لما كان عليه قبل البلى، وهو المقصود بتجديد الدّين، إذ إنّ من الدّين ما بلي فلم يعد يحاكي واقع العصر ووقائعه، ولأجل ذلك يُطلب تفعيل جوهره وإعادة تأهيله من جديد، دون الاستعاضة عنه بغيره ممّا استحدث، فإنّ تلك قطيعة لاغيّة وليس تجديدا.

ثانيا: تعريف الاجتهاد اصطلاحا: حدّه الآمدي[4] بقوله: "استفراغ الوسع في طلب الظنّ

---

(1) ينظر: وحيد خان، **تجديد علوم الدّين**، (دون معلومات النّشر)، ص/ 5.

(2) يوسف القرضاوي، مفكّر ومصلح مصري معاصر، ولد بمصر في 9سبتمبر 1926م، وبالأزهر تعلّم، ونال درجة الدّكتوراه في فقه الزّكاة ومقاصدها، عام 1973، حمل هموم الإسلام والمسمين؛ فدارت مؤلّفاته حول ذلك وهي أكبر من أن تحصيها هذه التّرجمة، توفي بقطر في26سبتمبر 2022م، ينظر: **موقع الشّيخ القرضاوي**، السيرة الذّاتيّة، يسترجع من: .https://www.al-qaradawi، تاريخ الاطّلاع: 2025/4/28، سا: 12:38.

(3) ينظر: يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة، تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا**، (ط:1، دار الشّروق، القاهرة، 1421ه/2001م)، ص/29.

(4) علي الآمدي، سيف الدّين أبو الحسن، ولد سنة 551ه بمنطقة آمد بديار بكر، منطقي، أصولي، متكلّم، ذو الذّكاء الوقّاد وصاحب التّصانيف العقليّة الفريدة، التي فاقت العشرين، منها: نهاية السّول في علم الأصول، دقائق الحقائق =

بشيء من الأحكام الشّرعيّة على وجه يحسّ من النّفس العجز عن المزيد فيه"[1] فلا اجتهاد فيما ظهر من أحكام ولم يحتج إلى بيان، فلم يجد المجتهد في طلبه مشقّة أو لم يحسّ من نفسه نفاذ جهده وطاقته في الطّلب.

وجه المناسبة بين التّعريف اللّغوي والتّعريف الاصطلاحي للاجتهاد: تظهر في أنّ جوهر الاجتهاد هو استفراغ كامل الوسع فيما تطلّب تحصيله كلفة ومشقّة، وهو المطلوب من المجتهد في ميدان استنباط الأحكام الشّرعيّة العمليّة الظّنيّة، وذلك مقتضى صيغة المبالغة " افتعال"، فلا يسمّى اجتهادا ما كان فيه تقصير في شيء من ذلك، أو ما كان تحصيله بلا كلفة معتبرة عند الأصوليّين؛ كالأحكام التي نطق بها ظاهر النصّ.

ثالثا: تعريف الفقه اصطلاحا:

بعد أن كان مصطلح " الفقه" عاما في كل الأحكام الشّرعيّة؛ الاعتقاديّة منها والعمليّة، وكان بينه وبين مصطلح " الدّين" ومصطلح" الشّرع" ترادف بيّن، اختصّ بعد ذلك فصار معناه:

ـ العلم بالأحكام الشّرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التّفصيليّة.[2] أو هو: معرفة الأحكام الشّرعيّة التي طريقها الاجتهاد. [3]

فمادّة الفقه الأولى هي الأحكام الشّرعيّة العمليّة وأدلّتها فهو اجتهاد في استنباط حكم من دليل تفصيلي، لذلك أحوج ما يحتاج فيه المجتهد إلى دقّة النّظر والتّأمّل في الأدلّة مستقلّة ومجتمعة[4] .

وجه المناسبة بين المعنى اللّغوي الاصطلاحي للفقه :

يتمحور الفقه في اللّغة حول الفهم والفهم الدّقيق والعلم بالشّيء وهو ما يُطلب فعلا من الفقيه، فالواجب أوّلا فهم النّصّ أو الدّليل، ومعه فهم الواقع وجزئيّات الواقعة، ثمّ التّدقيق في تنزيل الحكم على الواقعة. ومن هنا فإنّ دور الفقيه لا يقتصر على حصر المسائل والفروع

= والإحكام في أصول الأحكام، امْتُحِنَ بطعن أقرانه في دينه واتّفاقهم على هدر دمه، فارتحل، وانتهت رحلته بدمشق حيث توفي سنة 631هـ. ينظر: شمس الدّين الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج/22، ص/ 364 .365، أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان**، تح: حسان عبّاس، (د.ط، دار صادر، بيروت، د. ت)، ج/3، ص/ 293 .294، الحافظ الذّهبي، **العبر في خبر من غبر**، تح: صلاح الدّين المنجد، (د.ط، دائرة المطبوعات والنّشر، الكويت، 1960)، ج/5، ص/ 124 .125.

(1) علي الأمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**،(ط/2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406) ج/4، ص/162.

(2) ينظر: علي بن عبد الكافي و تاج الدّين السّبكي، **الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، (ط:1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1404هـ/ 1984م)، ج/1، ص/28، الشّريف الجرجاني، **التّعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، (د.ط، دار الرّيّان للتراث، د.ت)، ص/216، بدر الدّين الزّركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (ط:2، دار الصّفوة، 1413هـ/1992م)، ج/1، ص/ 21

(3) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقّه**، (ط:1، دار ابن الجوزي، الرّياض، 1417هـ/ 1996م)، ج1، ص/191.

(4) ينظر: الجرجاني، **التّعريفات**، ص/ 216.

والاستدلال لها، بل إنّ ذلك لا يسمّى اجتهادا فقهيّا؛ ما لم يستفرغ معه وُسع في انتاج أحكام شرعيّة للفروع المستجدّة، وحسن ربطها بأصولها الاستدلاليّة. وبهذا يتأكّد أنّ الفقه؛ استعداد آلياتي وممارسة فعليّة.

- **الفرع الثّالث: التّعريف اللّقبي لتجديد الاجتهاد الفقهي"**

سعى الدّكتور سليم العوا [1] إلى رسم طريق تجديد الاجتهاد الفقهي دون رسم مفهومه، مكتفيا ببيان آلية ذلك التّجديد في الاجتهاد المعاصر، منبّها إلى إنّه لا يكون بإهمال الفقه المدوّن الذي يمثّل ثروة قانونيّة لا نظير لها، وإنّما يكون باجتهادات تؤدّي دورها في تيسير تطبيق الشّريعة الإسلاميّة على واقع النّاس، وذلك باستصحاب قواعد الاجتهاد الأصليّة وأهمّها قاعدة؛ **معرفة النّصّ ومعرفة الو اقع**، حتّى يكون تنزيل النّصّ على الواقع تنزيلا توفيقيا بين حاجات النّاس والرّأي الفقهي، التّشريعي، كما لا يكون بمداهنة الفقه للواقع على نحوٍ يسوّغ مفاسده وعاداته المستوردة. [2]

وأمّا الدّكتور عدنان أمامة [3]: فذكر له مفهوما في ثنايا محاولته ضبط مفهوم التّجديد في الفكر الإسلامي، الذي حصره في محاور ثلاثة، أوّلها: إحياء المطموس المندرس من معالم السّنن ونشرها بين النّاس، ثانيها: قمع البدع والمحدثات، وثالثها: "**تنزيل الأحكام الشّرعيّة على ما يجدّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي.** " [4] معتبرا إيّاه لبّ فكرة تجديد الفقه الإسلامي.

وعلى هذا فإنّ مفهوم تجديد الاجتهاد الفقهي يرتكز على ثلاثيّة؛ النّص والواقع والعقل البشري، ويُلحظ في جودة فهم النّص واستنباط الحكم منه، وتنزيل ذلك الحكم على الواقع ـ وفقا لقواعد أصول الفقه ـ تنزيلا يحفظ الانسجام المقصدي بين الفقه والواقع، فيكون مفهومه:

هو: تفاعل اجتهادي (بياني/ إنشائي/ انتقائي/ مصلحي/ مقاصدي)، مستمرٌّ، حاصل بين النّصّ والعقل والو اقع، يتولّد عنه تحيين آليٌّ، للثروة الفقهيّة الأصيلة، في بيئات ذات

---

(1) سليم العوا: مفكّر إسلامي مصري معاصر، ورمز من رموز الاتّجاه العصراني في الإسلام بفكر متّزن، ولد في 22ديسمبر1942م، شغل منصب عضو في مجمع الفقه الإسلامي، والمجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، أنتج ما يربو عن 30 مؤلّفا في مجال الفكر والاقتصاد والسّياسة، منها: الأقباط والإسلام، النّظام السّياسي في الإسلام، في ظلال السّيرة الحبيبة... كما له الكثير من المقالات والمداخلات في محافل وطنيّة ودوليّة.، ينظر: **ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة**، يسترجع من: https://ar.wikipedia.org/، تاريخ الاطّلاع: 15ماي 2025م.

(2) ينظر: سليم العوّا، **الفقه الإسلامي في طريق التّجديد**، (ط:3، سفير الدّوليّة للنشر، القاهرة، 1427ه/ 2006م)، ص/ 42 ـ45.

(3) عدنان محمّد أمامة، عضو مؤسّس في رابطة علماء المسلمين، وعضو المكتب الإداري لهيئة علماء المسلمين بلبنان،، محاضر في الجامعات اللّبنانيّة، له عدّة كتابات في قضايا الأمّة ومنها تجديد الفكر الإسلامي، يسترجع من: **شبكة الرّواد الإلكترونيّة** https://www.rowwad.net، تاريخ الاطّلاع: 30/4/ 2025، سا: 1:46.

(4) ينظر: عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**،(ط:1، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1424ه)، ص/ 16 ـ 19.

ملابسات زمانيّة ومكانيّة وشخصيّة متباينة.

- **شرح المفهوم وبيان محترزاته :**

1 ـ **تفاعل اجتهادي**: تنبيه إلى أنّه لا يسمّى تجديدا النّظر الحاصل في النّصّ بمفرده، ولا هو كذلك إن حصل للواقع بمفرده، ومن باب الأولى لا يعدّ تفاعلا النّظر في النّص والواقع بلا عقل! بل هو نظر إلى الواقع بعين، ونظر إلى النّصّ بعين موازيّة؛ حتّى تحصل المواءمة والانسجام .

2 ـ **اجتهاد (بياني / انشائي / انتقائي / مصلحي / قياسي)**: تنبيه إلى أنّ التّجديد الاجتهادي المرغوب يكون ببيان أو بإنشاء أحكام فقهيّة لما استجدّ من نوازل، لم يعهد لها نظير، كما يكون بانتقاء أحكام فقهيّة من الموروث الفقهي تحوي وقائع العصر، أو القياس عليها، أو بالنّظر المصلحي المعتبر، وبهذا يستغرق الاجتهاد التّجديدي واقع النّاس مهما اختلف. وهو قيد يحترز به عن قول التّراثيين والحداثيين بطرح ذلك كلّه من فكر المجتهد!

3ـ **مستمّر**: تنبيه إلى أنّ كلّ مجدّد قد يكون يوما ما بحاجة إلى تجديد، فوجب أن يكون الاجتهاد التّجديدي مستمّرا استمرار حياة النّاس، وهو قيد تخرج به كلّ دعاوى التّقليد، وغلق أبواب الاجتهاد، فهو ـ على فرض التّسليم به ـ خطأ لا يليق تكراره .

4ـ **حاصل بين النّصّ والعقل والو اقع**: تلك هي أوتاد النّظر الفقهي المتجدّد، لما سبق بيانه في القيد الأوّل، فغياب واحد منها يثمر نظرا قاصرا.

5ـ **ينتج عنه تحيين آلي**: المراد به أنّ احترام القيود السّالفة الذّكر يجعل التّجديد سجيّة ملازمة للفقه الإسلامي، ويمنعه عن الرّكود والانقطاع.

6 ـ **في بيئات ذات ملابسات زمانيّة ومكانيّة وشخصيّة متباينة**: تنبيه إلى أنّ الاجتهادات الفقهيّة متى ارتكزت على موروث الفقه العتيد، وقرأه المجتهد الحاذق بلغة عصره؛ لن تعجزه البيئة التي أفرزت له الوقائع مهمّا اختلفت مشاربها، وهذا قيد يرد به على كل دعاوى الاستعاضة عن الفقه الإسلامي بالنّظريّات والقوانين الغربيّة بحجّة أنّه قد أنهكته مفرزات الحضارة المتسارعة.

المطلب الثّاني: ضوابط تجديد الاجتهاد الفقهي

المطلوب من الاجتهاد الفقهي أن يجمع بين تراكمات الفقه الإسلامي الأصيلة ومتزاحمات المستجدّات العصريّة الوليدة، ذلك أنّ الاجتهاد الفقهي بمفهومه الشّائع بين أهله؛ يتحقّق باستفراغ الفقيه وسعه للظفر بحكم شرعي عملي ظني [1]، سواء في شكله البياني، أو الإنشائي،

---

(1) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، (ط:1، بيروت، مؤسسة الرّسالة، 1417هـ/ 1997م)، ج/2، ص/ 382، علي بن محمّد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تع :عبد الرّزّاق عفيفي،(ط:1، دار العصيمي، 1424هـ/ 2003م)، ج/4، ص/197 ـ198. محمّد بن علي الشّوكاني، **ارشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تح: سامي بن العربي الأثري، (ط:1، الرّياض، دار الفضيلة، 1421هـ/ 2000م)، ج/2، ص/ 1026، =

أو القياسي أو المصلحي، أو الانتقائي، ومن هنا لزم ضبطه بما يضمن صلاحه وإيناعه فقها جديدا متجدّدا، وتنضوي هذه الضوابط تحت قسمين أساسيين؛ أحدهما يرتكز على شخص المجدد، والآخر يتعلق بمنهجية التجديد، وفي هذا الإطار، سنتناول أهمّ هذه الضوابط:

- **الفرع الأوّل: ضوابط المُجِّدد[1]:**

المجدّد هو ذلك العالم الذي يتصدّى للاجتهاد الإحيائي للفقه، ويتولّى مسؤوليّة تحيين الأحكام الشّرعيّة بأسلوب علمي منهجي يحقّق التّفاعل الواجب بين نصوص الشّريعة ومقاصدها من جهة، وبين الواقع المعيش بملابساته من جهة أخرى، فلا حديث عن تجديد فقهي رشيد إلّا إذا صدر من أهله، وأهليّة المجدّد ـ فضلا عن إسلامه وبلوغه وسلامة عقله ـ تتحقّق بما يأتي:

1/ صفاء العقيدة وسلامة المنهج [2]: فلئن ركّز المتقدّمون على ذكر شرط الإسلام في بيان أهليّة العالم المجتهد واكتفائهم بذلك؛ فإنّ علماء زماننا ـ مشكورين ـ رأوا أنّ دعامة هذا الشّرط هي سلامة عقيدة المجتهد المجّدد من البدع والشّبهات، ذلك أنّ اللّوث الحاصل على مستوى الفكر العقائدي للمجتهد ـ وقتئذٍ ـ سيلقي بظلاله على اجتهاداته الفقهيّة ونواتجها، وهذا منافٍ لمقاصد تّجديد الاجتهاد الفقهي، فالمجدّد ـ كما ذكر المودودي ـ ليس بنبيٍّ مرسل، ولكنّه إلى مزاج النّبوّة أقرب، و من هنا لابدّ أن يطمئنّ قلبه بتعاليم الإسلام الحقّ في وجهة نظره وشعوره، ويميّز بين الإسلام الصّافي، وبين الجاهليّة المستترة بحجاب الإسلام[3]، بناء على ما سبق فإنّه لا يليق عدُّ من احتمل حاله تخريب الدّين وترويج البدع وإماتة السّنن مجدّدًا، فكلّ ذلك في مصبّ التّبديد لا التّجديد[4].

2/ بلوغ رتبة العالِميّة والاجتهاد[5]: فالمطلوب من الفقيه المجدّد، مواجهة الواقع بمحتوياته،

=محمّد ابن علي الفتوحي ـ ابن النجّار ـ، **شرح الكوكب المنير**، تح: وهبة الزّحيلي ونزيه حمّاد، (د. ط، الرّياض، دار العبيكان، 1413هـ/ 1993م)، ج/ 4، ص/ 458.

(1) يرى أكثر أهل العلم أنّ ساحة الاجتهاد المستقل وكذا الاجتهاد المطلق خالية اليوم، ولم تبق إلّا ساحة الاجتهاد المتجزّئ، والعالم السّاعي فيها يُتصوّر منه المكنة من استنباط حكم مسألة من المسائل دون غيرها، أو أحكام مسائل تدور في فلك علمي واحد، أو باب فقهي دون غيره، هذا المجتهد هو الذي يسدّ حاجة الأمّة اليوم، وعلى بصيرته يرتسم التّجديد الفقهي المستمر، ينظر: جمال عطيّة، وهبة الزّحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص/ 196 .197.، وتجدر الإشارة هنا إلى رأي الدّكتور عمر سليمان الأشقر، يرى أنّ طريق تكوين المجتهد المطلق، أو مجتهد الفتيا اليوم معبّدة، مذلّلة لمن يرغبها، ذلك أنّ العلوم التي يحتاجها الفقيه كلّها مبسوطة مرتّبة، منقّحة في تراثنا الفقهي مهيّأة لمن يطلبها بصدق وهمّة عاليّة، ولكن رغم ذلك عُدم المجتهد المطلق في زماننا! وأرجع ذلك إلى قصور الهمم وفتور الرّغبات، والاستغناء بالتّقليد عن الاجتهاد. ينظر: عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط:3، عمان، دار النّفائس، 1413هـ/1991م)، ص/ 218 .219

(2) ينظر: عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، ص/ 45.

(3) ينظر: أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه**، ص/52 .53.

(4) ينظر: العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج/ 11، ص/ 391 .392 .

(5) ينظر: عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، ص/ 46.

إشكالاته؛ الأصيلة والدّخيلة، ولا يسعه في ذلك إلّا امتلاك أدوات الاجتهاد، وتحصيل وسائل النّظر السّديد في موارد الوحي، لضمان إنشاء أحكام شرعيّة ذات فاعليّة، وصلاحيّة لتوجيه النّاس في الواقعات، ولعلّ ما ذكره العلماء في هذا الضّابط من شروط كاف لبلوغ درجة الاجتهاد، ومنه: **العلم باللّغة العربيّة**[1]، **القرآن الكريم**[2]، **السنّة النّبويّة**[3]، **أصول الفقه**[4]، **ومقاصد الشّريعة الإساميّة:**[5]؛ذلك أنّ توجيه الفتاوى باستنباط أحكام المستجدّات فيما لا نظير له؛ يعالجه الاجتهاد المصلحي، القائم على معرفة علل الأحكام، ووجه المناسبة فيها، وسبر أوصافها تخريجا وتنقيحا وتحقيقا والحكم عليها نفيا أو اثباتا محوره معرفة مقاصد الشّارع، ثمّ إنّ التّرجيح بين الأخبار والرّوايات والأقوال المتعارضة سبيله الأيسر إدراك مقاصد التّشريع وغاياته[6]،فهذا الشّرط مطلوب لاحتواء تطوّرات أحوال النّاس و امتداد مجتمعاتهم وتغيّرها، التي ضاقت مسالك العلل المعهودة عند أهل الأصول عن استيعابها لندرة نظائرها الجزئيّة في الشّريعة الإسلاميّة[7].

3/ الخبرة بالو اقع المعيش وعموم نفع المجدّد أهل زّمانه: جاء هذا الضّابط كتابع من توابع مسؤوليّة المجتهد المجدّد في حفظ الشّريعة الإسلاميّة، وانصهار مشكلات العصر ونوازله فيها، ذلك أنّ معايشة الفقيه لمتغيّرات عصره ونوازله، ومستجدّاته ودرايته بما حوى ذلك الواقع

---

(1) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، ص/ 386، عبد الرّؤوف المنّاوي، **فيض القدير شرح الجامع الصّغير**،(ط/2، بيروت، دار المعرفة، 1391ه /1972م)، ج/1،ص/10، عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي، ص/ 221 .222**، جمال عطيّة ووهبة الزّحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي، ص/178 .**

(2) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، ج/2، ص/ 383و 386، عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص/ 223

(3) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، ج/2، ص/ 384، و 387، العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج/11، ص/391 . 392، عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص/ 223 . 225، عبد الرّؤوف المنّاوي، **فيض القدير شرح الجامع الصّغير**، ج/1، ص/10.

(4) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، ج/ 2، ص/ 384 . 385، محمّد بن علي الفتوحي . ابن النّجار ، **شرح الكوكب المنير**، تح: وهبة الزّحيلي ونزيه حمّاد، ج/4، ص/ 464.

(5) ينظر: أبو إسحاق الشّاطبي، **المو افقات في أصول الشّريعة**، (ط:1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1425ه/2004م)، ص/ 784 . 785.

(6) ينظر: سميح عبد الوهاب الجندي، **أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة و أثرها في فهم النصّ واستنباط الحكم**، (ط:1، دمشق، مؤسسة الرّسالة ناشرون، 1429ه/ 2008م)، ص97، 105 .114. محمّد بن حسين الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة**، (ط:1، دار ابن الجوزي، 1416ه/ 1996م)، ص/ 479، يوسف حامد العالم، **المقاصد العامّة للشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415ه . 1994م)، ص/ 106 . 109، محمّد مصطفى الزّحيلي، **الوجيزفي أصول الفقه الإسلامي**، (ط: 1، دمشق، دار الخير، 1437ه/ 2006م)، ص/ 292. محمّد الطّاهر بن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1366ه/1946م)، ص/19 . 24.

(7) ينظر: محمّد الطّاهر بن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**،، ص/ 19.

من ملل ونحل ومذاهب واتّجاهات، وأعراف وأنظمة؛ يساهم ـ وبشكل فعّال ـ في تنشيط التّفاعل بين عقل المجدّد والواقع ونصوص الشّريعة ومقاصدها، فكلّ عصر ينضح بما لا يُحصى من القضايا والواقعات؛ على مستوى الأفراد والجماعات، وفي مجالات الحياة المتشابكة المعقّدة، والتّصدي لها يحتاج إلى ملكة تركيب الواقع الاجتماعي أو الاقتصادي أو السّياسي، أو ...مع القواعد والكليّات التّشريعيّة، النّقليّة والعقليّة، تركيبا حكيما منسجما مع روح الشّريعة؛ من غير إهمال لأيّ متغيّر ولا إفراط في اعتباره، تفاديا للفتاوى التّبريريّة العرجاء[1].

إنّ وصل الفقه بالواقع فضلا عن حاجته إلى تفعيل قواعد مراعاة تبدّل الأحوال والأعراف؛ يحتاج أيضا إلى استحضار كنوز الفقه الموروثة عن السابقين، ودراستها ضمن إطارها التاريخي والاجتماعي، وهذا المسلك يضمن تأصيل الاجتهادات المعاصرة تأصيلًا محكمًا، يحميها من الانجراف نحو غربة التقليد الأعمى أو الانزلاق إلى الابتداع المذموم، فالموروث الفقهي يعين على معرفة قواعد الاستنباط عند الأئمّة، وكيفيّة معالجتهم للوقائع، وربطهم الفروع بالقواعد الكليّة المشتملة على أسرار الشّريعة، وهذا يقوّي ساعد المجتهد، ويطيل باعه في الاجتهاد السّديد، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ تعقد الحياة المعاصرة عقّد العلوم المواكبة لذلك وفرض التّخصّص فيها ممّا يجعل مطلب الإحاطة بكلّ العلوم والتّخصصّ فيها للاستنارة بها في توجيه الفتاوى مطلبا صعب المنال، بل هو شبه مستحيل لا يتحقّق إلا نادرا في نوابغ النّاس، ولا كمال فيه! وهذا ما يطرح الاجتهاد الجماعي (المؤسساتي)مخرجا بديلا أو معينا للاجتهاد الفردي في العصر الحاضر، صيانة للفكر من الزّيغ ومنعا للتّعصّب، وعصمة للفتاوى من الاضطراب والفوضى، وسموّا للشّريعة عن دركات الجمود وذهنيّة التّقليد والالتزام بحرفيّة النّصوص، وفتاوى الأئمة الأعلام[2].

ثمّ إنّ المجدّد مع كلّ ما ذكر يلزمه أن يتصدّى لنشر العلوم النّافعة ويبثّها في النّاس قولا وفعلا، تأليفا أو مدارسة أو توجيها وإصلاحا لما فسد من أحوال النّاس، فهو منارة يهتدى بها في كلّ وقت حتّى إنّ أفكاره وتوجيهاته لتُرى عيانا في فكر النّاس وسلوكيّاتهم[3].

4/ استفراغ كلّ الوسع في تحصيل أحكام و اقعات العصر[4]: هذا الضّابط ناتج من نواتج

---

(1) ينظر: محمّد بن شاكر الشّريف، **تجديد الخطاب الدّيني بين التّأصيل والتّحريف**، ص/ 19، مصطفى شلبي، **الفقه الإسلامي بين المثاليّة والو اقعيّة**، (د.ط، الدّار الجامعيّة، بيروت، 1982)، ص/ 97ـ99، حسن التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، (ط:1، المغرب، دار ال قرافي، د.ت)، ص/ 46، عبد الرّؤوف المنّاوي، **فيض القدير**، ج/2، 282.

(2) ينظر: نبيل جمعة العبري، **الاجتهاد الجماعي المعاصر.. إشكاليّات التّطبيق ومقترحات المعالجة والتّطوير**، مجلّة جامعة الشّارقة للعلوم الشّرعيّة والدّراسات الإسلاميّة، م/17، ع/1، ص/ 589، حسن سيّد حامد خطّاب، **من ضو ابط تجديد الفقه الإسلامي. دراسة تطبيقيّة**.، 2007، مجلّة كليّة الآداب بالمنّوفيّة، ع/ 6، ص/ 23ـ25 .

(3) ينظر: عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، ص/ 48.

(4) ينظر: عبير أيّوب محمّد الحلو، يونيو2014، **الاجتهاد المعاصروضو ابطه**، مجلّة الجامعة الإسلاميّة، مج/ 22، ع/2، ص/ 445.

الضّوابط السّالفة الذّكر، فإنّه لا يعدّ المجتهد مجدّدا ما لم يبذل قصارى جهده في معرفة كنه المسائل المعروضة بين يديه، والاحاطة بكلّ ملابساتها، والنّظر فيما إذا كانت ممّا يدخله الاجتهاد أم لا، ثمّ ربطها بأصول الشّريعة العامّة وقواعدها الكليّة، وفي تتبع أدلّتها، والنّظر في احتماليّة تعارضها مع غيرها، واعتماد قواعد الموازنة والتّرجيح في ذلك، مع دراسة اختباريّة لما يتحصّل لديه من أحكام... كلّ ذلك بقلب واع بما تمليه النّصيحة لله ولرسوله و لأئمّة المسلمين وعامّتهم.

هذا و إنّ مَلَكَة الفقه الحقيقيّة وروحه، لا تتأتّى بما ذكرنا فحسب فهي عطاء ربّاني، ومنحة إلهيّة لا حيلة للعبد فيها، بل قريحة تتّقد بالدّربة و المران على يد متمرّس يحسن التّدرّج في مدارج الفقه والتّفقه[1]، ولتلك المُكنة مقوّمات تزيد منها ومن بركة العلم وترسيخه [2]. وكلّما كان تحصيل المسلم لهذه الشّروط أكمل كلّما كان منصبه في الاجتهاد أعلى وأتمّ [3].

- **الفرع الثّاني: ضوابط عمليّة تّجديد الاجتهاد الفقهي (ذات التّجديد):**

لضمان أن تكون نواتج ومخرجات العمليّة الاجتهاديّة التّجديديّة فقها أصيلا بملامح معاصرة، لا تحريف فيها ولا تبديد، ولا إغراقا في التّشهي والهوى ينبغي حرزها بالضّوابط الآتيّة:

1/ أهليّة المجدّد واحترام التّخصّص في الفنون والميادين محلّ التّجديد[4] :

لا يختلف اثنان في أنّ العالَم الإسلامي اليوم يوشك أن يفقد العالِم الموسوعي الذي سبر علوما شتّى وعلم شاردها وواردها، هذا الفقدان يعود بالأساس إلى هيمنة التخصص الدقيق على كافة الميادين، وأصبح من الصّعب الإلمام بتفريعات جميع العلوم وجزئيّاتها، وأنتج الطّوفانُ الهائلُ في محتوى العلوم والميادين متخصِّصًا بارعًا مبدعًا في مجاله، أميّا في غير مجاله، فأضحى من البساطة لحظ الدّخلاء على الميادين والتّخصّصات العلميّة المختلفة، فإنّا نرى أنّ الخلفيّة التخصّصية للمتكلّم تدفعه إلى الاهتمام بأدقّ تفاصيل كلامه، والحذر من عواقب مخالفة قوانين تخصّصه عكس غير المتخصّص يهرف بما لا يعرف ولا يبالي! فنجد المتخصّص في الاقتصاد أكثر من ينتبه للأزمات الاقتصاديّة ومؤشّراتها وسبل الوقاية منها، والمتخصّص في الفقه الإسلامي أكثر من يهتمّ بفرائض الحج مثلا وواجباته وكيف يمكن تدارك النّقص فيها وهكذا ... والحال هذه توجب احترام

---

(1) ينظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، ج/2، ص/388، عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص/ 226. 227.

(2) ينظر: عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص/ 227. 228.

(3) ينظر: فخر الدّين الرّازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تح: طه جابر العلواني، (ط:1، مؤسّسة الرّسالة، د.ت)، ج/ 6، ص/ 25.

(4) ينظر: سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 49. 50، 120. 121. أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصرانيّين الجدد**، (رسالة ماجستير)، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كليّة أصول الدّين، الجامعة الإسلاميّة غزّة، 1434هـ/ 2013م، ص/ 48، عبد الكريم البكار، **تجديد الخطاب الإسلامي.. الرؤى والمضامين**، (ط:1، الرّياض، العبيكان، 1427هـ/ 2006م)، ص/ 96. 97.

تخصّص ميادين العلوم الشّرعيّة؛ خاصّة ميدان الاجتهاد الفقهي لما له من دور في تحيين وإنشاء الأحكام الشّرعيّة العمليّة، فمن ولجه لابدّ أن يكون متمكّنا منه؛ متمرّسا فيه، قد استكمل أهلية المجدّد ؛ حتّى إذا اجتهد أتقن، وإذا جدّد أصلح ولم يفسد، وإذا تقرّر قصور ثقافة المجّدد على درك جزئيّات تخصّصه دون جميع العلوم والفنون؛ فقد تأكّدت حتميّة تعزيز الاجتهاد الفردي بنظيره الجماعي؛ حيث إنّ النّظر في أيّ نازلة لابد له من اجتماع كلّ المختصين الذّين لهم صلة بتلك النّازلة لضمان نجاح ونجاعة الاجتهاد فيها، فنازلة بنوك الأجنّة واختيار جنسها مثلا لم يكن ليفصل فيها أهل الشّريعة بمعزل عن أهل الطّب و الهندسة الوراثيّة و علم الأجنّة وحتّى علم الاجتماع وعلوم النّفس وعلم الاقتصاد، ومسائل صيغ التّمويل في البنوك لا مجال للحديث فيها للمجدّد الفقهي إلا مع حضور ـ على الأقل ـ متخصّصون في الاقتصاد البنكي والمصرفي، وهكذا القول في كلّ الواقعات المتشابكة والمعقّدة. فالتّجديد الاجتهادي الفقهي المأمول لابدّ فيه من إشراك أهل الاختصاص في كلّ نازلة معروضة للدّراسة الفقهيّة، ولابدّ أن يصدر من المتخصّصين في الفقه الإسلامي؛ تفاديا للخروج عن مساحته.

2/ احترام مساحة عمليّة التّجديد[1]:

فالفقه الإسلامي يتضمّن مساحتين؛ مساحة مغلقة، لا مجال للاجتهاد فيها ولا للتّجديد؛ وهي دائرة المحكمات الثّوابت، الحاكمة على غيرها، ومساحة فسيحة واسعة مرنة، رحبة للاجتهاد والتّجديد فيها، وهي دائرة المتغيّرات بحسب تغيّر ملابسات الظّروف والأحوال، والأمكنة والأشخاص، والعوائد والمصالح، فعلى المجتهد المجدّد أن يمحور اجتهاداته ونظره في المستجدّات على محور تلك المحكمات الثّوابت، المستوحاة من كتاب الله وسنّة نبيّه، وعلى هذا فإنّ مجال مساحة عمليّة الاجتهاد الفقهي محصورة فيما يأتي:

- **المسائل غير المنصوصة**[2]: فافتقارها إلى دليل قطعي الثّبوت، قطعي الدّلالة؛ يفسح مجال النّظر الاجتهادي فيها، وما أكثر هذا الصنف من المسائل في تراثنا الفقهي، وكذا ما خلا من

---

(1) ينظر: يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص/44 ـ 45، يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد**، (ط:2،مكتبة وهبة، 1419هـ/ 1999م)، ص/ 83 ـ 84، سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 130 ـ 133، مصطفى شلبي، **الفقه الإسلامي بين المثاليّة والو اقعيّة**، ص/ 126 ـ 127، عبير أيّوب محمّد الحلو، يونيو2014، **الاجتهاد المعاصر وضوابطه**، مجلّة الجامعة الإسلاميّة، مج/ 22، ع/2، ص/ 544 ـ 545.، محمّد فاضل كريم صبر، **مشروعيّة التّجديد في الفقه**، مجلّة الجامعة العراقيّة، معهد إعداد المعلّمات الرّصافة الأوّل، ع/25، م/3، ص/ 236 ـ 237، حسن سيّد حامد خطّاب، **من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي. دراسة تطبيقيّة**.، ص/ 21 ـ 24.

(2) ينظر: سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 130 ـ 133، حسن سيّد حامد خطاب، **من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي . دراسة تطبيقيّة** . ص/21 ـ 24. يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص/ 44 ـ 45، 47 ـ 48.

نصّ محكم أو متشابه يعالجه، وهو المسمّى عند الشّيخ القرضاوي بمساحة " الفراغ التّشريعي" المتروكة لنظر العقل الإسلامي بنور أصول الشّريعة العامة ومقاصدها. ومفهوم الكلام في هذا المجال أنّه لا يقبل كلّ اجتهاد يمسّ حقل المسائل المنصوصة بنصوص قطعيّة الثّبوت والدّلالة، ويقصد بها قضايا العقيدة والحقائق الإيمانيّة، والغيبيّات، الأصول والكليّات ومقاصد الشّريعة العامّة، وكذا الفضائل ومكارم الأخلاق، فضلا عن الشّعائر التّعبديّة (التعبّدات المحضة، غير معقولة المعنى)، والحدود، وسائر المقدّرات في الزّكوات والكفارات والطّلاق، و... فهذه قطعيّات، ثوابت يستحيل استباحة الاجتهاد العقلي فيها، والخوض فيها جناية على الفقه، وتبديد له.

المسائل ظنيّة الدّليل (ثبوتا ودلالة)[1] : وهذه تفتقر إلى دليل قطعي الدّلالة، أو قطعي الثّبوت، أو قطعيّهما معا، فهي مسائل تلبّست بلبوس الظنّ والاحتمال، وخضعت لتفاوت المدارك والأفهام، فاعتبارها جزئيّات تفصيليّة ملحقة بالكليّات العامّة للشّريعة الإسلاميّة هو عين جواز الاجتهاد فيها، وأحكامها مرنة متغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان والأشخاص، والأحوال، والمصالح، وهي النّسغ الكامل لنماء الشّريعة الإسلاميّة، وقدرتها على مواجهة جميع المتغيّرات، ومن الجرم تحويلها إلى قواطع يُمنع النّظر العقلي فيها.

فعمل المجدّد هنا هو بذل الوسع في تجديد المادّة الفقهيّة، أي: تقديم اجتهادات واستنباط أحكام المسائل المعهودة في مجال الاجتهاد لكن في وعائها الزّماني والمكاني، المناسب لها[2]؛ إذ من الخطأ الجمود فيها على ميراث الفقه العتيد، لأنّ ذلك ينتج أحكاما غريبة مستهجنة، قد تكون مدخلا للطّعن في شريعة الله.، مثل أن يقال بحرمة استخدام البلاط في البيوت بحجّة أنّ بيت الرّسول ﷺ لم يكن مبلّطا!!![3]

3/ الاستناد إلى الكتاب والسنّة من غير مصادمة لصريحهما[4]:

إنّ حفظ المرجعيّة الفكرية والثّقافيّة للأمّة؛ ومنع فوضى الفتاوى واضطرابها؛ يوجب التّقيّد بالكتاب والسنّة النّبويّة، فنصوص الوحيين وإن تناهت في عددها وألفاظها فلن تتناهى في معانيها ومقاصدها، ولهذا لا يمكن بأيّ حال قبول كلّ تجديد احتوى تنصّلا من شريعة الله، ولو تحت

---

(1) ينظر: ينظر: سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 130 ـ 133، حسن سيّد حامد خطاب، **من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي . دراسة تطبيقيّة** . ص/21 ـ 24. يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص/ 44 ـ 45و 47، 48.

(2) ينظر: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص/ 107.

(3) ينظر: محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، **التّجديد في الفقه الإسلامي**، مجلّة المسلم المعاصر الإلكترونيّة، ع/ 110، 1 ديسمبر 2003م، تم التصفح من موقع المجلة على الشبكة بتاريخ: 05-09-2025، على الرابط:
https://almuslimalmuaser.org/

(4) ينظر: سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/187، أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصر انيّين الجدد**، ص/ 48 ـ 49،

غطاء المصلحة، ومسايرة واقع النّاس، كمن ألغى وجوب اللّباس الشّرعي على المرأة، أو شرط الإسلام في الولاية العامّة على المسلمين، أو تطبيق القصاص والحدود على المعتدين، فهو إلى تّحريف الفقه أقرب منه إلى التّجديد فيه، فلا يسعنا ـ حينئذ ـ إلّا ما وسع أسلافنا من هذه الشّريعة الغرّاء؛ وذلك عين التّجديد في الاجتهاد الفقهي، قال الإمام الشّافعي[1]: "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها"[2]، والمقصود أنّ النّصّ لن يضيق عن استيعاب الواقعات مادامت ألفاظه في وعائها اللّغوي الأصلي ولن تستغرب معا نيها مادامت في أصل وضعها العربي.

4/ الخضوع لمعهود اللّسان العربي في فهم النصّ والاستنباط منه[3]:

إنّ من أوجب ما يجب على المتصدّي لمهمّة تجديد الاجتهاد الفقهي خاصّة والإسلام دينا وخطابا عامّة؛ التّمكّن من اللّغة العربيّة وأساليبها، وأسرارها، ذلك أنّ النّصّ الشّرعي قد نزل بلسان عربي، ولابدّ لفهمه وإدراك أبعاده ومقاصده من التزام معهود معاني ألفاظه وعباراته، أهو حقيقة أم مجاز؟ أم هو كناية أم تصريح؟ وكلّ جهل باللّغة العربيّة يورث اجتهادا أعرجا وتحريفا للدّين متلبّسا بلباس التّجديد؛ ثمّ إنّ التّملّص من اللّفظ العربي ومعناه قد يعوز المجتهد المجدّد إلى تسوّل مصطلحات غريبة عن النّص الشّرعي ولغته العربيّة؛ وتلك مزلّة لا تحمد عقباها.

5/ مراعاة المصطلحات الشّرعيّة الإسلاميّة[4]:

ذلك أنّ التّقيّد بالمصطلحات الشّرعيّة ومدلولاتها ممّا يحفظ الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة وتاريخا، ولا يمكن أبدا الاستعاضة عن المصطلح الشّرعي بغيره ممّا يسوّق إلينا في علب العولمة، فذلك تمييع وتلفيق وسوء فهم وتبليغ، إذ ينتج عنه انفلات في الفتوى واستنباط الأحكام، وبتر لشطر لا بأس به من قيم ديننا الحنيف، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بمصطلح "

---

(1) محمّد بن إدريس الشّافعي: القرشي الهاشمي، يلتقي نسبه مع الرّسول ﷺ في هاشم بن المطّلب، ولد بغزّة سنة 150هـ، وبها نشأ يتيما،،روى عن مالك وعرض عليه الموطّأ، كما روى عن الحميدي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وأخذ عنه خلق كثير منهم الإمام أحمد بن حنبل، برع في الفقه والأدب والرّمي، كانت وفاته عام 204هـ، ينظر: شمس الدّين الذهبي، **سير أعلام النّبلاء**، (ط:1، بيروت، موسّسة الرّسالة، 1982/1402)، ج/10، ص/ 5 .6.

(2) ينظر: محمّد بن إدريس الشّافعي، **الرّسالة**، تح: أحمد محمّد شاكر، (ط:1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1357هـ/1938م)، ص/ 20.

(3) ينظر: أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصرانيّين الجدد**، ص/ 49، جمال عطيّة ووهبة الزّحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص/ 197.

(4) ينظر: الهيثم زعفان، **المصطلحات الوافدة و أثرها على الهويّة الإسلاميّة**، (ط:1، مصر، مركز الرّسالة للدّراسات والبحوث الإنسانيّة، 1430هـ/ 2009م)، ص/ 17، 28، 29، 33، 34، 73، 74. أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصرانيين الجدد**، ص/50، سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 115، شويش هزاع علي المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه. دراسة وثائقيّة تحليليّة**.(رسالة دكتوراه، الفقه وأصوله، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2000م)، ص/ 120.

الشّورى" الذي له معنى عميق وواسع في السّياسة الشّرعيّة؛ هل يمكن الاستعاضة عنه بمصطلح" الديمقراطيّة"؟ الجواب: لا، لأنّ كلا المصطلحين له سياق تاريخي وامتداد عقائدي وله انعكاساته على تكوين فلسفة سياسية. لهذا كان لزاما على الفقيه المجدّد الحرص على توظيف المصطلحات الإسلاميّة ذات الجذور العقديّة في العمليّة التّجديديّة تحقيقا لمقصدها في إحياء ما اندرس من ألفاظ الفقه الإسلامي ومعانيه، وحفاظا على أصالة منهجيّة التّجديد.

6/ أصالة المنهج [1] :

لاشكّ أنّ إحياء جذوة الفقه الإسلامي من بعد قرون الجمود والتّقليد لن يكون إلاّ بوقود ذاتي أصيل، أي أنّ عمليّة تجديد الاجتهاد الفقهي الإسلامي لا ولن تنجح باستعمال نظريّات ومفاهيم غربيّة؛ لأنّ ذلك سيؤدّي إلى تفريغ التّجديد من محتواه، وكم لوحظ تخبّط المولعين بالفكر الغربي وحضارته الماديّة في فتاوى نشاز عن نهج الفقه الإسلامي وأبعاده الروحيّة والإيمانيّة؛ من ذلك: الانبهار بالمعنى الغربي الواسع للحريّة الشّخصيّة ـ الذي هو أقرب إلى معنى الحيوانيّة .وردّ واجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، الذي هو عصب خيريّة هذه الأمّة. فلا بدّ أن ينطلق التّجديد في الاجتهاد الفقهي من داخل الفقه الإسلامي وبوسائله ومنهجه النّبوي الإصلاحي فهما واستنباطا، وهذا يستلزم: احترام قواعد الاستنباط والاجتهاد، والدقّة في سياق النّصوص الشّرعيّة والاستشهاد بها، مع البعد عن التّناقض في طيّات المنهج التّجديدي؛ فكلّ تناقض يوجب زحزحة عن مقاصد التّجديد.

7/ الاعتماد على النّظر المقاصدي المتّزن[2] كأساس للاجتهاد المعاصر:

فمساحة الاجتهاد التّجديدي تحتّم على المجدّد استحضار مقاصد الشّريعة الإسلاميّة في كلّ مراحل وخطوات التّجديد، خاصّة عند إنشاء الأحكام، فكثير منها يتغيّر بتغيّر المصالح والمفاسد، وظروف النّاس وأحوالهم، فالاجتهاد المقاصدي ضروري لحفظ المسار الصّحيح للتّجديد الفقهي، ولكن ينبغي التّنبّه إلى خطر المبالغة في رعي واقع النّاس ومصالحهم، فإنّ ذلك يوقع في تحريف دين الله، فمن اقترح تغيير صلاة الجمعة في بلاد الغرب من يومها إلى يوم الأحد لمصلحة

---

(1) ينظر: عبد الكريم البكار، **تجديد الخطاب الإسلامي الرؤى والمضامين**، ص/ 103، سلوى بنت محمّد، المحمادي، **تجديد الدّين مفهومه وضوابطه و آثاره**، مجلة الحكمة، (دون معلومات)، ص/151 ـ 154، أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصرانيّين الجدد**، ص/ 51، سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة**، ص/ 136، 140، 145، 147.

(2) ينظر: سميع عبد الوهاب الجندي، **أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة و أثرها في فهم النصّ و استنباط الحكم**، (ط:1، بيروت، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، 1429ه/2008)، ص/ 63 ـ 64. أحمد الرّيسوني، **محاضرات في مقاصد الشّريعة**، (ط:3، القاهرة، دار الكلمة،1435ه/ 2014م)، ص/ 124، نور الدّين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي..حجيّته ..ضوابطه.. مجالاته**، (ط:1، قطر، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، 1419ه/ 1998م)، ج/2، ص/ 113 ـ 114. يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1، الكويت، دار القلم، 1417ه/ 19996م)، ص/155 ـ 156.

المصلّين لا يدري أنّه بذلك يلغي أمرا صريحا في القرآن الكريم لمصلحة موهومة، وهو بذلك رفع رتبة المصالح وجعلها أولى اعتبارا من الوحي والإجماع.

8/ فهم الو اقع وعدم الخضوع لضغوطاته[1]:

تحتاج العمليّة التّجديديّة الفقهيّة في شقّها الاجتهادي، الإنشائي خاصّة إلى الانطلاق من واقع المكلّفين، ذلك أنّ المجدّد في النّظر الفقهي عليه بالدقّة في تكييف وتصوير المسائل ورصد كلّ ما ذكر فيها عند المتقدّمين والمتأخرين، ثمّ عرضها على ما جدّ في الواقع والعرف، وضبط المصطلحات الخاصّة بها بما يسهل وضعها في نصابها الشّرعي، فالمجتهد إذا كان بعيدا عن واقع المسائل المطروحة بين يديه، قد يحكّمها لواقعه فتأتي أحكامه غريبة عن واقع السّائل، وقد يسبّب نفورا أو تشديدا على النّاس فيما يسّر الله عليهم، وهذا ما أكّده الشّيخ يوسف القرضاوي في قوله: " إنّ الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه، والعزلة عمّا يدور فيه؛ ينتهي بالمجدّد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزّلل وهو ينتهي غالبا بالتّشديد والتّعسير على عباد الله حيث يسّر الله عليهم" [2].

وإذ يُطلب مراعاة واقع النّاس وحسن فهم جزئيّاته؛ فإنّه مع ذلك يطلب الحذر من الانصياع لهذا الواقع بما فيه من عادات صالحة أو طالحة، إذ أكثره ـ اليوم ـ لم يصنعه الإسلام بعقيدته أو شريعته فلا مبرّر لمحاولة تبنّيه؛ لأنّ مهمّة المجدّد هداية النّاس إلى أفضل الحياة الإيمانيّة باتّباع قيم الدّين، فإن حصلت مجاراة واقع النّاس بصفة مطلقة؛ كانت تلك جناية على الدّين، فواجب المجدّد أن يوجّه حياة النّاس بتعاليم الدّين وليس اخضاع نصوص الشّرع لما أحدثه النّاس، فالأصل أنّ الواقع تابع والشّرع متبوع، ومن هنا لزم التّمييز بين الجديد المسموم الواجب عزله، والجديد النّافع الواجب أخذه ليصير جزءا من منظومتنا الفكريّة[3] .

بهذه الضّوابط تسلم عمليّة الاجتهاد الفقهي من ولوج خندق التّحريف سواء بسُوءِ فهم النّصوص الشّرعيّة أو الغفلة عنها أو عن معانيها، أو بسوء استخدام مصادر تشريعيّة ولّادة في الشّريعة الإسلاميّة كالقياس والمصلحة المرسلة، أو بخرق إجماعات الأمّة أو ادعاء الإجماع فيما تقرّر فيه الخلاف، أو محاولة تبرير الواقع ومداهنة مصالح الخلق، وإعطائها صفة الشّرعيّة قسرا [4].

---

(1) ينظر: سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة**، ص/ 115، 128، أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصر انيّين الجدد**، ص/51 ـ 52.

(2) ينظر: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص/153.

(3) ينظر: حسن سيّد حامد خطاب، **من ضو ابط تجديد الفقه الإسلامي . دراسة تطبيقيّة** . ص/ 24 ـ 25، يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص/ 181.

(4) ينظر: تفصيل مزالق الاجتهاد الفقهي عند: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص/ 139 ـ 157.

المطلب الثّالث: نماذج تطبيقيّة للاجتهاد الفقهي المتجدّد و آثاره

برزت ملامح تجديد الاجتهاد الفقهي المعاصر في شكل وآليّات العمليّة الاجتهاديّة وفي ثنايا القضايا المطروحة على موائد المجتهدين، ففي الأولى ظلّ الاجتهاد الفردي قائما بمهمّة البيان والاستنباط الانشائي المصلحي والقياسي ومعه فُسح المجال للاجتهاد الجماعي المؤسّساتي المتخصّص فعلى سبيل المثال لا الحصر[1]؛ المجمع الفقهي الإسلامي، التّابع لرابطة العالم الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي التّابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، مجمع علماء الشّريعة بأمريكا... بل إنّ كلّ دولة مسلمة اليوم أنشأت دار إفتاء أو مجلسا إسلاميّا تعالج فيه مستجدّات واقعها المعيش في الاقتصاد والمعاملات والطّبّ، والأخلاق والاجتماع والسياسة والاعتقاد، و.. وممّا يزيد أمر الاجتهادات الجماعيّة حسنا؛ أنّ ما تتوصّل إليه في جلساتها الاجتهاديّة يعرض للنّاس في شكل قرارات منظمّة وتوصيّات، مع بيان مواقف الأعضاء فيها إن بالإجماع أو بالأغلبيّة أو مع وجود المخالف، وفيما يلي بسط لملامح الأخرى ووقوف على أهم آثارها.

- **الفرع الأوّل: نماذج من القضايا الطبيّة:**
  - **أوّلا: مسألة: أقصى مدّة الحمل عند المرأة.**

أقصى مدّة الحمل عند المرأة في تراثنا الفقهي مختلف فيها بين تسعة أشهر وسنة، إلى سبع سنوات، إلى القول بأنّه لاحدّ لها، ولم يكن ذلك مبنيا على نصّ كتاب ولا سنّة وإنّما هي التّجربة واستقراء أحوال النّساء في الحمل، وفي هذا تحكيم للعقل في الواقع بما بين يديه من معطيات، لكنّ الاجتهاد الفقهي المعاصر لم يتشبّث بهذا الموروث الفقهي بل استفاد من نتائج الطبّ الحديث واستقرائه الدّقيق، وأصغى إلى كلمة أطباء الحمل والولادة التي أثبتت أنّ الجنين لا يمكن بقاؤه في رحم أمّه بعد مضيّ تسعة أشهر، إلّا نادرا، وإن حصل ذلك فالأمّ أو الحمل في خطر الموت الأكيد، وبناء على ما قرّرته المخابر الطبيّة؛ قرّر الاجتهاد المعاصر تحيين النّظر والحكم في هذه المسألة من خلال الاجتهاد الجماعي الممثّل في مجمع الفقه الإسلامي أنّ أقصى مدّة الحمل سنة واحدة، وصار التّمسّك بالقول الموروث المخالف لما قرره العلم الحديث مناقضا لسماحة الشّرع الحنيف وفتحا لباب الطّعن فيه[2].

ووجه التجديد الفقهي في هذه المسألة: أن الفقهاء المعاصرين أعادوا النظر في المسألة على طريقة الانتقاء من أقوال الفقهاء بما يتوافق مع الواقع، ولا محذور في ذلك؛ لأن التجديد

---

(1)ينظر: منّاع القطّان، **تاريخ التّشريع الإسلامي**، (ط:5، القاهرة، مكتبة وهبة، 1422هـ/ 2001م)، ص/ 404. 405.

(2) ينظر: جعفر محمّد الميسر، (مارس 2020)، **القضايا الفقهيّة بين الموروث والو اقع المعاصر. نظرة في التّجديد الفقهي**.، مجلّة كليّة الشّريعة والقانون، القاهرة، ع/ 35، ج/1، ص/ 716. 724.

وفق هذه الرؤية لا يصطدم بنص قاطع ولا يمزق إجماعًا راسخًا، بل هو متوافق مع جوهر الشريعة الهادف إلى رفع الحرج، وتحقيق وحدة الصف على رأي واحد لا يختلف فيه.

○ **ثانيا: مسألة: شتل الأجنّة.**

نازلة استنبات اللّقيحة في غير رحم ذات البييضة أو استئجار رحم اِمرأة أخرى لحمل لقيحة مكوّنةٍ من نطفة رجلٍ و بويضة امرأةٍ ـ و غالبا ما يكونان زوجين ـ لتحمل الجنين وتضعه[1]. فتحت نقاشا حادّا بين العلماء، حيثُ وبعد حسمهم منع استنبات البييضة الملقّحة بمني أجنبي عنها، وإجارة رحم المرأة ـ الضرّة أو أي امرأة أخرى ـ لغير دواعٍ طبيّة، علاجيّة، تشعّبت أقوالهم في حكم استئجار الزّوجة رحماً لدواعٍ طبيّة، علاجيّة، سواء كان الرّحم لضرّة أو لأجنبيّة على أقوال تباينت بين المنع المطلق، والجواز المشروط، والجواز المشروط بين الضّرائر دون غيرهنّ، والتّوقّف في المسألة، وقد تبنّى مجمع الفقه الإسلامي ـ باعتباره مؤسّسة اجتهاديّة جماعيّة ـ القول بالجواز بين الضّرائر؛ وهنّ النّساء تحت عصمة رجل واحد، بناء على ما اجتمع لديه من أدلّة أدلى بها ذوو الاختصاص في طبّ النّساء والتوليد، والوراثة، ثمّ ما لبث أن نسخ المجمع هذا القول بالقول بالمنع مطلقا بعدما تبيّن لتلك الجهات المختصّة تفاصيل علميّة دقيقة رجّحت القول بمنع نازلة الرّحم الظّئر حتّى بين الضّرائر[2].

ووجه التّجديد الفقهي في هذه المسألة: يظهر من جانبين؛ أولّهما: بروز الاجتهاد الجماعي، المؤسّساتي كناظر في المستجدّات والنّوازل، إذ بعدما كانت الاجتهادات الفرديّة كافيّة لبيان حكم الواقعات، لم تعد كذلك في عصر تعقّدت نوازله وتشعّبت الاختصاصات المركّبة لجزئيّاتها، وأضحى الاعتماد على مجتهد واحد في إنشاء أحكام النّوازل أمارة على قصور النّظر مهما اتّسع، فالاجتهاد الجماعي جاء معضّدا لنظيره الفردي، بما يفرضه من إشراك الكفاءات العلميّة المتخصّصة ذات الصّلة بالنّازلة محلّ الاجتهاد، وقد رصدت محاسنه في التّوصيف والتّكييف، وضبط الأحكام.

وثانيهما: أنّ علماءنا الأجلّاء مارسوا في هذه النّازلة اجتهادا إبداعيّا؛ باعتبارها نازلة لم يعهد لها نظير تلحق به، فأدلوا بدلائهم فيها بما توافر لديهم من حيثيّات ذات علقة، وبما وضعه العلم الحديث بين أيديهم من نتائج، ولكنّهم أعادوا النّظر فيما أنتجه اجتهادهم الأوّل لمّا استجدّت عندهم المعطيات وبرزت تأثيراتها في الحكم، ولا غرابة في ذلك فإنّه قد تقّرر أن الأحكام تتغيّر بتغير عرف أو مصلحة أو ضرورة فضلا عن تغيّر النّتائج العلميّة للنوازل. وقد حسُن المحصول

---

(1) ينظر: **الموسوعة العربيّة العالميّة** (د . ط، الرّياض، مؤسّسة أعمال الموسوعة العربيّة، 1996م)، ج/ 16، ص/ 325.

(2) ينظر: **قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكّة** في دوراته العشرين، رابطة العالم الإسلامي، الإصدار: 3، قرارات الدّورة السّابعة، ص/ 159، قرارات الدّورة الثّامنة، ص/174 ـ 179.

فكان ما استقرّ عليه حكم هذه النّازلة ملائما لروح الشّريعة، حافظا لمقاصدها.

إنّ فتح مجال البحث في مثل هذه النوازل على مائدة الاجتهاد الفقهي المعاصر يُظهر مدّى معايشة مجتهدي العصر الواقع ودراستهم مشكلاته، وإن كانت في غالب أحوالها وليدة بيئة غربيّة لا أصيلة؛ كقضايا التّلقيح الاصطناعي ومخرجاته ـ شتل الجنين، اختيار جنس الجنين، بنوك الأجنّة ـ ورغم ذلك لم يعالج الاجتهاد الفقهي المعاصر تلك النّوازل بمناهج ومبادئ غربيّة كمبدأ " الغاية تبرّر الوسيلة" فأفتى بالجواز خضوعا للواقع، بل أخضع كلّ نازلة إلى تكييف شرعي، ضابط للمصطلحات ومدلولاتها الشّرعيّة في قاموس الفقه الإسلامي، ثمّ حكّمها إلى قواعد الفقه الرّصين التّي تعتبر أنّ كلّ وسيلة لابدّ للحكم عليها بالحلّ أو الحرمة، أو غيرهما؛ أن ينظر إليها نظرا مقاصديا يربط بينها وبين غايتها، وبهذا المنهج الأصيل جاءت فتاوى الاجتهاد المعاصر في هذه النّازلة معقولة المعنى، أصيلة المقصد، إسلاميّة الملمح. وهنا يتأكّد مرّة أخرى أنّ الاجتهاد المقاصدي ضروري لحفظ المسار الصّحيح للتّجديد الفقهي، ويتجلّى مدى جاهزيّة مجتهدي العصر لحلّ إشكالات واقعهم المعيش استكمالا للبنات خلود الشّريعة الغرّاء الحريصة على جلب المنافع للخلق ورعاية مصالحهم في الدّارين، ودفع المضارّ عنهم دفعا يضمن استقامة أحوالهم وييسر أدائهم لوظيفة الاستخلاف في الأرض.

- **الفرع الثّاني: نماذج من القضايا الاقتصاديّة:**
  - **<u>أوّلا: مسألة: التّورّق المصرفي المنظّم.</u>**

من المسائل التي تحتّم على الاجتهاد الفقهي المعاصر مراجعتها وتحيّين أحكامها؛ مسائل التّورّق المصرفي المنظّم كصيغة من صيغ التّمويل في البنوك الإسلاميّة، وهو نمط تمويليّ هجين ناتج عن التّورّق الفردي الذي عالجه الاجتهاد الفقهي قديما، وقضايا الرّبا المحسوم حكمها بالنصّ الصّريح وشبهاتها اللّامتناهيّة، التي تعرّض لها الفقهاء بالبيان والتّفصيل أيضا، ويراد به: "قيام المصرف بعمل نمطي يتمّ فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذّهب أو الفضّة) من أسواق السّلع العالميّة أو غيرها على المستورق بثمن آجل، على أن يلتزم المصرف؛ إمّا بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة بأن ينوب عنه في بيعها على مشترٍ آخر بثمن حاضر وتسليم ثمنها للمشتري."[1].

إنّ هذه النّازلة في الصّيرفة الإسلاميّة خاصّة وفي الاقتصاد الإسلامي عامّة ومثيلاتها كثير؛

---

(1) ينظر: **قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكّة في دوراته العشرين**، الدّورة 17، القرار2، ص/426، **مجلّة المجمع الفقهي الإسلامي**، السّنة الخامسة عشر، 1425هـ ـ 2004م، العدد: 18،ص/185، **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة**، الدّورات من 1 إلى 25، القرارات من: 1 إلى 255، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الإصدار الخامس، (ط/1، 1446هـ ـ 2025م)، الدورة: 19، القرار 179، ص/603 ـ 604، عصام عبد الهادي أبو النّصر، **التّورّق بين الفقه والو اقع**، ص/ 4

من أعوص ما طُرح على طاولة الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ تصدّى لها الاجتهاد الفردي[1] والجماعي[2]، على حدٍّ سواء، فعقدت فيها المؤتمرات والنّدوات وألّفت فيها المؤلّفات الطّوال، ولم تشفع لها سيطرتُها على السّاحة الماليّة كوسيلة إغرائيّة لجلب السّيولة النّقديّة في عصر الأزمات الاقتصاديّة عند مجتهدي العصر في الخضوع للواقع الذي فرضها بنسبة تزيد عن 80% [3] ولم تفرض حتميّة مداهنته، بل شُرّحت تشريحا اقتصاديّا دقيقا، ضبطت فيه مصطلحاتها ومعانيها ضبطا فقهيّا يسّر تكيّيفها وبيان حكمها بما لا يدع مجالا للتّلطّخ فيها بغبار الرّبا والتّحيّل إليه، إذ تراوحت أقوال أهل العلم في النّازلة بين الجواز المشروط بضوابط احتياطيّة صارمة والمنع تحرّزا وتورّعا، وسدّا لمنافذ الرّبا والتّحيّل إليه، وما كان ذلك إلّا بتلك الصّلة الوطيدة بين بضاعة المتقدّمين والمتأخرين في هذا المجال، وتوظيف القواعد والضوابط والنظريّات الفقهيّة، التي تسمح بإلحاق المستجدّات بنظائرها، وهذا ما يعضّد القول باستحالة إماتة الاجتهاد الفقهي أو غلق أبوابه. بل هو قائم، مستمرّ ما استمرّت حياة النّاس وحوادثهم.

ووجه التّجديد الفقهي في هذه المسألة: أنّ علماءنا الأجلّاء لم يتقيّدوا فيها بما حفظوه من اجتهادات أسلافهم، بل إنّهم لاحظوا عليها تعقيدات لم تعهد فيها، فأشركوا ذوي الاختصاص في بيان حقيقتها وفهم صورها وتطبيقاتها على الواقع فاستنبطوا حكمها، عن طريق إلحاق النّظير بالنّظير، أو الحاق الفروع بأصولها إلحاقا مستندا إلى مصلحة ملائمة لمقاصد الشّريعة، وضبطوها ضبطا يمنع سريان الرّبا فيها، دونما خضوع للواقع في ذلك كلّه، وهذا باب اجتهادي نافذ جدّا في الفقه الإسلامي، فالتّجديد هنا تجلّى في أنّ العلماء استنبطوا حكم مسألة معهود هيكلها، مستحدثة هندستها مستندين في ذلك إلى الكتاب والسّنة، وقواعد إلحاق المتغيّرات بالثّوابت.

- **<u>ثانيا: مسألة: العملات الرّقميّة (البيتكوين وشاكلته).</u>**

واكب الاجتهاد الفقهي المعاصر الثورة الرّقميّة الالكترونيّة المعاصرة، فكان من ملفّات اجتهاداته مسألة حكم التّعامل بالعملات الرّقميّة، والنّقود الافتراضيّة؛ بمعناها العام الشّامل ل" بطاقات الإئتمان، بطاقات مسبقة الدّفع والشّيكات الإلكترونيّة وغيرها، وتسمّى العملات

---

(1) ينظر تفصيل المسألة عند:عثمان شبير، **التّورّق الفقهي وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي**، بحث مقدّم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته التّاسعة عشر بإمارة الشّارقة، ص/ 22 . 29،سامي الشّويلم، **قضايا في التّمويل والاقتصاد الإسلامي**، (د.ط، دار كنوز إشبيليا، 1430ه/ 2009م)، ص/ 212 . 451، سعد الخثلان، **فقه المعاملات الماليّة المعاصرة**، (ط/2، دار العصيمي للنشر والتّوزيع، 1433ه.2012)، ص/114 .126، رياض بن راشد، **التّورّق المصرفي**، (ط/1، د. ت، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، 1434ه . 2013م)، شكري العدوي، **التّورّق وتطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلاميّة "دراسة فقهيّة معاصرة"**، مجلّة البحوث القانونيّة والاقتصاديّة، العدد:71، السّنة: 2020، ص/ 337 .567.

(2) ينظر: ذات المراجع.

(3) ينظر: عصام عبد الهادي أبو النّصر، **التّورّق بين الفقه والو اقع**، ص/ 1.

الرّقميّة المرمّزة (المشفّرة)، ومن أشهر هذه العملات؛ البيتكوين والإيثير يوم والرّيبل... وممّا يميّزها أنّها أرقام مشفّرة وليس لها كيان مادّي ملموس أو وجود فيزيائي... وتصنّف ـ حسب الأبحاث ـ إلى ثلاثة أنواع: ..عملات ... بدائل العملات... القسائم..."[1] فاسْتنفِر الأخصائيّون الاقتصاديّون لتحليل محتواها وآليّاتها، وبيان ماهيتها و مفهومها وتداعيّات التّعامل بها في الأسواق الماليّة، وتجنّد فقهاء العصر لبيان حكمها بناء على توصيفات أهل الاقتصاد المالي، فأسالت هذه النّازلة ـ وما تزال ـ حبرا كثيرا[2]، وتناولتها المجامع الفقهيّة بالبحث والنّقاش في كثير من دوراتها وندواتها، ورغم تعقّد حيثيّاتها إلّا أنّ الاجتهاد الفقهي المعاصر أدلى بدلاء مشرّفة ـ وإن لم يحسم أمر أكثرها بعد ـ لعلّ أبرزها ما خرج به مجمع الفقه الإسلامي بمكّة في دورته الرّابعة والعشرين، سنة 2019، من توصيف لها وتحرّز عن الفصل في حكمها فقرّر فيها التّوقف، وفتح باب الاجتهاد فيها.

وجه التّجديد في المسألة: أنّ علماءنا الأجلّاء لم يسترهبوا المصطلحات الوافدة على الأسواق الماليّة، ولم يستهجنوها دون دراسة لها، بل إنّهم سبروها ومحّصوها، فميّزوا الجائز منها والممنوع موظّفين في ذلك ما استقرّ من قواعد اجتهاديّة، لعلّ أوّلها قواعد التّرجيح بين المصالح والمفاسد المتفاوتة، فاجتهدوا برأيهم حيث عدم النصّ، ولم يصادموه، وهو منهج أصيل لطالما حفظ لشريعة الله خطّها وللأمّة الإسلاميّة مرجعيّتها الفكريّة والثّقافيّة والأخلاقيّة.

أظهرت هذه النّازلة مدى معايشة علماء العصر لواقعهم، وعدم تجاهلهم لمستجدّاته، ومدى سريان روح المرونة في فتاويهم التي لم يسارعوا فيها إلى الحكم على ما استحدثه النّاس بالمنع والتّحريم لعلمهم أنّ ذلك تعسير على المسلمين ومصادمة لآليّات تعايشهم مع من يشاركونهم هذه المعمورة من أصحاب الملل والنّحل، وتنفير عن هذا الدّين الموسوم بسمة الخلود والمثاليّة والشّموليّة، معتبرين أنّ الفتوى فقهُ رخصٍ وأنّ التّشدّد فن يحسنه الجميع، كما أنّهم لم يبيحوا الأخذ بها بصيغتها الغربيّة المنشأ؛ بدعوى الإباحة الأصليّة أو المصلحة أو الضّرورة، باعتبارها تمثّل قيمة سوقيّة عاليّة جدّا (1تريليون و400 مليار دولار أمريكي)[3] في التّجارة الإلكترونيّة التي سيطرت على السّوق الماليّة المعاصرة بما يزيد حجمها عن 13 تريليون دولار[4] !!! بل أخضعوها

([1]) هذا التّوصيف للعملات الإلكترونيّة تقدّم به مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 237 (24/8)، ينظر: **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة**، الدّورات من: 1إلى 25، القرارات من: 1 إلى 255، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الإصدار الخامس، ص/ 845 .847.

(2) ينظر: هيام الزّعبي وإبراهيم البطاينة، الهندسة **الماليّة الإسلاميّة في ظلّ النّقود المشفّرة، دراسة اقتصاديّة اسلاميّة استشرافيّة**، مجلّة اقتصادنا الرّقميّة، العدد:6، ديسمبر 2014، يسترجع من: https://islamic-economics.net

(3) ينظر: منصور شطا، **العملات الافتراضيّة و أثرها في مستقبل المعاملات (الو اقع و آفاق المستقبل)**،مجلّة كليّة الشّريعة والقانون بطنطا، المجلّد: 37، العدد: 37،، السّنة: مارس 2022م،ص/ 1779.

(4) ينظر: محي الدّين القرّة داغي، **ندوة فقهيّة و اقتصاديّة حول العملات الرّقميّة**، قناة: علماء المسلمين، يوتوب، تاريخ النّشر: 2025/02/10، يسترجع من: https://www.youtube.com. تاريخ الاطّلاع: 2025/8/21.

للبحث الفقهي المتخصّص ولذلك لم يفصل في حكمها إلى اليوم لعدم تحقّق شرط استفراغ الجهد كلّه فيها، فالبحث جارٍ إلى أن يظهر حكمها تأصيلا مستقلّا أو تخريجا على نظيراتها، ولا ضير في هذا التّوقّف فقد حسمت المجامع ودور الإفتاء القول في كثير من القضايا وظلّت بعضها موضع خلاف أو مرجأة النّظر إلى حين وضوح التّصوّرات حولها وتلك أمانة تحسب للاجتهاد الفقهي المعاصر فضلا عن احترامه التّخصّص في العلوم، حتّى ظهرت في قراراته مصطلحات فقهيّة اقتصاديّة جديدة مثل: زكاة الأسهم والسّندات، صيغ الاستثمار الوقفي، الصّيرفة الإسلاميّة... في انتظار أن تضبط السّوق الماليّة والاقتصاديّة أكثر بالضّوابط الشّرعيّة المحضة بما يكسبها حلّة إسلاميّة تحقّق العدل كخلق أساسي في الاقتصاد الإسلامي، وتقلّل من الأزمات الاقتصاديّة وتأثيراتها السّلبيّة.

- **الفرع الثّالث: نماذج من القضايا الاجتماعيّة:**
  - **<u>أوّلا: مسألة: ضوابط استعمال وسائل التّواصل الاجتماعي وأحكامها</u>**

مواكبة لمفرزات تكنلوجيا المعلومات، وغزوها شتّى مجالات الحياة المعاصرة، فتح الاجتهاد المعاصر ممثّلا في مؤسّساته الاجتهاديّة، منها: مؤسّسة مجمع الفقه الإسلامي الدّولي نقاشات علميّة حول مسألة وسائل التّواصل الاجتماعي؛ ضوابطها وتداعياتها، وذلك في مؤتمر دورته الخامسة والعشرين، المنعقدة في الفترة: 29رجب إلى 3شعبان 1444الموافق ل20فيبراير إلى 23فيبراير 2023م، بجدّة، حيث استمع وناقش أكثر من عشرة بحوث مستفيضة عن النّازلة[1]، تمحورت حول بيان ماهيّتها وما فرضته من تحديّات اجتماعيّة، سياسيّة، اقتصاديّة، ثقافيّة وأخلاقيّة، ودرس أحكامها في العقود التّجاريّة، النّكاح، الطّلاق، اثبات الدّعاوى وعقد البيعة بها... فخلص إلى توصيفها بأنّها: " منظومة من الشّبكات الالكترونيّة تسمح للمشترك فيها بإنشاء موقع خاصٍّ به، وربطه من خلال نظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين، وأمّا الاعلام الاجتماعي فيراد به المحتوى الإعلامي الذّي يتميّز بالطّابع الشّخصي والمتناقل بين أطراف متعدّدة عبر شبكة اجتماعيّة مع حريّة الرّسالة، المرسل وحريّة التّجاوب معها للمستقبِل، وتشمل هذه الوسائل: تويتر، واتساب، وفيس بوك وسناب شات، وغيرها ممّا هو موجود الآن، وممّا قد يستجدّ في المستقبل."[2] وأكّدت البحوث على سيطرة هذه الوسائل على كلّ أشكال التعاملات اليوميّة في شتّى الميادين، ولهذا وجب ضبط التّعامل بها بضوابط تؤطّر لاستخدامها استخداما سليما يظهر إيجابياتها، ويقلّل من سلبياتها، فأصدر المجمع قرارا أكد فيه "حرمة نقل المنكرات

---

(1) ينظر: بحوث المحور الخامس لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة والعشرين، 29رجب إلى 3شعبان 1444الموافق ل20فيبراير إلى 23فيبراير 2023م، بجدّة، ص/ 1. 471.

(2) **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة**، الدّورات من: 1 إلى 25، القرارات من: 1 إلى 255، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الإصدار الخامس، ص/ 882. 883.

وبثّها ونشرها وتسجيلها عبر هذه الوسائل وغيرها، وأكد أيضًا على حرمة نشر الأخبار الكاذبة والشائعات وكل ما يضر بالمجتمع في أمنه، واستقراره، وسلامة دينه، وعقيدته، وأخلاقه، كما أوضح المجمع أن إنكار المنكر عبر هذه الوسائل مقيد بمراعاة شروط تغيير المنكر المعهودة، من أهمها تحقق المصلحة من الإنكار، وألا يودي إنكار المنكر لمنكر أعظم منه، وألا يكون في الإنكار افتئاتٌ على سلطة ولي الأمر، ودعا المجمع إلى الابتعاد عن استخدام هذه الوسائل أثناء السير بالمركبات كالسيارات وغيرها لما يترتب على ذلك من كوارث كحوادث السير، كما دعا إلى الابتعاد عن استخدامها أثناء أداء بعض العبادات كالطواف والسعي وغيرها لما في ذلك من انشغال وإلهاء عن العبادة."[1]

ووجه التّجديد الفقهي في هذه المسألة: أنّ علماءنا الأجلّاء لم يخضعوا للواقع، في تشجيع الاستفادة من التّقنيّة ولم ينصّبوه حكما على شريعة الله، بل نظروا في محتوى هذه النازّلة نظرا فاحصا، ماحصا، فأحسنوا توصيفها على أنّها وسيلة جديدة للتواصل بين النّاس، لا يمكنها بأيّ حال تغيير القيم الأخلاقيّة الثّابتة بنصوصها في شريعة الله الخالدة، وهذا وجه للتّجديد الفقهي بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، كما أنّهم احترموا مساحة التّجديد فلم يصل صائل منهم في مساحة القطعيّات، فالنّازلة إذا معهودة وإنّما أُعيد ضبط أحكامها في وعائها الملابساتي الخاصّ بها، حتّى لا تستهجن بغير حقّ، ولا تكون منفذا لتغيير منظومتنا الأخلاقيّة.

إنّ فتح المجامع الفقهيّة النّقاش حول هكذا قضايا يجلّي حضورا فاعلا للاجتهاد الفقهي في حصر قضايا العصر وضبطها بالضّوابط الشّرعيّة التي تفعّل قواعد الفقه الإسلامي ومقاصد شريعته، وهذا يحفظ للمجتمع المسلم تواجده المتميّز بين المجتمعات المعاصرة له من جهة، فلا تضمحلّ شخصيته ولا تتقهقر حياة أفراده من أعلى درجات الإيمانيّة إلى أدنى دركات الحيوانيّة، كما يضمن استفادة المسلمين من تكنلوجيا المعلومات من غير ما بأس بها من جهة أخرى، ولهذا لم يقل واحد من علماء العصر بمنع استخدام وسائط التّواصل الاجتماعي بناء على ما لوحظ من مفاسدها، بل دعا الجميع إلى تكييف التّعاملات بها تكييفا شرعيّا، يسمح بتخريج جزئيّات القضايا المنضويّة تحتها على نظيراتها ممّا هو مكنوز في بطون الفقه الإسلامي العتيد، وهكذا يتقرّر أن مجال استعمال هذه الوسائل تحكمه المصلحة والمفسدة الشّرعيّة وقواعد التّرجيح بينها، بعدما تقرّر أن تمحضّ المصلحة أو المفسدة في هذه التّقنيّة مستبعد جدّا.

- **ثانيا: مسألة: ظاهرة أطفال الشّوارع والمتسوّلين:**

من أسوأ مفرزات الحضارة المعاصرة، المنحرفة عن المنهج الرّباني في حفظ ورعاية النّوع

(1) ينظر: **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة**، الدّورات من: 1 إلى 25، القرارات من: 1 إلى 255، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الإصدار الخامس، ص/ 882 .883. بتصرّف يسير.

الإنساني؛ ظاهرة أطفال الشّوارع والمتسوّلين، وهم "الأطفال دون سنّ البلوغ الذّين يتّخذون الشّوارع وما في حكمها مقرّ إقامة لهم، أو مصدر كسب الرّزق سواء كان ذلك بعلم أولياء أمورهم أو دون علمهم، ويراد بالأطفال المتسوّلين؛ الأطفال دون سنّ البلوغ الذين يجبرون على سؤال النّاس دون وجه حقّ من أجل الحصول على مالٍ أو طعامٍ أو شرابٍ لأنفسهم، أو لغيرهم، سواء كان ذلك بتوجيه وإشراف من أولياء أمورهم أم لا. "[1]، وقد عرضت هذه النّازلة الاجتماعيّة على مجتهدي العصر، ونوقشت في مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، في دورته الخامسة والعشرين بجدّة، المنعقدة في الفترة من 29رجب ـ3شعبان1444هـ/ 20 ـ 23 فبراير 2023م، تمّ خلاله توصيف الظّاهرة، وبيان وتحليل أسبابها وتأثيراتها الدّينيّة والنّفسيّة والعقليّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأمنيّة،وكذا دراسة المقاربات الشّرعيّة للحدّ من استفحال الظّاهرة، واستحضرت النّصوص الشّرعيّة والنظّم القانونيّة الدّوليّة ذات الصّلة بالموضوع، فخلص المجلس إلى تحريم ترك الأطفال يتّخذون الشّوارع مقرّ إقامة دائمة لهم أو مؤقّتة، أو مصدرا لكسب الرّزق، و تحريم استخدامهم في التّسوّل في أي موضع كان وتحت أي غطاء كان.[2]

ووجه التّجديد في هذه المسألة: أنّ علماءنا الأجلاء فتحوا مجال الاجتهاد في القضايا الإنسانيّة، وتتبّعوا امتدادات القضايا الأسريّة، ودرسوا فحواها، وضبطوها بأحكام شرعيّة، وذلك عن طريق إلحاق النّوازل بجنسها الشّاهد لها، ذلك أنّ قضيّة الأطفال المشرّدين والمتسوّلين ناتج من نواتج غياب القيم الأسريّة، أبرزها المودّة والرحّمة والتّكافل والتّعاون الأسري، وبالتّالي فهي مدرجة في مقصد حفظ النّسل والعرض البشري، فكان دورهم هنا تفعيل هذا المقصد، ورد النّازلة إلى أصولها العامّة، واستخلاص القواعد والضّوابط الكفيلة بتقنين المقاربات الشّرعيّة الحاكمة للظّاهرة محلّ الاجتهاد، وهذا مقبول بل واجب نقلا وعقلا.

يتبيّن من خلال هذه النّماذج أنّ الاجتهاد الفقهي رغم ما مرّ به من ركود وتقيّد. حرفي في أكثر الأحوال ـ باجتهادات المتقدّمين المتولّدة في إطار زمني ومكاني خاصّ؛ ورغم طول فترة الرّكود هذه، إلّا أنّه قد مسّه تجديد أحياه من جديد؛ فاستغرق الموروث الفقهي واستوعب الواقع وفرض تفاعلا منتجا بين النّص الشّرعي، والعقل البشري والواقع المعيش، فظهرت كفاءته في عرض مختلف النّازلات على أصوله الاجتهاديّة الولّادة، وبيانه لأحكامها الشّرعيّة، المنسجمة مع روح الشّريعة الإسلاميّة ومقاصدها الكليّة، ما يدلّل على أنّ الوفاء لاجتهادات الأوّلين لا تعني الجثوم عليها وفرضها بنصّها على واقع غريب عنها؛ بل هو تحليل ما حوت تلك الاجتهادات من علل ومقاصد والاستنارة بها في ضبط مستجدّات كلّ عصر، فمجتهد العصر وجب أن يبصر بقضايا

(1) **قرارات وتوصيّات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي** بجدّة، الدّورات من 1 ـ 25، القرارات من: 1 إلى 255، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الإصدار الخامس، ص/ 888.

(2) ينظر: المرجع السّابق، القرار رقم: 246(25/8)، ص/ 889.

عصره بعين حارسة دارسة.للموروث والواقع في آن.

خاتمة

نختم هذه الدّراسة بما اجتمع لدينا من نتائج وأهمّها:

1/ تجديد الاجتهاد الفقهي هو: تفاعل اجتهادي (بياني/ إنشائي/ انتقائي/ مصلحي/ مقاصدي)، مستمرٌّ، حاصل بين النّصّ والعقل والواقع، يتولّد عنه تحيين آليٌّ، للثروة الفقهيّة الأصيلة، في بيئات ذات ملابسات زمانيّة ومكانيّة وشخصيّة متباينة.

2/ تتحقّق ماهية التّجديد في الاجتهاد الفقهي المعاصر بتفعيل ذلك التّفاعل بين ثلاثيّة: النصّ والعقل والواقع.

3/ لنجاح تجديد الاجتهاد المعاصر لا بدّ من ضوابط تتعلّق بالمجدّد وأخرى تؤطّر عمليّة التّجديد.

4/ إحياء جذوة الاجتهاد في الفقه الإسلامي من بعد قرون الجمود والتّقليد لن ينجح إلّا بمنهج ذاتي أصيل، واستعمال النّظريّات الغربيّة والمفاهيم الهجينة تبديد للاجتهاد الفقهي وليس تجديدا له.

5/ أساس تحيين الاجتهادات الفقهيّة الاعتماد على النّظر المقاصدي المتّزن وفهم الواقع الذي تولّدت فيه النازلة وعدم الخضوع لضغوطاته لأنّ أكثره لم تصنعه البيئة المسلمة الصّرفة في عقيدتها وشريعتها.

6/ من مزالق تجديد الاجتهاد الغاء اعتبار المصطلح الشّرعي في تحديد المفاهيم، وعدم التزام معهود اللّسان العربي في فهم النصّ والاستنباط منه.

7/ إنّ احترام مساحة عمليّة التّجديد " مساحة الفراغ التّشريعي" تعصم المجدّد من الانزلاق في مزلّة مصادمة صريح الكتاب والسنّة.

8/ الاجتهاد الفقهي المعاصر اجتهاد محيَّن، مؤطِّرٌ للقضايا المعاصرة بأُطرها الزّمانيّة والمكانيّة، وهو اجتهاد متجدّد، مستمّر ما استمرّت حياة النّاس في إنجاب مسائل جديدة.

9/ ممّا يدلّل على تجديد الاجتهاد المعاصر؛ تغطيّته مسائل العصر ببيان أحكامها وضوابطها الشّرعيّة، ما يردّ فكرة غربة الفقه عن الواقع وفرية الاستعاضة عنه بالقوانين الغربيّة.

10/ أبرز ملامح تجديد الاجتهاد الفقهي سجّلت في المجالين؛ الطّبي والاقتصادي.

التّوصيات:

1/ من واجب ولي الأمر في كل البلاد الإسلاميّة تحمّل مسؤوليّة حراسة دين الله وحمايته من الاجتهادات الفرديّة الغريبة والبعيدة عن ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر.

2/ مع التّسليم بنجاعة الاجتهاد الجماعي في تغطيّة ساحة الاجتهاد والفتوى في القضايا المعاصرة؛ فإنّ الدّراسة توصي بتوسيع دائرة العلماء المجتهدين المعتمدين في مختلف المؤسّسات الاجتهاديّة الدّوليّة والمحليّة توسعة لدائرة الشّورى، واحتواء لواقع المسلمين في كل بلد.

3/ تجنّبا للاجتهادات الفرديّة غير مكتملة الأركان والتي تحدث في الغالب فرقة في صفوف المسلمين، وتغذّي التّعصّب المذهبي المقيت، توصي الدّراسة الجهات الرّسميّة في كلّ البلاد الإسلاميّة بنشر قرارات المجامع الفقهيّة في جرائد رسميّة تماما كما تفعل مع قوانينها الوضعيّة المحيّنة، مع إعطاء صفة الالزام لما يستحقّ منها ذلك.

قائمة المصادر والمراجع:

1) أنس محمّد جمال أبو الهنود، **التّجديد بين الإسلام والعصرانيّين الجدد**، (رسالة ماجستير)، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كليّة أصول الدّين، الجامعة الإسلاميّة غزّة، 1434ه/ 2013م.

2) ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، تح: عبد السّلام هارون، (د.ط، دار الفكر، 1399ه /1979م).

3) أبو إسحاق الشّاطبي، **الموافقات في أصول الشّريعة**، (ط:1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1425ه/2004م).

4) أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه**، (ط:2، دار الفكر والحديث، لبنان، 1386ه/1967).

5) أبو بكر الرّازي، **مختار الصّحاح**. (د.ط، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، 1986).

6) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تح: محمّد سليمان الأشقر، (ط:1، بيروت، مؤسسة الرّسالة، 1417ه/ 1997م).

7) أحمد الرّيسوني، **محاضرات في مقاصد الشّريعة**، (ط:3، القاهرة، دار الكلمة،1435ه/ 2014م).

8) أيّوب بن موسى الكفوي، **الكليّات**، (ط:2، مؤسّسة الرّسالة، لبنان،1419ه/1998م).

9) بحوث المحور الخامس لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة والعشرين، 29رجب إلى 3شعبان 1444الموافق ل20 فيبراير إلى 23فيبراير 2023م، بجدّة.

10) بدر الدّين الزّركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (ط:2، دار الصّفوة، 1413ه/1992م).

11) جعفر محمّد الميسر، (مارس 2020)، **القضايا الفقهيّة بين الموروث والواقع المعاصر**. نظرة في التّجديد الفقهي ،، مجلّة كليّة الشّريعة والقانون، القاهرة، ع/ 35، ج/1.

12) جلال الدّين السّيوطي، **التّنبئة بمن يبعثه الله على رأس كلّ مائة**، تح: عبد الحميد شانوحة، (د.ط، دار الثقة، د.ت).

13) جمال الدّين ابن منظور، **لسان العرب**، (د.ط، دار صادر، بيروت، د.ت).

14) حسن التّرابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، (ط:1، المغرب، دار ال قرافي، د.ت).

15) حسن سيّد حامد خطّاب، **من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي**. دراسة تطبيقيّة ،، 2007، مجلّة كليّة الآداب بالمنّوفيّة، ع/ 6.

16) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقّه**، (ط:1، دار ابن الجوزي، الرّياض، 1417ه/ 1996م).

17) الخليل الفراهدي، **كتاب العين**، تح: عبد الحميد هنداوي، (ط/1، دار الكتب العلميّة، لبنان،

1424هـ/2003م).
18) خير الدّين الزركلي، **الأعلام**، (ط:15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م).
19) رياض بن راشد، **التّورّق المصرفي**، (ط/1، د. ت، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، 1434هـ.2013م).
20) سامي الشّويلم، **قضايا في التّمويل والاقتصاد الإسلامي**، (د.ط، دار كنوز إشبيليا، 1430هـ/ 2009م).
21) سعد الخثلان، **فقه المعاملات الماليّة المعاصرة**، (ط/2، دار العصيمي، 1433هـ.2012).
22) سعيد الزّهراني، **التّجديد الفقهي**، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة، (رسالة دكتوراه)، تخصّص: الفقه الإسلامي، قسم: الشّريعة، كليّة: الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى.
23) سلوى بنت محمّد، المحمادي، **تجديد الدّين مفهومه وضوابطه وآثاره**، مجلة الحكمة، (دون معلومات).
24) سليم العوّا، **الفقه الإسلامي في طريق التّجديد**، (ط:3، سفير الدّوليّة للنشر، القاهرة، 1427هـ/ 2006م).
25) سميح عبد الوهاب الجندي، **أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة وأثرها في فهم النصّ واستنباط الحكم**، (ط:1، دمشق، مؤسسة الرّسالة ناشرون، 1429هـ/ 2008م).
26) سميع عبد الوهاب الجندي، أهميّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة وأثرها في فهم النصّ واستنباط الحكم، (ط:1، بيروت، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، 1429هـ/2008).
27) شبكة الرّواد الإلكترونيّة: عدنان محمّد أمامة: يسترجع من: https://www.rowwad.net
28) الشّريف الجرجاني، **التّعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، (د.ط، دار الرّيّان للتراث، د.ت).
29) شكري العدوي، **التّورّق وتطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلاميّة** "دراسة فقهيّة معاصرة"، مجلّة البحوث القانونيّة والاقتصاديّة، العدد:71، السّنة: 2020.
30) شمس الدّين الذهبي، **سير أعلام النّبلاء**، (ط:1، بيروت، موسّسة الرّسالة، 1982/1402).
31) شهاب الدّين بن العماد، **شذرات الذّهب في أخبار من ذهب**، تح: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، (ط:1، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، 1414هـ/ 1993).
32) شويش هزاع علي المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه**. دراسة وثائقيّة تحليليّة. (رسالة دكتوراه، الفقه وأصوله، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2000م).
33) عبد الرّؤوف المنّاوي، **فيض القدير شرح الجامع الصّغير**، (ط/2، بيروت، دار المعرفة، 1391هـ /1972م).
34) عبد الكريم البكار، **تجديد الخطاب الإسلامي.. الرؤى والمضامين**، (ط:1، الرّياض، العبيكان، 1427هـ/ 2006م).
35) عبير أيّوب محمّد الحلو، يونيو2014، **الاجتهاد المعاصر وضوابطه**، مجلّة الجامعة الإسلاميّة، مج/ 22، ع/2.
36) عثمان شبير، **التّورّق الفقهي وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي**، بحث مقدّم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته التّاسعة عشر بإمارة الشّارقة.
37) عدنان محمّد أمامة، **التّجديد في الفكر الإسلامي**، (ط:1، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1424هـ).
38) عصام عبد الهادي أبو النّصر، **التّورّق بين الفقه والواقع**، (دون معلومات النّشر).

39) علي الأمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، (ط/2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406).

40) علي بن عبد الكافي وتاج الدّين السّبكي، **الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، (ط:1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1404هـ/ 1984م).

41) علي بن محمّد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تح: عبد الرّزّاق عفيفي، (ط:1، دار العصيمي، 1424هـ/ 2003م).

42) عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط:3، عمان، دار النّفائس، 1413هـ/1991م).

43) فخر الدّين الرّازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تح: طه جابر العلواني، (ط:1، مؤسّسة الرّسالة، د.ت).

44) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي الدّولي بمكّة، في دوراته العشرين، رابطة العالم الإسلامي، الإصدار الثّالث.

45) مجلّة المجمع الفقهي الإسلامي، السّنة: 15، 1428هـ / 2004م، العدد:18.

46) قرارات وتوصيّات مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة، الدّورات من: 1 إلى 25، القرارات من: 1 إلى 255، الإصدار الخامس، ط/1، 1446هـ ـ 2025م.

47) المحبّي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، (دون معلومات النّشر).

48) محمّد الطّاهر بن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1،بيروت، دار الكتاب اللّبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1366هـ/1946م).

49) محمّد العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، تح: عبد الرّحمن محمّد عثمان، (ط:2، المكتبة السّلفيّة، المدينة المنوّرة، 138هـ/ 1969م).

50) محمّد بن إدريس الشّافعي، **الرّسالة**، تح: أحمد محمّد شاكر، (ط:1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1357هـ/1938م).

51) محمّد بن حسين الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة**، (ط:1، دار ابن الجوزي، 1416هـ/ 1996م).

52) محمّد بن شاكر الشّريف، **تجديد الخطاب الدّيني بين التّأصيل والتّحريف**، (ط:1، 1425هـ/2004م).

53) محمّد بن علي الشّوكاني، **ارشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تح: سامي بن العربي الأثري، (ط:1، الرّياض، دار الفضيلة، 1421هـ/ 2000م).

54) محمّد بن علي الشّوكاني، **البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، (د.ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت).

55) محمّد بن علي الفتوحي ـ ابن النجّار ـ، **شرح الكوكب المنير**، تح: وهبة الزّحيلي ونزيه حمّاد، (د. ط، الرّياض، دار العبيكان، 1413هـ/ 1993م)

56) محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، **التّجديد في الفقه الإسلامي**، مجلّة المسلم المعاصر الإلكترونيّة، ع/ 110.

57) محمّد فاضل كريم صبر، **مشروعيّة التّجديد في الفقه**، مجلّة الجامعة العراقيّة، معهد إعداد المعلّمات الرّصافة الأوّل، ع/25، م/3.

58) محمّد مصطفى الزّحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، (ط: 1، دمشق، دار الخير، 1437هـ/ 2006م).

59) محي الدّين القرّة داغي، ندوة فقهيّة واقتصاديّة حول العملات الرّقميّة، قناة: علماء المسلمين، يوتوب، تاريخ النّشر: 2025/02/10، تاريخ الاطّلاع: 21أوت 2025، يسترجع من: https://www.youtube.com/watch?v=-E3VufiAFyo.

60) مصطفى شلبي، **الفقه الإسلامي بين المثاليّة والواقعيّة**، (د.ط، الدّار الجامعيّة، بيروت، 1982).

61) المكتبة الشّاملة، صفحة أبو الأعلى المودودي، يسترجع من: https://shamela.ws/author/197

62) منّاع القطّان، **تاريخ التّشريع الإسلامي**، (ط:5، القاهرة، مكتبة وهبة، 1422هـ/ 2001م).

63) منصور شطا، **العملات الافتراضيّة وأثرها في مستقبل المعاملات** (الواقع وآفاق المستقبل)، مجلّة كليّة الشّريعة والقانون بطنطا، المجلّد: 37، العدد: 37،السّنة: مارس 2022م.

64) الموسوعة العربيّة العالميّة (د. ط، الرّياض، مؤسّسة أعمال الموسوعة العربيّة، 1996م).

65) موسوعة ويكيبيديا، ترجمة: وحيد الدّين خان، ومحمد سليم العوا: https://ar.wikipedia.org

66) موقع الشّيخ القرضاوي، السيرة الذّاتيّة، يسترجع من: https://www.al-qaradawi.net/content

67) نبيل جمعة العبري، **الاجتهاد الجماعي** المعاصر .. إشكاليّات التّطبيق ومقترحات المعالجة والتّطوير، مجلّة جامعة الشّارقة للعلوم الشّرعيّة والدّراسات الإسلاميّة، م/17، ع/1.

68) نور الدّين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي..حجيّته ..ضوابطه.. مجالاته**، (ط:1، قطر، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، 1419هـ/ 1998م).

69) هيام الزّعبي وإبراهيم البطاينة، **الهندسة الماليّة الإسلاميّة في ظلّ النّقود المشفّرة**، دراسة اقتصاديّة اسلاميّة استشرافيّة، مجلّة: اقتصادنا، الرّقميّة، العدد:6، ديسمبر 2014، يسترجع من: https://islamic-economics.net/

70) الهيثم زعفان، **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهويّة الإسلاميّة**، (ط:1، مصر، مركز الرّسالة للدّراسات والبحوث الإنسانيّة، 1430هـ/ 2009م).

71) وحيد خان، **تجديد علوم الدّين**، (دون معلومات النّشر).

72) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1، الكويت، دار القلم، 1417هـ/ 19996م).

73) يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد**، (ط:2، مكتبة وهبة، 1419هـ/ 1999م).

74) يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة، تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا**، (ط:1، دار الشّروق، القاهرة، 1421هـ/2001م).

75) يوسف حامد العالم، **المقاصد العامّة للشّريعة الإسلاميّة**، (ط:1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ.1994م).

التطبيقات المعاصرة للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة في ظل التحديات الراهنة
- مقاربة بين الثابت والمتغير-

د/ آمال بولوسة

أستاذ الشريعة والقانون – كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

bouloussa-amel@univ-eloued.dz

مقدمة

تحتل الأسرة في الشريعة الإسلامية مكانة محورية، فهي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، ووعاء القيم والمبادئ التي تحفظ استقراره الأخلاقي والاجتماعي. لذلك أولتها عناية خاصة من خلال منظومة من الأحكام التي تضبط تكوينها، وتنظم علاقاتها، وتحدد الحقوق والواجبات بين أفرادها. وبما أن هذه الأحكام قد تعاملت مع قضايا متجددة عبر العصور، فقد شكّل "الاجتهاد الفقهي" أداةً رئيسة لضمان استمرارية فاعلية الشريعة وقدرتها على معالجة المستجدات، لاسيما في مجال الأسرة الذي يتأثر مباشرة بالتحولات الاجتماعية والقانونية.

ومع تسارع التغيرات الاجتماعية والتشريعية، واشتداد تأثير العولمة والمواثيق الدولية، أصبحت قضايا الأسرة ميدانًا لتجاذبات بين مقتضيات الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع المتغير، الأمر الذي يجعل الاجتهاد الفقهي المعاصر ضرورة ملحّة لصياغة حلول تراعي النصوص القطعية والمقاصد الشرعية، وفي الوقت نفسه تتفاعل مع الظروف الراهنة.

في هذا الإطار، تبرز إشكالية لهذه الدراسة مفادها: **كيف يمكن تحقيق الموازنة بين الثوابت الدينية والمتغيرات الاجتماعية والتشريعية في قضايا الأسرة، في ظل الالتزامات الدولية المعاصرة، من خلال تفعيل الاجتهاد الفقهي المعاصر؟**

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، أبرزها:

1. تحليل المفاهيم المركزية ذات الصلة بالاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة، وبيان الأسس الأصولية والفقهية التي تضبطه.
2. استجلاء أثر المتغيرات الاجتماعية والالتزامات الدولية على التشريعات الوطنية المتعلقة بالأسرة.
3. استكشاف آليات التوفيق بين الأحكام الشرعية ومتطلبات العصر، بما يحقق مبدأ الموازنة دون الإخلال بالثوابت.

ولتحقيق هذه الأهداف، اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في جمع المادة العلمية من المصادر الشرعية والقانونية والاتفاقيات الدولية، ثم تحليلها لاستخلاص أوجه التوافق أو التعارض، مع الاستعانة بالمنهج المقارن لبيان الفروق بين الرؤية الإسلامية والتوجهات القانونية الحديثة. لذلك جاءت خطة الدراسة في مبحثين رئيسيين: المبحث الأول يتناول الإطار المفاهيمي للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة. أما المبحث الثاني فخُصص للتطبيقات المعاصرة للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة في ظل الالتزامات الدولية. وتُختتم الدراسة بخاتمة تتضمن أبرز النتائج التي خلصت إليها، مقرونةً بجملة من التوصيات العلمية والعملية التي يمكن أن تسهم في تطوير الاجتهاد الفقهي المعاصر.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة

يمثل الاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة مجالًا محوريًا للتجديد المعاصر، نظرًا لارتباط أحكام الأسرة باستقرار المجتمع. وقد اهتم به الفقهاء قديمًا وحديثًا لضبط الأحكام الشرعية بما يوازن بين النصوص القطعية ومتغيرات الواقع ومستجداته. ويسعى هذا المبحث إلى تأصيل مفهوم الاجتهاد وضوابطه في قضايا الأسرة (المطلب الأول)، مع بيان حدود الثابت والمتغير في أحكام الأسرة (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد الفقهي وضو ابطه في قضايا الأسرة

إن ضبط مفهوم الاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة يستلزم العودة إلى أصوله اللغوية والاصطلاحية، ثم تتبّع مساره التاريخي عبر العصور، مع بيان الضوابط الأصولية والفقهية التي تنظّمه. ومن هذا المنطلق، سيتناول هذا المطلب التعريف اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد الفقهي (الفرع الأول)، ثم يستعرض تطوره التاريخي في قضايا الأسرة (الفرع الثاني)، وصولًا إلى تحديد الضوابط الشرعية التي تُحكّم الاجتهاد في هذا المجال الحساس (الفرع الثالث).

الفرع الأول : تعريف الاجتهاد الفقهي

أولًا: تعريف الاجتهاد الفقهي في اللغة:

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من (جُهْدٌ) الْجِيمُ وَالْهَاءُ وَالدَّالُ أَصْلُهُ الْمَشَقَّةُ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ مَا يُقَارِبُهُ. يُقَالُ جَهَدْتُ نَفْسِي وَأَجْهَدْتُ وَالْجُهْدُ الطَّاقَةُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ فَيَسۡخَرُونَ مِنۡهُمۡ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ [التوبة: 79]. أي الطاقة والمشقة، ويُقال اجتهد في الأمر أي بذل وُسعه وطاقته في

تحقيقه[1]، وقد استُعمل في المعاجم العربية للدلالة على استفراغ الوسع في تحصيل المقصود، سواء في الأمور الحسية أو المعنوية.

أما **الفقه في اللغة**، فهو الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ والفهمُ لَهُ، وغلبَ عَلَى عِلْم الدِّينِ لسِيادَتِه وَشَرَفِهِ وفَضْلِه عَلَى سَائِرِ أَنواع الْعِلْمِ[2]. فالفقه هو الفهم الدقيق والعميق، ومنه قوله تعالى: ﴿ف**لَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** ﴾ [التوبة: 122] أي ليتفهموا ويتعمقوا في معانيه وأحكامه،

وبعد الجمع بين التعريفين، يمكن القول إن "الاجتهاد الفقهي" في اللغة هو: بذل الوسع والطاقة في الفهم العميق والدقيق للأحكام الشرعية، بحيث لا يقتصر على المعرفة السطحية، بل يشمل إدراك المعاني والمقاصد المرتبطة بها.

ثانيًا: الاجتهاد الفقهي في الاصطلاح

الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي هو: "بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية حتى يغلب على ظنه إصابة الحق"[3]. أو هو: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[4].

يُفهم من هذه التعريفات أن الاجتهاد الفقهي يجمع بين بذل الوسع، واعتماد الأدلة الشرعية، والسعي إلى الظن الغالب بالحكم، مما يجعله عملاً علمياً منضبطاً لا اجتهاداً عشوائياً. يتطلب جهداً فكرياً محكمًا، وينطوي على محضور معنوي يُدرك فيه الفقيه حد قدرته. وهو بذلك يؤهل الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية في قضايا الأسرة من نصوص الشرع ومقاصده، بما يحفظ ثوابت الشريعة ويتفاعل مع متغيرات الزمان والمكان.

الفرع الثاني: التطور التاريخي للاجتهاد في قضايا الأسرة

مرّ الاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة بمراحل تاريخية متعاقبة، عكست تفاعل الفقه الإسلامي مع تطورات المجتمع والحياة الإنسانية.

---

[1] أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، ط2، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، ج1، ص 486.

[2] محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ/1994م، ج13، ص 522.

[3] محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، أحمد محمد شاكر، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1358هـ/1940م، ص 39 وما بعدها.

[4] محمد بن محمد الغزالي الطوسي: المستصفى من علم الأصول، محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1993م، ج2، ص 342.

أولًا: مرحلة صدر الإسلام (العصر النبوي والخلافة الراشدة)

اتسم الاجتهاد في هذه المرحلة بالاعتماد المباشر على الوحي، قرآنًا وسنّة، مع قلة الحاجة إلى القياس أو الرأي، لوجود النبي ﷺ مرجعًا أعلى للفصل في القضايا، ومنها قضايا الأسرة كالنكاح، والطلاق، والنفقة، والحضانة. وبعد وفاته ﷺ، باشر الصحابة الاجتهاد في ضوء النصوص، مع الاسترشاد بمقاصد الشريعة، كما فعل عمر بن الخطاب في قضايا المهر والنفقة[1].

ثانيًا: مرحلة ازدهار المذاهب الفقهية

ابتداءً من القرن الثاني الهجري، نضج الاجتهاد في قضايا الأسرة ضمن إطار المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها، وتم تدوين الأحكام ضمن أبواب "النكاح" و"الطلاق" و"اللعان" و"العدة" وغيرها. تميزت هذه المرحلة ببلورة القواعد الفقهية التي تنظم الأسرة، مع توسع في القياس والاستحسان وسد الذرائع، حسب منهج كل مذهب [2].

ثالثًا: مرحلة الاجتهاد في العصر الحديث

مع دخول المجتمعات الإسلامية في مواجهة تحديات الحداثة والأنظمة القانونية الوضعية، برزت الحاجة إلى تجديد الاجتهاد في قضايا الأسرة، خاصة مع ظهور قضايا مستحدثة مثل توثيق الزواج إلكترونيًا، والنزاعات العابرة للحدود، وحماية الأطفال في البيئة الرقمية. وقد ظهرت قوانين الأحوال الشخصية التي جمعت بين الفقه الإسلامي وبعض القواعد القانونية الحديثة، كما في القانون الجزائري وغيره من القوانين العربية[3].

الفرع الثالث : ضوابط الاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة

إن الاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة، باعتباره عملية استنباط للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، لا يكون صحيحًا ولا مقبولًا شرعًا إلا إذا التزم بجملة من الضوابط التي تضمن سلامة الاستنباط، وتحقيق مقاصد الشريعة، ودفع المفاسد. ومن أهم هذه الضوابط:

أولًا: الاعتماد على الأدلة الشرعية الصحيحة

يجب أن ينطلق الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة الصحيحة الثابتة، مع مراعاة فهمها في

---

[1] محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968م، ج4، ص 206، 225.

[2] محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج5، ص 2؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدامة: المغني، عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط3، دار هجر، القاهرة، 1986م، ج9، ص 339.

[3] محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص15؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، 1417هـ/1997م، ج9، ص6487-6488.

ضوء دلالاتها اللغوية والسياقية، وعدم مخالفة الإجماع القطعي، فالاجتهاد المعتبر شرعًا هو الصادر عن أهله القائم على مراعاة أدلة الشرع وقواعده الكلية[1].

ثانيًا: تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الأسرة

ينبغي أن يُبنى الاجتهاد في قضايا الأسرة على مراعاة مقاصد الشريعة الكلية، خاصة ما يتعلق بحفظ النسل، وصيانة العرض، وتحقيق السكينة والمودة بين الزوجين، وحماية حقوق الأطفال[2].

ثالثًا: مراعاة تغير الأعراف والأحوال

من الضوابط المهمة أن يراعي الفقيه تغير الزمان والمكان والأعراف، ما دام ذلك لا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي، ومن ذلك ما قرره ابن القيم من تغيُّر الفتوى واختلافها بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[3].

رابعًا: التقيد بالقواعد الفقهية الكلية

مثل قاعدة "الضرر يزال"، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة "العادة محكمة"، وهي قواعد تضمن مرونة الاجتهاد واستيعابه للوقائع المستجدة[4].

خامسًا: البعد عن الهوى والتأثيرات الخارجية

يشترط في المجتهد الإخلاص وطلب الحق، والبعد عن المؤثرات السياسية أو الاجتماعية التي قد تحرف مسار الاجتهاد عن مقاصده الشرعية[5].

المطلب الثاني: الثابت والمتغير في أحكام الأسرة

تُثير قضايا الأسرة في الفقه الإسلامي إشكالية دقيقة تتعلق بمدى ثبات الأحكام أو قابليتها للتغير تبعًا لتبدّل الزمان والمكان واختلاف الأعراف. ولتجلية هذه المسألة، كان لزامًا التمييز بين ما هو ثابت في أحكام الأسرة (الفرع الأول) مما يقوم على نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وما

---

[1] إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، عبد الله دراز، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج4، ص293 وما بعدها.

[2] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، عمّان، 2001م، ج3، ص421.

[3] محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، ج3، ص429.

[4] أحمد بن محمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، عبد الستار أبو غدة، ط2، دار القلم، دمشق، 1989م، ص196.

[5] الغزالي: المرجع سابق، ج2، ص 351.

هو متغير (الفرع الثاني) يرتبط بالمصالح المرسلة والأعراف ومتطلبات الحياة المتجددة، ثم بيان معايير التمييز بين الثابت والمتغير (الفرع الثالث) التي تضمن المحافظة على أصول الشريعة ومقاصدها، مع تحقيق المرونة في الفروع والمسائل الاجتهادية.

الفرع الأول: الثابت في أحكام الأسرة

تقوم منظومة الأسرة في الفقه الإسلامي على مبدأ التوازن بين الثوابت والمتغيرات، بحيث تشكّل الأحكام الثابتة الأساس الراسخ الذي يضمن استقرارها ويحفظ مقاصدها الكلية، في مقابل الأحكام المتغيرة التي تراعي خصوصيات الواقع وتطوراته.

أولًا: مفهوم الثابت في الشريعة الإسلامية

يُقصد بالثابت في الفقه الإسلامي تلك الأحكام التي جاءت نصوصها الشرعية قطعية الثبوت والدلالة، سواء أكانت من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الصحيحة، وهي بذلك لا تحتمل التغيير أو التبديل بتغيّر الأزمان وتطور المجتمعات. وتكمن خصوصية هذه الأحكام في أنّها تمثل المرجعية العليا للشريعة الإسلامية، إذ تضبط مسار الاجتهاد الفقهي، وتحدد ما يجوز فيه التغيير وما لا يجوز، باعتبارها الأساس الذي قامت عليه الشريعة ومقاصدها الكلية.

وقد اعتبر العلماء أنّ هذه الثوابت أشبه بما يُسمّى في الدراسات القانونية بـ "النصوص الدستورية"، فهي التي تضبط النسق التشريعي وتمنع انفلاته أو تحريفه عن غاياته الكبرى. ويرى الإمام الشاطبي أن الأصول الكلية التي بُنيت عليها الشريعة لا تقبل التغيير، لأنها وُضعت لتحقيق مصالح العباد على وجه مطّرد لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان[1].

حيث تعتبر الأحكام الشرعية القطعية من ثوابت الفقه الإسلامي، فهي صالحة لكل زمان ومكان لأنها مستمدة من كمال الشريعة وغاياتها العليا، وتشكل إطارًا دائمًا لحماية مصالح العباد في مختلف مجالات الحياة، لا سيما في قضايا الأسرة[2]. وبناء على ذلك يؤكد فقهاء الشريعة الإسلامية أن الأحكام القطعية لا يجوز إنكارها أو التشكيك فيها، وأن الاجتهاد فيها يجب أن يكون مبنيًا على الدليل الشرعي والنية الصادقة، بعيدًا عن الهوى الشخصي أو المآرب الدنيوية. فالاجتهاد المشروع يسعى إلى بيان الحق وتحقيق مقاصد الشريعة، بينما إنكار الحكم القطعي يعد خروجًا عن الثابت الشرعي[3].

ومن هنا فإن مفهوم الثابت لا ينفصل عن مقاصد الشريعة، إذ يُراد به ضمان استمرارية

---

[1] أنظر: الشاطبي، المرجع سابق، ج1، ص 20 وما بعدها.

[2] عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ص 46 وما بعدها.

[3] الزحيلي: المرجع سابق، ج1، ص 41.

القيم الأساسية التي تحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتمنع أن تتأثر هذه المقاصد بالتحولات الاجتماعية والسياسية. ومن ثمّ، فإنّ الثوابت في أحكام الأسرة ليست مجرد قواعد جامدة، بل هي ضمانة حضارية لاستقرار المجتمعات وحماية الأسرة من الانهيار تحت ضغط الأعراف المتغيرة.

ثانيًا: مظاهر الثابت في أحكام الأسرة

في مجال الأسرة، تتجلى هذه الثوابت في جملة من الأحكام التي ترسّخ مقاصد الشريعة في حفظ النسل، وصيانة العرض، وتحقيق السكن والمودة والرحمة بين الزوجين. ومن أبرز مظاهر الثابت في هذا الباب:

1- أحكام الزواج: كالأصل في مشروعيته، واشتراط الإيجاب والقبول، وحرمة نكاح المحارم، وهي مسائل دلّت عليها النصوص القطعية مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَـٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ**﴾[النور: 32]. وعليه فالأحكام القطعية المتعلقة بالزواج تشكّل ثوابت تشريعية لا يملك أحد تغييرها.

2- أحكام الطلاق: كإثبات مشروعيته عند الحاجة مع تحديد عدّة المطلقة وحقوقها، ومن ذلك ماورد عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: «أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ، فَذَكَرَ لِلنبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: مُرْهُ فَلْيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، فَإِذَا طَهُرَتْ فَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ»[1]. وفي ذات الصدد يرى وهبه الزحيلي أن الطلاق تشريع استثنائي للضرورة[2]. ومنه فالأحكام المتعلقة بالطلاق من الثوابت التي تحقق التوازن بين دوام العلاقة الزوجية وضرورة إنهائها عند استحالتها،

3- الولاية والأنساب: كإثبات النسب بالزواج الشرعي، واعتبار الأب ولياً على أبنائه، لقوله تعالى: ﴿**ٱدۡعُوهُمۡ لِأَبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ**﴾[الأحزاب: 5]، وهي أحكام قطعية ترمي إلى حماية البنية الشرعية للأسرة. فثبوت النسب بالزواج الصحيح من أعظم الثوابت التي تحافظ على استقرار الأسرة والمجتمع[3].

4- الحقوق المتبادلة بين الزوجين: مثل وجوب النفقة على الزوج، وطاعة الزوجة بالمعروف، والتوارث بين الزوجين، وهي أحكام مقررة بالكتاب والسنة والإجماع، وهي ركائز ثابتة في البنيان الأسري الإسلامي. وتتسم هذه الثوابت بأنها تحقق مقاصد الشريعة الضرورية، ولا تخضع

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه: 5251/ 228، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الطلاق عند الحاجة، محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ/2001م، ج5.

[2] الزحيلي: المرجع سابق، ج9، ص 6876.

[3] مصطفى بن حسني السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ط7، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، 1420 هـ / 1999 م، ص 56.

للتبديل أو التعطيل بحجة التطور الاجتماعي أو مقتضيات العصر، لأن في ثباتها ضمانًا لاستقرار الأسرة وحمايةً لكيانها من التفكك.

يتبيّن مما سبق أنّ أحكام الأسرة في جانبها الثابت تمثل "الخط الأحمر" الذي لا يُقبل تجاوزه أو تغييره، لما له من صلة مباشرة بالمقاصد الكلية للشريعة. غير أنّ هذه الثوابت تقابلها في بعض التشريعات الوضعية نظرة مغايرة تجعل كثيرًا من مسائل الأسرة قابلة للتغيير والتعديل وفق التحولات الاجتماعية والسياسية، وهو ما سيظهر بوضوح عند الحديث عن الجانب المتغير في أحكام الأسرة.

الفرع الثاني : المتغير في أحكام الأسرة

إذا كان الثابت في أحكام الأسرة يشكّل الركيزة الصلبة التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، فإن المتغير يمثل الجانب المرن في الشريعة الإسلامية، وهو المجال الذي يتيح للاجتهاد الفقهي أن يستوعب حاجات الناس المتجددة ومصالحهم المتنوعة. وقد كان هذا الجانب من أبرز مظاهر واقعية الفقه الإسلامي وقدرته على مواكبة تطورات الحياة الأسرية دون أن يخرج عن مقاصده الكلية.

أولًا: مفهوم المتغير في الشريعة الإسلامية

المتغير في الفقه الإسلامي هو ما كان مردّه إلى الأدلة الظنية، أو الاجتهاد المبني على المصلحة والعرف والعادة، بحيث يقبل التبدّل بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، مع بقاء ضوابطه الشرعية. ويعكس هذا الجانب مرونة الشريعة واتساعها لمستجدات الحياة الأسرية، دون أن تنفصل عن مقاصدها الكلية. ومن المقرر عند الفقهاء أن الأحكام الاجتهادية تتغير وتختلف بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[1]. وعليه فالمتغير في الفقه الإسلامي كل حكم شرعي فرعي أو تنظيمي ليس له دليل قطعي الثبوت والدلالة، وإنما يستند إلى النصوص الظنية أو إلى قواعد الاجتهاد المصلحي والعرفي، مما يجعله قابلًا للتبدّل بحسب الزمان والمكان وأحوال المكلفين. ويُعرف المتغير أيضًا بأنّه ما كان من "السياسات الشرعية" و"المصالح المرسلة" و"الأعراف" التي تتغير تبعًا لاختلاف البيئات وتبدل حاجات الناس.

وقد أكد الفقهاء أنّ هذا الباب هو الذي يعكس مرونة الشريعة وصلاحيتها لكل عصر، قال ابن القيم: "إن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور... فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل"[2].

---

[1] ابن القيم: المرجع سابق، ج3، ص 429.

[2] المرجع نفسه، ص 11.

ومن ثمّ، فإن المتغير في أحكام الأسرة ليس خروجًا عن ثوابت الدين، وإنما هو تنزيلٌ لمقاصد الشرع بما يوافق مصالح العباد ويستجيب لمستجدات حياتهم، كتنظيم إجراءات عقد الزواج، أو تحديد سنّ الأهلية، أو سنّ القوانين التي تحمي الأسرة من العنف الرقمي أو غيره.

ثانيًا: مظاهر المتغير في أحكام الأسرة

يتجلى المتغير في مسائل متعددة تمس واقع الأسرة اليومية، ومن أبرزها:

1. مقدار المهر والنفقات: مقدار المهر والنفقة يتبدل بحسب عرف الناس ومستوى المعيشة في كل مجتمع، وقد نص الفقهاء على أن المرجع في تقديرهما هو "العادة الجارية"[1].

2. ولاية التزويج: حيث يختلف الحكم باختلاف الاجتهادات؛ فمن الفقهاء من اشترط الولي، ومنهم من أجاز للمرأة البالغة العاقلة أن تزوج نفسها، بحسب ما يحقق المصلحة في كل بيئة اجتماعية[2].

3. الإجراءات التنظيمية للطلاق: إذ أجاز الفقهاء تقييد بعض المباحات بضوابط إجرائية يضعها ولي الأمر، مثل اشتراط التوثيق أو العرض على القضاء، دفعًا للضرر وتحقيقًا للمصلحة[3].

4. الأعراف والشروط في عقد الزواج: حيث أجاز الفقهاء إدراج شروط تعود بالنفع على الزوجين ما لم تخالف نصاً شرعياً، الأمر الذي يفتح المجال لاستيعاب العادات المتغيرة باختلاف المجتمعات[4].

يتضح مما سبق أن المتغير في أحكام الأسرة لا يعني الانفلات من الضوابط الشرعية، بل هو مجال اجتهادي مقيد بمقاصد الشريعة وثوابتها. ومن ثمّ فإن الموازنة بين الثابت والمتغير يحقق استقرار النظام الأسري من جهة، ومرونته وقدرته على التكيف مع مستجدات الواقع من جهة أخرى.

الفرع الثالث : معايير التمييز بين الثابت والمتغير

يُعَدّ ضبط العلاقة بين الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي من القضايا الدقيقة التي يتوقف عليها حسن تنزيل الأحكام على واقع الأسرة. فالفقيه المعاصر لا يستطيع أن يواكب المستجدات

---

[1] يحيى بن شرف النووي: روضة الطالبين، عبد الله البعلي، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1406 هـ / 1986 م، ج7، ص 48.

[2] المرجع نفسه، ص 57.

[3] إدارة الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت: الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (خلاصة ما صدر عن هيئة الفتوى ولجانها بدولة الكويت في ثلاثين عاماً)، وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء، ط1، الكويت، 2005 م، ج8، ص 385.

[4] اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، ط1، الرياض، 1420 هـ / 1999 م، ج18، ص 416.

الاجتماعية والدولية والرقمية إلا بميزان علمي رصين يحدد ما يدخل في دائرة الثوابت الملزمة، وما يندرج تحت باب المتغيرات التي تقبل الاجتهاد. ومن هنا برزت الحاجة إلى جملة من المعايير التي تُمكِّن من التمييز المنهجي بين الجانبين، وتجنّب الخلط أو التوسع غير المنضبط في أي منهما.

أولًا: معيار النص الشرعي القطعي

الأحكام التي دلّ عليها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة تُعدّ من الثوابت التي لا تقبل التغيير[1]،مثل وجوب النفقة على الزوج أو تحريم الزنا. وهذا الضابط يضمن صيانة الأحكام الأسرية الأساسية من العبث أو التحوير تحت ضغط التحولات الاجتماعية.

ثانيًا: معيار المقاصد الكلية للشريعة

تشكّل مقاصد الشريعة الكبرى – كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال – معيارًا مهمًا في التمييز. فكل حكم يندرج ضمن مقصود كلي ثابت لا يقبل التبديل[2]، أما ما يتصل بالوسائل والآليات فيبقى خاضعًا للاجتهاد بحسب ما يحقق تلك المقاصد.

ثالثًا: معيار العرف والمصلحة المتغيرة

الأحكام التي بُنيت على الأعراف أو روعي فيها تحقيق مصلحة متجددة تعدّ من المتغيرات، لأنها بطبيعتها قابلة للتطور بتغير البيئات والعادات[3]. ومن ثَمّ، فإن مسائل مثل مقدار المهر، أو صور الكفاءة في الزواج، قد تختلف باختلاف الأعراف السائدة، دون أن تمس جوهر الثابت الشرعي.

رابعًا: معيار عدم مصادمة القطعي

يُشترط في أي اجتهاد متعلق بالمتغيرات ألا يُفضي إلى مصادمة نص قطعي أو نقض مقصود شرعي ثابت[4]. فهذا المعيار يحفظ التوازن بين المرونة والانضباط، ويمنع الانزلاق إلى تمييع الأحكام الشرعية بحجة التحديث أو التطوير.

إن استحضار هذه المعايير يتيح التمييز بين الثابت والمتغير تجديد الفقه الأسري بما يحافظ على ثوابته ويمنحه مرونة لمواجهة التحديات الرقمية والاجتماعية، مثل قضايا التواصل الرقمي وحماية الأطفال. كما يساهم إدماج هذه المعايير في الاجتهاد في تعزيز تفاعل الفقه الإسلامي مع المواثيق الدولية، نقدًا أو استفادة، دون الإخلال بالثوابت. وبذلك يغدو الفقه الأسري أكثر قدرة

---

[1] انظر: الشاطبي: المرجع السابق، ج4، ص 8–9.

[2] المرجع نفسه، ج2، ص 17–18.

[3] انظر: ابن القيم: المرجع سابق، ج3، ص ص. 3–4؛ مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، ط1، دار الفكر، القاهرة، 1982 م، ج1، ص 332.

[4] انظر: الشاطبي: المرجع سابق، ج3، ص 235–237.

على الجمع بين الأصالة والتجديد، والتوفيق بين الخصوصية الإسلامية ومتطلبات العولمة.

المبحث الثاني

التطبيقات المعاصرة للاجتهاد الفقهي في قضايا الأسرة في ظل الالتزامات الدولية

لم يعد الاجتهاد الأسري مقصورًا على الاستنباط التقليدي للأحكام، بل بات يواجه تحديات رقمية واجتماعية ودولية تستدعي مرونة أعمق في المقاربة الفقهية دون التفريط في الثوابت. ويتطلب ذلك بحث جانبين: التطبيقات الفقهية المعاصرة في قضايا الأسرة (المطلب الأول)، ثم الاجتهاد الفقهي الأسري والتحديات المرتبطة بالالتزامات الدولية (المطلب الثاني)، وما تثيره من إشكالات توافق أو تعارض مع المرجعية الإسلامية.

المطلب الأول : التطبيقات الفقهية المعاصرة في قضايا الأسرة

تُعَدُّ الأسرة المجال الأبرز لتجليات الاجتهاد الفقهي المعاصر بفعل التحولات الاجتماعية والتقنية والاقتصادية. وقد تعامل الفقهاء والمجامع الفقهية مع هذه المستجدات بمنهج مقاصدي يوازن بين الواقع والثوابت الشرعية. ويتضح أثر ذلك في قضايا الزواج والعقود الأسرية عبر الوسائط الرقمية (الفرع الأول)، والحضانة والنفقة في ظل العولمة (الفرع الثاني)، إضافةً إلى الميراث والوصية في مواجهة التحديات المعاصرة (الفرع الثالث).

الفرع الأول : الزواج والعقود الأسرية عبر الوسائط الرقمية

يشكل الزواج الركيزة الأساسية في بناء الأسرة واستقرارها، ولذلك أحاطه الشرع الإسلامي والتشريعات الوضعية بجملة من الضوابط الشكلية والموضوعية التي تضمن صحته وحمايته من العبث. غير أن التطورات الرقمية أفرزت جدلًا حول مشروعية عقود الزواج عبر الوسائط الإلكترونية، مما استدعى نقاشًا فقهيًا وقانونيًا ودوليًا بشأن مدى صحتها وآثارها.

أولًا: الإطار الفقهي لعقد الزواج عبر الوسائط الرقمية

يستند الفقه الإسلامي إلى شروط أساسية لصحة الزواج، أهمها: الإيجاب والقبول المتصلان في مجلس واحد، حضور الشهود، ورضا الولي حيث يشترط، مع خلو العقد من الموانع. وتثار إشكالية حول ما إذا كان الاتصال بالصوت والصورة عبر البرامج الرقمية يحقق معنى "مجلس العقد". بعض العلماء، ذهبوا إلى إمكانية الاعتماد على هذه الوسائط إذا تحققت الضمانات الكافية من التوثيق والتحقق من الهوية، بما يحفظ مقاصد الشريعة في حفظ الأنساب وصيانة الحقوق[1].

[1] الزحيلي: المرجع السابق، ج9، ص 6537؛ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (جدة: منظمة التعاون الإسلامي)، مجلد 6، ع 6، 1990م، ص 593 وما بعدها؛ مفيد عبد الوهاب محمد إبراهيم: "حكم إجراء عقد

ثانيًا: موقف التشريعات الوطنية من الزواج الرقمي

تختلف مواقف التشريعات من الاعتراف بالزواج عبر الوسائط الرقمية. ففي القانون الجزائري، مثلًا، لا يزال المشرّع يشترط "الحضور المادي" أمام ضابط الحالة المدنية أو الموثق وفقًا لنص المادة 18 من قانون الأسرة، والذي جاء فيها: " يتم عقد الزواج أمام الموثق أو أمام موظف مؤهل قانونا...."[1]، مما يعني عدم الاعتراف بالعقود الإلكترونية في هذا السياق. بينما في بعض الأنظمة الغربية، أُجيز الزواج عبر "الفيديو كونفرنس" بشكل استثنائي، خاصة أثناء جائحة كورونا، بشرط أن يتم توثيقه لاحقًا لدى الجهات الرسمية المختصة[2].

ثالثًا: الأبعاد الدولية والحقوقية للزواج الرقمي

تثير العقود الأسرية الرقمية نقاشًا على الصعيد الدولي، خاصة فيما يتعلق بمدى توافقها مع المواثيق الدولية. فقد نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) في المادة 23 على ضرورة أن يتم الزواج برضا كامل وحر للطرفين[3]. كما أوجبت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو 1979) في مادتها 16 أن يكون الزواج موثقًا رسميًا ويضمن المساواة في الحقوق. ومنه فعدم التوثيق الكافي للعقد الرقمي قد يفتح الباب لممارسات ضارة مثل زواج القاصرات أو الزواج بالإكراه. والذي تدعوا الاتفاقية لعدم السماح به لكونه يتنافى مع مبادئ الاتفاقية ومقتضياتها[4].

يتضح مما سبق أن الزواج الرقمي يمثل إشكالية معاصرة تجمع بين مقتضيات الشرع وضوابط القانون وتحديات الواقع الرقمي. فمن جهة، يقر الفقه الإسلامي صحة العقد متى توافرت شروطه الأساسية، ولو عبر الوسائط الرقمية، بشرط تحقق الضمانات التي تمنع التلاعب وتضمن التوثيق. ومن جهة أخرى، فإن التشريعات الوضعية، ولا سيما في الدول

النكاح عبر الوسائل الإلكترونية الحديثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (جدة: منظمة التعاون الإسلامي)، مجلد 6، ع 6، 1990م، ص 1253.

[1] قانون رقم 84–11 المؤرخ في 9 رمضان 1404 هـ الموافق 09 يونيو 1984، المتضمن قانون الأسرة، ج.ر: 24، 12/ 06/ 1984، المعدل والمتمم بالأمر رقم 05–02 المؤرخ في 18 محرم عام 1426 الموافق 27 فبراير 2005، ج.ر: 15، 27/ 02/ 2005، ص 18.

[2] European Union, Directive 2000/31/EC on E-Commerce, OJ L 178, 17 July 2000, p. 1 ff.

[3] الأمم المتحدة. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. اعتمد وعُرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 2200 (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966. دخل حيز النفاذ في 23 آذار/مارس 1976، وفقاً للمادة 49. نُشر في: مجموعة معاهدات الأمم المتحدة، المجلد 999، ص 171.

[4] الأمم المتحدة. اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. اعتمدت وعُرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول/ديسمبر 1979. دخلت حيز النفاذ في 3 أيلول/سبتمبر 1981، وفقاً للمادة 27 (1). نُشرت في: مجموعة معاهدات الأمم المتحدة، المجلد 1249، ص 13.

العربية مثل الجزائر، ما زالت تشترط الحضور المادي والتوثيق الرسمي لاعتبار الزواج صحيحًا. أما على الصعيد الدولي، فإن المواثيق الحقوقية تشدد على أهمية الرضا الحر والتوثيق القانوني لحماية المرأة والأسرة. وعليه، فإن اعتماد الزواج الرقمي يستلزم وضع ضوابط دقيقة توازن بين التيسير الذي تتيحه التكنولوجيا، والحماية المقاصدية والقانونية للأسرة والمجتمع.

الفرع الثاني: قضايا الحضانة والنفقة في ظل التحولات الاجتماعية والعولمة

أضحت قضايا الحضانة والنفقة من أبرز التحديات التي تواجه الفقه والقانون الأسري في ظل المتغيرات الاجتماعية المتسارعة وتأثير العولمة. فقد أدى الانفتاح الرقمي، وتنامي الهجرة، وتداخل المرجعيات القانونية الدولية إلى بروز إشكالات جديدة تتعلق بمدى قدرة الأحكام الفقهية والقوانين الوطنية على استيعاب هذه التحولات، مع الحفاظ على الهوية الأسرية والمرجعية الشرعية.

أولًا: الحضانة بين المرجعية الفقهية والالتزامات الدولية

يرى الفقه الإسلامي أن الحضانة حق للطفل بالدرجة الأولى، تُراعى فيه مصلحته قبل غيرها، ولهذا تتقدم الأم في ترتيب المستحقين للحضانة ما لم يوجد مانع شرعي[1]، غير أن العولمة والاتفاقيات الدولية، مثل اتفاقية حقوق الطفل (1989)[2]، جعلت مصلحة الطفل الفضلى معيارًا عالميًا، ما أدى أحيانًا إلى تعارض بين الرؤية الشرعية والرؤية الحقوقية الدولية، خاصة عند وجود نزاعات أسرية عابرة للحدود أو زواج مختلط. وهذا يفرض اجتهادًا مقاصديًا يوازن بين حماية مصلحة الطفل واستبقاء الخصوصية الشرعية.

ثانيًا: النفقة بين متطلبات الشريعة والتغيرات الاقتصادية

أوجبت الشريعة الإسلامية النفقة على الزوج تجاه زوجته وأولاده بالمعروف، وجعلتها من الحقوق الملازمة لعقد الزواج[3]. غير أن الواقع المعاصر بما فيه من تحولات اقتصادية (غلاء المعيشة، تعدد مصادر الدخل، مشاركة المرأة في سوق العمل) والعولمة التي أعادت تشكيل مفهوم "الأسرة" في بعض التشريعات، جعلت مسألة النفقة محل نقاش جديد، خصوصًا في حال الانفصال أو الطلاق العابر للحدود. وفي هذا الإطار، تشدد القوانين الوطنية مثل القانون الجزائري والمصري[4] على إلزام الزوج

---

[1] محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري: الإجماع، فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، 1982م، ص 93؛ الزحيلي: المرجع السابق، ج10، ص 7297.

[2] الأمم المتحدة: اتفاقية حقوق الطفل، اعتمدت وعُرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1989، دخلت حيز النفاذ في 2 أيلول/سبتمبر 1990، الجمعية العامة للأمم المتحدة، معاهدات الأمم المتحدة، المجلد 1577، ص 3.

[3] ابن قدامة: المرجع السابق، ج9، ص 229.

[4] القانون رقم 1 لسنة 2000 بشأن تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية، ج.ر، العدد 4 مكرر (أ)، 29 يناير 2000.

بالإنفاق، من ناحية أخرى فإن القانون الفرنسي: ينص المادة 371-2 من القانون المدني الفرنسي على أن "كل والد يسهم في نفقة وتربية الأولاد على قدر موارده الخاصة واحتياجات الولد"[1]. أي أن النفقة مشتركة بين الأب والأم، ويتم تحديد نسبة مساهمة كل طرف بقرار قضائي. وقد نحى هذا المنحى أيضا بعض المشرعين للقوانين العربية، مثل القانون التونسي: الذي تأثر بشكل مباشر بالقانون الفرنسي. حيث تنص مجلة الأحوال الشخصية التونسية (الفصل 47) على أن نفقة الأولاد يتحملها الأب أولًا، لكن يمكن إلزام الأم بالمساهمة إذا عجز الأب أو كانت الأم ميسورة[2]. وكذلك القانون المغربي (مدونة الأسرة 2004): حيث تنص المادة 199 من المدونة على أن الأم تتحمل النفقة إذا عجز الأب، ثم يليها الأقربون[3]. وبالرغم من كون هذا التقسيم لم يأتي بشكل مباشر، لكنه يفتح المجال لمشاركة الأم إذا ثبت العجز أو التقصير.

ثالثًا: تأثير العولمة والتحولات الرقمية على قضايا الحضانة والنفقة

مع بروز "الأسرة الرقمية" ووسائل التواصل عن بُعد، ظهرت إشكالات جديدة، مثل: ممارسة الحضانة عبر الاتصال المرئي، أو متابعة الإنفاق عبر التحويلات الإلكترونية. كما أسهمت الهجرة والعولمة في زيادة النزاعات حول مكان تنفيذ أحكام الحضانة والنفقة، مما استدعى تدخل المواثيق الدولية للتعاون القضائي، مثل اتفاقية لاهاي بشأن الاختطاف الدولي للأطفال (1980)[4]. كل هذا يستدعي من الفقه الإسلامي تطوير اجتهاداته بما يحافظ على مقاصد الشريعة في رعاية الطفل والعدل بين الأطراف، مع الاستفادة من آليات القانون الدولي.

من خلال ما تقدم يتبين أن قضايا الحضانة والنفقة في ظل التحولات الاجتماعية والعولمة تمثل ميدانًا خصبًا لتجديد الاجتهاد الفقهي وإعادة قراءة النصوص بما ينسجم مع مقاصد الشريعة وواقع المجتمعات. فبينما يحافظ الفقه الإسلامي على ثوابت أساسية كوجوب النفقة ورعاية مصلحة الطفل، فإن التغيرات الرقمية والعالمية تفرض اعتماد صيغ جديدة، كالحضانة المشتركة أو المتنقلة رقميًا، وضمان تحويل النفقة عبر الوسائل الإلكترونية الحديثة. كما أن إدماج المواثيق الدولية ضمن المنظومة الوطنية يسهم في تعزيز الحماية القانونية للأسرة، شرط ألا يُفقدها خصوصيتها الدينية والثقافية.

---

[1] Code civil français, Loi n° 1804-03-21 du 21 mars 1804, tel que modifié notamment par l'Ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016, J.O.R.F., Paris, version consolidée disponible sur Légifrance).

[2] الأمر العلوي المؤرخ في 13 أوت/أغسطس 1956، منشور في الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، عدِّل بالقانون عدد 32 لسنة 2007 الصادر في 14 ماي/مايو 2007.

[3] الظهير الشريف رقم 1.04.22 صادر في 12 من ذي الحجة 1424هـ (3 فبراير 2004) بتنفيذ القانون رقم 70.03 بمثابة مدونة الأسرة، ج.ر، عدد 5184، بتاريخ 5 فبراير 2004.

[4] اتفاقية لاهاي بشأن الجوانب المدنية للاختطاف الدولي للأطفال، 25 أكتوبر 1980، معتمدة في إطار مؤتمر لاهاي للقانون الدولي الخاص. دخلت حيز النفاذ في 1 ديسمبر 1983.

الفرع الثالث: قضايا الميراث والوصية في ضوء التحديات المعاصرة

لقد شكّل نظام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية أحد أبرز مجالات التميز التشريعي، لما يتسم به من دقة وضبط في توزيع الحقوق على الورثة، وفق أسس عادلة تضمن تحقيق مقاصد العدل والتكافل الاجتماعي. غير أنّ التحولات الاجتماعية المعاصرة، وارتباط الأسر الإسلامية بالمواثيق الدولية وما تفرضه من التزامات في مجال المساواة وعدم التمييز، قد أفرزت تحديات جديدة تثير الحاجة إلى اجتهاد فقهي رصين يوازن بين ثوابت النصوص وضوابطها، وبين متغيرات الواقع.

أولًا: إشكالية المساواة بين الجنسين في الميراث

من أبرز التحديات التي طرحتها المواثيق الدولية، خاصة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، الدعوة إلى مراجعة الأنصبة الشرعية للميراث بدعوى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى. وقد أثار ذلك جدلًا واسعًا في المجتمعات الإسلامية، بين من يرى أن النصوص القرآنية قطعية الدلالة ولا تقبل الاجتهاد، وبين من يدعو إلى إعادة قراءة هذه النصوص في ضوء التحولات الاجتماعية والاقتصادية. إنّ المقاربة الفقهية الأصيلة تبرز أنّ التفاوت في الأنصبة قائم على مبدأ العدل الوظيفي لا على التمييز، حيث تُناط بالذكر التزامات مالية واجتماعية لا تُطلب من الأنثى. وبالتالي، فإن الاجتهاد المعاصر ينبغي أن يركّز على تطوير آليات تحقق العدالة الواقعية في النفقة والمسؤوليات المالية بدل الطعن في ثوابت الميراث[1].

ثانياً: التحديات الرقمية في توثيق الميراث والوصايا

أدّت الرقمنة الحديثة إلى بروز قضايا جديدة تتعلق بتوثيق الوصايا وتوزيع التركات عبر الوسائط الإلكترونية، مثل استخدام التوقيع الرقمي أو التخزين السحابي لحفظ وثائق الوصية. وتطرح هذه المسائل إشكاليات تتصل بشرعية التوثيق الرقمي من منظور فقهي، خصوصًا فيما يتعلق باشتراط الشهادة والكتابة. وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار الوسائط الإلكترونية وسائل معتبرة شرعًا إذا توافرت فيها شروط الحماية والأمان، قياسًا على اعتماد وسائل التوثيق الكتابي والمسموع. وهذا يفتح الباب أمام تطوير تشريعات جديدة تراعي مقتضيات الأمن الرقمي للأسرة، وتمنع التلاعب أو التزوير[2].

ثالثًا: العولمة والتداخل التشريعي في قضايا الميراث والوصية

أفرزت ظاهرة العولمة وحركة الهجرة الواسعة للمسلمين إلى الدول الغربية تحديات معقدة تتعلق بتنازع القوانين في مسائل الميراث والوصية. فالكثير من هذه الدول تفرض قوانين مدنية

---

[1] انظر: ابن عاشور: المرجع السابق، ج2، ص 398.

[2] انظر: الزحيلي: المرجع السابق، ج1، ص 118.

موحدة لا تعترف بالأنصبة الشرعية، مما يخلق تضاربًا بين المرجعية الدينية والالتزامات القانونية الدولية. وفي هذا السياق، ظهرت الحاجة إلى اجتهاد فقهي يوازن بين التمسك بالثوابت وصيانة الهوية الإسلامية، وبين الانفتاح على الحلول القانونية التي تتيح للمسلم ممارسة حقه في الوصية بما ينسجم مع الشريعة، مثل تخصيص جزء من التركة وفقًا للأنصبة الشرعية[1]. ضمن ما تسمح به القوانين الوضعية.

يتضح من خلال ما سبق أنّ قضايا الميراث والوصية لم تعد محصورة في إطارها التقليدي، بل أصبحت تواجه رهانات متشابكة تتعلق بالمساواة بين الجنسين، والتقنيات الرقمية الحديثة، والعولمة القانونية. وتمثل الضوابط الفقهية المستمدة من مقاصد الشريعة، وخاصة مقصدي العدل وحفظ المال، الإطار الأمثل لإيجاد حلول واقعية ومتوازنة. كما أنّ الاستفادة من التجارب القانونية الدولية في مجال التوثيق والشفافية يمكن أن تسهم في تعزيز مصداقية نظام الميراث الإسلامي، شريطة أن تبقى الثوابت النصية مرجعية عليا لا تقبل المساومة.

المطلب الثاني : الاجتهاد الفقهي الأسري والتحديات المرتبطة بالالتزامات الدولية

شهدت العقود الأخيرة تناميًا لافتًا لحضور المواثيق الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان والطفل والمرأة، وما رافقها من التزامات قانونية تفرض على الدول المصادقة إدماج مبادئها في تشريعاتها الوطنية. وقد انعكس ذلك بوضوح على قضايا الأسرة، مثيرًا تحديات معقّدة أمام الفقه الإسلامي والأنظمة القانونية المستندة إليه؛ إذ أصبح الاجتهاد المعاصر مطالبًا بتحقيق توازن دقيق بين المرجعية الشرعية الثابتة ومتطلبات الالتزامات الدولية في سياق العولمة الحقوقية.

ولأجل مقاربة هذه الإشكالية بعمق، تقتضي الدراسة التوقف عند أبرز الاتفاقيات المؤثرة في شؤون الأسرة، وفي مقدمتها: اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 (الفرع الأول)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو" لعام 1979 (الفرع الثاني)، مع بيان المواقف الفقهية والشرعية إزاءها، ثم استشراف آفاق اجتهاد متوازن يضمن الخصوصية الإسلامية دون الانعزال عن المحيط الدولي (الفرع الثالث).

الفرع الأول : اتفاقية حقوق الطفل بين المرجعية الفقهية والتحفظات الإسلامية

تُعَدّ اتفاقية حقوق الطفل (1989) من أبرز المواثيق الدولية التي أرست مبادئ حماية الطفولة ورعاية مصالحها الفضلى، غير أنّها اصطدمت في بعض بنودها بالخصوصية الثقافية والدينية للدول الإسلامية. ومن ثمّ، برز الاجتهاد الفقهي المعاصر في محاولة إيجاد مقاربات تحقق

[1] انظر: زيدان: المرجع السابق، ج11، ص 232- 239.

التوازن بين الالتزام بالمواثيق الدولية والمحافظة على الثوابت الشرعية.

أولًا: المرجعية الفقهية لحقوق الطفل

أرسى الفقه الإسلامي منظومة متكاملة لحقوق الطفل، بدءًا من الحق في النسب والرضاعة والنفقة والتربية، وصولًا إلى الحماية من الأذى الجسدي والمعنوي. وقد استُمدّت هذه الأحكام من نصوص قطعية؛ كقوله تعالى: ﴿ **قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ** ﴾ [الأنعام: 151]، وقول النبي ﷺ: «كفى بالمرء إثمًا أن يضيّع من يَقُوت»[1]. هذه المنظومة الفقهية تمثل قاعدة راسخة في ضبط حقوق الطفل[2]، وهي أسبق زمنيًا وأشمل مضمونًا من كثير من التشريعات الوضعية الحديثة.

ثانيًا: التحفظات الإسلامية على الاتفاقية

مع توقيع اتفاقية حقوق الطفل، أبدت معظم الدول الإسلامية ومن ضمنها الجزائر تحفظات على بعض موادها التي تتعارض مع أحكام الشريعة، وخاصة ما تعلق بمسائل التبني (المادة 21) وحرية العقيدة للطفل (المادة 14). فالفقه الإسلامي يقرّ نظام الكفالة بدلًا من التبني، ويعتبر حماية هوية الطفل الدينية جزءًا من مقاصد الشريعة.

وقد أعلنت الجزائر صراحةً أنّ التزامها بالاتفاقية يكون في حدود عدم تعارضها مع الشريعة الإسلامية، كما ورد في وثيقة التصديق الرسمية (1993)[3].

ثالثًا: تطبيقات الاجتهاد الفقهي المعاصر في ضوء الاتفاقية

سعت المجامع الفقهية الحديثة، كـ "مجمع الفقه الإسلامي الدولي" و "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، إلى قراءة مواد الاتفاقية قراءة اجتهادية تتيح للدول الإسلامية التوفيق بين التزاماتها الدولية وأحكامها الشرعية. حيث يُبنى الاجتهاد الفقهي المعاصر في مقاربة اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 على منهج التكييف الشرعي الذي يسعى لتوحيد الأحكام الشرعية بالالتزامات الدولية. وتُعدّ مقاصد الشريعة الإسلامية هي الأصل الاستدلالي الأساسي المُشَرّع

---

[1] أخرجه أبو داود في سننه: 169/ 118، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، أبو داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1435هـ، ج 3.

[2] انظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية: تحفة المودود بأحكام المولود، عبد القادر الأرناؤوط، ط2، مكتبة المعارف، الرياض، 1991م، ص 5.

[3] الأمم المتحدة: وثائق التحفظات على اتفاقية حقوق الطفل، الوثيقة رقم A/RES/44/25، نيويورك، 1993م؛ بلقاسم زغماتي: القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، 2004م، ص 201.

للتوافق مع أغلب مواد الاتفاقية[1]. وتندرج حقوق الطفل تحت ضروريات الحفظ الخمس، وعلى رأسها مقصد حفظ النفس (الحماية من العنف والإهمال) ومقصد حفظ النسل (إثبات النسب والتربية). وتعتمد هذه الاجتهادات على مجموعة متكاملة من الأصول الاستدلالية لتأصيل الأحكام وتنزيلها:

1-الأصول النقلية القطعية: وهي الأساس الذي يُحدد حدود الاجتهاد. وهي المرجع المعتمد في المسائل التي تتبنى فيها الدول الإسلامية تحفظات، أبرزها:

-حظر التبني (Adoption): يُرفض التبني بشكل قاطع ويُستبدل بنظام الكفالة، استناداً إلى النص القرآني الصريح الذي يمنع انتساب الولد لغير أبيه، استنادا لقوله تعالى: ﴿ **... وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ** ﴾ [الأحزاب: 4]، وهو ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي[2].

-إثبات النسب: يُعتمد على قاعدة "الولد للفراش"[3] لتأصيل حق الطفل في الاسم والجنسية (المادة 7)، والذي يُعد جزءاً من مقصد حفظ النسل.

2-القواعد الفقهية والأصولية: تُستخدم لتكييف المستجدات وضمان مصلحة الطفل الفضلى (Best Interest of the Child)، مثل:

-قاعدة "لا ضرر ولا ضرار": تُعتبر الأصل في تجريم العنف وسوء المعاملة والإهمال (المادة 19)، حيث أن إيذاء الطفل يمثل ضرراً مُحرَّماً شرعاً[4].

-قاعدة الولاية الشرعية: وهي الأصل الاستدلالي في تكييف حرية المعتقد (المادة 14). حيث تقيّد هذه القاعدة حرية الطفل في اختيار دينه حتى سن التكليف (لا تكليف قبل البلوغ)، ما يوجب على الولي المسلم توجيه الطفل إلى الإسلام كجزء من مقصد حفظ الدين[5].

-قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد: وهي الأساس النظري لاستيعاب أغلب حقوق الرعاية والحماية في الاتفاقية ضمن إطار الشريعة[6].

---

[1] مجمع الفقه الإسلامي الدولي: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة عشرة، الدوحة – قطر، 2003م، ع 13، ص 25 وما بعدها.

[2] مجلة مجمع الفقه الإسلامي: المرجع السابق، ع12، ص 1818.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه: 1948/ 734، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، المرجع السابق، ج2.

[4] ابن قدامة: المرجع السابق، ج11، ص 413.

[5] جوهرة بنت عبد الله العجلان: "حقوق الطفل في المواثيق الدولية والإقليمية وفي النظام السعودي"، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2016، ص 201.

[6] أحمد الريسوني: مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط2، دار الكلمة، القاهرة، 2007، ص 45.

بهذا، يوازن الاجتهاد بين الالتزام بالنصوص القطعية التي تُمثل الثوابت، وبين المرونة التي تتيحها المقاصد والقواعد الفقهية لضمان حقوق الطفل، متجاوباً مع روح الاتفاقية دون إهدار للأحكام الشرعية.

يتضح أنّ اتفاقية حقوق الطفل مثّلت ميدانًا خصبًا للاجتهاد الفقهي المعاصر، الذي حاول إيجاد توازن بين مقتضيات العولمة الحقوقية والخصوصية الإسلامية. فالفقه الإسلامي قدّم إطارًا متكاملًا لحقوق الطفل، بينما سمحت التحفظات للدول الإسلامية-ومنها الجزائر-بالمواءمة بين المرجعية الشرعية والالتزامات الدولية، وهو ما يعكس حيوية الفقه في مواجهة تحديات العصر.

الفرع الثاني: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) وموقف الفقه الإسلامي

تمثل "اتفاقية سيداو (CEDAW) " إحدى أهم المواثيق الدولية التي أثارت جدلًا واسعًا في الأوساط الإسلامية، نظرًا لما تتضمنه من بنود تمسُّ قضايا المرأة والأسرة والهوية الثقافية. فهي لا تقتصر على حماية المرأة من أشكال التمييز التقليدية، بل تمتد إلى فرض نمط اجتماعي وقانوني قد يتعارض في بعض جوانبه مع المرجعية الدينية. وفي هذا السياق، يكتسب البحث في موقف الفقه الإسلامي والاجتهادات المعاصرة أهمية بالغة، خاصة في ظل انضمام معظم الدول العربية والإسلامية إلى هذه الاتفاقية مع تسجيل تحفظات مختلفة.

أولًا: المرجعية الفقهية في قضايا المرأة والأسرة

يرتكز الفقه الإسلامي على قواعد قطعية في تنظيم مكانة المرأة داخل الأسرة والمجتمع، مستندًا إلى النصوص القرآنية والسنة النبوية. فقد قرر الإسلام مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية والتكليف الشرعي، لكنه ميز بينهما في بعض الأحكام المرتبطة بالأسرة كالنفقة والولاية والميراث، مراعاة للفوارق الطبيعية والاجتماعية. ومن ثم، فإن أي محاولة لإلغاء هذه الخصوصيات بدعوى المساواة المطلقة، تُعتبر خروجًا عن الثوابت الشرعية.

ثانيًا: أبرز تحفظات الدول الإسلامية والجزائر بوجه خاص

سجّلت معظم الدول الإسلامية تحفظات على المواد التي تتعلق بالمساواة في الزواج والعلاقات الأسرية (المادة 16)، وعلى المادة 2 التي تلزم الدول بإلغاء أي أحكام قانونية أو عرفية مخالفة للاتفاقية. وكمثال على ذلك: أبدت الدولة الجزائرية حين صادقت على الاتفاقية عام 1996 تحفظًا على المادة 2، وعلى المادة 15/ 4 التي تنص على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في حرية اختيار محل الإقامة والسكن. وقد استند هذا التحفظ إلى أنّ تنظيم الإقامة العائلية يرتبط بمفهوم القوامة ومسؤولية الزوج في الفقه الإسلامي، والمادة 16 الخاصة بالمساواة في الحقوق والمسؤوليات داخل

الأسرة، مؤكدة أن هذه المواد يجب أن تُطبَّق بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية[1]. غير أن التطور اللافت تمثل في إعلان رفع التحفظ عن المادة 15/ 4 في 2025 [2].

ثالثًا: موقف الاجتهاد الفقهي المعاصر من اتفاقية سيداو

أثار القرار برفع الجزائر لتحفظها عن المادة 15/ 4 نقاشًا سياسيًا وقانونيًا وفقهيا، إذ دعت بعض السِّياسات المحافظة إلى أن تُعرض التعديلات على البرلمان، فيما اعتبره الخبراء خطوة سيادية طبيعية تقنية، خصوصًا أن قانون الأسرة تم تعديله في 2005 وألغى المادة التي اعتمد عليها التحفظ (المادة 37)، ما يجعل إلغاؤه اليوم تحصيل حاصل ناجم عن زوال مبرره القانوني[3]. ويمكن قراءة هذا التحفظ بعين اجتهادية جديدة تستأنس بالتمييز بين الثابت والمتغير.

أ- **بالنظر إلى الثابت:** يُعد الاجتهاد الفقهي المعاصر في مقاربة اتفاقية سيداو تطبيقاً لمنهج التكييف الشرعي الذي يُقِرّ بالمبادئ الإنسانية المشتركة مع وضع تحفظات على البنود المتعارضة مع الثوابت القطعية. ينطلق هذا الاجتهاد من أن الشريعة الإسلامية حققت العدل والمساواة في القيمة الإنسانية والتكريم، استناداً إلى مقصد حفظ النفس، لكنها لا تُقرّ المساواة المُطلقة (المطابقة) بين الجنسين في الأحكام، بل تتبنى مبدأ العدل القائم على التكامل والإنصاف[4]. تعتمد الممانعة في هذه الاجتهادات على الأصول النقلية القطعية، حيث يُرفض تغيير أحكام الميراث استناداً إلى النصوص الصريحة في سورة النساء بناء على "قاعدة لا اجتهاد في مورد النص". كما يتم التحفظ على إلغاء ولاية الزواج (الولي)، لكونها مستمدة من السنة النبوية الثابتة كشرط لصحة العقد، وتُكيَّف الولاية بأنها رعاية وحماية وليست إجباراً[5]. أما في مجال حرية المعتقد، فيُستخدم مقصد حفظ الدين وقاعدة الحدود المقررة شرعاً لتبرير التحفظ على البنود التي قد تفسر على أنها تبيح للمرأة المسلمة تغيير دينها بعد التكليف دون التبعات الشرعية[6].

---

[1] انظر: الأمم المتحدة: وثائق التحفظات على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، قرار الجمعية العامة رقم A/RES/34/180، نيويورك 1979؛ الجزائر: تحفظات على المواد 2 و9 (فقرة 2) و15 (فقرة 4) و16 و29، منشورة على موقع الدائرة المعنية باتفاقية سيداو، الأمم المتحدة (موقع: Declarations, Reservations and Objections، قسم الجزائر.

[2] المرسوم رئاسي رقم: 25-218، مؤرخ في 10 صفر عام 1447 الموافق 4 غشت 2025، يتضمن رفع تحفظ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية حول المادة 15/ 4 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة 1979، ج.ر: 55، 17/ 08/ 2025، ص 6.

[3] وكالة الأنباء الجزائرية، رفع التحفظ على المادة 15 فقرة 4 من اتفاقية سيداو: الحقائق والتأويلات، https://www.aps.dz/ar/societe/185272-15-4?utm-source=chatgpt.com، نشر في: 24/ 08/ 2025، سا: 06: 19، تاريخ الاطلاع: 03/ 09/ 2025، سا: 30: 11.

[4] الزحيلي: المرجع السابق، ج7، ص 564.

[5] علي محمد القرة داغي: المدخل إلى فقه الأسرة في ضوء الشريعة والقانون، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 2013، ص 227.

[6] الريسوني: المرجع السابق، ص 46- 50.

ب- **من جهة المتغير:** يُركز الاجتهاد الفقهي المعاصر في التفاعل مع اتفاقية سيداو على الأحكام التي تقع ضمن الجانب المتغير من الشريعة، وهي التي لا تتصل بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، ويدخل في إطارها التشريعات التنظيمية والأحكام المصلحية التي تتأثر بـ تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان[1]. ويتم تفعيل هذه المرونة عبر محاور ثلاثة رئيسية:

-الأحكام التنظيمية والإجرائية: التي تُمكن من تحقيق المساواة التامة أمام القضاء وفي إجراءات العمل والتعليم، استناداً إلى قاعدة سد الذرائع وجلب المصالح. بالإضافة إلى استخدام القياس، مثل قياس عمل المرأة الحديث في المؤسسات على عملها في التجارة التقليدية، لإثبات حقها في الأجر المتساوي عند تماثل الجهد، استناداً لعلة الأجر مقابل العمل[2].

-الأحكام العرفية والمصلحية: كالتوسع في تفسير الضرر في قضايا الطلاق والتفريق لتشمل الضرر المعنوي والنفسي، وتقديم مصلحة المحضون على غيرها، تطبيقاً لـ قاعدة رفع الضرر والمصلحة المرسلة في مسائل الحضانة والسكن. ومثال ذلك الاستحسان في العدول عن القياس العام لتقديم مصلحة المحضون الفضلى- الذي هو حق للطفل، وليس للزوجين فقط- وإلزام الأب بتوفير سكن الحضانة، لدفع الحرج وسد الذريعة أمام التشريد[3].

-الأحكام المتعلقة بتضييق نطاق الولاية والقوامة: حيث يتم الاجتهاد في تفسير القوامة بأنها مسؤولية تدبير وإنفاق وليست تسلطاً، وحصرها في نطاق الأسرة، بما يسمح للمرأة بممارسة أهليتها القانونية الكاملة في المجال العام دون قيود، وهو ما يتفق مع روح المادة 15 من الاتفاقية، استناداً إلى مقصد العدل والاستحسان في تضييق النص لمنع الظلم مع الحفاظ على مقصد حفظ النسل والأُسرة كغاية عليا [4].

ومنه فهذا المنهج يضمن التجاوب مع المتطلبات الدولية مع الثبات التام على الحدود الفاصلة المُؤسَّسة على النصوص القرآنية القطعية. وبناء على ذلك يمكن القول إن الاجتهاد المعاصر –الذي يمسك بزمام الثابت وسدن المتغير–يستطيع أن يتحرك مرنًا، محافظًا على ثوابت الشريعة، ومتفاعلًا مع مقتضيات الالتزام الدولي، بما يعيد بناء فقه الأسرة في ضوابطه ومقاصده.

الفرع الثالث: نحو اجتهاد فقهي يوازن بين الخصوصية الإسلامية والعولمة الحقوقية

مع تصاعد الضغوط الدولية الناجمة عن موجة العولمة الحقوقية، باتت الأسرة المسلمة أمام تحدٍ مزدوج: المحافظة على هويتها الدينية والقيمية من جهة، والاستجابة للالتزامات الدولية

---

[1] الزحيلي: المرجع السابق، ج7، ص 101.

[2] القرة داغي: المرجع السابق، ص 89.

[3] أحمد إسماعيل سالم: حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية (سيداو نموذجاً)، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2017، ص 155.

[4] الريسوني: المرجع السابق، ص 340.

المتزايدة من جهة أخرى. وفي هذا السياق، يبرز دور الاجتهاد الفقهي المعاصر كآلية قادرة على إيجاد توازن بين الخصوصية الإسلامية ومتطلبات النظام الدولي لحقوق الإنسان.

أولًا: الحاجة إلى اجتهاد مقاصدي

الاجتهاد الفقهي المعاصر لم يعد مقتصرًا على معالجة النوازل الجزئية، بل صار مطالبًا بتأصيل منهج مقاصدي قادر على التعامل مع قضايا الأسرة في ضوء السياقات الجديدة. وقد أكد بعض الفقهاء المعاصرين على أن اعتماد المقاصد يشكل منهجًا معرفيًا ضروريًا للانتقال من الجزئيات إلى الكليات، بما يتيح للفقه الإسلامي القدرة على مواكبة القضايا المعاصرة بروح مقاصدية[1] ومن ثمّ، فإن مقاصد الشريعة الكبرى – كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال – يمكن أن تشكل إطارًا مرنًا لصياغة حلول تحقق العدل وتصون كرامة المرأة والطفل، دون الوقوع في استلاب ثقافي أو تغريب تشريعي.

ثانيًا: فقه الموازنات بين الثوابت والمتغيرات

يقوم الاجتهاد المعاصر على إدراك التمييز بين الثوابت الشرعية التي تمثل الأحكام القطعية غير القابلة للتغيير، مثل المواريث وبعض جوانب الولاية الشرعية، وبين المتغيرات التي تتعلق بالقضايا التنظيمية والمعاملاتية المرتبطة بالزمان والمكان. هذا التمييز يمنح الشريعة الإسلامية مساحة واسعة من المرونة تسمح للدول الإسلامية بصياغة تشريعات تستجيب لمتطلبات العصر ومقتضيات حقوق الإنسان في ميادين التعليم، الصحة، الحماية من العنف الأسري، والمشاركة المجتمعية للمرأة. وهنا يتجلى فقه الموازنات كآلية أصولية تهدف إلى ضبط العلاقة بين الثوابت والمتغيرات، بما يحقق مقاصد الشريعة ويحافظ على المصالح دون تفريط في القطعيات[2].

ثالثًا: نحو اجتهاد مؤسسي جماعي

إن مواجهة تحديات العولمة الحقوقية لا يمكن أن تكون بجهود فردية متفرقة، بل تستدعي تفعيل الاجتهاد الجماعي عبر المجامع الفقهية والهيئات العلمية، من أجل صياغة رؤى مشتركة ومقاربات عملية قادرة على التوفيق بين المرجعية الإسلامية والالتزامات الدولية. وقد أثبتت تجارب المجامع الفقهية، كالمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، قدرتها على إصدار توصيات متوازنة تأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشريعة ومتطلبات الواقع[3].

---

[1] طه جابر العلواني: أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن–فيرجينيا، 1990م، ص 214.

[2] يوسف القرضاوي: فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م، ص 73.

[3] انظر: المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات وتوصيات الدورة التاسعة عشرة، مكة المكرمة، 1–5 جمادى الأولى 1430هـ / 26–30 أبريل 2009م.

يتضح من خلال ما سبق أن الاجتهاد الفقهي الموازن هو السبيل الأمثل لتجاوز الصدام بين الشريعة الإسلامية والعولمة الحقوقية. فهو اجتهاد يراعي الثوابت الشرعية، ويستثمر المرونة التشريعية في القضايا الاجتهادية، ويسعى إلى صياغة تشريعات وطنية تستجيب للمعايير الدولية دون أن تفرّط في الخصوصية الإسلامية. ومن ثم، فإن المستقبل يقتضي مزيدًا من الاجتهاد المؤسسي والمقاصدي، بما يحقق حماية الأسرة المسلمة من جهة، والتفاعل الإيجابي مع النظام الحقوقي العالمي من جهة أخرى.

الخاتمة

بعد هذا المسار البحثي التحليلي في دراسة ضوابط الاجتهاد الفقهي المعاصر بين الثابت والمتغير في قضايا الأسرة في ظل الالتزامات الدولية، يتبين أن قضايا الأسرة لم تعد محصورة في الإطار المحلي أو الفقهي التقليدي، بل أصبحت تتقاطع مع تحولات اجتماعية، وتكنولوجية، وقانونية، فضلاً عن الالتزامات الدولية التي فرضتها المواثيق الأممية. وقد أظهر البحث أن الاجتهاد الفقهي ظلّ متمسكاً بجذوره في الثوابت الشرعية المستمدة من مقاصد الشريعة، مثل حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، لكنه في الوقت نفسه لم يتوقف عن الانفتاح على المستجدات، مما أتاح له أن يبتكر صيغاً معاصرة للتعامل مع التحديات الجديدة.

أولًا: نتائج البحث

1. أن الاجتهاد الفقهي المعاصر استطاع أن يوازن بين حماية الثوابت الشرعية في الأسرة، وبين معالجة القضايا المستجدة كالزواج عبر الوسائط الرقمية، والنفقة والحضانة في ظل العولمة، وهو ما يعكس مرونة الفقه في استيعاب المتغيرات.

2. أن المواثيق الدولية، مثل اتفاقية حقوق الطفل (1989) واتفاقية سيداو (1979)، طرحت تحدياً مضاعفاً أمام المرجعية الإسلامية، لاسيما فيما يتعلق بمسائل الميراث، والولاية، وحرية الاختيار، حيث برزت تحفظات الدول الإسلامية – ومنها الجزائر – كوسيلة للتوفيق بين الخصوصية الشرعية ومتطلبات الالتزامات الدولية.

3. أن الاجتهاد الفقهي المعاصر لا يكتفي بموقف الدفاع أو التحفظ، بل يسعى إلى صياغة بدائل شرعية قابلة للتطبيق، تسمح بالاندماج في السياق الدولي دون المساس بجوهر الخصوصية الإسلامية.

4. وانطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن الاجتهاد الفقهي اليوم مدعو أكثر من أي وقت مضى إلى تعزيز موقعه في "ساحة العولمة الحقوقية"، ليس فقط عبر بيان الموقف الشرعي من القضايا الأسرية، بل أيضاً عبر المساهمة في إنتاج خطاب حقوقي بديل، يوازن بين الخصوصية والكونية، بين الثابت والمتغير، وبين المرجعية الشرعية والالتزامات الأممية.

ثانيًا: اقتراحات البحث

1. ضرورة تفعيل دور المجامع الفقهية في إصدار اجتهادات جماعية معاصرة تراعي التحولات الرقمية والاجتماعية وتكون مرجعاً للدول الإسلامية في التزاماتها الدولية.

2. تشجيع المشرّع الجزائري وسائر المشرّعين في العالم الإسلامي على تطوير قوانين الأسرة بما يتوافق مع الاجتهاد الفقهي المتجدد، دون التفريط في الثوابت.

3. تعزيز الدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، بما يساعد على بناء أرضية حوارية تبرز الخصوصية الإسلامية وتدفع باتجاه صياغة رؤية متوازنة للأسرة في زمن العولمة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولًا: النصوص القانونية

1. الأمر رقم 84-11 المؤرخ في 9 يونيو 1984، المتضمن قانون الأسرة، جريدة رسمية، عدد 24، 12 يونيو 1984، معدَّل ومتمَّم بالقانون رقم 05-02 المؤرخ في 27 فبراير 2005، ج.ر:15، 2 مارس 2005.

2. المرسوم رئاسي رقم: 25-218، مؤرخ في 10 صفر عام 1447 الموافق 4 غشت 2025، يتضمن رفع تحفظ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية حول المادة 15/ 4 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة 1979، ج.ر: 55، 17/ 08/ 2025.

3. القانون المصري رقم 1 لسنة 2000 بشأن تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية، جريدة رسمية، العدد 4 مكرر (أ)، 29 يناير 2000.

4. الأمر العلوي المؤرخ في 13 أوت/أغسطس 1956، منشور في الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، معدَّل بالقانون عدد 32 لسنة 2007 الصادر في 14 ماي/مايو 2007.

5. الظهير الشريف رقم 1.04.22 صادر في 12 من ذي الحجة 1424هـ (3 فبراير 2004) بتنفيذ القانون رقم 70.03 بمثابة مدونة الأسرة، جريدة رسمية، عدد 5184، بتاريخ 5 فبراير 2004.

6. Code civil français, Loi n° 1804-03-21 du 21 mars 1804, tel que modifié notamment par l'Ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016, J.O.R.F., Paris, version consolidée disponible sur Légifrance.

7. European Union, Directive 2000/31/EC on E-Commerce, OJ L 178, 17 July 2000.

8. الأمم المتحدة: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة رقم 2200 (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966.

9. الأمم المتحدة: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، اعتمدت بموجب قرار الجمعية العامة رقم 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول/ديسمبر 1979.

10. اتفاقية لاهاي بشأن الجوانب المدنية للاختطاف الدولي للأطفال، 25 أكتوبر 1980، معتمدة في إطار مؤتمر لاهاي للقانون الدولي الخاص.

11. الأمم المتحدة: وثائق التحفظات على اتفاقية حقوق الطفل، الوثيقة رقم A/RES/44/25، نيويورك، 1993م؛ بلقاسم زغماتي: القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، 2004م

ثانيًا: قرارات المجامع الفقهية

1. إدارة الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت: الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (خلاصة ما صدر عن هيئة الفتوى ولجانها بدولة الكويت في ثلاثين عاماً)، وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء، ط1، الكويت، 2005 م، ج8.

2. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، ط1، الرياض، 1420 هـ/ 1999 م، ج18.

3. مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (جدة: منظمة التعاون الإسلامي)، مجلد 6، ع 6، 1990م.

4. مجمع الفقه الإسلامي الدولي: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة عشرة، الدوحة – قطر، 2003م، ع 13.

ثالثًا: الكتب

1. أبو داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1435هـ، ج 3.

2. أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، ط2، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، ج1.

3. أحمد بن محمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، عبد الستار أبو غدة، ط2، دار القلم، دمشق، 1989م.

4. أحمد إسماعيل سالم: حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية -سيداو نموذجاً، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2017.

5. أحمد الريسوني: مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط2، دار الكلمة، القاهرة، 2007.

6. إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، عبد الله دراز، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج4.

7. طه جابر العلواني: أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن–فيرجينيا، 1990م.

8. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.

9. علي محمد القرة داغي: المدخل إلى فقه الأسرة في ضوء الشريعة والقانون، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 2013.

10. محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

11. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، عمّان، 2001م، ج3.

12. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، ج3.

13. محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية: تحفة المودود بأحكام المولود، عبد القادر الأرناؤوط،

ط2، مكتبة المعارف، الرياض، 1991م.

14. محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج5.

15. محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري: الإجماع، فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، 1982م.

16. محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، أحمد محمد شاكر، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1358هـ/1940م.

17. محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ/2001م، ج5.

18. محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968م، ج4.

19. محمد بن محمد الغزالي الطوسي: المستصفى من علم الأصول، محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1993م، ج2.

20. محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ/1994م، ج13.

21. مصطفى بن حسني السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ط7، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، 1420 هـ / 1999 م.

22. مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، ط1، دار الفكر، القاهرة، 1982 م، ج1.

23. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدامة: المغني، عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط3، دار هجر، القاهرة، 1986م، ج9.

24. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، 1417هـ/1997م، ج9.

25. يحيى بن شرف النووي: روضة الطالبين، عبد الله البعلي، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1406 هـ / 1986 م، ج7.

26. يوسف القرضاوي: فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م.

رابعًا: المقالات

1. مفيد عبد الوهاب محمد إبراهيم: "حكم إجراء عقد النكاح عبر الوسائل الإلكترونية الحديثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (جدة: منظمة التعاون الإسلامي)، مجلد 6، ع 6، 1990م.

خامسًا: الرسائل الجامعية:

1. جوهرة بنت عبد الله العجلان: "حقوق الطفل في المواثيق الدولية والإقليمية وفي النظام السعودي"، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2016.

تجزؤ الاجتهاد
ودوره في معالجة القضايا المعاصرة

د/ ابراهيم خياري
دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
brahimoslim39@gmail.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وشرع لنا من الأحكام ما يحقق مصالح الناس في كل زمان ومكان فقال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية:18] والصلاة والسلام على نبينا محمد، رغّب في الفقه في الدين، وتبليغه للناس، وبشّرنا بأن هذه الشريعة سيتوارثها العلماء جيلا بعد جيل نقيّة كما أنزلت، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله تعالى، جعل من أسباب حفظ هذا الدين، أن هيأ له خيرة عباده من العلماء المجتهدين، الذين اشتغلوا به حفظا وتعليما للناس، كما قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ [آل عمران: 79] من عهد الصحابة رضي الله عنهم، مرورا بالتابعين، فتابعي التابعين، إلى يوم الناس هذا، ومع التحولات الكثيرة والتطور الكبير الذي حصل في وقتنا المعاصر في مختلف مجالات الحياة تكنولوجيا وسياسيا واجتماعيا وإعلاميا؛ كثرت النوازل في الأمة وأصبح من الصعب على المجتهد أن يحيط بكل تلك النوازل، فتجدد الكلام حول مسألة تجزؤ الاجتهاد؛ وهو أن يتمكن الشخص من الاجتهاد في بعض المسائل الفقهية دون غيرها، أي أن يحصل على درجة الاجتهاد في مسائل معينة دون أن يكون مجتهداً مطلقاً في جميع أبواب الفقه، وأنه قد يكون لذلك دور في حل القضايا المستجدة في العصر الحديث.

وفي ضوء الدعوة الكريمة التي وجهتها جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، متمثلة في كلية العلوم الإسلامية- قسم الشريعة، بالتعاون مع مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، ومن خلال مؤتمرها الوطني الموسوم بـ" **الاجتهاد الفقهي المعاصر– معالم – ضوابط – تحدّيات**"، لإعطاء مفهوم عام للاجتهاد المعاصر وبيان شروطه وضوابطه وأهم التحديات التي تواجهه واقتراح الحلول المناسبة لها، جاءت مشاركتي بعنوان:" **تجزؤ الاجتهاد ودوره في معالجة القضايا المعاصرة** "

ويأتي هذا البحث في إطار المحور الرابع من محاور المؤتمر، المعنون بـ: " التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر"، محاولة مني بيان مفهوم تجزؤ الاجتهاد وموقف العلماء من ذلك، وبيان دوره في معالجة القضايا المعاصرة.

أهمية الموضوع المبحوث:

تتلخص أهمية موضوع هذا البحث في الآتي:

- يتناول البحث بابا مهما من أبواب أصول الفقه الإسلامي؛ ألا وهو تجزؤ الاجتهاد ويبحث أثره في معالجة المسائل الفقهية المعاصرة.
- يسهّل تجزؤ الاجتهاد معالجة المسائل المستجدة بكفاءة حيث يسمح للعلماء المتخصصين في مجالات محددة بالمساهمة بآرائهم المعتمدة على خبراتهم الخاصة في القضايا النازلة التي تستجد في العصر الحديث.
- تجزؤ الاجتهاد يجعل عملية الاجتهاد أسهل وأكثر استيعابًا للمجتهدين وطلبة العلم، خاصة في ظلّ صعوبة تحصيل شروط الاجتهاد المطلق، وذلك بتوجيههم نحو التخصص في مجالات معينة.
- يبرز البحث حيوية الشريعة وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، من خلال تمكين الفقه من مواكبة التطورات والتحديات المعاصرة.
- يساهم البحث في ضبط الاجتهاد وترشيده، وتحديد مزالق الأخطاء التي قد يقع فيها الباحثون والمفتون، وتقديم الحلول الصحيحة والفعالة.

أهداف موضوع البحث:

تتجلى أهداف موضوع هذا البحث في الآتي:

- تحديد حقيقة "تجزؤ الاجتهاد" وبيان آراء العلماء فيه، والقول الراجح منها، وبيان أهم شروطه وضوابطه.
- إبراز مسالك الاجتهاد المعاصرة في حل القضايا الفقهية، عن طريق ذكر عدد من النماذج التطبيقية لتجزؤ الاجتهاد في معالجة عدد من القضايا الفقهية المعاصرة.
- بيان أن الاجتهاد المتجزئ يفتح الباب أمام عدد أكبر من العلماء والباحثين المتخصصين في مجالات معينة من الفقه للمشاركة في عملية الاجتهاد وتقديم حلول فقهية دقيقة ومناسبة للقضايا التي تندرج ضمن تخصصاتهم، مما يغني المكتبة الفقهية وييسّر على الناس الوصول إلى الأحكام الشرعية التي يحتاجونها.

مشكلة البحث:

تدور إشكالية هذا البحث حول ما يلي:

إن تجزؤ الاجتهاد هو أن يكون الفقيه مجتهداً في بعض المسائل الفقهية دون بعض، أو في

باب دون باب آخر؛ وهذه المسألة من المسائل الخلافية بين الأصوليين، حيث اختلفوا في جوازه ووقوعه، وما يترتب عليه من آثار؛ ومع تطور الحياة في كثير من المجالات وكثرة القضايا المستجدة في العصر الحديث، تجدد الكلام حول ذلك، ودوره في معالجة القضايا المعاصرة مما أثار الإشكالية الآتية: **ما أثر تجزؤ الاجتهاد في معالجة القضايا المعاصرة؟**

الدراسات السابقة:

وقفت على عدد من الدراسات السابقة وهي:

1- تجزؤ الاجتهاد وعلاقته بالنوازل (دراسة أصولية)، حشن بن حامد العصيمي، مجلة أبحاث، كلية التربية– جامعة الحديدة، العدد 2020/20 (128-161).

2- تجزؤ الاجتهاد مشروعيته، وأهميته في الاجتهاد المعاصر، عارف عزالدين حسونة، وعبد الله علي الصيفي، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 37، العدد 2، 2010، (551-569).

تطرقت هذه الدراسات إلى عرض أقول العلماء وأدلتهم في مسألة (تجزؤ الاجتهاد) من الناحية النظرية بشيء من التفصيل دون الكلام على نماذج تطبيقية معاصرة وهو ما تطرقت إليه في بحثي.

منهج البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث، ومضمونه وبيان أقوال علماء الأصول فيه، إلى اعتماد المنهج الوصفي التحليلي من خلال استقراء مختلف أقوال علماء الأصول في الموضوع، وتحليلها وبيان شروطه وضوابطه عند القائلين به، وبيان أهميته ودوره في معالجة القضايا المعاصرة.

خطة البحث:

انتظمت خطة هذا البحث في مبحث تمهيدي ومبحثين وخاتمة؛ وذلك كما يلي:

المقدمة، تتضمن تمهيدًا لموضوع البحث، وأهميته، وإشكاليته، ومنهجيته وخطة البحث.

مبحث تمهيدي: مفهوم تجزؤ الاجتهاد

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف تجزؤ الاجتهاد.

المطلب الثاني: أقوال علماء الأصول في موضوع تجزؤ الاجتهاد.

المطلب الثالث: شروط تجزؤ الاجتهاد وضوابطه.

المبحث الثاني: أهمية تجزؤ الاجتهاد في معالجة القضايا المعاصرة

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لتجزؤ الاجتهاد في معالجة القضايا المعاصرة

الخاتمة، وتتضمن أبرز نتائج البحث، والتوصيات العلمية والبحثية المقترحة في ضوء ما تم

التوصل إليه.

مبحث تمهيدي: مفهوم تجزؤ الاجتهاد

يُعدُّ مصطلح "تجزؤ الاجتهاد" فرع عن أصله ألا وهو الاجتهاد، وهو من المباحث الدقيقة في علم أصول الفقه، والتي اكتسبت أهمية متزايدة في العصر الحديث نظراً لتشعب العلوم وظهور نوازل وقضايا مستجدة تتطلب نظراً فقهياً متخصصاً، وقبل الخوض في أثر هذا المفهوم ودوره المعاصر، لا بد من تأصيله وبيان حقيقته وأقوال العلماء فيه.

المطلب الأول: تعريف تجزؤ الاجتهاد في اللغة والاصطلاح

لفهم المصطلح فهماً دقيقاً، لا بد من تفكيكه إلى مكوناته اللغوية، ثم الوقوف على معناه في اصطلاح علماء الأصول.

الفرع الأول: تعريف تجزؤ الاجتهاد لغة:

يتكون المصطلح من كلمتين: "تجزؤ" و"اجتهاد".

أولا: التجزؤ في اللغة: مصدر الفعل "تجزَّأ"، وهو مأخوذ من "الجزء"، وهو البعض من الشيء، ويأتي بمعنى التبعيض والتفريق، و"شيء مجزَّأ؛ أي: مبعَّض، وتجزأ المال: تفرَّق"، فالتجزؤ يدل على قابلية الشيء للانقسام إلى أجزاء[1].

ثانيا: الاجتهاد في اللغة: تكاد المعاجم اللغوية تتفق على أن لفظ "الاجتهاد" مشتقٌ من مادة (ج هـ د)، وتُطْلَق على: بذل الوسع والطاقة، وبلوغ الغاية في الطلب، وتحمُّل المشقة، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ﴾ [التوبة: 79]، أي: طاقتهم، ويقال: جَهَدَ دابته وأجْهَدها، إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، والجهد (بالفتح والضم): الطاقة والوسع، وقيل (بالفتح): المشقة، و (بالضم): الوسع والطاقة[2].

الفرع الثاني: تعريف تجزؤ الاجتهاد اصطلاحاً

قبل بيان تعريف "تجزؤ الاجتهاد" لابد من بيان تعريف الأصوليين للاجتهاد:

تعدَّدت تعريفات الأصوليين للاجتهاد، وحاصل ذلك التعدد يرجع إلى اختلافهم في نوع المجتهَد

---

[1] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: 1399هـ - 1979م (455/1)،

[2] ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، عدد الأجزاء: 6، (460/2)، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (486/1)، ابن منظور، لسان العرب (133/3).

فيه: هل يشمل القطعيات والظنيات أو ينحصر في الظنيات دون القطعيات، ومن تلك التعريفات:

- تعريف الغزالي، وهو: " بَذْلُ المجتهدِ وُسْعَهُ في طلب العلم بأحكام الشريعة "[1].
- تعريف ابن قدامة وهو: " بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع"[2].
- تعريف الشاطبي بقوله: " الِاجْتِهَادَ هُوَ اسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي تَحْصِيلِ الْعِلْمِ أَوِ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ"[3].
- تعريف ابن الحاجب وهو: " استفراغُ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحُكْمٍ شرعي"[4].
- تعريف الزركشي وهو: " بَذْلُ الوُسْعِ في نيل حُكْمٍ شرعيٍّ عمليٍّ بطريق الاستنباط "[5].

وقد بين علماء الأصول شروط المجتهد جملة وتفصيلا في كتب الأصول ومنها قول ابن قدامة: "وشروط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي: الأصول التي فصلناها: الكتاب والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها"[6]،

وليس البحث مقام بيانها بالتفصيل، إنما لبيان ما يترتب على معرفة الاجتهاد وشروطه، ومدى توفرها في الشخص الذي يريد الاجتهاد، وبيان المجتهد فيه ومجاله وما يسوغ فيه، من مسألة أصولية مهمة، خاصة في عصرنا الحاضر، وهي تجزؤ الاجتهاد.

وقد تعددت تعريفات الأصوليين لمصطلح "تجزؤ الاجتهاد"، وإن كانت متقاربة في معناها العام؛ ومن أبرز هذه التعريفات الآتي:

- عرَّفه الأصفهاني بأنه: " التمكن من استخراج بعض الأحكام دون بعض، كالفرضي إذا تمكن من استخراج الأحكام في الفرائض، ولم يتمكن من استخراج الأحكام في غير الفرائض"[7].

ويُعد هذا التعريف من أدق التعريفات وأوضحها، حيث يضرب مثالاً عملياً بالمختص في علم الفرائض (المواريث) الذي يمتلك القدرة على الاجتهاد في مسائل هذا الباب دون غيره من

---

[1] الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، عدد الأجزاء:1، (342)

[2] موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م، عدد الأجزاء: 2، (333/2).

[3] إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م (51/5).

[4] شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ/ 1986م، عدد الأجزاء: 3، (286/3).

[5] بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 8، (227/8).

[6] ابن قدامة، روضة الناظر (334/2).

[7] شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (290/3).

أبواب الفقه.

- وقال ابن قدامه هو: " العلم بأدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها "[1]
- وعرفه الشوكاني بقوله: " وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا، بل لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟ "[2].

وهذا التعريف يركز على السؤال محل الخلاف مباشرة.

أي: أن يكون الفقيه متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية في باب معين من أبواب الفقه أو في مسألة محددة، مع امتلاكه للأدوات الأصولية العامة للاجتهاد، دون أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق في جميع أبواب الشريعة.

- وعرفه الطوفي بقوله: هو " أَنْ يَنَالَ الْعَالِمُ رُتْبَةَ الِاجْتِهَادِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ دُونَ بَعْضٍ"[3].

المطلب الثاني: أقوال علماء الأصول في موضوع تجزؤ الاجتهاد.

الفرع الأول: تحرير محل النزاع

1- " ليس من محلّ النزاع أنْ يجتهدَ في مسألةٍ فقهيةٍ مَن لم تتوافرْ فيه شروطُ الاجتهاد العامّة، وهي: معرفةُ العربية، ودلالات الألفاظ، والقدرة على الاستنباط، ومعرفةُ ما يحتاج إليه في المسألة من أصول الفقه، فمن لم يحصل هذه الشروط لا يُمكنُ أنْ يُعدَّ مجتهداً في شيءٍ من مسائل الفقه، إنما موضعُ النزاع أن مَن له قدرةٌ على النظر في الأدلّة والاستنباط منها، وحصّل الشروطَ العامّةَ للاجتهاد إذا لم يُحطْ بأدلّة الفقه كلِّها، هل له أنْ يجتهدَ في المسائل التي أحاط علماً بأدلّتها؟[4].

ولهذا قال ابنُ الزملْكانيّ: " فما كان من الشروط كليا، كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام وما يقبل من الأدلة وما يرد ونحوه فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، فلا تتجزأ تلك الأهلية وما كان خاصا بمسألة أو مسائل أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد"[5].

---

[1] ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر (337/2) بتصرف.

[2] الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2).

[3] الطوفي، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى، 1407 هـ / 1987 م، عدد الأجزاء : 3، (586/3).

[4] عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص 455).

[5] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (243/8).

سواء كان التجزؤ في فن دون غيره (كعلم الحديث، والتفسير)، أو باب فقهي كامل (كالمعاملات المالية) أو التجزؤ في مسألة واحدة محددة (كزراعة الأعضاء)، أحاط بأدلتها الخاصة وما يتعلق بها من قواعد.

2 - أخرج بعض الأصوليين عن محل النزاع تجزؤ الاجتهاد بالنسبة للمسائل في الباب الواحد، وقصر الخلاف على التجزؤ بالنسبة للأبواب، والصواب: شمول الخلاف للكل"[1].

قال الزركشي: " كلامهم يقتضي تخصيص الخلاف إذا عَرَفَ بابا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا تتجزأ قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين" [2].

الفرع الثاني: مذاهب علماء الأصول في موضوع تجزؤ الاجتهاد

انقسم علماء الأصول في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب رئيسية وهي:

المذهب الأول: القائلون بجواز تجزؤ الاجتهاد مطلقا

ذهب جمهور العلماء من الشافعية والحنابلة والمالكية وكثير من المحققين إلى جواز تجزؤ الاجتهاد، وأنه يمكن للعالم أن يكون مجتهداً في باب فقهي أو مسألة دون غيرها، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي: الغزالي، والرازي، وابن قدامة، والآمدي، وابن تيمية، والشاطبي، وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها[3]:

1- أن الناظر في تاريخ الفقه الإسلامي يثبت أن التخصص والاجتهاد الجزئي كان واقعاً، فقد كان بعض الصحابة والتابعين يُعرفون بالتمكن في أبواب معينة أكثر من غيرها، فكان زيد بن ثابت رضي الله عنه مرجعاً في الفرائض، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في القضاء، وهذا يدل على أن الاجتهاد الجزئي ممكن وواقع والوقوع أبلغ دليل على الإمكان والجواز.

2- إن اشتراط الإحاطة بجميع أدلة الشريعة وجزئياتها لكل من يتصدى للاجتهاد هو تكليف بما لا يطاق، ويؤدي عملياً إلى إغلاق باب الاجتهاد، وهو ما يتنافى مع مقاصد الشريعة في حفظ الدين ومواكبة المستجدات، وأن أكثرَ العلماء كانوا يتوقّفون في بعض المسائل، مما يدلُّ على أنهم لم يُحيطوا بأدلّتها، ويُفتون في غيرها لإحاطتهم بأدلّتها.

وفي هذا يقول ابن قدامه: " فليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع

---

[1] عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص 455).

[2] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (242/8).

[3] ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر (337/2)، البحر المحيط، الزركشي (242/8)، الغزالي، المستصفى (2/ 353)، مجموع الفتاوى (204/20)، الشاطبي، الموافقات (45/5)، شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (290/3)، الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2).

المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها: فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم غيرها، فمن نظر في مسألة "المشرّكة"2[1]: يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفًا بالفرائض: أصولها ومعانيها، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات، والنكاح بلا ولي؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها...ألا ترى أن الصحابة ﷺ والأئمة من بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: "لا أدري"، ولم يكن توَقُّفُه في تلك المسائل مخرجًا له عن درجة الاجتهاد"[2].

قال ابن تيمية: "جُمْهُور الْعلمَاء الْمُسلمين على أَن الْقُدْرَة على الِاجْتِهَاد وَالِاسْتِدْلَال، مِمَّا يَنْقَسِم ويتبعض، فقد يكون الرجل قَادِرًا على الِاجْتِهَاد وَالِاسْتِدْلَال فِي مَسْأَلَة، أَو نوع من الْعلم دون الآخر، وَهَذَا حَال أَكثر عُلَمَاء الْمُسلمين، لَكِن يتفاوتون فِي الْقُوَّة وَالْكَثْرَة، فالأئمة المشهورون أقدر على الِاجْتِهَاد وَالِاسْتِدْلَال فِي أَكثر مسَائِل الشَّرْع من غَيرهم، وَأما أَن يَدعِي أَن وَاحِدًا مِنْهُم قَادر على أَن يعرف حكم الله فِي كل مَسْأَلَة من الدّين بدليلها، فَمن ادّعى هَذَا فقد ادّعى مَا لَا علم لَهُ بِهِ، بل ادّعى مَا يعرف أَنه بَاطِل"[3]

ويقول الشاطبي " لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مُجْتَهِدًا فِي كُلِّ عِلْمٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ الِاجْتِهَادُ عَلَى الْجُمْلَةِ؛ فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ؛ لَمْ يُوجَدْ مُجْتَهِدٌ إِلَّا فِي النُّدْرَةِ مِمَّنْ سِوَى الصَّحَابَةِ، وَنَحْنُ نُمَثِّلُ بِالْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ؛ فَالشَّافِعِيُّ عِنْدَهُمْ مقلّد فِي الْحَدِيثِ لَمْ يَبْلُغْ دَرَجَةَ الِاجْتِهَادِ فِي انْتِقَادِهِ وَمَعْرِفَتِهِ، وَأَبُو حَنِيفَةَ كَذَلِكَ، وَإِنَّمَا عَدُّوا مِنْ أَهْلِهِ مَالِكًا وَحْدَهُ، وَتَرَاهُ فِي الْأَحْكَامِ يُحِيلُ عَلَى غَيْرِهِ كَأَهْلِ التَّجَارِبِ وَالطِّبِّ وَالْحَيْضِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَيَبْنِي الْحُكْمَ عَلَى ذَلِكَ وَالْحُكْمُ لا يستقل دون ذلك الِاجْتِهَادِ"[4].

3- أنه قد عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب فحكمه في ذلك حكمُ المجتهد المطلق في سائر الأنواع[5].

4- ارتباط علوم الشريعة لا يعني استحالة التخصص، فالمجتهد في باب ما، عليه أن يعرف ما يرتبط بهذا الباب من أبواب أخرى، دون أن يُشترط فيه أن يكون مجتهداً في تلك الأبواب بنفس الدرجة.

---

[1] وهي مسألة تشريك عمر ﷺ بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأم في الميراث.

[2] ابن قدامة، روضة الناظر (337/2).

[3] علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 8، (3888/8).

[4] الشاطبي، الموافقات (46/5).

[5] ابن القيم، إعلام الموقعين (130/6).

قال الشاطبي: " لَا يَلْزَمُ الْمُجْتَهِدَ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَكُونَ مُجْتَهِدًا فِي كُلِّ عِلْمٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ الِاجْتِهَادُ عَلَى الْجُمْلَةِ، بَلِ الْأَمْرُ يَنْقَسِمُ: فَإِنْ كَانَ ثَمَّ عِلْمٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُحَصَّلَ وَصْفُ الِاجْتِهَادِ بِكُنْهِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِهِ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِهِ حَقِيقَةً حَتَّى يَكُونَ مُجْتَهِدًا فِيهِ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْعُلُومِ؛ فَلَا يَلْزَمُ ذَلِكَ فِيهِ"[1].

5- القياس على القضاء:

قال الشاطبي: " وَلَوْ كَانَ مُشْتَرَطًا فِي الْمُجْتَهِدِ الِاجْتِهَادُ فِي كُلِّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ؛ لَمْ يَصِحَّ لِحَاكِمٍ أَنْ يَنْتَصِبَ لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْخُصُومِ حَتَّى يَكُونَ مُجْتَهِدًا فِي كُلِّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ الَّذِي يُوَجِّهُهُ عَلَى الْمَطْلُوبِ لِلطَّالِبِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ" [2].

وللعلماء في هذا نصوص كثيرة منها:

قال ابن دقيق العيد: " لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية، حتى تحصل المعرفة بمآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد"[3].

وقال الزركشي: " الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد، بمعنى أنه يكون مجتهدا في باب دون غيره...وقال الرافعي تبعا للغزالي: يجوز أن يكون العالم بمنصب الاجتهاد في باب دون باب والناظر في مسألة المشاركة تكفيه معرفة أصول الفرائض، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلا " [4].

وقال القرافي: " ولا يشترط عموم النظر، بل يجوز أن تَحْصُل صفة الاجتهاد في فَنٍّ دون فَنٍّ، وفي مسألة دون مسألة، خلافاً لبعضهم"[5].

وقال ابن تيمية:" فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزي والانقسام فالعبرة بالقدرة والعجز وقد يكون الرجل قادرا في بعض عاجزا في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب، فأما مسألة واحدة من فن فيبعد الاجتهاد فيها والله سبحانه أعلم."[6]

قال ابن القيم: " الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم مقلدًا في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما

---

[1] الشاطبي، الموافقات (5/48-46).

[2] الشاطبي، الموافقات (5/46).

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول (2/216).

[4] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (8/242).

[5] القرافي، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م، عدد الأجزاء: 1، (437)

[6] مجموع الفتاوى (20/204).

لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به؟"[1].

وقال أيضًا: «فإن قيل: فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، هل له أن يفتي بهما؟ قيل: نعم، يجوز في أصح القولين، وهما وجهان لأصحاب الإمام أحمد وهل هذا إلا من التبليغ عن الله وعن رسوله، وجزى الله من أعان الإسلام ولو بشطر كلمةٍ خيرًا، ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض، وبالله التوفيق»[2].

فعلى سبيل المثال من أراد أن يحصل آلة الاجتهاد في باب البيوع، فلابد وأن يتعرف على الأدلة الخاصة بهذا الباب، وما نسخ منها، ومواقع الإجماع فيه، ويكون على بصيرة في فهم اللغة، وما يحتاج إليه في المسألة من أصول الفقه فهذا تتكون له ملكة الاستنباط في هذا الباب أو هذه المسألة[3].

المذهب الثاني: القائلون بعدم جواز تجزؤ الاجتهاد مطلقا

ذهب بعضُ العلماء إلى أن الاجتهادَ لا يتجزأُ مطلقا، ومَن لم يُحطْ بأدلّة الفقه على الوجه المعروف في شروط الاجتهاد المطلق ليس له أنْ يجتهدَ في بابٍ أو مسألةٍ، وهذا القولُ منقولٌ عن أبي حنيفةَ، ولم ينصَّ عليه، ولكنهم أخذوه من قوله في تعريف الفقيه: «مَن له مَلَكَةُ الاستنباطِ في الكلّ»، فأخذوا من قوله: (الكلّ) أنه إذا قدِرَ على الاستنباط في البعض لا يُعدُّ فقيهاً مجتهداً، واختار هذا القولَ الفناري من الحنفية والشوكانيُّ[4].

قال الشوكاني بعد ذكره كلام الزركشي في أن الخلاف في تجزؤ الاجتهاد يجري في الصورتين: بما إذا عرف بابا دون باب، أو مسألة دون مسألة، قال: "ولا فرق عند التحقيق بين الصورتين في امتناع تجزؤ الاجتهاد، فإنهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق" [5].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

1- أن مَلَكَةَ الاجتهاد لا تتجزأُ، فمَن حصلتْ له فهو المجتهدُ، ومَن لا فلا[6].

---

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين (129/6).

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين (130/6).

[3] محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة: الثانية، 1432 هـ - 2011 م، عدد الأجزاء: 1، (246).

[4] ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2)، شمس الدين الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، (486/2)، عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص 455).

[5] الشوكاني، إرشاد الفحول (217/2).

[6] ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2)، عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص 455).

يقول الشوكاني: " بِمَنْعِ حُصُولِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ فِي مَسْأَلَةٍ دُونَ غَيْرِهَا، فَإِنَّ من لا يَقْتَدِرُ عَلَى الِاجْتِهَادِ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ لَا يَقْتَدِرُ عَلَيْهِ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ، وَأَكْثَرُ عُلُومِ الِاجْتِهَادِ يَتَعَلَّقُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، وَيَأْخُذُ بَعْضُهَا بِحُجْزَةِ بَعْضٍ، وَلَا سِيَّمَا مَا كَانَ مِنْ عُلُومِهِ مَرْجِعُهُ إِلَى ثُبُوتِ الْمَلَكَةِ، فَإِنَّهَا إِذَا تَمَّتْ كَانَ مُقْتَدِرًا عَلَى الِاجْتِهَادِ فِي جَمِيعِ الْمَسَائِلِ، وَإِنِ احْتَاجَ بَعْضُهَا إِلَى "مَزِيدِ بِحْثٍ، وَإِنْ نَقَصَتْ لَمْ يَقْتَدِرْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَلَا يَثِقْ مِنْ نَفْسِهِ لِتَقْصِيرِهِ، وَلَا يَثِقْ بِهِ الْغَيْرُ لِذَلِكَ، فَإِنِ ادَّعَى بَعْضُ الْمُقَصِّرِينَ بِأَنَّهُ قَدِ اجْتَهَدَ فِي مَسْأَلَةٍ دُونَ مَسْأَلَةٍ فَتِلْكَ الدَّعْوَى يَتَبَيَّنُ بُطْلَانُهَا بِأَنْ يَبْحَثَ مَعَهُ مَنْ هُوَ مُجْتَهِدٌ اجْتِهَادًا مُطْلَقًا، فَإِنَّهُ يُورِدُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ وَالْمَآخِذِ مَا لَا يَتَعَقَّلُهُ"[1] .

2- إن الْمَسْأَلَةَ فِي نَوْعٍ مِنَ الْفِقْهِ، رُبَّمَا كَانَ أَصْلُهَا فِي نَوْعٍ آخَرَ مِنْهُ، فمسائلَ الفقه متّصلٌ بعضُها ببعضٍ كسلسلةٍ متّصلةِ الحلَقات، ولا يُمكن أنْ يُحيطَ بأدلّة مسألةٍ ما لم يُحطْ بأدلّة المسائل الأخرى[2].

قال الطوفي: "وَمَنَعَ ذَلِكَ قَوْمٌ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ، فَقَالُوا: لَا يَجْتَهِدُ فِي مَسْأَلَةٍ إِلَّا مَنْ حَصَّلَ شُرُوطَ الِاجْتِهَادِ الْمُطْلَقِ لِجَوَازِ تَعَلُّقِ مَدَارِكِ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ بِمَا يَجْهَلُهُ، فَإِنَّ الْعُلُومَ وَالْفُنُونَ وَالْمَسَائِلَ يَمُدُّ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَيُبَرْهَنُ فِي بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، فَمَنْ جَهِلَ فَنًّا، نَقَصَ عَلَيْهِ مَادَّةُ فَنٍّ آخَرَ. وَلِهَذَا تَزِيدُ مَادَّةُ الْعِلْمِ فِي فَنٍّ بِتَحْصِيلِهِ فَنًّا آخَرَ، فَإِذَا عَرَفَ الْكَلَامَ وَالْمَنْطِقَ وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ، ظَهَرَ أَثَرُ ذَلِكَ فِي صِحَّةِ تَصَوُّرِهِ لِلْحَقَائِقِ، وَتَقْرِيرِهِ لِلْأَدِلَّةِ وَتَرْكِيبِهِ لِلْأَقْيِسَةِ، وَإِذَا عَرَفَ الْحِسَابَ وَالْهَنْدَسَةَ، ظَهَرَ أَثَرُ ذَلِكَ فِي مَهَارَتِهِ فِي الْفَرَائِضِ وَالْوَصَايَا، وَاسْتِخْرَاجِ الْمَجْهُولَاتِ، وَعَلَى هَذَا فَقِسْ. وَإِذَا جَازَ تَعَلُّقُ بَعْضِ مَدَارِكِ الْمَسْأَلَةِ بِمَا يَجْهَلُهُ مِنَ الْمَسْأَلَةِ لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا فِيهَا مُطْلَقًا، فَلَا يَجُوزُ لَهُ الِاجْتِهَادُ."[3].

3- أَنَّ كُلَّ مَا يُقَدَّرُ جَهْلُهُ بِهِ يَجُوزُ تَعَلُّقُهُ بِالْحُكْمِ الْمَفْرُوضِ، فَلَا يَحْصُلُ لَهُ ظَنُّ عَدَمِ الْمَانِعِ[4].

4- أن من ادعى الإحاطة بما يحتاج في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال يجوز للغير ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك؛ فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه" [5].

المذهب الثالث: القائلون بتجزؤ الاجتهاد في الفرائض فقط

ذهب بعض علماء الأصول إلى أنه يتجزأ في الفرائض دون غيرها، وهو قول أبي الخطاب

---

[1] ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2)،

[2] ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (242/8)، الشوكاني، إرشاد الفحول (216/2)، عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص 455).

[3] الطوفي، شرح مختصر الروضة (585/3).

4 ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، (3888/8)، الشوكاني، إرشاد الفحول (217/2).

5 الشوكاني، إرشاد الفحول (217/2).

الكَلْوَذَاني الحنبلي، وابن الصباغ من الشافعية، لأن الفرائض مستقلة في الشريعة، لا تبتني على غيرها، ولا تستنبط من سواها إلا في النادر.

قال أبو الخطاب: " فإن كان عالماً بالمواريث وأحكامها دون بقية الفقه جاز له أن يجتهد فيها، ويفتى غيره دون بقية الأحكام، لأن المواريث لا تبتني على غيرها، ولا تستنبط من سواها إلا في النادر، والنادر لا يقدح الخطأ فيه في الاجتهاد، ألا ترى أنه قد يخفي على المجتهد يسير من النصوص، ويغمض عليه قليل من الاستنباط، ولا يقدح ذلك في كونه مجتهداً"[1].

قال النووي: "إنما نشترط اجتماع العلوم المذكورة في مفت مطلق في جميع أبواب الشرع، فأما مفت في باب خاص كالمناسك والفرائض، يكفيه معرفة ذلك الباب كذا قطع به الغزالي...ومنهم من منعه مطلقا وأجازه ابن الصباغ في الفرائض خاصة والأصح جوازه مطلقا" [2]

الترجيح:

الراجح هو قول الجمهور القائل بجواز تجزؤ الاجتهاد، وذلك لقوة أدلتهم العقلية والواقعية، فدليل الوقوع التاريخي حاسم في المسألة، كما أن اشتراط الإحاطة الكاملة هو ضرب من الخيال يؤدي إلى تعطيل الشريعة، وقد أصبح هذا الرأي هو الأساس الذي قامت عليه الدراسات الفقهية المتخصصة والمجامع الفقهية المعاصرة.

المطلب الثالث: شروط تجزؤ الاجتهاد وضوابطه.

لا يعني القول بجواز تجزؤ الاجتهاد فتح الباب لكل من قرأ في مسألة أن يفتي فيها، بل وضع الأصوليون شروطاً وضوابط صارمة تضمن أهلية المجتهد الجزئي، ويمكن تقسيمها إلى شروط عامة لا بد منها، وشروط خاصة تتعلق بمجال تخصصه.

الفرع الأول: الشروط العامة

وهي الشروط التي لا يمكن لأي مجتهد، مطلقاً كان أو جزئياً، أن يستنبط حكماً شرعياً بدونها، وهي تمثل "الأدوات" الأساسية للنظر في الأدلة، وقد اتفق العلماء على وجوب توفرها في

---

1 محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء 1 - 2) ومحمد بن علي بن إبراهيم (الجزء 3 - 4)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1985 م، عدد الأجزاء: 4، (393/4)، وينظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 8، (3888/8).

2 النووي، المهذب (43/1).

المجتهد الجزئي وأهمها[1]:

أولا: العلم باللغة العربية: معرفة مفردات اللغة وأساليبها ودلالات الألفاظ من حقيقة ومجاز، وعام وخاص، ومطلق ومقيد، ومنطوق ومفهوم، بما يمكنه من فهم النصوص فهماً صحيحاً.

ثانيا: العلم بمصادر التشريع: أن يكون على علم بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وخاصة ما يتعلق منهما بالمسألة أو الباب الذي يجتهد فيه، ومعرفة ما يتعلق بالحديث من صحة وضعف.

ثالثا: العلم بأصول الفقه: وهو أهم شرط، حيث يمثل المنهجية التي يسير عليها المجتهد، فيجب أن يعرف قواعد الاستدلال، وطرق التعامل مع الأدلة المتعارضة، والقياس وشروطه، والناسخ والمنسوخ، والإجماع.

رابعا: امتلاك ملكة الاستنباط: وهي قدرة عقلية على الربط بين الأدلة والقواعد للوصول إلى الحكم، وهي ثمرة الممارسة والدربة الطويلة في التعامل مع النصوص والقواعد الأصولية.

الفرع الثاني: الشروط الخاصة

إذا توفرت الشروط العامة في العالم، وأراد أن يجتهد في باب معين، فعليه استيفاء شروط إضافية تتعلق بهذا الباب تحديداً[2]:

أولا: الإحاطة بأدلة المسألة: يجب أن يستقصي جميع الأدلة من الكتاب والسنة والآثار المتعلقة بالباب أو المسألة التي يبحث فيها، وأن يكون على دراية تامة بها.

ثانيا: معرفة مواضع الإجماع والخلاف: من الضروري أن يعرف ما أجمع عليه العلماء في مسألته لئلا يخرق الإجماع، وأن يحيط بأقوال المخالفين وأدلتهم ليتمكن من مناقشتها والترجيح بينها على أسس علمية.

ثالثا: فهم الو اقع (تحقيق المناط): وهو شرط حيوي في الاجتهاد المعاصر، فلا يكفي فهم النص، بل لا بد من فهم الواقع الذي سيُنزل عليه الحكم فهماً دقيقاً، فالمجتهد في القضايا الطبية يجب أن يفهم حقيقة العملية الطبية من أهل الاختصاص، والمجتهد في القضايا المالية يجب أن يفهم طبيعة المعاملة من الخبراء الماليين.

---

[1] ينظر: الموافقات، الشاطبي (5/47-45)، روضة الناظر، لابن قدامة (337/2)، الزركشي البحر المحيط (238/8)، محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م، عدد الأجزاء: 2، (293/2).

[2] ينظر: الموافقات، الشاطبي (5/47-45)، الطوفي، شرح مختصر الروضة (585/3)، شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (292/3).

المبحث الثاني: أهمية تجزؤ الاجتهاد في معالجة القضايا المعاصرة

بعد تأصيل مفهوم تجزؤ الاجتهاد وبيان مشروعيته عند جمهور العلماء، تبرز أهميته العملية كضرورة ملحة في العصر الحاضر أكثر من أي وقت مضى، فالتحولات الهائلة التي شهدها العالم في القرنين الأخيرين جعلت من الاجتهاد المتخصص ليس مجرد خيار، بل هو من أهم الآليات القادرة على ضمان استمرارية فاعلية الشريعة الإسلامية وتفاعلها مع الحياة.

لقد اتسم العصر الحديث بظاهرة "الانفجار المعرفي" وتفرع العلوم إلى تخصصات دقيقة ومعقدة، فما كان يجمع في كتاب واحد في الماضي، أصبح اليوم كليات جامعية وأقساماً علمية متخصصة، هذا التشعب لم يستثنِ العلوم المساعدة على الاجتهاد، فالاقتصاد، والطب، والهندسة، والفلك، والقانون، كلها علوم أصبحت لها لغتها ومصطلحاتها وتفاصيلها الدقيقة التي يستحيل على شخص واحد الإحاطة بها جميعاً.

في هذا السياق، يصبح القول بوجوب "الاجتهاد المطلق" -بمعنى إحاطة المجتهد بكل هذه العلوم إضافة إلى علوم الشريعة- ضرباً من المستحيل، وحكماً بإغلاق باب الاجتهاد عملياً، من هنا، يأتي تجزؤ الاجتهاد ليقدم حلاً واقعياً ومنطقياً، فهو يوازي مفهوم "التخصص الدقيق" في الأكاديميات الحديثة، فكما أن لدينا طبيباً متخصصاً في أمراض القلب، وآخر في جراحة الأعصاب، فمن الطبيعي والضروري أن يكون لدينا فقيه متخصص في المعاملات المالية، وآخر في فقه الأسرة، وثالث في القضايا الطبية الحيوية.

فقد أفرز التطور العلمي والتكنولوجي سيلاً من القضايا والمستجدات (النوازل) التي لم تكن معروفة للفقهاء السابقين، والتي تتطلب أحكاماً شرعية جديدة، هذه النوازل تتميز بالتعقيد الشديد وتداخل الأبعاد الشرعية مع الأبعاد الفنية والتقنية.

وإن معالجة مثل هذه القضايا تتطلب اجتهاداً ذا طبيعة مزدوجة: فهم عميق للأصول والقواعد الفقهية، وفهم دقيق لتفاصيل النازلة من الناحية الفنية، وهذا لا يتأتى إلا من خلال الاجتهاد المتخصص، حيث يكرّس الفقيه جهده لدراسة باب معين من أبواب العلم، ويستعين بالخبراء من أهل الاختصاص لفهم أبعاد النازلة التقنية، وهي عملية تعرف بـ"تحقيق المناط الخاص[1].

والقول بتجزؤ الاجتهاد له علاقة مباشرة بفقه النوازل تتمثل في الآتي[2]:

---

[1] حسن بن حامد العصيمي، تجزؤ الاجتهاد وعلاقته بالنوازل، (دراسة أصولية)، مقال منشور بمجلة أبحاث العدد (20)، ديسمبر 2020م، عن كلية التربية جامعة الحديدة اليمن، (24).

[2] ينظر: عارف عزالدين حسونة، وعبد الله علي الصيفي، تجزؤ الاجتهاد مشروعيته، وأهميته في الاجتهاد المعاصر(562)، و حسن بن حامد العصيمي، تجزؤ الاجتهاد وعلاقته بالنوازل، (دراسة أصولية) (24)

1- التيسير على أهل العلم و إثبات أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان:

إن القول بمنع تجزؤ الاجتهاد والتمسك بصورة مثالية للمجتهد المطلق الذي يحيط بكل شيء، يؤدي حتماً إلى ندرة المجتهدين، وربما انعدامهم في بعض الأزمنة، والنتيجة الحتمية لذلك هي الجمود الفقهي، حيث تتوقف حركة الاجتهاد، وتصبح الشريعة عاجزة عن تقديم إجابات لمشكلات الناس، مما يؤدي إلى عزلتها عن واقع الحياة، وفتح الباب أمام القوانين الوضعية أو الفتاوى غير المنضبطة لتحل محلها، أما القول بجواز تجزؤ الاجتهاد، فإنه يفتح الباب واسعاً أمام العلماء المتخصصين للمساهمة في معالجة قضايا الأمة كلٌ في مجاله، مما يجعل الفقه الإسلامي علماً حيوياً، متجدداً، وقادراً على التفاعل مع مستجدات العصر وتقديم الحلول الشرعية المناسبة لها.

2- تحقيق الاجتهاد الجماعي (المؤسسي):

يُعد مفهوم تجزؤ الاجتهاد هو الأساس النظري والمنطقي الذي تقوم عليه فكرة "الاجتهاد الجماعي" المتمثلة في المجامع الفقهية وهيئات الفتوى المعاصرة، هذه المؤسسات هي التجسيد العملي للاجتهاد المتخصص في أبهى صوره.

فآلية العمل في هذه المجامع تقوم على اجتماع عدد من الفقهاء الذين قد يكون كل واحد منهم مجتهداً جزئياً في باب معين (معاملات، عبادات، فقه أسرة)، مع دعوة خبراء من التخصصات الأخرى (أطباء، مهندسين، اقتصاديين) لشرح أبعاد النازلة الفنية، ومن خلال هذا الحوار والتكامل بين التخصصات الشرعية والتخصصات التطبيقية، يتم التوصل إلى حكم شرعي جماعي يكون أقرب إلى الصواب وأكثر إحاطة بجوانب المسألة من الاجتهاد الفردي ولولا القول بجواز تجزؤ الاجتهاد، لما كانت لمثل هذه المؤسسات شرعية أصولية.

3- تصحيح اجتهادات أكثر المجتهدين المعاصرين: فهم في حقيقة أحوالهم مجتهدون متجزئون لا مطلقون، لأنهم في الواقع لا يقتدرون على البحث في جميع أبواب الفقه ومسائله؛ بل الغالب عليهم أن منهم من مهر في باب الاقتصاد والمعاملات المالية مثلا، ومنهم من مهر في باب المسائل الطبية وما تعلق بها، ومنهم من مهر في باب السياسة الشرعية والعلاقات الدولية.

4- استغلال الطاقات والقدرات المتاحة، وعدم إهدارها أو إجهاضها: ففي كل عصر يوجد من الناس من له ملكة في علم بعينه من العلوم أو باب بعينه من أبواب العلم وليست له ملكة في غيره من العلوم والأبواب؛ فلماذا نحرم العلم والإسلام من طاقة أمثال هذا وقدراته ونهدرها ونهظها، حين نمنعه - على قول المانعين من الاجتهاد المتجزىء - من استغلال ملكته وقدرته فيما له فيه من أبواب الفقه ومسائله ملكة واقتدار؛ بسبب عدم ملكته وقدرته في باب آخر.

5- تجزؤ الاجتهاد هو الوسيلة الممكنة لإعطاء أحكام للنوازل المعاصرة.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لتجزؤ الاجتهاد في معالجة القضايا المعاصرة

يمثل هذا المبحث الجانب العملي للبحث، حيث يتجلى دور الاجتهاد المتخصص (بشكليه الفردي والجماعي) في إيجاد حلول شرعية لنوازل العصر المعقدة، وسنستعرض نموذجين من مجالات مختلفة توضح كيفية عمل آلية الاجتهاد الجزئي في الواقع المعاصر:

النموذج الأول: الاجتهاد المتخصص في القضايا الطبية الحيوية

أدى التقدم الهائل في علوم الطب والهندسة الوراثية إلى ظهور قضايا أخلاقية وفقهية لم تكن تخطر على بال الفقهاء السابقين، وهي تمس جوهر الوجود الإنساني وبداية الحياة ونهايتها، وهنا، كان للاجتهاد المتخصص الذي يجمع بين الفقهاء والأطباء دور حاسم ومنها:

أولا: زراعة الأعضاء

أصبحت عمليات زراعة الأعضاء (من حي أو من ميت) حلاً علاجياً ناجعاً لكثير من الأمراض المستعصية، لكنها أثارت إشكالات فقهية عميقة، من حيث كيفية الموازنة بين عدة مبادئ شرعية: مبدأ "حرمة جسد الإنسان وتكريمه" حياً وميتاً، ومبدأ "حفظ النفس" الذي هو من أسمى مقاصد الشريعة، وقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

فتصدت لهذه النازلة هيئات فقهية كبرى مثل هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي. وكانت آلية الاجتهاد كالتالي:

1. الفقهاء: بحثوا في القواعد الفقهية والأصولية ذات الصلة، مثل قاعدة "ارتكاب أخف الضررين"، وقاعدة "المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"، وأدلة تكريم جسد الميت، وأدلة وجوب إنقاذ النفس.

2. الأطباء: قدموا للفقهاء تصوراً دقيقاً للمسألة من الناحية الطبية، أوضحوا مفهوم "الموت الدماغي" كعلامة على الموت الحقيقي الذي تتوقف بعده وظائف الجسم الحيوية بشكل لا رجعة فيه، وشروط نجاح عمليات الزراعة، وغياب البدائل العلاجية الفعالة للمريض الذي يحتاج للزرع.

وبناءً على هذا التكامل، صدرت قرارات تاريخية تجيز نقل وزراعة الأعضاء وفق ضوابط شرعية وطبية دقيقة، على سبيل المثال، أصدرت هيئة كبار العلماء قرارها رقم (47) في عام 1396هـ (1976م) الذي أجاز تشريح جثة الميت لأغراض جنائية أو للتحقق من أمراض وبائية، مما فتح الباب لاحقاً للقرارات المتعلقة بزراعة الأعضاء (قرار هيئة كبار العلماء رقم 47). هذه الفتاوى ما كانت لتصدر بهذا النضج لولا هذا الحوار بين الفقهاء المتخصصين والأطباء الخبراء.

ثانيا: الهندسة الوراثية وتحديد جنس الجنين

أتاحت تقنيات مثل الفحص الوراثي للأجنة قبل الإرجاع (PGD) إمكانية التدخل في عملية الإنجاب، ليس فقط لمنع أمراض وراثية، بل أيضاً لاختيار صفات معينة للجنين، ومنها تحديد جنسه.

التمييز بين الاستخدام العلاجي المشروع الذي يهدف إلى تحقيق مقصد "حفظ النسل" عن طريق إنجاب ذرية سليمة، وبين الاستخدام التحسيني أو الترفي الذي قد يفتح باب العبث بالخلق، أو يؤدي إلى اختلال التوازن الديموغرافي في المجتمع، أو يعبر عن تسخط على قدر الله.

هذه المسألة تتطلب فقهاء متخصصين في مقاصد الشريعة (خاصة مقصدي حفظ النسل والدين)، وقواعد أصولية دقيقة مثل "سد الذرائع"، مع أطباء وخبراء في علم الوراثة والأخلاق الحيوية، النقاش يدور حول الغاية من التدخل الطبي: هل هو لدرء مفسدة (مرض وراثي) أم لجلب مصلحة كمالية (اختيار جنس معين)؟

صدرت فتاوى وقرارات مجمعية تفصّل في المسألة، الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومما جاء فيه:

1- يجوز استخدام الجينوم البشري أو جزء منه في المجالات النافعة لما يحققه من مصالح جاءت الشريعة بالحث على تحصيلها كالوقاية والتداوي من الأمراض.

2- لا يجوز استخدام الجينوم استخداما ضارا أو بأي شكل يخالف الشريعة الإسلامية.

3- لا يجوز استخدام الهندسة الوراثية بقصد تبديل البنية الجينية فيما يسمى بتحسين السلالة البشرية.

فتجيز في الغالب استخدام هذه التقنيات للأغراض العلاجية كمنع انتقال الأمراض الوراثية الخطيرة، بينما تضع ضوابط مشددة أو تمنع استخدامها لأغراض مضرة أو مخالفة للشريعة[1].

النموذج الثاني: الاجتهاد المتخصص في قضايا التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي

يمثل الذكاء الاصطناعي الثورة التكنولوجية الأبرز في العقد الأخير، وقد بدأ يطرق أبواب العلوم الشرعية، وعلى رأسها مجال الفتوى، مما استدعى وقفة فقهية متخصصة لفهم أبعاده ووضع ضوابط للتعامل معه، ومن ذلك:

أولا: استخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى

مع تطور النماذج اللغوية الكبيرة (LLMs) مثل ChatGPT وغيرها، ظهرت تطبيقات قادرة على توليد نصوص وإجابات حول مسائل شرعية، مما أثار تساؤلاً كبيراً حول مستقبل الفتوى، هل يمكن للآلة أن تحل محل المفتي؟ ما هي الضوابط الشرعية والأخلاقية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في العملية الإفتائية؟ وما هي المخاطر المحتملة، مثل غياب الفهم العميق لمقاصد السائل وسياق سؤاله.

تصدت المؤسسات الإفتائية الكبرى لهذه النازلة بعقد مؤتمرات وورش عمل جمعت بين

[1] ينظر: قرار رقم: 203(21/9) الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، بشأن الوراثة الهندسية والوراثية والجينوم البشري (المجين)

الفقهاء وخبراء التكنولوجيا، ومن أبرزها المؤتمر العالمي العاشر لدار الإفتاء المصرية الذي عقد في أغسطس 2025 تحت عنوان "صناعة المفتي الرشيد في عصر الذكاء الاصطناعي" (مؤتمر دار الإفتاء المصرية). وكانت آلية النقاش كالتالي:

1- فقهاء الأصول والفتوى: أكدوا على أن الفتوى عملية بشرية بامتياز تتطلب شروطاً في المفتي لا تتوفر في الآلة، أهمها "الأهلية" و"الإدراك" و"فهم واقع المستفتي"، وأوضحوا أن الفتوى ليست مجرد استدعاء للمعلومات، بل هي عملية "تنزيل" للحكم الكلي على الواقعة الجزئية، وهو ما يتطلب فهماً للسياق والنفس البشرية.

2- خبراء الذكاء الاصطناعي: أوضحوا كيفية عمل النماذج اللغوية، وأنها تعتمد على تحليل كميات هائلة من البيانات التي دُربت عليها، وحذروا من أن هذه البيانات قد تكون متحيزة أو غير دقيقة، مما قد يؤدي إلى "هلوسات" أو فتاوى خاطئة. كما أشاروا إلى التحديات الأخلاقية المتعلقة بالخصوصية والمسؤولية القانونية عن أخطاء النظام.

تبلور اتجاه فقهي معاصر وازن يرى أن الذكاء الاصطناعي يمكن ويجب أن يُستخدم كـ"أداة مساعدة" قوية للمفتي، وليس كـ"مفتٍ مستقل". يمكن استخدامه في:

- تسريع عملية البحث وتخريج الأحاديث وجمع أقوال الفقهاء.
- تحليل البيانات الضخمة المتعلقة بالفتوى لتحديد القضايا الأكثر إلحاحاً.
- صياغة مسودات أولية للفتاوى في القضايا النمطية.

لكن القرار النهائي وإصدار الفتوى يجب أن يظل بيد المفتي البشري المؤهل، الذي يمتلك القدرة على التحقق من المعلومة، وفهم السياق، ومراعاة مقاصد الشريعة وحال المستفتي، وهذا الموقف المتوازن هو ثمرة مباشرة للاجتهاد المتخصص الذي يجمع بين علوم الشريعة وعلوم العصر.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، تتجلى بوضوح حقيقة أن مفهوم "تجزؤ الاجتهاد"، الذي كان مبحثاً أصولياً نظرياً، قد تحول في عصرنا إلى ضرورة عملية ومنهجية لا غنى عنها، لقد أثبت البحث أن القول بجواز تجزؤ الاجتهاد، وهو ما عليه جمهور الأصوليين، ليس مجرد رخصة فقهية، بل هو صمام الأمان الذي يضمن بقاء الشريعة الإسلامية حية، فاعلة، وقادرة على مواجهة تحديات العصر المتسارعة، وتتمثل أبرز النتائج في الآتي:

1- تجزؤ الاجتهاد ليس مفهوماً مستحدثاً، بل هو راسخ في التراث الأصولي، وقد وجد تطبيقاته العملية منذ عصر الصحابة. إلا أن ضرورته أصبحت اليوم أكثر إلحاحاً بسبب تشعب العلوم وتعقيد النوازل، مما يجعل من الاجتهاد المطلق أمراً شبه مستحيل.

2- أظهرت النماذج التطبيقية في مجالات الطب والتكنولوجيا أن الاجتهاد المتخصص، سواء كان فردياً أم جماعياً، هو الآلية الأكثر فعالية لمعالجة القضايا المعاصرة. فهو يجمع بين عمق

الفهم الشرعي ودقة التصور الفني للواقعة، مما ينتج عنه أحكاماً أكثر نضجاً وإحاطة وواقعية.

3- يقوم الاجتهاد الجماعي والمؤسسي، المتمثل في المجامع الفقهية وهيئات الفتوى، على مبدأ تجزؤ الاجتهاد، فهذه المؤسسات هي المنصة التي يتكامل فيها الفقهاء المتخصصون مع الخبراء التقنيين، لإنتاج فقه معاصر يلبي حاجات الأمة.

بناءً على ما سبق، يوصي البحث بما يلي:

1- تعزيز التخصصات الدقيقة في الدراسات الشرعية: دعوة الجامعات والمؤسسات العلمية الشرعية إلى تطوير برامج دراسات عليا تركز على التخصصات الفقهية الدقيقة، مثل فقه المال والاستثمار، والفقه الطبي، وفقه البيئة، والفقه الرقمي.

2- دعم مؤسسات الاجتهاد الجماعي: ضرورة دعم المجامع الفقهية القائمة مادياً ومعنوياً، وتوسيع دائرة الخبراء المشاركين فيها من مختلف التخصصات العلمية والتطبيقية، لضمان استمرار عطائها في معالجة نوازل الأمة.

3- إنشاء برامج أكاديمية بينية: تشجيع الجامعات على إنشاء برامج أكاديمية مشتركة بين كليات الشريعة والكليات التطبيقية (كالطب والهندسة والاقتصاد وعلوم الحاسب)، بهدف تخريج جيل جديد من الباحثين يمتلك الأدوات المزدوجة (الشرعية والتقنية) اللازمة للاجتهاد في أعقد قضايا المستقبل.

4- إن تفعيل الاجتهاد المتخصص هو السبيل لتقديم الإسلام بصورته الحضارية القادرة على قيادة الحياة، وإثبات أن شريعته الخالدة تحمل في طياتها الحلول لكل ما يستجد إلى يوم القيامة.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، عدد الأجزاء: 7.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: 1399هـ - 1979م، عدد الأجزاء: 6.
- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، عدد الأجزاء: 6.
- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 8.
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م، عدد الأجزاء: 35.
- حسن بن حامد العصيمي، تجزؤ الاجتهاد وعلاقته بالنوازل، (دراسة أصولية)، مقال منشور بمجلة أبحاث العدد(20)، ديسمبر 2020م، عن كلية التربية جامعة الحديدة اليمن.

- سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1407 هـ/1987 م، عدد الأجزاء: 3.
- شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م، عدد الأجزاء: 1.
- عارف عزالدين حسونة، وعبد الله علي الصيفي، تجزؤ الاجتهاد مشروعيته، وأهميته في الاجتهاد المعاصر مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 37، العدد 2، 2010، (551-569).
- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 8.
- عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، عدد الأجزاء: 1.
- محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء 1 - 2) ومحمد بن علي بن إبراهيم (الجزء 3 - 4)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1985 م، عدد الأجزاء: 4.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ، عدد الأجزاء: 7.
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م، عدد الأجزاء: 2.
- محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، عدد الأجزاء:1.
- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، عدد الأجزاء: 15.
- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م، عدد الأجزاء: 2.
- محمود بن عبد الرحمن، شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ/ 1986م، عدد الأجزاء: 3.
- محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة: الثانية، 1432 هـ - 2011 م، عدد الأجزاء: 1.
- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م، عدد الأجزاء: 2.

العرف الغربي وأثره على قضايا الأقليات المسلمة في فرنسا
- ضرب الزوجة الناشز أنموذجا -

د/ محمد غرغوط
دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
gharghout-mohammed@univ-eloued.dz

مقدمة

الحمد لله وكفى، ثم الصلاة والسلام على النبي المصطفى، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه واقتفى؛ أما بعد:

فإنه مما ميز الشريعة الإسلامية صلاحيتها لكل زمان ومكان، واستغراقها لكل حال ومآل، واستيعابها لمطلق الوقائع والأعيان، ونفوذ أحكامها في عموم المكلفين باختلاف أوصافهم وأحوالهم، ومرونة قواعدها وأصولها لاحتواء ما يستجد لهم من وقائع وقضايا، وانطواؤها على مقاصد وحكم تروم صلاحهم في دنياهم وأخراهم.

وقد برزت في زماننا هذا ثلة من المسلمين تناثروا في بقاع شتى من هذه المعمورة، اصطلح على تسميتهم بالأقليات المسلمة، تميزوا بتباين ظروفهم واختلاف أحوالهم وعوائدهم عن غيرهم من إخوانهم المسلمين؛ الأمر الذي يستلزم فهما دقيقا لمتغيرات واقعها، ومراعاة لخصوصيات ظروفها وأحوالها.

بناء على ما سبق؛ فقد ارتأى الباحث المشاركة في الملتقى الوطني الموسوم بـ: "الاجتهاد الفقهي المعاصر -معالم-ضوابط-تحديات-"، المزمع تنظيمه في جامعة الوادي يومي: 10-11 ديسمبر 2025م، بمداخلة معنونة بـ: "العرف الغربي وأثره على قضايا الأقليات المسلمة في فرنسا -ضرب الزوجة الناشز أنموذجا-".

أولا-أهمية البحث: ينبغي على المجتهد عند تنزيله للحكم الشرعي على واقع الأقليات المسلمة؛ فهم واقعها، واستقراء أحوالها وأنواع تصرفاتها، وطرق معيشتها ومقاصد عباراتها، ليدرك دلالات تعاملاتها.

وقد أشار إلى هذا الأمر ابن عابدين بقوله: "المفتي الذي يفتي بالعرف؛ لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله، ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، وأنه مخالف للنص أو لا.

ولا بد له من التخريج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد لفظ المسائل والدلائل؛ فإن المجتهد لا بد له من معرفة عادات الناس كما قدمنا، فكذا المفتي"[1].

فصفة الخصوصية التي تميز قضايا الأقليات المسلمة؛ خاصة ما تعلق منها بمسائل الأحوال

[1]- ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. مكان وتاريخ النشر، 127/2.

الشخصية، ترجع إلى العرف الدولي السائد، والفضاء السياسي القائم، والنظام الاجتماعي الجاري؛ فالأمر لا يقتصر على مجرّد أعراف وعادات فردية، بل يتخطاها ليفرض واقعا جديدا مغايرا لما عهده المسلمون في بلدانهم.

وفي هذا الصدد يقول ابن عابدين مبيّنا ما ذكرناه آنفا: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا؛ للزم منه المشقة والضرر للناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ورفع الضرر والفساد؛ لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إحكام"[1].

فإذا كان اختلاف الأزمنة والأمكنة والعوائد موجبا لتغير الفتوى في دار الإسلام؛ فإنه في ديار الغرب من باب أولى، لقوة الموجب وتأكد المقتضي.

ثانيا- إشكالية البحث: هذه المداخلة تستهدف إثارة الإشكالية الرئيسة الآتية: "ما مدى اعتبار المجمعات الفقهية للعرف الغربي، وتأثيره على أحكام قضايا الأقليات المسلمة في فرنسا؟"

ثالثا- أهداف البحث: نهدف من خلال هذه المداخلة إلى تحقيق جملة من الأهداف نوجزها في الآتي:

1- بيان ماهية العرف الغربي، وأثره على قضايا الأقليات المسلمة.

2- توضيح مفهوم النشوز في الفقه الإسلامي، ووجه ارتباطه بالعرف الغربي.

3- التعريف بمصطلح الأقليات المسلمة، وتسليط الضوء على واقع العنف الزوجي في فرنسا.

4- إبراز دور الاجتهاد الجماعي في معالجة قضايا الأقليات المسلمة.

رابعا- الدراسات السابقة: خلال إعدادنا لهذه المداخلة؛ وقفنا على بعض الأبحاث التي تناولت بعضا من جوانب مداخلتنا هذه، نذكر من بينها:

1- محمد بن عمر غلبان، أثر العرف في الغرب على العلاقة الزوجية (مقال)، المجلة الدولية لنشر البحوث والدراسات، مركز ريادة للبحوث والدراسات، الأردن، مج3، ع27، 2022م.

2- زكرياء سليماني، الاجتهاد في نوازل فقه المهجر -المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث نموذجا- دراسة فقهية أصولية، دكتوراه، إشراف: د. إبراهيم رضا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 2020-2021م.

3- أحمد جاب الله، التديّن الإسلامي في الواقع الأوروبي بين الحفاظ على الثوابت ومراعاة

[1]- المرجع السابق، 125/2.

الاعراف والأحوال (مقال)، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، ع23، 1438هـ-2017.

4- خالد حنفي، العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة (مقال)، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتقويم فنون الرسم، تونس ع22، 1438هـ-2016م.

ورغم أهمية هذه الدراسات السابقة التي لها فضْل السبْق والتي أفدْنا منها أيّما إفادة؛ إلا أنّها لم تحط بجميع جوانب موضوع بحثنا، ومداخلتنا تميّزت عنها بمحاولة تَجْلِيَةِ مفهوم العرف الغربي، إضافة إلى تسليط الضوء على واقع العنف الزوجي في فرنسا، وبيان مدى اعتماد المجمعات الفقهية على العرف الغربي عند معالجتها لقضايا الأقليات المسلمة.

خامسا- منهج البحث: للإجابة على الإشكالية الواردة في مداخلتنا هذه، استعان الباحث بالمنهج التحليلي، مع استعمال متفاوت للمنهج الوصفي والمقارن، والمنهج الاستقرائي.

سادسا- خطة البحث: تمّ عرض المادة العلمية الواردة في هذه المداخلة ضمن خطة تضمنت مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، تفصيلها كالآتي:

- المقدمة: وفيها تمهيد لموضوع المداخلة، وإبراز أهميته، وعرض إشكاليته، وسرد للدراسات السابقة التي تناولته، وبيان المنهج المتبع فيه، وبسط خطته.

- المطلب التمهيدي: مدخل مفاهيمي

- الفرع الأول: مفهوم العرف والنشوز في الفقه الإسلامي

- الفرع الثاني: تعريف الأقليات المسلمة

- المطلب الأول: ضرب الزوجة الناشز في العرف الغربي

- الفرع الأول: واقع العنف الزوجي في فرنسا

- الفرع الثاني: التكييف القانوني لضرب الزوجة الناشز في القانون الفرنسي

- المطلب الثاني: اعتبار المجمعات الفقهية للعرف الغربي في قضايا الأقليات المسلمة

- الفرع الأول: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

- الفرع الثاني: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

- الخاتمة: وفيها إثبات لأهم النتائج المتوصل إليها، واقتراح لعدد من التوصيات.

المطلب التمهيدي: مدخل مفاهيمي

نسعى من خلال هذا المطلب تَجْلِيَةِ مفهوم المصطلحات المفتاحية الواردة في البحث؛ وذلك من خلال الفرعيْن الآتييْن:

الفرع الأول: مفهوم العرف والنشوز في الفقه الإسلامي

نظرا لارتباط مصطلحي العرف والنشوز بموضوع بحثنا؛ ارتأى الباحث إماطة اللثام عن مفهومهما، وبيان اختلاف الفقهاء في تحديد المقصود بهما، ثم اقتراح تعريف يكون أقرب للصواب من وجهة نظره؛ وذلك من خلال العنصريْن الآتييْن:

أولا- ماهية العرف في الفقه الإسلامي: لا يخفى على ذوي الألباب من علماء الشريعة وفقهائها؛ أنّ الأحكام الشرعية منها ما هو ثابت واجب التطبيق في كلّ زمان ومكان، ومنها ما هو متغيّر يتأثّر بتقلّبات الواقع وتباين العادات والأعراف.

فالنظر الفقهي يؤصّل ويقعّد تحت مظلّة واقعية الشريعة؛ المؤسِّسة لمنهج فكري يستوعب جزئيات الواقع وتغيّراته، ويُلِّم بكلّ مكوّناته؛ زمانا، ومكانا، وعرفا، وحالا.

بناء على ما سبق؛ فإنّ الباحث يبتغي من وراء هذا العنصر توضيح مفهوم العرف في الفقه الإسلامي، وذلك من خلال ما سيأتي بيانه:

1- **تعريف العرف لغة:** للعرف عدة معان في اللغة؛ قال صاحب مختار الصحاح: "الْعُرْفُ ضِدُّ النُّكْرِ يُقَالُ: أَوْلَاهُ عُرْفًا أَيْ مَعْرُوفًا؛ وَالْعُرْفُ أَيْضًا الِاسْمُ مِنَ الِاعْتِرَافِ.

وَالْعُرْفُ أَيْضًا عُرْفُ الْفَرَسِ؛ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: 1]، قِيلَ: هُوَ مُسْتَعَارٌ مِنْ عُرْفِ الْفَرَسِ أَيْ يَتَتَابَعُونَ كَعُرْفِ الْفَرَسِ، وَقِيلَ: أُرْسِلْتُ بِالْعُرْفِ أَيْ بِالْمَعْرُوفِ؛ والْمَعْرَفَةُ بِفَتْحِ الرَّاءِ: الْمَوْضِعُ الَّذِي يَنْبُتُ عَلَيْهِ الْعُرْفُ"[1].

2- **تعريف العرف اصطلاحا:** اختلفت وجهات نظر الفقهاء والباحثين المتقدمين والمعاصرين في تحديد المراد بالعرف، وذلك تبعا لاختلاف غايتهم من تعريفهم له؛ بين مقتصر على تحديد ماهيته وحقيقته، وبين موسع في تعريفه ليشمل أقسامه وأنواعه.

بناء عليه؛ يمكن لنا أنْ نجمل تعريفات المتقدمين والمعاصرين للعرف في النقاط الآتية الذكر:

---

[1]- الرازي، محتار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، 1420هـ-1999م، ص206.

أ- تعريفات الفقهاء المتقدمين:

- عرفه النسفي بقوله: "العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة قضايا العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[1]؛ ويعدّ هذا التعريف من أشهر التعريفات المؤسِسَة لمفهوم العرف عند الحنفية، حيث لم تخرج تعريفات من أتى بعده كثيرا عن الإطار العام لهذا التعريف[2]، غير أنّه لم يسلم من الاعتراضات التي نوجزها فيما يأتي ذكره:

• الغموض والإبهام؛ فهو أقرب للتعريف بالمفهوم منه إلى الحدّ الاصطلاحي.

• هذا التعريف سَوَّى بين العرف والعادة وأوحى بأنّ لهما مفهوما متماثلا، والأمر خلاف ذلك؛ إذْ العادة أعمّ من العرف عند غالبية العلماء.

• يشترط عند صياغة أي تعريف انْ يكون جامعا مانعا، وهذا التعريف افتقد للشرط المذكور آنفا؛ لعدم إشارته للعرف الفاسد، إضافة إلى أنّه لا يستلزم أنْ يعدّ كل ما استقر في النفوس بشهادة العقول وتقبلته الطبائع عرفا؛ لورود العقائد (صحيحة كانت أم باطلة) عليه، فتستقر في العقول ولا تعدّ عرفا.

• "أل" التعريف في لفظتي الطباع والنفوس تفيد العموم والاستغراق؛ وهذا الأمر يستلزم أنْ يكون العرف المعتبر هو ما ارتضاه جميع الناس، وهذا القيد فيه نظر؛ لكون شرط اعتبار العرف أنْ يكون أغلبيا ومطردا.

• القيود الواردة في التعريف لا تعني بالضرورة اعتباره عند الفقهاء؛ لتوقف صحته على عدم مخالفته للشريعة الإسلامية[3].

---

[1]- النسفي، المستصفى شرح الفقه النافع -قسم العبادات-، ت: أحمد بن محمد الغامدي، دكتوراه في الفقه، إشراف: عبد الله بن مصلح الثمالي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1431-1432هـ، 425/1.

[2]- ينظر: الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. تاريخ النشر، ص617، وابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، 112/2.

[3]- ينظر: مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة، العرف وأثره في التشريع الإسلامي، د.ط، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986، ص60، وأحمد بن علي المباركي، العرف وأثره في الشريعة الإسلامية، ط1، دار العزة للنشر، الرياض، 1412هـ-1992م، ص31-32، ويعقوب الباحسين، قاعدة العادة محكمة -دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية-، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 1433هـ-2012م، ص35، ومشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، دكتوراه في الفقه، إشراف: محمد بن عبد الله الصواط، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ص61-63.

- وعرفه القرطبي بقوله: "كلّ خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس"[1]، ومثل سابقه لم يسلم هذا التعريف أيضا من الاعتراض؛ حيث اقتصر على العرف العملي دون القولي، وتقييده العرف برضا العقول واطمئنان النفوس فقط، ولم يشر إلى قيد عدم معارضته لنصوص الشارع الحكيم[2].

- وعرفه زكرياء الأنصاري بقوله: "العرف ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول"[3]؛ وقد اعترض على هذ التعريف بما يأتي بيانه:

• يعدّ اقتباسا حرفيا لتعريف الجرجاني الحنفي[4].

• اشتراطه عند تحديده لمفهوم العرف أنْ تتقبله طباع الناس دون تحديد لماهية تلك الطباع، الأمر الذي يستلزم منه عدّ ما تقبلته الطباع الخبيثة والشاذة عرفا يجب العمل به.

• ترد عليه جميع الاعتراضات التي اعترض بها عل تعريف النسفي[5].

- وعرفه ابن النجار بقوله: "كلّ ما عرفته النفوس ممّا لا ترده الشريعة"[6]؛ ولم يسلم بدوره هذا التعريف من الانتقادات؛ حيث اعترض عليه بأنّه مقتبس حرفيا من تعريف ابن عطية للعرف في تفسيره[7]، إضافة إلى أنّه لا يعدّ تعريفا مانعا؛ لما فيه من "الدَّوْر"[8]؛ لتوقف لفظة العرف

---

[1]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ-1964م، 364/7.

[2]- ينظر: مشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، ص60.

[3]- زكرياء الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ، ص72.

[4]- ينظر: الجرجاني، التعريفات، ت: مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ-1983م، ص149.

[5]- ينظر: محمد بن عبد الله بن تمين، إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي، ط1، دار الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 1430هـ-2009م، ص23-24، ومشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، ص59.

[6]- ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، د. مكان النشر، 1418هـ-1997م، 448/4.

[7]- ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، 491/2.

[8]- الدَّوْر: توقف الشيء على ما توقِّف عليه. مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، ط2، مدينة الملك فهد للعلوم التقنية، د. مكان النشر، 1439هـ-2017م، 791/2.

على لفظة عرفته[1].

ب- تعريفات المعاصرين للعرف:

- عرفه عبد الوهاب خلاف بقوله: "العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول، أو فعل، أو ترك"[2]؛ ويلاحظ على هذا التعريف إدراجه لقيد جديد يتمثل في الترك، والذي يمكن أنْ يصطلح على تسميته بالعرف السلبي؛ وهذه القضية خلافية عند فقهاء القانون، ولا يبعد أنْ يكون الأمر كذلك عند فقهاء الشريعة[3].

إضافة إلى ذلك؛ فإنّ المؤلف رحمه الله تعالى أورد عبارة التعريف في المعرَّف، الأمر الذي أضفى غموضا وإبهاما على التعريف[4].

- وعرفه ابن عاشور بقوله: "العرف هو ما غلب على الناس من قول، أو فعل، أو ترك"[5]، وبدوره لم يسلم من الاعتراضات؛ حيث عُدَّ تعريفا غير جامع لعدم اشتماله على العرف الخاص، إضافة إلى أنّ زيادة قيد الترك عند صياغة التعريف ليكون قسيما للقول والفعل؛ لا فائدة منه لأنّ الترك في حقيقته يعدّ فعلا[6].

- وعرفه مصطفى الزرقا بقوله: "العرف عادة جمهور قوم من قول، أو فعل"[7]، وقد تم الاعتراض عليه بجملة من الاعتراضات نجملها في الآتي:

- عرَّف العرف بالعادة؛ فيلزم حينئذ الدَّوْر عند من يقول بترادفهما.
- لفظ "قوم" الوارد في صياغة التعريف لا يشمل النساء؛ لاختصاصه في الغالب بالرجال[8]؛

---

[1]- ينظر: مشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، ص59، ونايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ماجستير في أصول الفقه، إشراف: إبراهيم مهنا المهنا، كلية الشريعة والأنظمة، جامعة الطائف، 1441-1442هـ، ص12.

[2]- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط8، مكتبة الدعوة الإسلامية، د. مكان وتاريخ النشر، ص89.

[3]- ينظر: مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة، العرف وأثره في التشريع الإسلامي، ص61.

[4]- ينظر: عبد العزيز الخياط، نظرية العرف، د.ط، مكتبة الأقصى، عمان، 1397هـ-1977م، ص24.

[5]- ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح على مشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول، ط1، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ، 248/1.

[6]- ينظر: عادل بن عبد القادر قوته، العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة - دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية-، ط1، المكتبة المكية، د. م، 1418هـ-1997م، ص99-100، ونايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص13.

[7]- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، دار القلم، دمشق، 1418هـ-1998م، 141/1.

[8]- ينظر: الفراهيدي، العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، دار ومكتبة هلال، بدون مكان وسنة النشر، 231/5، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، د.ط، دار الفكر، د.ت، 43/5.

الأمر الذي ينجم عنه استثناء عرف النساء الخاص بهن.

• عدم إحالته على قيد يخرج به العرف الفاسد الذي يخالف الشريعة الإسلامية[1].

- وعرفه عبد العزيز الخياط بقوله: "ما تعارف عليه فئة من الناس أو كلّهم، وألفوه في البلاد كلّها أو في جزء منها"[2]، ولم يسلم بدوره من الانتقادات؛ لتضمنه دَوْرا عند قوله "ما اعتاده الناس"؛ وهي عبارة مرادفة للعرف عند من يرى ترادفهما، إضافة إلى أنّه لا يعدّ تعريفا جامعا لعدم إشارته إلى العرف الخاص، وعدم تضمنه لقيد يخرج به العرف الفاسد المخالف للشريعة الإسلامية[3].

- وعرفه السيد صالح عوض بقوله: "العرف ما استقر في النفوس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع السليمة، واستمر الناس عليه مما لا ترده الشريعة"[4]؛ ويلاحظ بأنّ تعريفه جمع بين تعريفات المتقدمين، فتلحقه الاعتراضات الواردة عليها، إضافة إلى أنّ زيادة عبارة "واستمر عليه الناس" تعدّ قيدا غير ضروري؛ لأنّ استمرار الناس في العمل بالعرف دليل على استقراره في نفوسهم[5].

- وعرفه مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة بقوله: "العرف هو ما ألفه كلّ الناس، أو جلّ الناس من قول، أو عمل"[6]، ولم يسلم بدوره من الانتقادات؛ حيث اعترض عليه بالاعتراضات الواردة على التعريفات السابقة[7].

ج- التعريف المختار: بناء على التعريفات التي ذكرناها للفقهاء المتقدمين منهم أو المعاصرين؛ فإنّ الباحث يرى بأنّ مفهوم العرف الأقرب للصواب -من وجهة نظره-، يراد به "عادة جمهور

---

[1]- ينظر: مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة، العرف وأثره في التشريع الإسلامي، ص62، عادل بن عبد القادر قوته، العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة - دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية-، ص102-103، ونايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص14.

[2]- عبد العزيز الخياط، نظرية العرف، ص21.

[3]- ينظر: نايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص13.

[4]- السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، د.ط، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، د. ت، ص52.

[5]- ينظر: مشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، ص64، ونايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص13.

[6]- مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة، العرف وأثره في التشريع الإسلامي، ص62.

[7]- ينظر: نايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص18.

قوم من قول، أو فعل لا ترده الشريعة"؛ وذلك للاعتبارات الآتية الذكر:

- أنّ الغرض من ذكر العادة الواردة في صياغة التعريف؛ هو بيان النسبة والعلاقة بين العرف والعادة، وأنّ العرف أخصّ من العادة ويعدّ نوع من أنواعها، فلا يلزم الدَّوْر حينئذ.

- لا تختص لفظة "قوم" الواردة في التعريف بالرجال دون النساء؛ بل يصح إطلاقها على النساء أيضا، وتشملهما جميعا[1].

- إضافة قيد "لا ترده الشريعة" في صياغة التعريف؛ يخرج به العرف الفاسد المخالف لها[2].

3- مفهوم العرف الغربي: لم يجد الباحث - في حدود اطلاعه- على دراسة تعرضت لبيان مفهوم العرف الغربي، غير أنّ بعض الدراسات القانونية خصت مصطلح العرف الدولي بالبحث والدراسة؛ بناء عليه سيسعى الباحث لتجْلية مفهوم العرف الغربي من خلال بيان مفهوم العرف في السياق الفرنسي، وتوضيح معنى العرف الدولي، واستخلاص تعريف للعرف الغربي من خلال ما سبق الإشارة إليه وذلك من خلال النقاط الآتية:

أ- مفهوم العرف في السياق الفرنسي: تطور مفهوم العرف في فرنسا بمرور العصور، وتنوعت مدلولاته تبعا للتغييرات التي طرأت على المجتمع الفرنسي؛ حيث يمكن أنْ نحصر تلك المدلولات في ثلاثة مفاهيم بيانها فيما يأتي ذكره:

- كان يراد بالعرف في فرنسا خلال القرنيْن الثامن والتاسع عشر، تلك العادات اليومية المحددة من قبل القانون الوضعي؛ فالمواطن ذو الأخلاق الحميدة هو ذلك الفرد الذي يحترم المعايير القانونية المعترف بها[3].

- بالموازاة مع ذلك، اصطبغ مصطلح العرف في فرنسا بدلالة روحية دينية؛ حيث كان يراد بالعرف هو التزام المجتمع بالأخلاق الحميدة المنصوص عليها في كتابهم المقدس[4].

---

[1]- قال ابن منظور: "والقوم: الجماعة من الرجال والنساء جميعا". ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 505/12.

[2]- ينظر: نايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ص13، وأحمد رشاد أبو حسين، أثر العرف في الأحوال الشخصية -دراسة فقهية قانونية-، ماجستير في القضاء الشرعي، إشراف: حسين مطاوع الترتوي، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، 1435هـ-2013م، ص8-9.

[3]- في هذا السياق؛ عرفت الأكاديمية الفرنسية العرف بقولها: "العادات التي ترتبط بالسلوك العام من منظور الخير والشر، والأخلاق، واللباقة". ينظر:
https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M2484

[4]- عرف قاموس larousse العرف بقوله: "مجموع القواعد الأخلاقية المدونة في تشريعات الدولة". ينظر:
https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/m%C5%93urs/51995

- تطور مصطلح العرف في فرنسا ليتضمن مفهوما اجتماعيا يراد به العادات المشتركة بين غالبية المجتمع[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العرف في فرنسا كان له تأثير على المنظومة التشريعية الفرنسية؛ حيث نعثر على مصطلح العرف في المادة 225-1 من قانون العقوبات الفرنسي، والتي تجرّم التمييز على أساس عرفي؛ حيث يتم تفسيره جنائيا على أنه مخالفة للعادات الجنسية المنتشرة في المجتمع.

ولم يُغْفِل القانون المدني الفرنسي العرف عند صياغته لمواده القانونية، حيث تم الإشارة إليه في أربعة مواد (6، 21-23، 900، 1387)؛ فبخلاف القانون الجنائي الذي حصر مجال تدخله في القضايا الجنسية، فإنّ القانون المدني الفرنسي وسع مفهومه ليشمل كرامة الأفراد، وحرياتهم الشخصية، وطريقة تفكيرهم.

ولعلّ أهمّ ما ميّز القانون المدني الفرنسي، هو ربطه بين مفهوم العرف وضرورة احترام النظام العام؛ وعليه فإنّ العرف في القانون المدني الفرنسي يراد به "مجموع القواعد المفروضة من قبل المجتمع والتي لا تخلّ بالنظام العام"، وإنْ اقتضى الأمر إلى تضييق حدود الحريات الشخصية[2].

ب- **تعريف العرف الدولي:** برز مصطلح العرف الدولي في العديد من الدراسات القانونية؛ حيث حاول أحد الباحثين بيان مفهومه بقوله: "ما اعتاده أشخاص المجتمع الدولي أو بعضهم، مع اعتقادهم بإلزاميته"[3]، وعرفه باحث آخر بقوله: "توافق المواقف المشروعة لأشخاص القانون الدولي حتى تحصلت على عنصر الإلزام"[4].

ويمكن أنْ نلحظ بأنّ التعريفيْن السابقيْن قد تم صياغتهما بالاستئناس بتعريف محكمة العدل الدولية للعرف الدولي؛ حيث نصت المادة 38-1 من النظام الأساسي للمحكمة على أنّ المراد به هو: " العادات الدولية المرعيّة، والمعتبرة بمثابة قانون دلّ عليه تواتر الاستعمال"[5].

---

[1]- Voire: Salomé Papillon, Les mœurs sexuelles et le droit pénal, Doctorat Droit, Université Lyon, 2021, p4.

[2]- Idem: p6-13.

[3]- قاسم بن مساعد الفالح، العرف الدولي -دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام-، ماجستير، إشراف: محمد الحسيني مصيلحي، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1425-1426هـ، ص40.

[4]- مولود مديه، العرف كمصدر للقانون الدولي العام، ماجستير القانون الدولي والعلاقات الدولية، إشراف: عبد الكريم شرحولي، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة الجزائر، ص21.

[5]- النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، بدون ط، ومكان وسنة النشر، ص12، حملته في نسخته "pdf" يوم: 2025/11/30، في الساعة: 13:07، من موقع "محكمة العدل الدولية" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: https://www.icj-cij.org/ar

ج- **تعريف العرف الغربي:** بناء على ما تمّ بيانه أعلاه، وباستصحاب ما ارتضاه الباحث من تعريف للعرف في الشريعة الإسلامية؛ يقترح الباحث أنْ يتمّ تعريف العرف الغربي بقوله: "مجموع العادات القولية والفعلية المرعية من قبل المجتمعات الغربية، ولا تتعارض مع الشريعة الإسلامية".

ثانيا- مفهوم النشوز في الفقه الإسلامي: يستهدف الباحث من خلال هذا العنصر إبراز مفهوم النشوز في الفقه الإسلامي، وذلك من خلال ما سيأتي بيانه:

1- **تعريف النشوز لغة:** يأتي النشوز في اللغة بمعنى الارتفاع؛ قال صاحب كتاب مختار الصحاح: "النَّشْزُ بِوَزْنِ الْفَلْسِ؛ الْمَكَانُ الْمُرْتَفِعُ مِنَ الْأَرْضِ وَجَمْعُهُ نُشُوزٌ، وَكَذَا النَّشَزُ بِفَتْحَتَيْنِ وَجَمْعُهُ أَنْشَازٌ، وَ نِشَازٌ بِالْكَسْرِ كَجَبَلٍ وَأَجْبَالٍ وَجِبَالٍ. ونَشَزَ الرَّجُلُ ارْتَفَعَ فِي الْمَكَانِ، وَبَابُهُ ضَرَبَ وَنَصَرَ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا﴾** [المجادلة: 11].

وَإِنْشَازُ عِظَامِ الْمَيِّتِ رَفْعُهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا وَتَرْكِيبُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، وَمِنْهُ قُرِئَ **﴿كَيْفَ نُنْشِزُهَا﴾** [البقرة: 259]. ونَشَزَتِ الْمَرْأَةُ؛ اسْتَعْصَتْ عَلَى بَعْلِهَا وَأَبْغَضَتْهُ وَبَابُهُ دَخَلَ وَجَلَسَ، ونَشَزَ بَعْلُهَا عَلَيْهَا ضَرَبَهَا وَجَفَاهَا وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾** [النساء: 128]"[1].

2- **تعريف النشوز اصطلاحا:** تقاربت تعريفات المتقدمين والمعاصرين للنشوز؛ حيث يمكن أن نجملها فيما يأتي بيانه:

أ- عرفه الكاساني بقوله: "والنشوز في النكاح؛ أنْ تمنع نفسها من الزوج بغير حق خارجة من منزله"[2].

ب- وعرفه خليل بن إسحاق بقوله: "والنشوز؛ الامتناع من الزوج، والاستعصاء عليه"[3].

ج- وعرفه الماوردي بقوله: "أمّا نشوز المرأة على زوجها؛ فهو امتناعها عليه إذا دعاها إلى فراشه"[4].

د- وعرفه ابن قدامة بقوله: "معنى النشوز؛ معصية الزوج فيما فرض الله عليها من طاعته"[5].

---

[1]- الرازي، محتار الصحاح، ص310-311.

[2]- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بدون م، ط2، 1406هـ-1986م، 22/4.

[3]. خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، بدون مكان النشر، ط1، 1429هـ-2008م، 266/4.

[4]- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، 595/9.

[5]- ابن قدامة، المغني، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ-1997م، 259/10.

يلاحظ من خلال التعريفات السابقة؛ أنّ الحنفية لا يعدون خروج الزوجة من بيتها بغير إذن زوجها نشوزا؛ ما دامت مستقرة في بيته وتمكنه من نفسها طوعا أو كرها، بخلاف المالكية والشافعية والحنابلة، الذين يعدون خروجها بغير إذن زوجها نشوزا يمنعها من النفقة.

ولم تختلف تعريفات المعاصرين للنشوز عن التعريفات الآنفة الذكر؛ حيث عرفه أحد الباحثين بقوله: "النشوز؛ عصيان المرأة زوجها فيما يجب له عليها من حقوق بغير إذن"[1].

وعرفه باحث آخر بقوله: "خروج الزوجة عن الطاعة الواجبة عليها لزوجها"[2]؛ وعرفته الموسوعة الفقهية الكويتية بقولها: "النشوز؛ خروج الزوجة عن طاعة زوجها"[3].

ويمكن أنْ نلحظ من خلال تعريفات المتقدمين والمعاصرين للنشوز، حصرهم لمفهوم النشوز في الزوجة دون الزوج، الأمر الذي لا يعدّ سليما من الناحية المنهجية؛ لصحة وقوع النشوز من كلا الزوجيْن.

ولعلّ هذا الأمر فَطِنَ له ابن مفلح الحنبلي عند بيانه لمفهوم النشوز؛ حيث عرفه بقوله: "النشوز؛ كراهية كلّ واحد من الزوجيْن صاحبه، وسوء عشرته"[4].

هذا الأمر تنبه له أيضا بعض الباحثين المعاصرين؛ حيث عرفه أحدهم بقوله: "النشوز؛ كراهية أحد الزوجيْن للآخر، وامتناعه عن أداء الحق الذي أوجبه الله عليه"[5].

وعرفه باحث آخر بقوله: "النشوز؛ عدم قيام أحد الزوجيْن بما أوجبه الله من الحقوق والواجبات، وكراهيته للعشرة معه"[6].

ويلاحظ على هذه التعريفات ربطها لمفهوم النشوز بكراهية أحد الزوجيْن للآخر، وهذا القيد المشار إليه، يرى الباحث -من وجهة نظره- أنه غير دقيق خاصة في زماننا هذا؛ حيث شاع لدى

---

[1]- معتصم عبد الرحمان منصور، أحكام نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية، ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: حسن سعد عوض، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2007م، ص43.

[2]- علي محمد علي قاسم، نشوز الزوجة أسبابه وعلاجه في الفقه الإسلامي، د.ط، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 2004م، ص9.

[3]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، مطابع دار الصفوة، مصر، 1414هـ-1994م، 120/30.

[4]- ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، 263/6.

[5]- نور حسن قاروت، موقف الإسلام من نشوز الزوجيْن أو أحدهما وما يتبع ذلك من أحكام -دراسة مقارنة-، ماجستير في الفقه، إشراف: أحمد السيد عثمان، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة ام القرى، 1405-1406هـ-1985-1986م، ص46.

[6]- صالح بن غانم السدلان، النشوز، ط4، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ، ص20.

نسوة زماننا لجوئهن لهجر الزوج في الفراش كوسيلة لابتزاز أزواجهن، إضافة إلى تأثر الكثير منهن بالأفكار الخبيثة التي تروّج لها النسوية المعاصرة، والتي تنادي بحرية تصرف المرأة في جسدها، ووفق رغبتها[1].

بناء على ما سبق؛ يرى الباحث أنّ التعريف الأنسب لمصطلح النشوز هو: "امتناع أحد الزوجيْن أو كليهما عن القيام بما أوجبه الله عليه من حقوق، وواجبات اتجاه شريك حياته".

الفرع الثاني: تعريف الأقليات المسلمة

لقد أثار مصطلح الأقليات المسلمة جدلًا كبيرًا بين الأوساط العلميّة المهتمّة بدراسته، والسّاعية لتأصليه وتقعيده، وهذا الجدل مردُّه لكوْنه من المصطلحات الحديثة غير المعروفة سابقًا من جهة، ولارتباطه بالمفاهيم السياسيّة والقانونيّة من جهة أخرى؛ وعليه نسعى من خلال هذا الفرع إلى بيان المقصود بالأقليات لغة واصطلاحا، ثم نسلط الضوء على مفهوم الأقليات المسلمة وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولا- تعريف الأقليّات: لغةً؛ جمع أقليّة، وهي بمعنى القلّة ضدّ الأكثريّة، قال الجوهري: "قَلَلٌ شيء قليل، وجمعه قُلُلٌ، مثل سَرِيرٍ وسُرُرٍ. وقوم قليلون وقليلٌ أيضًا. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ﴾[الأعراف:86]. وقد قلَّ الشّيء يَقِلُّ قِلَّةً، وأَقَلَّهُ غَيْرُهُ، وقلَّلهُ في عينِه؛ أي أراهُ إيَّاهُ قليلًا. وأَقَلَّ: افْتَقَرَ. وأقلَّ الْجَرَّةَ: أَطَاق حَمْلَها. والْقُلُّ: الْقِلَّةُ. والذُّلُّ: الذِّلَّةِ. يُقال: الحمد لله على الْقُلِّ والْكُثْرِ، ومَالُهُ قُلٌّ ولا كُثْرٌ"[2].

أمّا اصطلاحا؛ فالمراد بالأقليات: "مجموعة بشريّة ذات خصوصيّات، تقع ضمن مجموعة بشريّة متجانسة أكثر منها عددًا، وأندى منها صوتًا، تملك السّلطان أو معظمه"[3].

ثانيا- مفهوم الأقليّات المسلمة: اختلفت وجهات نظر الباحثين والأكاديميين بخصوص تحديد مفهوم هذا المصطلح؛ وسنورد فيما يأتي أهمّ التّعريفات التي وقفنا عليها:

1- تعريف الشّيخي: الأقليّات المسلمة هي: "مجموعة مسلمة تعيش بين أكثريّة غير مسلمة،

---

[1]- ينظر: أحمد سعيدان العازمي، الابتزاز العاطفي بين الأزواج وعلاقته بالرضا الزواجي لدى عينة من الأزواج الكويتيين (مقال)، مجلة العلوم الاجتماعية، مج53، ع2، جامعة الكويت، 2025، ص114-116، وخالد قطب وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية -المجتمع المصري أنموذجا-، ط1، مجلة البيان، الرياض، 1427هـ-2006م.

[2]- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م، 1804/5.

[3]- ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليّات، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط3، 2018م، ص 251.

تسعى إلى أن تحافظ على خصوصيّتها الدّينية وفق برنامج سياسيّ محدَّد"[1].

2- تعريف محمد يسري إبراهيم: "كلّ مجموعة مسلمة، تعيش بين مجموعة أكبر منها لا تدين بالإسلام"[2].

3- تعريف محمد بن درويش سلامة: "كلّ مجموعة مسلمة تنتمي إلى الإسلام، وتعيش بين مجموعة مختلفة عنها في الدّين، ولها السّيادة عليها"[3].

بَيْدَ أنّ هذه التّعاريف وغيرها قد تمّ الاعتراض عليها بعدّة اعتراضات، نوجزها في الآتي:

أ- ربط مصطلح الأقليّات المسلمة بالمدلول العدديّ، ومدى القدرة على تطبيق قوانين الشّريعة الإسلاميّة من عدمه؛ فهل يمكن اعتبار أقليّة عدديّة مسلمة تملك زمام السّلطة بين أيديها، أقليّة مسلمة؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى: هل يمكن اعتبار أكثريّة عدديّة مسلمة خاضعة لسلطان غير سلطان الشّريعة الإسلاميّة، أقليّة مسلمة[4]؟

ب- مصطلح الأقليّات المسلمة مصطلح قانونيّ لا يُعَبِّرُ عن حقيقة الإسلام وشموليّته[5].

ج- مصطلح الأقليّات المسلمة مصطلح يوحي بالدّونيّة، وعدم الانتماء والاندماج[6].

من خلال كلّ ما سبق، يمكن أن نميل إلى التّعريف الذي يذهب إلى عَدِّ الأقليّات المسلمة أنّها "المسلمون الذين يعيشون في بلدان ليست عضوة بمنظمة التّعاون الإسلاميّ"[7].

---

[1]- الشيخي، الأقليّات المسلمة وتغير الفتوى -أوروبا نموذجا- (مقال)، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع22، 1438هـ-2016م، ص102.

[2]- محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتقعيدا، دار الأوقاف للنشر والتوزيع، قطر، ط1، 1434هـ-2013م، ص82.

[3]- محمد بن درويش سلامة، الأقليّات المسلمة وما يتعلق بها من أحكام في العبادات والإمارة والجهاد، رسالة ماجستير، إشراف: أحمد بن عبد الله الكبيسي، قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1419-1420هـ، ص17.

[4]- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليّات المسلمة، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع4+5، 2005م، ص203-204.

[5]- ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلاميّ الدولي، دون مكان النشر، ط1، 1428هـ-2007م، ع16، 711/4.

[6]- ينظر: عجيل جاسم النشمي، التعليقات على بحث "مدخل إلى أصول وفقه الأقليّات"، المجلة العلمية لمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع7، 1426هـ-2005م، ص21.

[7]- ينظر: ميثاق منظمة التعاون الإسلاميّ، بدون مكان وسنة النشر، د.ط، ص1-6، حملته في نسخته "pdf" يوم: 2019/03/05، في الساعة: 22:45، من موقع "منظمة التعاون الإسلاميّ" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:

https://www.oic-oci.org/upload/documents/charter/ar/oic_charter_2018_ar.pdf.

ويرجع اختيارنا لهذا التّعريف؛ لعدم انطباق أغلب الاعتراضات التي تمّ ذكرها سابقا عليه، إذْ إنّ منظمة التّعاون الإسلاميّ تشترط في ميثاقها أن تلتزم الدّول الأعضاء بتعاليم الإسلام السّمحة في تعاملاتها مع بعضها البعض، أو مع غيرها من الدّول الأخرى، إضافة لاشتراطها أن يتوفّر معيار الأغلبيّة السّكانية المسلمة كشرط للالتحاق بها، بالموازاة مع عدم إيحاء أيّ مفردة من مفرداته بالدّونيّة وعدم الاندماج[1].

المطلب الأول: ضرب الزوجة الناشز في العرف الغربي

يعدّ العرف الغربي نتاجا لفلسفة مادية علمانية، تبلورت معالمها بعد صراع محتدم بين المؤسسة الكنسية ورائدي الفكر الغربي، أفرزت منظومة فكرية أقصت الدين عن كل مناحي الحياة، ونزعت إلى تقديس العقل البشري وتوجهاته.

فالأعراف والتقاليد الغربية لها صلة وأثر كبير في فهم كثير من التوجهات، والخيارات السياسية، والقانونية، والاجتماعية في الغرب، وتجاهل هذه الأعراف والتقاليد في الفتوى والاجتهاد، وحتى في الخطاب الدعوي يجعلنا أمام اجتهادات غير منضبطة، توقع الأقليات المسلمة في حرج وعنت شديديْن.

بناء على ما سبق؛ نسعى من خلال هذا المطلب بيان واقع العنف الزوجي في فرنسا، والتكييف القانوني لضرب الزوجة الناشز في القانون الفرنسي كأنموذج للعرف الغربي، وذلك من خلال الفرعيْن الآتييْن:

الفرع الأول: و اقع العنف الزوجي في فرنسا

شهدت فرنسا خلال السنوات الماضية منحا تصاعديا لضحايا العنف الزوجي؛ حيث سجلت مصالح الأمن الفرنسية سنة 2022م، 244 ألف بلاغ بزيادة قدرها 15% مقارنة بسنة 2021م[2].

---

[1]- ينظر: أحمد جاب الله، الأقليّات المسلمة في أوروبا الغربية وقضايا الإفتاء، بحث مقدم للندوة العالمية حول: "فقه الأقليّات المسلمة في ضوء مقاصد الشريعة -تميّز واندماج-"، الجامعة الإسلاميّة كولالمبور، ماليزيا، 1430هـ- 2009م، ص10، عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليّات المسلمة (مقال)، ص214- 217، محمد بن عبد العزيز بن العقيل، ضوابط الفتوى في بلاد الأقليّات المسلمة، بحث مقدم لندوة: "الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات"، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1437هـ -2015م، ص372-373.

[2]- Voire: Aurore Bergé, Vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes, DICOM des ministères sociaux, France, 2024, p11, et Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2022, Interstat, Info-rapide N28, France, 2023, p1.

ويعدّ العنف الجسدي هو النمط الأكثر شيوعا بين الأزواج بنسبة قدرها 66%، والغالبية الساحقة من الضحايا هنّ نساء بنسبة قدرها 87%[1].

إضافة إلى ذلك؛ فقد ارتفع عدد بلاغات العنف الجنسي بين الزوجيْن سنة 2023م بنسبة قدرها 11% مقارنة بسنة 2022م، وتضاعفت أربع مرات خلال الفترة بين 2016-2023م؛ مع الإشارة إلى أنّ 85% من الضحايا هنّ نساء.

ويمكن تفسير هذا الارتفاع الملحوظ؛ للإجراءات التي أقرتها السلطات الفرنسية والتي تهدف إلى نشر الوعي بمخاطر العنف الزوجي، وتشجيع الضحايا على التبليغ على مثل هذه الاعتداءات، وتحسين آليات التكفل بضحايا العنف الزوجي[2].

بالمقابل؛ فإنّ نسبة العنف الجنسي بين الزوجيْن مقارنة بغيرها من الاعتداءات الأخرى تضلّ ضئيلة، إذْ لم تتجاوز 4% سنة 2022م، 83% من الحالات تتعلّق بقضايا اغتصاب أو محاولة اغتصاب[3]؛ حيث سجلت مصالح الأمن الفرنسية سنة 2023م، 8882 بلاغا باغتصاب زوجي أو محاولة اغتصاب، متجاوزا ما تمّ تسجيله سنة 2022م بنسبة قدرها 12.5%[4].

وتشير تقديرات المختصين إلى أنّ 12% فقط من ضحايا الاغتصاب الزوجي، أو محاولة الاغتصاب يحررن شكوى لدى مصالح الأمن؛ ويرجع هذا الأمر من وجهة نظرهم لبعض المعتقدات الدينية المنتشرة حول الاغتصاب والعنف الجنسي، والتي تحول دون تبليغ الضحايا عن تلك الاعتداءات، وتحدّ من المتابعة القانونية للجناة عن هذا الفعل[5].

وتتفق مختلف الأبحاث التي اعتنت بدراسة قضايا العنف الجنسي الزوجي؛ بأنّ فئة النساء هنّ الأكثر تضررا من هذه الظاهرة، هنا الشابات اللاتي تتراوح أعمارهن بين 18-30 سنة[6].

---

[1]- Voire: Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2021, Interstat, Info-rapide N53, France, 2022, p1.

[2]- Voire: Béryl Matinet et Charline Sterchele, Les violences physiques ou sexuelles enregistrées par les services de sécurité en 2023, Interstat, Info-rapide N32, France, 2024, p1-3.

[3]- Voire: Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2022, p2.

[4]- Voire: Béryl Matinet et Charline Sterchele, Les violences physiques ou sexuelles enregistrées par les services de sécurité en 2023, p6.

[5]- Voire: MIPROF, Violences au sein du couple et violences sexuelles, ONVF N16, France, 2020, p20, et Christelle Hamel, Enquête VIRAGE Violences et rapports de genre: Contextes et conséquences des violences subies par les femmes et les hommes, INED, France, 2014, p20.

[6]- Voire: Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2022, p3, et Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2021, p3, et Frédéric

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا توجد إحصائيات رسمية خاصة بقضايا العنف الزوجي لدى الأقليات المسلمة في فرنسا؛ بسبب طبيعة نظام الحكم الذي يرتكز على العلمانية التي تقصي كلّ ما له ارتباط بالجانب الديني، غير أنّه يمكن أنْ نرسم صورة - ولو جزئية- لهذه الظاهرة لدى الأقليات المسلمة في فرنسا؛ من خلال الدراسات والأبحاث التي اطلعنا عليها، ونجملها فيما يأتي بيانه:

1- غالبية ضحايا العنف الزوجي في فرنسا سنة 2022م هنّ فرنسيات؛ بالمقابل فإنّ 15% من الضحايا من أصول أجنبية[1].

2- بلغ عدد المتابعين قضائيا بتهمة الاغتصاب أو محاولة الاغتصاب سنة 2022م، 6279 شخصا؛ 91% من المتهمين رجال، و19% من جنسيات أجنبية[2].

3- تمّ تخصيص خط هاتفي أخضر خاص بالنساء المُعَنَّفَات زوجيا؛ 20% من المتصلات سنة 1999م من أصول مهاجرة، 8.4% من النساء ينحدرن من بلدان المغرب العربي[3].

4- سنة 2021م؛ 12% من النساء اللاتي تعرضن لعنف جسدي أو جنسي من أصول مهاجرة[4].

5- استقبلت إحدى دور استقبال النساء المُعَنَّفَات المتواجدة في الضاحية الباريسية، في الفترة بين 2019/09/02م إلى غاية يوم 2020/12/31م، 26 فتاة فررن من دورهن بسبب الزواج القسري، 08 منهن من أصول مالية، و05 فتيات من أصول جزائرية، و04 فتيات من أصول مغربية؛ حيث صرحن بأنّهنّ تعرضن لاغتصاب وعنف زوجي[5].

الفرع الثاني: التكييف القانوني لضرب الزوجة الناشز في القانون الفرنسي

شهد القانون الجنائي الفرنسي في شقه المتعلِّق بالجرائم الجنسية تطوّرا ملحوظا على مرّ العقود؛ حيث كان الزواج إبّان الفترة النابولاتينية إلى غاية سنة 1980م، يعدّ المؤسسة المكلفة بتدبير الحياة الخاصة للأفراد، ووظيفتها تتمثل في تنظيم حياتهم الجنسية.

Dabi et Louise Jussian, Enquête sur les violences conjugales à l'occasion de la journée internationale pour l'élimination de la violence à l'égard des femmes, IFOP, France, 2022, p14, et Hélène Guedjet et Sandra Ziloniz, Enquête Genèse 2021, SSMSI, Paris, 2022, p17.

[1]- Voire: Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2022, p5.

[2]- Voire: Idem, p7.

[3] - Voire: Lorik Mihaliel, La situation des femmes immigrées battues en France (article), disponible à l'adresse: https://linksshortcut.com/ZxKqC , consulté le: 08/08/2024, à 21:24.

[4]- Voire: Hélène Guedjet et Sandra Ziloniz, Enquête Genèse 2021, p27.

[5]- Voire: Observatoire des violences envers les femmes du département de la Seine-Saint-Denis, Mieux protéger les filles et les jeunes femmes en danger de mariage forcé, France, 2021, p7-8.

فموافقة الزوجيْن على عقد الزواج كانت تعدّ تفويضا بإباحة أيّة علاقة حميمية قد تنشأ خلال فترة الزواج، ووجوب الرضا بالفعل الحميمي يقتصر فقط على العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج[1].

ولم يكن يُتصوّر أنْ يكون الزوج مغتصبا لزوجته، ولم يكن في المقدور معاقبته على مثل تلك التصرفات؛ والمنع كان متوجها لممارسات جنسية شاذة (الجنس الفموي، الجماع في الدبر) لا تفضي إلى وقوع حمل وولادة[2].

هذا التصوّر كان منبثقا من مبدأ "الواجب الزوجي" الموروث من القانون الكنسي، والذي كان يربط بين العلاقة الحميمية والزواج، حيث تعدّ تلك العلاقة الحميمية شرطا لصحة الزواج وصلاحيته؛ فالجنس في إطار الزواج الكاثوليكي ينبغي أنْ يُوَجَهَ للإنجاب.

هذا المفهوم ينضاف إلى الحقّ في التصرف في جسد الآخر؛ فبناء على القانون ذاته فإنّ الزوجة مطالبة بتسليم نفسها لزوجها بغرض إنجاب الأطفال، أو تحصين زوجها من الوقوع في فاحشة الزنا[3].

وقد تجلّى هذا الأمر في جميع الأبحاث والدراسات التي تناولت الزواج، وما يرتبط به من قضايا إلى غاية منتصف القرن 18م؛ حيث يتمّ التأكيد على أنّه ليس للمرأة المتزوجة الحقّ في رفض العلاقة الحميمية مع زوجها، ولا اعتبار لرضاها في هذا الموضع.

غير أنّ بزوغ فجر القانون المدني بعد أحداث الثورة الفرنسية أضفى الصبغة المدنية على مفهوم الزواج؛ حيث عدّه عقدا مدنيا بين الزوجيْن ونسخ وجوب الاحتفال به في الكنسية، وأبطل وجوب الالتزام بقانونها.

فالقانون المدني الصادر سنة 1804م والمعروف بقانون نابليون؛ هو الذي أرسى أسس الزواج المدني المعاصر، حيث لم يعد يشدّد على وجوب وجود علاقة حميمية بين الزوجيْن،

---

[1]- Voire: Aline Beilin, Faut-il abolir le devoir conjugal? L'évolution du droit à travers l'évolution du droit en matière de "devoir conjugal" (article), paru le: 08/04/2022, disponible à l'adresse: https://linksshortcut.com/BKIKr , consulté le: 16/07/2024, à 18:45, p3.

[2]- Voire: Thomas Besse, Les agressions sexuelles dans la sphère conjugal casse-tête de cupidon à l'adresse du juge répressif (article), Revue Science Criminelle et droit pénal comparé, N1, ed Dalloz, 2018, p22-23, et P. Bensussan, Viol entre époux en droit français -désir, besoin et consentement- (article), Revus Sexologie, V18, 2009, p220.

[3]- Voire: Fanny Anseaume, Le devoir conjugal -On est où après # Mettoo?-, LEDUC Société, Paris, 2022, p12-13, et Thomas Besse, Les agressions sexuelles dans la sphère conjugal casse-tête de cupidon à l'adresse du juge répressif (article), Revue Science Criminelle et droit pénal comparé, p23.

بخلاف القانون الكنسي الذي كان يعدّه باطلا في حال انعدامها[1].

بالمقابل فإنّه نصّ على وجوب طاعة الزوجة لزوجها؛ وذلك تماشيا مع ما كان متعارفا عليه في ذلك الزمان، وجريا على هذا العرف صدر قانون العقوبات سنة 1810م؛ والذي عرّف الاغتصاب بقوله: "جماع غير مشروع، مع امرأة بغير رضاها".

بناء على التعريف آنف الذكر؛ فإنّ الاغتصاب لا يتمّ اعتباره جريمة إلاّ إذا وقع الفعل الحميمي مع امرأة أجنبية، ودون رضاها وموافقتها عليه.

وعليه فإنّ أيّ فعل آخر غير رضائي؛ مثل العلاقات الجنسية بين الأشخاص من نفس الجنس، أو أيّ ممارسة جنسية دون إيلاج في موضع الحرث، كانت تعدّ في القانون الفرنسي مساسا بالذوق العام وآداب الحشمة[2].

بالموازاة مع ذلك؛ فإنّه لم يتمّ توضيح كيفية الإكراه على الفعل الحميمي الواردة في التعريف المشار إليه سابقا، حيث كان يتمّ اعتماد العنف البدني لفترة طويلة كمؤشر على وقوع الاغتصاب، إلى غاية صدور حكم صادر عن محكمة النقض بتاريخ: 1857/06/25؛ والذي نصّ على أنّ الاغتصاب يعدّ جريمة تقتضي إثبات استغلال الضحية دون إرادتها، وعدم رضاها بالفعل الحميمي؛ وأنّ الإكراه عليه يمكن أنْ يتمّ إمّا بعنف مادي، أو بأيّ طريقة أخرى من طرق الإكراه والمباغتة[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ حصر مفهوم الاغتصاب فيما ذكر سابقا؛ يرجع إلى كوْن القانون الفرنسي لم يكن يقصد حماية ضحية الاغتصاب في المقام الأول، بل كان يستهدف حماية مؤسسة العائلة ضد الاعتداءات غير المشروعة[4].

لكن خلال سبعينيات القرن الماضي؛ برز مفهوم جديد للعائلة ونموذج مغاير للجريمة الجنسية، حيث بدأت تضمحل مكانة الزواج كإطار شرعي منظم للحياة الزوجية؛ نجم عنه أنْ لا تكون الغاية من العلاقة الحميمية الإنجاب، وإنّما ينظر إليها على أنّها وسيلة لتحقيق الذات

---

[1]- Voire: Fanny Anseaume, Le devoir conjugal -On est où après # Mettoo?-, p13.

[2]- Voire: Agnès Schleget et autres, Evaluation de la notion du viol conjugal du point de vue légal et sociétal en France et aux Etats Unis (article), Revue La presse médical, V48, 2019, p893.

[3]- Voire: Catherine Le Magueresse, Viol et consentement (article), Revus Archive de politique, N34, éd Pédome, 2012, p227, et Aglaé Chosson, L'évaluation de la notion du viol en droit pénal, Master2 sciences pénales, sous la direction: Dominique Variot-Barrid, faculté de droit et de science politique, Université Aix-Marseille 2021-2022, p20.

[4]- Voire: et Aglaé Chosson, L'évaluation de la notion de viol en droit pénal, p13.

على المدى المتوسط والبعيد.

هذا الانقلاب في الأعراف والأخلاق المجتمعية؛ كان له أثر على المنظومة التشريعية الفرنسية التي حاولت مواكبة هذا الزخم، من خلال سنّ قوانين ولوائح تشريعية تستهدف الحدّ من الاعتداءات الجنسية، وقمع أيّ تصرفات تطال الحرية الجنسية للأفراد وحقهم في اختيار نمط جنسي معين[1].

حيث صدر قانون رقم: 80-1041، بتاريخ: 1980/12/23م الذي عَدَّلَ تعريف الاغتصاب السابق الوارد في المادة: 332 من قانون العقوبات سنة 1810م؛ حيث وسّع من مجال مفهوم الاغتصاب ليشمل "كلّ فعل إيلاج جنسي مهما كانت طبيعته، فُرِضَ على شخص آخر بالعنف، أو الإكراه، أو المباغتة".

هذا التعديل ألغى القيود الواردة في القانون السابق؛ سواء تعلّق الأمر بجنس المعتدِي أو المعتدَى عليه، أو طبيعة الفعل الجنسي، إضافة إلى النيّة المُبَيَّتَة لفرض الفعل الجنسي على الآخر بالرغم من عدم رضاه، وعدم موافقته عليه[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التعديل ألغى نظرية الحصانة الزوجية من المتابعة القضائية بتهمة الاغتصاب؛ حيث كانت الغاية من صدوره تغيير الذهنيات، والمقاربة التقليدية للاغتصاب التي كانت تعدّ من وجهة نظرهم تهديدا لبنية العائلة، ووضع معاناة الضحية في صلب تجريم هذه الممارسة[3].

في السياق ذاته؛ تمّ سنة 1994م تعديل القانون السابق الذكر بإضافة معيار التهديد، لتوسيع مفهوم الاغتصاب والذي أصبح يقصد به؛ "كلّ فعل إيلاج جنسي مهما كانت طبيعته، فُرِضَ على شخص آخر بالعنف، أو الإكراه، أو التهديد، أو المباغتة"[4].

بالإضافة إلى ذلك؛ وفي إطار تعزيز إجراءات الوقاية من العنف الزوجي وضدّ القصّر، صدر قانون رقم: 2006-399، بتاريخ: 2006/04/04م والذي عدّل المادة: 222-22 من قانون

---

[1]- Voire: Voire: Aline Beilin, Faut-il abolir le devoir conjugal? L'évolution du droit à travers l'évolution du droit en matière de "devoir conjugal" (article), p3, et Thomas Besse, Les agressions sexuelles dans la sphère conjugal casse-tête de cupidon à l'adresse du juge répressif (article), P23-24.

[2]- Voire: Agnès Schleget et autres, Evaluation de la notion du viol conjugal du point de vue légal et sociétal en France et aux Etats Unis (article), p893.

[3]- Voire: Thomas Besse, Les agressions sexuelles dans la sphère conjugal casse-tête de cupidon à l'adresse du juge répressif (article), Revue Science Criminelle et droit pénal comparé, p25.

[4]- Voire: Voire: Agnès Schleget et autres, Evaluation de la notion du viol conjugal du point de vue légal et sociétal en France et aux Etats Unis (article), p894.

العقوبات؛ حيث عدّ العلاقة الزوجية ظرفا مشدّدا لعقوبة الاغتصاب[1].

ولم تتوقف التعديلات التشريعية الفرنسية عند هذا الحدّ؛ حيث تمّ تعديل قانون العقوبات الفرنسي بتاريخ: 2010/07/09م، بهدف الحدّ من العنف الممارس ضدّ النساء؛ حيث تمّ حذف افتراض رضا الزوجيْن بالعلاقة الحميمية الواردة في نهاية الفقرة الثانية من المادة: 222-22، وبات من الضروري اشتراط توفر رضا متجدّد لأي علاقة حميمية تنشأ بينهما؛ وخوّل لقاضي المحكمة باتخاذ تدابير تسمح بحماية المرأة من العنف الزوجي تصل إلى حدّ طرد الزوج من مسكن الزوجية[2].

وفي السياق ذاته؛ فقد شهدت المنظومة التشريعية الفرنسية تحيينا آخر، حيث سنّ قانون بتاريخ: 2018/08/13م، يرمي إلى تعزيز إجراءات محاربة أعمال العنف الجنسية، أو على أساس الجنس؛ حيث تمّ تعديل المادة: 222-23 من قانون العقوبات أدرج إمكانية اغتصاب المرأة للرجل، وتمّ إضافة العبارة الآتية: "ارتكبت ضدّ شخص آخر، أو شخص مقدم الشكوى، أو صاحب البلاغ"؛ الأمر الذي يسمح بالاعتقال والتوقيف في الحالات التي تمّ فيها الإيلاج دون رضا الضحية[3].

نفس المادة المشار إليها آنفا؛ تمّ تحيينها مرة أخرى بتاريخ: 2021/04/21م، حيث تمّ عدّ الاستمتاع بالأعضاء التناسلية لشخص ما دون رضاه اغتصابا يعاقب عليه القانون[4].

بناء على كلّ ما سبق؛ فإنّ أيّ علاقة حميمية تنشأ بين الزوجيْن في فرنسا، يجب انْ تخضع لمبدأ الحرية الفردية؛ فالتعديلات المختلفة التي أدرجها المشرّع الفرنسي على القانون الجنائي المتعلّقة بالاغتصاب، تشمل جميع الأفراد بغضّ النظر عن جنسهم، أو طبيعة العلاقة التي تربط بينهم؛ وذلك بغرض حمايتهم من أيّ نوع من أنواع العنف الجنسي، ومن بينها الاغتصاب[5].

وعليه؛ فإنّ تأديب الزوج لزوجته الناشز بالضرب، يعدّ في فرنسا اغتصابا زوجيا يعاقب عليه القانون، ويستوجب عقوبة السجن تصل إلى 20 سنة إضافة إلى غرامة مالية قدرها 100 ألف أورو[6].

---

[1]- Voire: Agnès Schleget et autres, Evaluation de la notion du viol conjugal du point de vue légal et sociétal en France et aux Etats Unis (article), p893.

[2]- Voire: Aline Beilin, Faut-il abolir le devoir conjugal? L'évolution du droit à travers l'évolution du droit en matière de "devoir conjugal" (article), p8.

[3]- Voire: Aglaé Chosson, L'évaluation de la notion du viol en droit pénal, p18-19.

[4]- Voire: Idem, p12-13.

[5]- ينظر: محمد إبراهيم الشافعي، تجريم الاغتصاب بين الزوجيْن في القانون الفرنسي (مقال)، المجلة المغربية للاقتصاد والقانون المقارن، جامعة القاضي عياض، المغرب، 2000م، ع33، ص25.

[6]- Voire: Voir: Droit.org, Code pénal - Dernière modification le 01 janvier 2020 -, article: 222-24, 222-28.

المطلب الثاني: اعتبار المجمعات الفقهية للعرف الغربي في قضايا الأقليات المسلمة

إنّ قضايا الأقليّات المسلمة تحتاج إلى بيان حكم شرعي مرتبط بواقعها؛ وذلك نظرا لتباين ظروفها، وأحوالها، ومكان تواجدها عن غيرها من ديار المسلمين، الأمر الذي يقتضي مراعاة تلك الخصوصيات حال تنزيل الأحكام الشرعية؛ وهو ما يعبَّر عنه بتغيّر الفتوى لتغيّر موجباتها.

فبيئة، وأعراف، وعادات الأقليات المسلمة لا تتوافق مع بيئة، وعادات وأعراف المسلمين في دار الإسلام؛ فتنزيل الأحكام الفقهية على واقع تلك الأقليات المسلمة دون الأخذ بالحسبان اختلاف أعرافها وعاداتها، وعدم تحقق مناطات أحكامها يوقعها في عنت وحرج شديديْن.

وقد أشار إلى هذا الأمر القرافي بقوله: "إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير العوائد؛ خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة"[1].

بناء على ما سبق؛ نسعى من خلال هذا المطلب إلى بيان مدى اعتبار المجمعات الفقهية للعرف الغربي عند معالجتها لقضايا الأقليات المسلمة بصفة عامة، وتنزيله على مسألة ضرب الزوج الناشز بصفة خاصة، وذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

يعدّ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا؛ مؤسسة علمية غير ربحية تم تأسيسها في الثاني من شهر أكتوبر سنة 2002م، وذلك استجابة للحاجة الملحة للأقليات المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية لفقه يراعي واقعها، وخصوصيتها المميزة لها عن باقي بقاع العالم الإسلامي، إضافة إلى أحداث 2001/09/11م التي كان لها أثر سلبي على الأقليات المسلمة هناك؛ وما انجر عنه من تشويه متعمد للإسلام والمسلمين[2].

ويضمّ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا نخبة من الفقهاء، والعلماء من الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الإسلامية، يجتمعون مرة واحدة سنويا في مقره بمدينة ساكرامنتو، في ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية؛ للتباحث فيما يستجد للأقليات المسلمة من نوازل وحوادث.

---

[1]- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1416هـ-1995م، ص218.

[2]- ينظر: محمد خالد عبد الهادي، المجامع الفقهية ودورها في إعادة العمل بالاجتهاد الجماعي (مقال)، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني، العراق، 2020م، ع61، ص292.

ويسعى مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا لتحقيق جملة من الأهداف، نذكر من بينها:

1- إصدار فتاوى وأحكام فقهية لما يعرض للأقليات المسلمة في أمريكا من قضايا، وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية.

2- إعداد دراسات فقهية، وبحوث أكاديمية تهتم بدراسة واقع الأقليات المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية، وما يستجد لها من نوازل.

3- إقامة دورات تكوينية للأئمة، ومديري المراكز الإسلامية في مختلف المجالات الفقهية.

4-التعاون مع المجمعات الفقهية الأخرى؛ للوصول إلى اجتهاد فقهي رصين يسعى للحفاظ على ثوابت الأمة ومقدراتها[1].

ويعدّ العرف من بين الأدلة الشرعية التي يستند إليها مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، عند معالجته لمختلف القضايا التي تنزل بالأقليات المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث نص صراحة في توصيات مؤتمره العشرين، المنعقد بمدينة هيوستن الأمريكية في الفترة بين 27-2024/09/29م؛ على أنّ العرف الأمريكي معتبر في الاجتهاد الفقهي لنوازل الأقليات المسلمة بأمريكا، بشرط عدم مخالفته للشريعة الإسلامية[2].

ويتجلّى التنزيل الفعلي لدليل العرف في واقع الأقليات المسلمة بأمريكا في عدة قضايا، خاصة ما تعلّق منها بجانب المعاملات المالية المعاصرة، والأحوال الشخصية؛ حيث شدّد مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا على أنّ اختلاف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها، مرده إلى اختلاف الأعراف فيما يكون قبضا من عدمه؛ فالقبض المطلق مرجع تقديره يعود للعرف السائد في البلد.

ونصّ أيضا؛ على أنّ القبض الحكمي يقوم مقام القبض الحقيقي في تجارة الذهب والفضة، بشرط اعتبار العرف التجاري الأمريكي له، وخلوّه من شبه الربا[3].

وفي قضايا الأحوال الشخصية؛ بيّن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بأنّ مسائل تحديد مقدار

---

[1]- ينظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، كتاب المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، د.ط، د. مكان وتاريخ النشر، ص243-247.

[2]- ينظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، توصيات مؤتمر الأئمة العشرين -معالجة فقهية لتحديات الأسرة المسلمة في الغرب-، بدون مكان وسنة النشر، د.ط، ص2، حملته في نسخته "pdf" يوم: 2025/09/14، في الساعة: 09:14، من موقع "مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: https://linksshortcut.com/mDaon

[3]- ينظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، توصيات مؤتمر الأئمة الثامن عشر –أحكام النوازل المتعلقة بالمخترعات الحديثة في الشريعة الإسلامية-، بدون مكان وسنة النشر، د.ط، ص13، حملته في نسخته "pdf" يوم: 2025/09/15، في الساعة: 23:26، من موقع "مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: https://linksshortcut.com/IVsqj

التصرف في مال الزوج، ومتعة المرأة المطلقة، ونفقة الولد الصغير، وأوقات زيارة الوالد غير الحاضن مرجعها للعرف السائد في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

وفي السياق ذاته؛ وفي إطار بيانه لمفهوم مصطلح الخيانة المنتشرة في المجتمع الأمريكي، أحال إلى المفهوم العرفي لهذا المصطلح؛ حيث نصّ على أنّ "الخيانة الزوجية في الاصطلاح العرفي المعاصر هي: عدم الإخلاص بين الزوجيْن، والانخراط في علاقات جنسية أو مقدماتها مع طرف آخر"[2].

وتعدّ مسألة تأديب الزوجة الناشز بالضرب، من بين المسائل التي تناولها مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بالبحث والتمحيص؛ حيث تعرض لبيان مفهوم النشوز محلّ البحث والذي عرفه بقوله: "هو حالة من التمرد، والترفع عن القيام بالحقوق التي فرضتها الشريعة للزوجيْن"[3]، مع تأكيده على حرمة هذا الفعل في الشريعة الإسلامية.

وفي سياق معالجته لهذه المسألة؛ بيّن مجمع فقهاء الشريعة عدم جواز امتناع الزوجة عن جماع زوجها دون عذر شرعي معتبر، بالموازاة مع تأكيده على عدم مشروعية إكراه الزوج زوجته على الجماع دون رضاها؛ لما يترتب عليه من مفاسد شرعية تسهم في زيادة الخلاف والشقاق بين الزوجيْن، إضافة إلى تعارض هذا الفعل مع القوانين الأمريكية المجرمة لهذا الصنيع، ويرسم صورة سيئة عن الجاليات المسلمة في أمريكا.

وأشار إلى أنّ الضرب غير المبرح الذي يعدّ من وسائل تأديب الزوجة الناشز في الشريعة الإسلامية؛ يتمّ اللجوء إليه في آخر المطاف عند عدم نجاح وسيلتيْ الوعظ والهجر في المضاجع في ثَنْيِ الزوجة عن نشوزها، وبيّن بأنّ الأولى عدم استخدام التأديب الجسدي بالكلية؛ استئناسا بسيرة خير البريّة ﷺ الذي لم يضرب في حياته قط امرأة ولا خادما[4].

وقد برز بوضوح في هذه المسألة اعتبار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا للعرف الغربي بصفة عامة، والأمريكي بصفة خاصة؛ حيث قرّ ر عدم مشروعية ضرب الزوج لزوجته الناشز تأديبا لها، وذلك بناء على العرف الأمريكي والذي تجرّم القوانين الأمريكية وفقا له هذا الفعل، وتوقع

---

[1]- ينظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، توصيات مؤتمر الأئمة العشرين -معالجة فقهية لتحديات الأسرة المسلمة في الغرب-، ص10-13.

[2]- المرجع نفسه، ص12.

[3]- المرجع نفسه، ص10.

[4]- عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «ما ضرب رسول الله ﷺ شيئا قط بيده، ولا امرأة، ولا خادما، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيء قط، فينتقم من صاحبه، إلا أن ينتهك شيء من محارم الله، فينتقم لله ﷻ»، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك محارمه، رقم: 2328، 1814/4.

على مرتكبه أشدّ العقوبات[1].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ؛ إذْ أنّ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا عند تقريره لحكم هذا المسألة، أشار إلى أنّ هذا الحكم ينطبق على جميع البلدان التي تجرّم قوانينها تأديب الزوجة جسديا، وبالتالي فإنّ فتواه تشمل الأقليات المسلمة في فرنسا[2].

الفرع الثاني: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

يعدّ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هيئة إسلامية مستقلة، يتواجد مقره في جمهورية إيرلندا، ويضم مجموعة من العلماء والباحثين البارزين؛ تمّ عقد جمعيته التأسيسية في مدينة لندن استجابة لدعوة اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، في الفترة 21-22 ذي القعدة 1417هـ، الموافق لـ 29-30 مارس 1997م بحضور ما يزيد عن خمسة عشر عالما.

ويسعى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث لتحقيق جملة من الأهداف، نوجزها فيما يأتي ذكره:

1- مدّ جسور التقارب والتواصل بين العلماء والباحثين في الساحة الأوروبية، والعمل على الوصول إلى آراء فقهية موحدة لها صلة بقضايا الأقليات المسلمة في أوروبا.

2- إصدار فتاوى جماعية تسهم في حلّ مشكلات الأقليات المسلمة في أوروبا، وتنسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأحكامها.

3- تشجيع البحث العلمي الشرعي الذي يعنى بدراسة مستجدات الأقليات المسلمة في أوروبا، ويسهم في تمسكها بهويتها الدينية، ويعينها على الاندماج الفعال مع مجتمعاتها.

4- نشر المفاهيم الشرعية السليمة، وتحصين الأقليات المسلمة بأوروبا عموما وشبابها بصفة خاصة من الوقوع فريسة لخطاب التطرف والعنف.

ولتحقيق هذه الأهداف؛ يجتمع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بصفة دورية في مختلف المدن الأوروبية (باريس، كولن، بلنسية ...الخ)، لتدارس مختلف القضايا التي لها ارتباط وثيق بواقع الأقليات المسلمة بأوروبا، ونشر أبحاث تلك الجلسات في موقعه الإلكتروني، أو من خلال

---

[1]- بناء على قانون ولاية تكساس الأمريكية؛ يمكن أن تصل عقوبة إجبار الزوج زوجته على الجماع دون رضاه إلى السجن لمدة 20 سنة، وغرامة مالية قدرها 10 آلاف دولار. ينظر:

Matthew D. Sharp, Marital Rape Laws and penalties (article), disponible à l'adresse: https://linksshortcut.com/KiLxC , consulté le: 16/09/2025, à 19:46.

[2]- ينظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، توصيات مؤتمر الأئمة العشرين -معالجة فقهية لتحديات الأسرة المسلمة في الغرب-، ص11.

مجلته العلمية ومختلف الكتب التي يؤلفها أعضاؤه[1].

ويعدّ العرف الغربي من أهم معالم المنهج الفقهي الذي تبناه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عند معالجته لنوازل الأقليات المسلمة بأوروبا، وذلك من خلال إشارته إلى أنّ كثير من التصورات والأحكام الفقهية الشاذة الخاصة بقضايا تلك الأقليات؛ مردها إلى عدم إلمام أصحابها بالعرف السائد لديها، واختلاف بيئاتها ومجتمعاتها التي يتفاعلون ضمنها.

إضافة إلى توجيهه للأقليات المسلمة بأوروبا إلى أهمية التزامها بعدم مخالفة العرف العام الغربي الذي لا يخالف الشريعة الإسلامية، لتحقيق اندماج فعلي مع مجتمعاتها بالموازاة مع ضرورة تمسكها بهويتها الدينية المميزة لها[2].

فخلال أشغال الدورة الرابعة والعشرين التي انعقدت بمدينة استانبول التركية، أيام 20-23 شوال 1435هـ الموافق لـ 16-19 أوت 2014م؛ أصدر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث قراره رقم: 99 (24/9) بخصوص العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة المسلمة جاء فيه:

"يؤكد المجلس الأوروبي على ما سبق أنْ أوصى به الأئمة والدعاة في الغرب؛ بملاحظة الأعراف والعادات الأوروبية في خطابهم، وقراراتهم، ومواقفهم ما لم يكن في ملاحظتها تعطيل لنص شرعي قطعي في الشريعة؛ وذلك من أجل تحقيق مقاصد الوجود الإسلامي في الغرب، وحماية المسلمين ومؤسساتهم من سوء الفهم، وعدم التوافق مع غير المسلمين مع إمكانه"[3].

ويتجلّى اعتبار المجلس الأوروبي للعرف الغربي في عدة قضايا تخص الأقليات المسلمة في الغرب، خاصة ما تعلّق منها بمسائل الأحوال الشخصية؛ حيث قرّر المجلس الأوروبي في دورته الخامسة المنعقدة بمدينة دبلن، أيام 30 محرم- 03 صفر 1421هـ الموافق لـ 04-07 ماي 2000م، مشروعية تطليق القاضي غير المسلم للمرأة المسلمة في الغرب؛ استنادا للعرف الغربي السائد في أوروبا والذي ينص على أنّ المخوّل له بقطع العلاقة الزوجية هو القاضي بناء على

---

[1]- ينظر: المجلس الاوروبي للإفتاء والبحوث، من نحن، اطلعت عليه يوم: 2025/09/16، في الساعة: 23:30، من موقع "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
https://linksshortcut.com/hbTqB

[2]- ينظر: زكرياء سليماني، الاجتهاد في نوازل فقه المهجر -المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث نموذجا- دراسة فقهية أصولية، دكتوراه، إشراف: د. إبراهيم رضا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 2020-2021م، ص364-365، وأحمد جاب الله، التديّن الإسلامي في الواقع الأوروبي بين الحفاظ على الثوابت ومراعاة الاعراف والأحوال (مقال)، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 1438هـ-2017، ع23، 113.

[3]- عبد الله الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه وحتى الدورة الثامنة والعشرين، د.ط، د. ناشر ولا مكان ولا تاريخ نشر، ص166.

القوانين الغربية[1].

فالمسلم في ديار الغرب سواء كان من أهلها أصالة، أو من الوافدين إليها بغرض المكوث فيها؛ فإنّ قوانين تلد الدول الغربية تفرض عليه التزامه بالنصوص القانونية المطبقة فيها قبل الترخيص له بحمل جنسيتها، ورضاه بهذا الشرط يستلزم منه تطبيق ما يترتب عنه من واجبات، ومن ذلك نفاذ أحكام طلاق المحاكم فيها لغياب قضاء إسلامي؛ بناء على القاعدة الفقهية المشهورة "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"[2].

وفي السياق ذاته؛ وخلال الدورة الخامسة عشرة المنعقدة بمدينة استانبول التركية، أيام 22-26 جمادى الأولى 1426هـ الموافق لـ 29 جوان- 03 جويلية 2005م؛ أفتى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بجواز نكاح الكتابية دون وليّ أمرها؛ استنادا إلى العرف الغربي الذي لا تشترط قوانينه حضور ولي المرأة لإبرام عقد الزواج، وبيّن بأنّ مراعاة الفقهاء القدامى لشرط الوليّ بالنسبة للكتابية؛ مردّه إلى أنّ موافقة وليّ الزوجة الكتابية كان عرفا سائدا آنذاك[3]، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما؛ فعند تغيّر العرف اختلف الحكم، وأفتي بصحة عقد النكاح تبعا لذلك[4].

وتعدّ مسألة تأديب الزوجة الناشز بالضرب في الغرب؛ من أهمّ القضايا الفقهية التي اتضح فيها اعتماد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث للعرف الغربي عند تقريره لحكم هذه المسألة.

فخلال دورته الرابعة العشرة المنعقدة بمدينة دبلن الايرلندية سنة 2005م؛ أوصى المجلس الأوروبي في قراره رقم: 52 (14/8)، الأقليات المسلمة بأوروبا الابتعاد عن استعمال الضرب وسيلة للتأديب في نطاق الأسرة، اقتداء بالنبي ﷺ الذي لم يضرب امرأة قط في حياته، ودرءًا للمفاسد المترتبة على مخالفة القوانين المحلية[5].

لكنه كان أكثر وضوحا في دورته الرابعة والعشرين المنعقدة بمدينة استانبول سنة 2014م،

---

[1]- ينظر: عبد الله الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه وحتى الدورة الثامنة والعشرين، ص37.

[2]- ينظر: زكرياء سليماني، الاجتهاد في نوازل فقه المهجر -المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث نموذجا- دراسة فقهية أصولية، ص366.

[3]- ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1414هـ-1994م، 41/251-253.

[4]- ينظر: عبد الله الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه وحتى الدورة الثامنة والعشرين، ص277، و زكرياء سليماني، الاجتهاد في نوازل فقه المهجر -المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث نموذجا- دراسة فقهية أصولية، ص370.

[5]- ينظر: عبد الله الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه وحتى الدورة الثامنة والعشرين، ص108.

حيث بيّن في قراره رقم: 94 (24/3) عدم مشروعية ضرب الزوج لزوجته الناشز تأديبا لها؛ اعتبار للعرف المعاصر، والقوانين الأوروبية التي تجرّم هذا الفعل.

وأشار إلى أنّ هذا القرار يتفق مع الإرشادات النبوية الموجهة إلى ضرورة الإحسان إلى الزوجة، واجتنابا للمفاسد الجمة المترتبة على مخالفة القوانين المجرمة لهذا الصنيع؛ مع التوجيه إلى ضرورة التزام كلا الزوجيْن بضرورة أداء الواجبات المترتبة عليهما، وفي حال النزاع والشقاق وعدم نجاح وسيلتيْ الوعظ والهجر في المضاجع، فإنّ الطلاق هو الحلّ الأمثل لحلّ هذه المشكلة[1].

بناء على ما سبق؛ يرى الباحث أنّ الحكم الأقرب للصواب بالنسبة لمسألة ضرب الزوجة الناشر في فرنسا، هو ما ذهب إليه كلا من مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ودار الإفتاء المصرية[2] بعدم جواز هذا الفعل؛ وذلك للاعتبارات الآتية:

1- الضرب الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ [النساء: 34]، مبناه على العرف؛ فضرب الزوجة عند أهل مكة كان عرفا جاريا بينهم لامتهانهم النساء، بخلاف أهل المدينة؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ عمر بن الخطاب ﷺ قال: "وَاللَّهِ إِنْ كُنَّا فِي الجَاهِلِيَّةِ مَا نَعُدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا"[3].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أنّ عمر بن الخطاب ﷺ قال: "كُنَّا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ نَغْلِبُ النِّسَاءَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى الأَنْصَارِ إِذَا هُمْ قَوْمٌ تَغْلِبُهُمْ نِسَاؤُهُمْ، فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا يَأْخُذْنَ مِنْ أَدَبِ نِسَاءِ الأَنْصَارِ، فَصِحْتُ عَلَى امْرَأَتِي، فَرَاجَعَتْنِي، فَأَنْكَرْتُ أَنْ تُرَاجِعَنِي"[4].

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص160، وأحمدو اشريف، فتاوى فقهية خالف فيها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث معتمد المذاهب الأربعة -العبادات والأسرة نوذجا- ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: د. فضل مراد، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، 1444هـ-2023م، ص53-57.

[2]- ينظر: شوقي إبراهيم علام، تحذير الشريعة الإسلامية من العنف، اطلعت عليه يوم: 2025/06/14، في الساعة: 20:34، من موقع "دار الإفتاء المصرية" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: https://linksshortcut.com/woEmP

[3]- أخرجه البخاري في صحيحه، ت: محمد زهير الشاويش، ط1، دار طوق النجاة، بدون مكان النشر، 1421هـ، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿**تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ**﴾، رقم: 4913، 156/6، ومسلم في صحيحه، ت: محمد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ-1991م، كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهم، رقم: 1479، 1108/2.

[4]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم والغصب، باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة في السطوح وغيرها، رقم: 2468، 133/3، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهم، رقم: 1479، 1108/2.

وقد أشار إلى هذ الأمر ابن عاشور عند تفسيره للآية الآنفة الذكر، ومناقشته لأقوال الفقهاء في حكم تأديب الزوجة الناشز بالضرب؛ حيث قال: "وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعدون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعده النساء أيضا اعتداء"[1]، وهذا ما ذهب إليه مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ودار الإفتاء المصرية، وجمع من العلماء والباحثين المعاصرين[2].

2- القول بعدم جواز تأديب المرأة الناشز بالضرب، ليس فيه تعطيل للنص القرآني المبيح له؛ لكون المقصد من تشريع هذه الوسيلة هي إصلاح حال المرأة الناشز، ودفعها للعدول عن غيّها والقيام بحق زوجها.

بيد أنّ العرف الغربي يعدّ هذه الوسيلة من الناحية القانونية عنفا ممارسا ضدّ المرأة يرتب عليه متابعات جنائية، وغالبية النسوة من الأقليات المسلمة ينظرن إليها على أنّها اضطهاد لهن، وغض من حقهن، فلم تعد تلك الوسيلة تجدي نفعا، بل باتت تسهم في اتساع الشقاق والخلاف بين الزوجيْن؛ الأمر الذي يؤدي إلى فوات تحقق المقصد الذي من أجله شرعت، لذلك فالقول بحظرها أولى من إباحتها لما يترتب عليها من مفاسد[3].

3- عند استقراء أقوال الفقهاء في حكم تأديب الزوجة الناشز بالضرب؛ نجد بأنّ أقوالهم

---

[1]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، د.ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 41/5.

[2]- ينظر: صلاح الصاوي، موسوعة فتاوى المغتربين، ط 1، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، د. مكان النشر، 1430هـ-2009م، 318/1، عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، د. ط، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، د. تاريخ النشر، 244/5، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د. تاريخ النشر، 318/1، ونواف عواد الشويعر، أثر العرف في مسائل الزواج في الفقه الإسلامي، ماجستير، إشراف: د. قحطان عبد الرحمان الدوري، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، 2005-2006م، ص175، وأحمدو اشريف، فتاوى فقهية خالف فيها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث معتمد المذاهب الأربعة -العبادات والأسرة نوذجا-، ص57، وعلي بابكر، حق تأديب الزوجة في الفقه الإسلامي -الإسراف والتجاوز فيه- (مقال)، مجلة حوليات الشريعة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1437هـ-2016م،ع5، ص16، 23، ومحمد إبراهيم الهيتي ورعد فجر الراوي، مظاهر العرف وأثرها في تأديب الزوجة الناشز -أحكامه وضوابطه- دراسة مقارنة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي (مقال)، مجلة الدراسات القانونية والسياسية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، 2017م، ع5، مج2، ص365، وإيمان أحمد شلبي عثمان، شبهات حول ضرب المرأة في القرآن والسنة (مقال)، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، 1443هـ-2022م، ع36، ص697-700.

[3]- ينظر: خالد حنفي، العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة (مقال)، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتقويم فنون الرسم، تونس، 1438هـ-2016م، ع22، ص201.

تنحصر بين الإباحة والكراهة[1] إلاّ من شذّ[2]، قال ابن حجر: "فيه إشارة إلى أنّ ضربهنّ لا يباح مطلقا؛ بل فيه ما يكره كراهة تنزيه أو تحريم"[3].

وعند تقريرهم لحكم هذه المسألة بينوا بأنّ الجواز معلّق بشرط تحقق الثمرة منه، وهو الإصلاح[4]؛ وفي حال عدم تحقق هذا الشرط، أو يغلب على ظنّ الزوج عدم جدواه فلا يحلّ له اللجوء لهذه الوسيلة التأديبية لفوات تحقق مقصدها المرجوّ منها[5].

قال ابن عبد السلام الهواري: "الزجر بالضرب ليس مراد لذاته، وإنّما يراد به الاستصلاح به؛ فإذا ظنّ أنّه لا يفيد سقط الأمر به، كما تسقط الوسائل عند ظنّ عدم ترتيب المتوسل عليها"[6].

4- عدم جواز ضرب الزوجة الناشز تأديبا لها يندرج ضمن قوله ﷻ: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]؛ لكون الأمر بمعاشرة الزوجة بالمعروف صفته، وتقديره يرجع فيه إلى العرف الذي يتغيّر باختلاف الزمان والمكان، وتغير الأوضاع الاجتماعية وتطورها[7].

قال الشوكاني مجليّا هذا المعنى بقوله: "قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ أي: بما هو

---

[1]- ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،334/2، وخليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، 266/4، والشافعي، الأم، د.ط، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ-1990م، 207/5-208، وابن قدامة، المغني، 260/10، وابن حزم، المحلى بالآثار، د. ط، دار الفكر، بيروت، د. تاريخ النشر، 114/9.

[2]- قال ابن فرس عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: 34]: "ولا أقلّ من أنْ يكون ذلك مباحًا بل لو قيل: إنه أمر ندب لكان ذلك حسنًا؛ لأن في ذلك إصلاح لهن ولو خلين وهواهن لهلكن". ابن فرس، أحكام القرآن، ت: طه بن علي بو سريح وآخرون، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1427هـ-2006م، 181/2.

[3]- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د. ط، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، 302/9-303.

[4]- قال العز بن عبد السلام: "كلّ تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"، وأكّد هذا المعنى الشاطبي بقوله: "قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع؛ فيترك من حيث هو وسيلة". العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ومصالح الانام، د. ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ-1991م، 143/2، والشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، د. مكان النشر، 1417خ-1997م، 189/1.

[5]- ينظر: 18- ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: حميد بن محمد لحمر، ط1، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1423هـ-2003م، 492/2، والجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم محمود الذيب، ط1، دار المنهاج، د. مكان النشر، 1428هـ-2007م، 278/13، وابن الجوزي، أحكام النساء، ت: زياد حمدان، ط1، دار الفكر، د. مكان النشر، 1409هـ-1989م، ص152.

[6]- ابن عبد السلام الهواري، تنبيه الطالب لفهم ألفاظ جامع الأمهات، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1440هـ-2018م، 711/5.

[7]- ينظر: ومحمد إبراهيم الهيتي ورعد فجر الراوي، مظاهر العرف وأثرها في تأديب الزوجة الناشز -أحكامه وضوابطه- دراسة مقارنة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي (مقال)، ص365.

معروف في هذه الشريعة وبين أهلها من حسن المعاشرة، وهو خطاب للأزواج أو لما هو أعم، وذلك يختلف باختلاف الأزواج في الغنى، والفقر، والرفاعة، والوضاعة"[1].

5- حق الزوج في تأديب زوجنه الناشز مقيّد بأمريْن؛ أولهما أنْ يكون الباعث عليه متجها إلى تحقيق مقصد الشارع من التشريع وهو الإصلاح، وثانيهما أنْ لا يكون مآل هذا الحق مناقضا للمقصد الذي من أجله شرّع[2].

لذا نجد ابن عاشور في تفسيره لآية النشوز، يذهب إلى ضرورة تقييد ولي الأمر لسلطة الزوج في تأديب زوجته؛ لفساد الزمان وضعف الوازع الديني، حيث قال رحمه الله: "يجوز لولاة الأمور إذا علموا أنّ الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع"[3].

الخاتمة

استهدفنا من خلال هذا البحث؛ بيان مدى اعتبار المجمعات الفقهية للعرف الغربي عند معالجتها لقضايا الأقليات المسلمة بصفة عامة، وتوضيح حكم تأديب الزوجة الناشز بالضرب في فرنسا بصفة خاصة؛ استنادا إلى العرف السائد فيها، واتساقه مع مقاصد الشريعة؛ وخَلُصْنَا في نهايته إلى عدّة نتائج نوجزها فيما يأتي بيانه، مردِفين إيّاها ببعض الاقتراحات والتّوصيات:

أولا- النتائج:

1- العرف يقصد به؛ عادة جمهور قوم من قول، أو فعل لا تردّه الشريعة.

2- المراد بالنشوز؛ امتناع أحد الزوجيْن أو كليهما عن القيام بما أوجبه الله عليه من حقوق، وواجبات اتجاه شريك حياته.

3- مصطلح الأقليّات المسلمة يُطلَق على المسلمين الذين يعيشون في البلدان التي هي ليست عضوةً بمنظّمة التّعاون الإسلاميّ، ويتميّزون بخصوصيّات فرَضها عليهم واقعهم والظّروف المحيطة بهم.

4- يعدّ تأديب الزوجة الناشز بالضرب في القانون الفرنسي؛ اغتصابا زوجيا يستوجب عقوبة السجن لمدة تصل إلى عشرين سنة، وغرامة مالية قدرها مائة ألف أورو.

---

[1]- الشوكاني، فتح القدير، ط1، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، 1414هـ، 508/1.

[2]- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ-1984م، ص224.

[3]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 44/5.

5- يعدّ العرف من بين القواعد الفقهية التي يعتمد عليها كلاّ من مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عند معالجتهما للقضايا الخاصة بالأقليات المسلمة؛ ويتجلّى هذا الأمر في عدة مسائل خاصة ما تعلّق منها بقضايا الأحوال الشخصية.

6- لا يجوز تأديب الزوجة الناشز بالضرب في فرنسا؛ لمخالفته للعرف السائد هناك، وتصادمه مع القوانين المجرّمة له، وعدم تحقيقه للمقصد الشارع الحكيم من إباحته؛ وهو الإصلاح.

ثانيًا- الاقتراحات والتّوصيات:

1- نوجه عناية الباحثين والأقليات المسلمة إلى عدم الوقوع في خطأ الاستشهاد بالإحصاءات الرسمية الخاصة بالعنف الزوجي؛ في إطار سعيهم للدفاع عن تشريع إباحة ضرب الزوجة الناشز، وتقييده بأنْ لا يكون ضربا مبرحا؛ لكوْن مسألة الضرب من أساسها غير معترف بها بتاتا في عرف المجتمعات الغربية عموما، وفرنسا بصفة خاصة، وتلك الإحصائيات يتم التعامل معها قانونيا بتشديد الإجراءات العقابية[1].

2- نوصي الأئمة، والدعاة، والمشتغلين في الحقل الدعوي في فرنسا إلى ضرورة مراعاة العرف السائد هناك، وعدم التصادم مع القوانين الفرنسية التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية؛ وعدم منح فرص مجانية لليمين المتطرف الذي لا يفوت أيّ مناسبة للهجوم على الإسلام والمسلمين[2].

3- نلفت عناية الدعاة والأئمة في فرنسا إلى الأهمية الاستفادة من فقه الأقليات؛ لما يمنحه من حلول عملية تعينهم على التمسك بدينهم، وتعينهم على اندماج أمثل مع مجتمعاتهم.

---

[1]- بنظر: خالد حنفي، العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة (مقال)، ص194.

[2]- خير مثال على ذلك؛ قيام صحفي فرنسي بإخفاء هويته الحقيقية والادعاء بأنّه حديث عهد بالإسلام، حيث قام لمدة ثلاث سنوات بارتياد أكثر من 70 مسجدا في فرنسا، وتعمد طرح أسئلة إشكالية بالنسبة للمجتمع الفرنسي على الأئمة؛ خاصة ما تعلق منها بضرب الزوجة الناشز، وعدم مساواة المرأة في الميراث، ورأيهم بخصوص العلمانية ومدى وجوب الالتزام بها، ثم قام بحوصلة تلك اللقاءات المصورة سرا في كتابه، وتحليلها ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الإسلام يضطهد حقوق المرأة، ولا يتوافق مع قيم العلمانية الفرنسية. ينظر:

Etienne Delarcher, Au cœur de l'islam de France -Trois ans d'infiltration dans 70 mosquées-, Ed du Rocher, Monaco, 2024.

قائمة المصادروالمراجع

أوّلًا- المراجع العربيّة:

1- القرآن الكريم.

2- ابن الجوزي، أحكام النساء، ت: زياد حمدان، ط1، دار الفكر، د. مكان النشر، 1409هـ-1989م.

3- ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، د. مكان النشر، 1418هـ-1997م.

4- ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليّات، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط3، 2018م.

5- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د. ط، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ.

6- ابن حزم، المحلى بالآثار، د. ط، دار الفكر، بيروت، د. تاريخ النشر.

7- ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: حميد بن محمد لحمر، ط1، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1423هـ-2003م.

8- ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.م ت النشر.

9- ابن عاشور، التحرير والتنوير، د.ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

10- ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح على مشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول، ط1، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ.

11- ابن عبد السلام الهواري، تنبيه الطالب لفهم ألفاظ جامع الأمهات، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1440هـ-2018م.

12- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.

13- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، د.ط، دار الفكر، د.م ت النشر.

14- ابن فرس، أحكام القرآن، ت: طه بن علي بو سريح وآخرون، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1427هـ-2006م.

15- ابن قدامة، المغني، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ-1997م.

16- ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

17- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

18- أحمد بن علي المباركي، العرف وأثره في الشريعة الإسلامية، ط1، دار العزة للنشر، الرياض، 1412هـ-1992م.

19- أحمد جاب الله، الأقليّات المسلمة في أوروبا الغربية وقضايا الإفتاء، بحث مقدم للندوة العالمية حول: "فقه الأقليّات المسلمة في ضوء مقاصد الشريعة -تميّز واندماج-"، الجامعة الإسلاميّة كولالمبور، ماليزيا، 1430هـ- 2009م.

20- أحمد جاب الله، التديّن الإسلامي في الواقع الأوروبي بين الحفاظ على الثوابت ومراعاة الاعراف

والأحوال، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، ع23، 1438هـ-2017.

21- أحمد رشاد أبو حسين، أثر العرف في الأحوال الشخصية -دراسة فقهية قانونية-، ماجستير في القضاء الشرعي، إشراف: حسين مطاوع الترتوي، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، 1435هـ-2013م.

22- أحمد سعيدان العازمي، الابتزاز العاطفي بين الأزواج وعلاقته بالرضا الزواجي لدى عينة من الأزواج الكويتيين، مجلة العلوم الاجتماعية، مج53، ع2، جامعة الكويت، 2025.

23- أحمدو اشريف، فتاوى فقهية خالف فيها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث معتمد المذاهب الأربعة -العبادات والأسرة نوذجا- ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: د. فضل مراد، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، 1444هـ-2023م.

24- إيمان أحمد شلبي عثمان، شبهات حول ضرب المرأة في القرآن والسنة، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، ع36، 1443هـ-2022م.

25- البخاري، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الشاويش، ط1، دار طوق النجاة، بدون مكان النشر، 1421هـ.

26- الجرجاني، التعريفات، ت: مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ-1983م.

27- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.

28- الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم محمود الذيب، ط1، دار المنهاج، د. مكان النشر، 1428هـ-2007م.

29- خالد حنفي، العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتقويم فنون الرسم، تونس ع22، 1438هـ-2016م.

30- خالد قطب وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية -المجتمع المصري أنموذجا-، ط1، مجلة البيان، الرياض، 1427هـ-2006م.

31- خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، بدون مكان النشر، ط1، 1429هـ-2008م.

32- الرازي، محتار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، 1420هـ-1999م.

33- زكرياء الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.

34- زكرياء سليماني، الاجتهاد في نوازل فقه المهجر -المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث نموذجا- دراسة فقهية أصولية، دكتوراه، إشراف: د. إبراهيم رضا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 2020-2021م.

35- السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، د.ط، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، د. تاريخ

النشر.
36- الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، د. مكان النشر، 1417هـ-1997م.
37-الشافعي، الأم، د.ط، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ-1990م.
38- الشوكاني، فتح القدير، ط1، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، 1414هـ.
39- الشيخي، الأقليّات المسلمة وتغير الفتوى -أوروبا نموذجا-، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع22، 1438هـ-2016م.
40- صالح بن غانم السدلان، النشوز، ط4، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ.
41- صلاح الصاوي، موسوعة فتاوى المغتربين، ط 1، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، د. مكان النشر، 1430هـ-2009م.
42- عادل بن عبد القادر قوته، العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة - دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية-، ط1، المكتبة المكية، د. مكان النشر، 1418هـ-1997م.
43- عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، د. ط، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، د. تاريخ النشر.
44- عبد العزيز الخياط، نظرية العرف، د.ط، مكتبة الأقصى، عمان، 1397هـ-1977م.
45- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د. تاريخ النشر.
46- عبد الله الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه وحتى الدورة الثامنة والعشرين، د.ط، د. ناشر ولا مكان ولا تاريخ نشر.
47- عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليّات المسلمة، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع4+5، 2005م.
48- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط8، مكتبة الدعوة الإسلامية، د. مكان وتاريخ النشر.
49- عجيل جاسم النشمي، التعليقات على بحث "مدخل إلى أصول وفقه الأقليّات"، المجلة العلمية لمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع7، 1426هـ-2005م.
50- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ومصالح الأنام، د. ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ-1991م.
51- علي بابكر، حق تأديب الزوجة في الفقه الإسلامي -الإسراف والتجاوز فيه-، مجلة حوليات الشريعة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، ع5، 1437هـ-2016م.
52- علي محمد علي قاسم، نشوز الزوجة أسبابه وعلاجه في الفقه الإسلامي، د.ط، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 2004م.
53- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ-1984م.
54- الفراهيدي، العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، دار ومكتبة هلال، بدون

مكان وسنة النشر.

55- قاسم بن مساعد الفالح، العرف الدولي -دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام-، ماجستير، إشراف: محمد الحسيني مصيلحي، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1425-1426هـ.

56- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1416هـ-1995م.

57- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ-1964م.

58- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بدون مكان النشر، ط2، 1406هـ-1986م.

59- الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. تاريخ النشر.

60- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.

61- مجلة مجمع الفقه الإسلاميّ الدولي، دون مكان النشر، ط1، ع16، 1428هـ-2007م.

62- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، كتاب المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، د.ط، د. مكان وتاريخ النشر.

63- مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، ط2، مدينة الملك فهد للعلوم التقنية، د. مكان النشر، 1439هـ-2017م.

64- محمد إبراهيم الشافعي، تجريم الاغتصاب بين الزوجيْن في القانون الفرنسي، المجلة المغربية للاقتصاد والقانون المقارن، جامعة القاضي عياض، المغرب، 2000م، ع33.

65- محمد إبراهيم الهيتي ورعد فجر الراوي، مظاهر العرف وأثرها في تأديب الزوجة الناشز - أحكامه وضوابطه- دراسة مقارنة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي، مجلة الدراسات القانونية والسياسية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، ع5، مج2، 2017م.

66- محمد بن درويش سلامة، الأقليّات المسلمة وما يتعلق بها من أحكام في العبادات والإمارة والجهاد، رسالة ماجستير، إشراف: أحمد بن عبد الله الكبيسي، قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1419-1420هـ.

67- محمد بن عبد العزيز بن العقيل، ضوابط الفتوى في بلاد الأقليّات المسلمة، بحث مقدم لندوة: "الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات"، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، 1437هـ-2015م.

68- محمد بن عبد الله بن تمين، إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي، ط1، دار الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 1430هـ-2009م.

69- محمد بن عمر غلبان، أثر العرف في الغرب على العلاقة الزوجية (مقال)، المجلة الدولية لنشر

البحوث والدراسات، مركز ريادة للبحوث والدراسات، الأردن، مج3، ع27، 2022م

70- محمد خالد عبد الهادي، المجامع الفقهية ودورها في إعادة العمل بالاجتهاد الجماعي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني، العراق، ع61، 2020م.

71- محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتقعيدا، دار الأوقاف للنشر والتوزيع، قطر، ط1، 1434هـ-2013م.

72-مسلم، صحيح مسلم، ت: محمد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ-1991م.

73- مشعل بن حمود النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند ابن تيمية -دراسة تأصيلية تطبيقية موازنة-، دكتوراه في الفقه، إشراف: محمد بن عبد الله الصواط، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى.

74- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، دار القلم، دمشق، 1418هـ-1998م.

75- مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة، العرف وأثره في التشريع الإسلامي، د.ط، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986.

76- معتصم عبد الرحمان منصور، أحكام نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية، ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: حسن سعد عوض، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2007م.

77- مولود مديه، العرف كمصدر للقانون الدولي العام، ماجستير القانون الدولي والعلاقات الدولية، إشراف: عبد الكريم شرحولي، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة الجزائر.

78- نايف بن محمد القرشي، أثر دليل العرف في أحكام النوازل المعاصرة -قرارات مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة أنموذجا-، ما جستير في أصول الفقه، إشراف: إبراهيم مهنا المهنا، كلية الشريعة والأنظمة، جامعة الطائف، 1441-1442هـ.

79- النسفي، المستصفى شرح الفقه النافع -قسم العبادات-، ت: أحمد بن محمد الغامدي، دكتوراه في الفقه، إشراف: عبد الله بن مصلح الثمالي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1431-1432هـ.

80- نواف عواد الشويعر، أثر العرف في مسائل الزواج في الفقه الإسلامي، ماجستير، إشراف: د. قحطان عبد الرحمان الدوري، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، 2005-2006م.

81- نور حسن قاروت، موقف الإسلام من نشوز الزوجيْن أو أحدهما وما يتبع ذلك من أحكام -دراسة مقارنة-، ماجستير في الفقه، إشراف: أحمد السيد عثمان، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة ام القرى، 1405-1406هـ-1985-1986م.

82- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، مطابع دار الصفوة، مصر، 1414هـ-1994م.

83- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1414هـ-1994م.

84- يعقوب الباحسين، قاعدة العادة محكمة -دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية-، ط2، مكتبة

الرشد، الرياض، 1433هـ-2012م.

ثانيًا- المراجع الأجنبيّة:

85-Aglaé Chosson, L'évaluation de la notion du viol en droit pénal, Master2 sciences pénales, sous la direction: Dominique Variot-Barrid, faculté de droit et de science politique, Université Aix-Marseille 2021-2022.

86- Agnès Schleget et autres, Evaluation de la notion du viol conjugal du point de vue légal et sociétal en France et aux Etats Unis (article), Revue La presse médical, V48, 2019.

87- Aurore Bergé, Vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes, DICOM des ministères sociaux, France, 2024.

88- Béryl Matinet et Charline Sterchele, Les violences physiques ou sexuelles enregistrées par les services de sécurité en 2023, Interstat, Info-rapide N32, France, 2024.

89- Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2022, Interstat, Info-rapide N28, France, 2023.

90- Béryl Matinet, Les violences conjugales enregistrées par les services de sécurité en 2021, Interstat, Info-rapide N53, France, 2022.

91- Catherine Le Magueresse, Viol et consentement (article), Revus Archive de politique, N34, éd Pédome, 2012.

92- Christelle Hamel, Enquête VIRAGE Violences et rapports de genre : Contextes et conséquences des violences subies par les femmes et les hommes, INED, France, 2014.

93- Droit.org, Code pénal - Dernière modification le 01 janvier 2020.

94- Etienne Delarcher, Au cœur de l'islam de France -Trois ans d'infiltration dans 70 mosquées-, Ed du Rocher, Monaco, 2024.

95- Fanny Anseaume, Le devoir conjugal -On est où après # Mettoo?-, LEDUC Société, Paris, 2022.

96- Frédéric Dabi et Louise Jussian, Enquête sur les violences conjugales à l'occasion de la journée internationale pour l'élimination de la violence à l'égard des femmes, IFOP, France, 2022.

97- Hélène Guedjet et Sandra Ziloniz, Enquête Genèse 2021, SSMSI, Paris, 2022.

98- Hélène Guedjet et Sandra Ziloniz, Enquête Genèse 2021.

99- MIPROF, Violences au sein du couple et violences sexuelles, ONVF N16, France, 2020.

100- Observatoire des violences envers les femmes du département de la Seine-Saint-Denis, Mieux protéger les filles et les jeunes femmes en danger de mariage forcé, France, 2021.

101- P. Bensussan, Viol entre époux en droit français -désir, besoin et consentement-, Revus Sexologie, V18, 2009.

102- Salomé Papillon, Les mœurs sexuelles et le droit pénal, Doctorat Droit, Université Lyon, 2021.

103- Thomas Besse, Les agressions sexuelles dans la sphère conjugal casse-tête de cupidon à l'adresse du juge répressif, Revue Science Criminelle et droit pénal comparé, N1, ed Dalloz, 2018.

الاجتهاد بالرأي وأهمية تطبيقه في النصوص الشرعية والنوازل الفقهية

د/ أحمد خويلدي

أستاذ الفقه وأصوله بقسم الشريعة – كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

Khouildi-ahmed@univ-eloued.dz

مقدمة

يمثل الاجتهاد بالرأي أحد المظاهر البارزة لمرونة الفقه الإسلامي وقدرته على مواكبة المستجدات. وإذا كانت النصوص التشريعية محدودة، فإن الوقائع لا تنحصر، مما يقتضي تشغيل أدوات عقلية لاستنباط الأحكام وتنزيلها ومن ثم إبراز صلاحية الشريعة لكل زمان وفي كل مكان.

إشكالية البحث: كيف وظّف الفقهاء الاجتهاد بالرأي في فهم النصوص التشريعية وتطبيقها، وما أثر ذلك في إثراء التراث الفقهي وتحقيق مقاصد الشريعة؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية: ما المقصود بالاجتهاد بالرأي في النصوص الشرعية؟ وما مدى مشروعيته؟ وما هي ضوابطه؟ وغيرها من الأسئلة التي يريد الباحث الإجابة عنها من خلال هذه المداخلة. كل هذه الأسئلة وغيرها نجيب عنها من خلال الخطة الآتية:

المبحث الأول : مفهوم الاجتهاد بالرأي في النصوص الشرعية

المطلب الأول : مفهوم الاجتهاد عموما والاجتهاد بالرأي خصوصا

المطلب الثاني : مشروعية الاجتهاد وضوابطه

المبحث الثاني : نماذج تطبيقية من التراث الفقهي والنوازل المعاصرة

المطلب الأول : نماذج من التراث الفقهي :

المطلب الثاني : نماذج من النوازل المعاصرة :

خاتمة : تتضمن أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول : مفهوم الاجتهاد بالرأي في النصوص الشرعية

المطلب الأول : مفهوم الاجتهاد

أ- الاجتهاد لغة:

لَفظُ (الاجتِهادِ)[1] مُشتَقٌّ مِن مادَّةِ (ج هـ د)، وأصلُها المَشَقَّةُ، والجُهدُ: الوُسعُ والطَّاقةُ. والاجتِهادُ: بَذلُ الوُسعِ، وبُلوغُ الغايةِ في الطَّلَبِ، وتَحَمُّلُ المَشَقَّةِ. ومنه قَولُ اللهِ تعالى:﴿ **وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ** ﴾ (التوبة: 79)، أي: طاقَتَهم. ويُقالُ: جَهَدتُ رَأيي وأجهَدتُه: أتعَبتُه بالفِكرِ. والجِهادُ والمُجاهَدةُ: استِفراغُ الوُسعِ في مُدافَعةِ العَدوِّ. فالاجتِهادُ : بَذلُ المَجهودِ واستِفراغُ الوُسعِ في فِعلٍ مِنَ الأفعالِ، ولا يُستَعمَلُ إلَّا فيما فيه كُلفةٌ وجُهدٌ، فيُقالُ: اجتَهَدَ في حَملِ صَخرةٍ، ولا يُقالُ: اجتَهَدَ في حَملِ خَردَلةٍ ونحوها من الأشياء الخفيفة .[2]

ب- الاجتهاد اصطلاحا :

تعددت تعريفات الأصوليين والفقهاء للاجتهاد، وإن كانت متنوعة الألفاظ، إلا أنَّها – في الجملة – متقاربة المعاني. وعليه، نورد بعضًا من تلك التعريفات:

عرف الاجتهاد بأنه: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي، عقليًّا كان أم نقليًّا، قطعيًّا كان أم ظنيًّا. أو هو" بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع. "[3]

وقال الآمدي[4] : هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه[5] .

وقال القرافي[6] : استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي [7].

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، (135/2)، ط. دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ-1994م، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (486/1)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت. الفيومي، المصباح المنير، ط. مكتبة لبنان – بيروت. الطبعة الأولى، 1987، ص101.

[2] - الطوفي، تيسير التحرير، (178/4-179)، ط. دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.

[3] - أبو حامد الغزالي، المستصفى.

[4] - هو العلامة سيف الدين أبو الحسن محمد الآمدي، فقيه أصولي، (551هـ-631هـ). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، ط. دار الغرب الإسلام، ج14، ص51.

[5] - الآمدي، الإحكام، (396/4)، ط. دار الكتاب العربي – بيروت، 1404هـ

[6] - هو أحمد بن أبي العلاء إدريس المالكي، كنيته «أبو العباس» ولقبه »شهاب الدين» وشهرته «القرافي». ولد في مصر سنة 626هـ، وفاته 684هـ .الوافي، لصلاح الدين خليل الصفدي، ج6، ط. دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ، ص233.

[7] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط. المكتبة الأزهرية – مصر، ص429.

وعرفه الطوفي[1] بأنه: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي.[2] وعرفه الشاطبي بتعريفين هما:

-1 تعريف وظيفي: أي باعتبار الوظيفة التي يؤديها: "هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم او الظن بالحكم."

-2 تعريف مقاصدي: أي باعتبار قصد المجتهد من الاجتهاد والذي هو معرفة قصد الشارع : " استفراغ الوسع وابلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد."

ويمكن جمعهما في تعريف واحد هو: استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم او الظن بالحكم طلبا لمقصد الشارع المتحد"[3].

ت- مفهوم الاجتهاد بالرأي.

هو كل اجتهاد يستند إلى قياس أو عرف أو استحسان أو مصلحة أو نحوهما من الأدلة العقلية.

وبعض المعاصرين قد عرفوا الاجتهاد بالرأي بأنه تأمل وتفكير في تعرف ما هو الأقرب إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ سواء أكان يتعرف ذلك الأقرب من نص معين وذلك هو القياس، أم الأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة وهو المصلحة.[4]

المطلب الثاني : مشروعية الاجتهاد وضوابطه

أ – مشروعية الاجتهاد:

وردت أدلّة شرعيَّةٌ كثيرةٌ دالَّةٌ على مشروعيّة الاجتهاد وحاثَّة عليه، ومن ذلك:

من القرآن الكريم: عموم الآيات الداعية إلى التفكّر وإعمال العقل، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾.

---

[1] - هو الإمام نجم الدين سليمان بن الصرصري البغدادي، ولد في بغداد سنة 657هـ وتوفي بالخليل في فلسطين سنة 716هـ رسالة ماجستير، فوائد التفسير من خلال الإكسير في علم التفسير، للطوفي، معهد العالي للدراسات والبحوث الإسلاميَّة، موريتانيا، ص27.

[2] - الطوفي، شرح مختصر الروضة، (576/3)، تحقيق: د. عبد الله التركي، ط. مؤسسة الرسالة – بيروت.

[3] - انظر : المصطلح الأصولي عند الشاطبي لفريد الأنصاري، ص 284.

[4] - انظر : تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ط: مطبعة المدني، القاهرة. مصر، ج2/ص17.

ومن السنّة: ما رُوي عن النبيّ -عليه الصلاة والسلام- من قوله: "إذا حكم الحاكِمُ فاجتهد فأصاب فله أجرانِ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ".

الإجماع: حيث أجمع الصحابة وعلماء السلف بعدهم على مشروعيّة الاجتهاد.

المعقول: العقل يقتضي أن يكون الاجتهاد مشروعًا؛ إذ إنّ نصوص القرآن الكريم والسنّة النبويّة لم تتناول أحكام كلّ المسائل، كما أنّ المسائل والحوادث تستجدّ مع تغيّر الأزمنة وتطوّرها؛ ما يعني الحاجة إلى الاجتهاد لبيان أحكام هذه المسائل والحوادث.

ب – ضوابط الاجتهاد

ذكر العلماء ضوابط كثيرة للاجتهاد بالرأي، وقد جمع الباحث الضوابط الآتية منها:

أولًا: ألا يخالف نصًّا قطعيًّا: معناه أنه لا يجوز الاجتهاد مطلقًا في مقابل نص قطعي الدلالة والثبوت، لأن الأصل أنه « لا اجتهاد مع النص قطعي الثبوت قطعي الدلالة » وعليه فإن أي اجتهاد مع وجود النص باطل ومردود على صاحبه، إلا إذا كان النص ظني الدلالة، وهذا من أهم ضوابط الاجتهاد بالرأي.

ثانيًا: أن يكون الاجتهاد بالرأي مبنيًّا على الأدلة العقلية: فالأدلة نوعان عند الأصوليين، الأول: الأدلة النقلية، ويسمى الأدلة المتفق عليها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والثاني: الأدلة العقلية، ويسمى الأدلة المختلف فيها، إذ اختلف الأصوليون والأئمة الأربعة حولها، ولكن نذكر هنا الأدلة التي تكون في مجال الاجتهاد بالرأي وهي: القياس، المصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، وهذا من أشهر الأدلة العقلية في مجال الاجتهاد بالرأي.

ثالثا: مراعاة العرف والواقع: لا بد من مراعاة طبيعة المجتمع الذي يجتهد فيه المجتهد، وذلك مراعاة لطبيعة البلاد والعادات والتقاليد، وهذا أمر جاء في الشريعة في قوله تعالى: ﴿**خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ**﴾ وعليه فإن الأخذ بالعرف أمر لازم، لذلك اهتم الأصوليون بالعرف اهتمامًا كبيرًا؛ حيث قسموه إلى قسمين عرف معتبر، وعرف ملغى، والعرف المعتبر وهو العرف الذي لا يخالف الشرع ولا دليلا قطعيًا.

رابعا: تحقيق روح الشريعة وحماية مصالح الناس :

من الضوابط التي ينبغي مراعاتها في الاجتهاد بالرأي، أن تكون الأحكام المستنبطة وفقه متوافقة مع روح الشريعة ومقاصدها العليا، وليس فقط ظواهرها النصية، كما يهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، مما يساهم في تحقيق الخير والنفع للمسلمين.

خامسا: مواكبة تطورات العصر :من الضوابط أن يواكب المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية اللازمة لمواجهة التحديات المستجدة في مختلف مجالات الحياة، وتقديم فتوى واضحة وعملية للمسلمين، بحيث تكون قابلة للتطبيق في حياتهم اليومية .

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية من التراث الفقهي

المطلب الأول: نماذج من التراث:

اجتهاد أبو بكر الصديق رضي الله عنه في جمع القرآن الكريم :

قام أبو بكر الصديق بجمع القرآن الكريم في مصحف واحد، بناءً على مشورة عمر بن الخطاب، وذلك بعد أن كثر القتل في القراء في معركة اليمامة، وخوفاً من ضياع شيء من القرآن. وهذا يدل على مراعاة مقصد حفظ الدين، وتيسير حفظه على المسلمين.

اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم: من الأصناف اللذين تعطى لهم الزكاة المؤلفة قلوبهم، الآية: (والمؤلفة قلوبهم) – كما في سورة التوبة.

اجتهاده: أوقف العمل بهذا السهم بعد قوة الإسلام.

تعليل مصلحي: لم تعد هناك حاجة لكسب ولائهم، وتوجيه المال للمصالح العامة أولى.

وفي عدم تقسيم أراضي السواد على الفاتحين

- الرأي الأول: أن تُقسم كالغنائم.
- اجتهاد عمر: أبقاها بيد أهلها وفرض الخراج.
- مصلحته: تأمين مورد دائم لبيت المال، ومراعاة مصلحة المسلمين جميعًا.

وفي تعطيل حد السرقة عام المجاعة

إن الله تعالى حرم السرقة بنص صريح، قال تعالى : ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [سورة المائدة:38].

يروى أن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فأمر عمر بن الخطاب بقطع أيديهم ثم قال عمر: أراك تجيعهم، ثم قال: والله لأغرمنَّك غرما يشق عليك، ثم قال للمزني كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت –

والله – أمنعها من أربع مئة درهم، فقال عمر: أعطه ثماني مئة درهم موجها أمره لحاطب.[1](28)

ويروى أنه جيء إلى عمر في هذا العام برجلين مكتوفين ولحم، فقال صاحب اللحم: كانت لنا ناقة عشراء ننتظرها كما ننتظر الربيع فوجدت هذين قد اجتزراها، فقال عمر: هل يرضيك من ناقتك ناقتان عشران مربعتان، فإنا لا نقطع العذق ولا عام السنة.[2]

في قصة غلمان حاطب وقع عليهم شيء من التعدي بتجويعهم حتى اضطروا للسرقة، ولا فرق بين أن يكون المجاعة عامة أو خاصة، لأنها سيان للجائع؛ بل لو كانت خاصة كانت أولى بسقوط الحد، لأنه ليس من الإسلام أن يبيت الرجل شبعان وجاره جائع.[3]

أما قصة عام المجاعة فيروى أن النبي ﷺ قال: لا قطع في مجاعة مضطر. وعلى هذا فإن عمر طبق النص تطبيقا عمليا وحرفيا، فإن سرقة الإنسان في حالة المجاعة لا تعد؛ بل سرق ليحفظ حياته. وعدم تطبيق عمر الحد عليهم لمقصد الرفق والتخفيف عمن اضطر للسرقة دون اختيار منه.

إذا أمعنا النظر في فعل عمر بن الخطاب وجدنا أنه استند إلى فعل رسول الله ﷺ في درء الحدود بالشبهات فوجد لهؤلاء مخرجا؛ لذلك درأ عنهم الحد، لذا قال عمر: لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أن أقيمها في الشبهات. فكان المسائل التي أسقط بها حد السرقة متبعا لروح الشريعة مع بذل جهد لمعرفة مقاصدها وغايتها ومقتضاها[4]

واجتهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه في جمع الناس على مصحف واحد

وقد ضمنه الاحرف السبعة حفاظا على وحدة المسلمين.

وأمر بالتقاط الضوال من الإبل والتعريف بها، خوفاً عليها من الضياع والسرقة، بعد أن فسدت ذمم الناس .

واجتهاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مسائل القضاء والديات.

جاء في مسألة الزبية والقتل بالسبب: عن حنش بن المعتمر عن علي رضوان الله عليه قال: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فانتهينا إلى قوم قد بنوا زبية للأسد فبينما هم كذلك يتدافعون

---

[1] - موطأ مالك، كتاب الأقضية، باب القضاء في الطوارئ وغيره، 400.

[2] - المبسوط للسرخي 140/9.

[3] -اجتهاد الرسول /292.

[4]- الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، إسماعيل الصيفي بحث ماجستير الجامعة الإسلامية غزة، ص 89.

إذ سقط رجل فتعلق بآخر، ثم تعلق الرجل بآخر حتى صاروا فيها أربعة، فجرحهم الأسد فانتدب له رجل بحربة فقتله وماتوا من جراحتهم كلهم، فقام أولياء الأول إلى أولياء الآخر فأخرجوا السلاح ليقتتلوا، فأتاهم علي رضوان الله عليه على تفئة ذلك، فقال: تريدون أن تقتتلوا ورسول الله ﷺ حي؟ إني أقضي بينكم قضاء إن رضيتم به فهو القضاء، وإلا حجر بعضكم على بعض حتى تأتوا النبي ﷺ فيكون هو الذي يقضي بينكم، فمن عدا بعد ذلك فلا حق له، اجمعوا من قبائل الذين حضروا البئر ربع الدية وثلث الدية ونصف الدية والدية كاملة فللأول ربع الدية لأنه هلك من فوقه ثلاثة، وللثاني ثلث الدية، وللثالث نصف الدية، وللرابع الدية كاملة فأبوا أن يرضوا فأتوا النبي ﷺ وهو عند مقام إبراهيم فقصوا عليه القصة، فأجازه رسول الله ﷺ ". [1] وجعل الدية على قبائل الذين ازدحموا.[2]

المطلب الثاني: نماذج من النوازل المعاصرة :

من النوازل المعاصرة المسألة التي بين أيدينا وهي فتوى الصرف 750 أورو لـ: أ.د. بلخير طاهري في حكم صرف عملة بدل السفر 750€ : فقد اجتهد فيها أ.د. طاهري وهذه خلاصة اجتهاده في المسألة وما توصل اليه:

أولا : هذه المعاملة هي من صور الصرف في المعاملات المالية، وهي ليست منحة أو عطية كما تعبر عنها بعض المواقع.

ثانيا : إذا كانت صرفا، فكتاب الصرف مبسوط في كتب الفقهاء المتقدمين والمعاصرين بصوره و ألفاظه المعاصرة.

ثالثا :أن الصرف إذا اختلف الجنسان، جاز التفاضل، وحرم التأجيل أو النسيئة.

والعلماء مجمعون على أن العملات للدول أجناس، فالأورو جنس والدولار جنس والدينار جنس والريال جنس والدرهم جنس والليرة جنس وهكذا...

رابعا :أن العلماء اختلفوا في الأوراق النقدية هل يجري فيها الربا، والراجح عند جمهور العلماء أن الربا يجري فيها.

---

[1] -رواه أحمد، ورواه بلفظ آخر نحو هذا.

[2] -نيل الأوطار الشوكاني - محمد بن علي بن محمد الشوكاني ص:90.

صورة المسألة :

إن الدولة الجزائرية قررت رفع بدل السفر من 95€ في السنة إلى 750€ في السنة.

على أن الإجراءات تتم كالاتي هو الإتيان بتذكرة السفر ونسخة من جواز السفر، وتدفع المبلغ بالدينار الذي يقابل مبلغ 750€. ويعطى له وصل الدفع . ولا يأخذ المبلغ بالعملة الأجنبية إلى غاية يوم سفره بعد أن يحصل على تذكرة الركوب و تجاوز حاجز الشرطة للدخول الى قاعة الركوب، وفيها يجد شباك للبنك الخارجي، يعطيه تذكرة الركوب مع وصل الدفع، فيعطى له البدل.

هذه هي صورة المعاملة إلى حد الساعة على ما نشر.

تحرير محل النزاع :

و وجه الاشكال في هذه المعاملة أنها صرف و الاصل فيها التقابض الناجز إما حقيقة دينار بأورو في الشباك و إما حكما أن تدفع الدينار و يعطى لك وصل سند بنكي يقوم مقام المبلغ.

أولا :حكم السند البنكي و ما علاقته بالسفتجة.

ثانيا :هل السند البنكي له حكم النقد الناجز.

فالمعاملة الواردة في السؤال جائزة، إذا كان الشيك مصدق، وتم تسليمه للصراف عند القيام بعملية التحويل المذكورة، على أن يكون بسعر يومه.

والمجمع الفقهي أكد على مسألة أن يكون بسعر يومه، أي بيوم التسليم، وهذا مالم يتحقق في المعاملة القائمة، حيث يسلم لك المبلغ بيوم الاتفاق الأول الذي دفعت فيه بالدينار.

ثالثا :هل يقوم الشيك مقبول الدفع مقام القبض؟

يطلق القبض لغة على تَنَاوُل الشَّيْءِ بِجَمِيعِ الْكَفِّ، وَمِنْهُ قَبْضُ السَّيْفِ وَغَيْرِهِ، وَيُقَال : قَبَضَ الْمَال، أَيْ أَخَذَهُ، وَقَبَضَ الْيَدَ عَلَى الشَّيْءِ، أَيْ جَمَعَهَا بَعْدَ تَنَاوُلِهِ.

وأما في الاصطلاح، فالمراد به: حِيَازَةُ الشَّيْءِ وَالتَّمَكُّنُ مِنْهُ، سَوَاءٌ أَكَانَ مِمَّا يُمْكِنُ تَنَاوُلُهُ بِالْيَدِ أَمْ لَمْ يُمْكِنْ، قَال الْكَاسَانِيُّ: مَعْنَى الْقَبْضِ هُوَ التَّمْكِينُ وَالتَّخَلِّي وَارْتِفَاعُ الْمَوَانِعِ عُرْفًا وَعَادَةً حَقِيقَةً.

والقبض إما أن يكون حقيقيا، وتختلف كيفيته بحسب اختلاف الشيء المقبوض؛ أو يكون قبضا حكميا، والقبض الحكمي . عند الفقهاء . يقوم مقام القبض الحقيقي، وتترتب أحكام القبض الحقيقي عليه، وإن لم يكن متحققا حسا وواقعا؛ وذلك لضرورات ومسوغات تقتضي

اعتباره تقديرا وحكما. [الموسوعة الفقهية الكويتية. (265-257-32)]

وقد اعتبر العلماء استلام صاحب الحق للشيك، قابل الصرف، بحقه، من الصور المعاصرة للقبض الحكمي.

"**أولاً**: قبض الأموال كما يكون حسيًا في حالة الأخذ باليد، أو الكيل أو الوزن في الطعام، أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتبارًا وحكمًا بالتخلية، مع التمكين من التصرف، ولو لم يوجد القبض حسًا . وتختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضًا لها.

ثانيًا : إن من صور القبض الحكمي المعتبرة شرعًا وعرفًا.

-1القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:

(أ) إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

(ب) إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حالة شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.

(ج) إذا اقتطع المصرف - بأمر العميل - مبلغًا من حساب له إلى الحساب آخر بعملة أخرى، في المصرف نفسه أو غيره، لصالح العميل أو لمستفيد آخر، وعلى المصارف مراعاة قواعد عقد الصرف في الشريعة الإسلامية.

ويغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسلم الفعلي، للمدد المتعارف عليها في أسواق التعامل. على أنه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العملة خلال المدة المغتفرة إلاَّ بعد أن يحصل أثر القيد المصرفي بإمكان التسلم الفعلي.

-2تسلم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه وحجزه المصرف " . انتهى.

وبهذا الاعتبار نضع بين يدي دولتنا جميع الصور الفقهية الجائزة و الممنوعة وذات الشبهة، ثم ينظر فيها بالقدر الذي يحقق المصلحة و مقصود الشارع دون لي للنصوص أو تجاوز للقطعيات.

صور المسألة و الاقتراحات الممكنة :

الصورة الأولى: وهو أن يكون الصرف في البنوك الخارجية في أي وقت بشرط أن تكون

التذكرة نهائية لا صورية. مثل ما يقع معنا نحن الأساتذة في الحصول على البدل للتربصات الجامعية أننا ندفع الوثائق فيتأكد منها ثم نمر إلى المحاسب في نفس الوقت نعطي الدينار و يعطينا المبلغ.

الصورة الثانية: أن تكون العملية برمتها في المطار، وهذا بعد الحصول على التذكرة النهائية للركوب خاصة إذا كانت بعد الفحص الأمني ودخول قاعة الركوب فيها يكون شباك أو شبابيك داخلية. وبطبيعة الحال هذا الفضاء الداخلين اليه عددهم محصور، و ليس كلهم يرغب أو عنده الحق في البدل.

الصورة الثالثة: أن تتم الإجراءات فردية من خلال السحب من الصرافة الداخلية في فضاء الركوب بالقدر المسموح به كما هو معمول به في أغلب مطارات العالم. حيث يكون السحب ميداني في الوقت.

الصورة الرابعة: هو السحب في أي وهنا يكون للسند قوة في التنجيز، وفي حالة عدم السفر في المدة المصرح به، تطالب بإرجاع المبلغ إلى البنك في مدة محددة والا تعرض لمتابعات قانونية.

وإن كانت هذه الصورة فيها شبهة عدم الحيازة الحقيقة بالتصرف في المبلغ المعلق بالخروج أو الإرجاع.

الخلاصة :

يشهد الله أننا لا نسعى أن نضيق على أنفسنا أو على إخواننا، بل نلتمس المخارج قدر المستطاع، لرفع الحرج عن المكلفين، خاصة بعد وقوع الفعل والتلبس به.

وعليه أقول: أن المسألة اجتهادية و خلافية و لا يمكن أن نلزم أحدا باختيارنا الفقهي، ونحيله إلى ضميره وإيمانه.

أولا :إذا الدولة غيرت في صورة التعامل وخرجته على إحدى الصور المشروعة فجازهم الله خيرا، و كفى المؤمنين الجدال.

ثانيا :إذا كان هذا الشخص لا يريد أن يقع في الشبهة و يأخذ بالأحوط، فلا يأخذ بهذا البدل خاصة إذا تعلق بعبادة كالحج أو العمرة.

ثالثا :إذا ارتاح إلى مذهب المجيزين، واطمأن لفتواهم فله ذلك ويجعلهم حجة بينه وبين ربه

رابعا :أن يعتقد بعدم جوازها ولكن أخذ بمذهب الكراهة (صحت وعصى). وليستغفر

ويكثر من النوافل والصدقات.

خامسا :أن يعتبره من عقود الإذعان المجبر عليها كالتأمين على السيارة في صورتها الدنيا، وأن هذا الإجراء من باب الضرورة الملجئة.

فهذه خمس احتمالات ضعها بين يديك بعد أن تتوضأ وتصلي ركعتين استخارة، ثم تتوكل على الله. وأسال الله عز وجل أن يرينا الحق حقا ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه.

وقال سيد الخلق ﷺ :" دع ما يريبك إلى ما لا يريبك".

وقال ﷺ:" استفت قلبك و إن أفتوك وأفتوك."

وقال سلفنا: "كنا نترك تسعة أعشار الحلال مخافة الوقوع في الحرام..... ".

والله أعلم وهو الهادي إلى سواء السبيل.

اكتفي بهذه المسألة في النوازل المعاصرة .

خاتمة

من أهم النتائج التي توصلت اليها:

أنه يُفهم من تعريف الشيخ محمد أبو زهرة، أن الاجتهاد بالرأي بأنه يستنبط من الأدلة العقلية، لأن الأدلة نوعان عند الأصوليين. الأدلة النقلية: وهو الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والأدلة العقلية: العرف، والمصلحة، والاستحسان، والاستصحاب،.. إلخ...

وأن الاجتهاد بالرأي ضرورة لاستمرار حيوية الفقه، وأنه شكل حلقة وصل بين النصوص ومقاصدها من جهة، وبين الواقع المتغير من جهة أخرى.

وأن الاجتهاد بالرأي يمثل ضرورة فقهية لفهم وتفعيل الشريعة، مع الالتزام بضوابطه الدقيقة التي تضمن تحقيق مصالح العباد وتفعيل النصوص في واقعهم.

وأنّ الاجتهاد في الوقائع التي لا نصّ فيها لا بدّ أن يكون له صلة بالنصّ الشرعيّ، وألا يناقضه، فالقياس أو الاستحسان او المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب هي أدوات الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، واستعمال هذه الأدوات لا يعني بحال من الأحوال البعد عن النصوص الشرعية ومناقضتها، ومخالفة مقاصدها.

وهناك مسائل ونوازل معاصرة كثيرة في مختلف المجالات المالية، والطبية، والاجتماعية، وغيرها يضيق المقام ذكرها هنا.

- **التوصيات:**

1. تفعيل الاجتهاد بالرأي في القضايا المعاصرة في مختلف المجالات.
2. دراسة النماذج التراثية لاستلهام منهجية رصينة في التجديد الفقهي.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المراجع

- صفحة أد بلخير طاهري الإدريسي Facebook
- الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين إسماعيل الصيفي بحث مقدم لنيل درجة الماجستير الجامعة الإسلامية غزة ..
- الإحكام، الآمدي، ط. دار الكتاب العربي – بيروت، 1404هـ
- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ط: مطبعة المدني، القاهرة. مصر.
- تيسير التحرير، الطوفي، ط. دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.
- شرح تنقيح الفصول، القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط. المكتبة الأزهرية – مصر.
- شرح مختصر الروضة، الطوفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، ط. مؤسسة الرسالة – بيروت.
- فوائد التفسير من خلال الإكسير في علم التفسير، للطوفي، رسالة ماجستير، معهد العالي للدراسات والبحوث الإسلاميَّة، موريتانيا،
- لسان العرب، ابن منظور، (135/2)، ط. دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ-1994م،
- المبسوط للسرخسي.
- المستصفى، لأبي حامد الغزالي.
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي لفريد الأنصاري.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت. الفيومي، المصباح المنير، ط. مكتبة لبنان – بيروت. الطبعة الأولى، 1987.
- موطأ مالك.
- نيل الأوطار الشوكاني - محمد بن علي بن محمد الشوكاني.
- الوافي، لصلاح الدين خليل الصفدي، ط. دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ.
- وفيات المشاهير والأعلام، تاريخ الإسلام للذهبي، ط. دار الغرب الإسلام.

الاجتهاد الفقهي المعاصر
في ضوء الاستشراف المستقبلي
– تأصيلا وتطبيقا -

د/ نوال قاوز

دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

gaouznaouel@gmail.com

مقدمة

قد لا يولي بعضٌ من أهل العلم ممن لا يتميزون بالحنكة في الصناعة الفقهية الأهمية اللازمة للدور الاجتهادي المُناط بفقه الاستشراف المستقبلي؛ حيث يعتبرونه من ملح العلم لا من صلبه، وربما اعتبروه من الترف الفكري الذي يُطبَّق عندهم تطبيقًا متهافتًا، وقد يكون الحامل على ذلك ما يُشاهد من فتاوى غير مضبوطة يُتخذ فيها هذا النوع من الفقه مطيةً إلى الإسراف في التأويل، وترك ظواهر النصوص من غير حجة ولا برهان، وكم من فتاوى جانبت الصواب بعلة أن استشراف المستقبل يقتضي ذلك ويستلزمه، وإن كان غالب الأمر في ذلك يكون من باب الغلو المصلحي المستتر تحت مسمى المقاصد والكليات لا من باب الاستشراف.

ولأن الأصول الاجتهادية المضبوطة وسائل إلى تحكيم شرع الله وتنزيل مراده على أرض الواقع، ولأن رُبّ وسيلة صالحة يُعدل بها عن مقصودها فيُتطرَّق بها إلى التلبيس والتحريف، جاء هذا البحث الموسوم بـ: "**الاجتهاد الفقهي المعاصر في ضوء الاستشراف المستقبلي**"، لبيان المآل غير المحمود لإهمال استشراف المستقبل في الاجتهاد المعاصر، ولتوضيح أنه يعتبر بمثابة ميزان شرعي نُصب ليُغلّب المجتهد ما يراه الأفضل والأصلح على المدى البعيد.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا الموضوع في أن:

- التسارع الكبير الذي يشهده عصرنا أفرز قضايا ومستجدات كثيرة لم يتعرض لها الفقهاء سابقاً، وهو ما يستوجب الاستعداد لمآلات ما وقع، ولما سيستجد قبل وقوعه، وبيان حكمه؛ لتكون الصناعة الاجتهادية مسايرة لمقتضى الحال جمعًا بين ما هو واقع وما هو متوقع.

أهداف البحث:

1- تعريف الاستشراف المستقبلي وعلاقته بالاجتهاد الفقهي المعاصر؛ لفتًا للأنظار إلى أهمية الموضوع، وأنه لم يستوفِ حقه من الدراسة بعد، وهو ما يستدعي تقديم أبحاث ودراسات

تخدمه.

2- بيان مآلات عدم مراعاة استشراف المستقبل في الاجتهاد الفقهي المعاصر، والضوابط التي يجب اعتمادها عند استثماره في معالجة النوازل التي لا نص واضح فيها، وهو ما من شأنه أن يحقق اجتهادًا مثمرًا مبني على تحقيق المناط واستبصار المآل في آن واحد.

منهج البحث:

أفدت من المنهج الاستقرائي في جمع ما يتعلق بالموضوع من مادة علمية؛ من حيث المضامين والتطبيقات، واستعنت بالمنهج الاستنباطي في الوصول إلى ضوابط لإعمال فقه استشراف المستقبل في الاجتهاد المعاصر، ومن المنهج الوصفي التحليلي في عرض التعريفات، والقضايا المُمثل بها توضيحًا للموضوع.

خطة البحث:

قصرت المداخلة على مقدمة ومطلبين وخاتمة.

المقدمة في بيان أهمية الموضوع، وإشكاليته، ومنهجه، وخطته. والمطلب الأول جعلته للتعريف بمصطلحات البحث، وبيان مآلات عدم مراعاة استشراف المستقبل في الاجتهاد الفقهي المعاصر، ثم ضوابط تفعيله، وبينت المقصود بنموذجين تطبيقيين -دية المرأة، وكتاب الحياة- في المبحث الثاني، ثم ختمت بأهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: التأصيل لفقه الاستشراف المستقبلي

للوصول إلى رسم صورة واضحة عن موضوع الاستشراف المستقبلي أتعرّض لتعريف مصطلحاته، وبيان مآلات عدم مراعاته، وضوابط تفعيله وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف الاستشراف المستقبلي

يقتضي المقام هنا عرض التعريفات اللغوية والاصطلاحية للفظ الاستشراف؛ كالآتي:

أولا/ تعريف الاستشراف

1- لغة:

اسْتَشْرَفْتُ الشيء رفعت البصر أنظر إليه، والتَّشَرُّف للشيء التَّطَلُّعُ والنظرُ إليه وحديثُ النفْسِ وتَوَقُّعُه، وأَشْرَفْت عليه؛ اطَّلَعْتُ عليه من فوق، واسْتَشْرَفَ إبلَهم تَعَيَّنَها ليُصِيبها بالعين، والمُستشرِف من الخيل: العظيم الطَّويل، وقد يكون من العلوّ في السّنّ، واسْتَشْرَفَ لهم ناسٌ أَي

رفعوا رؤُوسَهم وأَبصارَهم، وأَشْرَفَ الموضع ارتفع فهو مُشْرِفٌ، ومَشَارِفُ الأرض أعاليها[1].

وعليه فإن الاستشراف في اللغة يراد به التطلع والتوقع والنظر من أعلى.

2- **اصطلاحا:**

يستعمل العلماء مصطلح الاستشراف للدلالة على التطلع إلى الشيء والنظر فيه؛ كما في استشراف العين والأذن في الأضحية[2]، وهو بذلك مرادف لمعناه اللغوي، أما في الأموال فكأن يقول: سيبعث إِلَيَّ فلان، أو لعله يبعث، وإن لم يسأل [3]. قال أحمد بن حنبل: أن تستشرفه، تقول: لعله يبعث إِلَيَّ بقلبك. قيل له: وإن لم يتعرض، قال نعم إنما هو بالقلب. قيل له: هذا شديد! قال: وإن كان شديدًا، فهو هكذا. قيل له: فإن كان الرجل لم يعودني أن يرسل إِلَيَّ شيئًا، إلا أنه قد عرض بقلبي فقلت: عسى أن يبعث إلي. قال: هذا إشراف، فأما إذا جاءك من غير أن تحتسبه ولا خطر على قلبك، فهذا الآن ليس فيه إشراف[4].

ولعل ما يُستخلص من كلام أحمد بن حنبل أن الاستشراف لابد فيه من إعمال الفكر والإحساس والحدس القوي، وإن كانت إشارته لذلك قد كانت مقتضبة باعتباره ربطه بأمور بسيطة، إلا أنه اليوم وبعد أن أصبح فنًّا وعلمًا قائمًا بذاته -كما سيتبين في تعريف المركب-، فإن إعمال الفكر والنظر وتكامل الجهود فيه أمرٌ لابد منه.

ثانيا/ تعريف المستقبل

يُعرَّفُ المستقبل لغة واصطلاحا كالآتي:

1- **لغة:** يقال: عامٌ قابِل أَي مُقْبِل. وقَبَل الشيءُ وأَقْبَل: ضد دَبَر وأَدْبَرَ قَبْلاً وقُبلاً، والاستقبال: ضدُّ الاستدبار، واستقبَل الشيءَ وقابَله: حاذاه بوجهه، وكلّ شيء جعلته تلقاء وجهك فقد استقبلته، والقَبَل أَن يُرى الهلال أَول ما يُرَى ولم يُرَ قبل ذلك، واذهب به فأَقْبِله الطريق أَي ذُلَّه عليه واجعله قِباله، والمُقَابلَةُ المواجهة والتَّقَابُلُ مثله[5].

---

[1] - ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج9، ص169. مادة (ش ر ف). أحمد بن فارِس، مقاييس اللغة، ج3، ص204. مادة(ش ر ف). أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، ج1، ص310. مادة (ش ر ف)

[2] - ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج8، ص201. عبد الله بن قدامة، المغني، ج11، ص120. مصطفى السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى، ج2، ص466.

[3] - ينظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج3، ص318.

[4] - ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي، ج3، ص346 .

[5] - ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج11، ص534. مادة (ق ب ل). محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص560. مادة (ق ب ل). أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، ج2، ص488. مادة(ق ب ل).

وعلى ذلك فإن المستقبل لغة من المواجهة والمقابلة والإِقْبال ضد الإِدْبار.

2- **اصطلاحا:**

المستقبل هو ما يُترقب وجوده بعد زمانك الذي أنت فيه، يسمى به لأن الزمان يستقبله[1].

ثالثا/ تعريف المركب الوصفي

بالجمع بين المصطلحين يمكن القول بأن استشراف المستقبل يدل على: النظر والتطلع إلى ما يُترقب وجوده بعد الزمن الذي نحن فيه.

ولأنه قد بات علمًا يُعتمد عليه في بناء القرارات فقد عُرّف على أنه: "عملية منهجية تَشاركية، تَقوم على جمع المعلومات المستقبلية ووضع رُؤًى متوسطة وطويلة الأجل، تهدف إلى اتخاذ قرارات قابلة للتنفيذ في الوقت الحاضر"[2].

واستشراف المستقبل فنٌّ وعِلْمٌ قائم على مَهارات عملية تَتضمن النظر في تطورات المستقبل واحتياجاته، ويسترشد بطرق عديدة تكون من باب الظن الراجح، مثل: العمل بقرائن الأحوال، والاستدلال بالأمور الظاهرة على ما خفي، وملاحظة الغالب والنادر، وتتبع السنن الكونية، وعادات الاجتماع البشري، والفراسة وجودّة الحدس والقدرة على الربط والاستنتاج وغيرها، مما يعين على رسم نَهْجٍ استباقيٍّ واعتماد سيناريوهات يمكن تَحويلها إلى واقعٍ ملموس؛ ترتقي بالعمل على أُسُسٍ ومعايير مبتكرة، فهو لا يهدف إلى التنبؤ بالمستقبل لكشف النقاب عما يحصل فيه كما لو أنّه أمر محددٌ سلفاً يَتوجب علينا تقبُّل كل ما يَحْمله لنا، وإنما هو عمليات عقلية متسلسلة، يبنيها العَالِم على أساس اقتراح نماذج صالحة للمحاكاة، ثم اختبارها وامتحان النتائج الحاصلة منها، ثم تعميم الحكم في أشباهها ونظائرها، مع الاستمرار في ملاءمة تلك النتائج مع أدلة الشارع وأصوله ومقاصده[3]، خاصة وأننا اليوم نعيش في عصر التعقيد، والعولمة وعدم استقرار الكثير من مظاهر الحياة، عصر التغيير المتسارع في مجال التكنولوجيا والتقنيات الحديثة؛ أين ازدياد حجم المعارف المتاحة وسهولة مشاركتها واختراقها في آن واحد، وهو ما

---

[1] - علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، ص272.

[2] - الشبكة العربية للتميز والاستدامة، استشراف المستقبل تعريف وتصورات وخصائص، أخذ بتاريخ: 04-09-2025، من موقع: https://sustainability-excellence.com/

[3] - ينظر: خالد بن عبد الله المزيني، فقه التوقع: مفهومه والحاجة إليه، 13 مارس 2010، أخذ بتاريخ: 08-09-2025، من موقع الملتقى الفقهي: https://feqhweb.com/vb/threads/5496/. الشبكة العربية للتميز والاستدامة، استشراف المستقبل تعريف وتصورات وخصائص، مرجع سابق، أخذ بتاريخ: 04-09-2025، من موقع: https://sustainability-excellence.com/

يجعل الاحتياط لما هو آت من الأهمية بمكان.

وبناءً على ما سبق فإننا إذا حاولنا صياغة تعريف لاستشراف المستقبل باعتباره فقهًا مؤثرًا في العملية الاجتهادية المعاصرة فإنه يمكن القول: أنه الاجتهاد في إيجاد الأحكام الشرعية لما استجد أو يُتوقع وجوده من النوازل بناء على تطورات المستقبل واحتياجاته.

والملاحظ أن هناك تداخل واضح بين استشراف المستقبل، واعتبار المآل، غير أني أتصور - والله أعلم- أن بينهما عموم وخصوص؛ فعندما يستبق المجتهد وقوع النازلة الممكنة ويتصور حدوثها ومن ثم يسعى في إيجاد الحكم الشرعي المناسب لها يكون استشرافًا، وعندما تقع ويُراعي في تقرير الحكمي الشرعي لها ما ستؤول إليه الأمور مستقبلا، أو يستعد ويحتاط لما قد يترتب عليها من آثار ونتائج مستقبلية بعد وقوعها يكون استشرافًا واعتبارا للمآل.

ولا بد من الإشارة إلى أنَّ الجهود المبذولة في العالم العربي لاستشراف المستقبل لا تزال دون المستوى المطلوب حتى اللحظة، وهو ما يَجْعَلُنا فريسة سهلة لدوامة التغييرات المتلاحقة، الأمر الذي يتطلب الترويج لثقافة الوعي بالمستقبل، واستشراف آفاقه لدى أبناء الأمة العربية، من مختلف المشارب والتخصصات[1].

الفرع الثاني: مآلات عدم مراعاة استشراف المستقبل في الاجتهاد الفقهي المعاصر

استشراف المستقبل منهج اجتهادي مقاصدي رصين، يسعى إلى تحقيق المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، وما تحلى به مجتهد إلا وكانت له اليد الطولى في الخروج إلى فسحة التجلي وتجسيد صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وما تخلى عنه مجتهد إلا وتخبّطت اجتهاداته في مآلات وخيمة تعود على واقع الأمة بالضعف وسوء التسيير، وهذه بعضها:

أولا/ تفويت مقاصد الشريعة الإسلامية ومصالحها:

إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية ومصالحها لا يتم إلا بتفعيلها وتنزيلها على أرض الواقع وفق شروطها وضوابطها، وبالتحقق من استيفاء مآلات الأحكام المبنية عليها كاملة غير منقوصة، فعقل المسلم لا يجب أن ينحصر في رتبة التفكير والتعلق بالأسباب الخارجية والموضوعية الظاهرة فقط، وإنما يرتقي به إلى منزلة التفكر التي تجعل العقل يجمع بين التعلق بالأسباب الخارجية والموضوعية الظاهرة وبين المقاصد والقيم الباطنة التي وضعت من أجلها هذه

[1] - ينظر: مركز الدراسات الاستشرافية، استشراف المستقبل تعريف وتصورات وخصائص، 18 مارس 2025، أخذ بتاريخ: 04-09-2025، من موقع: https://esteshraf.com/1803-2/

الأسباب[1]، ويُعتبر استشراف المستقبل خطوة اجتهادية راسخة تسعى لتنزيلٍ يُراعي ويحقق مآلات الأحكام؛ فلا تنزيل بدون توقّع لما سيُحَقِقُ الحكم مستقبلاً، ولا تفعيل للمقاصد والمصالح بدون تنزيل وتطبيق؛ وهذا التلازم بين الاستشراف والتنّزيل، وبين التنّزيل والتفعيل، يُنبئ عن تكامل المراحل الاجتهادية في سبيل تكييف الواقع بالمراد الإلهي المعصوم[2]، حتى لا يَنقلِب إيجاد الأحكام الشرعية وتنزيلها على المجتهد وعلى واقع الناس بالأذى والهلاك إن عاجلاً أو آجلاً.

ثانيًا/ تغييب مواكبة الشريعة لمستجدات العصر:

أماكن وأزمان ونفوس المكلفين ليست على وزان واحد، ورب مصلحة تصير مفسدة في زمن دون زمن، ورب مفسدة تصير مصلحة في حال دون حال، ورب عمل صالح يتضرر به مكلف، ولا يكون كذلك بالنسبة لغيره، وهذا التغير في المناطات حالاً وزمانًا ومكانًا ينبئ عن طروء التوابع واحتفافها بمحل التنزيل، وكل من توقع أو عُرضت عليه نازلة تتزاحم فيها المصالح والمفاسد، وجازف بالتحليل أو التحريم دون تقدير العواقب وتوقع المآلات، فإنه يُفتي بمعزل عن واقعية الشريعة الإسلامية، وينحرف عن المناط الخاص بما يُستفتى فيه[3]، وإنما يُتصور تغييب واقعية الشريعة عن مواكبة ما يستجد في حياتنا المعاصرة بالمبالغة في سد الذرائع، والتحذير من كل جديد، وحمل الناس على الأحوط الذي ينّقلب إذا انتفت دواعيه حرجًا مذمومًا يخالف سماحة الشريعة الإسلامية، ويُؤخر ركب الشارع الحكيم عن مواكبة حاجات الناس ومعالجة مطالبهم، وهو الذي أوحي به رب الخلائق من فوق سبع سماوات ليحكمهم جميعا في كل حال وزمان ومكان.

ثالثًا/ وقوع الحرج:

إن من العَنتِ والحرج ما لا يرفع إلا بمراعاة فقه استشراف المستقبل، والنظر إلى مآلات الأفعال، فيُستثنى الحكم من عموم الأقيسة الجلية، والقواعد المطردة مراعاةً للأرفق وتيسيرًا على الناس، خاصة أن النظر في مآلات الأفعال المتوقعة والواقعة أصل معتبر شرعاً، يقول الشاطبي في تأصيله للعلاقة بين الرُخص والنظر المآلي: "فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة،

---

[1] - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص258.

[2] - ينظر: قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ص216.

[3] - ينظر: قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ص217.

وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة"[1]. ومن ثم فإن تجنب الحرج المتوقع مستقبلا لا يتأتى إلا باستشراف مفسدة الجمود على الأصل العام أو القياس المطرد، وتغليب مصلحة فتح الذرائع عندما يقتضي الأمر، والأخذ بالرخص تحقيقًا للمناط الخاص بفئة بعينها، وفي ذلك تيسير على من هو من أهل الأعذار من المكلفين.

رابعًا/ توسيع دائرة الخلاف:

معلوم أن التعارض أيًّا كان مجاله أو الباعث عليه غالبًا ما يكون سببًا من أسباب الخلاف، يقول ابن تيمية: "وهذا باب التعارض باب واسع جدًا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة، وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة أو يتبين لهم فلا يجدون من يعينهم العمل بالحسنات وترك السيئات"[2].

وعلى ذلك فإن فقه التوقع واستشراف المستقبل منهج مقاصدي من شأنه لمّ الشمل، وتقريب الآراء المتباينة إذا أخلص الباحثون في تصوير المآلات أدقّ تصوير؛ ليستقيم عندهم تقديم ما اختصّ بالقوّة، والرّجحان بموضوعية، في حين أن الإخلال به، أو اعتباره عند البعض وإغفاله عند البعض الآخر لابد وأن يكون سببًا من أسباب الخلاف وتوسُّعه في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

الفرع الثالث: ضوابط تفعيل فقه الاستشراف المستقبلي

حتى لا يسُوء استعمال فقه الاستشراف المستقبلي في الاجتهاد، ولا يخوض فيه غير المؤهل، فإن الحاجة ملحة إلى وضع ضوابط تقوّمه وتسُدُّ ما قد يقع فيه من خلل، وهذه بعضها:

أولا/ الاخلاص لله تعالى والالتجاء إليه وسؤاله الإعانة والتوفيق.

ثانيًا/ تأهيل المجتهدين:

استشراف المستقبل صناعة فقهية تحتاج ريانًا في مقاصد الشريعة الإسلامية، متضلعًا في

---

[1] - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص195.

[2] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص57-58.

معرفتها، خبيرًا بالواقع وأحوال العصر وملابساته، محيطًا بفقه الموازنات، والأولويات، فإن لم تتوفر هذه الشروط التي تعتبر ملاذًا آمنا للخروج من الاشتباه، ودفع الخلاف، أو لم تُستوفى كانت آلة المجتهد قاصرة، وتعذر عليه الخوض في الاستشراف سدًا لباب العبث في دين الله، فهذا المقام يحتاج أمرًا زائدًا على حفظ الفقه واستحضار الفروع بطريقة آلية. إنه يحتاج إلى ملكة فقهية بنسبة تبصر زائدة عن المألوف، إلى قدرات من شأنها تحقيق فقه حيّ يدخل على القلوب بغير استئذان[1]. "وما طبيعة الاجتهاد إلا عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكمًا ومعنى يستوجبه، أو مقصد يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق"[2].

ثالثًا/ الاهتمام بنشر الوعي المقاصدي:

سريان الوعي المقاصدي باعتباره عماد فقه استشراف المستقبل في أوصال النشاط الاجتهادي بأفراده المتعددة ومشاربه الجمّة ضرورة ملحة ينوء بها كاهل المتخصصين؛ فلابد أن يتعاون الأصولي بتأصيله، والمفتي بتنزيله، والداعية بخطبه، والأستاذ الجامعي بمحاضراته، والإعلامي برسالته الإعلامية، من أجل التأسيس لقاعدة صلبة لهذا الفن، ولتصبح المقاصد منهجًا راسخًا معتادًا في التفكير وفي التقدير، لا تخطئه عين الباحث الشرعي فضلا عن العالم المنتصب، والمقاصدي الحقُّ مستشرفٌ للمستقبل بامتياز يقدم الراجح على المرجوح، ويميل إلى ما تقتضيه مآلات الأفعال[3] نهوضًا بالاجتهاد المعاصر تأصيلاً وتفعيلاً، ومن ثم نهوضًا بحال الأمة إلى الأفضل.

رابعًا/ تطبيق فقه استشراف المستقبل في الإفتاء:

نال فقه استشراف المستقبل حظه من الازدراء، بحجة كونه منحى اجتهادي يُراد به الهيمنة على النصوص وإفراغها من مضامينها مراعاة للواقع واحترازًا للمتوقع، إلا أن القصور من جهة المُطبِّق وسوء الإعمال لا يُعتبر قادحًا في سلامة الأصل الذي ثبتت مشروعيته في السنة النبوية

[1] - ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص63.
[2] - الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص12.
[3] - ينظر: قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ص231-232.

بشواهد كثيرة[1]، ومارسه المجتهدون النظار في تقرير الكثير من الأحكام[2]، فمن "خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر"[3]، والأسلم في هذا الشأن هو أن يُحاط هذا الفقه بالشروط والضوابط التي من شأنها تقويم وتسديد المجتهدين عند انتهاجهم له في الاجتهاد المعاصر لا سدّ الباب عليه، لأننا بسد الباب أمام هذا النوع من الفقه الحي نكون قد "سددنا على أنفسنا كثيرًا من أبواب السعة والرحمة، واتخذنا فلسفة الرفض أساسًا لكل تعامل، والانغلاق على الذات تكأةٌ للفرار من مواجهة المشكلات والاقتحام على الخصم في عقر داره، وسيكون أسهل شيء علينا أن نقول: (لا) أو (حرام) في كل أمر يحتاج إلى فكر واجتهاد"[4]. خاصة وأن فقه الاستشراف المستقبلي إذا أصبح موردًا في الإفتاء لابد من أنه سيحسم الكثير من مسائل الاشتباه، ومعضلات الخلاف، ويحقق نتائج حميدة، وأحكام رشيدة بعد التمرس فيه والتمكن منه على أصوله.

خامسًا/ نقد الفتاوى الشاذة الناتجة عن عدم مراعاة فقه الاستشراف المستقبلي:

يعتبر النقد سبيلاً علاجيًا فعالاً لاستئصال أخطاء الصناعة الاجتهادية والفقهية عمومًا، وباعتبار فقه استشراف المستقبل له علاقة بالتصور الصحيح للنازلة وما ستؤول إليه، ومن ثم صحة تكييفها والسعي لإيجاد الحكم الشرعي لها أو لما يترتب عنها من آثار، فإن انخرامه من شأنه أن يوصل المجتهد إلى أقوال شاذة لابد من نقدها وكشف عوارها، وتنبيه من وقع فيها من المجتهدين ليعود إلى الجادة ولا يُغَرّر بعوام الناس، وهو مُوقّع عن رب العالمين، ونقد من أخطأ لا يعني إغلاق الباب أمام المؤهل، وإنما هو تعاون على الحق، وعلى تقويم الاجتهاد لمسايرة واقع الناس ومعالجته.

---

[1] - ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[الأنفال، 60]، وحديث: "لَوْلَا أَنْ قَوْمَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ أَوْ قَالَ بِكُفْرٍ- لَأَنْفَقْتُ كَنْزَ الْكَعْبَةِ فِي سَبِيلِ الله"، فتاوى عمر بن الخطاب: كمنع الزواج من الكتابيات، وإيقاف حد السرقة وغيرها، وقول علي بن أبي طالب في شارب الخمر : "إن المرء إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد الفرية ثمانون"، وفتوى ابن عباس هل للقاتل توبة، وما قواعد:"المصالح المرسلة، والاستحسان، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وسد الذرائع، ومراعاة الخلاف" إلا نتاج هذا الفن.

[2] - وقد أشتهر بهذا النوع من الفقه أبو حنيفة، كما ذهب بعض أهل الحديث إلى قبوله بشرط أن تكون المسائل المتناولة داخلة في حيز الإمكان؛ مثل: العز بن عبد السلام، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشاطبي وغيرهم.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص183.

[4] - عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص24.

المطلب الثاني: شواهد تطبيقية لمراعاة الاستشراف المستقبلي في الاجتهاد الفقهي المعاصر

إن تسارع الزمن وسرعة التغير فيه باتت حتمية تتحكم في عالمنا وتُشّكله، لذلك فإن الدّقة في استشراف المستقبل يترتب عليها القدرة على التحرك من أجل مستقبل أفضل، والغفلة عنه قد تفضي إلى مفاسد وأضرار، وقد آثرت أن أمثل لذلك بنموذجين تطبيقين وفق ما اتضح لي من فرق بين اعتبار المآل والاستشراف كالآتي:

الفرع الأول: مسألة دية المرأة في ضوء فقه استشراف المستقبل

مسألة دية المرأة وإن لم تكن من النوازل المعاصرة حدوثًا، إلا أنها مما أُعيد النظر فيها وترجيح القول المرجوح مراعاة لما سيؤول إليه الأمر مستقبلا، أبين ذلك وفق النقاط الآتية:

أولا/ تصوير مسألة دية المرأة، و أقوال العلماء فيها

اتفق الفقهاء -ما عدا قلّة منهم- على أن دية المرأة نصف دية الرجل[1]؛ بمعنى أن المرأة إذا قُتلت خطأً يدفع القاتل نصف دية الرجل، في حين ذهب آخرون إلى أنّ المرأة تتساوى مع الرجل في الدية[2].

ثانيا/ أدلة كل قول في مسألة دية المرأة

استدل كل فريق بأدلته الخاصة؛ وبيان ذلك كالآتي:

1- أدلة القائلين بأن دية المرأة نصف دية الرجل:

من القرآن: احتجوا بقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى** ﴾ [البقرة،178].

وجه الاستدلال: كُتب عليكم العدل في القصاص أيها المؤمنون، حُرُّكم بحُرِّكم، وعبدُكُم بعبدِكُم، وأنثاكم بأنثاكم، ولا تتجاوزوا وتعتدوا كما اعتدى من قبلكم وغيروا حكم الله فيهم[3].

---

[1] - وهو ما ذهب إليه الجمهور: أبو حنيفة، ومالك وأصحابه وهو مذهب سعيد بن المسيب في رواية مالك عنه، ورواه أيضا عن عروة بن الزبير، وهو مروي عن عمر وزيد بن ثابت وعمر بن عبد العزيز، وقال به أيضا الثوري، وهو قول علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وجماعة من التابعين، وبه قال الشافعي، وأحمد، ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج17، ص358. الشوكاني، نيل الأوطار، ج7، ص130.

[2] - وهذا قول ابن عُلَيَّة وأبي بكر الأصم. ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج19، ص54.

3 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص357.

وما يُفهم من الآية أن العدل يقتضي أن تكون الأنثى بالأنثى لا بالرجل، وأن تكون دية المرأة على نصف دية الرجل، باعتبار الرجل الواحد بامرأتين قياسًا على الشهادة والميراث.

من السنة: عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ قال: « **دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ**»[1]. وهو صريح في المعنى.

واحتجوا أيضا بجملة من الآثار المروية عن عمر وعلي وعثمان وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم[2]، وقد حَكى الإجماع على تنصيف دية المرأة أكثر من واحد؛ منهم: ابن عبد البر[3]، والنووي[4].

من المعقول: أن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل، فكذلك ديتها[5].

2- أدلة القائلين بالتساوي بين الرجل والمرأة في الدية: استدلوا بالسنة والمعقول كالآتي:

من السنة: أصحاب هذا القول من نفاة القياس[6]؛ لذلك احتجوا بحديث عمرو بنِ شُعيب، عن أبيه عن جدِّه: أن رسولَ الله ﷺ **قضى أن من قُتِلَ خطأً، فديته مئةٌ من الإبلِ**[7]. والحديث عامٌ لا يفرق بين المرأة والرجل.

كما احتجوا بأنه لم يصح عن رسول الله ﷺ حديث في هذه المسألة، وأن ما ذُكر فيها أقوال صحابة -رضوان الله عليهم-، والراجح في قول الصحابي أنه ليس بحجة إذا كان مما للرأي فيه دخل، هذا إن صحّت نسبة هذه الأقوال إليهم؛ لأن كبار الصحابة قد أفتوا بخلافه، ولو كان سنة النبي ﷺ لما خالفوه، والحديث المروي في المسألة نادر، ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل لا يمكن إثباته بالشاذ النادر[8].

وقد أجابوا عن احتجاج أصحاب القول الأول بآية **[البقرة،178]**، أنه مردود؛ لأن الغرض من الآية هو شرعية القصاص بالعدل والمساواة، وإبطال ذلك الامتياز الذي للأقوياء على الضعفاء؛

---

1 - البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الديات، باب ما جاء في دية المرأة، رقم 16738، ج8، ص95. قال عنه البيهقي: إسناده لا يثبت مثله. وقال عنه الشوكاني: لا يصلح للاحتجاج به. وقال الألباني: ضعيف. ينظر: الألباني، إرواء الغليل، ج7، ص306.

2 - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج7، ص625.

3 - ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج17، ص358. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص325.

4 - النووي، المجموع شرح المهذب، ج19، ص54.

5 - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج7، ص625.

6 - المرجع نفسه، ج7، ص625.

7 - أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الديات، باب: باب الديةِ، كم هي؟، رقم4541، ج6، ص599. قال عنه الأرناؤوط: ضعيف.

8 - ينظر: السرخسي، المبسوط، ج26، ص79. الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج6، ص128.

ولذلك قال: ﴿**الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى**﴾: أي: إن هذا القصاص لا هوادة فيه ولا جور، فإذا قَتَلَ حُرٌّ حرًّا يُقتل هو به لا غيره من سادات القبيلة، ولا أكثر من واحد، وإذا قَتَل عبدٌ عبدًا يُقتل هو به لا سيده، ولا أحد الأحرار من قبيلته، وكذلك المرأة إذا قُتلت تُقتل هي، ولا يُقتل واحد فداءً عنها، خلافًا لما كانت عليه الجاهلية في ذلك كله[1]، فالقصاص على القاتل نفسه أيًّا كان، لا على أحدٍ من قبيلته، فما كانت عليه العرب في الثأر يبين هذا المعنى من الآية، ولكن مفهوم اللفظ بحد ذاته وسياق مقابلة الأصناف بالأصناف يُفهِمُ أنه لا يُقتل فريق بفريق آخر، وهو غير مراد على إطلاقه؛ فقد جرى العمل من زمن الرسول ﷺ إلى الآن على قتل الرجل بالمرأة[2].

ثالثا/ الحكم الشرعي لمسألة دية المرأة في ضوء فقه اعتبار المآل

ذهب محمد الغزالي إلى ترجيح القول الثاني، وهو أن دية المرأة تساوي دية الرجل؛ فقال: "وقد اخترت القول بأن دية الرجل والمرأة سواء، وتابعت في هذا شيوخي الذين تلقيت العلم عنهم أمثال محمد أبو زهرة، ومحمود شلتوت، ومحمد حسنين مخلوف، وغيرهم... كان رائدي في هذا الاختيار دحض القول بأن الإسلام يحتقر المرأة ورخّص دمها، وبعض المسلمين يعتنق هذه الفكرة السخيفة، ويضع العراقيل أمام الرحمة العامة التي بُعث بها محمد للعالمين، بل يجعل الإسلام سجّانًا للمرأة مانعًا لإنسانيتها ... واستطرد في ذكر الأدلة المؤيدة لرأيه إلى أن قال: ولا فكاك منه إلا بالتسوية بين دية الرجل ودية المرأة في النفس وفي الجروح، والرأي السديد ليس تهمة، والآثار الواهية لا تعترض الأدلة العقلية"[3]. كما قال: "وقال الأستاذ معروف الدواليبي: إنه عندما كان يشارك في وضع القوانين في باكستان على أساس الشريعة الإسلامية سوّى في الدية بين الرجل والمرأة، إيثارًا للرأي القائل بذلك، واستئناسًا بمسلك عثمان بن عفان الذي أكمل دية الذمّي وكانت على النصف من دية المسلم. ..قال. رأينا أن نسدّ الطريق على من يتهمون الإسلام بانتقاص مكانة المرأة"[4].

وهو رأي أراه من الوجاهة بمكان -والله أعلم-؛ لأن فقه اعتبار المآل، ومراعاة تغير الأحوال فيما رجحه العلماء في المسألة واضح، فاختيارهم كان مبني على نظرتهم إلى الإسلام على أنه دين للعالمين؛ المسلم وغير المسلم، والقول بأن دية المرأة على نصف دية الرجل مما قد يُتّخذ وسيلة للطعن فيه وذود الناس عن حياضه؛ بحجة أنه دين عنصري يفرق بين الرجل والمرأة، ويُشعر

---

[1] - ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج3، ص358. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص245.

[2] - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج2، ص101-102.

[3] - ينظر: محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص127-129.

[4] - محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص26.

بالظلم والإهانة والتحقير في مسألة لم يثبت فيها نص صريح، وهذه مفاسد كلها لا مصلحة فيها، في حين أن مقصد العدل في ديننا كلّي يسعى الشارع إلى تجسيده؛ حتى تتحقق مصلحة الأمن والأمان والمساواة بغض النظر عن الجنس الذي ليس له اعتبار في هذه المسألة ليتغير الحكم لأجله، يقول ابن تيمية: "ولهذا كان العدل أمرًا واجبًا في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرمًا في كل شيء ولكل أحد فلا يحل ظلم أحد أصلاً سواء كان مسلما أو كافرًا أو كان ظالمًا... وقد دلّ على هذا قوله في الحديث: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[1]؛ فإن هذا خطاب لجميع العباد أن لا يظلم أحدٌ أحدًا، وأمر العَالَم في الشريعة مبني على هذا، وهو العدل في الدماء والأموال، والابضاع والأنساب، والأعراض، ولهذا جاءت السنة بالقصاص في ذلك ومقابلة العادي بمثل فعله"[2]. وإن تحقيق هذه المصالح ودفع ما قد يترتب من مفاسد في هذه المسألة أمر لابد منه في سبيل جذب العقول والقلوب معًا في الداخل، ومما يثير إعجابهما في الخارج.

الفرع الثاني: مسألة الجينوم البشري في ضوء استشراف المستقبل

بيان هذه المسألة في النقاط الآتية:

أولا/ تصوير مسألة كتاب الحياة

يعتبر كتاب الحياة أو مشروع الجينوم أو الخريطة الجينية[3] أول نصر تقني يحققه العلم في القرن الحادي والعشرين، فعندما تبين العلماء من تطابق قوانين عالم الوراثة الراهب النمساوي "مندل" على بعض الصفات والأمراض في الإنسان، أصبح علم الوراثة ميدانًا مغريًا لمعظم الباحثين لحل الكثير من الرموز المتعلقة بأهم أسرار هذا الكون، ثم تُوِّجَ ذلك بوصف العالمين "جيمس واطسون وفرانسيس كريك" عام 1953، لتركيب الحامض النووي الريبي منقوص الأوكسجين (DNA) الذي أحدث ثورة علمية في هذا الاتجاه، ونظرًا لإدراك أهمية الكشف عن ماهية العامل الوراثي، ظهرت دراسات متنوعة تسعى لإعادة تركيبه، وتكشف عن آلية تحكمه في الوظائف والمظاهر الحيوية، وقد تسارعت الأحداث منذ عام 1990 عندما أُطلق المشروع

---

[1] - مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم 2577، ج4، ص1994.

[2] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص167.

[3] - الجينوم البشري Human Genome: هو الطقم الكامل من المعلومات الوراثية للإنسان، المكوّن من أكثر من (100.000) جين موجودة في نواة الخلية لأغلب الخلايا البشرية. ويتوزع الجينوم النووي للأنثى على ثلاثة وعشرين زوجاً من الكروموسومات المتشابهة بنيويا، لكن الكروموسوم X في الذكور يقترن مع الكروموسوم Y غير الشبيه به، وبذلك يصبح هناك 24 نوعا مختلفاً من الكروموسومات البشرية. ينظر: عبد الناصر أبو البصل، الهندسة الوراثية من المنظور الشرعي، ج2، ص698.

الدولي للجينوم البشري، الذي استفاد من جهود العلماء في أكثر من 18 دولة، وحواسيب فائقة الدقة، ومعدّات مخبرية شديدة التعقيد عملت على مدار الساعة بدون توقف[1].

وتتعدّد المسائل الناتجة عن مشروع الجينوم، فمنها ما أصبح واقعًا فُصِل فيه، ومنها ما هو محل نظر وبحث، خاصة ما كان على مستوى الإنسان؛ فما حقّقه اكتشاف الخريطة الجينية على المستوى الطبي خصوصًا ما يتعلق بالجانب العلاجي الذي زرع الكثير من الأمل في نفوس المرضى، جعل أطماع البشر تتجاوز طلب الشفاء إلى مناشدة المعجزات؛ كالتطلع إلى عصر ما بعد الجينوم مثلا، وهو العصر الذي يسعى إلى إنسان طويل العمر، خال من الأمراض، دائم الصحة الجيدة، وذلك عن طريق تخليق وتطوير وتعديل الجينات معمليًا ومن ثم نقل هذه الجينات التي تحمل الصفات الوراثية المرغوب فيها إلى المستضيف؛ لخلق خلايا هجينة قادرة على إنتاج بروتينات تُوصل إلى المطلوب.

ولأن هذه الاستخدامات قد أدت إلى الكشف عن الاختلالات الجينية المسببة لأمراض كثيرة، ومن ثم إمكانية تفاديها أو الحدّ منها أو معالجتها، فإن ذلك سيُيَّسر إن عاجلا أو آجلا باستخدامها في كل أنحاء العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي الذي لا مندوحة أمامه اليوم إلا الانفتاح الحضاري على ما يدور في أروقة العلم والمعرفة الحديثة، وهكذا أصبح علماء الأمة ومجتهديها مطالبون بمواجهة واستشراف ما استجد أو قد يستجد من نوازل للبحث في إيجاد الأحكام الشرعية لها.

ثانيًا/ مواقف العلماء وأدلتهم في مسألة كتاب الحياة

تباينت الآراء حول مشروع الجينوم البشري بين مستحسن ومستنكر، بين من يراه وسيلة موفقة لخدمة البشرية، ومن يراه سبيلاً جديدًا لإفسادها؛ حيث أسفر المشروع على واقع تتضارب فيه الكثير من المصالح مع الكثير من المفاسد، وبالرغم من صعوبة الإدراك التام لآثار هذا المشروع على الحياة المستقبلية للإنسان، إلا أن ملامح عامة من واقع هذه الحياة قد ظهرت وبدأت تساؤلات وقضايا طالما نُسبت سابقًا إلى الخيال العلمي[2]، ومع أن من العلماء من يؤكد أن فهم الخريطة الجينية لبني البشر سيتيح إمكانية التعامل مع جسم الإنسان بمزيد من الثقة في المستقل القريب، وإذا توسمنا الخير فإن الإنسان سيكون كاملاً وبلا عيوب[3]؛ لأن الخارطة

[1] - ينظر: أحمد محمد خليل، مزايا ومخاطر تحيط باكتشاف الخريطة الجينية للإنسان، ص33.

[2] - ينظر: نعيمة بوعقلين، مشروع الجينوم البشري: رؤية فقهية على ضوء المعطيات البيولوجية(ماجستير)، ص218.

[3] - أحمد محمد خليل، مزايا ومخاطر تحيط باكتشاف الخريطة الجينية للإنسان، ص34.

الوراثية التي أُستخدمت في إدراك حقائق الأمراض على مستواها الجيني والبروتيني، ثم أُعتمد عليها للتنبؤ بالمرض قبل وقوعه، واتخاذ ما يجب من احتياطات لتجنب الإصابة بالداء المحتمل، ستُمكّن من ابتداع أنماط علاجية لما استعصي على العلم في الوقت الحاضر من العّلَلِ، ومعلوم أن "الوسائل تأخذ حكم المقاصد"، ومشروع الجينوم ما هو إلا وسيلة من وسائل التشخيص والتداوي تحقق مقصد حفظ النفس.

إلا أنه في المقابل هناك عدد آخر من المحققين والمحللين لمشروع الجينوم البشري يرى جانبًا واضحًا من المخاطر قد ينجلي جراء هذا المشروع، على رأسها انتهاك الحقوق وهتك الأسرار، بل وتغير خلق الله؛ كأن "يسعى الأثرياء إلى تسخير العلماء لوضع الأجنحة على أجسامهم، أو في استنساخ نماذج مصغرة ومدجّنة من الفيلة والأسود لتربيتها في البيوت للترفيه والتسلية"[1] وغيرها مما هو غير جائز، "وما أدى إلى الحرام فهو حرام"، ولعل ليس أدّل على جدية وجود المفاسد والمخاطر جراء هذا العلم من برنامج ELSI program[2] الذي أسسه القائمون على المشروع بأنفسهم لدراسة الآثار الأخلاقية والقانونية والاجتماعية التي قد تترتب عن هذه التقنيات الوراثية الحديثة، وهدفهم من ذلك ضمان تطورها وتنفيذها بطرق مسؤولة.

ثالثا/ حكم مسألة كتاب الحياة في ضوء استشراف المستقبل

كتاب الحياة أو ثورة الجينوم البشري أصبحت اليوم سلاحًا ذا حدين، ففي الوقت الذي لا يخفى دورها في إثراء المعرفة العلمية، وتخليص البشرية من أمراض مزمنة ومستعصية، فإن الاستعمال غير الحكيم لهذه التقنيات البيولوجية الجديدة سبب أيضا آفات لم تعرفها البشرية من قبل، وإن كان المجتهدون إلى زمن غير بعيد كانوا يناقشون مسألة: لو نجحت التطبيقات في استنساخ إنسان كامل، وكان تابعًا للزواج، ولمادته تداخل من جهة الزوجين، فالنظر إليه يختلف في حكمه عن كونه يتم بطرق أخرى، فطريق التكاثر البشري هو الزواج فقط، وكل تكاثر ليس في إطاره فهو مرفوض شرعًا، وبناءً عليه فإن تطبيقات الاستنساخ لإنسان كامل لو نجح فيها العلم، و أراد المسلمون أن يمارسوها، فلا تردد في منعها خارج هذا الإطار[3]. فإن الأمر اليوم تجاوز هذا الحدّ؛ لأن المطلوب هو النظر حتى في حال كان الطفل نتيجة زواج شرعي صحيح، لكن تم

---

[1] - المرجع السابق ص34.

[2] - ينظر:

https://www.genome.gov/Funded-Programs-Projects/ELSI-Research-Program-ethical-legal-social-implications#

[3] - ينظر: عبد الله بن يوسف الجديع، بحوث علم الجينوم في ضوء نصوص الكتاب والسنة: قراءة فقهية مقاصدية، ص97.

التعديل على مستوى جيناته للقضاء على مرض وراثي بتدخل طرف ثالث، أو لاختيار جنسه بما يسبب خللاً في التوازن الطبيعي بين الذكور والإناث في المجتمعات، أو صفات محددة فيه؛ كطوله أو لون شعره وعيونه مثلا، أو لتزويده بمميزات خارقة من ذكاء وفراسة وطول عمر وغيرها كثير، مما قد يُكرس للتمييز العنصري وكشف المستور وانتهاك الخصوصيات، بل وخلط الأنساب وضياع الهوية، وهكذا أصبح الهاجس من هذه التقنية الحيوية هو أن يفقد الإنسان إنسانيته وطبيعته البشرية إذا استخدمت في غير صالحه؛ أي أن تمرد المشروع الجيني سينقل السؤال من دائرته العلمية إلى الفلسفية الأخلاقية[1]، مع أن الله ﷻ قد خص المادة الوراثية بخمس خصائص مهمة جدًا وهي: "الثبات" حفاظًا على صفات النوع، والقدرة على "التكاثر الذاتي" لكي تنتقل من خلية لأخرى ومن جيل إلى جيل عبر الأجيال المختلفة، والقدرة على "تخزين المعلومات الوراثية" في شكل مادة كيمياوية (ADN)، والقدرة على ترجمة هذه المعلومات المخزنة بعد الإخصاب إلى جنين كامل، و"الطفرة" أو "التغير الوراثي" وهي خاصية مسؤولة عن أخطر خصائص الكائنات الحية، وهي التنوع والاختلاف[2].

وبناءً على ما ذُكر يمكن القول: أن نوازل التقنيات الوراثية الحديثة كغيرها من الكثير من المسائل سواء الواقعة أو المتوقعة لا يجوز للمجتمعات، خاصة الإسلامية منها أن تترك أمر اتخاذ قراراتها لعلماء الطب بشغفهم العلمي وحدهم، إنما يتعين عليها التشجيع لجدل واسع حول التبعات المستقبلية الشرعية والاجتماعية والقانونية لهذا العلم بمسائله الكثيرة والمعقدة والمتشعبة، وأن يكون الفصل فيها بناءً على تكاثف جهود المختصين في شتى الميادين التي لها صلة بالنازلة؛ انطلاقًا من التصور الدقيق، إلى التأصيل والتكييف إلى تقرير الأحكام في ضوء رؤية استشرافية قائمة على القيم الروحية والمعاني الأخلاقية المنسجمة وطبيعة الإنسان وفطرته السليمة.

وما يمكن استخلاصه مما سبق ذكره أن فقه الاستشراف المستقبلي مَلَكَةٌ من شأنها توسيع مدارك العلماء لصناعة القرار في ظل تدبر العواقب الدنيوية حالا ومآلا، والأخروية كلها على حد السواء؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ وَ إِنَّما تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ** ﴾ [آل عمران، 185]، ولقوله تعالى: ﴿ **كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ** ﴾ [الرحمن، 27].

[1] - ينظر: مسعد أسماء، مشروع الجينوم من أزمة الإنسان إلى الإنسان المتجاوز، ص28.

[2] - ينظر: وجدي عبد الفتاح سواحل، الهندسة الوراثية الأساليب والتطبيقات في مجال الجريمة، ص169.

خاتمة

يطيب لي بعد هذه الجولة العلميَّة التي عُنيت بالحديث فيها عن فقه الاستشراف المستقبلي وأثره في الاجتهاد المعاصر، أن أخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات كالآتي:

أولا/ النتائج:

1- فقه استشراف المستقبل هو: الاجتهاد في إيجاد الأحكام الشرعية لما استجد أو يُتوقع وجوده من النوازل بناء على تطورات المستقبل واحتياجاته.

2- استشراف المستقبل منهج اجتهادي مقاصدي يسعى إلى تحقيق المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، وما تحلى به مجتهد إلا وكانت له اليد الطولى في الخروج إلى فسحة التجلي وتجسيد صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وما تخلى عنه مجتهد إلا وتخبّطت اجتهاداته في مآلات وخيمة منها: تفويت مقاصد الشريعة الإسلامية ومصالحها، تغييب واقعية الشريعة عن مواكبة مستجدات العصر، وقوع الحرج، وتوسيع دائرة الخلاف.

3- حتى لا يسُوء استعمال فقه الاستشراف المستقبلي في الاجتهاد، ولا يخوض فيه غير المؤهل، فإن الحاجة ملحة إلى وضع ضوابط تقوّمه وتسُدُّ ما قد يقع فيه من خلل، أهمها: الاخلاص لله تعالى والالتجاء إليه وسؤاله الإعانة والتوفيق، تأهيل المجتهدين، والاهتمام بنشر الوعي المقاصدي، وتطبيق فقه استشراف المستقبل في الإفتاء، ونقد الفتاوى الشاذة الناتجة عن عدم مراعاة فقه الاستشراف المستفبلي.

4- الدّقة في استشراف المستقبل تترتب عليها القدرة على التحرك من أجل مستقبل أفضل، والغفلة عنه قد تفضي إلى مفاسد وأضرار؛ وقد مثلت لذلك بمسألتين: مسألة دية المرأة، ومسألة كتاب الحياة أو الخريطة الجينية.

ثانيا/ التوصيات:

1- أوصي بضرورة إدخال مقياس فقه استشراف المستقيل في كليات الشريعة وجامعات الدراسات الإسلامية تنظيرًا وتطبيقًا؛ لتأهيل باحثين قادرين على مراعاة هذا النوع من الفقه في بناء الأحكام الشرعية للمستجدات؛ لما له من أهمية بالغة في بناء مستقبل أفضل للأمة.

2- ضرورة حثّ طلاب العلم والباحثين والدعاة وتوجيه أنظارهم إلى كتابة بحوث، ومذكرات، ورسائل، وأطاريح مبتكرة، وعقد دورات ومؤتمرات حول فقه استشراف المستقبل وأثره في بناء الأحكام وتنزيلها على أرض الواقع.

قائمة المصادروالمراجع

1. أحمد بن فارِس، مقاييس اللغة، ت: عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ط: 1423هـ-2002م.
2. أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، د.ط، المكتبة العلمية – بيروت، د.ت.
3. أحمد محمد خليل، مزايا ومخاطر تحيط باكتشاف الخريطة الجينية للإنسان، مجلة القافلة، مج50، عدد10، أرامكو السعودية، ديسمبر2001- يناير2002.
4. الألباني، إرواء الغليل، ط2، المكتب الإسلامي – بيروت، 1405 – 1985.
5. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز - عامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 1426 هـ-2005م.
6. ابن خلدون، المقدمة، د.ط، موقع الوراق، د.ت.
7. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الديات، باب ما جاء في دية المرأة، رقم 16738، ط1، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، 1344هـ
8. أبو داود، سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.
9. الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، 1313هـ.
10. السرخسي، المبسوط، د.ط، دار المعرفة – بيروت، 1414هـ - 1993م.
11. الشاطبي، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ- 1997م.
12. الشوكاني، نيل الأوطار، د.ط، إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.
13. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م.
14. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
15. ابن عبد البر، التمهيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى، د.ط، مؤسسة القرطبة، د.ت.
16. عبد الله بن قدامة، المغني، ط1، دار الفكر – بيروت، 1405.
17. عبد الله بن يوسف الجديع، بحوث علم الجينوم في ضوء نصوص الكتاب والسنة: قراءة فقهية مقاصدية، مجلة تبين، العدد 7/27، شتاء 2019.

18. عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ط1، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، 1425-2004.
19. عبد الناصر أبو البصل، الهندسة الوراثية من المنظور الشرعي، من كتاب: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ط1، دار النفائس، الأردن، 1421هـ-2001م.
20. علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي – بيروت، 1405.
21. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية – القاهرة، 1384هـ- 1964م.
22. قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ط1، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، 1440هـ-2019م.
23. ابن القيم، إعلام الموقعين، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، 1973.
24. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، 1419هـ
25. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط: 1415 – 1995.
26. محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية – القاهرة، 1384هـ - 1964م.
27. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر – بيروت، د.ت.
28. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
29. محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، د.ط، د.ت.
30. محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط6، دار الشروق، د.ت.
31. مسعد أسماء، مشروع الجينوم من أزمة الإنسان إلى الإنسان المتجاوز، مجلة البحث القانوني والسياسي، المجلد8، العدد2، 2023.
32. مصطفى السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى، المكتب الإسلامي، دمشق، 1961م.
33. ابن نجيم، البحر الرائق، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
34. نعيمة بوعقلين، مشروع الجينوم البشري: رؤية فقهية على ضوء المعطيات البيولوجية(ماجستير)، إشراف: حسن رمضان فحلة، كلية الشريعة والاقتصاد للعلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة- الجزائر، 2006- 2007.
35. النووي، المجموع شرح المهذب، د،ط، موقع يعسوب، د.ت.

36. وجدي عبد الفتاح سواحل، الهندسة الوراثية الأساليب والتطبيقات في مجال الجريمة، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، 1427- 2006.
37. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، دار السلاسل – الكويت.
38. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر - سوريَّة – دمشق، د.ت.

المجتهد المعاصر بين أصالة المنهج وتحديات الواقع: موازنة منهجية في ضوء التجديد الفقهي

ط.د/ فيصل سيلم

باحث في مرحلة الدكتوراه في الفقه وأصوله بإشراف: د. زهير باباواسماعيل

قسم العلوم الإسلامية – جامعة غرداية

silem.faycal@univ-ghardaia.edu.dz

مقدمة

تعيش الأمة الإسلامية تطورًا هائلًا في مختلف مجالات الحياة، في ظل تغيرات متسارعة ووقائع متعاقبة ونوازل معقدة لم يكن لها مثيل ولا نظير في الأزمنة السابقة، وهو ما يجعل الأمة أشد حاجة إلى الاجتهاد الفقهي المعاصر أكثر من أي وقت مضى، فالوقائع المستجدة في مجالات الطب، والاقتصاد، والاجتماع، والذكاء الاصطناعي، وغيرها تقتضي النظر الشرعي السليم الذي يُحَكِّمُ النصوص، ويستوعب المقاصد، ويتفهم الوقائع، ويساير الأحداث. ولذلك لا بد من إعداد مجتهدين يتسمون بالرسوخ المنهجي في أصول الاجتهاد مع القدرة على استيعاب تعقيدات الواقع بما يحقق اجتهادًا سليمًا يجمع بين النصوص والمصالح ويوازن بين الثوابت والمتغيرات. بيد أن الاجتهاد في هذا العصر تعترضه تحديات كبرى وعقبات عديدة، لا تقف عند قصور الإعداد العلمي، بل تمتد إلى تعقيد المسائل وهيمنة الثقافات غير المنضبطة، وظهور بعض الفتاوى المنفلتة التي تتسم بالسطحية وتفتقر إلى التأصيل، ناهيك عن ضغوط الرأي العام التي باتت عقبة كؤودا عند كثير من المفتين.

إشكالية البحث :

إن إعداد هذا النوع من المجتهدين تعترضه إشكالات متعددة؛ منها ما يتعلق بالتأصيل العلمي ذاته، ومنها ما يرتبط بفقه الواقع ومتطلباته، ومنها ما يعود إلى المؤثرات الثقافية والاتجاهات الفكرية والضغوط الإعلامية التي قد تؤثر إلى حد بعيد في استقلالية المجتهد وموضوعية اجتهاداته ونزاهة فتاويه. ومن هنا تبرز الإشكالية الرئيسية لهذه المداخلة في السؤال الآتي: ما هو السبيل لإعداد مجتهد معاصر يجمع بين أصالة المنهج وفقه الواقع والمستجدات؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية المحورية عدة تساؤلات فرعية منها :

أولا: ما المقصود بالمجتهد المعاصر وما خصائصه؟

ثانياً: ما هي الأصول المنهجية التي ينبغي الاعتماد عليها في تكوينه؟

ثالثاً: ما هي التحديات التي يفرضها الواقع المعاصر على الاجتهاد؟

رابعاً: ما هو دور المجامع والمؤسسات في إعداد المجتهد؟

أهمية البحث :

تكمن أهمية هذا البحث في إبراز الجوانب التالية :

أولاً: أهمية الاجتهاد في ذاته ودوره في تجديد الفقه الإسلامي؛ إذ لا يخفى على كل ممارس للفقه أن الاجتهاد هو الآلية التي تبرز مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان وقدرتها على مواكبة المستجدات، ومن خلاله تدرك معاني النصوص وتنزل الأحكام على النوازل وتفعل المقاصد، فكلما ضبط الاجتهاد وحددت مهامه ومعالمه ازداد الفقه نضجًا وملاءمة لما استجد من حوادث الناس ووقائعهم.

ثانياً: ضبط مسار الاجتهاد وتجنيبه مزالق التقليد أو الاندفاع الحداثي.

ثالثاً: تزايد المستجدات وتضخم النوازل وتعقيدها؛ مما يفرض تفعيل عملية الاجتهاد وفق منهج قويم قادر على استنباط الأحكام من الأدلة، مع فقه الواقع واستحضار المآلات .

رابعاً: الحد من الفتاوى المنفلتة وتقليلها؛ ففي ظل قصور التكوين الشرعي العميق لدى بعض المتصدرين للفتوى والجهل بفقه الواقع، برزت فتاوى متسرعة وظهرت أحكام متسيبة وآراء بعيدة عن المنهج الفقهي المتين، كل ذلك استدعى تكوين مجتهد متبصر راسخ في أصول الاجتهاد ومطلع على ملابسات القضايا المعاصرة ومستجداتها.

خامساً: الحاجة الملحة إلى ضبط منهجية صحيحة لإعداد المجتهد وفق برنامج متزن يجمع بين ثلاثة أمور هي بمثابة الأركان :

الأول :التأصيل العلمي في أصول الفقه والفروع والقواعد والمقاصد ونحوها.

الثاني :التكوين الواقعي في علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والطب ونحوها.

الثالث :المهارات الشخصية كالقدرة على التحليل والتعليل والنقد ونحوها.

سادساً: تفعيل الاجتهاد الجماعي المؤسسي، فقد أضحت كثير من النوازل لا يمكن بحال أن يتصدى لها مجتهد واحد، بل تحتاج إلى اجتهاد جماعي يجمع بين علماء الشريعة وعلماء سائر التخصصات، وتصور النوازل المعاصرة بات عقبة أكيدة في وجه الفقيه المعاصر، ولا يقدر على

تصورها تصورًا صحيحًا إلا أهل الاختصاص كل بحسبه.

منهجية البحث :

يعتمد هذا البحث على أربعة مناهج علمية متنوعة ومتكاملة تهدف إلى تقديم تصور واضح حول واقع الاجتهاد المعاصر ومدى توازنه بين المحافظة على أصالة المنهج الفقهي وبين القدرة على مواجهة التحديات المتجددة التي يفرضها الواقع، وهذه المناهج هي :

أولاً: المنهج الاستقرائي لتتبع النصوص والأحكام الشرعية التي تبين معالم الاجتهاد الراسخ، وذلك من خلال الدواوين الفقهية وكتب الأصول وآراء المجامع الفقهية، مع رصد تصرفات المجتهدين المعاصرين في التعامل مع النوازل الحديثة.

ثانياً: المنهج التحليلي قصد تحليل المفاهيم الرئيسية المتعلقة بالاجتهاد؛ كضوابط الاجتهاد وشروطه وأصالة المنهج وفقه الواقع والاجتهاد الجماعي، والمقصود من كل ذلك محاولة فهم الثابت والمتغير في أعمال المجتهد.

ثالثاً: المنهج المقارن وذلك لعقد مقارنات بين الاجتهاد التقليدي والاجتهاد المعاصر ومقارنة تصرفات المجتهدين من مختلف المدارس الفقهية لرصد أوجه الاتفاق والاختلاف، والهدف من ذلك هو ضبط الاجتهاد المعاصر.

رابعاً: المنهج النقدي لإظهار مواطن القصور أو التقصير في بعض الاجتهادات المعاصرة؛ سواء من جهة مباينتها لأصول الاجتهاد أو من جهة المبالغة في مسائلة الواقع دون ضوابط علمية.

الخطة المقترحة :

مقدمة تشتمل على :

أولاً: تمهيد حول أهمية الاجتهاد ومركزيته في الشريعة الإسلامية.

ثانياً: طرح الإشكالية الرئيسية والتساؤلات الفرعية.

ثالثاً: أهمية الموضوع.

رابعاً: عرض سريع لأهداف المداخلة ومنهجها.

المحور الأول: أصالة المنهج في تكوين المجتهد ويتضمن:

أولاً: تعريف أصالة المنهج ودورها في حماية الاجتهاد.

ثانياً: مقومات وشروط المجتهد التقليدي كما ذكرها الأصوليون.

ثالثاً: دور التمذهب في ضبط مقومات الاجتهاد.

المحور الثاني: أبرز تحديات الواقع المعاصر أمام المجتهد:

أولاً: التحولات الاجتماعية والاقتصادية كالعولمة والحوكمة والذكاء الاصطناعي ونحوه.

ثانياً: ضغوط الإعلام والرأي العام، وتسييس الفتوى.

ثالثاً: غموض بعض النوازل وتعقيدها سواء كانت طبية أو اقتصادية.

وأخيراً: الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي والمؤسسي لمواكبة تعقيد المستجدات.

المحور الثالث: نحو موازنة فاعلة بين الأصالة والتجديد :

أولا: كيف يمكن للمجتهد المعاصر أن يجمع بين التأصيل العلمي والوعي بفقه الواقع؟

ثانياً: أهمية التأصيل المقاصدي في ضبط حركة الاجتهاد.

ثالثا: دور المجامع الفقهية والاجتهاد الجماعي في مواكبة المستجدات.

الخاتمة :خلاصة الموازنة بين الأصالة والتجديد؛ وهي دعوة لإعادة بناء منظومة إعداد المجتهد المعاصر بما يواكب الواقع وفيها تأكيد على أهمية العمل الجماعي المؤسسي في زمن تعقد النوازل.

المحور الأول: أصالة المنهج في تكوين المجتهد وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف أصالة المنهج ودورها في حماية الاجتهاد

يقصد بأصالة المنهج التزام المجتهد بالأصول والقواعد الشرعية التي أعملها سلف الأمة من الصحابة والتابعين، والتي سار عليها العلماء جيلًا بعد جيل في استنباط الأحكام، بحيث يكون اجتهاده منضبطًا بالكتاب والسنة، وفق فهم السلف الصالح، مع استحضار مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية. وهذه الأصالة ليست قيدًا على حركة الاجتهاد، بل هي الحارس الأمين الذي يصونه من الانفلات، والإطار الضابط الذي يضمن صلاحيته وامتداده. وبدونها يتحول الاجتهاد إمّا إلى تسيّب وفوضى أو إلى جمود وتقليد يعطل مقاصد الشريعة ويجمد على صور الماضي.

ويتجلى أثر أصالة المنهج في حماية الاجتهاد من خلال جوانب متعدّدة، أبرزها[1]:

أولا: منع الانحراف والاضطراب:

إذ تضبط الأصالة حركة الاجتهاد، فلا ينحرف المجتهد نحو الهوى أو الفوضى، ولا تفضي فتاواه إلى الشذوذ أو إلى مصادمة مقاصد الشريعة، أو إلى صورة مشوهة تُسيء إليها بدل أن تحسن عرضها.

ثانيا: القدرة على التفريق بين الثابت والمتغير:

حيث تضمن الأصالة حفظ الثوابت القطعية التي يقوم عليها الدين، وفي الوقت نفسه تفتح الباب أمام استيعاب النوازل المتجددة في ضوء الضوابط الشرعية. فالتفريط في الثوابت يقتلع الدين من جذوره، بينما الجمود على المتغيرات يبقي الأمة أسيرة ظروف مضت. وعدم التفريق بين الثابت والمتغير له صور متعددة، منها:

1/-الاجتراء على الأحكام القطعية واعتبارها قابلة للاجتهاد.

2/-مخالفة الإجماع القطعي المتيقن.

3/-الجمود على فتاوى القدامى دون مراعاة تغيّر الواقع.

4/-التعامل مع قضايا القضاء بوصفها مسائل إفتاء.

ثالثا: منح المجتهد التكوين العلمي القوي:

فالأصالة تضع للمجتهد المنهجية الصحيحة للتكوين العلمي الذي يضمن سلامة اجتهاده وصحة فتاواه، ويحول دون وقوعه في الانحرافات المنهجية. وإذا أخلّ المتصدّي للفتوى بأصالة المنهج اختل اجتهاده وانحرفت فتواه. ومن أبرز المزالق في هذا الباب:

1/-الوقوع في التقليد بسبب ضعف التأصيل.

2/-عدم اعتبار مآلات الفتوى.

3/-ضعف الإحاطة بالنصوص المعنية بالفتوى.

4/-الخلل في ضبط المصطلحات الشرعية.

---

[1] انظر: عصام أحمد البشير، مزالق الفتوى في العصر المعاصر، بحث مقدم إلى مؤتمر "الفتوى وضوابطها"، نظمه المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ص 11–39، بتصرف.

المبحث الثاني: مقومات وشروط المجتهد كما ذكرها الأصوليون:

إنَّ المجتهد في الشريعة الإسلامية صاحب منزلة رفيعة، فهو الموقّع عن الله، والمبلّغ لدينه وشرعه، والقائم مقام الأنبياء في بيان أحكام الله للناس. وهو المرجع في النوازل والمستجدات، وقد ضمن له الشرع الأجر على اجتهاده؛ مصيبًا كان أو مخطئًا، لما في ذلك من بذل الوسع وتحقيق المقصد.

ولمّا كان الاجتهاد بهذه المكانة السامية، اشترط الفقهاء لمن يتبوَّأ هذا المقام شروطًا لا بد من تحقّقها، حتى لا يدَّعي الاجتهادَ من ليس له أهلية، أو يندسَّ بين المجتهدين من لا يُعدّ منهم، فيتقول على الله بغير علم، ويفتي في دينه بما ليس فيه.

ومن هنا، ذكر العلماء شروطًا للاجتهاد، ففرّقوا بين شروط القبول وشروط الصحّة، وجعلوا اجتماعها ضرورة لحفظ مكانة الاجتهاد وصيانة الشريعة من التلاعب والتحريف.

أولًا: شروط القبول (الشروط الشخصية أو الفطرية)

وهي ثلاثة شروط أساسية لا بد من توافرها فيمن يتصدر للاجتهاد، وبدونها لا يُقبل اجتهاده، ولو ملك ناصية الفهم والاستنباط. وهذه الشروط هي:

1. الإسلام

تبرز شرطية الإسلام في الاجتهاد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الاجتهاد عبادة، والإسلام شرط في صحة العبادة.

الثاني: أن حكم المجتهد في الفقه خبر، والإسلام شرط في قبول الأخبار.

الثالث: أن استنباط الأحكام من نصوص الوحيين لا يتأتى إلا لمن آمن بهما، فشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

وقد قال الآمدي في بيان ذلك[1]:

"وأما المجتهد: فكل من اتصف بصفة الاجتهاد، وله شرطان:

الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له من الصفات، وما يستحقه من

[1] انظر: علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط 2، 2011م، ج 4، ص 1989.

الكمالات؛ وأنه واجب الوجود لذاته، حيٌّ، عالم، قادر، مريد، متكلم؛ حتى يتصور منه التكليف.

والشرط الثاني: أن يكون مصدقًا بالرسول وما جاء به من الشرع المنقول، بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات، ليكون فيما يستند إليه من الأقوال والأحكام محققا "

الشرط الثاني: التكليف

اتفق الأصوليون على أنّ من شروط الاجتهاد أن يكون المجتهد مكلَّفًا، أي بالغًا عاقلًا. فغير البالغ لا يعتد بقوله؛ لأن عقله لم يكتمل بعدُ حتى يصلح للنظر والاستدلال، وكذلك غير العاقل، إذ لا تمييز له يهتدي به إلى ما يقوله، فلا عبرة باجتهاده[1].

الشرط الثالث: العدالة

ومن شروط الاجتهاد أيضًا العدالة، وقد نصّ على ذلك الإمام الغزالي بقوله: «أن يكون عدلًا، مجتنبًا للمعاصي القادحة في العدالة»[2]. ويظهر من كلامه أنّ اشتراط العدالة إنما هو من جهة الاعتماد على الفتوى والأخذ بها، لا من جهة صحة الاجتهاد في نفسه؛ فمن لم يكن عدلًا لم تُقبل فتواه، لكن إن كان مستجمعًا لأدوات النظر، فله أن يجتهد لنفسه ويعمل بما أدّاه إليه اجتهاده.

وعليه؛ تكون العدالة شرطًا في قبول الفتوى لا في صحة الاجتهاد.

ثانيًا: شروط صحة الاجتهاد

إنّ جميع ما ذكره الأصوليون من شروط الاجتهاد يرجع إجمالًا إلى: معرفة مدارك الأحكام الشرعية، وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها، ومعرفة مراتبها، والشروط المعتبرة فيها، وطرق الترجيح بينها.

وأما على جهة التفصيل فهي كما يلي:

أولًا: العلم بكتاب الله سبحانه وتعالى

ويُشترط في المجتهد أن يكون عارفًا بآيات الأحكام من القرآن الكريم، وليس المراد حفظ جميع الكتاب عن ظهر قلب، بل يكفي أن يكون عالمًا بمواضع تلك الآيات، بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة. قال الغزالي: «ولا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالمًا بمواضعها

---

[1] انظر: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، البدور الطالعة في حل جمع الجوامع، تحقيق مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 2013م، ج 2، ص 380.

[2] انظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2013م، ج 2، ص 382.

بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة»[1].

وقد قُدّر ما في القرآن من آيات الأحكام بنحو خمسمائة آية كما قال الغزالي وابن العربي، غير أنّ هذا التحديد إنما هو بحسب الظاهر؛ إذ لا شك أنّ في الكتاب العزيز من الآيات التي تُستنبط منها الأحكام أضعاف هذا العدد. بل إنّ من رُزق فهمًا سليمًا وتدبّرًا كاملًا قد يستخرج الأحكام من الآيات الواردة في القصص والأمثال، فضلًا عن غيرها[2].

العلم بالسنة النبوية

ومن شروط صحة الاجتهاد: الإحاطة بأحاديث الأحكام؛ إذ هي المصدر الثاني للتشريع بعد كتاب الله تعالى. وقد اختلف العلماء في القدر الذي يكفي منها:

فقيل: يكفيه معرفة خمسمائة حديث.

وقال ابن العربي في المحصول: تبلغ نحو ثلاثة آلاف حديث.

وقال الإمام أحمد: «الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفًا ومائتي حديث».

وذهب الغزالي وجماعة من الأصوليين إلى أنّه يكفي أن يكون عنده أصل جامع لأحاديث الأحكام، مثل سنن أبي داود ومعرفة السنن والآثار للبيهقي.

ثم خلص الشوكاني إلى الترجيح فقال:

«ولا يخفى أنّ كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أنّ المجتهد لا بد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست، وما يلتحق بها، مشرفًا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يُشترط أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل أن يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إليها وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد المعرفة الكافية للحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة. وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لأحوال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في

---

[1] الغزالي، المرجع نفسه، ج 2، ص: 683.

[2] انظر: محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ط 1، 1998م، ج 2، ص 716.

كتب الجرح والتعديل من معرفة حالهم، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وما هو من القوادح وما ليس منها»[1].

ثالثًا: معرفة الإجماع والخلاف

من شروط صحة الاجتهاد أن يكون المجتهد على دراية بمسائل الإجماع والخلاف، حتى لا يُفتي بخلاف أمرٍ قد انعقد عليه إجماع الأمة، فيكون قوله شاذًا غير معتبر.

وقد نص على هذا غير واحد من الأصوليين:

قال ابن قدامة: «ويشترط أن يعرف مواقع الإجماع لئلا يُفتي بخلافه»[2].

ولا يُشترط أن يكون عارفًا بجميع تفاصيل مسائل الخلاف، بل يكفيه أن يكون مُلمًّا بأصوله ومواضعه في المذاهب المشهورة وكتب الخلاف، بحيث يتمكن من تمييز المسألة التي انعقد عليها الإجماع عن تلك التي بقيت محل اجتهاد ونظر.

وعليه؛ فإن المطلوب من المجتهد أن تكون له إلمامة كافية بكتب الإجماع، مثل كتاب مراتب الإجماع لابن حزم، وكتب الخلاف العالي، مثل المغني لابن قدامة والمجموع للنووي والمحلى لابن حزم، ليتمكن من ضبط المسائل وعدم الخروج عما استقرّ عليه اتفاق الأمة.

رابعًا: معرفة لغة العرب

لا بد للمجتهد أن يكون عارفًا بلسان العرب، إذ به نزل القرآن الكريم ووردت السنة النبوية، ولا سبيل إلى فهم النصوص الشرعية إلا من خلال إدراك أساليب العربية وطرق دلالاتها.

وقد حرر الغزالي هذا الشرط بقوله: «يشترط للمجتهد أن يعرف من علوم العربية ما يكفيه في معرفة ما يتعلق بالكتاب والسنة، إلى حدٍّ يميز فيه بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبينه، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه»[3].

وعليه؛ فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى الاكتفاء بالقدر الذي يحقق فهم النصوص الشرعية.

---

[1] الشوكاني، المرجع السابق، ص 719.

[2] موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة العاشرة، المجلد الثاني، ص 350.

[3] الغزالي، المرجع السابق، ص: 686.

خامسًا: معرفة علم أصول الفقه

من الشروط المتفق عليها أن يكون المجتهد عالمًا بأصول الفقه؛ إذ هو عماد الاجتهاد، وقطب رحاه، والأساس الذي تقوم عليه أركان بنائه. فبه تُعرف طرق استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، وبه يُميز بين مراتب الأدلة، ووجوه دلالتها، وشروط الاحتجاج بها.

قال الرازي: «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[1].

وعليه؛ فإن أصول الفقه هو العلم الجامع بين النصوص وقواعد الاستدلال، وهو الأداة المنهجية التي تُمكّن المجتهد من ضبط النظر وتحرير الأحكام.

المبحث الثالث: دور التمذهب في ضبط مقومات الاجتهاد

إن التمذهب – كما يبينه خالد بن مساعد الرويتع في كتابه: التمذهب لا يُقصد به الجمود أو التعصب لمذهب فقهي بعينه، وإنما يُراد به الاستفادة من المدارس الفقهية الكبرى بما أرسته من مناهج وضوابط في النظر والاستدلال. فالتمذهب ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة منهجية تسهم في ضبط الاجتهاد وصيانته من الانحراف، وذلك من خلال تزويد المجتهد بالمقومات العلمية الضرورية من أصول وقواعد ومناهج نظرية، تضمن أن يكون اجتهاده امتدادًا للأصالة الفقهية، لا خروجًا عليها ولا انفلاتًا من ضوابطها[2].

وقد أسهم التمذهب في وضع آليات عملية تضمن سلامة الاجتهاد واستقامته، ومن أبرز تلك الآليات:

1. وضع منهجية متفق عليها: إذ توفر المذاهب الفقهية قواعد وأصولًا واضحة، ومنهجية محددة للبحث والاستنباط، تُمكّن المجتهد من السير على مسار بيّن عند استخراج الأحكام.

2. توفير مرجعية علمية راسخة: حيث تمثل المذاهب تراثًا علميًا زاخرًا بجهود الفقهاء، يشكّل معيارًا ودليلًا للمجتهد في فهم النصوص وتنزيلها على الوقائع.

3. حماية المجتهد من الانجراف والهوى: فالالتزام بمسار مذهبي معتبر يحول بين المجتهد وبين الانسياق وراء آرائه الخاصة أو أهوائه الشخصية، مما يضمن عدالة الأحكام ودقتها.

4. التقليل من التباين والاختلافات: إذ يسهم التمذهب في تضييق دائرة التفاوت بين

---

[1] انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، ج2 2012م، ص 415.

[2] خالد بن مساعد الرويتع، التمذهب: دراسة نظرية تطبيقية، دار الدموبري، ط 1، 1434هـ.

الفقهاء، بل حتى داخل اجتهادات الفقيه الواحد، مما يعزز الاستقرار الفقهي ويحد من التشتت.

5. تأهيل المجتهد علميًا: فدراسة المذهب تزوّد طالب العلم بتصور متكامل عن الفقه، وتعرّفه بمناهج العلماء في الترجيح والتعليل، فيتدرج بذلك نحو تكوين ملكة الاجتهاد.

6. ضبط الاجتهاد في النوازل: حيث يمكّن التمذهب المجتهد من الوصول إلى الحكم الشرعي للنازلة من خلال تخريجها على أصول المذهب وقواعده الكلية.

وخلاصة القول: إن التمذهب ليس تضييقًا على الاجتهاد ولا انغلاقًا على مذهب معين، بل هو إطار منهجي يضمن للمجتهد أن يتحرك ضمن أصول وضوابط راسخة، فيكون اجتهاده امتدادًا للأصالة الفقهية، ومساهمًا في تجديد الفقه بما يواكب حاجات العصر من غير انحراف أو اضطراب.

المحور الثاني: أبرز تحديات الواقع المعاصر أمام المجتهد

المبحث الأول: التحولات الاجتماعية والاقتصادية كالعولمة والحوكمة والذكاء الاصطناعي

لا يخفى أنّ المجتهد المعاصر يواجه بيئة مختلفة عن البيئة التي نشأ فيها الفقه التقليدي، فقد تعاظمت التحديات بفعل التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أنتجتها العولمة، والحوكمة الحديثة، والتطور التكنولوجي السريع، وعلى رأسه الذكاء الاصطناعي. ومن أبرز هذه التحديات:

1. العولمة وما نتج عنها من تداخل القيم والتشريعات

لقد أفرزت العولمة واقعاً متشابكاً في مجالات التجارة، والاتصال، والتشريع، حيث لم يعد الفقيه المعاصر يتعامل مع مجتمع محلي فحسب، بل أصبح معنيا بإصدار أحكام تستوعب معاملات عابرة للحدود، وقوانين دولية، واتفاقيات حقوقية ذات أثر مباشر على حياة المسلمين. وهذا يستدعي من المجتهد قدرة على الموازنة بين حفظ الهوية الشرعية ومراعاة مقتضيات الواقع الدولي[1].

2. التحولات الاقتصادية والنظم المالية الحديثة

أدّت العولمة الاقتصادية إلى نشوء أنماط جديدة من المعاملات، مثل: أسواق المال،

[1] انظر: محمد سليم العوا، النظام السياسي في الدولة الإسلامية، دار الشروق، ص 120.

والبورصات، والمشتقات المالية، والعقود المركبة، والمعاملات الرقمية، والعملات المشفرة. وهذه كلها تفرض على المجتهد أدوات اجتهادية دقيقة لفهم جوهر هذه المعاملات ومقاصدها، وتكييفها الشرعي، مع مراعاة مقاصد الشريعة في تحقيق العدل ومنع الاستغلال[1].

3. الحوكمة والتشريعات المعاصرة

الحوكمة اليوم أصبحت من أهم آليات إدارة المؤسسات والدول، وهي تقوم على مبادئ الشفافية، والمساءلة، والمشاركة. وهذه المفاهيم وإن كانت في أصلها مقاصدية، فإن تنزيلها على أرض الواقع يقتضي اجتهاداً يوازن بين القيم الإسلامية والممارسات التنظيمية الدولية، خاصة في ميادين السياسة الشرعية، وإدارة المال العام، وحماية الحقوق[2].

4. التطور التكنولوجي والذكاء الاصطناعي

يمثل الذكاء الاصطناعي أحد أبرز التحديات الراهنة، لما أحدثه من تغييرات في أنماط الحياة، والعمل، والتواصل، بل وحتى في قضايا الأخلاق والقانون والطب. ومن ثَمَّ بات من الضروري النظر في أحكام استخدامه في الفتوى، والقضاء، والطب، والتربية، والاقتصاد، وما يترتب على ذلك من قضايا المسؤولية الجنائية والأخلاقية[3].

5. التحولات الاجتماعية والثقافية

أدت الثورة الرقمية وشبكات التواصل الاجتماعي إلى إعادة تشكيل الوعي الفردي والجماعي، وصعود قضايا جديدة مثل: حرية التعبير، والهوية، والمساواة الجندرية، وحقوق الأقليات. وهذه كلها مسائل تفرض على المجتهد فهماً عميقاً للتحولات الثقافية، حتى يُنَزِّل النصوص الشرعية تنزيلاً يحقق المقاصد ويصون القيم[4].

وبهذا يتضح أنّ الاجتهاد المعاصر ليس مجرد استحضار للنصوص والقواعد، بل هو عملية مركبة تستلزم فهماً دقيقاً للتغيرات العالمية، واستيعاباً عميقاً لمقاصد الشريعة، حتى يكون الاجتهاد قادراً على حماية الهوية، ومواكبة المستجدات، وتقديم البدائل الشرعية الناجعة.

---

[1] انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، 2007م، ج 7، ص 3875-3880.

[2] طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص 91-93.
عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار السلام، القاهرة، 2018م، ص 211-220.

[3] انظر: رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر، 1987م، ص 177.
حيدر حب الله، "فقه الذكاء الاصطناعي"، مجلة الاجتهاد والتجديد، ع 60، 2024م.

[4] الشاطبي، المرجع نفسه، ص 286-290.

المبحث الثاني: ضغوط الإعلام والرأي العام وتسييس الفتوى

من أبرز التحديات التي تواجه صناعة الفتوى في العصر الحاضر ما أشار إليه الميمان[1] والريسوني في حديثه عن الاجتهاد الجماعي[2] من ضغوط متعددة تمارسها بعض السلطات أو الجهات النافذة على المفتين، بحيث تُراد الفتوى أن تكون منسجمة مع سياساتهم وأهوائهم وإن كانت مجانبة للصواب الشرعي. ولا يخفى أن بعض السلطات السياسية تتحرك وفق مقتضيات الظروف الدولية لا وفق مقتضيات الأحكام الشرعية، ومن ثم تسعى إلى جعل الفتوى أداة لتبرير تصرفاتها وإضفاء المشروعية عليها. وفي هذا السياق، قد يتحول المفتي في بعض البلدان إلى مجرد أداة في يد السلطة، يُسخَّر علمه وفتاواه لتحقيق رغباتها وأهدافها، بل قد تُفصّل الفتاوى أحيانًا بحسب الحاجة والطلب، مما يفرغها من مضمونها الشرعي الصحيح ويجعلها أقرب إلى قرار إداري أو سياسي منها إلى حكم فقهي منضبط.

ولهذا نبه الدكتور حسين محمد الملاح إلى خطورة هذه الظاهرة فقال: «يجب إبعاد المجامع الفقهية عن مصرح الاستثمار السياسي حتى لا يقع المفتي والفقيه تحت أي تأثير خارجي أو سياسي مما يضمن سلامة الفتوى ويكفل استقلاليتها هي والمجامع الفقهية والملتقيات العلمية» (انتهى كلامه رحمه الله)[3]. وهذا يؤكد أن استقلالية الفتوى وصيانة المجامع الفقهية من الضغوط هو الضمان الحقيقي لسلامة الفتوى وصيانتها، بما يكفل بقاءها أداة شرعية خالصة لتحقيق مقاصد الشريعة، لا وسيلة لتبرير سياسات أو ممارسات عارضة.

المبحث الثالث: غموض بعض النوازل وتعقيدها

إنّ من أعقد ما يواجهه الاجتهاد المعاصر في تنزيل الأحكام على الوقائع الجديدة أنّ كثيراً من النوازل – سواء أكانت طبية أم اقتصادية – تتسم بقدر كبير من الغموض والتعقيد، الأمر الذي يجعلها غير واضحة المعالم لغير أهل الاختصاص، بل قد يصعب على الفقيه نفسه إدراك أبعادها الكاملة من دون الاستعانة بخبراء متخصصين. فالنوازل الطبية، على سبيل المثال، لم تعد مقتصرة على المسائل التقليدية من قبيل التداوي المشروع أو غير المشروع، بل امتدت إلى

---

[1] انظر: ناصر عبد الله الميمان، "الفتوى: خطرها وأهميتها ومشكلاتها في العصر الحاضر وحلولها المقترحة"، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 17–22 يناير 2009م، ص 41-55.

[2] انظر: أحمد الريسوني، "الاجتهاد الجماعي"، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 26–31 يوليو 2008م، ص 12.

[3] انظر: محمد الملاح، الفتوى: شأنها وتطورها وأصولها وتطبيقاتها، المكتب العصري، بيروت، ط 1، 1422هـ، ص 787.

قضايا دقيقة وشديدة التركيب مثل: زراعة الأعضاء، والاستنساخ، والهندسة الوراثية، وتقنيات تعديل الجينات، وأبحاث الخلايا الجذعية، وكلها مسائل ذات أبعاد بيولوجية وتقنية معقدة، تتطلب فهماً علمياً دقيقاً قبل تنزيل الحكم الشرعي المناسب عليها. وكذلك النوازل الاقتصادية، فقد دخلت في منظومات شديدة التشابك والتعقيد، كالأسواق المالية العالمية، والمشتقات المالية، والعقود المركبة، والتأمينات الحديثة، والمعاملات الرقمية، وهي قضايا لا يمكن الإحاطة بها إلا من خلال إدراك عميق لبنيتها الاقتصادية والقانونية، فضلاً عن آثارها الاجتماعية والإنسانية. ومن هنا فإنّ الغموض الذي يكتنف هذه النوازل، والتشابك الذي يميز بنيتها، يفرض على المجتهد المعاصر أن يتجاوز الاقتصار على الأدوات الفقهية التقليدية، إلى اعتماد الاجتهاد الجماعي والتكامل المعرفي مع العلوم الطبية والاقتصادية، حتى تكون الفتوى أو الحكم الصادر أقرب إلى مقاصد الشريعة، وأكثر قدرة على الاستجابة لتحديات العصر[1].

المحور الثالث: نحو موازنة فاعلة بين الأصالة والتجديد

المبحث الأول: كيف يمكن للمجتهد المعاصر أن يجمع بين التأصيل العلمي وفقه الو اقع

إن من أبرز ما يميز المجتهد المعاصر قدرته على الجمع بين أصالة التأصيل العلمي ووعي فقه الواقع؛ فالتأصيل يمده بالضوابط المنهجية المستمدة من أصول الشريعة وقواعدها الكلية، ويحفظ اجتهاده من التسيب أو الانفلات، ويضمن له سلامة الاستدلال وقوة البرهان. غير أن الاقتصار على التأصيل وحده قد يؤدي إلى نوع من الجمود، ما لم يقترن بوعي عميق بفقه الواقع، إذ إن النوازل المعاصرة كثيراً ما تتسم بالتعقيد والتداخل بين مجالات متعددة: طبية، اقتصادية، اجتماعية، وسياسية. ومن هنا فإن المجتهد محتاج إلى إدراك حقيقة الواقع بوسائل المعرفة الحديثة، وإلى الاستفادة من خبرات المتخصصين في مختلف العلوم، حتى يكون اجتهاده نابعاً من وعي بملابسات المسألة وسياقاتها. والجمع بين التأصيل والواقع لا يعني التنازل عن ثوابت الشريعة، بل هو تنزيل الأحكام على الوقائع بما يحقق مقاصد الشريعة ويحفظ مصالح الناس. فالمجتهد الحق هو الذي يستمد من أصول الوحي صفاء المنهج، ومن معطيات العصر سعة النظر، ليقدّم اجتهاداً يجمع بين الأصالة والمعاصرة في آن واحد.

فالمجتهد الحق هو الذي يجمع التأصيل والمنهجية مع الفقه الواقعي، فيُخرِج فتواه ملتزمة

---

[1] انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات المجمع (جدة: منظمة التعاون الإسلامي، 2000)؛ عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (القاهرة: دار السلام، 2018)، 215–218؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، 2007)، ج 5، 3875–3880.

بالنصوص ومُنفذة لحاجات الناس، محافظة على مقاصد الشريعة وساعية لتحقيق مصالحهم.

المبحث الثاني: أهمية التأصيل المقاصدي في ضبط حركة الاجتهاد

ليس المقصود بالتأصيل المقاصدي ما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة من أن المقاصد الشرعية تُعامل باعتبارها مصدرًا مستقلًا من مصادر التشريع كالقياس أو المصلحة المرسلة أو العرف، وإنما المراد هو اعتبار المقاصد والأخذ بها في عملية الاجتهاد الفقهي من حيث الترجيح والاعتبار، بحيث تكون أداة ووسيلة للاجتهاد لا مصدرًا له. ومن ثم يمكن القول إن الاجتهاد المقاصدي هو جعل المقاصد الشرعية معيارًا مرشدًا في عملية الاستنباط، يوجّه نظر المجتهد ويعينه على الموازنة بين الأدلة وتنزيل الأحكام على الوقائع. ويكمن دور القواعد المقاصدية في ضبط آليات الاجتهاد من عدة جهات، أهمها:

1. خاصية الثبات المطلق: فالمقاصد الشرعية كليات ثابتة لا تتغير، ويُحتكم إليها في جميع الأزمنة والأمكنة والظروف، مما يجعلها مرجعًا راسخًا يحول دون الاضطراب في عملية الاجتهاد.

2. خاصية المعيارية: إذ تمثل المقاصد مفاهيم ضابطة لمفاهيم أخرى، فالاجتهاد لا يكون مقبولًا إذا جاء مخالفًا لها، وهي أيضًا ميزان للترجيح وسلّم لتحديد الأولويات عند تعارض المصالح أو تزاحم الأحكام.

3. خاصية التطبيق العملي: فالمقاصد ليست مجرد تنظير فلسفي يتحدث عن رفع الحرج وجلب المصالح، وإنما هي قواعد واقعية أحاطت بالأحكام الشرعية وتجلّت في ممارسات عملية، وأثمرت ما يُعرف بالاجتهاد المقاصدي.

وبذلك يظهر أن التأصيل المقاصدي ليس بابًا جديدًا في التشريع، وإنما هو وسيلة منهجية لضبط حركة الاجتهاد، وتحقيق التوازن بين النصوص والواقع، وحماية الفتوى والاجتهاد من الانفلات أو الجمود[1].

المبحث الثالث: دور المجامع الفقهية والاجتهاد الجماعي في مواكبة المستجدات

لقد حظي الاجتهاد الجماعي بعناية متزايدة في العصر الحديث، نظراً لما يكتنفه من أهمية بالغة في ضبط عملية الإفتاء ومواكبة المستجدات. وقد عرّفه الشيخ الدكتور صالح بن حميد بأنه: «بذل جمع من الفقهاء وسعهم مجتمعين لتحصيل حكم شرعي»، وهو تعريف جامع يبرز

[1] انظر: خلوق ضيف الله محمد آغا، "دور الاجتهاد المقاصدي في ضبط فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه"، مجلة آفاق، العدد الثامن، جوان 2013م.

حقيقة هذا اللون من الاجتهاد. وقد شهد القرن الرابع عشر الهجري دعوات متكررة لإحياء الاجتهاد الجماعي في صورة مؤسسية مقننة، تأخذ شكل المجامع العلمية والهيئات الشرعية التي تتولى النظر في مشكلات المسلمين، وقضاياهم، ونوازلهم باستقلالية، ومنهجية. وفي هذا السياق يشير العلامة محمد الطاهر بن عاشور إلى أن الاجتهاد الجماعي يمثل إحدى الضمانات الكبرى لحسن تنزيل الأحكام على الوقائع.

وقد أثمرت هذه الدعوات عن إنشاء عدد من المجامع والهيئات العلمية، مثل: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (1961م)، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (1971م)، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية. ثم تتابع إنشاء المجامع، فظهر مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي (1981م)، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة (1985م)، ومجمع الفقه الإسلامي بالهند (1988م)، ومجمع الفقه بالسودان (1998م)، وغيرها من المجامع الفقهية. وتلاها عدد من اللجان والهيئات الشرعية التي تهتم بالاجتهاد الجماعي في قضايا محددة، مثل اللجنة الشرعية بمصرف الراجحي، واللجنة الشرعية ببنك البلاد في السعودية، والهيئة الشرعية العالمية للزكاة بالكويت، وبيت التمويل الكويتي.

ولا شك أن من أنجع السبل لمواكبة المستجدات وإيجاد الحلول للمشكلات المعاصرة تفعيل الاجتهاد الجماعي في إطار هذه المجامع والهيئات، وذلك بالنظر إلى ما يميز عصرنا من كثرة النوازل في المجالات الطبية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، كالهندسة الوراثية وزراعة الأعضاء، فضلاً عن العلاقات السياسية والثقافية المعقدة التي تربط المسلمين بغيرهم. وهذه القضايا تتسم بدرجة عالية من التشابك والتعقيد، بحيث قد لا يتأتى الفقيه فهمها على وجهها إلا بالرجوع إلى المتخصصين في علومها الدقيقة. ومن هنا تبرز ضرورة الاجتهاد الجماعي الذي يجمع بين خبرة العلماء الشرعيين ومعرفة الخبراء المختصين، ويتيح تنقيح الآراء واختيار الأنسب منها، الأمر الذي يسهم في تضييق شقة الخلاف، وحفظ وحدة الأمة وتماسكها.

وتبرز أهمية الاجتهاد الجماعي كذلك في عدة جوانب: فهو أولاً أقرب إلى الصواب وأدعى للقبول والاطمئنان، إذ إن رأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد. وثانياً يعد ثمرةً لتكامل جهود العلماء والخبراء، وتشاورهم، وتقليبهم لوجهات النظر المختلفة، كما أنه وسيلة لتنظيم الاجتهاد وضبطه، ومنع غير المتخصصين من الخوض في القضايا الشرعية الدقيقة، خاصة في ظل التخصص العلمي الحديث. وثالثاً أن طبيعة العصر بما فيه من مكتشفات ومخترعات متجددة، وما ينشأ عنها من نوازل لم تكن معروفة من قبل، تقتضي هذا اللون من الاجتهاد الذي يستوعب تعقيداتها ويوازن بين أبعادها الشرعية والعلمية.

وتتميز النوازل المعاصرة بخصيصتين أساسيتين: الأولى أنها غالباً ما تكون ذات طابع عام يمس المجتمعات والدول، بل قد تمتد آثارها إلى الأمة الإسلامية جمعاء؛ والثانية أنها تحفل بملابسات متعددة وتشعبات متداخلة، تتجاوز نطاق الفن الواحد لتدخل في ميادين معرفية متنوعة. وهذا يجعل النظر فيها شاقاً ومعقداً، ويستدعي إخضاعها للاجتهاد الجماعي الذي يجمع بين الرؤية المشتركة والخبرة والتخصص. ومن هنا يظهر جلياً الدور الكبير الذي يضطلع به الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهية في ضبط الفتوى ومواكبة المستجدات، بما يحفظ للأمة توازنها الشرعي واستقرارها الفقهي[1].

خاتمة

بعد معالجة هذا الموضوع فقد تم التوصل إلى مجموعة من النتائج وتقديم مجموعة من التوصيات كما يلي:

أولًا: النتائج

1. يتضح أن أصالة المنهج تعني التزام المجتهد بالكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح، مع استحضار مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية؛ وتُمثّل هذه الأصالة الحارس الأمين الذي يصون الاجتهاد المعاصر من الانفلات، والإطار الضابط الذي يضمن صلاحيته واستمراره.

2. اشترط الفقهاء لبلوغ درجة الاجتهاد نوعين من الشروط: شروط قبول تتمثل في الإسلام، والتكليف، والعدالة، وشروط صحة تتمثل في العلم بالكتاب والسنة، والإحاطة بمواقع الإجماع، ومعرفة لغة العرب، والإلمام بعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

3. ليس التمذهب مرادفًا للجمود أو التعصب لمذهب فقهي بعينه، وإنما المقصود به الاستفادة من المدارس الفقهية الكبرى وما أرست من مناهج وضوابط في النظر والاستدلال، ولا يخفى ما للتمذهب من أثر في حماية الاجتهاد وضمان سلامته.

4. يشهد العالم المعاصر تحولات متسارعة في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، مثل العولمة، والحَوْكمة، والذكاء الاصطناعي، مما يفرض على المجتهد ضرورة مراعاة هذه المتغيرات عند النظر في النوازل والمستجدات وإصدار الأحكام المتعلقة بها.

---

[1] انظر: ناصر عبد الله الميمان، المرجع السابق.
انظر: صالح بن عبد الله بن حميد، "الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر"، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 26–31 يوليو 2008م.

5. تُعد ضغوطات الرأي العام والإعلام، ومحاولات توجيه الفتوى أو استغلالها، فضلًا عما يعتري كثيرًا من النوازل من الغموض والتعقيد، من أبرز التحديات التي تواجه صناعة الفتوى في العصر الحاضر، حتى غدا تصورها الدقيق عقبة كؤودًا أمام المجتهد.

6. من أبرز ما يميز المجتهد المعاصر قدرته على الجمع بين أصالة التأصيل العلمي، ووعيه بفقه الواقع، بما يضمن صدور الفتوى والاجتهاد متسقة مع الأصول الشرعية ومستجيبة لمقتضيات العصر.

7. يُقصد بالتأصيل المقاصدي اعتبار المقاصد الشرعية والأخذ بها في عملية الاجتهاد من حيث الترجيح والاعتبار، ومن ثمّ يتبيّن أن الاجتهاد المقاصدي لا يعني جعل المقاصد مصدرًا مستقلًا للتشريع، وإنما معيارًا مرشدًا في عملية الاستنباط، وهو ما يحقق التوازن في معالجة النوازل المستجدة.

8. تتميز النوازل المعاصرة بتشابك ملابساتها وتداخل أبعادها بما يتجاوز نطاق الفن الواحد ليمتد إلى ميادين معرفية متعددة، الأمر الذي يجعل النظر فيها شاقًّا ومعقدًا، ويستدعي إخضاعها للاجتهاد الجماعي الذي يجمع بين الرؤية المشتركة والخبرة المتخصصة، ومن هنا يظهر الدور الجليل الذي تنهض به المجامع الفقهية في ضبط الفتوى ومواكبة المستجدات.

التوصيات

1. تطوير مناهج تكوين المجتهد المعاصر بما يرسخ شروط الاجتهاد ويضبط أدواته، ويحقق التوازن بين الأصالة الشرعية ومتطلبات الواقع.

2. تعزيز حضور مقاصد الشريعة باعتبارها إطارًا مرشدًا يضبط العلاقة بين النصوص والمصالح، ويضمن سلامة الاجتهاد من الجمود أو الانفلات.

3. توسيع آفاق الدراسات الفقهية لتشمل قضايا العصر المستجدة، ولا سيما في مجالات الاقتصاد والطب والتكنولوجيا، بما يمكّن الفقه الإسلامي من مواكبة التحولات المعاصرة.

المصادروالمراجع

1. عصام أحمد البشير، مزالق الفتوى في العصر المعاصر، بحث مقدم إلى مؤتمر "الفتوى وضوابطها"، نظمه المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

2. علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط 2، 2011م، ج 4.

3. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، البدور الطالعة في حل جمع الجوامع، تحقيق مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 2013م، ج 2.

4. محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2013م، ج 2.

5. محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ط 1، 1998م، ج 2.

6. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة العاشرة، المجلد الثاني.

7. سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، ج 3، 2014م.

8. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، ج 3، 2013م.

9. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، ج2، 2012م.

10. جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، ط 1، ج2، 1999م.

11. خالد بن مساعد الرويتع، التمذهب: دراسة نظرية تطبيقية، دار الدمويري، ط 1، 1434هـ.

12. محمد سليم العوا، النظام السياسي في الدولة الإسلامية، دار الشروق.

13. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، 2007م، ج 7.

14. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

15. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار السلام، القاهرة، 2018م.

16. رضوان السيد، الفكر الإسلامي المعاصر، 1987م.

17. حيدر حب الله، "فقه الذكاء الاصطناعي"، مجلة الاجتهاد والتجديد، ع 60، 2024م.

18. ناصر عبد الله الميمان، "الفتوى: خطرها وأهميتها ومشكلاتها في العصر الحاضر وحلولها المقترحة"، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 17–22 يناير 2009م.

19. أحمد الريسوني، "الاجتهاد الجماعي"، بحث مقدم إلى مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 26–31 يوليو 2008م.

20. محمد الملاح، الفتوى: شأنها وتطورها وأصولها وتطبيقاتها، المكتب العصري، بيروت، ط 1، 1422هـ

21. مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات المجمع (جدة: منظمة التعاون الإسلامي، 2000)؛

22. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (القاهرة: دار السلام، 2018؛

23. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، 2007، ج 5.

24. خلوق ضيف الله محمد آغا، "دور الاجتهاد المقاصدي في ضبط فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه"، مجلة آفاق، العدد الثامن، جوان 2013م.

إدراك المفتي لحال المستفتي كعائق من معيقات الفتوى الإلكترونية - قراءة في الضوابط والحلول -

ط.د/ خالد ضو

باحث في مرحلة الدكتوراه في الشريعة والقانون بإشراف: أ.د. عبد الرحمن سنوسي

كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1

khaleddou88@gmail.com

مقدّمة

شهد العصر الرقمي انفجارًا معرفيًا وانتقالًا واسعًا في وسائل التواصل الرّقمي، وقد وصل ذلك حتى إلى المطالب الشرعيّة، فصار الكثير من الناس يعتمدون على المواقع والمنتديات في السؤال عن دينهم وما يعرض إليهم، مما جعل الفتوى الإلكترونية أحد أبرز أدوات الإرشاد الديني الحديثة، لما توفره من سرعة الوصول مع سعة الانتشار، غير أن هذه الوسيلة، على الرغم ممّا تحمله من مزايا، تواجه إشكالات جوهرية، أهمّها: عدم إدراك المفتي لحال المستفتي، والفهم الدّقيق لحال المستفتي يُعدّ من أهمّ أسباب صدور الفتوى سديدة؛ لأنّ عدم فهم المفتي لخلفيات المستفتي النفسية والاجتماعية والبيئية، يُنتج فتوى غير مطابقة للحال، من هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التي تسعى إلى تسليط الضوء على أثر إدراك حال المستفتي باعتباره عنصرا مؤثّرا في موثوقية الفتوى الإلكترونية، واقتراح الضوابط والحلول المناسبة التي تجعل هذا اللون من الإفتاء فعّالا وإيجابيا.

إن إدراك حال المستفتي يُعدّ أحد المرتكزات الكبرى في بناء الحكم وتنزيله؛ لأنه يُعين المفتي على تحقيق مناط الفتوى، وفي الفتوى الإلكترونية يحول الحاجز الرقمي دون توافر كثير من المعطيات التي كانت تتوافر للمفتي في الفتوى الحضورية أو الشفوية، مما قد يؤدي إلى إصدار فتوى قد تكون مجانبة لصواب التنزيل أو قاصرة عن الإحاطة بالواقع.

- **أهمية الموضوع:**

تتجلّى أهمية هذا البحث من عدة وجوه، أبرزها: تسليطه الضوء على بعد فقهيّ عميق في علم الإفتاء، يتمثل في فقه الواقع وفهم المخاطَب، بما يُسهم في ترشيد الفتوى الإلكترونية وضبط مسارها المنهجي. كما تتعاظم أهمية الموضوع نظرًا لارتباطه الوثيق بالأمن الديني

والمجتمعي، فالفتوى التي لا تطابق الحال قد تُفضي إلى اضطراب في المواقف الشرعية للأفراد، أو إلى تبرير ممارسات منحرفة باسم الشرع.

- **إشكالية البحث وتساؤلاته:** ينطلق هذا البحث من الإشكالية الآتية:

- **إلى أي مدى يشكّل ضعف إدراك المفتي لحال المستفتي عائقًا أمام دقة وجودة الفتوى الإلكترونية؟**

وتتفرع عن هذه الإشكالية تساؤلات فرعية منها:

– ما حدود مفهوم "إدراك حال المستفتي" في التصور الفقهي؟

– ما أهم الإشكالات المنهجية التي تنتج عن غياب هذا الإدراك في الفتوى الرقمية؟

– ما موقع المستفتي نفسه في تسهيل هذا الإدراك عبر حسن العرض والتوصيف؟

– ما الضوابط الشرعية والتقنية التي يمكن اعتمادها لتجاوز هذا الإشكال وتحقيق موثوقية الإفتاء الرقمي؟

- **أهداف البحث:**

يهدف هذا البحث إلى الآتي:

– تحديد المقصود بالفتوى الإلكترونيّة وبيان أهمّ خصائصها.

– الإشارة إلى سلبيات الفتوى الإلكترونيّة وتحدّياتها.

– بيان أهميّة إدراك المفتي لحال المستفتي وأثره في الفتوى.

– تحديد مظاهر ضعف هذا الإدراك في الفتوى الرقمية، وأثر غيابه على جودة ومصداقية الفتوى.

– بيان الضّوابط الفقهيّة والتقنيّة لتفعيل هذا الإدراك في الفتوى الإلكترونيّة.

- **خطّة البحث:**

للإجابة على الإشكالية والتساؤلات المطروحة، ولتحقيق أهداف البحث قُسّم العمل إلى عنصرين مع مقدمة وخاتمة؛ وتفصيل خطّته على النحو الآتي:

مقدمة: تتضمّن أهميّة الموضوع، وإشكاليّته، وأهدافه، وخطّة تقسيمه، ومنهج العمل فيه.

1- أهمية إدراك المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية:

1-1. مفهوم الفتوى الإلكترونية وخصائصها

2-1. مفهوم إدراك حال المستفتي وأهميته في الفتوى

3-1. مسؤولية المستفتي في حسن عرض سؤاله

2- تحدّيات إدراك المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية و آثاره

1-2. مظاهر ضعف "إدراك حال المستفتي" في الفتوى الرقمية

2-2. تداعيات غياب هذا الإدراك على مصداقية الفتوى وجودتها

3-2. الضوابط الفقهية والتقنية لتجاوز هذا العائق

الخاتمة: يتمّ من خلالها عرض النتائج المتوصّل إليها، وبعض الاقتراحات.

- **منهج البحث:**

تمّ اعتماد المنهج الاستقرائي التحليلي في هذا البحث، وذلك بجمع النصوص الشرعية وأقوال أهل العلم المتعلقة بإدراك حال المستفتي، واستقراء أهميته وضوابطه، وكذلك تحليل بعض الصور والتطبيقات المعاصرة في مجال الفتوى الإلكترونية، لاستخلاص أفكار تُسهم في تفعيل هذا الشرط بما يتوافق مع البيئة الرقمية، كما تمت الاستعانة ببعض المناهج الأخرى كالوصف والمقارنة حسب الحاجة البحثيّة.

1- أهمية إدراك المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية:

إنّ التّدرج المنهجي يستوجب تعريف الفتوى ثم بيان الإلكترونية منها، ثم تحديد خصائصها، ثم يأتي بيان المقصود بإدراك حال المستفتي، لنصل إلى أهميته في الفتوى.

1-1. مفهوم الفتوى الإلكترونية وخصائصها:

1-1-1. تعريف الفتوى لغة:

الفُتيا والفَتْوى هي ما أَفْتَى به الفقيه، وقد حُكِيَت الفُتْوى بالضمّ، وهي قليلة الاستعمال[1]، وقيل: إذا كان آخر اللفظ ياءً كان بضمّ الفاء (الفُتيَا)، وإن كان آخرها واوًا يكون بفتح الفاء

[1]- ابن سيده المرسي، المخصّص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/ 1996م، ج4، ص458.

(الفَتوى)[1]، والفَتوى بالفتح هي لغة أهل المدينة، والفقيه يفتي أي يُبَيِّن المبهم[2]، ويُقال: أفتى العالم إذا أجاب[3]، وأَفْتاهُ في الأمر إذا أبانَهُ له[4]، وجاء في حديث الأربعة الذين اشتركوا في زرع، فلمّا استحصد الزرع **"تفاتوا"** فيه إلى النّبي ﷺ فأفتاهم[5]، وتفاتوا إليه: أي تحاكموا في الفتوى.[6]

قال **القاضي عياض**: "أصل الفتوى السؤال ثم سُمّي به الجواب"[7]، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ**﴾ [النساء:176]، وقوله: ﴿**فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا**﴾ [الصافات:11]، ولكنّ الاستفتاء غير الإفتاء، فالاستفتاء من الاستفعال وهو بمعنى طلب الفعل، كأن نقول استسقاء أي طلب السّقيا[8]، فقوله تعالى: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ**﴾ معناه: يسألونك ويستخبرونك[9]، وقوله: ﴿**فَاسْتَفْتِهِمْ**﴾ معناه: سَلْهُم[10]، وربّما قصد القاضي أنّ أصل تسمية الفتوى هو الاستفتاء.

---

[1]- القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ط1، المكتبة العتيقة/ دار التراث، تونس/ القاهرة، 1333هـ/ 1915م، ج2، ص146.

[2]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت)، ج8، ص137.

[3]- ابن القَطّاع الصقلي، كتاب الأفعال، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص469.

[4]- ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ج9، ص524.

[5]- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب القوم يشتركون في الزرع، الحديث رقم: 22563، ج4، ص504.

[6]- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1998م، ج2، ص7.

ابن الجوزي، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م، ج2، ص176.

[7]- القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ج2، ص146.

[8]- أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله النبهان، ط1، دار الفكر، دمشق، 1416هـ/ 1995م، ج2، ص277.

الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، تحقيق: مجموعة محققين (محمد إبراهيم البنا وآخرون)، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1428هـ/ 2007م، ج8، ص314.

[9]- أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ/ 2002م، ج3، ص421.

[10]- أبو إسحاق الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ/ 1988م، ج4، ص299.

الماوردي، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج5، ص40.

1-1-2. تعريف الفتوى اصطلاحا:

الفتوى توقيع عن الله تبارك وتعالى[1]، وقد تعدّدت تعريفاتها عند الفقهاء والأصوليين، ونذكر منها الآتي:

- الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة.[2]
- الإفتاء بيان حكم المسألة.[3]
- بيان الحكم الشرعي للسّائل ممّن يعرف دليله.[4]

بناءً على ما ورد فإنّ مدلول الفتوى يشمل كلّ ما أخبر به المفتي واستنبطه وفهمه باجتهاده ممّا نصّت عليه الشّريعة في الكتاب والسنة، أو أجمعت عليه الأمّة.[5]

1-1-3. الفتوى الإلكترونية، وخصائصها وتحدّياتها:

أ- مفهومها: الفتوى الإلكترونية صورة معاصرة من صور الفتوى، اكتسبت اسمها من خلال وسيلة تداولها وتبليغها؛ حيث تكون عبر الإنترنت والوسائط الرقمية الحديثة، وقد عُرّف الإفتاء الإلكتروني بأنّه "إخبار المستفتي عن الحكم الشرعي في مسألته بواسطة البرامج أو المواقع الإلكترونية، سواء كان تقليدا أم اجتهادا دون إلزام".[6]

ويُمكن تعريف الفتوى الإلكترونية **إجرائيّا** بأنّها: بيان الحكم الشّرعيّ من طرف مفتٍ أو هيئة مختصّة للمسألة المعروضة عبر الوسائط الرّقميّة الحديثة (تطبيقات، أو منصّات، أو مواقع إلكترونية) لتصل إلى المستفتي في صورة مرئيّة أو مسموعة أو مكتوبة، مع مراعاة ضوابط الإفتاء.

---

[1]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، ط2، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1423هـ/ 2002م، ص72.

[2]- أبو العباس القرافي، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، (ومعه حاشية ابن الشاط (إدرار الشروق على أنوار الفروق)، ومختصر محمد بن علي بن حسين (تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية))، (د.ط)، عالم الكتب، القاهرة، (د.ت)، ج4، ص53.

[3]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص32.

[4]- محمّد بن حسين الجيزاني معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ط5، دار ابن الجوزي، السعودية، 1427هـ، ص504.

[5]- يُنظر: المرجع نفسه، ص504.

[6]- فوزي زغدي، ورابح دفرور، الإفتاء الإلكتروني وأثره على الخطاب الديني المعاصر، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي (الجزائر)، المجلد التاسع، العدد الأول، جانفي 2024م، ص286.

ب- خصائص الفتوى الإلكترونية: تتميّز الفتوى الإلكترونيّة بجملة من الخصائص، تتمثّل في الآتي[1]:

- **الوسيلة:** تُنقل هذه الفتوى عبر الشبكات الإلكترونية، ولا تكون باللّقاء المباشر.
- **السّرعة:** يكون وصولها للمستفتي بسرعة عالية.
- **الانتشار:** يطّلع على هذا النّوع من الفتوى عدد كبير في وقت واحد.
- **التّوثيق:** تُحفَظ هذه الفتاوى في أرشيف رقمي يسهل الرجوع إليه.

ج- تحدّيات الفتوى الإلكترونية:

تواجه الفتوى الإلكترونية جملة من التّحدّيات، ويُمكن تصوّرها من خلال ما نعرفه عن ميزات البيئة الرقميّة، ونوجز أهمّ هذه التحدّيات في النقاط الآتية:

- غياب بعض الضّوابط الشّرعيّة اللازمة في الفتوى.
- إمكانية انتحال صفة المفتي ممّن لا صلة لهم بالفقه أصلا.
- انتشار بعض الفتاوى العشوائيّة دون تدقيق ولا توثيق.
- إمكانية الاختراق وصناعة المنتديات والمواقع الزّائفة.

2-1. مفهوم إدراك حال المستفتي وأهميته في الفتوى:

1-2-1. ما يندرج ضمن حال المستفتي:

يجب على المفتي المسؤول عن الحكم الشّرعيّ أن يُدرك حال المستفتي السّائل؛ لأنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الأحوال والظّروف، وقد أشار **ابن القيّم** إلى ذلك في "إعلام الموقّعين"، فقال: "فصل في تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد"[2]، ومن خلال هذا يُمكن استنباط ما يرتبط به حال المستفتي من ظروف، وهي على النّحو الآتي:

- **حال المكان:** وذلك بمعرفة محلّ وجود السّائل، أو ما يتعلّق بالمسألة من ظروف مكانية إذا كان يؤثّر في الفتوى، ومن أمثلة ذلك السؤال عن رخصة التيمم عند البرد، فإنّه يكون أكثر

---

[1]- يُنظر: عبد العالي المتّقي، الفتوى الرقمية: الخصائص والمشكلات (مقال على موقع أفكار للدراسات والأبحاث)، تاريخ النشر: 1 جانفي 2024م، تاريخ الاطّلاع: 1 ديسمبر 2025م، الرابط: https://2cm.es/1fJjd

[2]- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1991م، ج3، ص11.

اعتبارا في المناطق التي تصل حدّ التجمّد.

- **حال الزّمان:** وذلك بمعرفة ما يتعلّق بالمسألة من ظروف زمانية إذا كان يؤثّر في الفتوى، ومن أمثلة ذلك السؤال عن الوقت في مسائل الصلاة والصوم والحج ونحوها.

- **خصوصيات السائل:** وذلك بفهم مقصوده أوّلا، وسماع طرحه إلى آخره، ويستفسر منه عن كلّ الحيثيات التي تتعلّق بالمسألة، والتي يتأثّر الحكم ويتغير بوجودها وعدمه.

- **نية السّائل:** تعدُّ النّية من أهمّ مرتكزات الفتوى، بل من أهم مرتكزات العمل عموما، لما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَ إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**»[1]، وتتغير الفتوى بتغير نية المستفتي، فالسائل ورعا ليس كالسائل تحايلا، وقد روي أن ابن عباس رضي الله عنهما سئل هل للقاتل توبة فقال لا، ثمّ سأله آخر فقال نعم له توبة، ولمّا سُئِل عن سبب ذلك قال: أمّا الأول فقد رأيت في عينيه إرادة القتل فمنعته، وأما الثّاني فقد جاء تائبا مستكينا بعد أن قتل فلم أقنّطه.[2]

- **العادات والأعراف:** تؤثّر الأعراف السّائدة في الفتوى فتتغيّر تبعا لها، ولذلك نصّ الفقهاء على العرف في عدّة قواعد وضوابط فقهيّة وأصوليّة، ومنها: قاعدة "العادة محكّمة"[3]، وهي من القواعد الخمس الكبرى[4]، وهناك قاعدة: "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"[5]، وقيل: "كالمشروط شرعا".[6]

---

[1]- أخرجه البخاري في صحيحه، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، الحديث الأول، ج1، ص6.

[2]- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، ط2، دار ابن الجوزي، السعودية، 1421هـ، ج2، ص407. ويُنظر: بدر الدين الدماميني، مصابيح الجامع، تحقيق وضبط وتخريج: نور الدين طالب، ط1، دار النوادر، سوريا، 1430هـ/ 2009م، ج4، ص201. ويُنظر: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، قواعد الفقه، ط1، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407هـ/ 1986م، ص581.

[3]- علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/ 2000م، ج8، ص3851.

[4]- جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1990م، ص7.

[5]- شهاب الدين الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م، ج4، ص206. ويُنظر: أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دار القلم، دمشق، 1409هـ/ 1989م، ص237.

[6]- ابن نجيم المصري، الأشباه والنّظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، تعليق وتخريج: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1999م، ص84.

1-2-2. كيفية مراعاة حال المستفتي:

تكون مراعاة المفتي لأحوال المستفتي على عدّة وجوه، أهمّها[1]:

- الترفّق بالمستفتي إذا كان بطيء الفهم، وذلك بالصّبر على تفهّم سؤاله وتفهيم جوابه.

- بيان الأحكام الشّرعية التي يكون المستفتي بحاجة إلى فهمها، وإن لم يتطرّق إليها في سؤاله، فيزيدها المفتي نصحا وإرشادا، وقد ورد ذلك في حديث النبي ﷺ لما سأله بعض الصحابة رضي الله عنهم عن الوضوء بماء البحر، فقال: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الحِلُّ مَيْتَتُهُ**»[2]، وقال التّرمذي: حديث حسن صحيح[3]، وقد زاد عن سؤالهم بما يفيدهم.[4]

- العدول عن جواب السؤال إلى ما هو أنفع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة:215].

- إعطاء البديل للمستفتي إذا أفتاه بالمنع عمّا سأل عليه، وذلك كما يصنع الطبيب الحاذق، حين يمنع المريض من أغذية تضرّه فإنّه يدله على أغذية بديلة تنفعه.

- ترك الجواب إذا كان عقل السائل لا يحتمل الجواب، لقول عليّ رضي الله عنه: «**حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**»[5]، وقال ابن مسعود: "ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة.

1-2-3. أهمية إدراك حال المستفتي في الفتوى:

على المفتي أنْ لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامّي حتى يتبيّن مقصده، لأنّه ربما يوظّف ألفاظًا لا توافق مسألته أو لا تشرحها كما يجب، وإذا كان حال المستفتي لا يصلح له ذلك اللفظ

---

[1]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، مطابع دار الصفوة، مصر، 1404هـ، ج32، ص38- 40.

[2]- أخرجه ابن ماجه في سننه، باب الوضوء بماء البحر، الحديث رقم: 386، ج1، ص250.
وأخرجه أبو داود في سننه، باب الوضوء بماء البحر، الحديث رقم: 83، ج1، ص62.

[3]- أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار عواد معروف، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، ج1، ص125.

[4]- محمد بن سليمان الأشقر العتيبي، أفعال الرّسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة، ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ج2، ص74.

[5]- أخرجه البخاري في صحيحه، باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا، الحديث رقم: 127، ج1، ص37.

فتلك ريبة ينبغي للمفتي الكشف عنها وتجنّبها، فلا يفتيه مع الريبة[1]، وهذا ما يؤكّد أهمية إدراك المفتي لحال المستفتي، ومسؤولية المستفتي في عرض مسألته.

من خلال بيان المقصود بإدراك المفتي لحال المستفتي وكيفية مراعاته، وأثره في الفتوى يُمكن تلخيص أهميّته في النقاط الآتية:

- تحقيق مناط الفتوى؛ إذ لا يصح تنزيل الحكم قبل ضبط حقيقة الواقعة وملابساتها التي تُنشئ الحكم أو ترفعه؛ لأنّ الحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوّره.[2]

- تمييز الحالات المتشابهة وصون الفتوى من التناقض؛ لأنّ اختلاف الأحوال يؤدّي إلى اختلاف الأوصاف المؤثّرة، والتشابه في العرض قد يخفي فروقًا معتبرة شرعًا، ولا يدركها إلا من أحاط بحال المستفتي.

- تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في العدل واليسر ورفع الحرج؛ فمعرفة حال المستفتي تمكّن المفتي من تحقيق العدل بالحكم بما يناسب، وترجيح الرخصة أو العزيمة وفق ما يقتضيه الحال.

- منع استغلال مفارقات الفتوى للتحايل؛ لأنّ المفتي إذا أدرك حال المستفتي فإنّه سيتمكّن من كشف القرائن (إن وُجدت) التي توحي بالتهرّب من التكليف، أو طلب الفتوى على غير وجهها.

- ضبط الفتوى في النوازل والقضايا المعاصرة؛ لأنّ المتغيرات فيها تكثر، ولا يستقيم الحكم دون إدراك للسياق النّفسي والاجتماعي والاقتصادي للمستفتي.

1-3. مسؤولية المستفتي في حسن عرض سؤاله:

يساعد العرض الحسن للسّؤال في دقّته ممّا يساهم في فهم مقصده أكثر، وإذا تعمّد السائل إخفاء معطيات على المفتي، أو غيّر أو أضاف بهتانا فهو مسؤول شرعا، وعلى المفتي أن يكون فطنا لذلك، وأنْ لا يغفل عن هذا، وقد كان الفقهاء يتجنبون الإفتاء خشية عدم فهم الحال والإفتاء بالخطإ، لذلك فإنّه من الأصوب أن يُطالب السائل بتكرير السّؤال، ولذلك فوائد جمّة.

---

[1]- أبو العباس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1416هـ/ 1995م، ص236.

[2]- جمال الدين الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 1999م، ص15.

كان **أيوب السَّخْتياني** البصري (ت:131هـ)؛ وهو جامع كثير العلم من صغار التابعين[1]؛ إذا سأله سائل قال له: أعد، فإن أعاد السّائل سؤاله كما سأل في المرّة الأولى أجابه، وإن غيّر فيه لم يجبه[2]، وعلّق **ابن القيّم** على ذلك فقال: وهذا من فهم أيّوب وفطنته رحمه الله، واستخرج ابن القيّم من ذلك فوائد عديدة نُلخّص أهمّها في الآتي[3]:

- تزداد المسألة بتكريرها وضوحا وبيانا وفهما للسّؤال.
- قد يذكر السائل بتكرير سؤاله أمرا أهمله ويتغير الحكم به.
- قد يكون المسؤول ذاهلا عن السؤال، وبالتّكرير يحضر ذهنه.
- قد يتبيّن تعنّت السّائل أو افتراضه للمسألة، فإذا أعاد فغيّر السؤال أو زاد أو أنقص فربما يظهر أنّ المسألة لا حقيقة لها، أو أنها من الأغلوطات التي لا يجب الجواب عنها.

2- تحدّيات إدراك المفتي لحال المستفتي في الفتوى الإلكترونية و آثاره:

بعد أن عرّفنا الفتوى الإلكترونيّة وذكرنا خصائصها، وحدّدنا كيفيّة إدراك المفتي لحال المستفتي، يأتي في هذا العنصر الإسقاط التطبيقي، بحيث سيتمّ إسقاط هذا الإدراك على الفتوى الإلكترونية، لنحدّد مظاهر ضعفه فيها، وأثر غيابه على صحّة الفتوى، فنكتشف بذلك سلبيات هذا الإسقاط، ونجتهد في جمع جملة من الضوابط الفقهية والتّقنيّة لمعالجة هذا العائق.

2-1. مظاهر ضعف "إدراك حال المستفتي" في الفتوى الرقمية:

- **غياب التواصل المباشر:** وذلك بالاقتصار على نص مكتوب قصير دون إيضاح الخلفيات، مما يحجب عن المفتي الإشارات اللغوية والإيحاءات النفسية التي قد تظهر في المقابلة الحضورية.
- **إجمال الأسئلة أو غموضها:** وذلك إذا طرح المستفتي سؤاله بصيغة عامة أو مختصرة، ولم يذكر التفاصيل التي من شأنها التأثير في الحكم الشرعي.

---

[1]- يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ/ 1990م، ج7، ص183- 187.

[2]- يُنظر: المرجع نفسه، ج7، ص183.

[3]- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ج2، ص129.

■ **عدم معرفة المفتي على وجه التّحديد:** يجب على المفتي أن يكون فقيه النّفس[1]، فتكون عنده سجيّة قوّة الفهم، والجمع، والترتيب، والتفريق، والتصحيح، والإفساد، ومن كان عاجزا عن هذا لم يكن أهلا للاجتهاد[2]، وفي الفتوى الإلكترونية لا يُعرف المفتي فلا يكون بهذه السجيّة، ممّا يقلّل نسبة إدراكه لحال المستفتي، ومن شروط الاستفتاء أن يغلب على ظنّ المستفتي أنّ من يستفتيه من أهل الاجتهاد.[3]

■ **انعدام معرفة بيئة المستفتي وظروفه:** المفتي في الفتوى الرقمية لا يعرف حتى شكل السائل، ناهيك عن عدم قدرته على إدراك العادات والظروف الاجتماعية، وهذا يقينا سيكون مؤثرا في الفتوى.

■ **إخفاء المعلومات الحسّاسة:** قد يتعمّد المستفتي إخفاء بعض التفاصيل والحقائق كالوضع الأسري أو المالي أو الصحي، وذلك إمّا حرجا أو خوفا أو تحايلا، وهذا يؤدي إلى فتوى غير دقيقة.

■ **صعوبة تقدير صدق المستفتي:** التعامل بالوسائط الرقمية لا يُمكّن من القدرة على التثبت من جدية السؤال، ولا من التمييز بين السائل حقيقة، ومن يطرح أسئلة افتراضية عبثا.

■ **غياب لغة العين والإشارة:** التواصل الحضوري المباشر يجعل المتحادثان يتجاوبان أكثر من التواصل عن بعد؛ وذلك لفقدان إشارات الوجه والعين، وتعابير الجسد التي قد تساعد المفتي على فهم حال المستفتي.

■ **إمكانية تأخر التفاعل:** الاستفتاء عن بعد يُحدث صعوبة في سرعة الردّ، فقد يحتاج المفتي إلى الاستفسار الفوري عن تفاصيل إضافية، فيكون تأخر الرد عائقا، ويحدث فجوة بين المفتي والمستفتي.

2-2. تداعيات غياب هذا الإدراك على مصداقية الفتوى وجودتها:

إذا لم يدرك المفتي حال المستفتي أو كان إدراكه له ضعيفا فإنّ ذلك له عدّة تداعيات وآثار سلبية، كما أنّه يُنتج فتوى غير دقيقة، وقد لا تتوافق حتّى مع مسألة المستفتي، ومن هذه الآثار

---

[1]- تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ص118.

[2]- بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، توزيع المكتبة المكية، 1418هـ/ 1998م، ج4، ص566.

[3]- أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1999م، ج2، ص364.

التي يُمكن حدوثها في الفتوى الإلكترونية نذكر:

- **صدور فتاوى غير دقيقة:** إنّ عدم وضوح حالة المستفتي وظروفه الخاصة قد تتسبب في صدور الفتوى في صورة عامة، أو غير منطبقة على واقع المستفتي الفعلي.[1]

- **التعارض مع مقاصد الشريعة:** عدم إدراك المفتي لحال المستفتي قد يُنتج فتوى مخفّفة لمن يستحقّ التشديد، أو مشدّدة لمن يحتاج التّخفيف؛ لأنّ المفتي لم يدرك الملابسات الفردية والاجتماعية للمستفتي.

- **إضعاف الثقة بجهة الإفتاء:** إذا وجد السائل الفتوى بعيدة عن واقعه أو غير عملية بالنسبة له، تتراجع ثقته فيمن أفتاه، ظنّا منه بأنّه قصّر أو تهاون، وربّما يكون هو السبب في عدم عرضه للسؤال كما ينبغي.[2]

- **إساءة تطبيق الفتوى:** قد يطبّق المستفتي الحكم في غير محله إذا لم يشرح له المفتي كما يجب أو أخطأ في تقدير حالته، وذلك يؤدي إلى عدّة مفاسد.

- **التأثير السلبي على سمعة الفتوى الإلكترونية:** عدم الإدراك ينتج فتوى غير دقيقة، وهذا يجعل طالبي الفتوى ينظرون إلى الفتوى الرقمية على أنها عاجزة عن الإحاطة بالواقع، مما يُضعف مصداقيتها.

ويمكن تلخيص هذه الآثار والتداعيات في ثلاث دوائر رئيسية:

- تداعيات على الفتوى نفسها: تتمثّل في عدم الدّقة، وفقدان المقاصد.

- تداعيات على المستفتي والمجتمع: تتمثّل في ضعف الثقة، واللجوء إلى فتاوى بديلة، وإساءة التطبيق.

- تداعيات على جهة الإفتاء: تتمثّل في إهدار الجهد، والتأثير على المصداقية.

2-3. الضّوابط الفقهية والتقنية لتجاوز هذا العائق:

إنّ ما يجده المفتي من صعوبة في إدراك حال المستفتي في الفتاوى الرّقميّة يشكّل بكلّ تأكيد عائقا وتحدّيا كبيرا -كما ذكرنا-، ولا يكفي عرض الإشكال لتجاوزه، بل لا بدّ من السّعي إلى الحدّ

---

[1]- يُنظر: فوزي زغدي، ورابح دفرور، الإفتاء الإلكتروني وأثره على الخطاب الديني المعاصر، ص291.

[2]- عبد العالي المتّقي، الفتوى الرقمية: الخصائص والمشكلات (مقال على موقع أفكار للدراسات والأبحاث)، تاريخ النشر: 1 جانفي 2024م، تاريخ الاطّلاع: 1 ديسمبر 2025م، الرابط: https://2cm.es/1fJjd

منه، أو تضييق نطاقه على الأقلّ، وفي سبيل ذلك سنورد جملة من الضّوابط التي من شأنها تحقيق إدراك المفتي لحال المستفتي، أو تفعيل حلول تساهم في تجاوز في هذا العائق.

2-3-1. الضّوابط الفقهيّة لتفعيل إدراك حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية:

لم يرد النصّ على هذا النوع من الضّوابط في نصّ شرعي صريح، كما لم يوردها الفقهاء بهذه الحرفية، لكن يُمكن استنباطها باستقراء المقاصد الشرعية العامّة وأسس الفتوى وضوابطها وربط بعضها ببعض، ويُمكن جمع هذه الضوابط في النقاط الآتية:

- أن يلتزم بالإفتاء الكفء الذي يسهل عليه إدراك حال السائل والمسؤول عنه، ويمنع منها من لا حاصل له في العلم ولا محصول، وهو إلى الحق بعيد الوصول.[1]

- ترك الجواب عمّا لم يقع، إشعارا للمستفتي بأنه ينبغي له أن يسأل عما ينفعه ويعنيه فقط، لقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ المَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ**»[2]، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم"[3]؛ يعني الصحابة، وقال ابن عباس لعكرمة رضي الله عنهم: من سألك عما لا يعنيه فلا تفته[4]، وسأل المروزي أحمد رضي الله تعالى عنه عن شيء، فقال: لا تسأل عن هذا، فإنّك لا تدركه.[5]

- إجابة المفتي للسّائل عن سؤال بكافة الاحتمالات الممكنة، إذا استفتاه إلكترونيا وأحسّ أنه لم يُدرك حاله بدقّة، وتوسيع دائرة الاحتمالات في الجواب يساعده في الإحاطة بأكثر افتراضات ممكنة من جهة، ويقطع الطريق على التلاعب أو المغالطات من جهة أخرى.

- ترك الجواب إذا خاف المفتي هلاكا أو فسادا أو فتنة يدبرها المستفتي أو غيره، وله ترك

---

[1]- ابن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1397هـ، ص5.

[2]- أخرجه البخاري في صحيحه، باب قوله تعالى: ﴿**لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا**﴾ [البقرة: 273]، الحديث رقم: 1477، ج2، ص124.

وأخرجه مسلم في صحيحه، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، الحديث رقم: 1715، ج3، ص1341.

[3]- ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن، الأثر رقم: 2053، ج2، ص1062.

[4]- علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج8، ص4105. ويُنظر: عبد الباسط العلموي، العقد التليد في اختصار الدر النضيد (المعيد في أدب المفيد والمستفيد)، تحقيق: مروان العطية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424هـ/ 2004م، ص175.

[5]- ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص586.

الفتوى أيضا إن خاف أن يستغلها أهل الفجور والظلم لغايات أخرى.[1]

2-3-2. الضّوابط التّقنيّة لتفعيل إدراك حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية:

إنّ التطور الرقمي الحديث قد وصل إلى أدقّ صوره، ممّا يُمكّن من إيجاد حلول تقنية تساعد المفتي على إدراك حال المستفتي، حتّى وإن لم يكن هذا الإدراك بصفة مطلقة (وذلك قد لا يكون حتى في الفتاوى الحضورية المباشرة)، فإنّه سيكون بنسبة مُرضية وقابلة للإجابة، وسنربط بين الوسائط الرقمية ومعطيات الذكاء الاصطناعي لوضع بعض الضوابط، وذلك بمطالبة السّائل في الاستفتاء المكتوب بكافّة المعلومات الشخصية التي من شأنها أن تؤثر في الفتوى، كالعمر الدّقيق، ومكان الإقامة، وسبب الاستفتاء، وكلّ المعلومات التي يراها المفتي ضرورية في تلك الفتوى، ويكون ذلك في استبانة رقمية يملؤها كأنّها استمارة سؤال، ويُمكن للمفتي أن يردّ عليها بإضافة أسئلة أخرى لم تكن موجودة لكنّه رآها واجبة لإدراك حالته بصورة أدقّ، ويُمكن اقتراح تفاصيل الاستبانة على النّحو الآتي:

- **استمارة بيانات المستفتي:** وذلك بتصميم استمارة ذكية يملَؤُها المستفتي قبل إرسال سؤاله، تتضمن الجنس والعمر، والحالة الاجتماعية، والمهنة، ومحلّ الإقامة، والمذهب الفقهي المتبع إن وجد.

- **المجال الفقهي للسؤال:** يُطالب المستفتي بتوضيح مجال المسألة (عبادات، أو معاملات، أو أحوال شخصية، أو مواريث، أو جنايات ... أو غيرها)؛ وذلك لتسهيل توجيه الفتوى، وإرسالها للمتخصّص، وسهولة تبويبها في الأرشيف الرّقمي.

- **تفعيل خاصية التوضيح الإضافي:** وذلك بإتاحة زر يطلب من خلاله توضيحًا إضافيًا من المستفتي إذا كان سؤاله عامًا أو مبهَمًا أو معطياته ناقصة بحيث لا يُرسل للمفتي إلا بعد اكتمال المعطيات، أو بإتاحة خاصية الرد اللاحق، بحيث يتمكّن المفتي من طرح أيّ سؤال تكميلي يساهم في حلّ لغز المسألة.

- **تمكين التواصل بوسائط متعدّدة:** تفعيل إمكانية إرسال رسائل صوتية أو فيديو قصير من المستفتي يشرح فيه حالته ويوضّح سؤاله، ممّا يقرب المفتي من حاله النفسية والاجتماعية أكثر من النصوص المكتوبة.

- **إنشاء نظام مراجعة الأسئلة:** وذلك بتخصيص فريق مساعد له باع في الجانب الشرعي

[1]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج32، ص39.

والرقمي، فيقوم بفرز الأسئلة، للتّأكد من اكتمال المعطيات قبل إرسالها للمفتي، ويُمكن الاستعانة بالذكاء الاصطناعي في الفرز والتقييم.

- **حفظ الخصوصية:** تفعيل زرّ يُنبّه المستفتي من خلاله إلى أن دقة الفتوى تعتمد على صدق المعلومات التي ذكرها، مع ضمان سرية بياناته، وانّه يتحمّل مسؤولية الفتوى أمام الله تعالى إن لم يكن صادقا في وصف الحال، أو أخفى بيانات تؤثر في الفتوى.

الخاتمة

بفضل الله وفتحه وتوفيقه تمّ البحث، وفي ختامه نعرض جملة من نتائجه وبعض الاقتراحات، في الآتي:

أولا- النتائج:

1- الفتوى الإلكترونية هي بيان الحكم الشّرعيّ من مفتٍ أو هيئة مختصّة عبر المنصّات الرّقميّة الحديثة، والمواقع الإلكترونية، لتصل إلى المستفتي في صورة مرئية أو مسموعة أو مكتوبة، مع مراعاة ضوابط الإفتاء.

2- تتميّز الفتوى الإلكترونيّة بجملة من الخصائص، وذلك من حيث وسيلة تداولها، وكذا سرعتها وطريقة انتشارها، وبكونها سهلة التوثيق والأرشفة.

3- تواجه الفتوى الإلكترونية جملة من التّحدّيات، مثل: إمكانية انتحال صفة المفتي، أو انتشار بعض الفتاوى بصفة عشوائية دون تدقيق ولا توثيق، وكذلك إمكانية الاختراق وصناعة المنتديات والمواقع الزّائفة.

4- يجب على المفتي إدراك حال المستفتي؛ لأنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الأحوال والظّروف، وحال المستفتي قد يرتبط بعدّة ظروف، وهي: حال المكان، وحال الزّمان، وخصوصيات السائل، ونيته، والعادات والأعراف.

5- إدراك المفتي لحال المستفتي له درجة كبيرة من الأهمية، لمساهمته في دقّة الفتوى ومصداقيتها، ويساهم في هذا الإدراك العرض الحسن للسّؤال من طرف المستفتي؛ ممّا يسهّل فهم مقصده.

6- إذا تعمّد السائل إخفاء معطيات على المفتي، أو غيّر أو أضاف بهتانا فهو مسؤول شرعا، وعلى المفتي أن يكون فطنا لذلك، وأنْ لا يغفل عن هذا، ويُطالب السائل بتكرير السّؤال حتى

يدرك حاله.

7- يجد المفتي صعوبة في إدراك حال المستفتي في الفتاوى الإلكترونية، وهذا يشكّل عائقا وتحدّيا كبيرا، ممّا يستوجب السّعي إلى الحدّ منه، أو تضييق نطاقه على الأقلّ، وذلك بفرض ضّوابط فقهية وتقنية.

8- من الضّوابط الفقهيّة التي تساهم في تفعيل إدراك حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية أن يلتزم بالإفتاء الكفء، ويمنع منها غيره، وترك الجواب عمّا لم يقع، بالإضافة إلى إجابة السّائل بكافة الاحتمالات الممكنة، وذلك للإحاطة بأكثر افتراضات ممكنة من جهة، ويقطع الطريق على التلاعب أو المغالطات من جهة أخرى.

9- من الضّوابط التّقنيّة التي تساهم في تفعيل إدراك حال المستفتي في الفتوى الإلكترونية الاستعانة بالوسائط ومعطيات الذكاء الاصطناعي وإنشاء استمارة بيانات للمستفتي تتضمن كلّ المعلومات اللازمة كالجنس والعمر وغيرها، وتزوّد بخصائص تسهّل التعامل معها، وتمكّن من تحقيق الإدراك المطلوب.

ثانيا- الاقتراحات:

1- فتح فروع رقمية للفتوى في المواقع الرسمية للكليات والمعاهد الإسلامية، وتنشر فيه الفتاوى بأسماء مصدريها فيستفيد منها الناس من جهة وتُحفظ من جهة أخرى.

2- السعي إلى تفعيل الإفتاء السمعي والمرئي أكثر من الإفتاء المكتوب؛ لأنّ هذا الأخير لا يساعد المفتي على إدراك حال المستفتي، فتفعّل المواقع الرسمية للإفتاء خاصية الرسائل الصوتية للسائل.

3- توسيع دائرة الاحتمالات في أجوبة الفتاوى الرّقمية، وذلك لتضييق إمكانية التلاعب أو استغلال الظرف من جهة، وللإحاطة بأكثر افتراضات ممكنة من جهة أخرى ليستفيد الباحث والمطّلع.

قائمة المصادروالمراجع:

1- أحمد بن محمد الزرقا (المتوفى: 1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، 1409هـ/ 1989م.

2- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (المتوفى: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.

3- تاج الدين السبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: 771هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م.
4- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (المتوفى: 279هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار عواد معروف، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
5- الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (المتوفى: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ/ 2002م.
6- جمال الدين الإسنوي: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعيّ (المتوفى: 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 1999م.
7- ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
8- ابن حمدان: أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي (المتوفى: 695هـ)، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1397هـ.
9- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: 463هـ)، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، الطبعة الثانية، دار ابن الجوزي، السعودية، 1421هـ.
10- أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ) سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمّد كامل قره بللي، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ/ 2009م.
11- الدماميني: بدر الدين محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر المخزومي القرشي، المعروف بابن الدماميني (المتوفى: 827هـ)، مصابيح الجامع، تحقيق وتخريج: نور الدين طالب، الطبعة الأولى، دار النوادر، سوريا، 1430هـ/ 2009م.
12- الزجّاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (المتوفى: 311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ/ 1988م.
13- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (المتوفى: 794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، الطبعة الأولى، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، توزيع المكتبة المكية، 1418هـ/ 1998م.
14- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (المتوفى: 538هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1998م.
15- ابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ/ 1990م.

16- ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (المتوفى: 458هـ)، المخصّص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/ 1996م.
17- ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت:458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
18- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (المتوفى: 911هـ)، الأشباه والنظائر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1990م.
19- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (المتوفى: 790هـ) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، تحقيق: مجموعة محققين (محمد إبراهيم البنا وآخرون)، الطبعة الأولى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1428هـ/ 2007م.
20- الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين (المتوفى: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
21- شهاب الدين الحموي: أبو العباس أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي (المتوفى: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
22- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
23- ابن الصلاح: أبو عمرو، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن (المتوفى: 643هـ)، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1423هـ/ 2002م.
24- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ/ 1994م.
25- عبد العالي المتّقي، الفتوى الرقمية: الخصائص والمشكلات (مقال على موقع أفكار للدراسات والأبحاث)، تاريخ النشر: 1 جانفي 2024م، تاريخ الاطّلاع: 1 ديسمبر 2025م، الرابط: https://2cm.es/1fJjd
26- العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي محب الدين (المتوفى: 616هـ)، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله النبهان، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1416هـ/ 1995م.
27- العلموي: عبد الباسط بن موسى بن محمد بن إسماعيل الدمشقي الشافعيّ (المتوفى: 981هـ)، العقد التليد في اختصار الدر النضيد (المعيد في أدب المفيد والمستفيد)، تحقيق: مروان العطية، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424هـ/ 2004م.
28- الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (المتوفى: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

29- فوزي زغدي، ورابح دفرور، الإفتاء الإلكتروني وأثره على الخطاب الديني المعاصر، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي (الجزائر)، المجلد التاسع، العدد الأول، جانفي 2024م.
30- القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، الطبعة الأولى، المكتبة العتيقة/ دار التراث، تونس/ القاهرة، 1333هـ/ 1915م.
31- القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (المتوفى: 684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1416هـ/ 1995م.
32- القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (المتوفى: 684هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، (ومعه حاشية ابن الشاط (ت:723هـ) (إدرار الشروق على أنوار الفروق)، ومختصر محمد بن علي بن حسين (ت: 1367هـ) (تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية))، (د.ط)، عالم الكتب، القاهرة، (د.ت).
33- ابن القَطَّاع الصقلي: أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي (المتوفى: 515هـ)، كتاب الأفعال، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
34- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1991م.
35- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد (ماجه) القزويني (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، ومحمَّد كامل قره بللي، وعبد اللّطيف حرز الله، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ/ 2009م.
36- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (المتوفى: 450هـ)، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
37- محمّد بن حسين بن حسن الجيزاني معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الطبعة الخامسة، دار ابن الجوزي، السعودية، 1427هـ.
38- محمد بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي (المتوفى: 1430هـ)، أفعال الرّسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1424هـ/ 2003م.
39- محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، قواعد الفقه، الطبعة الأولى، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407هـ/ 1986م.
40- المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/ 2000م.

41- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
42- أبو المظفر السمعاني: منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1999م.
43- ابن النجار: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الطبعة الثانية، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/ 1997م.
44- ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد (المتوفى: 970هـ)، الأشباه والنّظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، تعليق وتخريج: زكريا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1999م.
45- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر، 1404هـ.

الاجتهاد الجماعي المعاصر
عند هيئات الرقابة الشرعية للبنوك
-التحديات والحلول-

د/ الهادي حواس
أستاذ الفقه وأصوله بقسم الشريعة – كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
ELHADI-Houas@univ-eloued.dz

مقدمة

هيئات الرقابة الشرعية في البنوك وسائر المؤسسات المالية الإسلامية من أهم الهيئات، إذ أن وجودها ضرورة شرعية للحفاظ على أعلى مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية ألا وهو "حفظ الدين". فهي وسيلة لتحصيل مرضات الله سبحانه وتعالى، ووسيلة كذلك لصون التجربة المالية عن الانحراف والفساد، وبعبارة أدق (حفظ أعمال المؤسسة المالية عن المخالفات الشرعية).

ثم إن وجود هذه الهيئات الرقابية الشرعية داخل المؤسسات المالية أمر جديد دعت إليه الحاجة والضرورة؛ إذ القصد منها الرغبة في تحري الحلال والابتعاد عن المعاملات المحرمة شرعا. وخاصة إذا كانت هناك مزاحمة للباطل بتقديم بدائل شرعية تغني عن المصارف الربوية.

-ومع هذا التطور السريع في المنتجات المالية، والتعقيدات التقنية والفنية احتاجت الهيئات الشرعية إلى اجتهاد معاصر ونظر فقهي جديد، ولا يخلو هذا الاجتهاد المعاصر من تحديات تواجهه؛ فجاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على أبرز التحديات التي تواجه هيئات الرقابة الشرعية من جهة ذات الاجتهاد وخصوص النظر الفقهي، ومن جهة أمور خارجية مؤثرة في قرارات وتصورات هيئة الرقابة الشرعية.

الإشكالية:

- ما هي أبرز التحديات التي تواجه المجتهدين المعاصرين داخل هيئات الرقابة الشرعية؟

- وما هي أبر الحلول المقترحة لهذه المشكلات والتحديات؟

أهداف الدراسة:

الوصول بالاجتهاد المعاصر داخل الهيئات الشرعية إلى أحسن صورة؛ وهي تلك الصورة كثيرة

الوفاق، قليلة الاختلاف، مواكبة لسرعة تطور المنتجات المالية. ولبلوغ هذه الغاية كانت خطة العمل كالآتي:

المبحث الأول: المفاهيمي النظري

المطلب الأول: ضبط مفهوم الاجتهاد المعاصر.

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد المعاصر.

أولا: الاجتهاد لغة:

يقال جهد الرجل في الشيء: أي جد فيه وبالغ، وجاهد في الحرب مجاهدة وجهادا. وفي حديث معاذ رضي الله عنه «أجتهد رأيي» والاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر.[1]

-قال الرازي:" (الجهد) بفتح الجيم وضمها الطاقة وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿**والذين لا يجدون إلا جهدهم**﴾ [التوبة: 79] والجهد بالفتح المشقة يقال: (جهد) دابته و (أجهدها) إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها و (جهد) الرجل في كذا أي جد فيه وبالغ وبابهما قطع. و (جهد) الرجل على ما لم يسم فاعله فهو (مجهود) من المشقة. و (جاهد) في سبيل الله (مجاهدة) و (جهادا) و (الاجتهاد) و (التجاهد) بذل الوسع.[2]

ثانيا: الاجتهاد اصطلاحا: وفي عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع[3].

وفيه معنى استفراغ الوسع والجهد ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي. وقيل الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال[4].

ثالثا: تعريف الاجتهاد المعاصر: وحقيقته أن المجتهد ينظر إلى النصوص والأدلة بعين وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكما

---

[1] - ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير، ت: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م. ص1/ج319.

[2] - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، ن: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط: الخامسة، 1420هـ / 1999م. ص63.

[3] - المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. ن: مكتبة السوادي للتوزيع. ط:1. 1423هـ - 2003 م. ص251.

[4] - ينظر: كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني. ت: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ن: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان. ط:1 . 1403هـ -1983م. ص10.

المناسب لمكانها وزمانها.

- ومن هنا نلاحظ أن بين التعريف اللغوي والاصطلاحي عموم وخصوص. فاللغوي يعم فيه بذل الوسع بينما ينحصر معناه الاصطلاحي ببذل الوسع في معرفة الأحكام الشرعية خاصة.

-ونلاحظ كذلك أن الاجتهاد المعاصر فيه ربط العقل بالنصوص الشرعية من جهة، وربطه كذلك بالواقع المعيشي من جهة أخرى، بتفاعل علمي منهجي منضبط.

المطلب الثاني: هيئة الرقابة الشرعية -المفهوم والأهداف-.

- معلوم أن أنشطة البنوك ومهامها متعددة، ومنها إبرام العقود وسائر الاتفاقيات والسياسات والمنتجات والمعاملات وعقود التأسيس، والنظم الأساسية، والتقارير الداخلية والخارجية، وأهمها أعمال التفتيش، فكانت مهمة هيئة الرقابة الشرعية فَحْصُ كل هذه الأنشطة والوظائف البنكية، وإثبات مدى التزامها بالضوابط الشرعية في سائر هذه العمليات[1].

- وفي هذا السياق يقول عبد المجيد الصلاحين موضحا مفهوم الهيئة وظيفتها بقوله:" مراجعة النشاطات المصرفية التي تقوم بها المؤسسات المالية الإسلامية للتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، ومتابعة العمليات المصرفية، وبيان المخالفات إن وجدت، واقتراح الحلول المناسبة لتصويبها، ومراجعة العقود التي تبرمها هذه المؤسسات مع عملائها، وصياغة العقود المناسبة التي تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية"[2].

- فوجود الهيئة الشرعية أهم سمة من سمات المؤسسة البنكية الإسلامية، بل هو ركن من أركانها، ولذلك كانت أهدافها ورؤيتها واختصاصاتها واضحة المعالم.

المطلب الثالث: الاجتهاد المعاصرداخل هيئات الرقابة الشرعية -الخصوصية والميزات.

-تتميز المصارف الإسلامية عن غيرها بوجود هيئات الرقابة الشرعية التي تعد أحد أركانها الأساسية، فالهيئة الشرعية هي المسؤول بالدرجة الأولى على موافقة المنتجات المالية وسائر المعاملات لأحكام الشريعة الإسلامية.

وتحقيقا لهذه الغاية وهذا المقصد أنشأت هذه الهيئات الشرعية المستقلة، التي يشرف

---

[1] - ينظر: أحمد محي الدين أحمد، حدود الهيئات الشرعية وإدارات المؤسسات المالية الإسلامية في التأكد من الالتزام بالأحكام الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية (هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية). 09-10 شعبان 1424هـ الموافق لـ 05-06 أكتوبر 2003م. فندق كراون بلازا –البحرين.

[2] - عبد المجيد الصلاحين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، ودورها في المصارف الإسلامية، مداخلة مقدمة للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ص248.

عليها نخبة من المتخصصين في فقه المال وأحكام المعاملات المصرفية. يقوم هؤلاء بوظيفة الاجتهاد المعاصر التي هي في حقهم فرض عين إن لم يوجد غيرهم، وفرض على الكفاية إن وجد غيرهم. فكانت هذه الهيئات أحد أهم الفوارق الأساسية بين المصارف الإسلامية وغيرها من المصارف التقليدية.

-وتتجسد الخصوصية والمميزات في الآتي:

أولا: كون مهام هيئة الرقابة الشرعية فيما يتعلق بمعاملات المصرف تتلخص في ثلاث نقاط:

1- التأكد من شرعية المعاملات القائمة في البنك.

2- التوجيه والإرشاد أي –كونها هيئة استشارية-.

3- مهمة الإفتاء فيما يعرض عليها من عقود جديدة يبرمها البنك مع العملاء[1].

-ولذلك كانت الهيئة الشرعية عبارة عن ولاية شرعية معاصرة؛ إذ تمثل مزيجا تلتقي فيه مفاهيم شرعية ثلاثة (الإفتاء-القضاء-الحسبة).

فجهة الإفتاء تتجسد في إصدارها للفتاوى الشرعية المتعلقة بمختلف تعاملات البنك القائمة والجديدة.

وجهة القضاء تتجسد في مبدأ الإلزام فيما تصدره من قرارات.

وجهة الحسبة تتجسد في كونها هيئة تفتيش ومراقبة فعلية لكامل أعمال المؤسسة البنكية وحفظها من المخالفات الشرعية[2].

ومعلوم أن كلا من هذه الثلاث ولاية مستقلة، إلا أن طابع الهيئة الشرعية كان مزيجا بين هذه الولايات الثلاثة.

-فإذا تقرر هذا انتقلنا إلى الميزة الأخرى وهي:

ثانيا: أن نظر المجتهدين الذين يمثلون هذه الهيئات الرقابية الشرعية سيكون باعتبار هذه الجهات الثلاثة: جهة الإفتاء، وجهة القضاء، وجهة الحسبة.

---

[1] - ينظر: عطية السيد فياض، الرقابة الشرعية والتحديات المعاصرة للبنوك الإسلامية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، 1425هـ. ص35.

[2] - رياض منصور الخليفي، النظريات العامة للهيئات الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية (هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية). 09-10 شعبان 1424هـ الموافق لـ 05-06 أكتوبر 2003م. فندق كراون بلازا – مملكة البحرين. ص24.

ومما يزيد المسألة تعقيدا عند المجتهدين هو تزاحم هذه القضايا في المسألة الواحدة. فيكون النظر الإفتائي شيء، والنظر القضائي شيء آخر، والحسبة أمر ثالث. إذا فالاجتهاد داخل هيئات الرقابة الشرعية ذو خصوصية يختلف في المسألة الواحدة باختلاف هذه الأنظار الثلاث. وهذا ما سنبينه في القسم التطبيقي.

المبحث الثاني: التطبيقي العملي:

وفيه ذكر لأهم التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر داخل هيئات الرقابة الشرعية للبنوك.

-إن الاجتهاد يقوم أساسه على عبى بذل الوسع والجهد في الوصول إلى حكم المسألة، وتبيين الحكم الشرعي في الواقعة. وهو في المعنى أي – الاجتهاد – أوسع من مفهوم الفتوى؛ فالفتوى تأتي جوابا لمن سأل عنه، وتكون في واقعة قد حدثت، وبينما الاجتهاد يكون لبيان حكم في قضية واقعة قد حدثت، أو لم تحدث لكن يقدَّر وقوعها. فالاجتهاد أعم من الإفتاء؛ لكونه يتناول الفقه الواقعي والفقه التقديري.

-ويكفي في هذا؛ خطورة ما يقدم عليه المجتهد قال النووي –رحمه الله -:" اعلم أن الإنشاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل..."[1]. وقال ابن القيم –رحمه الله -:" فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام؛ فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب، قال الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا**﴾ [النساء: 59].[2]

-وإحساسا بهذه الخطورة وهذه المسؤولية المنوطة بالمجتهدين والمفتين كان الاجتهاد الجماعي، إذ هو أعون على إصابة الحق حين تلتقي فيه كثير من العقول والأنظار. فتتقلص مساحة الخطأ، ومساحة الاختلاف. ولكن لا يخلو هذا النوع (الاجتهاد الجماعي) من تحديات

---

[1] - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. (دار الفكر - دمشق. ط1، 1408 ه). ص13.

[2] - ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (دار الكتب العلمية – بيروت. ط1، 1411هـ - 1991م). 08/1.

تواجهه في الجملة. وهذه التحديات تواجه أي اجتهاد جماعي، ولكن تختلف بعض التحديات في الاجتهاد الجماعي من جماعة إلى جماعة تبعا للغطاء الذي يمارس تحته هؤلاء المجتهدون عملية الاجتهاد. وقد ركزت على أبرز التحديات التي تواجه الاجتهاد الجماعي التابع للمؤسسات المالية البنكية منها بالخصوص. وأبرز هذه التحديات ثلاثة: تحديات شرعية، وتحديات اجتماعية اقتصادية، وتحديات تقنية ورقمية.

المطلب الأول: التحديات الشرعية

أولا: التكييف الفقهي الصحيح للمعاملة المالية الجديدة.

-يعد التكييف الفقهي الخطوة الأولى للاجتهاد الصحيح في استنباط أحكام تلك النوازل، وما يحدث في ساحة الاجتهاد الفقهي المعاصر من مجانبة للصواب في كثير من الفتاوى سببه الخطأ في التكييف الفقهي. وفي هذا السياق يمثل ويرشد العلامة الحجوى إلى بيت القصيد حين قال:" :"ومن ذلك الذي يفتي بحلية معاملة البنوك التي هي الربا الصراح زاعما تقليده للحنفي الذي يجيز معاملة الربا مع الحربي وهو يعلم أنه لا يوجد في الوقت الحاضر حربي، وأن أوروبا لم تبق دار حرب ولا حنفي ولا مالكي يقول ذلك، ولربما جمع في فتواه بين هذين المتناقضين يبيح الربا ويمنع الضمان متساهلا في الأول، ومشددا في الثاني، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، ولا أعجب من هذه الفتاوي في زمننا المظلم لأني رأيت فتوى للإمام السنوسي بحرمة القهوة التي هو البن المعلوم، وفتوى الإمام ابن غازي بطهارة ماء الماحيا الذي يصنعه اليهود شرابا لهم، ولكل من الإمامين وقع في الغلط بسبب معرفته ما أفتى فيه، فالذي حرم القهوة، علل الحرمة بعلل، منها الإسكار وهو لا وجود له فيها، ولا التفتير، ولا النشاط، ومنها ضررها بالبدن وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا شيء لا يوجب الخرمة، كذلك ابن غازي زعم أن الماحيا لا تسكر، وهو غلط، والصواب إباحة القهوة، وحرمة الماحيا الخبيثة. وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور"[1].

ولذا كان حريا بأهل الاجتهاد داخل المؤسسات البنكية الاستعانة بخبراء من أهل الفن في علم الاقتصاد بجميع فروعه، وذلك لكي يصح منهم فهم الواقع الذي به يكون التصور والتكييف الصحيح. قال ابن القيم –رحمه الله -:" ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم

[1] - محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان. ط1، - 1416هـ-1995م). 571/2.

الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا"[1].

وحقيقة التكييف الفقهي هو:"التصور الكامل للواقعة، وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه"[2]. فدفعا للضرر، وتقليصا له، كان على أعضاء الهيئة من المجتهدين الالتزام بضوابط التكييف الفقهي، وهي كالآتي:

1-أن يكون هذا التكييف الفقهي موافقا للأصول الشرعية والأقيسة المقبولة: وهذا يكون بأن تتوفر في الأعضاء المجتهدين الذين هم داخل هيئة الرقابة الشرعية الأهلية العلمية باكتساب الملكة الحاصلة لهم بسبب استقرائهم للأصول الشرعية، ولذا كان تحصيل المجتهد للملكة الفقهية التي تعينه على استحضار الصور وردها إلى أصولها. وعدم الخلط في ذلك ضابط من أهم الضوابط في التنزيل الفقهي. وهذا الأخير لا يحصل إلا بالرياضة. قال الزركشي –رحمه الله-:" ليس يكفي في حصول الملكة على شيء تعرفه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم. وربما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها. ومما يعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتاب ورده إلى الحجج، فما وافق منها التأليف الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه"[3].

وفي السياق نفسه يقول ابن عبد البر -رحمه الله -:" هذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولا في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا فتدبره"[4].

2-التصور الصحيح للمسألة وبذل الجهد في ذلك ما أمكن. وذلك أن التصور الناقص الذي يفرز الخطأ في الأحكام مذموم عند الأوليين. ولذلك سعو لسد هذا الثغر وهذا النقص. وبيَّنوا

---

[1] - ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (دار الكتب العلمية – بيروت. ط1، 1411هـ - 1991م). 69/1.

[2] - مسفر القحطاني، التكييف الفقهي للأعمال المصرفية الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري. 31 مايو- 3يونيو 2009م. ص17-18.

[3] -بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه. (دار الكتبي. ط1، 1414هـ - 1994 م). 266/08.

[4] - أبو عمر بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية. ط1، 1414 هـ - 1994 م). 847/2.

من أين يدخل الخلل على حكم الفقيه. وفي هذا السياق يقول الإمام الباقلاني -رحمه الله-:" اعلموا أن الخطأ يدخل عليه من وجهين: أحدهما: أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلى العلم. والآخر: أن ينظر نظرا فاسدا وفساد النظر يكون بوجوه: منها: أن لا يستوفيه ولا يستكمله، وإن كان نظرا في دليل. ومنها: أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره، ويؤخر منه ما من حقه أن يقدمه. ومنها: أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلا على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها. ومنها: أن يضم إلى صفة الدليل وصفا يفسده"[1].

وبالتالي فإننا نقول إن التصور التام يؤدي إلى التخريج الصحيح على الأصول، والإلحاق الصحيح بنصوص الأوليين. ولا يكفي في ذلك مجرد الحفظ للأحكام فقط. قال إمام الحرمين الجويني – رحمه الله -:" لا يستقل بنقل مسائل الفقه من يعتمد الحفظ، ولا يرجع إلى كيس وفطنة وفقه طبع ؛ فإن تصوير مسائلها أولا، وإيراد صورها على وجوهها لا يقوم بها إلا فقيه. ثم نقل المذاهب بعد استتمام التصوير لا يتأتى إلا من مرموق في الفقه خبير، فلا ينزل نقل مسائل الفقه منزلة نقل الأخبار والأقاصيص والآثار"[2].

ثانيا: التفسير الصحيح للنصوص الشرعية مع مراعاة مقاصد الشريعة في سياق المعاملات المالية.

الذي عُلم من الشريعة الإسلامية الغراء أنَّ مبناها على السماحة واليسر والرحمة، قال تعالى:﴿ **يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين**﴾. [يونس:57]. وقال سبحانه:﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾. [الأنبياء:107]. قال ابن القيم -رحمه الله -:" هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به

[1] - أبو بكر الباقلاني المالكي، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد. (مؤسسة الرسالة. ط2، 1418هـ - 1998 م). 219/1.

[2] - أبو المعالي الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم.(مكتبة إمام الحرمين. ط2، 1401 هـ - 1994 م). ص417.

أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل"[1].

فالعالم المجتهد على الحقيقة هو الذي ييسر على الناس ويراعي حاجياتهم وأحوالهم، وأما التشديد فيحسنه كل أحد. ولذلك نجد أن المنتشر في الساحة العلمية الغلو في مبدأ سد الذرائع مع التزامن مع ضعف أدوات الاجتهاد أدى إلى انتاج فقه مضيق لا مسوغ له من جهة الشرع؛ لتعارضه مع كبريات المقاصد الشرعية ومحاسنها. وهذا كله نقوله في سياق عدم الغلو، ونقوله كذلك في سياق اعتبار المصالح على حساب النصوص الشرعية. فإن سلوك السبيل الوسط سنة نبي الرحمة ﷺ ولذا وجب على المجتهدين مراعاة المصالح المستجدة، والتي تغيرت بتغير العوائد والأماكن والأزمان. يقول ابن القيم -رحمه الله - : "فهذه الشريعة شرعها الذي علم ما في ضمنها من المصالح والحكم والغايات المحمودة وما في خلافها من ضد ذلك"[2]. ثم إن حياة المدنية الجديدة دعت إلى تجدد الاجتهاد والفتوى باعتبار تغير الأزمان والأحوال. فهذا التغير الحاصل يستدعي اجتهادا خاصا لا تُهمل فيه كليات الشريعة العامة ومصالح الناس الخاصة.

وهذا الأخير من أعظم التحديات التي تواجه المجتهدين داخل هيئات الرقابة الشرعية لكثرة النالح المستجدة من جهة، ولتغير الظروف والأحوال، فما كان كماليا بالأمس أصبح اليوم حاجيا، وما كان حاجيا بالأمس أصبح اليوم ضروريا

وهذا كله نظر وفقه وجبت رعايته دون إهمال لنصوص الشرع، فالحلال بيّن، والحرام بيّن، وتحقيقا لهذا الشمول والكمال شاء الله أن تكون الشريعة الإسلامية متسمة بالثبات والمرونة وكل ذلك بقصد أن تكون الشريعة صالحة لكل زمان وكل مكان، ولكي تواكب الحياة البشرية التي تقوم على أساسين: الثابت من جهة؛ فقيدته الشريعة بأحكام ثابتة، والمتغير من جهة فنظمته بقواعد وأُطُر لتتلاءم مع مستجدات الحياة. قال القرافي - رحمه الله -:" أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد. ألا ترى أنهم أجمعوا على أن

---

[1] - ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (دار الكتب العلمية – بيروت. ط1، 1411هـ - 1991م). 31/11-12.

[2] -ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (دار الكتب العلمية – بيروت. ط1، 1411هـ - 1991م). 03/145.

المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقدا معينا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عينا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول، لانتقال العادة عنه"[1]. وهذا كلام نفيس للإمام القرافي يبين فيه أن نظر الفقيه إلى المسألة الواحدة قد يختلف باعتبار المتغيرات من الزمان، والمكان، والعوائد، والأحوال. وأعظم مثال وأوضحه في هذا المعنى؛ مسألة (النقود الورقية) وما يقوم مقامها، وما يتعلق بها من أحكام الزكاة والربا في البيوع، وما يتعلق بها كذلك من سرعة في تغير العملات، بين صعود وانخفاض مؤثر في باب الديون والقروض. كل ذلك لا بد أن براعيه أهل الاجتهاد المعاصر داخل هذه المؤسسات البنكية. فقد أصبح الناس لا يستغنون عن مثل هذا التعامل في هذا العصر الحديث. وقد وُجد كثير من الاستحداثات في المعاملات داخل المؤسسات المالية، فلا تكاد تلبث أيَّاما إلا وتسمع بمعاملة جديدة، وعقود لم تُعهد عن سلفنا الأوائل؛ كشركات التأمين بأنواعها، والبنوك بأنواعها. لذا وجب النظر على وفق هذا المعنى من مراعاة النصوص الشرعية، وعدم الجمود عليها، وعدم إهمال المقاصد الكبرى عند التعارض.

ثالثا: كيفية التعامل مع الاجتهادات المخالفة لقرارات الهيئة الشرعية.

الخلاف في الفقه والنظر والاجتهاد أمر معلوم عند من مارسه، وله أسبابه، وهي كثيرة ومتنوعة. وهذا في الغالب الأعم من الفقه العملي. وإذا نزلنا إلى ساحة الصيرفة، والمعاملات المالية البنكية، سنجد داخل الهيئات الرقابية الشرعية الخلاف أوسع، والتضارب في الفتوى أكبر. حتى صار هذا الأمر وصفا لازما لكل المعاملات البنكية، فما من معاملة إلا ويقال فيها خلاف. ولكن ليس هذا عين الإشكال، بل الإشكال الحقيقي أن يكون هذا الخلاف ميزة نقص. من هنا وجب على سائر المجتهدين المعاصرين داخل كل الهيئات الشرعية إيجاد الحل؛ لتفادي هذه الفوضى الإفتائية. ولسنا مطالبين في هذا المقام بتوحيد الفتوى، بقدر ما نحن بحاجة إلى توحيد منهج الإفتاء. تقليصا لهوة الخلاف الذي هو سنة في هذه الأمة. قال الله تعالى: ﴿**ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم...**﴾ الآية [سورة هود : 119].

وقبل الوقوف على حقيقة هذه الإشكالية وإيجاد الحل لها لابد من التصور الصحيح

[1] - أحمد بن إدريس بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ت: عبد الفتاح أبو غدة (دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. ط2، 1416 هـ - 1995 م). ص218-219.

لطبقات المفتين داخل هيئة الرقابة الشرعية، وهي الآتي:

1-هيئة الفتوى: وهي التي تُعنَى أساسا بالنظر الفقهي، وإصدار الفتاوى.

2-هيئة التدقيق الشرعي: ومهمتها متابعة تنفيذ فتاوى هيئة الإفتاء، وتقوم كذلك بمراجعات شرعية داخلية ومراجعات شرعية خارجية وهذه المراجعات ذات معالم تنظر في محلها[1].

3-الهيئة العليا بالبنك المصرفي: وهي التي تكون بمنزلة المحكمة العليا لجميع الهيئات الإفتائية في البنوك[2].

وللوصول إلى الغاية المنشودة، والمطلب العالي لا بد من اتباع الخطوات الآتية:

أولا: تحديد منهج واضح في الفتوى: فلابد لهيئة الفتوى من تحديد مسلك واضح في التعاطي مع الآراء الفقهية، وسلوك منهج بيّن في صنع القرارات والتوصيات. ولا بد أن تُراعى في هذا المنهج مجموعة من الأُطُر أهمها:

أ- عدم الالتزام بمذهب معين، بل الاختيار من الأقوال بحسب ما يخدم المصلحة الشرعية وفق الضوابط المعتمدة، وليس هذا من باب تتبع الرخص[3]؛ لأن القائمين عليه مجتهدون، فاختيارهم سيكون وفق قواعد الترجيح. ومعلوم كذلك أن الراجح يختلف بحسب الاعتبار؛ فمنه ما هو راجح باعتبار الدليل، ومنه ما هو راجح باعتبار المفتى به، ومنه ما هو راجح باعتبار المصلحة المتعلقة به.

ب- التزام منهج اجتهادي واضح المعالم في قضاياه الكلية؛ من ارتكاب أخف الضررين، وإعمال المصالح، ورفع الحرج عن الناس، واعتبار المآلات.

ت- مراعاة قرارات المجامع الفقهية في العالم الإسلامي، والاحتكام إليها عند التنازع باعتبار أنها قول الأكثر. وكذا اعتماد معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية

---

[1] - ينظر: زرقط رشيد، محدودية مهام هيئة الرقابة الشرعية بالمصارف الإسلامية في ظل النظام المصرفي التقليدي البحت. - دراسة حالة بنك البركة الجزائري-. مجلة دفاتر اقتصادية، العدد11، ذي الحجة 1436هـ الموافق لـسبتمبر 2015م. ص100.

[2] - ينظر: علي قطان محمد أمين، هيئة الرقابة الشرعة، اختيار أعضائها وضوابطها. ص03.

[3] - والترخص المأذون فيه هو الترخص الذي لا يؤدي إلى التحلل من الشرع، والميل مع الهوى، أو العمل بالأقوال الضعيفة التي لا تستند إلى دليل، ولا يقود إلى التلفيق الممنوع، وتكون مصلحته عامة ولصالح جماهير الأمة، فما كان من قبيل ذلك فالأصل ألاَّ يُمنع، ولا يغلق الباب دونه. بل تُفتح له الذرائع كما تُسَدُّ التي تقود إلى أضداده من تتبع لزلات العلماء، وفلتات المجتهدين. وهو بهذه الصفات غير مناف للتوسط، بل هو ملائم لسماحة الشريعة وما تقتضيه حاجات الناس، ولاسيما في قضايا الأمة. ينظر: د. معن أبو بكر، تضارب الفتوى بين الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية وسبل مجانستها، مجلة إسراء الدولية للمالية الإسلامية. المجلد09، العدد الأول، يونيو 2018م.

والاستئناس بها وبغيرها[1].

ثانيا: تأسيس مجلس شرعي وطني أعلى تكون مهمته الآتي:

أولا: مراجعة قرارات الهيئات. ثانيا: البتّ في المسائل الخلافية الكبرى. ثالثا: إصدار آراء معيارية ملزمة على مستوى الدولة. وهذا كله معمول به في: ماليزيا، البحرين، باكستان، السودان.

ثالثا: إنشاء قاعدة بيانات موحدة للقرارات والفتاوى:

وذلك قصد أن تجمع فيها كل الفتاوى السابقة الصادرة من الهيئات، مع أدلتها ومحاضر النقاش. وتسهم كذلك في منع تكرار الأخطاء وتضيّق مساحة الاختلاف. وتتيح بدورها للبنوك التي تحرص في معاملاتها على الضوابط الشرعية الرجوع إلى (السوابق الشرعية) كما هو معمول في السوابق القضائية.

رابعا: تطوير آليات التدريب والتأهيل للأعضاء وذلك بإقامة البرامج الآتية:

- تدريب مشترك للأعضاء: وتكون بإقامة الدورات التأهيلية في جميع التخصصات وإقامة دورات في المصرفية الإسلامية المعاصرة، وذلك بالاشتراك مع خبراء القانون والمالية والمخاطر، وليس الفقهاء وحدهم. وإنشاء ورشات تحاكي الاجتماعات الرسمية للفتوى.

خامسا: تحسين الحوكمة والشفافية: وذلك عن طريق نشر ملخصات الفتاوى للرأي العام. والإفصاح عن أسباب الخلاف عند وقوعه. ولا نعني بهذا إعلام العوام، فليس للمجتهد أن يبين للعاميِّ وجه ما أفتى به تهميش من كتب الأصول ولكن نهدف ببيان وجه الفتوى؛ أن يظهر للمجتهد الذي لا ينتمي للهيئة مُدرك قول الهيئة. فيوافق أو يعذر.

سادسا: إجراء مراجعات خارجية: ويكون ذلك بتعيين مدقق شرعي مستقل سنويًا مهمته أن يرفع تقارير لإصلاح التباين بين الهيئات وتوحيد منهجيتها.

سابعا: تعزيز التعاون الدولي: وذلك بالمشاركة في الندوات والمنصات العالمية مثل: أيوفي (AAOIFI) والبنك الإسلامي للتنمية، وكذا المجلس العام للمصارف الإسلامية، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي. فهذا التعاون الدولي يجعل الرؤى أقرب، ويقلل الفتاوى المتضاربة عبر تبادل الخبرات.

---

[1] - عبد المجيد الصلاحين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، ودورها في المصارف الإسلامية، مداخلة مقدمة للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة. ص248.

المطلب الثاني: التحديات الاجتماعية والاقتصادية:

أولا: تلبية احتياجات السوق المالي المعاصر:

يمثل هذا التحدي ألا وهو -تلبية احتياجات السوق المالي المعاصر- اليوم أحد أكبر التحديات أمام المجتهدين في هيئات الرقابة الشرعية. فالسوق سريع التغيّر، مليء بالأدوات المالية المعقدة، ويتطلب حلولاً مبتكرة دون الخروج عن الضوابط الشرعية. وفي ما يلي منهج عملي شامل لمواجهة هذا التحدي:

أولاً: تطوير كفاءة الاجتهاد وتحديث أدواته وذلك يكون بما يأتي:

1. الانتقال من الفقه التقليدي إلى "فقه الهندسة المالية"[1] فلا يكفي الاعتماد على الفقه المتوارث، دون فهم عميق لآليات السوق. والحل أمام هذا التحدي: تدريب الأعضاء المجتهدين على الهندسة المالية، وكيفية إدارة المخاطر، وفهم قضية الاقتصاد الجزئي والكلّي، وطريقة سير المحاسبة المالية، والتنظيم البنكي.

2. اعتماد الاجتهاد التخصصي وخاصة في القضايا المعقدة (صناديق التحوط، أدوات المشتقات، التوريق، الصكوك الهجينة...) تحتاج إلى فرق متعددة التخصصات.

وتفعيل ذلك كخطوات عملية: تشكيل لجان مشتركة تجمع:

* فقهاء * خبراء مخاطر * خبراء قانون مالي * محللين ماليين

- وبذلك يصبح الاجتهاد أقرب للسوق وأبعد عن التنظير المجرد.

ثانيًا: تطوير أدوات المعرفة الشرعية المالية

وذلك بإنشاء مركز بحثي شرعي مالي داعم للهيئة؛ والغرض منه أن يقدّم أبحاثًا مسبقة حول الأدوات المالية الجديدة قبل عرضها على الهيئة. ويقوم كذلك بتحليل المنتجات العالمية ويقترح التكييف الشرعي المناسب.

ثالثًا: الموازنة بين حفظ المقاصد الشرعية وتلبية حاجات السوق:

وذلك باستخدام منهج (الاجتهاد المقاصدي) وقد تقدم معنا في المطلب السابق ذكر ما يتعلق

---

[1] - ينظر: سارة بكوش، إدارة وتطوير المنتجات المالية وأثر ذلك على تنشيط السوق المالية، دراسة مقارنة بين الجزائر تركيا والمغرب- أطروحة دكتوراه. جامعة فرحات عباس –سطيف 01- كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير. ص142-153.

بمراعاة المجتهد لمقاصد الشريعة الإسلامية في صناعة الفتوى. وفائدته في هذا المطلب هو:

3- لضمان أن المنتج: يحقق مقصد حفظ المال * يخلو من الظلم والغرر الفاحش * ينسجم مع حاجة المتعاملين * ضمان أن هذا المنهج يسمح بالتجديد دون الانفلات.

رابعا: اعتماد سياسة البديل الشرعي لا المنع المطلق:

فبدلا من رفض المنتجات بسبب ما فيها من مخالفات شرعية، أو ما يترتب عليها من مآلات فاسدة فلنبحث عن بديل شرعي يؤدي الغرض نفسه، أو نعيد هيكلة المنتج بما يحقق مقاصده المالية، ويحترم الضوابط الشرعية، وقد أثبتت التجارب أن هذا هو المفتاح في مواجهة المنتجات المعقّدة، بدل رفضها بالكلية.

خامسا: تطوير صيغ تمويل أكثر ابتكارًا مثل:

* المرابحة المهيكلة[1] * الإجارة التشغيلية المتغيرة * الصكوك الخضراء * التمويل القائم على المشاركة في المخاطر.

فهذه الأدوات تجعل البنوك الإسلامية قادرة على مجاراة التطور العالمي[2].

سادسا: اعتماد طريقة (التجريب المراقَب):

ونعني بها تجربة منتج جديد لفترة محددة ويكون ذلك تحت رقابة الهيئة الشرعية، مع تقييم عملي قبل الإقرار النهائي. فهذه الخطوات تفتح باب الابتكار الآمن.

سابعا: تطوير الحوكمة والتنظيم: وآليات تطوير هذه الحوكمة يكون بتحديث اللوائح لتسمح بالمرونة الرقابية، ويمكن كذلك إضافة مواد تتيح التكييف الشرعي للمستجدات بدلاً من الإغلاق التنظيمي. وكل ذلك بالتنسيق مع البنك المركزي، وهيئات رأس المال لضمان جاهزية الإطار القانوني.

---

[1] - ينظر: بن مالك إسحاق، قدة حبيبة، مقال علمي بعنوان: "المرابحة كصيغة من صيغ التمويل في البنوك الإسلامية"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، المجلد 15. العدد01. ص99-113.

[2] - فلا شك أن المشتقات المالية تساهم في تنشيط السوق. وسرعة هذا النشاط له تأثير على اجتهاد الهيئة. وللاستزادة ينظر: أثر المشتقات المالية في تنشيط السوق ص283. ينظر: سارة بكوش، إدارة وتطوير المنتجات المالية وأثر ذلك على تنشيط السوق المالية، دراسة مقارنة بين الجزائر تركيا والمغرب- أطروحة دكتوراه. جامعة فرحات عباس –سطيف 01- كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير.

ثانيا: التطور السريع والمتنوع للمنتجات المالية:

يشهد القطاع المالي العالمي خلال العقود الأخيرة طفرة نوعية في حجم الابتكار المالي، تجسّدت في ظهور أدوات استثمارية وهياكل تمويلية جديدة، تتداخل فيها الاعتبارات التقنية والقانونية والاقتصادية، إضافة إلى توسّع غير مسبوق في استخدام التكنولوجيا المالية (FinTech)، ومنتجات إدارة السيولة والمخاطر، والصكوك المركّبة، والتمويل اللامركزي (DeFi). وقد انعكس هذا التطوّر بصورة مباشرة على قطاع التمويل الإسلامي، ممّا جعل هيئات الرقابة الشرعية أمام تحدٍّ متزايد يتمثّل في ضرورة إصدار أحكام وقرارات منضبطة تتوافق مع مقاصد الشريعة، وفي الوقت ذاته تستجيب لمتطلبات السوق ومقتضيات المنافسة.

وتتمثل طبيعة هذا التحدي في مجموعة من الجوانب المتداخلة، أهمها:

أولا: التعقيد الفني للمنتجات المالية: إذ تعتمد المنتجات الحديثة على صيغ مركّبة تجمع بين أكثر من عقد شرعي أو بين إطار شرعي وآليات فنية معقّدة، مثل التسنيد (Securitization)، والهياكل المتداخلة للصكوك[1]، ومنتجات التحوّط المبنية على العقود الآجلة أو المبادلات. وهذا التعقيد يجعل فهم المنتج وتحليل هيكله المالي ضرورة تمهيدية قبل الحكم عليه شرعاً.

ثانيا: السرعة الكبيرة في ابتكار المنتجات: حيث لا تمنح ديناميكية السوق الزمن الكافي للهيئات الشرعية للقيام ببحث معمق ومقارنة فقهية موسّعة. وغالباً ما تُطلب الموافقة الشرعية خلال مدد قصيرة، ما يضع المجتهدين بين ضغط السوق ومتطلبات الدقّة العلمية.

ثالثا: تشابك الجوانب القانونية والتنظيمية: فالكثير من المنتجات المعاصرة تخضع لإطارات قانونية متعددة (قوانين الشركات، الأوراق المالية، الأنظمة البنكية)، وهو ما يجعل إصدار الحكم الشرعي مرتبطاً بفهم البيئة التنظيمية للدولة.

رابعا: الحاجة إلى المعرفة التقنية: وخاصة في مجالات التكنولوجيا المالية، حيث يتطلب تقييم منتجات مثل الأصول الرقمية، والعقود الذكية، ومنصات التمويل الجماعي، فهماً للتقنيات الرقمية وهيكلها وآليات حوكمتها.

-وعليه؛ فإن هذه الأبعاد تجعل تحدّي التطوّر المالي ليس مجرد إشكال فقهي، بل إشكالاً منهجياً وفنياً وتنظيمياً متكاملاً.

---

[1] - ينظر: سارة بكوش، إدارة وتطوير المنتجات المالية وأثر ذلك على تنشيط السوق المالية، دراسة مقارنة بين الجزائر تركيا والمغرب- أطروحة دكتوراه. جامعة فرحات عباس –سطيف 01- كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير. ص246.

المطلب الثالث: التحديات التقنية والرقمية:

-الابتكارات التكنلوجية والتحولات الرقمية وتأثيرها على تطبيقات المعايير الشرعية في النظام المصرفي:

يشهد القطاع المصرفي الإسلامي تحولاً رقمياً متسارعاً بفعل الابتكارات التقنية الحديثة مثل الذكاء الاصطناعي، وتقنيات سلسلة الكتل (Blockchain)، والعقود الذكية (Smart Contracts)، والمنصات الرقمية المبتكرة في الدفع والتمويل، الأمر الذي ولّد جملة من التحديات المعقدة أمام تطبيق المعايير الشرعية أبرزها ما يأتي:

1- التطور التقني سريع الإيقاع يجعل المنتجات المصرفية الرقمية تتجاوز- في تصميمها ووظائفها-الإطار التقليدي للمعاملات المالية، مما يفرض على الهيئات الشرعية متابعة دقيقة للفجوة المتزايدة بين المعايير الفقهية الراسخة والنماذج التقنية الجديدة. ويُمثّل (عدم وضوح الطبيعة الفقهية للعديد من التقنيات) أحد أبرز الإشكالات؛ إذ يُطرح سؤال حول توصيفها الشرعي: هل تُعدّ أصولاً، أو منافع، أو حقوقاً رقمية؟ كما هو الحال في الأصول الافتراضية والرموز المميّزة، مما يجعل ضبطها بميزان المعايير الفقهية الحالية أمراً بالغ التعقيد.

2- تحدي (تفسير آليات العقود الرقمية)[1] وخاصة العقود الذكية التي تُنفَّذ تلقائياً دون تدخل بشري. فبينما تشترط المعايير الشرعية تحقق الإرادة، والقبول، والضبط الدقيق للالتزامات، تعمل هذه العقود بآليات برمجية قد لا تراعي دائماً الشروط الشرعية، أو قد تُبرمج بطرق يصعب تدقيق تفاصيلها. كما أن الاعتماد المتزايد على الذكاء الاصطناعي في تقييم المخاطر الائتمانية وتطوير المنتجات المالية يثير مخاوف حول (شفافية القرارات) ومرجعية البيانات التي يعتمد عليها النظام، ومدى انسجامها مع مبادئ العدالة والإنصاف التي تؤكد عليها الشريعة.

3- تحدي (النماذج المصرفية المفتوحة)، و (منصات التقنية المالية)، فقد أدى إلى اتساع دائرة الجهات الفاعلة في تقديم الخدمات المالية، مما يثير تساؤلات حول مسؤولية الرقابة الشرعية وتوزيع أدوارها بين البنوك وشركات التقنية. ويزداد هذا التحدي وضوحاً عند التعامل مع حلول الدفع الفوري، والمحافظ الإلكترونية، ومنصات التمويل الجماعي، حيث تتطلب هذه المنتجات فهماً دقيقاً لمراحل حركة الأموال، وتحققاً من عدم تسرب مكونات ربوية أو ممارسات صورية أو تتضمن غررا فاحشا أو جهالة مبطلة للعقد.

---

[1] - ينظر: عمار عبد الحسين علي الشاه، أ.د جليل حسن الساعدي، الإشكاليات القانونية في العقود ذاتية التنفيذ، مجلة جامعة الإمام جعفر الصادق للدراسات القانونية، كلية القانون، ص112-113.

4- تفرض البيئة الرقمية تحديات تتعلق بـ (أمن المعلومات وحماية البيانات)، وهي قضايا أصبحت جزءاً من متطلبات الامتثال الشرعي، لِما يمكن أن يترتب على اختراق الأنظمة أو إساءة استخدام البيانات من ضرر محظور شرعاً. وتبرز أيضاً مشكلة (قابلية التدقيق الشرعي)؛ فكلما ازدادت العمليات الرقمية تعقيداً، أصبح بإمكان الأنظمة تنفيذ معاملات عالية السرعة وبأعداد كبيرة، مما يقلل قدرة المدقق الشرعي على تتبع تفاصيلها الدقيقة، ويستدعي تطوير أدوات تدقيق تكنولوجية مواكبة.

5- ومن أخطر التحديات كذلك (قصور المعايير الشرعية الحالية عن تغطية بعض الابتكارات الرقمية)؛ إذ لم تُصغ المعايير في الأصل للتعامل مع معاملات قائمة على الأصول الافتراضية أو البيانات المؤتمنة أو النماذج المالية الخوارزمية[1]. وبالتالي يُصبح لزاماً على هيئات الرقابة الشرعية إعادة صياغة عدد من معاييرها أو تحديثها لتنسجم مع بيئة مصرفية تعتمد على التحول الرقمي الشامل.

الخاتمة

-بعد هذا المسار البحثي الذي قمنا فيها بتحليل موضوع "الاجتهاد الجماعي المعاصر عند هيئات الرقابة الشرعية للبنوك –التحديات والحلول- ". تبين أن طبيعة هذا الاجتهاد الجماعي تختلف عن الاجتهادات الجماعية الأخرى، من عدة جهات. أهمها:

*طبيعة التحديات التي تواجههم، فهي كثيرة ومتنوعة.

*طبيعة الاجتهاد الذي يمارسه المجتهدون داخل هيئات الرقابة الشرعية؛ فتارة يكون إفتاءً، وتارة يكون قضاءً، وتارة يكون من باب الحسبة الشرعية.

وهذا كله يبرز تحديات تستوجب إيجاد حلول نذكرها في أهم التوصيات.

أولًا: نتائج البحث: من أبرز ما خلص إليه البحث:

*أن التحديات التي تواجه المجتهدين داخل هيئات الرقابة الشرعية كبيرة جدا، ومتنوعة. فهي تحديات شرعية، واجتماعية، واقتصادية، وتقنية.

[1] ينظر: أ.د حمادوش أنيسة، أثر التطور التكنلوجي على القاعدة التجارية، و د. ليندة عبد الله، الأمن القومي في مواجهة رقمنة القطاع المصرفي، العملات الرقمية نموذجا، ملخصان قدّما في الملتقى الوطني (تأثير التقدم التكنلوجي والعلمي على القاعدة القانونية في مجال الأعمال) جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق. الأربعاء 21 ماي 2025.

*أن الاجتهاد داخل هيئات الرقابة الشرعية له خصوصية من جهة كثرة التحديات، وخصوصية من جهة طبيعة الاجتهاد القائم تحت هذا الغطاء.

ثانياً: اقتراحات البحث وأهم توصياته:

1- دعا د. عبد الستار أبو غدة لإيجاد هيئة عليا مستقلة خارج المصارف المالية تتحاكم إليها هذه الهيئات؛ لتقليص الهوة، وتضييق الخلاف بين هيئات الرقابة الشرعية المتواجدة داخل المصارف.

2- اعتماد الاجتهاد التخصصي؛ نظرا لتوسع المنتجات المالية، وذلك بتكوين لجان مشتركة تجمع كل التخصصات.

3- تطوير صيغ التمويل الجائزة، واقتراح صيغ تمويل أخرى بدل المسارعة في التحريم فقط، دون الميل إلى منهج إصدار الحكم مع اقتراح البديل.

قائمة المصادروالمراجع

-القرآن الكريم

- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (دار الكتب العلمية – بيروت. ط1، 1411هـ- 1991م). 08/1.
- أبو المعالي الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم. (مكتبة إمام الحرمين. ط2، 1401هـ - 1994م).
- أبو بكر الباقلاني المالكي، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد. (مؤسسة الرسالة. ط2، 1418 هـ- 1998 م).
- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. (دار الفكر - دمشق. ط1، 1408 هـ).
- أبو عمر بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية. ط1، 1414 هـ- 1994 م). 847/2.
- أحمد بن إدريس بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ت: عبد الفتاح أبو غدة (دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان. ط2، 1416 هـ- 1995 م).
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه.(دار الكتبي. ط1، 1414 هـ- 1994 م).
- علي بن محمد الجرجاني. كتاب التعريفات، ت: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ن: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان. ط:1 . 1403هـ-1983م.

- مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان. ط1، - 1416هـ- 1995م).
- محمد بن أبي الفتح البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. ن: مكتبة السوادي للتوزيع. ط:1. 1423هـ - 2003 م.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، ن: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط: الخامسة، 1420هـ / 1999م.

-المقالات:

- أحمد محي الدين أحمد، حدود الهيئات الشرعية وإدارات المؤسسات المالية الإسلامية في التأكد من الالتزام بالأحكام الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية (هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية). 09-10 شعبان 1424هـ الموافق لـ 05-06 أكتوبر 2003م. فندق كراون بلازا – مملكة البحرين.
- د. معن أبو بكر، تضارب الفتوى بين الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية وسبل مجانستها، مجلة إسراء الدولية للمالية الإسلامية. المجلد09، العدد الأول، يونيو 2018م.
- رياض منصور الخليفي، النظريات العامة للهيئات الشرعية، المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية (هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية). 09-10 شعبان 1424هـ الموافق لـ 05-06 أكتوبر 2003م. فندق كراون بلازا – مملكة البحرين.
- زرط رشيد، محدودية مهام هيئة الرقابة الشرعية بالمصارف الإسلامية في ظل النظام المصرفي التقليدي البحت. –دراسة حالة بنك البركة الجزائري-. مجلة دفاتر اقتصادية، العدد11، ذي الحجة 1436هـ. الموافق لـ سبتمبر 2015م.
- سارة بكوش، إدارة وتطوير المنتجات المالية وأثر ذلك على تنشيط السوق المالية، دراسة مقارنة بين الجزائر تركيا والمغرب- أطروحة دكتوراه. جامعة فرحات عباس –سطيف 01- كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير.
- عبد المجيد الصلاحين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، ودورها في المصارف الإسلامية، مداخلة مقدمة للمؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.
- عطية السيد فياض، الرقابة الشرعية والتحديات المعاصرة للبنوك الإسلامية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، 1425هـ.

- علي قطان محمد أمين، هيئة الرقابة الشرعة، اختيار أعضائها وضوابطها.
- عمار عبد الحسين علي الشاه، أ.د جليل حسن الساعدي، الإشكاليات القانونية في العقود ذاتية التنفيذ، مجلة جامعة الإمام جعفر الصادق للدراسات القانونية، كلية القانون.
- مسفر القحطاني، التكييف الفقهي للأعمال المصرفية الإسلامية بين الواقع والمأمول، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري. 31 مايو- 3 يونيو 2009م.

تم بحمد الله



ISBN: 978-9969-681-55-0
9 789969 681550
سامي للطباعة والنشر والتوزيع