إشكالية النَّص والاجتهاد بالرأي في العصر الحديث
دراسة أصولية تحليلية

رائد نصري أبو مؤنس*

الملخص

يُعَدُّ "منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي" من أهم دعوات التجديد في العصر الحديث، والتي التفَّ حولها كبار علماء التشريع الإسلامي وأساتذته. منهج له آراؤه ومواقفه المُحدَّدة من قضايا التجديد، وفي مقدمتها العلاقة بين النَّص والاجتهاد بالرأي؛ بما هي قضية مشكلة تحتاج إلى وضع حدود ومعايير ضابطة لها.

وقد عرض البحث لأهم مناحي دعوات التجديد في العصر الحديث، وصولاً إلى إبراز منهج الاجتهاد بالرأي، وموقفه من التجديد في النَّص الشرعي مشفوعاً بدراسة أصولية تحليلية.

وانتهى البحث إلى أنَّ الاجتهاد بالرأي هو منهج تشريعي مستقر، يقبله النَّص الشرعي، قطعياً كان أم ظنياً، بكيفيات ومعايير مُحدَّدة، تحفظ للنص مكانته ووظيفته، وتُطلِق للاجتهاد آفاقاً ممتدةً.

الكلمات المفتاحية: التجديد، النَّص، الاجتهاد بالرأي.

Islamic Text and Ijtihad through Opinion in the Modern Era
Fundamentalist Analytical Study

Raed Nasri Abu Munes

Abstract

The approach of *Ijtihad* through opinion is considered one of the most important calls for renewal in modern era. This approach has attracted great scholars of Islamic jurisprudence and university professors. It has its own opinions and positions about issues of renewal, especially the issue of the relationship between the Islamic original text and the *Ijtihad* through Opinion. This issue requires setting certain conditions and criteria to guarantee needed control.

This study have illustrated the most important aspects of the call for renewal in the modern era, that would highlight the approach of Ijtihad through Opinion and its position towards renewal of our understanding of the original Islamic text. In order to do that the study uses a fundamentalist analytical approach.

This study has concluded that *Ijtihad* through opinion is a sound legal approach, accepted by the Islamic text whether our understanding of the text is categorical or just a possible one. However it should be accepted within certain qualities and criteria that preserve the status and function of the text, and open broad prospects for *Ijtihad*.

Keywords: Renewal , Text , Ijtihad through opinion.

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله، ودكتوراه في المصارف الإسلامية، أستاذ مشارك في قسمي الفقه وأصوله والمصارف الإسلامية بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: raedmounes@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/7/8م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/11/28م.

مقدمة:

يُعد عصر ما بعد الدولة العثمانية، وصولاً إلى عالم تسوده الأنظمة الرقمية، مسرحاً لخلافات حادة متصارعة على تولّي دفَّة سفينة الأُمَّة الإسلامية وسط فوضى الأمواج، وتصادم التيارات التي حملت في معظمها شعار التجديد، والتي رأت فيه البوصلة التي يُلتجَأ إليها في العاصفة. بيد أنَّ لكلٍّ بوصلته التي تشير إلى منحى واتجاه، غير أن قاسمها المشترَك التشريع الإسلامي.

إنَّ التجديد في التشريع الإسلامي إنَّما هو مآل ينتج لـمَن يسلك منهجاً، ويتبع في التعامل مع مخرجات مدنية العصر: أصولاً وقواعدَ. فالشارع الحكيم أنزل لنا هذا الدِّين الخالد، وأمرنا باتِّباعه، من دون أنْ يقصر عن علمه سبحانه ما سيحصل في هذا العصر؛ فأمْره لنا باتِّباع دِينه الذي هو خاتم الرسالات فيه بيان للمسلمين بقدرة هذا الدِّين على الاستجابة، بل التحكُّم في مسيرة ركب الحياة وحضارتها، من دون إيقاف لتطوُّرها؛ نظراً إلى ما وضعه الشارع في هذه الشريعة من خصائص وقوى كامنة، أتاحت لعلماء الشريعة استخراج المناهج والأصول والقواعد التي مكَّنتهم من التعامل مع مخرجات الحضارة ومُكوِّناتها، فتحقَّقت بذلك صلاحية الشريعة واقعاً ملموساً.

للتشريع الإسلامي منهجٌ، ليس التغيير غاية تطبيقه، وإنَّما تحقيق إرادة الشارع، وتطبيقها على الناس بما يُحقِّق مقاصده، كُليّةً كانت أم جزئيةً؛ إنَّه منهج تشريعي ليس مجرد التغيير والرغبة في التجديد، وسيلته؛ بل أصول وقواعد تشريعية من الشريعة منبعها، تكفل لمن يستوعبها ويطبقها على وجهها الذي يريده الشارع منها أن يكون متلائماً مع عصره، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة ما كان سابقاً –في الظاهر، محققاً للمراد الشرعي في الواقع– إذ ليست الغاية: مجرد التغيير ومطلق التجديد، وإنما مكونات الحكم الشرعي السابق ومتعلقاته، ما عادت موجودة، والحكم دائر مع علّته –مكوناته ومتعلقاته– وجوداً وعدماً. فالمخرج الجديد " الحكم الشرعي" حكم آخر لمكونات ومتعلقات أخرى. فالتجدد صفة لمخرجات التشريع الإسلامي، وميزة لمن يدرك مقاصد أصوله، ومرامي قواعده ومبادئه.

ويُعَدُّ "النَّص والرأي" من ثنائيات الفكر التشريعي الإسلامي التي أثَّرت في اتجاهات التشريع الإسلامي ومناهجه، منذ عهد الرسالة، وانتهاءً بعصر الثورة الرقمية السائد؛ إذ إنَّ طبيعة العلاقات المُتكوِّنة بين النَّص والرأي وحدودها تُمثِّل في كل عصر أحد أهم مفاصل المناهج والمدارس التشريعية. و في العصر الحديث تعمَّقت هذه الإشكالية بإضافة عنصر جديد مُتمثِّل في التجديد الذي ألقى بظلاله على النَّص، كأنَّه يسلب منه صفة التجدُّد، بل أخذ ذلك منحى حادّاً حين رُفِع لواء الدعوة إلى التجديد انطلاقاً من الاجتهاد بالرأي.

فما طبيعة وحدود العلاقة بين النَّص والتجديد في التشريع الإسلامي بناءً على منهج الاجتهاد بالرأي؟ وما مفاصل هذه العلاقة؟ وما موقف علماء التشريع الإسلامي (الأصوليين، والمعاصرين) منها؟ وما أهم المعايير الضابطة لعلاقة النَّص بالرأي في التشريع الإسلامي؟

تأتي هذه الدراسة لتجيب عن هذه الأسئلة؛ والتي هي من الأهمية بمكان، أن غدت تشكل إجاباتها حدوداً فاصلة بين أتباع المناهج والتيارات الفكرية، وسبباً رئيساً في الخلط والفوضى اللذينِ حالا دون تقدُّم الحضارة الإسلامية، لعدم تأكد الناس من صوابية مواقفهم ومبادئهم التشريعية، ومن ثم، فإن هذه الدراسة تسعى إلى تحقيق أهداف متعددة:

- عرض موجز عن دعوات التجديد، وأهم مناحيها في العصر الحديث.

- عرض لمسببات نشأة التجديد من خلال منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث.

- بيان اتجاهات علماء التشريع الإسلامي في حدود وطبيعة العلاقة بين النص والرأي.

- بيان القضايا الأصولية الحاكمة لهذه العلاقة وأهم المعايير الضابطة لها.

وكيما تُحقِّق الدراسة أهدافها؛ فقد نُظِّمت في أربعة مباحث متناسقة متكاملة، هي: الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي في العصر الحديث واتجاهاتها العامة، ونشأة

منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في العصر الحديث، ومفهوم التجديد من منظور منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث، وعلاقة النَّص بالرأي من منظور منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي.

وفي الوقت الذي تُمثِّل فيه مسألة العلاقة بين النَّص والرأي إحدى قضايا التجديد وإشكالياته، فإنَّ البحث سيقتصرعليها من دون الالتفات إلى أيٍّ قضايا أُخرى، لا تقل أهمية عنها، مثل علاقة التجديد بالحكم الشرعي؛ ذلك أنَّ تفصيلها يتطلَّب إفرادها في موضوعات مستقلة تقوم على دراسات متخصصة. ولم يلتفت البحث أيضاً إلى جملة من الأمور الإجرائية، مثل تعريف بعض المصطلحات (لغةً، واصطلاحاً) إلا عرضاً، بما يخدم البحث؛ لكيلا تكون عبئاً على حساب القضية الجوهرية للدراسة.

وقد استند البحث إلى مجموعة من المناهج العلمية المناسبة، مُمثَّلةً في المنهج الاستقرائي؛ إذ تتبَّع آراء علماء أصول الفقه في مُدوَّناتهم الأصولية، وكتابات المعاصرين في موضوع البحث. ثمَّ كان الاعتماد على المنهج الوصفي في تقرير الحقائق العلمية، وإيراد المعلومات كما قرَّرها أصحابها في مُدوَّناتهم، وصولاً إلى استخدام المنهج التحليلي في استخلاص الأفكار، وتحليلها، ونقدها، واستعراض النتائج.

أولاً: الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي في العصر الحديث واتجاهاتها العامة

أصبحت الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً) من أهم السمات المميزة لعصر ما بعد الدولة العثمانية وصولاً إلى عصرنا الحاضر الذي غدت فيه التكنولوجيا والثورة الرقمية تسود أدق تفاصيله، فصارت الدعوة إلى التجديد منهجاً يسلكه السائرون في دروب علوم الشريعة؛ سواء أكان ذلك باختيارهم، أم رغماً عنهم؛ لمواجهة التحديات الفكرية المطروحة عليهم.

ويمكن القول إنَّ بعض هذه الدعوات هي نتاج دعوات لا منهجية، وإنَّها تنادي بالتجديد والتطوير المتصف بالعبثية الفوضوية، ومن ذلك الكثير من الكتابات الفقهية

التي ادَّعت التجديد من دون الإشارة إلى المنهج الذي اتبعته في هذا الشأن،[1] أو مزجت مزجاً غريباً بين ما هو إسلامي وما ليس كذلك، مثل: مَن جمع بين أصول العلمانية (يقصد بها الفلسفات، لا البحث التقني التكنولوجي) وأصول المنهج الإسلامي العام المُتمثِّل في حجية القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، ومَن جمع بين مبادئ الحداثة وبعض أصول الاجتهاد بالرأي. وأكثر ما يُلاحَظ هذا النوع عند العاملين بالصحافة، وأنصاف المتعلمين والمثقفين ممَّن سلكوا في ذلك الطريقة الانتقائية أو الغوغائية، التي تقوم على انتقاء ما يحلو للنفس بالهوى والشهوة، واختيار بعض الأحكام، وإهمال بعضها الآخر،[2] مُتَّخِذين من أذواقهم، ومعاداة كل قديم، وتقليد كل ما هو عصري معياراً لطريقتهم.

وفي المقابل، ظهرت دعوات إلى التجديد تقوم على مناهج التجديد غير الإسلامية؛ وهي المناهج التي استجلبها أتباعها من خارج نطاق التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً)، وسعوا إلى تطبيقها على التشريع الإسلامي؛ نصوصاً (كتاب، وسُنَّة)، وفروعاً (فقه، وفتاوى، وقضاء، وسياسة)، بل ومناهج اجتهادية (أصول فقه، وقواعد فقه)، فمن منهجهم أنهم جرَّدوا النَّص الشرعي من أيِّ قيمة له إلا على سبيل الاستئناس، وجعلوه مصدراً احتياطياً حيث لا يوجد سواه؛[3] ما أفضى إلى تجديد –أو قل: تغيير– شمولي كُلّي جذري.

وفي هذا السياق برز التيار العصراني في دراسة التشريع الإسلامي بمناهجه المختلفة: المنهج التاريخي، والمنهج العلماني، والمنهج الحداثي...؛ إذ حاول بعض الكُتّاب إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام، مثل: البنيوية، والألسنية، والتفكيكية؛ ما أدّى إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات.[4] إذن، فهي مناهج تمَّ استيرادها من فلسفات ونظم غير إسلامية، وحاول أتباعها تطبيق أُسسها

[1] عطية، جمال الدين. **التجديد الفقهي المنشود**، ضمن: **كتاب تجديد الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1،2000، ص15. انظر أيضاً:
– عطية، جمال الدين. "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد13، 2000م، ص172.

[2] الزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م، ص210–211.

[3] المرجع السابق، ص212.

[4] عطية، **التجديد الفقهي المنشود**، مرجع سابق، ص15. انظر أيضاً:
– عطية، **ملامح التجديد الفقهي**، مرجع سابق، ص82.

وقواعدها على النَّص الإسلامي، ظنّاً منهم أنَّ في ذلك السبيل إلى التجديد، والبعث من حالة الجمود.

بيد أنَّ ذلك كله لا ينفي وجود مناهج تجديدية في التشريع الإسلامي، لها كيانها واحترامها؛ نظراً إلى قيامها على مبادئ وأُسس صحيحة، يمكن وصف التجديد معها بأنه: تجديد منهجي؛ وهو ما يكون من تجديد يقوم على أسس منهجية متصفة بالتناسق والتوافق. مناهج تجديد إسلامية داعية إلى إحداث تجديد وتطوير في التشريع الإسلامي انطلاقاً من التشريع الإسلامي ذاته؛ فقهاً، وأصولاً، وقواعد فقهية وأصولية.

وقد أخذت هذه المناهج مناحي رئيسة عدَّة، منها المنحى السلفي في التجديد الذي يقوم على التمسُّك بفقه السلف من الصحابة والتابعين، والتخلي عن فقه المذاهب، ويعتمد اعتماداً مباشراً على الكتاب والسُّنة في استنباط ما يلائم العصر من أحكام وفتاوى. ومن نماذج هذا المنهج دعوة محمد يوسف موسى إلى تجديد الفقه الإسلامي بالعودة إلى مصادره الأُولى، وذلك في كتابه "تاريخ الفقه الإسلامي". وقد عَدَّ الزحيلي ما صنَّفه بعض الباحثين من كتبٍ في فِقْه السلف، مثل: معجم فِقْه السلف لمحمد المنتصر الكتاني، وموسوعة إبراهيم النخعي لرواس قلعجي، مُندرِجاً في هذا السياق.[5]

وفي المقابل، ظهر منحى آخر لدعوات التجديد، تَمَثَّل في المنحى التقريبي بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي؛ أي تقريب الفقه من القانون الوضعي لا العكس، فعمدت هذه الدعوات في بعض نماذجها إلى إضفاء صفتي القداسة والأصالة على القانون في مقابلة الفقه الإسلامي. وفي هذا الشأن أعداد ليست بالقليلة من الرسائل العلمية المقدمة في كليات الشريعة والقانون، إلى جانب جهود السنهوري في دراسة الفقه الإسلامي المقارن مع القانون.

ويرى الزحيلي أنَّ هذا المنحى هو قلب للأوضاع؛ لأنَّ القانون يقرُّ واقع العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاستقرار، بغضِّ النظر عن الدِّين والأخلاق. علما أن القوانين غير مستقرة، وهي قابلة للتعديل والتغيير، وقاصرة في رأي واضعها عن الوصول إلى مستوى السمو المُتمثِّل في الدِّين والأخلاق، فكيف يُسوّغ جعل هذه القوانين أصلاً، والفقه

[5] عطية، **التجديد الفقهي المنشود**، مرجع سابق، ص210-211.

تبعاً،[6] أو تتبع الأقوال الشاذة في المذاهب لموافقتها القانون بدعوى تحقيق –ما يُدعى كونه– مصلحة؟!

ومن أشهر المناحي التي اتَّبعها دعاة التجديد المنهجي في التشريع الإسلامي، المنحى الاجتهادي القائم على النظر العقلي. ويأتي في هذا السياق منهج الاجتهاد بالرأي، ومنهج رعاية المصالح والمقاصد، ومنهج الاجتهاد الجماعي، إلى غير ذلك من المناهج التي تنطلق أساساً من أصول التشريع الإسلامي ومبادئه، على اختلاف بينها في مدى الأخذ بالعوامل والنظريات من خارج التشريع الإسلامي، أو في المدى الذي يجب التوقف عنده وعدم تجاوزه.

ثانياً: نشأة منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في العصر الحديث

في ظلِّ تنامي دعوات التجديد، وازدياد قوَّة تياراتها، وتعدُّد اتجاهاتها، تنادى أتباع المنهج التراثي الفقهي لمجابهة ما شكّلته هذه التيارات من تحدٍّ حقيقي للفكر الإسلامي، ولا سيما التشريعي منه. وقد جاءت استجابة أتباع هذا التيار لهذا التحدي مُتنوِّعة في كيفيتها تنوُّع العقلية الإسلامية العاكسة لطبيعة تكوين المذاهب الإسلامية، وبخاصة الفقهية منها. بيد أن من أهم الاتجاهات التي برزت في التعامل مع تحديات العصرنة والتجديد، الاتجاه الداعي إلى إحياء منهج الاجتهاد بالرأي وتطويره عند الأصوليين.

ويمكن ملاحظة أثر هذه الدعوة واضحاً جلياً عند عدد كبير من أساتذة الفقه وأصوله، وفي مقدمتهم الشيخ عبد الوهاب خلاف،[7] ود.معروف الدواليبي،[8] ود.مصطفى

---

[6] المرجع السابق، ص213.

[7] انظر آراءه في الاجتهاد بالرأي في:

– خلاف، عبد الوهاب. **الاجتهاد بالرأي: القياس، الاستحسان، الاستصلاح، الاستصحاب**، القاهرة: دار الكتاب العربي ط1، 1950م، ص5 وما بعدها. انظر أيضاً:

– خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، بيروت: دار القلم، ط6، 1993م، ص8 وما بعدها.

[8] الدواليبي، معروف. "كيف استعمل الصحابة عقولهم في فهم القرآن"، **مجلة المسلمون**، عدد7، 1955م، ص667.

الزرقا،[9] ود.يوسف القرضاوي،[10] ود.فتحي الدريني،[11] ود.علي جمعة،[12] فضلاً عن العديد من الباحثين في التشريع الإسلامي الذين تناولوا في رسائلهم العلمية وأطروحاتهم الجامعية جميع القضايا والمسائل التفصيلية المتعلقة بالتجديد.

ويرجع أتباع هذا الاتجاه الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه خاصة إلى الاجتهاد بالرأي،[13] بما هو الوسيلة الكاشفة عن وجوه المعاني والمصالح، لكنْ ليس مطلق الرأي متبعاً في إطار منهج هذا الاتجاه، بل ما كان مُنضبِطاً مُقيَّداً بشروط الشرع وأوامره، فالمصدر هو الوحي والوجود معاً. أمّا طرائق التغيير فينبغي أنْ تكون: أولاً بفهم النَّص بصورةٍ تُحوّله إلى خطوات عملية متتالية قابلة للتطبيق في الواقع، وثانياً دراسة الواقع بغرض تهيئته لتطبيق النَّص عليه، وفهم النَّص بناءً على مجموعة من علوم أصول الفقه والحديث واللغة، وعن طريق التزاوج بين قراءة كتاب الله المنظور (الكون) وكتاب الله المسطور (القرآن)، حيث يُحدِّد التزاوج والتكامل هنا كثيراً من اختيارنا لما يحتمله النَّص من معانٍ.[14]

---

[9] الزرقا، مصطفى. "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، **مجلة المسلمون**، عدد6، 1954م، ص34-35.

[10] القرضاوي، يوسف. "حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد"، **حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، عدد10، 1992م، ص15. انظر أيضاً:

- القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية**، د.م: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000م، ص13 وما بعدها.
- القرضاوي، يوسف. "تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف"، **مجلة الأزهر**، عدد6، 1977م، ص1096-1098.

[11] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، عمّان: مؤسسة الرسالة، 1994م، ص41.

[12] جمعة، علي. "التغيير: الفلسفة والمناهج"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد88، 1998م، ص35. انظر أيضاً:

- جمعة، علي. **قضية تجديد أصول الفقه**، القاهرة: دار الهداية، د.ت، ص5 وما بعدها.
- جمعة، علي. "الثوابت والمتغيرات"، بحث منشور في شبكة الإنترنت، الوطن(alwatan.com)، ص3 وما بعدها.

[13] الرأي لغةً مصدر رأي رأياً، وله معانٍ عدَّة، منها: البصيرة، والإدراك بنظر النفس، والإدراك بطريق الوهم والتخيُّل، والإدراك بالفكر. أمّا في الاصطلاح فقد استخدمه الأصوليون بإزاء معانٍ عدَّة، أهمها: القياس، والمصلحة، وربَّما استُعمِل بموازاة الاجتهاد. انظر:

- الحسن، خليفة بابكر. **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1997م، ص79-80، 100-110.
- عباسي، نور الدين. **الاجتهاد الاستصلاحي**، (رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، 1991م)، ص40.

[14] جمعة، **التغيير: الفلسفة والمناهج**، مرجع سابق، ص35.

ودراسة الواقع يعبّر عنها د. قلعجي بالمنهج التحليلي في معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، قاصداً بالقضية المعاصرة المعاملات الجديدة التي لم تكن معروفة في عصر التشريع، أو القضايا التي تغيَّرت موجبات الحكم عليها نتيجة التطوُّر الطبيعي لعلاقات الإنسان، أو نتيجة لظروف طارئة. وطبيعة المشكلات المعاصرة هي التعقيد، واشتراك أكثر من عنصر واحد في تكوينها، وأنَّ دراستها تتطلَّب تحليلها، وإرجاعها إلى العناصر الأصلية التي تتكوَّن منها.

وبعد هذا التحليل، يُنظَر في كل عنصر من هذه العناصر المُكوِّنة للقضية، ثمَّ يُحكَم عليه وَفقاً للمقاييس الإسلامية: هل هو مشروع أم غير مشروع؟ فإنْ كان كل عنصر من عناصرها مشروعاً، يُنظَر في اجتماع هذه العناصر مع بعضها: أيكون هذا الاجتماع ما يمنع المشروعية أم لا؟ فإن كان ما يمنع المشروعية كان التصرف غير مشروع، وإن لم يكن ما يمنع المشروعية، كان التصرف مشروعاً.[15]

ويمكن تحديد ماهية منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي بأنه ذلك الاتجاه الهادف إلى إنتاج أحكام وعلل ومقاصد فقهية للمستجدات العصرية، علاوة على إعادة تقدير مثلها لما كان من الوقائع في التراث التشريعي، كل ذلك انطلاقاً من التشريع الإسلامي: أصولاً وفروعاً، متخذين من الرأي المعتبر أداة لتحقيق إرادة الشارع ومقاصده. مسترشدين بما سطّره الأستاذ الدريني في بيان حقيقة الرأي بقوله: "بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصُّر بما عسى أنْ يُسفِر تطبيقه عن نتائج على ضوء من مناهج أصولية منبثقة من خصائص الفقه وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع."[16]

ثالثاً: مفهوم التجديد من منظور منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث

تُعدُّ الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً) أحد الأُسس الجوهرية لمنهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي في العصر الحديث،

---

[15] قلعة جي، محمد. "منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، دبي، عدد5، 1992م، ص61.

[16] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص39.

انطلاقاً من مجموعة مُتنوِّعة من الدوافع والمُسبِّبات[17] التي لا يتَّسع المقام هنا لبيانها. وغاية ما يمكن التعويل عليه في هذا المقام هو اتِّفاق أتباع هذا المنهج على الدعوة إلى التجديد، والعمل على تطبيقه، وتقديم رؤاهم له، ونماذج تطبيقية عليه.

ومن المهم في هذا السياق تعرُّف حقيقة التجديد، وأبعاده المقصودة في منهج الاجتهاد بالرأي، فالتجديد: "لا يعني تغيير نصوص الشريعة؛ لأنَّ هذه النصوص وحي منزل قد ارتبطت به الشريعة ارتباطاً أبدياً، وإنَّما المقصود بيان حقائق الإسلام، وتجلية مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها كيانه التشريعي، والعقائدي، والعبادي، والخلقي."[18] فتجديد الدِّين لا يعني اختراع إضافة لدِين الله، وإنَّما يعني تطهير الدِّين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة.[19] وإعادة الدِّين إلى صله "ليس معناها الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله تعالى بعد تنقيتها من الأدران والأوهام التي يحاول بعضهم إلحاقها بها.[20]

فالتجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله، وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية، وطابعه المتميز،[21] وهو السبيل إلى امتداد تأثيرات الدِّين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضامن لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان.[22]

والتطوُّر في التجديد في التشريع، أو التطوُّر فيما يتعلق بالفقه، إنَّما يكون بدراسة الأحداث والوقائع والأوضاع القائمة، ومحاولة استمداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد

[17] انظر في ذلك:
- السباعي، مصطفى. **المرونة والتطور في التشريع الإسلامي ويليه العرب قبل الإسلام للعبرة والتاريخ**، بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص9-10.
- أبو سليمان، عبد الحميد. "التجديد: مدرسة ومنهج التجديد"، **مجلة التجديد**، عدد1، 1997م، ص6-7.
- الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، بيروت: دار الهادي للنشر، ط1، 2000م، ص88.
- السعيد، حسن. "دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث"، **مجلة قضايا إسلامية**، عدد5، 1997م، ص323.

[18] الدريني، فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م، ص79.

[19] خان، وحيد الدين. **تجديد علوم الدين**، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 1986م، ص9.

[20] كوكسال، إسماعيل. **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ص31-32.

[21] القرضاوي، يوسف. **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، القاهرة: دار الصحوة، 1986م، ص26.

[22] عمارة، محمد. "معالم المنهج الإسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد1، 1995م، ص95.

الـدِّين ومبادئـه.[23] والمعاصـرة مـن مكـونات التجديـد الحيويـة، لكـن لـيس التجديـد كلـه معاصـرة، لأن مـنهج المعاصـرة يقـوم علـى إبـراز عناصـر التشـابه والتقـارب بـين المبـادئ الإسلامية والقيم المعاصرة، أما التجديد فمنهجه صياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال أو الدفاع عن الذات.[24]

إنَّ التجديـد هـو ترسـيخ لواقعيـة التشـريع الإسـلامي، وإذا كـان ثَمَّـة سـعة للاجتهـاد بالـرأي للمواءمـة بـين مقتضـى النَّص التشـريعي الظنـي الدلالـة ومقتضـيات الواقـع المعيـش، فإنَّها تكون في الواقع نفسه معالجةً له وتقويماً، على وَفق مقاصد الشريعة الكلية، بما يُحقِّق اعتبار الأحكام الجزئية في هذه المعالجة والتقويم، باعتبار الكلي من مقاصد الشريعة؛ لأنَّ التشريع الإسلامي "للواقع"، وليس مجرَّد أحكام وقواعد مغرقة في التجريد الذهني، بحيث تستعصي على التطبيق. أو النزول إلى مُكوِّنات الواقع للتعامل معه، وتقيم أوده، ولترتقي به إلى علياء درجات الكمال؛ علماً، وحضارةً، وتقدُّماً، وازدهاراً، وإبداعاً، وتجدُّداً، في نطاق مقاصد التشريع، وقواعده، وقيمه، ومُثله الإنسانية،[25] خلافاً لدعوى أنَّ المقاصد الشرعية، أو فِقْه المآلات، ليست مستقلة بحيث يُستنبَط منها حكم. يضاف إلى ذلك أنَّ مقصد الشارع يُعرَف من كلامه. وفهم كلامه له قواعد محكمة ناشئة من مُسلَّمات اللغة، وبديهة العقل؛ لذا كانت مجرَّدة عن الواقع تماماً.

فهذه القواعد الأصولية مجرَّدة عن الواقع أصلاً؛ لأنَّها من عوارض النصوص الشرعية، مثل: الأصل عدم النسخ، والأصل الإفراد. أمّا الواقع فليس من عوارض النصوص الشرعية في دلالتها على الأحكام؛ لذلك علم أصول الفقه مجرَّد لأنه كجدول الضرب. أما الذي يناقش الواقع فهو الفقه، وليس أصول الفقه، وأصول الفقه لا علاقة له بالواقع. وهذه الدعوى أحدى مكامن اختلاف المناهج الأصولية، التي يُعوِّل عليها منهج الاجتهاد بالرأي عند علماء الأصول السابقين والمعاصرين؛ إذ إنَّ من خصائص هذا المنهج عدم اعتبار علم أصول الفقه علماً منفصلاً عن الواقع. فتقدير المقاصد والمصالح هو من المصادر التشريعية المعتبرة في إثبات الأحكام استقلالاً، وما ذلك إلا امتداد للقول بحجية المصالح المرسلة عند القائلين بها من الأصوليين.

---

[23] كوكسال، **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص29-30.

[24] بوكروشة، حليمة، "الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد11، 1998م، ص166.

[25] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص45.

فالاجتهاد بالرأي أصل مستقر في التشريع الإسلامي يُكسِبه الواقعية، والمرونة خصيصة جوهرية فيه. فالتشريع الإسلامي -بفضل الاجتهاد بالرأي- هو أصل مستقر عتيد لا يعمل في فراغ، وإنَّما هو من الواقع بسبب وثيق قوي، ولهذا اتَّسمت أصوله وأحكامه وقواعده الكلية ومفاهيمه ذات السعة (إنسانية، وعالمية، وموضوعية) بالمرونة، والواقعية.[26]

وفي هذا السياق، لا بُدَّ من التمييز بين التغيُّر في الواقع والتغيير؛ فإنَّ الفرق بينهما هو الاختيار. فالتغيُّر لا إرادي أو قهري؛ سواء كان ذلك في الزمان، أو الحال، أو الأشخاص. أمّا التغيير فهو ما كان عن اختيار؛ سواء كان ذلك في المكان، أو الحال، أو الأشخاص.[27] وأمّا مجال التجديد فكل ما يملك فيه المُكلَّف حق الاختيار؛ ما يعني أنَّ المساحة التي يمكن فيها التغيير هي من فعل الإنسان واختياره، وأنَّ المساحة التي لا يمكن فيها التغيير هي ما كانت خارج فعله.[28]

إنَّ الظروف الطارئة والمتغيرة تُؤثِّرتأثيراً بالغاً في إعادة تشكيل عِلَّة الحكم التي هي سبب تشريعه أصلاً، بحيث يصبح للواقع بظروفه الجديدة مناط خاص،[29] يختلف عن مناطه الأصلي العام الذي على أساسه شرع له الحكم أولاً، دون الاحتفاف بالظروف الطارئة الجديدة. فالاجتهاد بالرأي هو اجتهاد في موضوعات متعددة تستدعي أحكاماً عدَّة، وهذا يقتضي حتماً وبالضرورة أنْ يشرع لها حكم اجتهادي جديد، يناسب هذه الظروف؛ ذلك أنَّ الحكم الاجتهادي الواحد إنَّما يستمر إذا تماثلت الظروف الملابسة له، ويتوقف عند اختلافها وتغايرها. والشارع الحكيم لم يشرع أحكامه ليكون تطبيقها في ظلٍّ من الظروف الجديدة؛ نتيجة لتطوُّر حياة الناس، بما يفضي إلى نتائج محرمة لا يقرُّها الشارع الحكيم، فوجب حقاً مراعاة هذه الظروف إبّان الاجتهاد التطبيقي الذي ينبغي أنْ يبقى قائماً مستمراً استمرار سُنَّة تطوُّر حياة الناس؛ للحيلولة دون المصير إلى المآلات

---

[26] المرجع السابق، ص46.

[27] جمعة، **التغيير: الفلسفة والمناهج**، مرجع سابق، ص36.

[28] المرجع السابق، ص38.

[29] مِن الفقهاء مَن عَدَّ -مثلاً- عِلَّة الربا القوت والادخار، ولم يرها مُتحقِّقة في الخضراوات. وفي العصر الحديث، ونظراً إلى تطوُّر وسائل الحفظ والتخزين؛ فقد غدت الخضراوات من الأقوات المدخرة في صورة معلَّبات أو مثلَّجات، فظروف الواقع الجديد تُؤثِّر في عِلَّة الحكم.

الممنوعة شرعاً، ومنعاً من التطبيق الآلي غير المستبصر الذي يُعبِّر أصدق تعبير عن الجمود الفقهي.[30]

رابعاً: علاقة النَّص[31] والرأي من منظور منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي

شكّلت طبيعة العلاقة بين النَّص والرأي أحد أهم مفاصل تطوُّر علم أصول الفقه، وسمة بارزة لمدارسه ومناهجه التشريعية. فمنذ عهد الرسالة يلحظ الباحث تشكّل مدرستي النَّص والرأي، إلا أنهما استُكملت أركانهما، وحُدِّدت مساراتهما التشريعية في عهد المذاهب الفقهية وما تلاها من عصور.

ومن المُلاحَظ أنَّ المناهج التشريعية المختلفة تحرص على اجتناب مثار الاتهامات لها بالخروج عن قداسة النَّص؛ ما جعلها تعمل على تحليل مُكوِّنات النَّص، وبناء النظم التشريعية، وتحديد الأدوات الاجتهادية بالتركيز على مصطلحات تشريعية، مثل: العِلَّة، والسبب، والمقصد، دون الاقتراب من مصطلحات تُمثِّل ذريعة للمُشكِّكين في منهج ما، ومُتَّكأً لهم؛ لذا كانت إطلاقات من قبيل الرأي والعقل أقل تداولاً في نطاق مُكوِّنات النَّص الشرعي وكيفية التعامل معه، والتي عمل الأصوليون على تجنُّب استعمالها في هذا

[30] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص73–74.

[31] يطلق لفظ "النَّص" في اللغة، ويراد به:

– الرفع والظهور، يقال: نصَّت الظبية إذا رفعت رأسها.

– الاستقصاء وإنهاء الأمر.

أمّا في الاصطلاح فله حقيقتان: الأُولى، وهي المقصودة بالبحث هنا، وتتمثَّل في وحي الشارع (قرآناً، وسُنَّةً). والثانية: درجة وضوح اللفظ على معناه، وقد عرَّفه الجصاص في باب "في صفة النَّص"، بقوله: "النَّص، كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص، وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً." انظر:

– الجصاص، أحمد. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، ط2، 1994م، ج1، ص59. وقد عرَّفه الدبوسي بأنَّه "الزائد على الظاهر بياناً إذا ما قوبل به." انظر:

– الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. **الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع**، تحقيق: محمود توفيق العواطلي، اليمن: دار المصطفى، 1984م، ص116. أمّا البزدوي فقال في تعريفه: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة." انظر:

– البزدوي، علي بن محمد. **أصول الفقه مع شرحه كشف الأسرار**، ضبط: عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج 1، ص73.

المضمار لأسباب يمكن إرجاع كثير منها إلى الخوف من اتهامهم بالخروج عن قداسة النَّص؛ إذ مثَّلت فكرة تغيير الشريعة مُتَّكأً وسيفاً مشهوراً في وجه كل مَن أراد إحداث تجديد في الدِّين، ولو انطلاقاً من الدِّين ذاته؛[32] أصوله وقواعده. ولا يعدو الأمر تقليداً وسيادة للعقلية المذهبية؛ ما دفع قطاعاً واسعاً من علماء الأصول إلى تجنُّب إطلاق مصطلح "الرأي" إزاء "المعنى" بوصفه أحد مُكوِّنات النَّص الشرعي؛ منعاً من انصراف الذهن إلى المحظور المُتمثِّل في تغيير الشرع.

فسيادة عقلية التعصب المذهبي أسّست لمنهجية عامة عند كافة المذاهب الفقهية تقوم على مراعاة كل منهج لأصوله الفقهية؛ فقهاً، وأصولاً، ولا سيما في النظر إلى حجية النَّص الشرعي، وفي الاجتهاد؛ دلالةً، وثبوتاً، ومدى إمكانية الاجتهاد، انطلاقاً من المدرستين الأساسيتين: مدرسة المتكلمين (الجمهور)، ومدرسة الفقهاء (الحنفية). والقاسم المشترك لدى الجميع هو مراعاة الحفاظ على النَّص الشرعي ومُكوِّناته، وبخاصة المُكوِّن التعبُّدي واللفظي، بحيث عمل كل منهج على تأكيد ذلك بطريقته. ففي الوقت الذي قبل فيه أتباع الحديث الاحتجاج بأنواع من الأحاديث المشكوك في ثبوتها، عمل الطرف المقابل –مثلاً– على تأكيد ذلك من خلال القول بقطعية دلالة العام، وعدم جواز تخصيصه إلا بشروط خاصة؛ كان ذلك من الطرفين إبداءً للحرص على النص ومكوناته ونفيا لأي اتهام بتغيير الشرع.

والحقيقة أنَّه يمكن تفهُّم دوافع كل طرف في ضوء معطيات عصره، وما جرى فيه من تغيُّرات. فمثلاً، موقف داوود الظاهري، ومن قبله الإمام الشافعي من الاستحسان وصولاً إلى نفي القياس، لا يُعَدُّ تراجعاً حضارياً بوصفه رفضاً لعقلنة الإسلام، وإنَّما يجب فهمه في إطار سياقه التاريخي، وبيئته، وعصره، مُمثَّلاً في العناصر الآتية:

- بدء ظهور ملامح ضعف الوازع الديني.
- تجرُّؤ العوام على الفتوى بالرأي المحض.
- دخول أُمم في الإسلام مصطحبة فلسفاتها الخاصة بأصولها الوثنية.

[32] يُمثِّل نجم الدين الطوفي من الحنابلة، وما تعرَّض له من نقد وهجوم، مثالاً على حالة التخويف التي تعتري العالِم في حال تجاوَز ما يَعُدُّه أتباع المذهبية –أيّاً كانت– حدود المُقدَّس.

– بدء ظهور حالة وضع الحديث النبوي؛ تدعيماً لآراء المذاهب والفِرق.

وفي ضوء هذه المعطيات، يمكن فهم قول الشافعي: "مَن استحسن فقد شرع"، وموقف داود الظاهري النافي للقياس؛ فهما حريصان على هذا الدِّين، ومُدرِكان إدراكاً عميقاً أنَّ أصول الفقه وقواعده إنَّما هي وسائل لاستنباط الحكم الشرعي.

لقد أدرك علماء التشريع الإسلامي (الأصوليون، والفقهاء) الوظيفة الحقيقية للنصوص الشرعية، بما هي مُعبِّرة عن إرادة الشارع؛ إذ ليس المقصود تطبيق النَّص كيفما اتفق، بل يجب فهم معنى ما أراد الله من عباده. وفي المقابل، فإنَّه لا نزاع في أنَّ الرأي المحض الذي لا مستند له لا اعتبار به؛ سواء عارض النصوص أو لم يعارضها، وأنَّ التجديد الذي ينطلق من الاجتهاد بالرأي إنَّما هو إعمال للرأي الناظر إلى ملاحظة المعاني، والعلل، والمقاصد الشرعية المعتبرة؛ فلا يقصد به في هذا المقام ما كان مُظهِراً للتفكير المحض إجماعاً؛ إذ التفكير المجرَّد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، والرأي المحض هو افتئات على حق الله في التشريع، ولو كان جهداً عقلياً جاداً غير مدفوع بالهوى والغرض، ما دام لم ينطلق من معايير الشريعة، وحقائق التنزيل، ومُثله العليا، ومقاصده الأساسية.[33]

وعلى هذا، فقد كان لزاماً على أتباع التجديد بالاجتهاد بالرأي في هذا العصر العمل الدؤوب على استخراج مبادئ من التشريع الإسلامي (أصولاً، وقواعدَ)، وتحديد المعايير الضابطة لكل مبدأ؛ لأجل تطبيقها في تعاملهم مع تحديات العصر، وصاغوا من خلالها معالم منهج الاجتهاد بالرأي ومبادئه، والمعايير الضابطة لها.

تقسيم الوقائع وأحكامها من حيث إلزامها أو عدمه:

ينظر منهج الاجتهاد بالرأي إلى ضرورة تصنيف أحكام الوقائع بالنظر إلى مدى إلزاميتها في التشريع الإسلامي، بوصفها أحد أهم أُسس تنظيم العلاقة بين النص والاجتهاد؛ إذ يُشكِّل الإلزام محوراً جوهرياً في التشريع (أي تشريع)؛ سماوياً كان أو أرضياً. والإلزام صفة في التشريع تعني ضرورة تنفيذ المُكلَّفين أحكام التشريع بما يُحقِّق مقاصده.

[33] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص36.

وإذا كانت صفة الإلزام تختص في التشريعات الأرضية (القوانين) بأحكام التشريعات والقوانين، فإنَّ صفة الإلزام في التشريع الإسلامي لا تقتصر على الأحكام، وإنَّما تشمل النصوص الشرعية التي تأتي بهذه الأحكام.

وفي هذا السياق، فإنّا نلحظ وجود توجُّهينِ لدى علماء التشريع الإسلامي:

الاتجاه الأول: تقسيم السُّنة إلى تشريعية مُلزِمة، أو غير تشريعية يقبل حكمها الاجتهاد والتغيير:

قسَّم أتباع منهج التجديد اعتماداً على الاجتهاد بالرأي السُّنة الواردة في أمر مُعيَّن (قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً) إلى تشريعية، وغير تشريعية،[34] ثمَّ إذا كانت تشريعية إلى ما هو دائم، ومؤقت، وذلك تبعاً للصفة التي يتَّصف بها النبي ﷺ إبّان صدور ذلك عنه؛ من كونه مُبلِّغاً ورسولاً، أو قاضياً، أو مُفتِياً، أو رئيساً أعلى للدولة، أو بشراً عادياً،[35] ويمكن استخلاص المعايير الضابطة الآتية:

المعيار الأول: ما صدر عن الرسول ﷺ بوصفه رسولاً، فذلك تشريع عام دائم يجب اتّباعه إلى يوم القيامة؛ لأنَّه من البيان الشرعي، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44). ومن ذلك تفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، والتشريع المبتدأ الذي يتفق مع القرآن الكريم؛ مبدأً، ومقصداً.

المعيار الثاني: ما صدر عنه ﷺ بوصفه رئيساً أعلى للدولة، أو قائداً عسكرياً، فيجب اتّباعه إنْ تماثلت الظروف والبيئات، واقتضته المصلحة الراهنة؛ لأنَّه قائم على اعتبارات زمنية وبيئية، وذلك ممّا يتحكَّم فيه اختلاف الظروف والمصالح، مثل قوله ﷺ: "مَن قتل قتيلاً له عليه بيِّنة فله سَلْبه."[36] فهذا حكم اقتضته الظروف، والمصلحة القائمة آنذاك. وبعبارة أُخرى، فهو ليس تشريعاً عاماً. ومن أمثلته الخطط العسكرية التي وضعها الرسول

[34] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، تحقيق: محمد سراج، وعلي جمعة، القاهرة: دار السلام، ط1، 2001م، ج1، ص346-350.

[35] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص157-159. انظر أيضاً:
- عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**، بيروت: دار الشروق، ط1، 1991م، ص115.

[36] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام**، ضبط: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1987م، ج3، حديث رقم2973، ص1144.

ﷺ، وترتيب المواقع الحربية، ممّا سبيله الخبرة والدراية بفنون القتال، لا الوحي. وكذلك تنظيم المرافق العامة للدولة، مثل قوله ﷺ: "مَن أحيا أرضاً ميتةً فهي له."[37] وقد اختُلِف في كونه تدبيراً مصلحياً سياسياً، بحيث يفتقر إلى الإذن المسبق من رئيس الدولة، أو تشريعاً عاماً وتبليغاً محضاً، فلا يفتقر إلى ذلك.

المعيار الثالث: ما صدر عنه ﷺ بوصفه بشراً عادياً، لا رسولاً، فذلك ما تقضي به الجبلّة والفطرة الآدمية، مثل: اللباس، وتهيئة الطعام، وبعض التقاليد ممّا لا صلة له بالتشريع، مع التنبيه على أنَّ أصول الأفعال جبلّيّة، وأنَّ بعض تفاصيل أدائها يدخلها التشريع.

المعيار الرابع: ما صدر عنه ﷺ بوصفه قاضياً، فيجب تقديم دعوى قبل إصدار الحكم فيه كما في فرض النفقات وتقديرها، ويجب في القضاء مراعاة الظروف والأحوال كما في الإفتاء.

المعيار الخامس: ما جاء به النبي ﷺ بياناً لعقيدة، أو تفصيلاً لعبادة، أو توجيهاً إلى قربة، أو إرشاداً إلى خُلق، أو أمراً بمعروف، أو نهياً عن منكر، أو تنظيماً لمعاملة، أو درءاً لضرر، أو تحذيراً من سوء؛ كل ذلك يجب اتِّباعه لأنَّه من السُّنة التشريعية، وما عداه فقد وقع فيه الاختلاف.[38]

المعيار السادس: ما كان سُنَّة غير تشريعية تتعلق باجتهادات الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية؛ سواء في السياسة، أو الحرب، أو المال، وكل ما يتعلق بإمامته للدولة الإسلامية، أو بقضائه في المنازعات، الذي هو اجتهاد مُؤسَّس على حجج أطراف النزاع، وليس وحياً معصوماً؛ وفيها ومعها يجوز فيه الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام، وتلتزم به الأُمَّة مثل التزامها بالرسالة، من دون توقُّف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد، وسلطة جديدة لاجتهاد جديد، والتي هي اجتهاد في متغيرات الفروع الدنيوية، أو قضاء بالاجتهاد لا الوحي في المنازعات، فإنَّ ما يتعلق منها بالإمامة (سياسة الدولة في مختلف ميادينها) لا إلزام فيه وبه إلا إذا عُرِض على إمام الوقت والدولة القائمة، فأجازته؛ لموافقته

[37] المرجع السابق، ج2، ص823، باب: مَن أحيا أرضاً مواتاً.

[38] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص157-159.

الحال، وتحقيقه المصلحة، وكذلك الأمر مع قضائه ﷺ في المنازعات بالاجتهاد؛ فالاقتداء به، والالتزام بأحكامه، موقوف على إجازة القضاء المعاصر.[39]

الاتجاه الثاني: تصنيف النَّص الشرعي عموماً:

فالنَّص التشريعي مختلف من حيث مدى إلزامه وقابليته للاجتهاد والتغيير، وإنما يستفاد ذلك من الوضع البياني والدلالي للنص الشرعي، أو الثبوتي. واستناداً إلى ذلك، فإنَّ الواقعة أو المشكلة المعاصرة تُقسم إلى:

أولاً: واقعة يحكمها نص.

ثانياً: واقعة لا يحكمها نص.

فإذا حكمها نص، فإنَّه لا يعدو أنْ يكون:

- قاطعاً، أو ظنياً.
- غير معقول المعنى، أو معقول المعنى.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الوقائع إمّا أن تكون:

1. وقائع لا نص فيها.
2. وقائع فيها نص قاطع معقول المعنى.
3. وقائع فيها نص قاطع غير معقول المعنى.
4. وقائع فيها نص ظني معقول المعنى.
5. وقائع فيها نص ظني غير معقول المعنى.

وفي المحصلة، يمكن تصنيف الوقائع إلى نوعين:

النوع الأول: الوقائع والمسائل التي جاء بشأنها النَّص الشرعي القاطع.

وليس في هذا النوع اجتهاد بالرأي يؤول إلى تغييرٍ لحكم الواقعة المنصوص عليها بقاطع، أو أن يخالف حكم المسألة المعاصرة دليلاً قاطعاً. فالحكم في مثل هذه الأحوال مُلزِم، لا يقبل الاجتهاد والتغيير.[40] فالقطعية هي ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعاً، ولم

[39] عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص115.

[40] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، مرجع سابق، ص8 وما بعدها.

يجز اعتقاد نقيضه، ولا جوازه وإنْ كان محتملاً. فما دلَّ عليه دليل قاطع لا يحتمل الخلاف، أو يحتمله احتمالاً ضعيفاً ليس له من القوة ما يُعوَّل عليه لأجله، فهو قطعي.[41]

ومنهج الاجتهاد بالرأي بموقفه هذا مُوافِق لآراء الأصوليين المتوافقة على منع الاجتهاد في مثل هذه المسائل التي ورد فيها نص قاطع.[42] وهذا النوع من الوقائع سمّاه

---

[41] الصلاحات، سامي. "خصائص النص القطعي عند الأصوليين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد23، 2001م، ص49.

[42] البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، ج2، ص396. انظر أيضاً:

– السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. **ميزان الأصول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ط1، 1984م، ص753.

– صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. **التوضيح شرح التنقيح**، ضبط: محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج2، ص260.

– التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **التلويح شرح التوضيح**، ضبط: محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج2، ص260.

– ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد. **التقرير والتحبير على التحرير**، ضبط: عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج3، ص385.

– ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسن البدري، وسعيد فودة، الأردن: دار البيارق، ط1، 1999م، ص152.

– القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط2، 1992م، ج9، ص4025.

– الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م، ج2، ص390–400.

– الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، (د.م): جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1980م، 39/3/2.

– الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، ضبط: إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص414.

– ابن السبكي، تاج الدين علي بن عبد الكافي. **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1984م، ص258.

– الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مراجعة: عمر الأشقر وآخرون، ط1، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1988–1990م، ج6، ص240 وما بعدها.

– ابن قاسم، شهاب الدين. **الآيات البينات**، ضبط: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج4، ص349.

– ابن قدامة، موفق الدين. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد الكريم النملة، الرياض: مكتبة الرشد، ط5، 1997م، ج3، ص975.

شيخ الإسلام ابن تيمية الشرع المنزل؛ وهو ما جاء به الرسول، وهذا يجب اتِّباعه، ومَن خالفه وجبت عقوبته... وليس لأحد الخروج عنه.[43]

والمقصود بالقطعية ما لا يقبل التأويل والصرف عن مقتضاه وفحواه؛ لا حقيقةً، ولا مجازاً، مع ملاحظة أنَّ القطع يدخل في النَّص الشرعي من جهتين: الثبوت، والدلالة، بحيث يُقسِّمه بعض العلماء بهذا النظر إلى:

– ما دلالته قطعية، بأنْ يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقّنا أنَّ رسول الله ﷺ قاله، وتيقّنا أنَّه أراد به تلك الصورة.

– ما دلالته ظاهرة غير قطعية.

أمّا الأول فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة.[44]

ولكنَّ الباحث يلحظ أنَّ لاعتبار فكرة "مطلق قطعية النصوص" آثاراً سلبيةً عند بعض أتباع هذا المنهج، تمثَّلت بتضييق ملحوظ في مجال الاجتهاد في النصوص، وصل حدَّ منعه فيها، وقصره على ما لا نص فيه،[45] كما الشأن عند د. خلاف؛ إذ عنون

– ابن النجار، محمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1992م، ج4، ص489.

– آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وشهاب الدين عبد الحليم، وشيخ الإسلام تقي الدين. **المسودة في أصول الفقه**، جمع: شهاب الدين الحراني، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، ص442–443، 448.

[43] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع: عبد الرحمن العاصمي، د.ت، ج35، ص365.

[44] المرجع السابق، ج20، ص257. انظر:

– الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص47.

[45] انظر في كيفية قصر نطاق الاجتهاد على ما لا نص فيه:

– البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1982م، ص200–201.

– حسان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1971م، ص107.

– البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار القلم، ط2، 1993م، ص35.

– خبيزة، محمد يعقوبي. "هل تقدم المصلحة على النَّص الشرعي؟"، **مجلة دار الحديث الحسنية**، عدد3، 1983م، ص239 وما بعدها.

كتابه: "الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه"؛ تحاشياً للاجتهاد في مقابلة النصوص ومقابلة القطعيات، في حين يقرر د. القرضاوي ود.الدريني أنَّ مجال الاجتهاد هو في الظنيات لا القطعيات.[46] أمّا الاجتهاد في القطعيات فقد أقرَّه القرضاوي بقوله: "الاجتهاد مع القطعيات لا فيها."[47] بل إنَّ ممّا سجَّله القرضاوي على بحث د. محمد عمارة: "المنهج الإسلامي" طرحه الاجتهاد الاستصلاحي في مقابلة النَّص القطعي؛ إذ يرى القرضاوي أنَّ ذلك ينتهي إلى جعل الأدلة القطعية قابلة للأخذ والرد؛ ما يُسهِم في تحويل القطعيات إلى ظنيات، بحيث تغدو مثار نزاع واختلاف.[48]

وعلى الطرف الآخر، يرى الباحث أنَّ الخطر لا يتمثَّل في ذلك فحسب، بل يشمل تحويل الظنيات إلى قطعيات، ثمَّ تقييد الاجتهاد والتعليل، بل ربَّما إلغاؤه تماماً؛ حتى وصل الأمر ببعضهم إلى اعتبار الاجتهاد بالرأي فيما ورد فيه نص أمراً لا مُسوّغ له، والحكم عليه بالتحريم، تعويلاً على التقليد المذهبي؛ إذ إنَّ الأئمة والفقهاء السابقين نظروا في المسائل التي عرضت لهم، وقضوا أجيالهم وعصورهم في نظرها، وخرجوا فيها بآراء لا يجوز لنا أنْ نزيد عليها اليوم، وإنَّما نخالفها بنظرنا.[49]

غير أنَّ المُتأمِّل في ما يُقرِّره الأصوليون في بحثهم، وتحديدهم ماهية "المُجتهَد فيه"، يُدرِك البون الشاسع بين ما يحاول بعض المعاصرين تقديمه بوصفه مجال الاجتهاد، ونفيهم الاجتهاد عمّا عداه، وما يُقرِّره الأصوليون. ففي الوقت الذي ذهب فيه كثير من المعاصرين إلى تضييق دائرة الاجتهاد، وقصرها على ما لا نص فيه، واعتبار كل مَن تجاوز ذلك مخالفاً لما ظنوه قاعدة مُسلَّمة: "لا اجتهاد مع النَّص"[50] دونما تحديد دقيق للمقصود

[46] القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص15. انظر:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص41.

[47] القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص32.

[48] المرجع السابق، ص30، 33–34.

[49] حسام الدين، محمد. "لا اجتهاد مع النص"، **مجلة الأزهر**، عدد8، 1984م، ص1242.

[50] قاعدة استُعمِلت في غير سياقها؛ فإنَّها –على فرض أنَّها قاعدة– لا تصلح للاستدلال بها على منع التعليل في مقابلة النصوص والنصوص النقلية؛ ذلك أنَّها قد فُهِمت خطأً، واستُعمِلت في غير سياقها الذي وُضِعت له. فقد وُضِعت في زمن دعوى إغلاق باب الاجتهاد، وبحسب ما يُقرِّره الشيخ الزرقا، والمراد بالنص فيها ليس النصوص من الكتاب والسُّنة؛ وإنَّما المنقول في كتب المذهب (أي مذهب)؛ أي لا اجتهاد في مقابلة القول المعتمد في المذهب. غير أنَّ هذه القاعدة سرعان ما انتقلت إلى نصوص التشريع ليحدث الالتباس، وليستدل بها على منع الاجتهاد

بالنَّص الوارد في هذه المقولة؛[51] فإنَّ الأصوليين فسَّروا "المُجتهَد فيه" بأنَّه كل مسألة وواقعة ليس فيها قاطع من نص، أو حكم شرعي.[52]

والباحث يلحظ في هذا النوع لبساً بين الاجتهاد في النَّص القاطع من حيث إرادة تغيير المستفاد منه وتبديله؛ وهو الحكم الشرعي المتعلق بالواقعة- وهو ما نبَّه له الأصوليون- ومنع الاجتهاد في كيفية تطبيق النَّص القاطع، وهو ما يرى الباحث أنَّ القطعية لا تمنع منه أبداً. فالتبصُّر والتفكُّر في كيفية تطبيق النَّص، وما يستفاد منه؛ سواء

ومنع التعليل، إذا كانت فيه معارضة ومقابلة للنص، وهم بذلك يخالفون رأي المحققين من العلماء ممَّن قرَّروا أنَّ المُعتبَر هو المعاني، لمّا رأوا أنَّ الشارع قد توسَّع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرِض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أنَّ الشارع قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص، حتى إنَّ القرافي يَعُدُّ الجمود على المنقولات أبداً، ضلالاً في الدِّين، وجهلاً بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين. انظر:

- الزرقا، أحمد محمد. **شرح القواعد الفقهية**، بيروت: دار القلم، ط2، 1989م، ص150.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور حسن، القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج2، ص523.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص177.

[51] خلاف، **الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه**، مرجع سابق. انظر أيضاً:
- القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص15، 30-34.
- الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص41.

[52] السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص753ص. انظر أيضاً:
- صدر الشريعة، **التوضيح شرح التنقيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج3، ص385.
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص152.
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج 9، ص4025.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص390، 400.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 39/3/2.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص414.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص258.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240 وما بعدها.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص349.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص975.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص489.
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص442-443، 448.

كان قطعياً أو ظنياً، هو منهج مُتحتِّم في التشريع الإسلامي، وما صنيع عمر ﷺ في إيقاف حدِّ السرقة عام الرمادة، ووقف أرض سواد العراق بعد فتحها ... إلا مثال على هذا المنهج في الاجتهاد بالرأي في تحقيق المناط؛ ما أنتج تغيُّراً في الحكم عند المُجتهِد، رغم ما فيها من نصوص وأحكام قاطعة.

ومن جهة أُخرى، فقد كان الأصوليون أكثر دقةً وانضباطاً في تحديدهم حدود القطعية المانعة من الاجتهاد؛ إذ يمكن استنباط مجموعة من المعايير الضابطة لذلك، أبرزها:

المعيار الأول: كلُّ ما فيه نصٌّ صريح، مثل أكل الضب على مائدة الرسول عليه الصلاة والسلام، فالمصيب في هذه المسألة واحد؛ إذ النَّص واحد.[53] وما كان لله تعالى عليه دليل قاطع، فإنَّه يوصل إلى العلم به؛ حتى لا يكون العادل عنه مصيباً، بل مُخطِئاً تاركاً حكم الله.[54]

المعيار الثاني: أنْ يكون اللفظ ممّا قُصِد به العموم. وقصد العموم يظهر بأمور، منها:[55]

* إذا ابتدأ الرسول عليه الصلاة والسلام حكماً، وكان الحكم مفتتحاً، وذلك من شأن الرسول بحكم أنَّه مُبلِّغ للوحي، وصاحب حق في التشريع.

* إذا لم يجرِ النَّص والحكم جواباً عن سؤال؛ إذ السؤال والاستفتاء مظنة اختصاص السائل بالجواب.

* إذا لم يضفه إلى حكاية حال، كأنْ يختص الحُكم بحال قوم، أو واقعة.

* إذا لم يصدر منه حلٌّ للإعضال والإشكال في بعض المحال. بل قال مبتدئاً، وإليه ابتداء الشرع بأمر الله، وشرح ما أعضل من كتاب الله، -مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أيما امرأة﴾- فانتحى أعم الصيغ، وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بيِّنة.[56]

[53] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص258.

[54] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص161-162.

[55] الجويني، إمام الحرمين المعالي عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: الديوان الأميري، ط1، 1979م، ج1، ص525-526.

المعيار الثالث: أنْ يكون في الاجتهاد بالرأي تأسيس لمعنى يُعطِّل تقييدات أوامر الشارع،[57] ولا سيما ما كان من تقييدات الشارع ذا دلالة قاطعة على معناها، من مثل:

* الألفاظ الخاصة الواردة في النَّص.

* الأحكام التي لا يجوز فيها النسخ والتبديل؛ فإنَّ كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم، لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم. ولهذا، فهو ليس من باب الاجتهاد، ولا يجوز أنْ يكون الأمر فيه موكولاً إلى آراء المجتهدين.[58]

*كل حكم شرعي يستحق المُكلَّف الإثم والذم على قيامه بالفعل الذي تعلَّق به الحكم، أو تركه على وجه ما؛ وهي الأحكام الشرعية التكليفية التي فيها إلزام بحيث ليس للمجتهد معها سوى التنفيذ، وهما: الإيجاب،[59] والتحريم.[60]

---

[56] المرجع السابق، ج1، ص520.

[57] المرجع السابق، ج1، ص551. انظر:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج3، ص465.

[58] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص301.

[59] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص128. انظر أيضاً:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/1/ 117.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص98.
- الإسنوي، جمال الدين. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1982م، ج1، ص73.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص177.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. **شرح جمع الجوامع، مع الآيات البينات**، ضبط: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج1، ص169-170.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص51، 59.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. **العدة**، تحقيق: أحمد المباركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م، ج1، ص159.
- ابن عقيل، أبو الوفاء. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م، ج1، ص29.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص150.
- السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص25-26، 28.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج2، ص102.
- أمير باد شاه، محمد أمين بن محمود. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص185.

[60] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص313. انظر أيضاً:

المعيار الرابع: ما عُلِم من الدِّين بالضرورة، مثل: الصلوات المفروضة، والزكوات الواجبة، وتحريم الزنا، واللواط، وشرب الخمر. فمَن خالف في شيء من ذلك بعد العلم، فقد خالف ما لا اجتهاد فيه.[61]

المعيار الخامس: ما عُلِم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة، مثل: كون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع؛ فهي قطعية، ومُنكِرها ليس بكافر، لكنَّه آثم مخطئ.[62]

المعيار السادس: كل ما لا يقبل الترجيح في ذاته أو عليه. فالنَّص القطعي مرتبة واحدة من حيث إفادته لمعناه أو حكمه، بخلاف النص الظني المشتمل على مراتب ودرجات متفاوتة استعملها الأصوليون في تحديد مراتب الخلاف. فالقطعي من النصوص هو ما لا يقبل تفاوتاً أو ترجيحاً؛ سواء في ذاته بأنْ يكون قابلاً لتغيير معناه، أو في تغيُّر ما يفيده من أحكام، ولا يقبل أيضاً ترجيح غيره عليه؛ إذ في ذلك إبطال له وإخراج عن القطعية إلى العبثية، وهو ما قرَّره الجويني بقوله: "القطعي ممّا لا ترجيح فيه، فإذا ثبت أصل الترجيح فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع"[63] بخلاف النص –اللفظ–

– الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/1/ 127.
– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص86.
– الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج1، ص79.
– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص255.
– المحلي، **شرح جمع الجوامع، مع الآيات البينات**، مرجع سابق، ج1، ص170–171.
– ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص58.
– ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص208.
– السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص43.
– ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج2، ص103.

[61] الشيرازي، جمال الدين. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م، ج2، ص1045. انظر أيضاً:
– ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج3، ص385.

[62] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص400. انظر أيضاً:
– القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج9، ص4059.
– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240.

[63] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1143–1144. انظر ايضاً:
– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص462.

الظاهر.[64] فحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم يقبله اللفظ الظاهر والنَّص عند الحنفية؛ لأنَّ الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً، والنَّص يحتمله احتمالاً أبعدَ دون اللفظ المفسّر؛ لأنَّه لا يحتمل غير المراد أصلاً،[65] فلا مجال للاجتهاد فيه؛ لأنَّ إرادة المُشرّع تكون حينئذٍ مفسّرة واضحة بصورة قاطعة. وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر، أو تأويله، يُعَدُّ خروجاً على العدالة نفسها التي تجسَّدت معالمها في هذا النَّص الصريح القاطع، وذلك مُحرَّم لا يجوز المصير إليه بالإجماع.[66]

فالاجتهاد مهمته تبيين إرادة المُشرّع وتحرّيها؛ لأنَّها تُمثِّل الحق والعدل، وقد أفصح عنها الشارع بنص قاطع، وتغييرها بالتأويل خروج عن الحق والعدل، وذلك لا يجوز في جميع الشرائع؛ لأنَّه تشريع جديد، وهو افتئات على حق المُشرّع في التشريع، ومضادة لشرعه، وكل ذلك باطل. فالنصوص المفسّرة وكذلك المحكمة من النظام الشرعي العام لا مجال للتأويل فيها. وبخلاف "التعليل"، فإنَّه يشمل القطعيات والظنيات على السواء، ولا يستثنى من مجاله إلا التعبُّديات، والمقدّرات؛ إذ لا مدخل للعقل ولا الاجتهاد فيها.[67]

المعيار السابع: كل نص أو حكم تعالى فوق الزمان والمكان فهو قطعي؛ نصاً كان، أو حكماً. فالقطعية تتعالى عن ظرفية الزمان والمكان، ولا تتقيد بأيٍّ من الظروف والأزمنة، فلا يقبل أنْ يتحوّل عن مراد الشارع البتة، بل يلزم معناه، ولا ينفك عنه، وإذا انفك عنه فلا يكون نصاً، أو حكماً قطعياً، وإنَّما هو نص وحكم ظني؛ لأنَّ الظني قد يحتمله أكثر من فهم ورأي. فمرونة النص القطعي تأخذ شكل الاستثناء الظرفي؛ زماناً، ومكاناً، ومحلاً، وبما تتناسب مع ثباته.[68]

فالقطعيات من نصوص الشريعة ليست داخلة في نطاق التأويل؛ لأحد الأسباب الآتية:

– الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص72.

– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص99.

[64] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص439.

[65] التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج1، ص275.

[66] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص149.

[67] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص148.

[68] الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص59–60.

– تعلُّق النَّص بحقائق ثابتة كما في العقائد.

– تعلُّق النَّص بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغيُّر الأزمنة والأمكنة، مثل: فرائض الإرث، والعقوبات النَّصية على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع.

– تقرير النَّص قاعدة ترسم منهجاً تشريعياً في الاجتهاد، مثل: قاعدة "الضرر الخاص يُتحمَّل في سبيل ضرر عام"، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"؛ لأن القواعد هنا حاكمة على الأحكام التكليفية في الشريعة كلها.

– تعلُّق النَّص الصريح القاطع بأمهات الفضائل، وأصول الأخلاق والكمالات النفسية كما ذكرنا آنفاً.[69]

النوع الثاني من الوقائع فهو الوقائع والمسائل الاجتهادية.

فما كان دليل المسألة فيه ظنياً، أو لم يكن فيها نص ابتداءً، فإنَّ الحكم فيها غير مُلزِم، بحيث يمكن الاجتهاد فيه وتغييره بحسب أصول الاجتهاد وقواعده.[70] ولمنهج الاجتهاد بالرأي في هذا النوع معايير، أهمها:

المعيار الأول: إمكانية التعليل وقبول الاجتهاد. فالأصوليون قسَّموا النصوص والأحكام الثابتة بها باعتبار قبولها للتعليل، وأنماطه الاجتهادية المختلفة (القياس، الاستحسان، الاستصلاح، سد الذرائع، رعاية العرف، اختلاف الزمان والمكان) إلى قسمين:[71]

الأول: النصوص والأحكام الشرعية المطردة؛ إذ الأصل أنَّ كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعته فالتعليل فيه جارٍ. هذه هي القاعدة الحاكمة لمجال التعليل؛ سواء كانت عبادات، أو عادات، أو معاملات؛ وسواء كانت حدوداً، أو كفّارات، أو رخصاً، أو

---

[69] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص150.

[70] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، مرجع سابق، ص8.

[71] السرخسي، **أصول السرخسي**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1997م، ج2، ص144. ويرى الغزالي أنَّ الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يُعلَّل أصلاً، وقسم يُعلَم كونه مُعلَّلاً كالحِجْر على الصبي؛ فإنَّه لضعف عقله، وقسم يُتردَّد فيه. وواقع الأمر أنَّ القسم الثالث إمّا أنْ يكون من المُعلَّل، وإمّا ألا يكون منه. انظر:
– الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص278.

مقدّرات، أو محصورات بأعداد. فقد قرَّر الجمهور أنَّ كل حكم شرعي أمكن تعليله لا يُجعَل تعبُّداً، بل القياس فيه جارٍ،[72] فإذا ما ظهرت العِلَّة جاز القياس فيه؛ إذ لا ذاهب إلى القياس حيث لم تعقل الحكمة، ولم تتعد.[73] فالتعليل محلّه الوقائع والمحال التي جاءت بحقها الأحكام الشرعية والنصوص؛ لذا، فالأجدر أنْ تكون القاعدة العامة في تحديد ما يجري فيه التعليل وما لا يجري، هي البحث في الوقائع عن العِلَّة بالطرائق والمسالك المُعتبَرة للكشف عنها، فإنْ أدركها المُجتهِد وظهرت له كانت الواقعة، ومن ثمَّ النص والحكم الشرعي مُعلَّل بها، وإنْ لم تظهر له كانت غير مُعلَّلة، والتزم فيها جانب النَّص والتعبُّد، ولا يعني ذلك أبداً انتفاء إمكانية التعليل؛ فما كان غير معلَّل عند مجتهد ما، فإنه لربما تمكن مجتهد آخر من تعليله، وما هو ليس بمُعلَّل في هذا الزمان فربَّما يجيء زمان يقدّر فيه الشارع الكشف عن العِلّة. ويجب أنْ لا يغيب عن الأذهان أنَّ كل الوقائع والأحكام مُعلَّلة في الواقع بالحكمة؛ إذ لا يخلو حكم عن حكمة، وذلك لاتصاف الشارع بأنه حكيم.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما امتاز به النهج القرآني في تشريع الأحكام؛ إذ إنَّ أكثر الأحكام المنصوصة في القرآن الكريم جاءت مقرونة بالعلل التي تُفسِّر معقوليته، وتُبيِّن الحكمة التي من أجلها شُرِع كل حكم. وظاهرة التعليل هذه تشمل الأحكام الكُلّية، والأحكام الجزئية على السواء؛[74] ذلك أنَّ صياغة النَّص القرآني جاءت على نحوٍ بليغ معجز، يحفظ ديمومة الحكم بالرغم من تغيُّر الظروف، أثراً لتطوُّر الحياة الإنسانية.[75]

الثاني: ما كان من النصوص والأحكام غير مُعلَّل. فالنصوص والأحكام التي لم تندرج تحت أحد معايير التعليل، أو تلك التي استفرغ المُجتهِد وسعه في البحث عن عِلَّتها والمعنى المقصود من تشريعها، دون أن يدركه؛ فإنه يكون مما لا يقبل التعليل –على أقل تقدير عند هذا المجتهد، وإن كان عند غيره قابل لاندراجه تحت معيار تعليل يراه

---

[72] القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1973م، ص398.

[73] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص350.

[74] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص59.

[75] المرجع السابق، ص43

المجتهد الثاني– ومن ثم فإجراء التعليل فيه لن يكون من تغيير الشَّرع وحدوده، مادام التزم المجتهد الأصول والضوابط.

المعيار الثاني: ملاحظة غالب جنس الحكم بالاستقراء؛ إذا كان الحكم في جنس لم يُعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب، وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع، كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه التحكُّم؛ إذ حمل تصرُّفات الشارع على التحكُّم، أو على المجهول الذي لا يُعرَف نوع ضرورة يُرجَع إليها عند العجز.[76] وبناءً على ذلك، فقد صنَّف الأصوليون العبادات على أساس أنَّ الأصل الغالب فيها هو التحكُّم، وإتباع المعنى نادر. أمّا باب العقوبات والغرامات، وكذا المناكحات، والمعاملات، والضمانات، فغالب عادة الشرع فيها اتِّباع المصالح، والتحكُّم فيها نادر. والأغلب على الظن هو ما يناسب أغلب العادات، وفي مثله يجوز التمسُّك بالمخيّل.[77] ويمكن ملاحظة هذا المعيار أيضاً عند الحنفية بتقرير أنَّ الحدود والكفّارات والرُّخص والمقدّرات هي ممّا لا يجري فيها تعليل أو قياس؛ نظراً إلى غالب جنسها. ومن ذلك الأحكام التي من طبيعتها قبول النيابة؛ فكل حُكم شرعي تعلَّق بفعل يقبل النيابة والوكالة فيه شرعاً هو حكم مُعلَّل؛ إذ يجوز أنْ ينوب الإنسان مقام غيره في استجلاب المصالح له، ودرء المفاسد عنه، بالإعانة، والوكالة، ومَن هو في معناه؛ لأنَّ الحكمة التي يُطلَب إليها المُكلَّف في ذلك كله صالحة أنْ يأتي بها سواه، مثل: البيع، والشراء، وغير ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدّى المُكلَّف عادةً أو شرعاً، مثل: الأكل، والشرب، والأحكام التابعة للنكاح، مثل الاستمتاع، وأوجه العقوبات والزجر. وكل حُكم لا يقبل النيابة، ولا يقوم به أحد عن أحد، ولا يفي به عن المُكلَّف غيره؛ فإنَّه يُعَدُّ من التعبُّدات الشرعية.[78]

---

[76] الغزالي، أبو حامد محمد. **أساس القياس**، تحقيق: فهد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م، ص95. انظر أيضاً:

– الغزالي، أبو حامد محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م، ص199–200.

[77] الغزالي، **أساس القياس**، مرجع سابق، ص95. انظر أيضاً:

– الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص203.

[78] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص380–381.

المعيار الثالث: الظنية؛ إنَّ المتغيرات في إطار منهج الاجتهاد بالرأي هي تلك النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة، أو "الظنية"؛ لأنَّها تعتمد مصالح متغيرة غير ثابتة.[79] فالنصوص الظنية إنَّما أوردها الشارع كذلك؛ لأنَّها مبنية على مصالح متغيرة، ولهذا لم يجعلها الشارع قطعية، وما ذلك إلا تنبيه من الشارع للمُجتهِدين على إمكانية تجدُّد الاجتهاد بتغيُّر المصلحة.

فالوضع البياني للقرآن الكريم من حيث إن معظم نصوصه المبينة للأحكام ظنية غير قاطعة الدلالة على معانيها، إشارة إلى أنه لا بدّ من الاجتهاد بالرأي بداهةً؛ لتعيين المعنى المراد من النَّص من بين معانيه المحتملة،[80] في ظل ملابسات مُعيَّنة، قد لا يلائمها معنى آخر من محتملات النَّص نفسه، ولا يتفق بتشكيل تلك الظروف للواقعة مع المقصد الكلي، وفي هذا إيماء من المُشرّع أنَّ الاجتهاد بالرأي قد أضحى أمراً مُتعيّناً وجوده في كل عصر وبيئة، وأنَّه لا بُدَّ من تجدُّده في كل ظرف مستقبلي. وما دام التطوُّر يُمثِّل سُنَّة الحياة الإنسانية، ويُغذّيه تجدُّد الفكر المبدع، الذي هو من أصل مُقوّمات فطرة التكوين؛ فقد جاء التشريع الإسلامي بفرضية الاجتهاد بالرأي، وهذا ما أكَّده الرسول ﷺ في قوله: "إنَّ الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كل مئة سنة مَن يُجدِّد لها دينها."[81] ومن البدهي أنَّ التجديد المقصود في الحديث إنَّما هو في الإبداع الفكري المُتجدِّد من أهله على مَرِّ العصور، بما يجلو الحقيقة الإسلامية للعقول؛ فتلك هي سُنَّة الحياة الإنسانية التي لا تتبدَّل. ولعلَّ السر في صياغة معظم النصوص القرآنية على نحوٍ ظني محتمل لأكثر من معنى، لا قطعي، هو فتح باب التجديد في الفكر الديني على مصراعيه، بما يناسب كل عصر من الأحكام التي تحتملها تلك النصوص، فضلاً عن الاجتهاد المصلحي في ما لا نصَّ فيه، الذي يقوم على تقدير ما يطرأ على الأُمَّة من المصالح التي تتعلق بجميع مناحي الحياة، وهذا أرحب أُفقاً، وأوسع مجالاً.[82]

---

[79] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص56-57.

[80] المرجع السابق، ص54.

[81] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **كتاب السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الأردن: دار الفكر، ج4، ص109، رقم: 4291. انظر أيضاً:

– الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، ج4، حديث رقم8592، ص567.

[82] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص42.

المعيار الرابع: تقسيم اللفظ، بما هو مُكوّن من مُكوّنات النَّص، والحكم الشرعي، إلى أقسام ثابتة وقطعية في دلالاتها على معانيها، ويمكن ملاحظتها من خلال حكم العمل بأقسام اللفظ من حيث دلالته على معناه وضوحاً وخفاءً؛ بحيث يُمثِّل حكم العمل بالألفاظ الواضحة (المحكم، المفسّر، النَّص، الظاهر) الجانب القطعي من دلالة النصوص، وما يثبت بها من أحكام، والألفاظ الخفية (الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه) الجانب الظني.

إن الاجتهاد بالرأي في النص الشرعي منهج تشريعي مستقر، فالعلاقة بين النص والاجتهاد في إطار منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي هي علاقة التلازم والمصاحبة، دائماً وأبداً، وبتعميم وإطلاق؛ ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي، كتاباً وسنةً، لا يعدو أنْ يكون واحداً من المواقف الآتية:[83]

أ. أنْ يكون النَّص ظني الثبوت. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في ثبوت النَّص.

ب. أنْ يكون النَّص ظني الدلالة. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة هذا النَّص.

ت. أنْ يكون النَّص ظني الدلالة والثبوت. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة النَّص وثبوته كليهما.

ث. أنْ يكون النَّص قطعي الدلالة والثبوت. وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أنَّ وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد؛ ذلك أنَّ وجود النَّص قطعي الثبوت والدلالة لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت.

---

[83] عمارة، محمد. **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1998م، ص39-41. انظر أيضاً:
- عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص100-101.

فالاجتهاد في إطار علاقته بالنَّص إما أن يكون من أجل:

– فهم النَّص لإنزال أحكامه منازلها، ولو كان النَّص قطعي الدلالة والثبوت.

– المقارنة والموازنة بين النصوص.

– استنباط الجزئيات والفروع من النصّ قطعي الدلالة والثبوت، يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد.

– صياغة القواعد، وتقنين الأحكام من النَّص قطعي الدلالة والثبوت، وهو أمر لا خلاف فيه.

واللبس في هذا المقام إنَّما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلَّقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلَّقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية. ففي النصوص التي تعلَّقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالَم الغيب، وشعائر العبادات، والأمور التعبُّدية التي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية (مثل: مقاصد الشريعة، وقواعدها، وحدودها) في هذه النصوص؛ يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم، واستنباط الفروع، وربطها بالأصول، والمقارنة، والترجيح، وتحرير الأحكام. فالاجتهاد قائم، حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنَّه لا يتعدّى فيها –ومعها– هذه الحدود. إنَّ الأحكام المستخرجة بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص قطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها، أو تجاوزها، أو استبدالها بدعوى جواز الاجتهاد فيها، أو معها؛ لأنَّ الاجتهاد في هذه النصوص، ومعها –مع قيامه، ووجوده، ولزومه– لا يجوز أنْ يتعدّى حدوده؛ حدود الفهم، والاستنباط، والتفريع، والترجيح، والتحرير، ويُحظَر عليه التغيير، أو التعطيل، أو التجاوز، أو الاستبدال، وليس هذا حجراً إسلامياً على العقل المُسلِم المُجتهِد، وإنما لأن هذه النصوص بعد مجيئها قطعية الدلالة والثبوت، تعلَّقت بثوابت– دينية أو دنيوية– فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدِّين إلى نسخ الدِّين.[84]

[84] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص41–43. انظر أيضاً:

بيد أنَّ د. محمد عمارة لم يتابع ما قرَّره من تحديدٍ للاجتهاد في القطعي دلالةً وثبوتاً بالفهم والاستنباط، بل خالف ذلك بتقريره ما يأتي:[85]

– النصوص القطعية المتعلقة بالأحكام الدنيوية، والمعلَّلة بالمصالح والأعراف، تتبدَّل أحكامها بتبدُّل مبانيها؛ ذلك أنَّها المتغيرات، كما يشهد بذلك بداهة الفطرة –عند عمارة– وليست مرادة لذاتها، وإنَّما هي مرادة لعللها، وغاياتها، ومقاصدها؛ وهي تحقيق مصالح العباد. فهي (أي أحكامها المستنبطة منها) تدور مع هذه العلل الغائية – المصالح– وجوداً وعدماً، ويشهد على ذلك –عنده– اتِّفاق أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي على ضرورة الاجتهاد في الأحكام التي ارتبطت بعِلَّة تغيَّرت، أو بعادة تبدَّلت، أو بعُرف تطوَّر، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وأُجمِع عليها في العصر الذي سبق تغيُّر العِلَّة، وتبدُّل العادة، وتطوُّر العُرف.

– المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، وإنَّما مرجعه حِكمها، وغاياتها، والمصالح التي جاءت لها.

– الاجتهاد مع وجود هذا النص قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النَّص –ولا الحكم المستنبط من هذا النَّص– رفعاً دائماً مُؤبَّداً؛ فهو اجتهاد لا يتجاوز النَّص، فيلغيه، وإنَّما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً؛ لأنَّ حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحُكم المستنبط من هذا النَّص، فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم، وإلا أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، من دون أنْ يلغي النَّص ويعدمه، ومن دون أنْ يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاءً تاماً. فإذا عادت فتوافرت شروط إعماله مرَّة أُخرى عاد الاجتهاد إلى الحكم نفسه بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد؛ لافتقاره –في هذه الحالة– إلى شروط الإعمال. إذن، فالنَّص قائم أبداً، والحكم يتراوح بين التنفيذ ووقف التنفيذ من دون تجاوز دائم أو إلغاء.[86]

– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص101–102.

[85] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص43–46. انظر أيضاً:
– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص102.

[86] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص46.

وعلى هذا، فإنْ كان النَّص معقول المعنى، والحكم جارياً فيه على مقتضى العِلَّة، فإنَّ هذا الحكم يجب أنْ يبقى دائماً تحت مراقبة العلماء؛ بغية التأكُّد أنَّه ما زال يُحقِّق مقصد الشارع. فإذا تعطَّلت مقاصد الشارع من الحكم وجب البحث عن حكم يُحقِّق تلك المقاصد التي أرادها الشارع من الحكم.[87]

وهذا الموقف فيه مخالفة لمذهب فريق عريض من الأصوليين الذين ذهبوا إلى اعتبار كل من المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون رجوع أحدهما على الأخر بأي إبطال أو تغيير أو تخصيص؛ وهذا اختيار الزركشي ونسبه إلى الشافعية،[88] وهو قول عند الحنابلة.[89]

ولا مانع عند أتباع منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي من إعادة النظر في العِلّة المستنبطة، فقد يكون العلماء الأوائل قد جانبوا الصواب في تعيينها — بحسب ما يراه د. قلعجي –، وقد يوفق المجتهد في استنباط عِلّة تكون أكثر ملاءمة لمقصد الشارع، أو أكثر تيسيرا على الناس.[90] ولهذا يمكن القول إنَّ من عوامل استمرار الشريعة، وصلاحيتها للبقاء والحكم في كل زمان ومكان، أنَّها جاءت بعنصرين في نصوصها: الأول: النصوص التي تتضمَّن الثوابت، والثاني: النصوص التي تتضمَّن المتغيرات.

ومجال الاجتهاد في الأُولى إنَّما هو في التطبيق على الواقع بظروفه وملابساته، حيث يكون للظروف أثر بالغ يرعاه المُجتهِد؛ لكونه عاملاً يُشكِّل الوقائع فقهياً، أو يُكيِّفها تكييفاً شرعياً. وللاجتهاد بالرأي فيه مجال كبير، فضلاً عمّا في ذلك من خصيصة الواقعية التي امتاز بها هذا التشريع. أمّا مجال الاجتهاد بالرأي في الثانية فهو أوسع وأرحب أُفقاً؛

[87] كان الزاني يعاقب في عهد رسول الله ﷺ، ثمَّ في عهد أبي بكر وعمر بجلده مئة جلدة، وتغريبه سنة؛ عملاً بالنص. ويراد بالتغريب عزله عن البيئة الفاسدة التي أعانته على ارتكاب جريمة الزنا. ولكن لمّا انتقل علي ابن أبي طالب إلى العراق –وفي العراق من فساد البيئة ما لا يوجد في الحجاز– رأى أنَّ النفي فيها يؤدي إلى فساد أكبر؛ لذا قضى بحبس الزاني بدلاً من تغريبه، قائلاً: "إذا زنى البكر بالبكر يجلد مئة ويحبسان، ومن الفتنة أنْ ينفيا." انظر:
– قلعة جي، **منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص64.

[88] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص152–154.

[89] ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص80–83.

[90] من ذلك تعليل جمهور الفقهاء قول رسول الله ﷺ: "لا يحل بيع ما ليس عندك"، وهو العدم؛ لذا اشترطوا في المبيع أنْ يكون موجوداً حين العقد. أمّا إباحة الشارع بيع السلم فهو استثناء. وقد علَّل ابن تيمية الحديث بالغرر؛ لذا لا يجوز بيع ما ليس عندك عند التسليم، لا عند العقد. انظر:
– قلعة جي، **منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص64–65.

لأنَّه يتجه إلى ناحيتين؛ الأولى: الاستنباط للحكم الملائم للواقعة، حيث يستنبط من النص الظني لا القطعي. والثانية: الاجتهاد في التطبيق.[91]

يقول الغزالي: "أمّا ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد، فليس فيها عندنا حق مُعيَّن... أمّا سائر المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم مُعيَّن أصلاً؛ إذ الحكم خطاب مسموع، أو مدلول عليه بدليل قاطع، وليس فيها خطاب ونطق، فلا حكم فيها أصلاً إلا ما غلب على ظن المجتهد... أمّا المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنَّه لا حكم فيها."[92]

ومن ثمَّ، فإنَّ المسائل الاجتهادية عند علماء الأصول تنقسم إلى قسمين؛ الأول: المسائل والوقائع التي لا قاطع فيها، والثاني: المسائل والوقائع التي لا نص فيها.[93]

ومن جهة أخرى، يرى الباحث أهمية تأكيد حقيقة تشريعية ربَّما غفل عنها بعض الباحثين؛ وهي تعدُّد جهات القطع والظن في النَّص والحكم الواحد. فالغالب في النصوص التشريعية أنَّها قطعية وظنية في الوقت نفسه؛ إذ لم يلتفت كثير من المعاصرين إلى

[91] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص56- 57.

[92] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص400، 415، 431.

[93] السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص753. انظر أيضاً:
- صدر الشريعة، **التوضيح شرح التنقيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج3، ص385.
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص152.
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج9، ص4025.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص390، 400.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 39/3/2.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص414.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص258.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240 وما بعدها.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص349.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص975.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص489.
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص442-443، 448.

هذه الحقيقة، ما أوقعهم في الالتباس المُتمثِّل في عدم وضوح علاقة النص بالاجتهاد، ولا سيما التعليل بالمصلحة. وفي حال اتَّضحت هذه الحقيقة، فإنَّنا سنلحظ زوال العديد من التساؤلات والاعتراضات التي يُقدِّمها مانعو التعليل، أو المُقيِّدون له بعدم مصادمة النَّص.

وحتى يتضح ذلك، يجب التمييز بين الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الأول: كَوْن النَّص القطعي قطعياً في ثبوته، قطعياً في دلالته على المعنى المراد به، والحكم الشرعي الثابت به.

الثاني: كَوْن النَّص قطعياً وصريحاً في دلالته على العِلِّيّة، والحكم الشرعي، لكنَّ العِلَّة الثابتة به تكون ظنية.

الثالث: كَوْن النَّص يفيد العموم والعام المطلق عند الجمهور، ظنيٌّ في دلالته على شمول جميع أفراده.[94]

ولا يخلو أيُّ نص تشريعي من حصول احتمالين من هذه الاحتمالات الثلاثة على الأقل؛ ما يعني أنَّ كل نص تشريعي يكون قطعياً وظنياً في الوقت ذاته. وإذا كان الاحتمال الأول: أي ما كان النص فيه قطعياً في إفادته لمعناه وعِلَّته والحكم الشرعي الثابت به لا يحتاج إلى إيضاح؛ إذ كل نص قطعي الثبوت والدلالة يمثل هذا النوع من النصوص، فإنَّ الاحتمال الثالث أي ما كان النص فيه عاماً مطلقاً كذلك الحال، بيد أنه يحسن التنبيه على ما قد يُعترض به من أن الحنفية يجعلون العام المطلق قطعياً وبذلك يعود النص قطعياً من جميع الوجوه.

إن الحنفية وإن قالوا: بأن العام المطلق قطعي في دلالته على أفراده ابتداءً،[95] إلا أنهم مع ذلك يجوزون تخصيص هذا القطعي بشروط وأدلة يرتضونها، وإذا ما حصل التخصيص عندهم أصبح العام ظنياً في دلالته وبذلك يعود الاتفاق مع الجمهور.

---

[94] المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول إلى نهاية السول**، بيروت: عالم الكتب، 1982م، ج2، ص342. انظر أيضاً:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص421.

[95] المطيعي، **سلم الوصول إلى نهاية السول**، مرجع سابق، ج2، ص342. انظر أيضاً:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص421.

إن الحنفية وإن قرروا أن العام قطعي في دلالته، لكن ذلك من حيث المبدأ، وأما في الواقع العملي والتطبيقي؛ فلا يوجد عام إلا وقد خُصص حتى اشتهر بين العلماء: إن ما مِنْ عامّ إلا وقد خُصص.[96]

فالمُعتبَر في بناء الأحكام -بحسب رأي الباحث- هو المعنى، ولو كان في ذلك عودٌ على اللفظ بالإبطال، أو التغيير، أو التخصيص، ولكنْ وَفق شرطين اثنين؛

الأول: أنْ يكون المعنى مُعتبَراً بدليلٍ مقبول أصولياً.

والثاني: ألا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه إبطالاً كلياً يُخرِج اللفظ إلى العبثية.

وهذا ما قرَّره جماهير الأصوليين من الحنفية، والشيرازي، والجويني، والغزالي، والرازي، وأتباعهم.[97] وهو قول الصفي الهندي،[98] والطوفي، وابن تيمية، وابن القيِّم من الحنابلة،[99]

[96] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص97. انظر أيضاً:
- السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص284–287.

[97] الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص895. انظر أيضاً:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1117–1118.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص338، 486.
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص83، 105.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 2/2/213–215.
- الأرموي، سراج الدين محمود. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988م، ج2، ص191.
- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن عمر. **شرح المعالم**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999م، ج2، ص394.
- الأصفهاني، عبد الله محمد بن محمود. **الكاشف عن المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م، ج6، ص618.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص230.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص72.

[98] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص153.

[99] الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد السايح، (د.م): الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993م، ص23. انظر:
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص414.
- ابن القيِّم، عبد الله. **إعلام الموقعين**، مراجعة: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، ط1، 1973م، ج3، ص62.

والشاطبي؛[100] ذلك أنَّ أكثر الاعتماد -كما يُقرِّره الشيرازي- في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وأنَّ الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني، وكالآلة لها.[101] وبناءً على ذلك، قرَّر الجويني أنَّه إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسُّك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنَّما الحجج في المعنى.[102]

ومن جهة أخرى، رسم الجصاص حدود الاجتهاد في الوقائع على أساس أنَّ الأحكام الشرعية -بما هي مصالح- تنقسم من حيث ما يُسوَّغ فيه الاجتهاد، وما ليس كذلك، باعتبار ما أذن فيها الشارع بالاجتهاد أو عدمه، وذلك يعرف من أمور:

الأول: ظهور المعاني المناسبة فيها، وإدراك المصالح التي قصدها الشارع منها.

الثاني: إرادة الشارع إلزام مُكلَّفيه بأمر ما، ويظهر ذلك بالنَّص، أو الإجماع.

وانطلاقاً من هذين المعيارين، ميَّز الجصاص بين ما هو اعتماد على المعاني التي هي مناط الاجتهاد، وما هو تغيير وخروج على الشارع وإرادته؛ فإنَّما يُسوَّغ الاجتهاد في ما يجوز فيه النسخ والتبديل؛ أي في ما يقبل التغيير في الشرع. ومعيار ذلك ورود العبارة بـ"الحكم الشرعي المتعلق بالمسألة محل البحث" بأحكام مختلفة؛ تارة بالحظر، وتارة بالإباحة، وتارة أُخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح.[103]

فهذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أنْ يكون قبيحاً في حالٍ، وحسناً في أُخرى، ومتى أدّى إلى قبح كان قبيحاً لا يُتعبَّد الله تعالى به، وإذا لم يؤدِّ إلى قبح صار حسناً يجوز ورود العبادة به. وعلى هذا، يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أنْ يتعبَّد بعض المُكلَّفين فيه بشيء، ويتعبَّد آخرون بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة.[104] فإذا عَلم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل.[105]

---

[100] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص523.

[101] الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص895.

[102] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1117-1118.

[103] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص13.

[104] المرجع السابق، ص301.

[105] المرجع السابق، ج2، ص204.

ولا يفوت الجصاص ربط هذا النوع من التصرُّف بأصل شرعي عام هو التيسير؛ تأكيداً على شرعية التصرُّف، وعدم اعتباره تغييراً للشرع، ولهذا قرَّر الجصاص أنَّ اختلاف أحكام الأمر الواحد جاء توسعةً منه تعالى على عباده، ورحمةً منه لهم، ونظراً منه، وتخفيفاً؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بألا يكون لها إلا طريق. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: 78)، وقال النبي ﷺ: "جئتكم بالحنيفية السمحة."[106]

ولذلك نجد ابن القيِّم يقول: "إنَّ إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنَّه المقصود، واللفظ وسيلة."[107]

إنَّ الأصول النقلية –من نصوص الكتاب والسُّنة، ويلحق بها الإجماع– ليست مقصداً بحدِّ ذاتها، وإنَّما هي وسيلة إخبار للمُجتهِد بالحكم الشرعي، ضمن منهج كلي إجمالي يُعنى بتقرير قواعد الأحكام ومبادئها العامة من دون إغراق في تفصيلات، تحيل التشريع رهينة لزمانه ومكانه اللذينِ ارتبط بهما تكوينه الأساسي. وهذه ميزة للتشريع الإسلامي على سائر التشريعات السماوية والوضعية؛ فقد اهتم التشريع الإسلامي بتقرير وتفصيل ما لا يحتمل التغيُّر أو التغيير على مَرِّ العصور والأزمان والأمكنة والمصالح؛ وبما هو ثابت قطعي في تعبيره عن إرادة الشارع، تاركاً صياغة تفصيلات الأنظمة الحاكمة لحياة المسلمين في جميع نواحيها، لما يستنبطه المجتهدون وَفق مناهج أصولية مُتنوِّعة الرؤى، تُوفِّر للمسلمين تحقيق إرادة الشارع منهم، ومصالحهم الدنيوية والأخروية في الوقت ذاته.

خاتمة:

التشريع الإسلامي هو تشريع إنساني أنزله الله سبحانه للارتقاء بالإنسان. وتتمثَّل إنسانية هذا التشريع –في أوضح معالمها– في القيم العليا الثابتة، والقيم الإنسانية الشاملة، راسمةً بذلك للاجتهاد بالرأي منهجاً لاستنباط الأحكام، يشمل كل ما يجدُّ من وقائع، وما تقتضيه مصالح الأُمَّة في مختلف مناحي حياتها.

---

[106] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص302.

[107] ابن القيِّم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص62.

والتجديد عبارة عن التصرُّف في كل ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً لتصرّف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده. ويقصد بـ "ما كان في التشريع": شمول النصوص والأحكام والفتاوى، دون ما ليس له علاقة بالتشريع. ومجال التجديد مُحدَّد بكونه "قابلاً لتصرُّف المجتهد فيه" بيان لكون أفراد التشريع الموسومة بالتغير، مما يصح للمجتهد فيها إجراء التبديل والتحويل والانتقال، بنوع من أنواع التغيير والتجديد، سواء المتَّصل بالشكل، أو الموضوع.

وأمّا تقييد التجديد بـ"المُجتهِد" ففيه تحديد لنوع التغيير المقصود، وهو الصادر عن المُجتهِد، لا التغيير الصادر عن الشارع، فيكون التغيير المقصود ما كان بمنهج الاجتهاد بالرأي المنضبط بخطط تشريعية لها معاييرها، مثل: التعليل، والتأويل. وعلى هذا، فإنَّ أُفق التجديد ممتد "وَفق أصول التشريع وقواعده"، وفي ذلك تحديد للإطار العام للمنهج الإسلامي في التغيير والتجديد، بما تُمثِّله هذه الأصول والقواعد من أُسسٍ حاكمة لفكرة الثبات والتغيُّر في التشريع، وبيانٍ للأساس الذي تقوم عليه منهجية التغيير في التشريع الإسلامي.

وقد انتهى البحث إلى تحديد العلاقة بين النص والاجتهاد بالرأي على النحو الآتي:

1. النصوص منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني.

2. قطعية النصوص لا تمنع ابتداءً من الاجتهاد عامة، والتعليل بوجه خاص.

3. القطعية تُفيد ضرورة الالتزام، فلا بُدَّ من تحديد محلها؛ لئلا يُحكَم بالقطعية في ما هو ظني.

4. غالب النصوص التشريعية ظنية، ولا سيما في دلالتها على معانيها وأحكامها.

5. إنَّ النصوص وإن كان بعضها قطعي في دلالته على معناه، إلا أنها ظنية من حيث دلالة عمومها على اشتمال جميع الأفراد.

6. لا اجتهاد مع النص الخاص –والذي يقابل العام– القطعي في دلالته على معناه، وإن أدركت حكمته وعِلَّته.

7. لا يلزم من تطبيق النصّ القطعي القطع بصحة التطبيق؛ فالتطبيق البشري للنصّ القطعي على الواقعة الجديدة يخضع للصواب والخطأ معاً.

8. تعدُّد وظائف النَّص وخصائصه لا ينافي طبيعة تكوينه؛ فالنَّص بما هو مُكوَّن من ثلاثة عناصر أساسية (لفظ، ومعنى، وتعبُّد) لا ينحصر في الفكر الإسلامي في وظيفة مُحدَّدة، تُقيّده بجزء من مُكوّناته (أي التعبُّد، واتخاذه وسيلة للتقرُّب ونيل الأجر)، بل للنّص وظائف عدَّة ليس آخرها استثمار جانب القدسية والتعبُّد. فمن وظائف النَّص تمثيله إرادة الشارع، وذلك باستثمار خاصيّة النَّص المُتمثِّلة في قابليته للفهم والاستنباط، عن طريق الاجتهاد فيه، وتحليل النَّص، وإدارته على جميع معانيه، وتعرُّف ظلاله ومدى امتدادها.

9. استثمار إحدى وظائف النَّص لا يُعَدُّ خروجاً عنه. وتقرير تعدُّد وظائف النَّص، وعدم انحصارها في التعبُّد، أوجب اعتبار الانفتاح على المعاني عملاً بالنَّص، وتفعيلاً له، لا خروجاً عنه؛ ذلك أنَّ الانفتاح على المعاني يعني التعبُّد بالنَّص عن طريق تطبيق مقصده، وتوسيع نطاقه. وما دام المنفتح على المعاني مُتقيِّداً بالنَّص، غير خارج عنه، وما دام فكره في ظلال النَّص، أو يتحرك في نطاقه؛ فإنَّه لن يبعد عن أهل النَّص، بل سيكون واحداً منهم.