

الفصل الثاني:

في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد

إذا تقرر أن للاجتهاد مصدراً ومستنداً، فإنه في حق الرسول ﷺ غير متعين، لأن قوله في نفسه حجة ومصدر ومستند، بتأييد الوحي له وعصمته في التبليغ، وأما في حق الصحابة، كما يقول الشوكاني فإنه إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابي، ويقول الشوكاني: إنه ينبغي للمجتهد أن يعمل في اجتهاده ويعتمد عليه، فعليه أولاً أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيها قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منها وما يستفاد بمنطوقها ومفهومها، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ ثم في تقاريره، ثم في الإجماع إن كان يقول بحجتيه، ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلاً أو بعضاً.

ونقل الزركشي في البحر المحيط عن الماوردي أن الاجتهاد بعد النبي ﷺ تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام مستخرجة من: معنى النص، شبه النص، عموم النص، إجمال النص، أحوال النص، دلائل النص، أمارات النص، ما استخرج من غير نص ولا أصل. ويذهب إلى اعتبارها أصلاً بغلبة الظن، وأنه يقوم على وجهين: أحدهما: لا يصح حتى يقرن بأصل، والثاني: يصح الاجتهاد به لأنه في الشرع أصل فجاز أن يستغنى عن أصل. ويرى أبو الحسن الكرخي الفقيه الحنفي أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمل على النسخ أو الترجيح. والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق، وأن الأصل أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله.

وهذا مخالف لأصول مذهب أبي حنيفة الذي يقول: "أخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن، وعدد رجالاً فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا".

وذكر إمام الحرمين أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة، الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب، وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين؛ لأن هؤلاء الأئمة كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين.

وقد تابع الجويني على هذا ابنُ الصلاح في كتابه الفتيا، وزاد أنه لا يقلد من لم يدون مذهبه، إنما يقلد الذين دونت مذاهبهم فانتشرت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غيرهم. وذكر صاحب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت - على هامش المستصفى -: "وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميرَي المؤمنين، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهم من غير تكير. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان".

أما في الفكر العربي المعاصر فنجد دعائى لبعض المفكرين، بخصوص الأدلة وترتيبها، نكتفي منها برأي الجابري الذي يرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية بما يناسب هذا العصر يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق والمرجعية الوحيدة، التي تعلقو على جميع المرجعيات الأخرى، هي عمل الصحابة، كمضمون وكمنهج، إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف.

أولاً: الاجتهاد والنص.

تقدم في تعريفات الأصوليين السابقة للاجتهاد أن مجاله هو الظنيات لا القطعيات، واشتهرت عبارة "لا اجتهاد مع النص" أي النص القطعي في ثبوته ودلالته. ولم يخرج الفكر الحديث والمعاصر عن هذا السياق، ولكن طرح للنقاش مقولة "لا اجتهاد مع النص" التي وإن كانت تفيد المعنى المتقدم، فإنها أيضاً تفيد معانٍ أخرى توظف سلباً إزاء كل عمل أو فهم اجتهادي للنص، خاصة إذا تعلق الأمر بالملتزمات التنزيلية للنص على الواقع. فهل النص القاطع في حكمه ودلالته مانع للاجتهاد بكل أنواعه وأشكاله؟

يرى بعض المعاصرين كما يقول فتحي الدريني أن اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، ما هي إلا صور من الاجتهاد بالرأي تقوم على تفهم النصوص والوقائع نفسها بظروفها وأحوالها، وذكر أمثلة من اجتهاد عمر في: سهم المؤلفة قلوبهم، وتقسيم أراضي العراق، وقطع يد السارق عام المجاعة، ومنع التزويج بالكتابيات، وقال: "وكلها مسائل وردت فيها النصوص ولكن كان له رأي في تكيف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة".

وقال: "وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر أو بعبارة أخرى تأويله، يعتبر خروجاً عن العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع وذلك محرم لا يجوز المصير إليه بالإجماع. ومن هنا قرر الأصوليون القاعدة المعروفة أن لا اجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي". ويعد الدريني أحد أبرز مناصري الاجتهاد بالرأي، فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وتمييزه فيها بين القطعي المفسر وبين غيره. بينما يرى محمد عمارة أن العلاقة بين "النص" وبين "الاجتهاد" هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً، ولا خلاف عنده حول الاجتهاد مع نص ظني

الدلالة أو الثبوت أو هما معاً، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة والثبوت، الذي يحتاج إلى تحديد "طبيعته" و "حدود" الاجتهاد اللازم معه. حيث يقف نطاق الاجتهاد في مثل هذه النصوص عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام..

فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثواب، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود، أما الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً. فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه. فالاجتهاد عند عمارة قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثواب، لكنه في الأولى يقف عند الفهم واستنباط الفروع.. وتحرير الأحكام. وفي الثانية يمتد إلى حد "إثارة حكم جديد" و "تجاوز الحكم" الأول دون إلغائه.

وأبرز الاعتراضات الموضوعية تلك المتعلقة بتمييزه بين النصوص قطعية الثبوت والدلالة المتعلقة بالثواب الدينية وتلك المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. وهو تمييز غير مسلّم له، ولو أخذ كلامه على إطلاقه فسوف ينتهي بقارئه إلى فصل الدين بشريعائه عن تنظيم شؤون الحياة، ومن أبرز الاعتراضات ما أبداه القرضاوي. حيث قرر أن الاجتهاد مع الأحكام التي إذا ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعبادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص فهو مسلّم، ولكن استثنى من ذلك أن تكون الأحكام المذكورة مستندة إلى نص قطعي الثبوت والدلالة، بل كل ما تستند إليه نصوص ظنية فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين.

لا تكاد مجالات العمل الاجتهادي في فكرنا المعاصر كما في الفكر القديم تخرج عن منطقتين: منطقة ما لا نص فيه، ومنطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية

الثبوت، أو ظنية الدلالة. ويمكن إضافة مجال ثالث مستقل للاجتihad، أشار إليه الديني بـ "الاجتهاد في تطبيق النصوص".

وذهب عبدالمجيد النجار إلى أن عمل العقل في تفهم النص يختلف باختلاف النص نفسه، من حيث وروده ودلالته، وما يعترئها من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع، هان دور العقل في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب. وحدد مجال الاجتهاد في دائرتين: اجتهاد العقل في النص القطعي وروداً ودلالة، واجتهاد العقل في النص الظني ثبوتاً بالتحقيق في نسبته إلى الرسول ﷺ. وذهب القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى أن تحديد معالم وضوابط لا بد منها للاجتهاد المعاصر، منها: لا اجتهاد بغير استفراغ، ولا محل للاجتهاد في المسائل القطعية، ولا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات، وإزالة الفجوة القائمة بين المدرستين الفقهية والحديثية، والترحيب بالجديد النافع، ثم الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي: فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد.

ثانياً: الاجتهاد وأصول الفقه

تتسع دائرة العمل الاجتهادي كلما اتسعت رقعة الإسلام وكثر معتنقوه وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة. نجد هذا واضحاً في العهد النبوي في تعليمات الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل وهو يُعَدُّ لمواجهة الجديد الذي لم يرد في كتاب ولا في سنة لما أرسله قاضياً إلى اليمن. وكان هذا واضحاً أيضاً في مناهج الفتوى والعمل بين الصحابة الذين خرجوا إلى الأمصار المفتوحة، والذين لزموا المدينة، وفي نشوء المدرستين المعروفتين، "مدرسة الرأي" و "مدرسة الأثر" ..

جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة، بحيث تركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط، حيث توظف أدلة التشريع فيها لا نص فيه، كالقياس والاستحسان وغيره.. ومن مظاهر المرونة في الشريعة

الإسلامية شمول مقاصد الشريعة بما تتسع للمصالح الدنيوية والأخروية على السواء، وتعليل أحكام الشريعة بما ليس تعبدياً، فالنصوص الشرعية في مجال الحياة العامة كما يقول التراي أقل عدداً وأوسع مرونة، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص الأشكال، ولا غرو إذن أن تكون المفهومات الأصولية التي تناسب هذا الجانب قد اعترأها الإغفال وعدم التطور، وحينما كانت حياة الإسلام شاملة والممارسات الاقتصادية والسياسية العامة للمجتمع ملتزمة بالدين نشطت قواعد الأصول التي تناسبها.

وفي هذا المعنى يقول التراي: "بدأ الإجماع إجماعاً فقهياً تتداول فيه الاجتهادات حتى تستقر على وجه غالب، ثم غدا من بعد رصداً تقليدياً لنقول من السلف. بدأ الاستحسان أصلاً فقهياً واسعاً، ولكن الفقهاء أخيراً ضيقوه وضبطوه حتى قضوا عليه، وبدأ القياس في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً، ولكن خشية أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم عطل الناس ذلك القياس الفطري واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة، لا تكاد تولد فقهياً جديداً". فالاجتهاد المطلق اليوم في الإسلام كما يقول إسماعيل الفاروقي لا قواعد له أحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة، فالمطلوب تنظير القيم الإسلامية أي ربط بعضها ببعض، بحيث تؤلف في مجموعها هرمًا يتسلسل فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة. وهذا يتطلب تحديد المبدأ الأول في الإسلام، ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاضلها.

ويتساءل الفاروقي: "أليس في هذا الاجتهاد الجذري خطر على الإسلام وأمتة؟ أليس في العودة إلى التوحيد ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالقات تؤدي بنا إلى الهاوية؟" ثم يجيب قائلاً: "الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية. فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتوحيد

ويجعلانه المبدأ المحدد والمعين... لا خوف عليهما. فصاحبها قوي في إيمانه.. غني في ثروته الفكرية.. مضمون في اجتهاده وعمله.. لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة، وتوجيهه خير توجيه..".

ويرى القرضاوي أن الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها. تكملة للشروط الذي بدأه الشاطبي في محاولته للوصول إلى أصول قطعية، وتتمه لما قام به الشوكاني من الترجيح وتحقيق الحق من علم الأصول على حد تعبيره..

ويمكن التمييز في كلام الشاطبي حول أصول الفقه والمراد بها، بين مستويين: مستوى أصول الأدلة أو قواعد الدين الكلية والأصلية القطعية باتفاق. ومستوى مسائل أصول الفقه التي رام بناءها على القطع، وكان هذا محل النزاع بينه وبين من خالفه. وقد أخذ على الشاطبي في تفريقه بين المستوي الأول والثاني بعض الأصوليين المتأخرين، ويعد الطاهر بن عاشور من الذين اعترضوا على الشاطبي من المتأخرين، وطرح وجهة نظره في إعادة تدوين "أصول قطعية" للفقهاء في الدين، حيث قال موضحاً رأيه في عمل الشاطبي: "وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأت بباطل. وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادراً نادرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه...."

ويرى الريسوني أن مقاصد الفقه ليست أداة لإنتزاج الاجتهاد وتقويمه فحسب ولكنها أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها، فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط، ضاق نطاقها وقل عطاؤها، وإذا

أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب، فيفتح باب القياس، وينسخ باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.

١ - دليل الإجماع:

يعرف الأصوليون الإجماع كما عند الشوكاني في إرشاد الفحول بأنه اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور. وبهذا يخرجون بالمجتهدين "العوام" وبأمة محمد "غيرها من الأمم" وبوفاته "الإجماع في حياته"، وبعصر من الأعصار "تخصيصه بعصر معين" وبأمر من الأمور "تخصيصه بأمر معين". ولعل أكثر التعاريف استيعاباً وتفصيلاً ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: "اعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وبقول وإقرار، وفعل وإقرار... ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد، سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً...."

وإذا كان دليل الإجماع حجة معتبرة شرعاً، فإن عملية بناء هذا الاعتبار على القطع - كما أراد الشاطبي - أو إعادة تأصيله - كما أراد غيره - كانت محط خلاف بين الأصوليين. لا الخلاف حول قطعيته، ولكن حول شواهد ومبررات القطع نفسها وأنها ينهض بذلك.

ومن شروط المرجعية والمنهجية الأولى للإجماع، ما نجده عند الشافعي في كثير من نصوصه. ويمكن اختزالها في شرطين أساسيين: الأول: استناد الإجماع إلى كتاب أو سنة، والآخر: أن يقول به الجميع ولا تجد لذلك مخالفاً. وهذا الشرط الأخير هو ما جعله يستبعد كثيراً من صور وقوعه وتحققه بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء المجتهدين.. وقريب من هذا مذهب أحمد، حيث قال: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه.

وجعل داود الظاهري موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة، أما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به.

ويجمع ابن حزم في موقفه بين كلام الشافعي وبين كلام داود الظاهري، ويرى أن الإجماع الوحيد وهو المتيقن، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى. وينقسم إلى قسمين: أحدهما كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلماً كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ووجوب الصلوات الخمس، وغيرها، والآخر شيء شهد به جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله ﷺ أو يتيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم. فهذان قسمان للإجماع لا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما. لا يمكن أحد إنكارهما، وما عداهما فدعوى كاذبة.

وقال إمام الحرمين: "ذهب بعض المتتمين إلى الأصول إلى أن الحجة في إجماع الصحابة، وهذا تحكم لا أصل له، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه لا في عقل ولا في سمع، وهو بمثابة قول من يقول: لا إجماع إلا في قول الصحابة..". وتابعه في ذلك الغزالي بقوله: "ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وهو فاسد، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر، فالتابعون إن أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين..". وعند الباجي أن "الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلا من شذ أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يحرم خلافاً..". وهناك العديد من الأدلة النقلية التي تثبت بها حجية الإجماع، ولعل خير من جمعها على حسن في العرض والرد على المخالفين الخطيب البغدادي في "الفتاوى والمتفق"، وأخرج الشافعي في الرسالة عن عمر بن الخطاب في خطبته بالجابية عن رسول الله ﷺ أنه قال: "... ألا

فمن سره بحجة اللجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد"، ولما استبعد الشافعي أن يكون المراد بالجماعة اجتماع الأبدان، وإنما لزوم ما عليه من التحليل والتحريم، قال: "ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله..."

ويبين الجويني وجه القطع في الإجماع، وأن له صورتين: الأولى: إذا ألقيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يردون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم.. والثانية: إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة قاطعة عنده: أنا وجدنا العُصْرَ الماضية والأُمم المنقرضة متفقة على تبكيث من يخالف إجماع العلماء.

أما تلميذه الغزالي فهو يثبت حجية الإجماع من خلال مسالك ثلاثة: الكتاب والسنة والعقل. وأقواها عنده السنة. ويضعف الاستدلال بالآيات الدالة على الاتباع والاعتصام بالكتاب والسنة والطاعة. كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُتَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾ [النساء: ١١٥]. حيث يرى أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى.

أما المسلك الثاني خلافاً للجويني، التمسك بقوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على الخطأ"، وهو أقوى وأدل على المقصود. وليس بالتواتر كالكتاب، والكتاب متواتر لكن ليس بنص. فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ.. وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفها، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه..

أما المسلك الثالث، وهو كون الصحابة لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك. فهو نموذج يؤول في النهاية إلى إثبات حجية الإجماع القاطعة، على خلاف في الترتيب والاستدلال، ويعكس مرونة وإمكانية في النقد والمراجعة، والإضافة والتعديل، افتقدها الفكر الأصولي فيما بعد، لما ركن إلى الجمود والشرح والاختصار والتقليد.

وللإجماع متعلقات كثيرة وتقديرات نظرية مجردة لا تثمر علماً ولا عملاً، أظن الأصوليون في بسطها ومناقشتها، انظر ما كتبه الرازي في بداية الجزء الثاني من كتابه المحصول، حيث أورد منها طائفة في معرض رده على المخالفين والمعارضين، ومنها قضايا يمكن الإفادة منها في راهنية الإجماع لكل عصر..

منها ما ذهب إليه البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه، حيث يقول: "إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين وانقرض العصر عليه، لم يجز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يترك خلاف الصحابة. والدليل عليه أن الصحابة أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وعلى بطلان ما عدا ذلك. فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما لم يجز ذلك وكان خرقاً للإجماع. وهذا بمثابة لو اختلف بمسألة على قولين وانقرض العصر عليه، فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث، لأن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواه..". ومنها أيضاً قضايا أخرى كثيرة ومتفرعة، كأعداد المجمعين وأوصافهم، وخلاف المبتدع، وكيفيات الإجماع قولاً أو فعلاً أو سكوتاً، وإجماع أهل مصر معين دون غيرهم، واعتبار العوام في الإجماع.. وغير ذلك مما كان محل خلاف، ويمكن للفكر المعاصر أن يفيد منه في تقنين أو ضبط أشكال من الإجماع في حركة الاجتهاد المعاصر.

احتج الذين منعوا تصور الإجماع بحجج كثيرة لعل أوجهها عندهم ما نقله عنهم إمام الحرمين، قالوا: "قد اتسعت خطة الإسلام ورقعته، وعلماء الشريعة

متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، ... فكيف يتصور والحالة هذه رفع المسألة إلى جميع علماء العالم؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب والمطالب...".

وقد حاول كثير من العلماء دفع هذه الاعتراضات، وإثبات إمكان تصور الإجماع، بحجج .. كقولهم بأن الكفار على كثرة عددهم متفقون على ضلالتهم.... ومن أوجه الردود ما ذكره الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه: "وأما الجواب عن قوله أنه لا طريق إلى معرفة الإجماع لكثرة المسلمين فهو أن الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، إذا اتفقوا عليه كانت العامة تابعة لهم، ويمكن معرفة اتفاق أهل العلم، لأن من اشتغل بالعلم حتى صار من أهل الاجتهاد فيه لم يخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته، ويمكن الإمام أن يبعث ويتعرف أقاويل الجميع...".

ويبقى الإشكال الذي يطرحه المانعون حاضراً بقوة، تشهد له التجربة التاريخية للمسلمين، إذ - باستثناء عصر الصحابة - لم تعرف الأمة إجماعاً من النوع المذكور. ولعل هذا ما حمل الأصولي الشوكاني بعد ذكره لحجج ومستندات القائلين بحجية الإجماع أن يقول في إرشاد الفحول: "والحاصل أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، ولو سلمنا بجميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه..".

ولعل ما تقدم من عدم التحقق التاريخي للإجماع، هو الذي حمل الشيخ أحمد شاکر على التعليق على ابن حزم في الإجماع، لما قسمه إلى: "شيء نقلته الأمة كلها عصرًا بعد عصر كالإيمان والصلوات.. وهذا هو الإجماع" أو "شيء نُقلَ نقل تواتر كافة عن كافة.." ثم قال: "هذا الذي ذهب إليه المؤلف هو الحق في معنى الإجماع

والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، أما الإجماع الذي يدعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولا يكون أبداً وما هو إلا خيال، وكثيراً ما ترى الفقهاء إذا حزبهم الأمر وأعوزتهم الحجة ادعوا الإجماع ونبزوا مخالفه بالكفر، وحاشا لله إنما الإجماع الذي يكفر مخالفه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة".

ومن أبرز التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الإجماع في الفكر المعاصر: هل يمكن لما لم يتحقق طوال القرون السالفة أن يتحقق في القرون الخالفة؟ ولست أرى الإجابة بنعم أو لا، كافية ولا مفيدة، ولكن الأمر يتعلق بدراسة أسباب وعوامل تخلف هذا الأصل في الأمة..

يقول المفكر علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: "الإجماع لا يقع ولا يصح إلا من المجتهدين، ومن جملة أسباب تعطل شأنه أمران: قصور الهمم عنه، وتضعف أمر الخلافة الإسلامية التي توحد المسلمين..". وتختلف آراء الباحثين المعاصرين حول الإجماع تعريفاً ودلالة، فمنهم من يتمسك بالتعريف الأصولي القديم، ومنهم من ينتقد هذا التعريف ويعدل عنه.. ويضيف: "فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حث عليه القرآن في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وليس الإجماع أن يتطلع كل مجتهد أو عالم على وجه الأرض على المسألة وييدي رأيه فيها بالموافقة ونعلم نحن رأيه ونجمع أفكار الناس كلها، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما.

ويرى الترابي في كتابه تجديد الفكر الإسلامي أن آيات: مشاقة الرسول، والشورى.. وأحاديث نفي الخطأ عن الأمة، ولزوم الجماعة.. كل ذلك يدل على أن الإجماع إنما هو إجماع المسلمين كافة، والذي طرأ أنه "دخلت في الإسلام أقوام شتى

ما كانوا يفقهون من الدين شيئاً، وما كان يتيسر أن يستشار المسلمون وهم مئات الألوف، بل عشرات الملايين ينتشرون من شرق الأرض إلى غربها... لذلك اضطر العلماء إلى أن يجعلوا الشورى بين العلماء وأن يجعلوا الإجماع -إجماع العلماء- وليس لهم مستند في ذلك إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ...".

من هنا تأتي أهمية أصل الإجماع بالمعنى الثاني، الإجماع الذي يعنى بقضايا الأمة ككل، والتحديات التي تواجهها كأمة لا كأجزاء مجزأة وبلدان متفرقة. ولست أرى وجاهة للاستشهاد بصنيع الصحابة الخلفاء رضي الله عنهم، فيما ذهب إليه خلائف وعلال الفاسي وغيرهما، من كونهم كانوا يجمعون من حضر لاستشارتهم وإمضاء قراراتهم. فالوضع غير الوضع وحال الأمة في زمانهم ليس كحال الأمة المنهار، في ظل نظام الفرقة والتجزئة وتكالب الأمم عليها. كما أن حال الخلفاء وهم رؤوس المجتهدين في الجمع بين السلطان والقرآن، ليس كحال من بعدهم. وباختصار كما يقول المفكر إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني: "إن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات". ويقول الترابي في تجديد الفكر الإسلامي: "لما انتبهنا لضرورة توحيد حياتنا الجماعية إلى الدين، ألفينا أنفسنا فقراء إلى أصول الفقه العام كاعتبار المصالح ونظم الإجماع والشورى، وقاصرين عن مد الهدي الإسلامي ليشمل شؤون السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وليؤصل علوم الاجتماع والطبيعة".

فمبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع التي كان عليها عمل الصحابة هي الواجبة الاتباع لا الأشكال التنزيلية والتجسيمات التطبيقية. وقد ميز المفكر إسماعيل الفاروقي بين: "إجماع المبادئ، وإجماع التجسيم (التطبيق) وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه. ويذهب إلى رفض حصر تعريف الإجماع بعصر معين ولو كان عصر الراشدين، وذلك لسببين: الأول: طرء مسائل جديدة لم يجمعوا

فيها ولا عليها، والثاني: أن ولائنا لهم هو لمبادئهم التي انطلقوا منها، لا للتجسيات التي تحققت بموجب تلك المبادئ، فهذا تقليد غير مرغوب فيه..".

إن الإجماع هو إجماع مجتهدي الأمة أولاً، ثم يلزم عنه تعميم الإجماع على باقي أفراد الأمة وإشراكهم فيه، وهو بمثابة الإنذار الوارد في الآية ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ليتحصل بذلك إجماع الأمة بكاملها. ولا وجه ولا معنى للاستغناء عن هذا الإجماع بالإجماعات المحلية لكل قطر، كما لا معنى للتوسع فيه توسعاً يمنع وقوعه وتصوره بشرط اشتاله على كل عالم في الأمة أو عامي فيها.

٢- الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي صُرِّبَ من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية.. كما أنه رمز أيضاً إلى قوتها وهبتها... والمتتبع للساحة الفكرية المعاصرة، لا يكاد يجد خلافاً حول ضرورة تنظيم واعتماد "الاجتهاد الجماعي" في الأمة من حيث المبدأ، وقد يجد خلافاً حول شكل العمل وأسلوبه، والعلاقة بمراكز الحكم والتنفيذ، والأطراف المشاركة..

ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا - كما يقول القرضاوي - اجتهاداً جماعياً، في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيداً عن كل الضغوط والمؤثرات الاجتماعية والسياسية.. "بينما يرى إقبال أن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، يمكن أن يكون لهم بصيرة نافذة في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات ونسير بها في طريق التطور.."

ويرى الترابي أن في المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن

أن الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي إلى تفرق عملي في غاية الأمر، وتعود تلك المناهج الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة، وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية..".

وفي تقرير عن الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر والمتعلق بالاجتهاد (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) كان من أهم الأفكار التي تضمنتها البيانات الصادرة عن لجنه: دعم العمل الجماعي والمؤسسي للاجتهاد، بدل الفردي الذي يبقى عرضة للضغوط والمزالق... ويلخص الشيخ الغزالي الأسباب التي تقتضي ممارسة الاجتهاد الجماعي في النقاط التالية: أنه لم يبق بين المسلمين أناس بالمستوى الرفيع من العلم والمعرفة والأخلاق والورع بحيث يقبل عامة الناس على فتاواهم.. وأن المسلمين متفرقون مشتتون إلى (٤٧) دولة، والاجتهاد الفردي لا يؤدي إلا إلى مزيد من التفرق والتشتت.. وإن تدخل الحكومات في شؤون المجتمع كافة يحول دون ممارسة الاجتهاد الفردي.. واتحاد الآراء واجتماع الأفكار بين العلماء من مختلف الأقطار يعطيها مكانة لا ينتزعها حاكم مستبد ولا سلطان جائر.. وأنه يجب أن يكون الاجتهاد الجماعي حراً ومستقلاً عن الحكومات والإرادات الرسمية..

يمكن الجمع بين الرأيين، فلا تعارض بين احتفاظ المجتهد برأيه الخاص وبين التزامه العملي بمقررات الجماعة، والاجتهاد الجماعي المعاصر، وذلك بتضافر التخصصات المختلفة التي يكمل بعضها بعضاً، بسبب تشعب العلوم والمعارف، واختلاف التخصصات، حتى غدت فكرة الاجتهاد المطلق من التعذر والصعوبة بما يجعل تحقيقها مستحيلاً أو في شبه المستحيل. خاصة وأن مجالات الاجتهاد الجماعي أصبحت جديدة في المال والاقتصاد والمعاملات والاجتماع البشري والطب والتنمية

وما إلى ذلك، ويلزم لكل فرع من هذه العلوم ماهر فيه وحاذق بطرقه ومناهجه وموضوعاته.

ويذهب الزحيلي إلى أن "القول بتجزئ الاجتهاد كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في كل الحوادث المتجددة".

أما بخصوص الشكل التنظيمي الذي يمكن أن يتأطر داخله هذا الاجتهاد، والأطراف المشاركة فيه، فهناك وفرة من المقترحات المتداولة في فكرنا المعاصر. فهناك من يدعو إلى جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين حمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الأمة بمقرراتهم فلا أحسب -يقول الشيخ ابن عاشور- أحداً ينصرف عن أتباعهم... وهو نفس الإطار أو الشكل الذي نوه إليه القرضاوي، وهناك اقتراحات: بانتداب "علماء أكفاء" يشكلون على مستوى العالم الإسلامي مجلساً تشريعياً، وما اتفقوا عليه يصبح "ملزماً" لكل الدول التي انتدبتهم. ويذهب الترابي إلى أن فكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخاباً حراً يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين. فالحق أن الإجماع إذا ما أريد له أن يكون إجماع أمة، وأن تتحقق مقاصده في وحدة الأمة الفكرية والسياسية، وأن ينزل منازل التنفيذ، فلا مناص له من توسيع دائرته توسيعاً معقولاً يشمل جهات القرار المسؤولة. فالاجتهاد المتحدث عنه هنا أعم من الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص، إذ هذا جزء من حركة الاجتهاد العامة هذه التي تستنفر لها كل طاقات الأمة ومقوماتها.

هناك قضايا أخرى متعلقة بالأشكال التنظيمية، كتلك التي أشار إليها الترابي بـ "الاستفتاء" أو "نظام النيابة" و "الانتخاب الحر".. وهو نموذج أعلى ومطلوب،

لكن ما أظن أن الواقع الراهن متهيب له بعد. وكتلك التي تحدث عنها آخرون بخصوص اتخاذ القرار بالإجماع أو بالأغلبية. فإذا كان الإجماع أعلى صورة ممكنة للتعبير عن الاتفاق والوحدة، فتجدر الإشارة هنا وخاصة في المراحل التأسيسية الأولى لمثل هذا العمل، أن فكرة أو "مبدأ الأغلبية" لا يقل أهمية عن مبدأ الإجماع ذاته. إذ تتحقق به مقاصد الإجماع نفسها أو معظمها على الأقل. فالعمل بمبدأ الأغلبية إنما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، كما يقول الـريسوني، فإذا كان الإجماع يستمد حجتيه وقوته من الكثرة التي لا يخالف لها، أو لا يخالف يعتد بخلافه...". فباب الاجتهاد قد فتحه النبي ﷺ، فلا يملك أحد أن يغلقه. وليس عندنا نص من كتاب الله ولا سنة رسوله يلزمننا التقيد بمذهب معين، بل نصوص الأئمة أنفسهم متواطئة على النهي عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه واتخاذهم ديناً وشرعاً إلى يوم القيامة.. وحادثة الإمام مالك مع أبي جعفر المنصور لما أراد حمل الناس على الموطأ فامتنع الإمام مالك مشهورة. وهي شاهد قوي في هذا الباب.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ الغزالي: يجب علينا الآن أن نخرج من ضيق المذاهب إلى سعة الشريعة الإسلامية السمحة السهلة، ونختار من جميع المذاهب وآراء الفقهاء ما هو الأصح والأنسب لعصرنا هذا، وما هو الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية وأوفق بالعدل والقسط بين الناس.

وإذا أردنا أن نجتمع في تصنيفات كبيرة هذه الاتجاهات والمدارس المعاصرة فإنه يتحصل لدينا كما يرى القرضاوي ثلاثة اتجاهات كبرى: اتجاه التضييق والتشديد: وتمثله المدرسة المذهبية، واتجاه الغلو في التوسع: وتمثله مدرسة إعلاء المصلحة على النص، ومدرسة تبرير الواقع، وهناك الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط: الذي يجمع بين اتباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة. ويتحصل لدينا -حسب طه جابر العلواني- خمسة اتجاهات متحركة في الأمة: الاتجاه الحداثي: النافر كلية نحو الغرب، الاتجاه المقلد: الرافض للاجتهاد بكل أنواعه، واتجاه ثالث:

يسمح بالاجتهاد في مجالات ضيقة لها علاقة ببعض الأحداث المستجدة أو الأسئلة المطروحة. واتجاه رابع: يجعل من الاجتهاد سبباً لتبرير الوضع الاجتماعي الجديد، واتجاه خامس: يدافع عن الفكر الإسلامي على أساس المنهاج النبوي الأصلي.

وما ذكره العلواني في العنصر الخامس، المنطلق من الأصول والمعتبر للمتغيرات الحديثة، المؤمن بالاجتهاد الجماعي لمعالجة مشاكل الأمة، هو محطة مرجعية جديدة بالاهتمام تقوياً وتسديداً وتوجيهاً للعمل. وهو الذي أراده عماد الدين خليل في محاولته التوفيقية بين من يقول: إنه في ظل تحكم المذاهب الوضعية وسيطرتها على مجريات الحياة بانقطاع هذا الواقع عن الشرع الإلهي فإن محاولة إيجاد حلول اجتهادية لمستجداتها جهاد في غير هدف.