

الفصل الثاني

في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتihad

لا أرى ضرورة للاستطراد والتوسع في مباحث نالت نصيباً وافراً من النقاش والبحث بين العلماء، قدامى ومحدثين، خلصوا فيها إلى نتائج تكاد تكون مجمعة عليها. كاجتهاد الرسول ﷺ، واجتهاد الصحابة رضي الله عنهم أثناء حضورهم بين يديه أو في غيابهم عنه، وأنه ﷺ كان يقرهم على الصواب ويصحح لهم الخطأ، تماماً كما كان الوحي يقره على صوابه ويصحح له ما لم يأخذ فيه بالأولى.

وإذا 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، فإن «الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجةً وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابي»^(١) وإجماع الصحابة - بعد الكتاب والسنة - مقدم على ما سواه من الأدلة. قال الشوكاني - ملخصاً مذاهب العلماء - فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل به في اجتهاده ويعتمد عليه: «فعليه أولاً أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ ثم في تقريراته لبعض أمته (الصحابة) ثم في الإجماع إن كان يقول بحجيته، ثم في القياس على ما

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٣٠.

يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلاً أو بعضاً - [ثم ذكر عن الشافعي ما يفيد نفس الترتيب وقال] -: وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات..»^(١).

وقال الزركشي - حكاية عن الماوردي -: «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. (قال:) واختلف أصحابنا في صحة الاجتهاد بغلبة الظن على وجهين: أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل، فإنه لا يجوز أن يُرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان لأنه تغليب ظن بغير أصل. والثاني: يصح الاجتهاد به لأنه في الشرع أصل فجاز أن يستغنى عن أصل. وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب وحس، وفي تقدير بعشر جلدات في حال وبعشرين في حال. وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع. والفرق أن الاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس»^(٢).

وبغض النظر عن كون هذه الأقوال مستوعبة للأدلة كافة أم غير مستوعبة، فإن ما تبقى منها، كالاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف.. هي معتبرة من الناحية العملية - كما تقدم - عند جمهور العلماء. وهذا الإمام الزركشي يذهب إلى اعتبارها أصلاً بـ «غلبة الظن» لأن المجتهد عند انعدام النصوص، إنما يؤديه اجتهاده إلى ظن غالب وراجح عنده وهو رأي «لا يخلو.. إما أن تتفق عليه أقوال المجتهدين أو تختلف، فإن اتفقت فهو إجماع يجب العمل به»^(٣)، وإن اختلفت، فهو ملزم له في حق نفسه،

(١) المرجع السابق، ص ٤٣١.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٧٠ - ٢٧١. وانظر فيه نماذج وأمثلة عن الأقسام الثمانية المذكورة.

(٣) المرجع السابق، ج ٨ / ص ٢٧٦.

ولا يجوز له تقليد غيره في اجتهاده. بل إن هذه الأصول نفسها لم تعد كافية للاجتهاد المعاصر بالشكل الذي كانت مستعملة به في الفكر الأصولي القديم. والحاجة، أمام تزايد وتراكم نوازل ومستجدات العصر، داعية وملحة إلى توسيع مجال هذه الأصول في نطاق العمل الاجتهادي المعاصر. وترتيب الأصول بالشكل المتقدم، كان منهج الصحابة رضوان الله عليهم في اجتهاداتهم وطلبهم للأحكام والأدلة، كما كان منهج الأئمة من التابعين وأتباعهم.

وقد تصادف آراء وأقوالاً يشذ بها أصحابها عن هذا السياق العام، بمبرر أو بآخر، من ذلك مثلاً قول أبي الحسن الكرخي: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابها فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح. والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»^(١)، وقال أيضاً: «الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يعمل على التوفيق...»^(٢)، وقال أيضاً: «الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابة مخالفاً لقول أصحابنا، فإن كان لا يصح في الأصل كفينا مؤنة جوابه، وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه - (في النص الذي قبله المتعلق بالخبر) -، إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله»^(٣)، وهذا - كما هو واضح - تقديم لأقوال المذهب على النص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة. وكأن مقررات المذهب أصول وقطعيات، وما يرد عليها من النصوص فروع وظنيات يجوز في حقها التأويل والنسخ والترجيح... حتى تتوافق مع تلك المقررات. وهذا مخالف لأصول المذهب نفسها التي اعتمدها الإمام أبو حنيفة رحمته الله،

(١) انظر رسالة عبيد الله أبي الحسن الكرخي في الأصول، بذيّل تأسيس النظر لأبي عمر الدبوسي، الناشر زكريا علي اليوسف، مطبعة الأمام، القاهرة، ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

قال: «أخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول مَنْ شئت منهم وأدع مَنْ شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم وابن الشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدّد رجالاً - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»^(١).

من ذلك ما ذكره إمام الحرمين من «إجماع المحققين» على «أن العوام ليس لهم أن يتعلّقوا 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. والسبب فيه أن الذين درجوا، وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين، فإنهم لم يفتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد وإيضاح طرق النظر والجدال، وضبط المقال. ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأموراً باتّباع مذاهب السابرين»^(٢).

قال: «إذا حصلنا المقصود مع الاعتراف للمتقدمين بفضل السبق، فالذي يتم به الغرض أن الصّدّيق ﷺ أفضل مَنْ طلعت عليه الشمس بعد النبي ﷺ، ثم اشتغال مَنْ بعده بالسبر أوجب على العوام ألا يتبدروا مذهب الصديق ﷺ مع علو منصبه وارتفاع قدره»^(٣)، «فمن ظهر له وجوب اتّباع مذهب الشافعي ﷺ لم يكن له أن يؤثر مذهب أبي بكر ﷺ على مذهب الشافعي، وهذا متفق عليه، إذ لولا ذلك لتعين تقديم مذهب أبي بكر على مذهبه في كل مسألة نقل مذهبه فيها»^(٤). «فإن قيل: يلزمكم على هذا أن

(١) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٢٣٩. (وانظره في: تاريخ بغداد للبغدادي، والانتقاء لابن عبد البر).

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٧٤٤.

(٣) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٧٤٤ - ٧٤٥.

(٤) الجويني: الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة عبدالعظيم الذيب، مكتبة إمام الحرمين - ٢ - ص ٤١٠ - ٤١١.

توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه، قلنا: إن ثبت لأحد بعده من الأئمة من المزية والفضل، وتهذيب ما لم ينتظم، وكشف ما لم يتبين، فلا يناقض مسلك الطريقة، ولسنا نرى أحداً بلغ هذا المحل»^(١).

فعلى الرغم مما يبدو من تماسك كلام إمام الحرمين في تبريره تقديم مذاهب الأئمة على «مذاهب» الصحابة، فإنه يوصد باباً من النظر فيه من السعة على الأمة ما فيه بتقنيه وتقييده بالمذهب، ولو تعلق الأمر بالمستفتي أو المقلد، والذي من حقه أن يعلم مصدر فتوى مفتيه. ثم إنه قد نص كثير من العلماء على أنه لا يتوجب على المستفتي لزوم وتقليد مفت واحد لا يتبعه، ومرجع هؤلاء أن هذا لم يرد به نص ولم يكن في الصحابة أنفسهم، وما ذكره الجويني بخصوص اتباع «مذهب» أبي بكر في كل مسألة غير متوجه لهذا الاعتبار. هذا فضلاً عن كون أئمة المذاهب لم يلزموا أحداً باتباع مذاهبهم وتركوا احتمال الخطأ وارداً عليها، وأن من صح عنده أثر والمذهب بخلافه فإنه يأخذ بالأثر ويدع المذهب.

وقد تابع الإمام الجويني على هذا نفر من العلماء، منهم ابن الصلاح (الذي جزم في «كتاب الفتيا» بما قاله الإمام، وزاد أنه لا يقلد (المقلد) التابعين أيضاً ولا من لم يدون مذهبه، إنما يقلد الذين دونت مذاهبهم فانتشرت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غيرهم.. [قال الزركشي]: وذهب غيرهم إلى أن الصحابة يقلدون لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، وهم بالصحبة يزادون رفقة. وهذا هو الصحيح إن علم دليله»، وذكر عن الشيخ عز الدين في فتاويه «إذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الأحكام لم تجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله»^(٢).

وذكر صاحب «فواتح الرحموت» بعد ذكره كلام الجويني المتقدم عن

(١) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٧٤٥.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٣٨ - ٣٤٠.

الحافظ العراقي قوله: «انعقد الإجماع» على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حرج. وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أمير المؤمنين، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهم من غير تكبر. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان، انتهى. [قال ابن نظام الدين الأنصاري معلقاً]: فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام (الجويني). وقوله: «أجمع المحققون» - [في نص الجويني المتقدم] - لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة حتى يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختاراً عند أحد ويكون الجماعة متفقين عليه، يقال: أجمع المحققون على كذا. ثم في كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل، فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل وإلا سأل عن مجتهد آخر، فأفهم. وبطل بهذا قول ابن الصلاح أيضاً. ثم في قوله خلل آخر إذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة، وإنكار هذا مكابرة وسوء أدب، بل الحق أنه إنما منع من تقليد غيرهم لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة. حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها^(١). وليس شرطاً هنا ولا واجباً أن يبلغ من بعد الأئمة مبلغهم حتى يؤخذ عنه كما ذهب الإمام الجويني، فقد يستدرك أتباع المذاهب على أئمتهم في آحاد المسائل ويستجمعوا فيها ما لم يتجمع عند الأئمة من الآثار تصحيحاً وتضعيفاً. وقد خالف الجويني نفسه الإمام الشافعي في مسائل تناهز - في أهمها - العشرين مسألة.

ونقرأ لابن القيم وهو يفند هذه الدعوى في سياق تمييزه بين حال الأئمة وحال المقلدين، انطلاقاً من قول الشافعي: «رأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا» التي نسج عليها بعض المقلدة قولهم: «رأي الشافعي والأئمة لنا خير من رأينا لأنفسنا». قال مخاطباً هؤلاء من وجوه، ننقلها بكاملها لأهميتها ووجاهتها، مع بعض الاختصار:

(١) محمد ابن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (على هامش المستصفى)، ج ٢ / ص ٤٠٧.

● «أحدها: أنكم أول مخالف لقوله (أي: الشافعي)، ولا ترون رأيهم لكم خيراً من رأي الأئمة لأنفسهم، بل تقولون: رأي الأئمة لأنفسهم خير لنا من رأي الصحابة لنا. فإذا جاءت الفتيا عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسادات الصحابة، وجاءت الفتيا عن أبي حنيفة والشافعي ومالك، تركتم ما جاء عن الصحابة وأخذتم بما أفتى به الأئمة، فهلا كان رأي الصحابة لكم خيراً من رأي الأئمة لكم لو نصحتهم أنفسكم.

● الثاني: أن هذا لا يوجب صحة تقليد من سوى الصحابة، لما خصهم الله به من العلم والفهم والفضل والفقه عن الله ورسوله، وشاهدوا الوحي والتلقي عن الرسول بلا واسطة ونزول الوحي بلغتهم وهي غضة محضة لم تشب، ومراجعتهم رسول الله ﷺ فيما أشكل عليهم من القرآن والسنة حتى يجليه لهم، فمن له هذه المزية بعدهم؟ ومن شاركهم في هذه المنزلة حتى يقلد كما يقلدون، فضلاً عن وجوب تقليده وسقوط تقليدهم، أو تحريمه كما صرح به غلاتهم (...).

● الثالث: أن المسلمين لم يختلفوا في أنه ليس قول من قلدتموه حجة، وأكثر العلماء، بل الذي نص عليه من قلدتموه أن أقوال الصحابة حجة يجب اتباعها (...) وأبلغهم فيه الشافعي..»^(١).

ونقل الزركشي عن المزني في كتاب «فساد التقليد»: «إذا اختلف الأئمة وادعت كل فرقة بأن قولها نظر الكتاب والسنة، وجب الاقتداء بالصحابة، وطلبهم الحق بالشورى الموروثة عن النبي ﷺ..»^(٢).

من ذلك أيضاً مذهب نجم الدين الطوفي في تغليب المصلحة على النص، وقد «جعل أدلة الشرع في حسابه تسعة عشر دليلاً، قال: وهذه

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٦٠ - ٢٦٢، وأيضاً ص ٢٣٦.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٧٢.

الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، وإما أن يخالفها. فإن وافقها فبها ونعمت ولا نزاع. . وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما». وعمدة دليله في هذا. . اعتباره المصلحة دليلاً أقوى من كل من النص والإجماع، فهو يقول: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع. لأن الأقوى من الأقوى أقوى». وجعل عمدة دليله. . أمرين:

- «أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح فهي إذن محل وفاق والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

- أن النصوص مختلفة متعارضة. فهي سبب الاختلاف في الأحكام المذمومة شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب. فكان اتباعه أولى»^(١).

وقد بين علماء كثيرون تهافت دعوى الطوفي هذه، وبينوا تناقضه واضطرابه في اعتبار الأدلة وتقديم بعضها على بعض، أو تخصيص بعضها لبعض. فضلاً عن كون هذا «البناء» محال من أساسه، وغير متصور الوقوع، أي «فرض كون المصلحة مخالفة للنص أو للإجماع». وقد أشار هو نفسه إلى «أن كتاب الله إنما جاء متضمناً لمصالح الخلق». فمن المحال إذن أن تجد آية فيه تدعو إلى ما يخالف المصلحة الحقيقية، إلا أن تكون مصالح متوهمة بتأثير الشهوات والأهواء وقصور معظم العقول عن إدراك كنه المصالح الحقيقية. .

ونجد في الفكر العربي المعاصر دعاوى وآراء لبعض المفكرين، فيها شيء من الغرابة المتقدمة، بخصوص الأدلة وترتيبها. نكتفي منها بذكر

(١) انظر مناقشة مركزة لهذه الدعوى في: البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ٤ / ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٢٠٢ - ٢١٥.

نموذج يذهب فيه صاحبه إلى أن «تطبيق الشريعة الإسلامية التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق والمرجعية الوحيدة، التي تعلو 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، وهي أيضاً الصالحة لكل زمان ومكان [!] لأنها مبنية على اعتبار المصالح الكلية..»^(١). لا خلاف في أن عمل الصحابة أصلاً من الأصول التي يرجع إليها، خاصة إجماعهم، لكن بعد الكتاب والسنة. ومعلوم أن الصحابة إنما كانوا يجتهدون بعد أن يعيهم الطلب من الكتاب والسنة. فلو كان الاقتداء بهم في شيء، فإنما يكون في امثالهم للكتاب والسنة فهماً واستيعاباً لأحكام التكليف والاستخلاف والشهادة، ثم تنزيلاً لها وعملاً بها. وهو اقتداء بهم في المنهج والنظر لا في نفس التنزيل والعمل. وتجربة الصحابة رضوان الله عليهم وإن كانت التجربة المؤسسة الأولى فهي محكومة

(١) الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ / ١٩٩٦، ص ٥٣، والنماذج التي ذكرها الكاتب (خاصة اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه لها اعتبارات أخرى سترجع إليها، ولم تكن «المصلحة» وحدها دون اعتبار شرعي آخر، هي الموجهة لهذا الاجتهاد، ولا يخفى أن الكاتب شديد الحرص على استحضار البيئة الجغرافية والفكرية التي تنزلت فيها كثير من الأحكام خاصة تلك المتعلقة بالحدود، كحد السرقة والزنا، أو المتعلقة بالمواريث وغيرها، معتبراً أن تغير نظام البيئة وتطوره يستدعي تغير النظر إلى تلك الأحكام، ولو كانت قطعية في دلالتها كالأحكام السالفة. انظر له أيضاً: وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر «مسألة تطبيق الشريعة»، ص ٣٥ - ٧٧، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٢. هذا مع أن الكاتب في محاولة سابقة - ولعل هذا ما يبرر بعض التحول في موقفه - كان ينتقد أصلاً فكرة الرجوع إلى «نموذج» ويعتبر ذلك «قفزاً على التاريخ»، سواء تعلق الأمر بالسلفي الذي يدعو إلى «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»، أو الليبرالي الذي يدعو إلى «المبادئ الأوروبية.. قبل ظهور الاستعمار». وكان يرى أن «تحرير الفكر»، «بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» في التاريخ العربي الإسلامي، معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور العقل» في الحياة الفكرية العربية الإسلامية»: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة بيروت، ط ٢ / ١٩٨٥، ص ٣٦ - ٣٨.

بظروف زمانها ومكانها، واختلاف مجتهدي الصحابة حول قضايا من الفقه والتنزيل دليل على ظرفية التجربة، فكيف يمكن أن تكون صالحة لكل مكان وزمان؟ فالصالح لكل مكان وزمان، بنصه ودلالته، بقطعياته وظنياته، الذي سيُحجُّ به الإنسان ويُدان، هما الكتاب وصحيح السنَّة. وكل عصر بزمانه ومكانه، مدعو إلى بذل جهده في الامتثال لهما واتباعهما. فهما اللذان جمعا ووحدًا شتات القبائل ليخرجاً منها خير أمة للناس. وكثير من أشكال الخلاف المذهبي خصوصاً تضرب بجذورها إلى خلاف الصحابة أنفسهم.

وعلى كل فالتجربة تبقى النموذج الأول والأمثل في قدرتها على الاستيعاب والتمثل لتعاليم الوحي، المرجعية الوحيدة التي تعلقو على جميع المرجعيات.

المبحث الأول: الاجتهاد والنص

تقدم في تعريفات الأصوليين السابقة للاجتهاد - ما ذكر منها وما لم يذكر - أن مجاله أو محله، هو الظنيات لا القطعيات وعلى هذا درج الفكر الأصولي بجميع مذاهبه تقريباً. واشتهرت عبارة «لا اجتهاد مع النص» وتداولتها كثير من الكتابات. والمراد بالنص طبعاً، 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 معان أخرى توظف سلباً إزاء كل عمل أو فهم اجتهادي للنص، خاصة إذا تعلق الأمر بالمقتضيات التنزيلية للنص على الواقع. فهل النص القاطع في حكمه ودلالته حاجب للاجتهاد ومانع منه، بكل أنواعه وأشكاله؟ إن نقاشاً منظماً دار بين مجموعة من الباحثين^(١) حول هذه المسألة،

(١) حوالي أربعة عشر باحثاً ساهموا في نقاش البحث الذي قدمه د. محمد عمارة حول المنهج الإسلامي. و«النص والاجتهاد» محور من محاور هذا البحث. وكان هذا العمل من تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولم يكن الخلاف بينهم على كل حال جوهري ولا عميق، وهو منهجي أكثر منه مرجعي. وقبل الحديث عن ورقة للدكتور محمد عمارة في الموضوع، نسترجع مما تقدم مع الدكتور فتحي الدريني الذي سبق إلى طرح الموضوع، وهو من أهل الاختصاص فيه.

«فالاتجاه بالرأي عنده لا ينحصر فيما لا نص فيه، فهو كما وقع منذ الصدر الأول لم ينحصر فيما لا نص فيه كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين (...). بل كان ميدانه من أول الأمر، النصوص تفهماً وتطبيقاً (...). وما اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه إلا صوراً من الاجتهاد بالرأي القائم على تفهم النصوص ومراميها، وتفهم الوقائع نفسها بطروفيها وأحوالها»^(١)، وذكر أمثلة من اجتهاد عمر في: سهم المؤلفة قلوبهم، وتقسيم أراضي العراق، وقطع يد السارق عام المجاعة، ومنع التزويج بالكتابات...^(٢). قال: «وكلها مسائل وردت فيها النصوص ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة»^(٣). وفي تحديده للأبعاد المختلفة للاجتهاد بالرأي حدد بعدين: أولهما: «الاجتهاد بالرأي في «نطاق النص» لاستهلاك طاقته في سائر دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالاته «العقلية» التي هي من لوازم عبارته كدلالة الإشارة، ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة...». ثانيهما: «البعد الاجتهادي «فيما لا نص فيه» وهو على أنواع: الاجتهاد القياسي.. الاجتهاد بالرأي القائم على تقدير المصالح.. استقراء الجزئيات.. منهج الاجتهاد بالرأي القائم على «سن التشريع».. البيان التفسيري للقرآن الكريم فيما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم...»^(٤). ويستثني الكاتب من

(١) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

(٤) فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي. ضمن (الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) (مرجع سابق). ص ١٢ - ١٤.

مجال الاجتهاد فيما فيه نص، النصوص القطعية، فـ «كل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسراً، تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه بل يحرم»^(١). والنص المفسر هو ما ازداد قوة وضوح في الدلالة على معناه المقصود منه أصالة، على نحو لا يحتمل تأويلاً أو صرفاً عن معناه الظاهر المتبادر إلى معنى آخر (...). وقد قصد الشارع بتبيين إرادته وحكمه على هذا النحو من الوضوح إلى أمرين:

● «أولاً: استبعاده من أن يكون مجالاً للاجتهاد بالرأي عن طريق «التأويل».

● ثانياً: وجوب العمل به قطعاً والوقوف عند حدوده»^(٢).

«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...»^(٣).

ويوضح الكاتب منهجه أكثر بتمييزه في القطعي بين «القطعيات بالمعنى الخاص» أي: ما لا احتمال فيه أصلاً، وبين «القطعيات بالمعنى العام». فـ «لا مجال للتأويل الأصولي كمنهج للاجتهاد بالرأي في «القطعيات» بالمعنى الخاص من الأصول والقواعد التشريعية العامة المحكمة أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقصاء الأحكام الجزئية وتلقاها الأئمة بالقبول والعمل، أو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة، لأنها «الأساسيات» التي تقوم عليها الشريعة ويتكون منها النظام الشرعي العام»^(٤).

كان هذا عرضاً مختزلاً لمنهج أحد أبرز مناصري الاجتهاد بالرأي،

(١) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٣.

وإعماله فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وتمييزه في المنصوص بين «القطعي المفسر بالمعنى الخاص، وهو المراد بمعنى الاجتهاد معه، وبين غيره. وهو على كل حال لا يرفض القاعدة المذكورة وإنما يعتبرها في نطاق التمييز المذكور وإن ضيق من مجالها فهي تتمشى مع المقررات الأصولية في الموضوع.

أما بالنسبة لورقة د. محمد عمارة، فهي تنطلق من نفس المنطلقات لكن بمقتضيات منهجية مختلفة، تنتهي إلى رفض واستبعاد القاعدة، أو في أحسن الأحوال تضيق مجالها أكثر. فأى اجتهاد عند الكاتب «ليس بعيداً عن النص، وليست غيبة النص شرطاً في وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هي المبادئ الأصولية - يستخرج منها المجتهد بالاجتهاد الجزئيات والفروع. . فالتناقض بينهما اقتضاء وجود أحدهما نفي الآخر ليس من بادئ الرأي. فالعلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً^(١). ولا خلاف عند الكاتب 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. واللبس في هذا المقام - حسب الكاتب - «إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلقت بالمتغيرات الدنيوية. . ففي النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية، من عقيدة وشريعة. . في علوم الغيب. . وسائر العبادات، والأمر التعبدية التي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلم حكمتها. . ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها. . في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد

(١) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، البحث الأصلي مع مناقشات وتعقيبات مجموعة من الأساتذة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٦٥، وانظره أيضاً في: معالم المنهج الإسلامي له، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والأزهر الشريف (اللجنة العليا للدعوة الإسلامية) دار الشروق، ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ١٠٠، وهو التعديل النهائي للبحث، وقد بقي الكاتب محتفظاً بنفس قناعاته بخصوص «النص والاجتهاد» رغم الاعتراضات الموجهة له في الموضوع.

عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام.. فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود»^(١). 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[!]، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً، لأن حقيقة الاجتهاد هنا، هي اجتهاد في مدى حوافز الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم.. وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً دون أن يلغي النص ويعدمه، ودون أن يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاء تاماً، فإذا عادت وتوفرت شروط إعماله، عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم»^(٢).

واستند الكاتب في شواهدة إلى نفس اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، نكتفي منها بنموذج واحد، إذ كل النماذج المتبقية تدور في نفس المعنى مع اختلاف يسير في بعض الحثيات. يقول في سهم المؤلفة قلوبهم: «عندما تخلفت شروط إعمال هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين قائماً، فبعد أن كان الحكم دائراً في وجوده مع العلة الغائبة الموجودة، عاد فدار إلى العدم عندما انعدمت العلة (...). [ولاً] يعني هذا الاجتهاد العمري وقف إعمال هذا الحكم دائماً وأبداً.. فلو وجد الحاكم المسلم في أي زمان وفي أي مكان أن مصلحة الأمة تقتضي تأليف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهاد جديد يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال»^(٣).

(١) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٦٦، وفي معالم المنهج الإسلامي، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧، وفي معالم المنهج الإسلامي، ص ١٠٢.

(٣) محمد عمارة: في المنهج، ص ٦٨ - ٦٩، في معالم المنهج، ص ١٠٣ - ١٠٤.

هذا أهم ما عرض له د. عمارة في بحثه، وهو وإن كان يتفق مع د. الدريني في أن الاجتهاد يكون في المنصوص وفي غير المنصوص، فإنه يختلف معه في تمييزه بين القطعيات. فبينما يمنع الدريني من الاجتهاد مع وجود «النص القطعي المفسر»، يميز د. عمارة بين «الثابت الدينية» و«المتغيرات الدنيوية». فالاجتهاد عنده «قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثوابت»، لكنه في الأولى يقف عند الفهم واستنباط الفروع.. وتحرير الأحكام. وفي الثانية يمتد إلى حد «إثمار حكم جديد» و«تجاوز الحكم» الأول دون إلغائه. وكانت هذه أهم فكرة وجهت إليها اعتراضات الباحثين.

ويمكن اختزال هذه الاعتراضات وتصنيفها إلى: شق منهجي، وآخر موضوعي. فمن أبرز الاعتراضات المنهجية المتوجهة - فعلاً - على الكاتب، عدم تمييزه بشكل دقيق بين الاجتهاد بالاعتبار اللغوي العام، والاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص^(١).

فالاجتهاد في تنزيل الحكم ليس هو الاجتهاد في استنباط الحكم، فالأول اجتهاد متعلق - فعلاً - بالشروط الحافة بالحكم ومجال تنزيله، وهنا أغلب حديث الكاتب. والثاني له طرقة في الاستنباط أو الترجيح المعروفة. ويدل على هذا المنحى لدى الكاتب تكراره أن «الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت»^(٢).

وعلى الرغم من جهد وجدة الطرح، عند د. عمارة، فإن عباراته كانت غير دقيقة بما يكفي لإزالة اللبس والغموض، كقوله مثلاً بخصوص الاجتهاد في القطعيات: «هو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه». والواقع أن الاجتهاد هنا لا يتجاوز لا الحكم ولا

(١) ممن أشار إلى هذه النقطة، د. محمد كمال الدين إمام، انظر تعقيبه في: في المنهج الإسلامي، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٦٦، معالم المنهج: ص ١٠٠ - ١٠١.

النص، وإنما يعمل في دائرتيها بالشروط المحيطة بهما. ولعل التعبير بـ «تأجيل الحكم لعدم استيفائه الشروط الموضوعية» أو بـ «انعدام المحل» بالاصطلاح الأصولي، أو بـ «إيقاف العمل بالنص عند فقدان بعض شروطه»^(١). هو أسلم وأدق من التعبير السابق. هذا عند مَنْ يعتبر ذلك إيقافاً أو تأجيلاً. ويتعلق بهذا أيضاً قوله بإثمار الاجتهاد لـ «الحكم الجديد»، وهذا مخالف لمعنى قطعية النص، ومتجاوز - منهجياً - لشرط الكاتب على نفسه بأن الاجتهاد هنا هو «في مدى توافر الشروط اللازمة». والأمثلة التي قدمها، ليس فيها حكم جديد مغاير للحكم السابق، بل فيها عمل في دائرة شروط الحكم السابق بتأجيله أو إيقاف العمل به؛ فحد السرقة هو هو، وسهم المؤلفة قلوبهم هو هو، وكذلك الأمر في الزواج بالكتابات. . ولا يعتبر التأجيل أو الإيقاف، المتعلق بشروط الحكم السابق، حكماً جديداً استنبطه المجتهد باجتهاده.

أما بخصوص الاعتراضات الموضوعية، فأبرزها تلك المتعلقة بتمييزه بين النصوص قطعية الثبوت والدلالة المتعلقة بالثوابت الدينية وتلك المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. وهذا التمييز في حد ذاته غير مسلم للكاتب، فـ «التمييز بين ما هو ديني من النصوص، وما هو دنيوي يتعلق بالمتغيرات، أمر خطير ومنزل شديد الوعورة (...). خاصة وأن الكثير من الآيات والأحاديث بينت أحكام المعاملات من ديون وتوثيق وربما ومزارعة ومساقات، وتجارة وإجارة وبيع...»^(٢)، ولو «أخذ على إطلاقه فسوف ينتهي بقارئه إلى فصل الدين بتشريعاته عن تنظيم شؤون الحياة، كما أنه سوف يحقق - ولو بحسن نية - مقولة العلمانيين والماديين من أن ثوابت الإسلام تقع في إطار الغيبيات وأمور العقيدة، وأن أمور الدنيا مردها المصلحة واجتهاد الناس، فهم أعلم بشؤونها، أي: الفصل بين العقيدة والشرعة»^(٣)، وهذا وارد دون شك على هذا التمييز الذي لم

(١) اقترح د. طه جابر العلواني استخدام هذه العبارة، بدل عبارة «الاجتهاد مع النص» التي

تثير المخاوف. انظر تعقيبه في: في المنهج الإسلامي، ص ١٧٧.

(٢) تعقيب عمر عبيد حسنة، (في المنهج الإسلامي)، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٧.

يذكر ثواباً للمتغيرات الدنيوية. وعلى هذا الجانب انصبت معظم الاعتراضات لعل أبرزها ما أبداه د. يوسف القرضاوي. فقد قرر مع الكاتب من جهة أن «الاجتهاد مع الأحكام التي إذا ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص.. [فهو] مسلم» 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، وجاء غيرهم فخالفهم في فهمها، وهي محتملة للوجه الآخر»، ذلك أن «معنى» «قطعية الدلالة في النص» أنه لا يحتمل تأويلاً، فلا يقبل تفسيراً جديداً، وأن له معنى واحداً ووجهاً واحداً لا يتسع لغيره بحال»^(١). وعلى هذا الأساس ناقش الأمثلة التي ذكرها الكاتب من اجتهادات عمر رضي الله عنه والصحابه والتابعين، باعتبارها خارج دائرة النص القطعي في ثبوته ودلالته.

ففي المؤلفه قلوبهم، يقول^(٢): «إن عمر والصحابه الذين وافقوه، ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه وإنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ فُلُوقُهُمْ﴾ أثبت لفريق من الناس نصيباً من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم مؤلفة قلوبهم. ولما كان التأليف ليس وصفاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه (...). يتبين أن النص لم

(١) تعقيب يوسف القرضاوي، (في المنهج الإسلامي)، ص ١٨٧. وانظر تعقيب د. كمال الدين إمام: «إن الأحكام قطعية الثبوت قطعية الدلالة تحقق المصلحة دائماً، فالأحكام الثابتة مصالحها ثابتة، وإذا لم يطبق النص فإن ذلك يرجع لانعدام محله لا لتخلف المصلحة فيه». نفس المرجع، ص ٢٤٠. وأيضاً تعقيب د. طه جابر العلواني: «لا اجتهاد مع النص فيما دل عليه على سبيل القطع والظهور، فإن دل النص على سبيل القطع على مفهوم - والقطع يعني اليقين الذي لا يخالجه أي شك - فهذا لا يسمح باجتهاد فيه يؤدي إلى حكم مغاير للحكم المقطوع والذي دل عليه النص، أو إلى حكم يكون ظاهر الدلالة عليه»، ص ١٧٠.

(٢) الكلام في الأصل هنا للشيخ محمد محمد المدني في رده على محمود البابيدي الذي أثار نفس الموضوع سنة ١٩٥٧. اختاره القرضاوي ورجحه على غيره.

يعطل ولم يعلق، وإنما المحل هو الذي انعدم. فلو أن ظرفاً من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوماً فتألفهم لأصبح الصنف موجوداً، فلا بد من إعطائه^(١). «فإعمال النص هنا متعلق بوصف لا بشخص (...) وهذا الوصف مما يتبدل ويتغير كوصف الفقر، فقد يكون المرء له في الزكاة نصيب ثم يصبح غنياً فلا يكون له فيها نصيب، ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم (...) وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام (...) فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أو عدل، ولكن معنا نص معمول به لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه. كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين... إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين...»^(٢).

وتجدر هنا ملاحظة الفرق بين حكم «انعدم بانعدام علته» أو تم «تجاوزه»، كما يذهب الكاتب. وبين حكم «لم يوقف العمل به» فلم يعلق أو ينسخ أو يعدل، فهو معمول به لأن معناه مقيد بدءاً بالوصف (التأليف) لا بالشخص. كما يذهب المعترضون. ومثل ذلك في حد السرقة، لما رأى عمر أن وصف السرقة لا ينطبق على الواقعة المعروضة.. عام المجاعة، وهي شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج.. كما ذكر العلامة ابن القيم.. ومثله في الأرض المفتوحة في العراق، وقد جاء عن النبي ﷺ موقفان مختلفان، موقف بالقسمة على المقاتلين كما في خيبر، وموقف آخر بعدم القسمة كما في فتح مكة المكرمة، وكلاهما سنة تتبع.. «فعلم جواز الأمرين» كما ذكر ابن تيمية^(٣). هذا فضلاً عن احتجاجه على مخالفه بآيات

(١) تعقيب د. القرضاوي (نفس المرجع)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) تعقيب د. كمال الدين إمام، (نفس المرجع)، ص ٢٤٠ - ٢٤١. والكلام أيضاً هنا للشيخ محمد المدني.

(٣) انظر النص بكامله في: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠ / ص ٥٧٤ - ٥٧٥، (أصول الفقه - التمهيد). وذهب إلى القول أنه «لو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك (أي التقسيم) لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب».

من سورة الحشر التي وزعت الفيء على جميع الأمة حتى الأجيال التالية للمهاجرين والأنصار...

ومثله في زواج المسلم من الكتائية، فالنص أباح «المحصنات» وخشي عمر التهاون في شرط الإحصان، كما خشي فتنة الإعراض عن المسلمات. وهو تدخل منه لـ «تقييد المباح» وهو من حق ولي الأمر المسلم..

ومثله في باقي اجتهادات عمر التي لا تعدو أن تكون اجتهاداً في إطار شروط النص أو الحكم والأوصاف المتعلقة به. فضلاً عن كونه غير قطعي إما في ثبوته أو دلالة أو فيهما معاً، أو أن يكون عمر اجتهد فيه اجتهاداً يغير ما دل عليه بطريق القطع^(١).

وإذا ما استثنينا ما ذهب إليه د. عمارة بخصوص تقسيم القطعيات إلى «دينية ثابت» و«دينية متغيرة»، مع إمكانية اجتهاد في هذه الأخيرة يثمر «حكماً جديداً»، فإن باقي ما تحدث عنه بخصوص الاجتهاد «في الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول، والمقارنة، وتحرير الأحكام..» وأيضاً «في مدى توافر الشروط اللازمة للتنزيل..»، هو محل اتفاق بين الجميع. فنفي الاجتهاد في مقولة «لا اجتهاد مع النص»، «منصب على «الاجتهاد معه»، لا «الاجتهاد فيه»، أي: إن الممنوع هو الاجتهاد في مقابلة النص ومعارضته، لا الاجتهاد في فهمه والاستنباط منه..»^(٢)، «الذين يقولون بذلك (المقولة)، لا يعنون به أنه لا يمكن الاجتهاد في فهم النص، وإلا كيف أعملوا النص وعدّوا الرؤية ونقلوا الحكم بالقياس، لو لم يجتهدوا في فهم النص واستخراج علته وفهم حكمته؟ إنهم يرون أن في النص مجالاً للاجتهاد وإيجاد الأحكام الجديدة قياساً..»^(٣). والقولة أيضاً لا تعني «عدم وجود الاجتهاد داخل النص، فبإمكان المجتهد أن يجتهد داخل النص من

(١) انظر تفصيل ذلك في تعقيب د. القرضاري، ص ١٨٨ إلى ١٩٥. وأيضاً تعقيب د. كمال الدين إمام، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) يوسف القرضاوي (نفس المرجع)، ص ١٨٥.

(٣) تعقيب عمر عبيد حسنة، (مرجع سابق)، ص ٢٢٤.

حيث دلالاته وفحواه وإشارته وتعليقاته، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، نص على حكم السرقة وحدها، وهو القطع، فلا يجوز أن يجتهد مجتهد لتغير هذا الحكم أو الحد، ولكن له الحق في أن يجتهد في معنى «السارق» وشروطه وكيف يتحقق، وعلة الحكم، وفي معنى قطع الأيدي وكيفيته كما فعل عمر رضي الله عنه، حيث اجتهد في النص وقضى بأن معنى السرقة لا يتحقق مع المجاعة^(١).

مجالات العمل الاجتهادي في فكرنا المعاصر كما في الفكر القديم، لا تكاد تخرج عن منطقتين:

- أحدهما: «منطقة ما لا نص فيه مما تركه الشارع لنا قصداً منه، رحمةً بنا لا نسيان ليملاً المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق مقصد الشارع، وفق مسالك الاجتهاد التي يتبعها المجتهدون...».
- الأخرى: «منطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية الثبوت ومعظم الأحاديث النبوية كذلك، أو ظنية الدلالة ومعظم نصوص القرآن كذلك. فوجود النص لا يمنع الاجتهاد كما يتوهم واهم^(٢). وإلى جانب هاتين المنطقتين المفتوحتين للاجتهاد، ذكر الكاتب منطقة «مغلقة بإحكام لا يدخلها الاجتهاد، ولا يجد حاجة لدخولها، إنها منطقة القطعيات في الشريعة، مثل وجوب الفرائض الأصلية (...). وتحريم المحرمات اليقينية (...). وأمهاات الأحكام القطعية (...). ونحو ذلك مما جاءت به النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها»^(٣).

والواقع أن هذا الاستثناء من الكاتب هنا، هو احتراز منه عن الاجتهاد المنشئ لحكم جديد أو المعطل لحكم قطعي، وقد تقدم كلامه في

(١) تعقيب علي محيي الدين القرة داغي (نفس المرجع) ص ٢٤٨.

(٢) يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين.. وتنهض بالدنيا، دار المعرفة، البيضاء ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣.

«الاجتهاد في النص»، وعدم «الاجتهاد مع النص» ومعارضته. وتدل على ذلك الأمثلة التي قدمها بخصوص هذا النوع من «الاجتهاد» المحرم في دائرة القطعيات: كالسماح بالخمير من أجل السياح، أو تعطيل الصيام من أجل زيادة الإنتاج، أو تجميد الحج توفيراً للعملة الصعبة، أو تعليق الزكاة اكتفاء بالضرائب الوضعية، أو تعطيل الحدود والقصاص إشفافاً على المجرمين... إلخ. وعلى هذا يمكن إلحاق الاجتهاد - بالمعنى المتقدم - في القطعيات، بمنطقة النصوص، مع التمييز طبعاً بين القطعي والظني^(١).

يمكن إضافة مجال ثالث مستقل للاجتهاد، لأهميته القصوى، وإن كان بالإمكان إلحاقه بإحدى المنطقتين السابقتين: وهو الذي أشار إليه د. الدريني بـ «الاجتهاد في تطبيق النصوص». قال: «الاجتهاد في الشريعة على التحقيق ثلاثة أنواع:

- الأول: الاجتهاد في النصوص وتعليلها، استشرافاً إلى «مقصد الشارع» منها..
 - الثاني: اجتهاد في تطبيق النصوص، برعاية الظروف القائمة في أثناء التطبيق مع النظر إلى ما يتوقع من مآل.. فالنظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً^(٢).
 - الثالث: الاجتهاد فيما لا نص فيه، ولا يقل أهمية وأثراً في تدبير شؤون الأمة في جميع نواحي حياتها عن الاجتهاد في النصوص^(٣).
- وفي حديثه عن «دور العقل في فهم الوحي» وبالضبط في «الاجتهاد

(١) وعلى هذا يمكن حمل كثير من التصنيفات المعاصرة لمجالات الاجتهاد، كتلك التي يذكرها: محمد أديب صالح في تفسير النصوص، ج ١ / ص ٨٠ - ٨١، ووهبة الزحيلي في أصول الفقه، ج ٢ / ص ١٥٤ وغيرها.

(٢) وهذا الذي عبر عنه د. عبدالمجيد النجار بـ «فقه التنزيل» وسنرجع إليه في فصل لاحق.

(٣) محمد فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي، في: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر - ١، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط ١ / ١٩٩١، ص ١١٠ - ١١١.

العقلي في الفهم»، ذهب الدكتور النجار إلى أن «عمل العقل في تفهم النص [يختلف] باختلاف النص نفسه، من حيث وروده ومن حيث دلالاته، وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع، هان دور العقل في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب»^(١)، وحدد مجال الاجتهاد في دائرتين: - «اجتهاد العقل في النص القطعي وروداً ودلالة» بالمعنى المتقدم، أي: بفهمه وإدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثلها. . وليس له من دخل في البحث عن الاحتمالات في تعيين المراد الإلهي. - و«اجتهاد العقل في النص الظني»، ثبوتاً بالتحقيق في نسبته إلى الرسول ﷺ بطرق النقد المعروفة في علم الحديث. ودلالة بالاجتهاد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص عليها «وكلما كان النص الظني أوسع في الاحتمال كان دور العقل في تبين المراد أهم وأعسر».

والأفهام العقلية لنصوص الوحي تتنوع بهذا الخصوص إلى نوعين:

- أفهام قابلة للتغيير، «هي التي نشأت من نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها، ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة (...)» وليس اختلاف المذاهب الفقهية والعقائدية في شطر كبير منه إلا ناشئاً من هذا الاعتبار»، ولهذا المعنى فإن الاجتهاد في الفهم مفتوح بابيه وليس قاصراً على جيل دون جيل آخر، ولا شخص دون شخص آخر ولا زمان دون آخر...».
- وأفهام ثابتة لا ينالها التغيير، وهي على ضربين «نصوص ظنية ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها، فهذا الإجماع يسبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية» ثم «أفهام ناشئة من النظر في النصوص القطعية»^(٢).

(١) عبدالمجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، «بحث في جدلية النص والعقل والواقع» دار الغرب الإسلامي، ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٨٧.

(٢) عبدالمجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ٨٧ إلى ٩٣ (بتصرف).

وبعد تحديد مجال الاجتهاد، ونوع الاجتهاد المترتب عليه، يأتي الدور على «الاجتهاد في التنزيل» الذي يعتبر الكاتب من أبرز الدعاة إليه والكاتبين فيه. وهو عنده يقوم على دعامتين:

- «العلم بمقاصد الأحكام، سواء الظني منها أو القطعي...».
- و«العلم بالوقائع أو الأفعال الإنسانية علماً يشتمل مختلف أحوالها». ف «كما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالوقائع الإنساني يفضي إلى النتيجة نفسها».

والاجتهاد في التنزيل عموماً «يمثل حركة العقل بين أحكام النصوص ومقاصدها من جهة، وبين وقائع الناس وأحداثهم من جهة أخرى، بقصد توجيه تلك الأحداث والوقائع لتتطابق مع صورة الأحكام من جهة، وتحقيق المقاصد من جهة أخرى»^(١).

وكي لا يبقى هذا الاجتهاد المباشر للنص والوقائع عارياً عن الضوابط المنهجية الموجهة لعمله الجزئي، نجد الفكر المعاصر يحوطه بجملته منها. لعل أبرز معبر عنها، د. يوسف القرضاوي، الذي ذهب إلى تحديد «معالم وضوابط - لا بد منها - للاجتهاد المعاصر» نذكرها مختصرة كالتالي:

- لا اجتهاد بغير استفراغ... أي: بذل أقصى الجهد في تتبع الأدلة والبحث عنها في مظانها وبيان منزلتها والموازنة بينها..
- لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية.. (قد تقدم الكلام فيه).
- لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات: فيجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءت، فالقطعي يجب أن يستمر قطعياً والظني كذلك، ولا ندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف..

(١) المرجع السابق، ص ١١٤. وانظر في هذا المجال بشكل أوسع: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، وأيضاً: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية.. تنزيلاً على الواقع الراهن.

- الوصل بين الفقه والحديث: حيث يجب مد جسر واصل بين الفقه والحديث وإزالة الفجوة القائمة بين المدرستين الفقهية والحديثية..
 - الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع، الذي لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه.. فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به.. وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده..
 - الترحيب بالجديد النافع والتخلص من عقلية الرفض لكل جديد ولو كان نافعا..
 - ألا نغفل روح العصر وحاجاته، وأننا في القرن الخامس عشر الهجري لا في القرن العاشر، وأن لنا حاجتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون..
 - الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي: فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، حيث تكون الشورى بين أهل العلم في القضايا المطروحة..
 - فسح الصدر لخطأ المجتهد: إذ لا عصمة لغير نبي، فلا نشدد النكير على من أخطأ في اجتهاده (مع أهليته لذلك طبعاً)، فإن شيوع هذا الأسلوب يفتل روح الاجتهاد.. وفي ذلك خسارة على الفقه وعلى الفكر وعلى الأمة^(١).
- هذه جملة معالم وضوابط لفضيلته، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعقيب أو تعليق. وهو لا يكتفي بذكر هذه المعالم الموجهة والمساعدة، بل ذكر قبلها تحذيرات من مزالق ومخاطر تحف بالاجتهاد المعاصر سواء في تعامله مع النص أو مع الواقع، نذكرها أيضاً مختصرة كالتالي:
- الغفلة عن النصوص (أي: الاجتهاد بالرأي قبل البحث عن النص).
 - سوء فهم النصوص وتأويلها، كأن يخصصها وهي عامة أو يقيدتها وهي مطلقة، أو يعزلها عن سياقها..

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٧٨ إلى ١٨٥.

- الإعراض عن الإجماع المتيقن، أو تجاوزه..
 - القياس في غير موضعه، كقياس القطعي على الظني، أو الأمر التعبدي على الأمر العادي، كما أنه لا اعتبار لقياس على غير أصل منصوص عليه، أو على نص غير ثابت، أو على نص ثابت لم تتضح علته، أو اتضحت علته ولكن وجد فارق معتبر بين الأصل والفرع..
 - الغفلة عن واقع العصر، بالانعزال عنه وعدم مسابقة همومه، أو بالجمود على رأي مذهب معين..
 - الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص^(١).
- إن النص - جواباً على التساؤل في مطلع هذا المبحث - ليس مانعاً من الاجتهاد بجميع أنواعه، بل إن الاجتهاد بسعة مفهومه، وخصوص هذا المفهوم، وارد على كل نص، قطعياً كان، بالفهم والإدراك للمعاني والدلالات...، أو ظنياً كان، بالاستنباط للأحكام والأدلة... ولا شك في أن إعادة طرح هذا الموضوع للبحث هو في حد ذاته مساهمة في عملية تحويل الفكر والنظر إلى النص، اجتهاداً فيه أو معه، فهماً وإدراكاً واستنباطاً وأيضاً تنزيلاً. وهذا من الفروض والواجبات التي تكاد تكون معطلة في فكرنا المعاصر، عند مَنْ يستريح لمقولة: «لا اجتهاد مع النص» يحملها على عمومها وظاهرها، ويقلل عقله عن العمل والاجتهاد، وهو من أعظم نعم الله على الإنسان، أو يستعيز عنه بعقل غيره ممن يرى «أن رأيهم له خير من رأيه لنفسه» ولو كانوا أقراناً له أو ممن تقدمه بقليل.

المبحث الثاني: الاجتهاد وأصول الفقه

إذا طرح الفكر المعاصر للبحث والنظر علاقة الاجتهاد بالنص، باعتباره المنطلق الأول للمعرفة الإسلامية في مختلف مجالاتها، والموجه أيضاً

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٣٩ إلى ١٥٨.

بأصوله الكلية ومقاصده العامة لحركة الاجتهاد نفسها، فإنه طرح أيضاً باقي الأصول أو الأدلة الشرعية، المتفق عليها أو المختلف فيها. فبغض النظر عن كون المذاهب التزمت بها كلها، أو بأغلبها، بوجه أو بآخر، فإن حصيلة الاجتهاد الفقهي والأصولي التاريخية تثبت أن تلك الأدلة قد استعملت وتدين الناس بها. وأن دائرة العمل الاجتهادي كانت تتسع كلما اتسعت رقعة الإسلام وكثر معتقوه وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة. وكان هذا الوضع يحوج العلماء والأئمة إلى التوسع في أدلة الاستنباط ووسائله. بل إننا نجد هذا واضحاً حتى 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»..

لقد تم عملياً تجاوز منطق «حصر الأدلة» سواء في المرحلة المتقدمة، عند واضع أسس هذا العلم، الإمام الشافعي، بالتوقف عند القياس، و«إبطال» ما دونه خاصة الاستحسان، إذ كان أبو حنيفة قبله يأخذ بالاستحسان وبالعرف.. وكان الإمام مالك قبله ومعه، يأخذ بهما وبالمصلحة المرسله وبسد الذرائع. أو في مرحلة متأخرة عنه نسبياً كما نجد عند الظاهرية، وخاصة ابن حزم في حصر الأدلة في ثلاثة بالتوقف عند الإجماع (إجماع الصحابة)، و«إبطال» ما دونه خاصة القياس والرأي^(١). أو عند طوائف من المتكلمين والشيعة في قبولهم هذا الدليل ورفضهم ذاك.

(١) يقول ابن حزم في ذلك: «لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تحليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان ورد إلى غير ما أمر الله تعالى بالرد إليه». انظر: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، مج ١ / ج ١ / ص ٥٦. وقال في: الإحكام، ج ٧ / ص ٥٥ - ٥٦: «ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة (...) وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به». وانظر فيه مناقشته العنيفة لأدلة الجمهور المخالفة له.

وعلى كل ف «إن أصول الفقه وإن كملت في الزمن النبوي، ففروعه لم تتم بعد، ولا انتهاء لها أبداً ما دامت الحوادث. ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية، والإحاطة بجميع أحكامها، وإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان ولا تطبيقه حافظة الإنسان مع جواز وقوعه عقلاً. لطف الله بنا فأنزل العموميات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها. ووكّل إلى نيّته تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط، ليحصل لهم ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات، ودليل كمال النفس والفكر، وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان»^(١). فما دامت «الوقائع في الوجود لا تنحصر» و«لا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة.. احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوباً على حكمها ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى وذلك كله فساد (...). فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان..»^(٢) و«باعتبار خاتمية الوحي (...). [فإن] المجموع النصي - قرآناً وحديثاً - يحمل من كنوز المعاني ما لا يستنفذه فهم جيل واحد من المسلمين، بل يمكن أن يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله، وذلك وجه من وجوه إعجازه، كما أن لعملية الفهم علاقة بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف التي يكسبها من خارج دائرة النص. بل إن لها علاقة بذات الواقع الزمني في أحداثه وتفاعلاته»^(٣).

وقد جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة بحيث تركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط، ويمكن لمس ذلك في: «سعة منطقة العفو المتروكة قصداً» لاجتهاد المجتهدين «وهنا تتعدد

(١) الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ج ١ / ص ١٦٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ١٠٤.

(٣) عبدالمجيد النجار: فقه التدين فهماً وتنزيلاً، كتاب الأمة (٢٢)، ١٤١٠، ج ١ / ص ٨١.

المسالك، وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ، دون أن تضيق الشريعة ذرعاً بواحد منها، ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه»^(١). حيث توظف أدلة التشريع فيما لا نص فيه، كالقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف وغيره.

وفي: «اهتمام معظم النصوص بالأحكام الكلية»، و«قابلية معظم النصوص لتعدد الأفهام»، و«مراعاة الأعذار والظروف الطارئة» و«تغيير الفتوى بتغيير المكان والزمان والحال»..

ومن مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية أيضاً - بالإضافة إلى ما تقدم - تجنباً للتكرار (أ) شمول مقاصد الشريعة بما تتسع للمصالح الدنيوية بجميع مناحيها والمصالح الأخروية على السواء^(٢). (ب) تعليل أحكام الشريعة (مما ليس تعبدياً، وكذا المقادير الشرعية والكفارات وما إليها وخصوصيات الرسول) تفصيل «المحظورات أو المحرمات» لأنها قليلة نسبياً ولذلك فصلها القرآن الكريم.. وما عدا ذلك فكله مشروع، ومعنى ذلك أن الأصل إطلاق المباح.. (ج) العموم المعنوي، أي: «الأصول المعنوية» المستقراء من المبادئ العامة ومن أدلة أحكام الفروع والجزئيات اجتهاداً، و«الأصل المعنوي العام» كالأصل اللفظي العام، كلاهما حجة قاطعة في بناء الحكم عليه^(٣).

(١) انظر هذه العوامل في: يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (مكتبة وهبة) ص ١٥٢ وما بعدها.

(٢) انظر هذه المظاهر في: فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي، ضمن: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (مرجع سابق)، ص ١٢٩ إلى ١٣٧.

(٣) استند الكاتب هنا على ما ذكره الشاطبي في الموافقات من أن «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن «أمر كلي عام» فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»، واستدل على صحته بالاستقراء والتواتر المعنوي.. الموافقات، ج ٣ / ص ٢٩٨. وانظر فيه عموماً المسائل المتعلقة بالعموم والخصوص (ص ٢٦٠ وما بعدها)، والمسائل المتعلقة بالبيان والإجمال (ص ٣٠٨ وما بعدها).

فإذا كانت معظم نصوص الشريعة بهذه السعة والمرونة، فإن العمل الأصولي والفقه في اجتهاداته التنزيلية، وفي مدى اعتباره لعنصر الواقع (مجال التنزيل) يختلف بحسب الظروف والأحوال، لا المتعلقة بالزمان والمكان فحسب، بل أيضاً - وهذه أهم - تلك المتعلقة بمؤهلات المجتهد وقدراته الفكرية والإدراكية، ونظام الثقافة السائد. ولهذا كان من الأسباب الداعية في الفكر المعاصر إلى إعادة النظر في أصول الفقه، وبناء البناء المستوعب لمشكلات العصر، ما يراه البعض من تخلفه عن تغطية قطاعات مهمة في «الحياة العامة»، بسبب التوقف الذي اكتنفه من جراء ما فشا في فكر الأمة من جمود وتقليد، ودورانه في فلك «الحياة الخاصة» أو «الفقه الفردي» الذي نما وتضخم على حساب «الفقه الجماعي»^(١). ولم تقتصر الدعوة عند مجموعة من الباحثين على الاجتهاد في الفروع فحسب، بل الاجتهاد في دائرة الأصول (أصول الفقه) نفسها.

ف «النصوص الشرعية في مجال الحياة العامة أقل عدداً وأوسع مرونة، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص الأشكال، فلا تجد في باب الإمارة ما تجده في الصلاة من أحكام كثيرة منضبطة، ولا تجد في الاقتصاد ما تجده في الطهارة أو النكاح (...) وهذا الجانب من الفقه المعني بمقاصد الحياة العامة ومصالحها قد عطل شيئاً ما بسبب الظروف التي اكتنفت نشأة الفقه وتطور الحياة الإسلامية. ولا غرو إذن أن تكون المفهومات الأصولية التي تناسب هذا الجانب قد اعتراها الإغفال وعدم التطور أيضاً. وحينما كانت حياة الإسلام شاملة وكانت الممارسات الاقتصادية والسياسية العامة للمجتمع ملتزمة بالدين نشطت قواعد الأصول التي تناسبها»^(٢)، «وقد أدى انحسار

(١) هناك عوامل أخرى طبعاً، لعل أبرزها ابتعاد كثير من علماء وفقهاء الأمة عن التعرض للقضايا السياسية والاجتماعية، إما بإبعاد وتحييد وعزل الحكام لهم، أو برغبتهم الخاصة في ذلك، وكان هذا مؤثراً على العطاء الفكري في هذه الجوانب، وقد تميزت كتابات العلماء والفقهاء الذين خالطوا وتحملوا مسؤوليات ومناصب، من حيث الجودة وطرح المشكلات العامة عن غيرهم.

(٢) حسن عبدالله الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ١ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١٦، والرسالة منشورة أيضاً ضمن كتاب: تجديد الفكر الإسلامي، له .

الطبيعة الدينية للحياة العامة في تاريخ المسلمين، إلى أن تكون الممارسات والتجارب السابقة ضئيلة كذلك، وإلى أن يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك. ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي^(١). فعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو تكاملت فيها أبنيتها وصياغاته الأخيرة... ولذلك تلبس بمفاهيم المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله، ومصطلحاته، أدوات للوضوح والاستقامة، ومن ذلك غدا علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل، ولكنه جاء عقيماً منبثقاً عن الواقع الخصب بالحياة، ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً. هكذا كان مصيره في التاريخ، لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقهاء بل ييسر الفقه وتحجر من بعده إلا في أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولي^(٢).

وهذا الكلام رغم نصيب الصحة الوافر فيه، فإنه لا يحمل على إطلاقه، في إلغاء دور هذه الأصول... فالسبب في العطالة المذكورة، لا يرجع بدرجة أكبر إلى الأصول نفسها، بقدر ما يرجع إلى شيوع الجمود وانتشار التقليد والتعصب، وإلا ففي هذه الأصول ما يسمح بإنتاج فقهي ومعرفي متحرك إذا ما تم تفعيلها وتشغيلها واستثمارها. والفلتات أو الاستثناءات التي تحدث عنها (من المجتهدين) إنما كانت انطلاقاً من هذه الأصول وبواسطتها، تأصيلاً وتطويراً لها، وبناءً وتأسيساً عليها، وهو نفس ما سعى إليه الكاتب وقرره في حديثه عن بعض أدلة هذا العلم. يقول: «بدأ الإجماع إجماعاً فقهيّاً تتداول فيه الاجتهادات حتى تستقر على وجه غالب، ثم غدا من بعد رصداً تقليدياً لنقول من السلف (...). بدأ الاستحسان أصلاً فقهيّاً واسعاً (...). ولكن الفقهاء أخيراً ضيقوه وضبطوه حتى قضاوا عليه، وبدأ القياس في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً (...). ولكن خشية أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم عطل الناس ذلك القياس

(١) الترابي: تجديد أصول الفقه، ص ٢٢.

(٢) الترابي: منهج التشريع الإسلامي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ١٢.

الفطري واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً جديداً^(١)، «... ونجد الحملة على المصلحة التي كثفت عليها شرائط القطعية والعموم حتى تعطل استعمالها (...). وكان يمكن لمفهومها أن يتطور كثيراً لا سيما في مثل عهدنا الراهن...»^(٢)، «فالتوازن بين الأحكام والقطع بغير تنطع، والمرونة والسعة بغير استبهاام أو تسبب، هو المنهج الأوفق الذي إن لم يُرْعَ ويراقب قد يختل حسب دورات تطور الفقه، فيميل إلى تطرف ليرتد إلى تطرف مقابل»^(٣).

والمطلوب اليوم - حسب باحث آخر - «هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة، وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة «تأصيل الأصول»، من إعادة بنائها»^(٤). ومبرر هذا عنده، «أن القواعد الأصولية التي ينبنى عليها الفقه الإسلامي لحد الآن، ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده...»^(٥). والقواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى والتي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس والدوران وما إلى ذلك... ليست مما نص عليه الشرع لا الكتاب ولا السنة، إنها من وضع الأصوليين، إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية. ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل^(٦). أما الاجتهاد فـ «يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله، بل في نزاع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران»، والعمل من

(١) الترايبي: تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط ١، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) الترايبي: منهج التشريع الإسلامي، ص ٣١.

(٣) الترايبي: منهج التشريع الإسلامي، ص ٣١.

(٤) الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٥٩.

(٥) الجابري: وجهة نظر، ص ٦٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٥.

أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدد من منظور الخلفيّة الإسلامية. إنه بدون هذا النوع من التجديد، سيبقى كل اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد، حتى ولو أتى بفتاوى جديدة»^(١).

نجد أيضاً الدعوة إلى إعادة تنظيم الأصول والقيم والمبادئ الأولى في مرجعها الأكبر ومصدرها الأول لتنطلق منه من جديد، في مبدأ وأصل التوحيد المهيمن والشامل في ثقافتنا الإسلامية. ف «المشكلات التي تعترض يتطلب حلها الخوض لا في الفروع، بل في أمهات المبادئ التي يعتبر الاجتهاد فيها اجتهاداً مطلقاً. والاجتهاد المطلق اليوم في الإسلام لا قواعد له أحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة. فالمطلوب اليوم هو تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى، أي: ربطها ببعضها بعضاً 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، بحيث يكون الهرم مقياساً لما نريد أن نقيس من مسائل العصر»^(٢). إنه الارتباط بمبدأ التوحيد «فنحن والسلف نعرف هويتنا بأننا «أهل التوحيد» وقد بنى السلف حياتهم وبنينا نحن حياتنا على التوحيد كأساس. أما ما فعله السلف في التاريخ فهو مثل نذكره لنتعلم منه (...). التوحيد الذي به وحده ندفع أذى المستغرب، ونقوم الاعوجاج والخطأ في اجتهادنا وبه ننفي اجتهاد المتعلم عن حظيرة الإسلام، وبه نجره إلى داخلها إن كان لاجتهاده فائدة نرجوها»^(٣).

ويتساءل الكاتب: «أليس في هذا الاجتهاد الجذري خطر على الإسلام وأمته؟ أليس في العودة إلى التوحيد ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالِق تؤدي بنا وبتوحيدها إلى الهاوية...؟»، فيجيب قائلاً:

(١) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع، (مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق) ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

«الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية. فالعقل والقلب اللذان ينفعان بالتوحيد ويجعلان المبدأ المحدد والمعين... لا خوف عليهما. فصاحبهما قوي في إيمانه.. غني في ثروته الفكرية.. مضمون في اجتهاده وعمله.. لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة، وتوجيهه خير توجيه..»^(١). والحق أن دعوة الكاتب إلى الانطلاق من التوحيد كأصل شامل وموجه للمعرفة عامة، وما يتحدد منها كأصول وفروع ومناهج جديدة أو قديمة تحتاج إلى تجديد، هو عودة بهذا الأصل إلى شموله الأول الذي كان له، وامتداداته في مجالات الحياة المختلفة قبل أن ينحسر وينطوي في مجال إيماني عقدي مجرد لم يسلم بدوره من تشويه وتحريف. وستكون لنا عودة بإذن الله إلى امتدادات هذا الأصل التي كان يعيها المشركون ويعلنون حربهم عليه بسببها.

ولعل التعبير الأوضح عن الفكرة، هو ما نجده عند مفكر آخر يذهب إلى 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 الإمام الشاطبي في محاولته للوصول إلى أصول قطعية، وتتمة لما قام به الإمام الشوكاني من الترجيح و«تحقيق الحق من علم الأصول» على حد تعبيره. ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمهيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق..»^(٢).

إن إشكالاً آخر مهماً يثار بوجه هذه المسألة، ينطلق أساساً مما ذهب

(١) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

(٢) القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، دار الصحوة، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٤٠ - ٤١، والكاتب في مكان آخر - بسبب الخلاف حول هذه الأصول، كالاستحسان والمصلحة المرسلّة وشرع من قبلنا... بل حتى الإجماع والقياس - يذهب إلى القول بأنه «إذا كان مثل هذا الخلاف واقعاً في أصول الفقه، فلا نستطيع أن نوافق الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية، فالقطعي لا يسعه مثل هذا الخلاف ولا يحتمله»، الاجتهاد: ص ٦٩.

إليه الإمام الشاطبي بخصوص قطعية «أصول الفقه». والواقع أنه يمكن 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 أيضاً على القطع، وكان هذا محل النزاع بينه وبين من خالفه.

فبخصوص المستوى الأول يقول: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (...)» [ف] الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز الشك بها وهي لا شك فيها...»^(١).

وبخصوص المستوى الثاني يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا، المستقرة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. فإن للإجماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع (...)» ومن هاهنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع، لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة، فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر...»^(٢)، وهذه «الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (المصالح المرسله) الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين (...)» وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل، لأن

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج ١ / ص ٣٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ١ / ص ٣٧.

معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»^(١).

فواضح هنا التمييز بين المستوى الأول من «الأصول» القطعية الراجعة إلى الكليات الشرعية والتي يعتبر احتمال الظن فيها ظن في أصل الشريعة نفسها لأنها الكلي الأولى، وبين المستوى الثاني من «أصول الفقه» الذي يصرح فيه بظنية الأدلة المستقرأة منها، وإنما أفادت القطع بتضافرها وتعاضدها، وهو ما أخذ عليه الشاطبي - من الناحية المنهجية - بعض المتأخرين من الأصوليين ممن «استشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع...»^(٢).

وممن اعترض على الإمام الشاطبي من المتأخرين، وطرح وجهة نظره في إعادة تدوين «أصول قطعية» للتفقه في الدين، بناءً على مقاصد الشريعة نفسها التي يعتبر الشاطبي إماماً فيها بدون منازع، نجد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - وهو على كل حال مقتف آثار الشاطبي في المساهمة في بناء هذا العلم - وقبل بيان وجهة نظره في الموضوع يذكر تعليقاً للإمام القرافي - في شرحه للمحصول - على أبي الحسين البصري، حيث ذهب هذا الأخير إلى القول بأنه «لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب فيه واحد، والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه»، وعقبه القرافي بقوله: «إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف

(١) المرجع السابق، ج ١ / ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٣٧، وانظر في نفس التمييز، أو قريباً منه: حسن الترابي: **منهج التشريع الإسلامي**، إذ ميز بين «الأصول التي هي أمهات معاني الدين» وبين «أصول التفقه في الدين ومناهج تنزيله على الواقع»... ص ١١ وما بعدها. وأيضاً أحمد الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ١٤٠ (هامش ٤)، حيث ذهب إلى أن الخلاف راجع إلى عدم تحرير محل النزاع، بين «أصول الأدلة» و«أصول الفقه».

فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من التتمات في ذلك العلم». ثم قال موضحاً رأيه في عمل الشاطبي وما يقترحه: «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 ندره كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه. فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلبت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة. ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية. ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة. فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي: من حق العلماء ألا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي. وهذه مسألة لم تزل معترك الأنظار»^(١).

فهاهنا مع ابن عاشور يصبح التمييز لا بين «أصول أدلة» و«أصول فقه»، بل بين «علم مقاصد الشريعة» المستخلص من مسائل أصول الفقه

(١) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (بدون طبعة أو تاريخ) ص ٧ - ٨.

نفسها، وزبدة ما يمكن أن تتمخض عنه هذه الأصول، فتكون تلك المقاصد بمثابة القطع والكل لما سواها، وخاصة ما اعتبره الشاطبي مقاصد أصلية، أو كلية أو أولى^(١). وبين «أصول فقه» تستمد منها طرق تركيب الأدلة الفقهية.. وبناء علم المقاصد - استئنافاً لما ابتدأه الشاطبي - هو في حد ذاته أكبر إسهام في خدمة أصول الفقه نفسها، بتوسيع أفقها ومجال عملها. وهذا ما عبر عنه دارس آخر للشاطبي بقوله: «فالنظرة الشمولية المنسجمة للشريعة وأحكامها لا تتأتى إلا لمن خبروا المقاصد وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك (...)» فالمقاصد ليست أداة لإنضاج 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، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد^(٢).

وسنأخذ نموذجاً من أدلة أو أصول الفقه، لنقف على جوانب من حركة الاجتهاد «التأصيلي» و«التجديدي» فيه، في فكرنا القديم والمعاصر على حد سواء. وليكن أول هذه الأصول بعد الكتاب والسنة، أصل أو دليل «الإجماع». ومبرر اختياره لحيثيتين، أولاهما: أنه مجمع عليه عند جمهور علماء الأمة وفقهائها إلا من شذ من المتكلمين كالنظام وبعض الشيعة. فضلاً عن كونه أقوى الأدلة التالية له في الاعتبار. والأخرى: ميسر الحاجة إليه في فكرنا الراهن، الذي يعاني من تمزق وحدته الفكرية والسياسية.. لدعم محاولات وجهود الملمة هنا وهناك، خاصة وأنه ينطوي على إحياء معانٍ ووسائل عمل أخرى معه على رأسها نظام الشورى المعطل. وأيضاً

(١) انظر - على سبيل المثال - حديثه عن «القصد الأصلي» و«القصد التبعية»، ج ١ / ص ٦٧ من الموافقات. وانظر تعليقاً على هذا التمييز عند الشاطبي في أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد، ص ٢٩٢.

لانسجامه مع أبواب البحث المقبلة التي تنطلق من مفهوم الأمة عاملاً للتوحيد والنهوض في عملية البناء الفكري المعاصرة.

مطلب ١: دليل الإجماع:

يعرف الأصوليون الإجماع عادة بأنه «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور»^(١).

ويخرجون بالمجتهدين «العوام» وبأمة محمد «غيرها من الأمم» وبوفاته «الإجماع في حياته»، وبعصر من الأعصار «تخصيصه بعصر معين» وبأمر من الأمور «تخصيصه بأمر معين». ولهذا قال الشوكاني «... والمراد بالعصر، عصر مَنْ كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة (...). والأمر: يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات».

وقد نقف على تعاريف فيها تقييدات أخرى لكنها لا تبعد كثيراً عن هذا التعريف المتداول، منها تعريف الغزالي أنه «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»^(٢) وفيه إشارة إلى إجماع كل الأمة لا مجتهديها فقط، وتخصيص الأمور الدينية.

ولعل أكثر التعاريف استيعاباً وتفصيلاً ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: «اعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وبقول وإقرار، وفعل وإقرار. فأما القول: فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم، بأن يقولوا كلهم: هذا حلال أو حرام. وأما الفعل: فهو أن يفعلوا كلهم الشيء، وأما القول والإقرار: فهو أن يقول بعضهم قولاً وينتشر في الباقي فيسكت عن مخالفته، وأما الفعل والإقرار: فهو أن يفعل بعضهم شيئاً ويتصل بالباقي فيسكتوا عن إنكاره. ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل مَنْ كان من أهل الاجتهاد، سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً. ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصرهم، أو لحق بهم من أهل العصر الذي بعدهم، وصار من

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٣١ وما بعدها. وأيضاً الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٣٧٩.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٣.

أهل الاجتهاد عند الحادثة، كالتابعي إذا أدرك الصحابة في وقت حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد^(١).

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، فهذه متحصلة من مجموع الشواهد والأدلة، ولكن الخلاف حول شواهد ومبررات القطع نفسها وأيها ينهض بذلك. وبالإضافة إلى مسألة الحجية، فهناك مسألة إمكان التصور والوقوع، وكذا الاطلاع على الإجماع التي كانت محل خلاف أيضاً. وصحيح أن كثيراً من مباحث ومسائل الإجماع قد عفى عليها الزمن، لكن من مباحثه أيضاً ما لها ذيول تضرب بامتدادها إلى فكرنا الراهن.

فمن الشروط المرجعية والمنهجية الأولى للإجماع، ما نجده عند الإمام الشافعي في كثير من نصوصه. ويمكن اختزالها في شرطين أساسيين:

- الأول: استناد الإجماع إلى كتاب أو سنة، كما هو شأن القياس بالنسبة له. ومن ذلك الإجماع على «جملة الفرائض» و«أصول العلم»، أي: ما مستنده القطع من النص.

- والآخر: أن يقول به الجميع ولا تجد لذلك مخالفاً. وإجماع الجميع فيه نفي، أو احتراز عن إمكان غياب سنة عن بعضهم كما فيه رفع الخلاف الناقض للإجماع. وهذا الشرط الأخير هو ما جعله يستبعد كثيراً من صور وقوعه وتحققه بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء المجتهدين..

قال الشافعي لـ «محاورة» لما سأله «فهل من إجماع؟»: «نعم، نحمد الله، كثير من جملة الفرائض التي لا يسع جهلها، وذلك الإجماع الذي لو قلت: أجمع الناس، لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك: ليس هذا بإجماع. فهذه الطريق التي يصدّق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه، ودون الأصول غيرها، فأما ما

(١) البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٧٠.

ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك ويحكى عن أهل كل قرن، فانظره أيجوز أن يكون إجماعاً؟^(١).

وفي مكان آخر، إجابة أيضاً على سؤال «المحاور» عما «اجمع الناس عليه، فيما ليس فيه نص حكم الله ولم يحكوه عن النبي؟» قال: «أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله، فكما قالوا إن شاء الله، وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره ولا يجوز أن نعهده له حكاية، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم، يمكن فيه غير ما قال. فكنا نقول بما قالوا اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم. ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ إن شاء الله»^(٢). أما استبعاد الشافعي لكثير من صور الإجماع بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء، وإمكان ورود الخلاف.. فيتجلى في مناظرته لمحاورة الذي زعم صوراً من إجماع السلف، قال - لمحاورة -: «أو ما كفأك عيب الإجماع أنه لم يرو عن أحد بعد رسول الله ﷺ دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد (...). ألا تستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاء الإجماع، ولا تحسن النظر لنفسك، إذا قلت: هذا إجماع، فيوجد سواك من أهل العلم من يقول لك: معاذ الله، أن يكون هذا إجماعاً، بل فيما ادعيت أنه إجماع اختلاف من كل وجه في بلد أو أكثر ممن يحكى لنا عنه من أهل البلدان..»^(٣).

وقريب من هذا مذهب الإمام أحمد، «قال في رواية ابنه عبد الله: مَنْ ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه. قال أصحابه: وإنما قال هذا على جهة الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه. أو قال هذا في حق من ليس له معرفة

(١) الشافعي: جماع العلم، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز. دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ / ص ٤٩، (وهو أحد كتبه من الأم).

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٢.

(٣) الشافعي: جماع العلم، ص ٥٤، وانظره في ج ٧ / ص ٢٧٦ من الأم.

بخلاف السلف، لأن أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة (...). وقال ابن تيمية: أراد غير إجماع الصحابة، لأن إجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصوره، أما من بعدهم فقد كثر المجتهدون وانتشروا. قال: وإنما قال ذلك، لأنه كان يذكر الحديث، فيعارض بالإجماع. فيقول: إجماع من؟ إجماع أهل المدينة؟ إجماع أهل الكوفة؟...»^(١). و«جعل الأصفهاني - (داود بن علي بن خلف، أبو سليمان الظاهري، إمام الظاهرية) - موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء في قلة. أما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به...»^(٢).

أما مع منافع الظاهرية الأكبر، ابن حزم، فإننا نجده يجمع في موقفه بين كلام الشافعي المتقدم وبين كلام إمامه أنف الذكر. فبعد مناقشته للأقوال المختلفة في الإجماع وأنواعه قال: «إن الإجماع الذي هو الإجماع المتيقن، ولا إجماع غيره، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى. لكن ينقسم 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، وكوجوب الصلوات الخمس وكصوم شهر رمضان (...). فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلماً (...). فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام. [وهذا ما قصده الشافعي بـ «جملة الفرائض» و«أصول العلم»]^(٣).

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٦ / ص ٣٨٣.

(٣) تطرح هنا عند كثير من الأصوليين مسألة بناء أو إسناد الإجماع إلى القطعي من أصول الدين وأركانه. والقطعي ثابت بنفسه لا بالإجماع، وإنما وظيفة الإجماع رفع الظني إلى مرتبة القطع. وممن أشار إلى هذا الشيخ أبو زهرة، قال: «إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعي، كإجماعهم على الصلوات واستقبال القبلة (...). وغير هذا من الأمور الثابتة بنص قطعي قواه التواتر عن رسول الله ﷺ، وإن الحجية في هذه الحال للنص القطعي، وللأخبار المتواترة لا للإجماع، ولا جدوى في اعتباره، لأنه إذا كان الأساس في اعتباره أن يرفع ما هو ظني إلى مرتبة القطعي، فإن هذه الأمور قطعية في=

● **والآخر:** شيء شهدته جميع الصحابة عليهم السلام من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم، كفعله في خيبر إذ أعطاه يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر (...)، [وهو نفس شرط الشافعي المتقدم]، 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^(١).

وهذا الحصر الأخير للإجماع في عصر الصحابة دون غيرهم عند ابن حزم، يجد أصله في كلام داود الظاهري السابق، وهو مخالف لموقف الإمام الشافعي أو الإمام أحمد اللذين ترددا في إمكان تصويره ووقوعه بعد عصر الصحابة ولم يقلوا بالمنع، هذا مع حمل التردد نفسه على تبرير معين. وموقف الظاهرية هذا هو الذي كان محط انتقاد من طرف العلماء والأصوليين، نذكر منهم إمام الحرمين الجويني، قال: «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...»^(٢). وتابعه في ذلك الغزالي بقوله: «ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وهو

= ذاتها». أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص ١٩٩. ونجده في كتابه عن ابن تيمية يذكر له تخريجاً لطيفاً في هذه المسألة: فابن تيمية مع قوله بكون الإجماع لا يكون إلا مستنداً على نص، يقرر أنه إذا انعقد الإجماع يكون هو بذاته حجة ويكون دليلاً آخر أعطى النص قوة المجمع عليه الذي لا خلاف فيه. ف «لا توجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به كما يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص». انظر: ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٤٦٦.

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ / ص ١٤٩ - ١٥٠. وانظر له أيضاً: المحلى، ج ١ / ص ٥٤.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج ١ / ص ٤٦٠.

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..»^(١). وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة: «اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة»^(٢). وعند الخطيب البغدادي: «إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع، ودليل من أدلة الأحكام مقطوع به على مغيبه، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ..»^(٣). وعند الباجي أن «الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلا من شذ أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يحرم خلافها..»^(٤)، فهذه أقوال العلماء من مختلف المذاهب على تخطئة رأي الظاهرية في تخصيص الإجماع بعصر الصحابة فقط. وعلى أنه سار في جميع عصور وأجيال الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»^(٥).

ومن الأدلة النقلية التي تثبت بها حجية الإجماع، والتي عليها جمهور علماء الأمة وأئمتها عبر العصور، على خلاف بينهم في الترتيب والتقسيم، وقوة

-
- (١) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٨٩ وما بعدها.
- (٢) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ١ / ص ٤٥٨.
- (٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٥٤، وانظر مناقشة حجج المخالفين.
- (٤) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٤٨٦. وانظر فيه أيضاً مناقشته لحجج المخالفين.
- (٥) انظر سعدي أبو حبيب: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، حيث جمع من مسائل الإجماع ثمانياً وثمانين وخمسمائة وتسعة آلاف مسألة (٩٥٨٨) موزعة على إجماع: المسلمين، الصحابة، أهل العلم، إجماع ورد مطلقاً، قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة، نفي الخلاف لقول عالم... قال: «ولئن ظننت أيها القارئ الحبيب أن هذا العدد من المسائل كبير فاعلم أننا لم نبلغ نصف مسائل الإجماع على قول أبي إسحاق الإسفراييني: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة». (ذكره الزركشي في البحر ٦ / ٣٨٤). موسوعة الإجماع، دار الفكر، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ١ / ص ٣٨، وانظر أيضاً مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات لابن حزم، ومعه: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، ص ٢١٠ وما بعدها، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١ / ١٩٧٨.

الشاهد في الدلالة على المراد. ما يذكره الأصوليون عادة في باب أو كتاب الإجماع، وعليها بنى أيضاً الإمام الشافعي تأصيله لهذا الأصل. ولعل خير مَنْ جمعها على حسن في العرض والرد على المخالفين ومثيري الشبه حولها، أو المعترضين عليها بأدلة نقلية أخرى، الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»^(١). فمن القرآن الكريم - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَيَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، قال: «وليس بين اتباع سبيل المؤمنين وبين اتباع غير سبيلهم قسم ثالث، وإذا حرم الله اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم وهذا واضح لا يشتبه». وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَزِدْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] قال: «فدل على أن الرد يجب في حال الاختلاف ولا يجب في حال الإجماع»، وتدرج تحت هذا الآيات التي تنص على خيرية الأمة ووسطيتها، وإطاعتها لأولي الأمر.

ومن الأحاديث، حديث ابن عمر أنه رضي الله عنه قال: «لن يجمع الله أمتي على ضلالة ويد الله على الجماعة». فإنه مَنْ شذَّ شذَّ في النار»، ومثله عن أنس وابن عباس وغيرهم من الصحابة بالفاظ مختلفة والمعنى واحد. وأخرج الشافعي عن عمر بن الخطاب في خطبته بالجابية عن رسول الله ﷺ أنه قال: «.. ألا فمن سره بحبحة الجنة 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: «وَمَنْ قَالَ 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»^(٢).

(١) انظر فيه الأحاديث والآثار الواردة مع مناقشتها، ج ١ / ص ١٥٥ إلى ١٦٩. وهي واردة بصيغ مختلفة أيضاً في: الطبراني في معجمه الكبير من حديث ابن عمر، وأبي داود في سننه عن أبي مالك الأشعري، والترمذي في جامعه عن ابن عمر، والإمام أحمد في مسنده وغيرها.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٥ - ٤٧٦.

ومما يعجب له أن إمام الحرمين - خلافاً للشافعي وهو شافعي - أستبعد أن تكون هذه الآيات والأحاديث والآثار حجة قاطعة على الإجماع. فنجدته يحمل آية الباب ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾.. على أنها «ظاهر معرض للتأويل» وأن «الرب أراد بذلك مَنْ أراد الكفر وتكذيب المصطفى ﷺ والحيد عن سنن الحق (...)» وهو وجه في التأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح^(١). ويقول بخصوص الأخبار والآثار المذكورة - أو ما في معناها - : «فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً، لأنها من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات (...)» ولا حاصل لقول مَنْ يقول: هذه الأحاديث ملقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع، على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع. ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة...»^(٢). حتى إذا تعرض الإجماع عن كل مستند عقلي أو نقلي و«قاطع دال على أن الإجماع واجب الاتباع» وقيل بإمكان رده وهو «عصام الشريعة وعمادها، وإليه استنادها». يقول في رد احتمال الرد هذا، مبيناً وجه القطع في الإجماع: «الإجماع حجة قاطعة، والطريق القاطع في ذلك أن نقول: للإجماع صورتان نذكرهما:

- **إحدهما:** (...) إذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يردون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم..

- **الثانية:** وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة قاطعة، أنا وجدنا العُصْرَ الماضي والأُمَمَ المنقرضة متفقة على تبكيت مَنْ يخالف إجماع العلماء (...) ويرون الاجترار على مخالفة العلماء

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣٥.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٤٣٥ - ٤٣٦.

ضلالاً بيناً، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل..»^(١).

فالصورة الأولى لا خلاف فيها وقد تقررت سابقاً. أما الصورة الثانية، وهي «إجماعهم على مظنون» ورفعته إلى درجة القطع، وهي وظيفة الإجماع الحقيقية - ولعل الإمام الجويني من أوائل الناصين عليها - فإن ما أقامه دليلاً قاطعاً عليها، أي: الاتفاق على عدم جواز مخالفة إجماع العلماء، هو بدوره إثبات للإجماع بالإجماع الذي رده سابقاً بخصوص إجماع العلماء على العمل بالأخبار الواردة في حجية الإجماع نفسه. وهذا دور لا يجوز لو أثبتناه.

ومع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي - تلميذ الجويني - نجد أنفسنا أمام ترتيب وتقسيم واستدلال مختلف. فهو يثبت حجية الإجماع من خلال مسالك ثلاثة: الكتاب والسنة والعقل. وأقواها عنده السنة. وكسلفه إمام الحرمين يضعف الاستدلال بالآيات الدالة على الاتباع والاعتصام بالكتاب والسنة والطاعة.. «فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾.. (....) والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن مَنْ يقاتل الرسول ويشاققه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنظم إليها متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل»^(٢). والآيات عنده - على كل حال - وإن لم تكن دلالتها قوية على المراد، هي مسلك أول من مسالك حجية الإجماع.

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣٦ - ٤٣٧. وانظر له قريباً من هذا الكلام والتصنيف: الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٤٤ - ٤٥ - ٤٦، وأيضاً ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٥.

أما المسلك الثاني، «وهو الأقوى - خلافاً للجويني - التمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود. ولكن ليس بالمتواتر 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، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، «لم يكن ليجمع أمتي على الضلالة» (...). 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»^(١). وهذا ما يؤيده أيضاً رد البغدادى على مَنْ زعم أن الأحاديث الواردة هي من أخبار الآحاد، فـ «قد قامت الحجة لصحتها وثبوتها، وذلك أنها تروى في كل عصر ويحتج بها في هذه المسألة، ولم ينقل عن أحد أنه ردها أو أنكرها، ولو لم تتم الحجة عندهم بصحتها لوجب أن يختلفوا فيها، فيقبلها قوم ويردها آخرون، لأن العادة جارية بذلك في خبر الواحد الذي لم تقم الحجة بصحته عندهم، فكان ما ذكرناه موجباً لصحتها علماً وقطعاً»^(٢). وهو أيضاً منهج الإمام الشاطبي فيما بعد، في تأسيس أصول الفقه على القطع، بتضافر الأدلة الظنية وقبولها، وانتقاد مَنْ يفردها وينظر إلى آحادها فيضعفها.

(١) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٦٨. عند شيخ الإسلام ابن تيمية أن «إجماع الأمة... حق، لا تجتمع الأمة - والله الحمد - على ضلالة كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة» ثم استدل على حجيته بمجموع الآيات والأحاديث المذكورة، انظر مجموع الفتاوى، ج ١٩ / ص ١٧٦ وما بعدها. وعند أبي الحسين البصري في المعتمد، أن الخبر على عدم اجتماع الأمة على ضلالة «وإن نقل بالآحاد فإن معناه منقول بالتواتر» ج ٢ / ص ٤٧١.

أما المسلك الثالث، فـ «التمسك بالطريق المعنوي» 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»^(١).

فهذا نموذج من خلال مذهب واحد، انطلاقاً من مؤسسه، الإمام الشافعي رحمه الله، وعلمين من أبرز أعلامه، حول مسألة تأصيل هذا الأصل. وهو وإن كان يؤول في النهاية إلى إثبات حجية الإجماع القاطعة، على خلاف في الترتيب والاستدلال، فإنه يعكس أيضاً مرونة وإمكانية في النقد والمراجعة، والإضافة والتعديل، افتقدها الفكر الأصولي فيما بعد، لما ركن إلى الجمود والشرح والاختصار والتقليد.

وللإجماع متعلقات كثيرة معظمها افتراضات وتقديرات نظرية مجردة لا تثمر علماً ولا عملاً، أطنب الأصوليون في بسطها والرد عليها ومناقشتها^(٢). ومنها قضايا يمكن الإفادة منها في راهنية الإجماع لكل عصر. منها مسألة انقراض العصر، فإمام الحرمين بعد ذكره قول من يشترط انقراض العصر وقول من يعتبر الإجماع حجة من غير استئثار وانقراض، ذهب حسب تقسيمه للإجماع إلى «مقطوع به وإن كان في مظنة الظن»، و«حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم»^(٣)، إلى

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٩.

(٢) انظر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، حيث أورد منها طائفة في معرض رده على المخالفين والمعترضين ج ٢ / ص ٥ وما بعدها. من ذلك قولهم: «العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بمعرفة كل واحد من الأمة»، و«كيف الأمان من وجود إنسان في مطمورة لا خبر عندنا منه»، «وبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم.. فإن بعضهم يفتي بذلك على خلاف اعتقاده تقية أو خوفاً»، «واحتمال رجوع علماء بلدة عن فتواهم عند الارتحال (عنهم) قبل فتوى أهل البلدة الأخرى».. وكقول آخرين قياساً: «إن كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه، فوجب جوازه على الكل، كما أنه لما كان كل واحد من الزنج أسود كان الكل أسود».. ونظير هذا كثير. (انظر أيضاً إرشاد الفحول).

(٣) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٤٥.

أن الأول: «تقوم الحجة به على الفور من غير انتظار أو استئثار»
والثاني: «لا ينبرم.. ما لم يتناول الزمن، فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد إجماعاً وإطباقاً»، «وامتداد الأيام يبين إلحاقهم بالمصرين ويرفعهم عن رتبة المترددين ويتجه إذ ذاك توبيخ المخالفين ومخاطبتهم بأن ما ذكرتموه لو كان وجهاً معتبراً لما أغفله العلماء المفتون»^(١). ورغم محاولة الجويني تبرير شرط تناول الزمن في الاختيار الثاني، فإن الإمام الغزالي يذهب في صيغة من القطع والجزم إلى انعقاد الإجماع على الفور، يقول: «إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة، انعقد الإجماع ووجبت عصمتهم عن الخطأ. وقال قوم: لا بد من انقراض العصر وموت الجميع، وهذا فاسد لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم. وقد حصل قبل الموت، فلا يزيده الموت تأكيداً»^(٢)، أما إمكان الرجوع فلم يُجَوِّز الرجوع من جميعهم، وأما بعضهم، فلا يحل له الرجوع، لأنه برجوعه يخالف إجماع الأمة. ولعل الصواب ما ذهب إليه الغزالي، لكونه موجِباً للعمل بالإجماع حال انعقاده ومؤكداً حجتيه ومصداقيته، بخلاف انتظار هلاك المجمعين أو دخول العصر الثاني وما يستتبعه ذلك من تردد في حجية الإجماع وتفويت لجلب مصالح أو درء مفسد. هذا مع تعذر ذلك عملياً، وكما ذكر أبو الحسين البصري «لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد الإجماع»^(٣)، وذلك لتداخل العصور وظهور مجتهدين من العصر الموالي على مجتهدي العصر الذي قبله وجواز مخالفتهم لهم.

من تلك القضايا أيضاً، أقوال في وجوه من الإجماع بعد خلاف سابق، نختار منها ما ذهب إليه البغدادي في قوله: «إذا اختلف الصحابة في

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٤٥.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٩٢ - ١٩٥. مع مناقشة الشبه الواردة في الموضوع. وانظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٢، حيث حكى الاشتراط عن الإمام أحمد وجماعة من المتكلمين. وانظر أيضاً الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٤٩١.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٥٠٣.

مسألة على قولين وانقرض العصر عليه، لم يجوز 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 يجوز 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. فكما لم يجوز إحداث قول ثان فيما أجمعوا فيه على قول لم يجوز إحداث قول ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين^(١)، وهو رأي شديد، إذ يمنع من جهة تضيق مجال فيه سعة بحمله على رأي واحد، ويمنع من جهة أخرى من التوسع في مجال «منحصر» بتوالد الأقوال فيه.

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.

إن الذين منعوا تصور الإجماع، احتجوا لذلك بحجج كثيرة، لعل أوجهها عندهم ما نقله عنهم إمام الحرمين الجويني، قالوا: «قد اتسعت

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٧٣، وانظر أيضاً: الجويني: البرهان ج ١ / ص ٤٥٢، والغزالي المستصفى ج ١ / ص ٢٠٣، وتفصيل لأوجه الخلاف في المسألة في الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٦ - ١٥٧. وذهب الباجي إلى أنه «إذا اختلف الصحابة على قولين وأجمع التابعون على أحدهما، يكون إجماعاً ثبت به الحجة». إحكام الفصول، ص ٤٩٢ (وهو قول كثير من المالكية كما قال). وذكر التهانوي عن بعض الأصوليين ما يسمى بـ «الإجماع المركب» كحل وسط وهو «أن القول الثالث إن كان يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه فهو ممتنع وإلا فلا، إذ ليس فيه خرق للإجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وإن خالفه من وجه (...)[قال]: ومثل هذا يسمى إجماعاً مركباً»، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١ / ص ٢٣٩.

خطة الإسلام ورقعته، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، وإنما يندرج المندرج من طرف إلى طرف بسفريات ورفيقات، ولا يتفق انتهاض رفقة ومدها مدة واحدة من الشرق إلى الغرب. فكيف يتصور والحالة هذه رفع المسألة إلى جميع علماء العالم؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب والمطالب (...). فتصور اجتماعهم في حكم المظنون بمثابة تصور اجتماع العالمين صبيحة يوم على قيام أو قعود، أو أكل مأكول، ومثل ذلك غير ممكن في اطراد العادة. نعم إن انخرقت لنبي أو ولي - على رأي من يثبت الكرامات - «^(١)».

وقد حاول كثير من العلماء دفع هذه الاعتراضات، وإثبات إمكان تصور الإجماع، بحجج غالباً ما تتكرر في كتابات الأصوليين، كقولهم بأن الكفار على كثرة عددهم - الذي يفوق عدد المسلمين - متفقون على ضاللتهم.. وأن الملك باحتوائه على البيضة أو بعلو قدره واستمكانه، لا يمتنع عليه أن يجمع علماء العالم في مجلس واحد...^(٢). وقال الرازي: «الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالمأكول المعين، والكلمة المعينة، أما عند الرجحان، وذلك عند قيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة فذلك غير ممتنع، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد ﷺ...»^(٣). ومن أوجه الردود ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: «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 للإمام أن يبعث ويتعرف أقاويل الجميع...»^(٤).

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٣) فخر الدين الرازي: المحصول، ج ٢ / ص ٤.

(٤) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٦٨ - ١٦٩.

ومهما يكن من وجهة هذه الردود، فإنها تبقى نظرية. والإشكال الذي يطرحه المانعون يبقى حاضراً بقوة، تشهد له التجربة التاريخية للمسلمين، إذ - باستثناء عصر الصحابة - لم تعرف الأمة إجماعاً من النوع المذكور. ولعل هذا ما حمل أصولياً متأخراً كالإمام الشوكاني، بعد ذكره لحجج ومستندات القائلين بحجية الإجماع أن يقول: «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..»^(١)، وهي إشارة منه إلى حمل الإجماع - إذا لم يستند إلى قاطع - على الظن، وهذا في غاية الغرابة عنده، إذ كيف يكون ما أجمعوا عليه حقاً ولا يلزم اتباعه، وكيف يكون حجة وهو غير ملزم. كما لا وجه لمقارنته باجتهاد الفرد من الأمة، فهذا يجوز لمجتهد آخر مخالفته، أو للمستفتي استفتاء غيره. ولا يمكن ذلك بالنسبة للأمة، فلا يمكنها أن تصير إلى جماعة أخرى من المجتهدين، ولا أن تظهر جماعة أخرى باجتهاد مخالف. فالجماعة المنتدبة من أهل الاجتهاد واحدة، وإجماعها ماض ولا يمكن لعموم الأمة التخلف عنه أو عدم الالتفاف حوله إذا كان من أهله وفي محله طبعاً.

ولعل ما تقدم أيضاً، من عدم التحقق التاريخي للإجماع، هو الذي حمل الشيخ أحمد محمد شاكر على التعليق على ابن حزم في الإجماع، لما قسمه هذا الأخير إلى: «شيء نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر كالإيمان والصلوات.. وهذا هو الإجماع» أو «شيء نُقل نُقل تواتر كافة عن كافة.. وقد يجمع على بعض ذلك وقد يختلف فيه» أو «شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغاً إلى رسول الله ﷺ، فمنه ما أجمع على القول به ومنه ما

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٣ - ١٤٤.

اختلف فيه»، «فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره البتة»^(١)، قال أحمد شاکر: «هذا الذي ذهب إليه المؤلف هو الحق في معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، أما الإجماع الذي يدّعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولا يكون أبداً وما هو إلا خيال، وكثيراً ما ترى الفقهاء إذا حذبهم الأمر وأعوزتهم الحجة ادعو الإجماع ونبزوا مخالفه بالكفر، وحاشا لله إنما الإجماع الذي يكفر مخالفه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة».

إن من أبرز التساؤلات التي تقفز وتتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الإجماع في الفكر المعاصر، تساؤل يحمل معه شيئاً من «الريب»، وهو: هل يمكن لما لم يتحقق طوال القرون السالفة أن يتحقق في القرون الخالفة، قرننا هذا أو القرون التي تليه؟ ولست أرى الإجابة بنعم أو لا، كافية ولا مفيدة، ولكن الأمر يتعلق بدراسة أسباب وعوامل تخلف هذا الأصل في الأمة، وبتهيئ الظروف والشروط والإمكانات اللازمة لذلك، بتجديد أو إصلاح كثير من الشرايين المعطلة التي لم تعد تضخ دماً لجسد الأمة الذي ما يزال يعاني من أدواء التقليد والجمود والفرقة والتخلف.. بما كسبت يده أو بما أريد له من خارج.

إن أبواباً وفصولاً من هذا العمل تروم معالجة الإشكال في هذا الأفق إيماناً من صاحبها بأن أزمة الأمة هي أزمة فكر ومنهج في الفهم والعمل، تماماً كما هي أزمة أصل ومرجع في الانطلاق والاستمداد. ويكفي التلميح هاهنا بعجالة لما ذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين بخصوص تعطل أصل الإجماع في الأمة.

يقول المفكر العلامة علال الفاسي: «الإجماع لا يقع ولا يصح إلا من المجتهدين، ومن جملة أسباب تعطل شأنه أمران:

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ / ص ١٤٢. وانظر: بهامشها تعليق الشيخ أحمد شاکر (النسخة المقابلة على النسخة التي حققها).

● **الأول:** انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه وبوقوف الجامدين في وجه من يريده أو يدعيه . .

● **الثاني:** تضعضع أمر الخلافة الإسلامية التي توحد المسلمين، بجمع علمائهم واستشارة ما عندهم من العلم لتوحيد النظريات الفقهية ومناطق القضاء والتشريع . .»^(١). وذلك «لما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري، واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي (. . .) فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة (. . .) [و] قد أصاب ذلك فيما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون، وأحدث حولها خلافاً بعد بها عن محيطها الأصلي»^(٢). ف «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك . .»^(٣).

والتفسير التاريخي نفسه نجده عند علامة مجدد آخر، هو محمد إقبال، يقول بعد تأكيده على دور الإجماع باعتباره إياه «أهم الأفكار التشريعية في الإسلام» إلا أنه على أهميته ظل تقريباً «مجرد فكرة لا غير، وقلما اتخذت شكل نظام دائر في بلد من بلاد الإسلام»: «ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة، وأحسب خلفاء بني أمية وبني العباس، رأوا مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم»^(٤).

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٧.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط ٢ / ١٩٦٨، القاهرة، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ص ٢٠٠.

فالعامل العلمي المتمثل في ضعف الطلب والتحصيل والاجتهاد والركون إلى التقليد والجمود على القديم، والعامل السياسي المتمثل في حرص الحكام والأمراء على مصالحهم الخاصة، وتخوفاتهم من إحداث الهيئات الشورية الحقيقية والملزمة، كانا فعلاً من أهم وأبرز العوامل السلبية التي ساهمت في تعطيل هذا الأصل في حياة الأمة. وإن كان العامل الثاني أشد وطأة من الأول، إذ غالباً ما كان المجتهدون الملتزمون يتوافرون، لكن لا تتاح لهم فرصة للاجتماع أو الإجماع، بل يضايقون في آرائهم وأرزاقهم، ومحن كثيرين منهم معروفة في تاريخ الإسلام^(١).

وتختلف آراء الباحثين المعاصرين حول الإجماع تعريفاً ودلالةً، فمنهم من يتمسك بالتعريف الأصولي القديم، ومنهم من ينتقد هذا التعريف ويعدل عنه.. يقول علال الفاسي: «الإجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض، وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة. 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 ويبيدي 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، فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبتون في مختلف أصقاع المسلمين..»^(٢).

وهذا الذي ذهب إليه أيضاً عبد الوهاب خلاف، فرغم اعتماده التعريف الأصولي القديم، فقد عقب عليه بمثل ما قال علال الفاسي وانتهى إلى

(١) انظر على سبيل المثال: عبدالعزيز البدري: الإسلام بين العلماء والحكام.

(٢) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٦ - ١١٧.

القول بأن الإجماع «هو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد، وهو ما وجد إلا في عصر الصحابة وفي بعض عصور الأمويين بالأندلس حين كونوا في القرن الثاني الهجري جماعة من العلماء يتشاورون في التشريع وكثيراً ما يذكرون في ترجمة بعض علماء الأندلس أنه كان من علماء الشورى. أما بعد عهد الصحابة فيما عدا هذه الفترة في الدولة الأموية في الأندلس، فلم ينعقد إجماع ولم يتحقق إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، وكان التشريع فردياً لا شورياً (...). وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يعلم في حكم هذه الواقعة خلاف»^(١). وعند الدكتور الترابي 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 وليس بينهم من مواصلات إلا الجمال (...). 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... فالإجماع هو إجماع المسلمين...»^(٢).

والواقع أن الكلام في النصوص المتقدمة متردد بين نوعين من الإجماع، إجماع خاص بكل بلد على حدة، ينظمه حاكم ذلك البلد، وإجماع عام يهم الأمة بكاملها. وأمام الصعوبات التي تقف بوجه الإجماع الثاني، فإن الدعوة إلى «الاجتماعات المحلية» تبدو أكثر يسراً وأقرب إلى الإنجاز^(٣). ولا خلاف في كون هذه الاجتماعات ضرورية كخطوة أولى، بل

(١) عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط ١٠ / ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م، ص ٥٠، وانظر أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) انظر: بهذا الخصوص - مثلاً - مقدمة عبد المجيد تركي في تحقيقه لكتاب أحكام الفصول للباجي، حيث ذكر ملخصاً عن دعوة كمال فاروقي (عالم باكستاني) للعودة إلى صور الإجماع القديم «الاجتماعات المحلية» قبل الشافعي الذي حمل الإجماع على =

ودائمة داخل كل بلد لمعالجة قضاياها الخاصة، وهذا أمر مسلم، لكن درجة النفع - إذا كانت الاجتماعات «من أهلها في محلها» - تعود على البلد المعني فحسب. ولا يخفى أن مصالح الأقطار والبلدان الإسلامية وهمومها وآلامها وآمالها أضحت مشتركة، وبينها من التداخل ما يجعلها هموماً واحدة. والتحديات الحضارية التي تواجهها من طرف القوى العالمية، تستهدفها كأمة قبل أن تستهدفها كأجزاء وبلدان متفرقة، وإن سياسة التجزيء لهي من أمضى أسلحة الغرب في إضعافها واستدامة شروط التبعية فيها. فضلاً على كون رهانات القوة في المراحل المقبلة تنبني أساساً على التوحدات والتكتلات والأعمال الجماعية..

فمن هاهنا 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 عبدالوهاب خلاف وعلال الفاسي وغيرهما، من كونهم كانوا يجمعون من حضر لاستشارتهم وإمضاء قراراتهم. فالوضع غير الوضع وحال الأمة في ظل نظام الخلافة الموحد فكرياً، والقوي سياسياً، الفاتح لأرجاء المعمور، ليس كحال الأمة المنهار، في ظل نظام الفرقة والتجزئة والخلاف وتكالب الأمم عليها. كما أن حال الخلفاء وهم رؤوس المجتهدين في الجمع بين السلطان والقرآن، ليس كحال من بعدهم لما أصبح القرآن شيئاً والسلطان آخر... حيث تبرز بوضوح قوة وفعالية فكرة الإجماع بهذا المعنى الذي عطل لمدة قرون أمام التحديات المعاصرة. وباختصار كما يقول المفكر محمد إقبال: «إن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب

= إجماع المسلمين قاطبة توحيداً لصفوفهم، وهذه الدعوة وإن كان فيها جوانب من الصواب، فإن فيها أيضاً جوانب من الخطأ خاصة ما تحدث عنه بخصوص عصمة الأمة «المحدودة» ومقارنتها بـ «عصمة»!! الله المطلقة. وما نسبة للشافعي في كونه ساهم في إغلاق باب الاجتهاد بضبطه لأصل الإجماع.. وهي دعاوى لا يسندها دليل والوقائع التاريخية بخلافها، ص ٦١ - ٦٥.

الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات»^(١). أو كما يقول الدكتور التراي: «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»^(٢). فمبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع التي كان عليها عمل الصحابة هي الواجبة الاتباع لا الأشكال التنزيلية والتجسيمات التطبيقية. ونجد تمييزاً طريفاً لدى المفكر الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي بين: «إجماع المبادئ: وهذا أزلّ حجة على كل مسلم في شتى الأقطار والأزمان. وإجماع التجسيم (التطبيق): وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه. له قيمته التعليمية المثلية، دون أن تكون له القيمة المطلقة الخاصة بإجماع المبادئ»، ويذهب إلى رفض حصر تعريف الإجماع بعصر معين ولو كان عصر الراشدين، وذلك لسببين: «[الأول]: طرؤ مسائل جديدة لم يجمعوا فيها ولا عليها. [والثاني]: أن ولاءنا لهم هو لمبادئهم التي انطلقوا منها، لا للتجسيمات التي تحققت بموجب تلك المبادئ، فهذا تقليد غير مرغوب فيه. وإذا دعت الحاجة اليوم إلى نفس التجسيمات فإننا نقبله، أما إذا كان الموقف جديداً فلا حق لتجسيمات السابقين علينا»^(٣).

إن الإجماع هو إجماع مجتهدى الأمة أولاً، النافرين لهذا العمل، ثم يلزم عنه تعميم الإجماع على باقي أفراد الأمة وإشراكهم فيه، وهو بمثابة الإنذار الوارد في الآية: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]،

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص ٢٠٠.

(٢) حسن التراي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٢.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع (مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق) ص ١٥. وعنده أن الإجماع والاجتهاد قرينان لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر و«الأمة المفلحة هي التي تتأجج فيها العقول اجتهداً ويتأجج فيها النقد والنقاش تحصيلاً للإجماع»، ص ١٦ - ١٧.

ليتحصل بذلك إجماع الأمة بكاملها. وهذا الإطباق من طرف العلماء وعامة الناس أو الأمة على حكم أو أمر من الأمور، تكون له من القوة المعنوية والإلزامية ما لا يكون لغيره. هذا فضلاً عما يستتبعه ذلك من مظاهر القوة، في الوحدة الفكرية والثقافية، والانسجام في الرأي والمواقف لأقطار الأمة. ولا وجه ولا معنى للاستغناء عن هذا الإجماع بالإجماعات المحلية لكل قطر التي غالباً ما تكون - كما هو السائد - تكراراً لأشكال الجمود على المذاهب وخلافاتها الفرعية. . كما لا معنى للتوسع فيه توسعاً يمنع وقوعه وتصوره بشرط اشتماله على كل عالم في الأمة أو عامي فيها. ثم إنه قد تهيأت من ظروف التواصل والإعلام والنشر والتوزيع ما ييسر اجتماع وإجماع علماء الأمة، وإطلاع الرأي العام وإشراكه في ذلك حتى يتحصل إجماع الأمة. فما كان يعتبر ببطء جمال، أصبح سرعة ضوء وما كان يستغرق جُمعاً وأشهرأ، أصبح يستغرق دقائق وساعات. . فقد أغنت آلة العصر عن طرح كثير من صور منع الوقوع. . . والمتبقي إرادتان: إرادة العلماء بتجاوز خلافاتهم وانتظام صفهم وإخراج زبدتهم. . وإرادة الحكام بتنظيم الإجماع وتيسر ظروفه وأحواله وإلزام العمل به. وموضوع الإجماع بما هو اجتهاد جماعي، يدفعنا بالضرورة إلى الحديث عن هذا الاجتهاد بعض الشيء.

مطلب ٢: الاجتهاد الجماعي:

إن الاجتهاد الجماعي ضرب من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية. . كما أنه رمز أيضاً إلى قوتها وهيبتها. والتجمعات أو «الاجتماعات» المعتبرة الآن في المنتظم الدولي هي تلك التي تكون فيها تمثيلية أكبر عدد من الدول ذات المصالح المشتركة أو «المبادئ الموحدة»، والتي يكون لها طبعاً نفوذ وتأثير وإلزام، وتخرج عن نطاق الشكلية والصورية في معالجة القضايا واتخاذ القرارات. ولهذا نجد الغرب الآن أشد ما يكون حرصاً على عدم قيام أية وحدة بين الأقطار التابعة له، أو الساعية إلى التحرر من هيمنته وخاصة البلدان الإسلامية. وهو ما يفسر أيضاً منطق التجزئة والتقسيم منذ المد الاستعماري الأول تجاه هذه البلدان. والذي ما يزال مستمراً حتى داخل البلد الواحد

بإعادة تقسيمه وتجزئته إلى أطراف. أو بعبارة الكاتب منير شفيق، تنفيذ مقررات سايكس بيكو رقم (٢) هذه المرة، أي: «تجزئة داخل كل جزء.. حتى تصبح عملية الإجهاض والإقعاد والتكيبيل نابعة من الداخل»^(١).

والمتتبع للساحة الفكرية المعاصرة، لا يكاد يجد خلافاً حول ضرورة تنظيم واعتماد «الاجتهاد الجماعي» في الأمة من حيث المبدأ أو التصور والقناعة. وقد يجد خلافاً حول شكل العمل وأسلوبه، والعلاقة بمراكز الحكم والتنفيذ، والأطراف المشاركة.. وهذه مقتطفات نصية تعكس هذا الاهتمام والقناعة السائدة فيما يشبه «إجماعاً» عند الباحثين والمهتمين. فـ «ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعياً، في صورة مجمع علمي يضم الكفاءات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيداً عن كل الضغوط والمؤثرات الاجتماعية والسياسية..»^(٢)، و«انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية، هذا 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 بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات ونسير بها في طريق التطور..»^(٣). و«الحق أن الإجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجه النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً، ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسؤولين بما اتفقت عليه الهيئة..»^(٤)، «ففي.. 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

(١) منير شفيق: النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة، الناشر للطباعة والنشر، ط ١ /

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٣٥.

(٢) يوسف القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص ٣٩.

(٣) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٤) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٧.

أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعتمد 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..»^(١). وفي تقرير عن الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر والمتعلق بالاجتهاد (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) كان من أهم الأفكار التي تضمنتها البيانات الصادرة عن لجنة: دعم العمل الجماعي والمؤسسي للاجتهاد، بدل الفردي الذي يبقى عرضة للضغوط والمزالق^(٢). ويلخص الشيخ محمد الغزالي الأسباب التي تقتضي ممارسة الاجتهاد الجماعي في النقاط التالية:

- أنه لم يبق بين المسلمين أناس بالمستوى الرفيع من العلم والمعرفة والأخلاق والورع بحيث يُقبل عامة الناس على فتاواهم..
- أن المسلمين متفرقون مشتتون إلى (٤٧) دولة، والاجتهاد الفردي لا يؤدي إلا إلى مزيد من التفرق والتشتت..
- 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..
- «يجب أن يكون الاجتهاد الجماعي حراً ومستقلاً عن الحكومات والإرادات الرسمية»^(٣).

فمن القضايا التي تطرحها هذه النصوص - وهي عينة محدودة للتمثيل -

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧١.

(٢) انظر: تقريراً عن الملتقى (١٧) للفكر الإسلامي بالجزائر (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، مجلة المسلم المعاصر، س ١٠، ع ٣٨ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٨٧ وما بعدها. وانظر: قائمة بأعمال الملتقى ص ١٩٤ وما بعدها.

(٣) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، (مجلة الدراسات الإسلامية، مرجع سابق) ص ٢٢ - ٢٤. وانظر: حول أهمية العمل الجماعي عموماً كتاب صدر بعد الانتهاء من هذا العمل بقليل حول «الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي» لعبدالمجيد السوسوه الشرفي، كتاب الأمة (٦٢)، ١٤١٨.

قضايا تبدو في ظاهرها متقابلة، وهي عند التحقيق ليست كذلك، كالتقابل مثلاً بين كون الحاكم هو الذي ينظم الاجتهاد الجماعي وينفذ مقرراته، وبين كون هذه الهيئة ينبغي أن تعمل في منأى عن أي ضغط أو توجيه سياسي. وكالتقابل بين كون أهل الاجتهاد من «الكفايات الفقهية»، وبين مشاركة غير رجال الدين من مختلف التخصصات. والتقابل بين كون مقررات هذا العمل ملزمة للجميع، وبين إمكانية مخالفة بعض المجتهدين الآخرين نظرياً وتصورياً لهذه المقررات. . . .

والواقع أن هذه التقابلات شكلية ولا يمكنها أن تكون عوائق حقيقية في سبيل هذا العمل، إذ يمكن الجمع فيها بين الرأيين فيعتمدان معاً، فلا تعارض بين احتفاظ المجتهد برأيه الخاص وبين التزامه العملي بمقررات الجماعة، والاجتهاد الجماعي المعاصر لا يمكنه أن يؤتي ثماره المفيدة في ظل تشابك علوم ومعارف العصر إلا بتضافر التخصصات المختلفة التي يكمل بعضها بعضاً، ولعل فكرة تجزئ الاجتهاد التي نص عليها الأصوليون القدامى، تجد تطبيقها العملي في صور الاجتهاد المعاصر أكثر من القديم أمام ما تم ذكره من تشعب العلوم والمعارف، إسلامية وإنسانية وعلمية تجريبية، واختلاف التخصصات، وضرورة تداخل الجميع واشتراكه في خدمة مصالح العباد في المعاش والمعاد. ففكرة الاجتهاد المطلق الآن غدت من التعذر والصعوبة بما يجعل تحقيقها مستحيلاً أو في شبه المستحيل. خاصة وأن مجالات الاجتهاد الجماعي أصبحت جديدة ربما كل الجدة تتعلق بقضايا مستحدثة في المال والاقتصاد والمعاملات والاجتماع البشري والطب والتنمية وما إلى ذلك، ويلزم لكل فرع من هذه العلوم ماهر فيه وحاذق بطرقه ومناهجه وموضوعاته. . . ف «القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة، ذلك أننا نريد أن نستدرك ما ضيعنا في جوانب الدين، والذي عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية»^(١). ويذهب الدكتور الزحيلي إلى أن «القول بتجزئ الاجتهاد. . . كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧٩.

تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في كل الحوادث المتجددة»^(١).

ومن بين «المتقابلات» المذكورة والتي تبدو أكثر وجاهة، تبعية أو استقلالية «هيئة الإجماع» لجهة حكومية معينة. وهذا في الواقع إشكال تتداخل فيه عناصر يتوقف إنجاز بعضها على بعضها الآخر. فعملياً - كما سلف في بعض النصوص - لا يمكن للإجماع - إجماع الأمة - أن يتم إلا بتنظيم جهة أو جهات حاكمة من حيث توفير الظروف والإمكانات اللازمة، كما أنه لا يمكن لمقررات هذا الإجماع أن تجد سبيلها إلى التنفيذ إلا عبر هذه الجهات. فحضور هذه الجهات إذن أمر لا محيد عنه، لكن يبقى التمييز بين شكلين من الحضور، الحضور الإيجابي الحيادي الذي يشجع العمل ويساهم في توفير أحسن ظروفه ويلتزم بقراراته، والحضور السلبي الذي يوجه الإجماع لخدمة مآربه والحفاظ على امتيازاته ومصالحه بالالتفاف على مقرراته، أو التدخل في اختيار أعضائه وما إلى ذلك.. وهذا حال كثير من أشكال «الاجتهاد الجماعي» المعاصر في هذا المكان أو ذاك من الأمة. وليس من سبيل بين يدي علماء الأمة ومفكرها إلا اختيار وتلمس الأصلح، والأقدر على التعاون والالتزام مع هيئة الإجماع في الأمة.

أما بخصوص الشكل التنظيمي الذي يمكن أن يتأطر داخله هذا الاجتهاد، وكذا الأطراف المشاركة فيه، فهناك وفرة من المقترحات المتداولة في فكرنا الحديث والمعاصر. فهناك من يدعو إلى «جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا 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 اتباعهم..»^(٢)، وهو نفس الإطار أو الشكل الذي نوّه إليه د. القرضاوي سابقاً، أي: «مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية ويصدر

(١) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ج ٢ / ص ١٠٧٧.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ١٤١.

أحكامه في شجاعة وحرية»^(١). وهناك اقتراحات بانتداب «علماء أكفاء» يشكلون على مستوى العالم الإسلامي مجلساً تشريعياً، وما اتفقوا عليه يصبح «ملزماً» لكل الدول التي انتدبتهم. وذهب السيد رشيد رضا إلى أن السلطة التشريعية في الحكومة الإسلامية تتشكل من:

- أهل الحل والعقد، وهم الذين تثق بهم من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة.. ورؤساء العمال والأحزاب.. تقرر بالإجماع لا بالأغلبية في شؤون سير الأمة.
 - هيئة ثابتة تتشكل من العلماء، عالمين بالكتاب والسنة والمصالح العامة تفصل في كل ما اختلفت فيه الأولى^(٢).
- ويذهب الدكتور 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.. بالطبع لا يمكن أن يجمع المسلمون على أمر يخالف الكتاب والسنة، وللاحتياط يمكن أن نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم، كما نقيم خطة رقابية على البرلمان تنبعث من الحفاظ على الدستور»^(٣).
- فهذه بعض من الأشكال التنظيمية للإجماع في الفكر المعاصر^(٤)،

(١) القرضاوي: الفقه الإسلامي، ص ٣٩.

(٢) أحمد الخمليشي: وجهة نظر (أبحاث ومقالات..)، مطبعة النجاح الجديدة، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٩ م، ص ٣١١، وانظر: تعقيبه على رشيد رضا، ص ٣١٢.

(٣) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٩.

(٤) هناك العديد من أشكال «الاجتهاد الجماعي» القائمة حالياً - وقد يكون بعضها توقف - كـ «مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة» و«المجمع الفقهي بمكة المكرمة» و«مجمع الفقه الإسلامي» المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، والمؤتمرات الفقهية بالرياض ١٩٧٦ - ١٩٧٨ وندوات الهيئة العلمية لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت، وملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر، وندوات تطبيق الشريعة الإسلامية في ليبيا ١٩٧٠، الرياض ١٩٧٨، الكويت ١٩٩٢. وغيرها. ويبقى طابع محدودية هذه الأعمال وعدم إلزامها بالتنفيذي هو الغالب. انظر: وهبة الزحيلي: الاجتهاد الفقهي الحديث منطلقاته واتجاهاته، في ندوة: الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، كلية الآداب، الرباط، ط ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص ٣٤ - ٣٥.

وهي غنية بالمقترحات المفيدة لتنظيم الإجماع في أعلى مستوياته التمثيلية للأمة. ولعل ما ذهب إليه رشيد رضا يبدو أكثر استيعاباً لفئات الأمة الموجهة. 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. ولعل متسائلاً يتساءل: كيف يتسنى لـ «رؤساء الجيش والمصالح العامة» أن يساهموا في اجتهاد جماعي؟ فالجواب واضح: وهو أن القضايا المبسطة أمام هذه «الهيئة» أو «المجلس» هي قضايا أمة بكاملها، تتعلق بالسلم والحرب، وهنا دور رؤساء الجيش في المساهمة، وتتعلق بقضايا الأمة العامة، كأشكال التنمية ومشكلات التخلف.. في المجالات المختلفة، وهنا دور كل مسؤول في المساهمة، فالاجتهاد المتحدث عنه هنا أعم من الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص^(١)، إذ هذا جزء من حركة الاجتهاد العامة هذه التي تستنفر لها كل طاقات الأمة ومقوماتها. ويمكن لما أسماه الشيخ رشيد بـ «الهيئة الثابتة» من العلماء العالمين بالكتاب والسنة والمصالح العامة أن تنتدب في كل قضية من القضايا المطروحة رجالها الأكفاء في المساهمة والتنفيذ. هذا مع تعديل بسيط على المقترح وهو أن تكون هذه الهيئة ضمن الهيئة الأولى، وأن تكون لها صلاحيات الحسم والتوجيه النهائي للقرارات لتنزيلها التنزيل الشرعي المحقق لتدين الفرد وتدين الجماعة.

هناك قضايا أخرى متعلقة بالأشكال التنظيمية، كتلك التي أشار إليها الدكتور الترابي بـ «الاستفتاء» أو «نظام النيابة» و«الانتخاب الحر».. وهو نموذج أعلى ومطلوب، لكن ما أظن أن الواقع الراهن متهيئ له بعد. وكتلك التي تحدث عنها آخرون بخصوص اتخاذ القرار بالإجماع أو بالأغلبية. فإذا كان الإجماع أعلى صورة ممكنة للتعبير عن الاتفاق والوحدة،

(١) انظر: تعليق التهانوي على من قيد الإجماع بالشرعي واعتبر أن لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية غير الشرعية، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١ / ص ٢٣٨.

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. فـ «العمل بمبدأ الأغلبية إنما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها، أو لا مخالف يعتد بخلافه. فإن هذا الأساس موجود في [الأغلبية] ولكن بدرجة أقل (. . .) وإذا كانت المسائل والأحكام التي تتقرر بالإجماع تعتبر صواباً لا شك فيه، وتعتبر من الأحكام القطعية التي لا تقبل النقض أو الاحتمال، لكون الإجماع معصوماً، فإن الأغلبية تحقق أكبر قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وتمثل أقرب المراتب من مرتبة العصمة. وأقل ما يتحقق واسطة الأغلبية هو إدراك الصواب بدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة الأقلية، وبدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة رأي الفرد»^(١).

إن الاقتناع والإيمان بضرورة الاجتهاد الجماعي في الوقت الراهن لا يكفيان، وإن كانا مرحلة أولى ضرورية. إذ الأمر يستلزم جهداً من المعالجة الفكرية في تعبيد السبل أمامه على مستوى المذاهب الفقهية، واتجاهات الفكر المختلفة، ومراكز القرار السياسي. . . وإذا كان مقصد الاجتهاد الجماعي الأكبر هو الحرص على مظاهر التدين في الأمة بتسديد الشرع لكافة أحوالها وتقلباتها ومواقفها، فإن أول الشروط اللازمة لذلك، وأعظمها أهمية «هو فتح باب الاجتهاد من جديد للقادرين عليه، والعودة إلى ما كان عليه سلف الأمة، والتحرر من الالتزام المذهبي المتشدد فيما يتعلق بالتشريع للمجتمع كله. . . [ف] باب 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 المشهورة مع أبي جعفر المنصور لما أراد هذا الأخير - وفي بعض الروايات

(١) أحمد الريسوني: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مطبعة مصعب، المغرب، ط ١ / ١٩٩٤، ص ٤٧٩ وما بعدها.

الرشيد - حمل الناس على الموطأ فامتنع الإمام مالك وقال له: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار وعند كل قوم علم، فإن حملتهم على رأي واحد تكون فتنة»^(١)، شاهد قوي في هذا الباب. «إن ديننا الحنيف يحارب من جبهات عدة، من اليمين واليسار والوسط، ومن العجز وأنا أدافع عنه أن ألزم برأي واحد اشتهر هنا واستخفى هناك، يجب أن أتقل بين آراء كل الأئمة، وأنتفع بشتى الفهوم المأنوسة والبعيدة، ولا حرج علي أن أقف في قلعة أبي حنيفة وأنا أتحدث في نظام الزكاة، أو أقف في قلعة ابن تيمية وأنا أتحدث عن نظام الطلاق، أو أن أقف في قلعة مالك وأنا أتحدث في نظام الأطعمة.. إلخ. إن أولئك جميعاً رجالات الإسلام وخدم رسالته ولا بأس علي أن أصطحب عقولهم فيما أواجه من قضايا، المهم عندي هو الإسلام الجامع لا الرأي المذهبي..»^(٢). ف «يجب علينا الآن أن نخرج من ضيق المذاهب إلى سعة الشريعة الإسلامية السمحة السهلة، ونختار من جميع المذاهب وآراء الفقهاء ما هو الأصلح والأنسب لعصرنا هذا، وما هو الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية وأوفق بالعدل والقسط بين الناس»^(٣)، و«عندما تتعارض الأدلة وتكثر مذاهب المجتهدين، أعطي نفسي حق الاختيار في الفتوى، فقد أوثر دليلاً على آخر، وقد أختار ما هو أرفق بالناس وأيسر في علاج المشكلة التي أواجهها..»^(٤). وهذا الذي يذهب إليه الشيخ محمد الغزالي (رحمته الله)، من المواقف الجريئة النابعة من نفس مكلومة، تتنفس جراحات الأمة وتحمل همومها وأدواءها، أؤدي في سبيله إيذاءً أغلبه من متعلمين لا يهتمهم إلا تصيد الألفاظ والعبارات للشغب بها على المعاني

-
- (١) يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٧٣ - ٢٧٤. (مع بعض التصرف).
- (٢) محمد الغزالي: تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، ط ٢ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ١٥٣.
- (٣) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر (مجلة الدراسات الإسلامية، مرجع سابق) ص ٢٥.
- (٤) محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكضة والوافدة، دار الشروق، ط ٣ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م، ص ٢٣.

الكبيرة التي يحملها الشيخ في سبيل علاج هذه الأدواء أو بعضه^(١)، وداء الجمود والتعصب على رأسها. فما ذهب إليه بخصوص «التحرر من الالتزام المذهبي» - وهو نص القرضاوي أيضاً - ليس بدعاً من القول، بل البدعي من القول الذي لم يرد به أصل هو خلافه^(٢). . وفي تراثنا ناقش العلماء مسألة «مَن التزم مذهباً معيناً. . واعتقد رجحانه من حيث الإجمال، فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل ويأخذ بقول غيره من مجتهدي آخر؟» على مذاهب أوصلها الزركشي إلى سبعة، ومنها مَن يفرع إلى سبعة آراء فرعية أخرى، كل ذلك بين مانع ومجيز ومشترط، وبين مخفف ومتشدد. . إلخ^(٣). وهذا المشكل لم يكن عند الأئمة أنفسهم ولا ورد به أصل أو مستند شرعي. وذكر «عن بعض الشافعية أنه كان إذا جاء مَن يستفتيه في حث مثلاً، ينظر في واقعته، فإن كان يحث على مذهب الشافعي، ولا يحث على مذهب مالك، قال لفقيه مالكي: أفته أنت، يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً»^(٤). ولو أفته هو بمذهب مالك لما كان في ذلك حرج عليه. وقد نقل ولي الله الدهلوي صوراً حية عن تسامح الأئمة وعدم تعصبهم لمذاهبهم وأخذهم بالمذاهب الأخرى، قال: «فكان بعضهم يصلي خلف بعض مثل ما كان أبو حنيفة أو أصحابه والشافعي وغيرهم ﷺ يصلون خلف أئمة المدينة من المالكية وغيرهم، وإن كانوا لا يقرأون البسملة لا سراً ولا جهراً. وصلى الرشيد إماماً وقد احتجم، فصلى الإمام أبو يوسف خلفه ولم يعد، وكان الإمام أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، فقليل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم، ولم يتوضأ هل يصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب (. . .) وصلى الشافعي رَحِمَهُ اللهُ الصبح قريباً من مقبرة أبي حنيفة، فلم يقنت تأدباً معه، وقال أيضاً: ربما انحدرنا إلى مذهب أهل العراق

(١) ستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع فيما سيأتي.

(٢) سنناقش هذه الفكرة بشكل أوسع، أثناء حديثنا عن التقليد ومفهومه.

(٣) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٤) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٨٠.

(...) وعن أبي يوسف أنه صلى يوم الجمعة مغتسلاً من الحمام، وصلى بالناس وتفرقوا، ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام فقال: إذن نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً^(١). وذكر السيوطي عن الماوردي أنه «إذا كان القاضي شافعيّاً لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتى يؤديه اجتهاده إليها، فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل به...»^(٢).

إن الاجتهاد بصورته الموسعة تلك، وبالتركيز على عوامل الوحدة والتقريب فيه، سيكون بمقدوره من غير شك استيعاب أكبر قدر ممكن من الخلاف الموجود بين اتجاهات الفكر المعاصر ومدارسه، حتى لا تستمر في تكرار نفس التجربة التاريخية للخلاف بين أتباع المذاهب، الخارجية عن ورع وتسامح الأئمة الأعلام أنفسهم.

وإذا أردنا أن نجمع في تصنيفات كبيرة هذه الاتجاهات والمدارس المعاصرة فإنه يتحصل لدينا - ما ذكره د. القرضاوي - ثلاثة اتجاهات كبرى:

- اتجاه التضييق والتشديد: وتمثله المدرسة المذهبية (التزام بمذهب معين). والظاهرية الحديثة، أو «الظاهرية الجدد» وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله..
- اتجاه الغلو في التوسع: وتمثله «المدرسة الطوفية» مدرسة إعلاء المصلحة على النص. ومدرسة تبرير الواقع، سواء كان الواقع الذي يريده العامة أو الواقع الذي يريده السلطان، فتجتهد لحساب هذا أو ذاك..
- الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط: الذي يجمع بين اتباع النصوص

(١) أحمد شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، قدم له وشرحه الشيخ محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم (بيروت)، ط ١ / ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ١ / ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٦٧. وانظر: أيضاً على العموم، الحجوي الفاسي: الفكر السامي، «اقتداء المذاهب بعضهم ببعض»، ج ٤ / ص ٥٠٥.

ورعاية مقاصد الشريعة. . يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر. و«هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]»^(١).

وإذا ما أردنا أن نجعل خارطة الفكر عامة ومستوعبة لكل التيارات المتحركة في الأمة، بمختلف مرجعياتها، فإنه نتحصل لدينا - حسب د. طه جابر العلواني - خمسة اتجاهات متحركة في الأمة^(٢).

- **الاتجاه الحداثي:** النافر كلية نحو الغرب الداعي إلى تبني مقولاته وأنماطه في الحياة، المتخلي عن تراث إسلامه العريض والمبتعد عن مبادئ وأصول الإسلام. .
- **الاتجاه المقلد:** الرافض للاجتهاد بكل أنواعه - في رد فعل على الاتجاه السابق - غير معتبر لأية ضرورة داعية إليه، وهو يعتبر التقليد مبدئاً أساسياً. .
- **اتجاه ثالث:** يسمح بالاجتهاد في مجالات ضيقة لها علاقة ببعض الأحداث المستجدة أو الأسئلة المطروحة. إلا أنه إذا كان هناك رأي أو (اعتقاد) شرعي، أو حكم سابق، فإنه يلغي كل ضرورة لاجتهاد آخر، مما يعني تطبيق الاجتهادات القديمة على الحالات المعاصرة مما يجعلها دائماً تحدث عروضاً واقتراحات لا معقولة ومثيرة للسخرية. .
- **اتجاه رابع:** يجعل من الاجتهاد سبباً لتبرير الوضع الاجتماعي الجديد، ووسيلة للالتواء على الأحكام والقوانين (الشرائع). . يحاول دمج كل فكرة جديدة في تراث الإسلام الاجتهاد الذي أصبح غاية

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٧٤ إلى ١٧٧. وانظر: في آخر الكتاب مناقشة لسيد قطب رحمته الله في قوله بعدم جدوى الاجتهاد الفقهي في ظل جاهلية المجتمع والحاكمة لغير الله.

(٢) انظر: بشيء من التصرف والاختصار: Taha Jabir al-Alwani: L'Ijtihad-Occasional Papers. The International Institute of Islamic Thought. Traducteur: Rachid Messaoudi. PP: 21 - 22.

في حد ذاته لإضفاء المشروعية عليها.. والذين يدافعون عن الصرامة والأصالة هم - في نظر هذا الاتجاه - هم موصوفون ومتهمون بالتطرف وذووا أحكام مسبقة..

● **اتجاه خامس:** بضجيج أقل يدافع عن الفكر الإسلامي على أساس المنهاج النبوي الأصلي، ويراجع أصول الإسلام في ضوء المتغيرات الحديثة.. والمنتصرون إلى هذه المدرسة يرون الاجتهاد انعكاساً للوضع النفسي والثقافي للأمة. وأنه متى توفرت الشروط الضرورية للاجتهاد فإنه يتوجب على العلماء ممارسته والإجابة على متطلبات العصر. يقترح هذا الاتجاه ما يمكن تسميته بالفقه الموسع (الجماعي) الذي يتعامل مع مجموع مشاغل الأمة، بخلاف الفقه الضيق الذي يتعامل مع أسئلة جد محددة تخضع للتأثيرات والظروف المحلية..

فبغض النظر عن مناقشة بعض هذه المذاهب المذكورة ومرجعياتها وآرائها، ما سنعرض لها وما ضربنا صفحاً عنها، فإن أهمها، والتي تكاد تشترك في معظم صفات التوسط والاعتدال، ما عبر عنه د. القرضاوي بـ «الاتجاه المتوازن» أو «مدرسة الوسط»، وما ذكره د. العلواني في العنصر الخامس، المنطلق من الأصول والمعتبر للمتغيرات الحديثة، المؤمن بالاجتهاد والاجتهاد الجماعي خصوصاً لمعالجة مشاكل ومشاغل الأمة. وهذا الملتقى، ملتقى الوسطية والاعتدال بالنسبة لتيارات الفكر الإسلامي والعربي في الأمة، هو بحق محطة مرجعية جديرة بالاهتمام، تقوياً وتسديداً وتوجيهاً للعمل. وهو الذي أراده د. عماد الدين خليل في محاولته التوفيقية بين من يقول: إنه في ظل تحكم المذاهب الوضعية وسيطرتها على مجريات الحياة بانفصال وانقطاع هذا الواقع عن الشرع الإلهي فإن محاولة إيجاد حلول اجتهادية لمستجداتها جهاد في غير هدف. ومن يقول: بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه وأن ينزل الإسلام إلى الشارع والبيت والمؤسسة.. أن يكون حاضراً في كل مكان. حيث اقترح الكاتب «اللقاء عند نقطة وسط ينصب فيها الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعني بالقضايا الكبيرة التي لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامي. وتتجاوز مرحلياً معالجة

التفاصيل والجزئيات الصغيرة. حركة يتم فيها اتفاق مسبق على سلم الأولويات، وتتحقق من خلاله القناعة التامة للأطراف كافة بضرورة البدء بالعمل وفق برنامج مرسوم»^(١).

وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على ما نحاول تأكيده من ضرورة الاجتهاد الجماعي للأمة في قضاياها الكبرى، وتحرر أطرافها الفكرية والمذهبية بالالتقاء عند نقطة توسط واعتدال تعتبر مرجعية للانطلاق، مبنية على أصول ثابتة، ومعتبرة لمجريات الحياة المتغيرة.

في إطار علاقة الاجتهاد بأصول الفقه، حاولت تخصيص مطلب لدليل القياس، كأصل وآلية، مرجع ومنهج في الوقت نفسه، ننظر فيه تقارير السلف ومراجعات الخلف. إلا أنه اجتمع لدي من ذلك؛ لكثرة ما يتعلق به من تفرعات ومسالك وخلاف حولها، ما يمكن عقد باب خاص له، ولكنني اكتفيت من ذلك كله بهذه اللمحة العامة المتعلقة ببعض الأطروحات المعاصرة في الموضوع لئلا يختل هذا العمل موضوعاً ومنهجاً.

فإذا كان اتجاه التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر يدعو إلى ضرورة «إعادة بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد استنباطاً من القرآن والسنة، واعتباراً بالتراث واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتغطية حاجات الفتوى في قطاعات جليلة من الحياة، [إذ] لن يتركز همُّ الفقه كما كان في تنظيم سلوكيات الأفراد بل سيكون أشد انشغالاً بتصور بناء المجتمع إجمالاً»^(٢). فإن هذا يقتضي فيما يقتضي «أصولاً واسعة لفقه اجتهادي» معاصر، كالدعوة إلى «القياس الواسع» و«الاستصحاب الواسع».. إلخ، وهذا بدهي إذا ما نظرنا إلى حجم وطبيعة المشكلات المعاصرة المعروضة على الأمة، والتي لا يغني فيها النظر بالمنهج القياسي الأصولي القديم. إذ «يلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناءً على النص المحدود، وإذا

(١) عماد الدين خليل: حول الاجتهاد، الضرورات والحوافز ووسائل التحقيق، مجلة المسلم المعاصر ع ٤٧، مج ١٢ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٩ - ١٠.

(٢) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٣.

لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري..»^(١)، «القياس لا بد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية، وعبرة القياس واسعة جداً تشمل الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الغني الذي تواضع عليه الفقهاء، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر..»^(٢).

وهذا القياس الذي يسميه الكاتب بـ «القياس الواسع» أو «القياس الفطري الحر» أو «القياس الإجمالي» أو «قياس المصالح المرسل»^(٣)، «هو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه. ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا - ملتزمين بتلك المقاصد - أن نوسع صور الدين أضعافاً مضاعفة»^(٤)، «ولربما يجدينا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة..»^(٥). فهذه إذن دعوة واضحة إلى إعادة بناء دليل القياس منهجاً وموضوعاً، فبدل القياس الجزئي، واقعة غير منصوصة على واقعة منصوصة لعللة جامعة، يتوجه النظر إلى القياس المعتمد للمقاصد والكليات والمصالح العامة.

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨١ - ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٣.

oboeikan.com