

الاجتهاد الجماعي المنشود

في ضوء الواقع المعاصر

أ.د. قطب مصطفى سائو

عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا



دار النفايس

عنوان کتاب: الاجتهاد الجماعي المنشود فی ضوء الواقع المعاصر

پدیدآور[ان]: سانو، قطب مصطفی

نام ناشر: دار النفائس

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1404/6/17

تعداد صفحات دانلود شده: 319

الاجتهاد الجماعي المنشود

في ضوء الواقع المعاصر

مفهومه - أنواعه - حكمه - مجالاته - أدواته - وسائله



أ. د. قطب مصطفى سانو

عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة

أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

دار النفاثين



الاجتهاد الجماعي المنشو
في ضوء الواقع المعاصر



الاجتهاد الجماعي المنشود
في ضوء الواقع المعاصر
تأليف: أ. د. قطب مصطفى سانو
© جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م
ISBN 9953 - 18 - 431 - 3



Publisher

نشر



DAR AN-NAFAES

Printing-Publishing-distribution

Verdun Str - Safiedine bldg.

P.o.Box 14-5152

Zip code 1105-2020

Fax: 00961 1 861367

Tel: 00961 1 803152 - 810194.

Beirut - Lebanon



دار النفايس

للطباعة والنشر والتوزيع

شارع فردان - بناية العباس

وصفي الدين - ص ب 5152 - 14

الرمز البريدي: 1105 - 2020

فاكس: 00961 1 861367

هاتف: 00961 1 803152 - 810194

بيروت - لبنان

تقديم الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم:

إن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إن واقعنا المعاصر لا يزال يفتقر إلى دراسات علمية منهجية رصينة جامعة بين الأصالة والمعاصرة، تنير الدرب، كل الدرب، للراغبين في التآسي بمنهاج النبوة الخالد في التعامل مع النوازل والمستجدات والقضايا التي لم تشملها نصوص الوحي، تفصيلاً وتقريراً وتوضيحاً، كما أن ثمة قناعة لدى الغيارى من أبناء الأمة في أن المصطفى ﷺ اتخذ التحاور والتشاور مقومات ومرتكزات يقوم عليها ذلك المنهاج النبوي الأجل الفد، ولا تزال مصادر السيرة والتاريخ تحفل بنماذج عديدة مبرهنة على تحاوره واستشارته ﷺ، دوماً وأبداً، أهل العلم والدراية من الصحب الكرام - رضوان الله عليهم - في جميع النوازل والقضايا العامة التي كانت تمس حياة جميع أفراد المجتمع آنذاك، حتى إذا ترجح له رأي من الآراء المطروحة، لاذ بالعمل به والصدور عنه في معالجة القضايا العامة التي لم يشملها الوحي الإلهي، بتوجيه مباشر صريح واضح.

ولقد كان هذا المنهاج النبوي الجماعي، في استشراف حكم الله في نوازل الأمة وقضاياها ذات الطابع العام، أحد أهم أسباب انتظام أمر الأمة، ووحدة كلمتها وصفها في تلك القضايا والنوازل المصيرية، كما كان ذلك أحد عوامل استحقاق جيل الصحابة رضي الله عنهم أن يكونوا - بحق - خير أمة أخرجت للناس مصداقاً لقوله جل في علاه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران/ ١١٠]، ولقد عني ﷺ، قبل لحاقه بالرفيق الأعلى، بإرساء معالم ذلك المنهاج لصحبه الكرام، وحدد لهم

قواعده وأأسسه، وكيفية تحقيقه في واقع الأرض، وذلك من خلال التزامه ﷺ بهذا المنهاج في جميع القضايا والنوازل المصيرية التي واجهها المجتمع الإسلامي في عصره، ولم ينزل فيها وحياً من الله جلّ جلاله، بل إنه ﷺ أوصاهم، في أكثر من مناسبة، بأن يعملوا بهذا المنهاج ويصدروا عنه عند تعاملهم مع مختلف أنواع النوازل التي تنزل بساحتهم، وقد أودع ﷺ تلك الوصية الخالدة في الإثر الذي رواه سعيد بن المسيّب عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: (اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد...) (١).

لقد كان لبياناته وبلاغاته ﷺ أثرها البالغ في تمكّن الصحب الكرام من تحقيق قيومة الدين وتسديد حياة الناس بتعاليم الإسلام، كما كان لها الدور الأجلّ في استتباب الأمن والاستقرار الذي عمّ الأرجاء، خلال الفترات التي سعدت بحكم الخلفاء الراشدين.

حتى إذا ما داهمت الواقع الإسلامي، قبيل نهاية النصف الأول من القرن الهجري، أحوالٌ وأهوالٌ، أخذ العمل بمقتضى المنهاج النبوي الكريم، في التعامل مع النوازل العامة، يختفي تدريجياً في حياة الجماعة الإسلامية، ويمقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ وتبدّل الأحوال في حاضرة الخلافة في الكوفة، استبعد المنهاج النبوي الأمثل، واستُبدل بمنهاج آخر لم يكن يرى من حاجة إلى استشارة أهل العلم والدراية، والاستئناس بأرائهم في المسائل والنوازل المصيرية لعموم أفراد الأمة، ونتج عن هذا استيلاء المنهج

(١) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ج ١ ص ٦٥. والجدير ذكره أنّ هذا الحديث متنازع في صحة سنده، ويذهب الإمام ابن حزم إلى اعتباره حديثاً موضوعاً ومدلساً وضعيفاً، وأما غيره، كابن القيم، فإنه لم يضعف الحديث. على كلّ، إنّ إيرادنا هذا الحديث هنا من باب الاستئناس فقط، وعملاً بالرأي الذي يجيز رواية الضعيف في الفضائل. ولمزيد من التعليق حول الحديث، يراجع: ابن حزم: الإحكام عن أصول الأحكام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٤٠٤هـ) ج ٦ ص ٢٠١.

الفردى على المنهج الجماعى واحتلاله محله عند التعامل مع جميع القضايا والمسائل العامة والخاصة، ولم يكن من عجب أن يغدو الاجتهاد الفردى بعد سمة أساسية للاجتهاد الإسلامى عبر العصور والدهور، بل ليس من عجب فى شيء أن يحفظ لنا التاريخ سير العديد من الأعلام الأفاضل الذين تصدوا - على انفراد - للاجتهاد والإفتاء فى كل القضايا والنوازل العامة والخاصة، ولكن التاريخ نفسه ضن، ولا يزال يضمن، بأى خبر عن ممارسات جماعية للنظر الاجتهادى فى القضايا والمسائل المصيرية.

ونتيجة لهذا، فقد خيل إلى عدد غير يسير من الناس كون الاجتهاد الفردى هو المنهج الأوحى للبت فى كل المسائل والنوازل، بغض النظر عن طبائعها ومدى ارتباطها بحياة عموم الناس أو السواد الأعظم من المجتمع، ولعل نظرة متمعنة فى كتب الفتاوى التى ألفت، ولا تزال تؤلف، فى هذا الشأن خير دليل على هذا الأمر، إذ إن تلك الفتاوى، يتصدى مؤلفوها للإجابة عن جميع المسائل والنوازل العامة والخاصة دونما أخذ فى الاعتبار طبائع المسائل وعلاقتها بالجماعة وبالفرد.

ونظراً إلى أن الاجتهاد الفردى فى المسائل العامة أورث، ولا يزال يورث، الواقع الإسلامى المعاصر تشتتاً مرجعياً موجداً، وزاد الفرد المسلم العادى المعاصر رهقاً فكرياً حاداً، كما عمق حالة العنت الذهني والنجس المعرفى فى واقع المسلمين اليوم، لهذا، فإنه قد حان الأوان للتفكير فى جميع السبل والوسائل التى من شأنها منع الاجتهادات الفردية أنى كان وزنها فى نوازل المجتمعات والأمة العامة، كما أنه قد حان الأوان أن يبعد الاجتهاد الفردى، أنى كان مصدره فى قضايا الأمة المصيرية، فأمر الجماعة، كل الجماعة، لا ينبغي أن يحلّه أو يفتى فيه إلا جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية فى المجتمع، كما أن نازلة العامة لا ينبغي أن يتصدى لها إلا عامة المجتهدين.

وبناءً على ما سبق، فإن هذا الكتاب يأتى ليقدم تصوراً منهجياً متكاملًا وشاملاً عن المسألة الاجتهادية الجماعية المنشودة فى هذا العصر، بدءاً بضبط محكم لمفهومه، ومعالمه، وعروجاً على حكمه الشرعى من حيث الصفة والأثر، ووقوفاً عند أنواعه ومجالاته، وانتهاءً عند وسائل تفعيله وتطبيقه فى

أرض الواقع من خلال مجمع اجتهادي جماعي قطري، ومجمع اجتهادي
جماعي إقليمي، ومجمع اجتهادي جماعي أممي.
والله نسأل أن يسد هذا الكتاب ثغرة في بابه، ويجعله خالصاً لوجهه
الكريم، ويجعل ثوابه في ميزان حسنات والدي في يوم لا ينفع فيه مال ولا
بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، إنه ولي ذلك وعليه قدير.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أعدّه الفقير إلى رحمة مولاه
أبو محمد/قطب مصطفى سانو
نزبل دار الإحسان، ماليزيا
جنوب شرق آسيا



فصل تمهيدى

أهمية وأهداف التنظير العلمي المنهجي الموضوعي الشامل للاجتهاد الجماعي المنشود

ليس من ريب في أن الحديث، كل الحديث، عن الاجتهاد الجماعي وأهميته غداً، في هذا العصر، يحتل مساحةً كبيرةً في الفكر الإسلامي المعاصر، ويتفق غيارى علماء الأمة ومصلحوها على ضرورة تفعيل هذا النوع من النظر الاجتهادي واللجوء إليه بوصفه الوسيلة المثلى للتصدي للمسائل والقضايا التي تجتاح المجتمعات والأقاليم وعموم الأمة الإسلامية في جميع أرجاء المعمورة. بيد أنه في خضم الحديث عن هذا الهمم الاجتهادي المعاصر في العالم الإسلامي، لا يُلفي المرء ذلك التحديد المحكم المقنع، ولا الضبط الدقيق لمفهوم هذا النوع من الفكر الاجتهادي المنشود في هذا العصر، كما أنه ليس من الوارد في شيء أن يحظى المرء بتأصيل علمي للمجالات التي ينبغي أن يلجها هذا النوع من الاجتهاد، والمجالات التي لا ينبغي استجراره إليها، فضلاً عن أنه ليس من الوارد بتاتاً أن يعثر الباحث على ذلك التحليل العلمي المقنع للوسائل العلمية والعملية المعاصرة التي يمكن الاستعانة بها في تفعيل هذا النوع من النظر الاجتهادي المنشود في العصر الراهن.

ولقد شهدت الساحة الفكرية الإسلامية انعقاد مؤتمرات وندوات حول هذا الموضوع^(١)، وتصدى عددٌ غير يسير من فقهاءنا وكتّابنا المعاصرين للحديث

(١) نظمت كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، في ١١ - ١٣ شعبان ١٤١٧هـ الموافق ٢١ - ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م، ندوة عالمية بعنوان «الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي» وقدمت فيها أبحاثاً عديدة حول حقيقة الاجتهاد الجماعي وشروطه ومؤسساته في بعض البلاد الإسلامية، فضلاً عن حجته وإعداد الممارسين له، وقد نشرت الجامعة أبحاث تلك الندوة في جزأين كبيرين. وليس من شك أن هذه الندوة ارتقت بالهمم الاجتهادي الجماعي، من حيث التدارس والتباحث، إلى =

عن أهمية هذا الاجتهاد وضرورته في هذا العصر، وتكفل بعضهم؛ كالإمام ابن عاشور^(١)، بالإشارة إلى وسيلة تفعيل هذا الجانب من الفكر الاجتهادي المعاصر وذلك عبر تكوين مجمع علمي كبير يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار.. وأما الشيخ مصطفى الزرقاء^(٢) فحاول، في بحث له بعنوان الاجتهاد ودور

= مستوى معتبر من التنظير والتحليل، كما أنها نجحت في تسليط الضوء على بعض قضايا ومسائل هذا الاجتهاد، وخاصة في ما يتعلق بإعداد المدرسين والشروط الواجب توافرها في الأعضاء، ولكنها مع هذا كله، يؤخذ عليها ضعف جانب التأصيل المنهجي المنظم لكثير من قضايا ومسائل الاجتهاد الجماعي المنشود، فالتعريف الذي تبنته الندوة محل استفسار، كما أن تجاوز الندوة التعرض لطبيعة المجالات والموضوعات الاجتهادية التي ينبغي أن تترك لهذا النوع من النظر الاجتهادي، هو الآخر محل استشكال، فضلاً عن أن إغفال الندوة الحديث عن سبل تشكيل وتكوين المجمع الاجتهادي في العالم الإسلامي، يمثل جانباً آخر كان من الجدير أن تحظى بتباحث المشاركين في الندوة. وعلى العموم، سيحاول كتابنا هذا التصدي لبعض من تلك القضايا والمسائل التي لم تنل الكثير من اهتمام الندوة وتركيزها، أملاً في الوصول إلى نظرة متكاملة وشاملة عن هذا الموضوع إسهاماً في بلورة التحسين الثقافي والعلمي والفكري لأبناء أمتنا المجيدة.

(١) يعتبر الإمام ابن عاشور من أوائل أولئك العلماء المعاصرين الذين دعوا إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي في شكل مجلس أو مجمع فقهي يتكون أعضاؤه من كبار علماء الأمة من جميع الأقطار الإسلامية. انظر ما قاله بهذا الصدد في كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان، دار النفائس، وكوالامبور، دار الفجر، طبعة أولى ١٩٩٩م) ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) قدم الشيخ الزرقاء رحمه الله في بحثه تحليلاً عن مفهوم الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء، وموقع الاجتهاد ودوره في الماضي وفي المستقبل، وسلط الضوء على أسباب توقف الاجتهاد في الماضي، وبيّن أن طريق استئناف حركة الاجتهاد اليوم يتوقف على اعتماد أسلوب الاجتهاد الجماعي المنظم عبر المجمع الفقهي، فضلاً عن تهيئة أنواع من التعليم الشرعي الذي يخدم غرض التأهيل للاجتهاد، وأشار، في هذه الأثناء، إلى ضرورة توافر بعض الصفات الأساسية فيمن يتصدى لممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، علماً بأن الجامعات والكليات الشرعية لا تحقق لخريجها التأهيل المنشود للاجتهاد، مما يتطلب إعادة النظر في المناهج التعليمية المتبعة. وهكذا، اختتم الشيخ بحثه المختصر، على الرغم مما ينتظمه البحث من أفكار مركزة ودقيقة، غير أنه تجاوز الإشارة إلى مجالات الاجتهاد الجماعي، وحكمه، صفة وأثراً، كما =

الفقه في حلّ المشكلات، تفصيل القول في الركيزة التنظيمية والركيزة التعليمية اللتين يتوقف عليهما تفعيل الاجتهاد الجماعي المعاصر، وعني باحثون معاصرون؛ كالدكتور توفيق الشاوي في كتابه القيم فقه الشورى والاستشارة^(١)، بتقديم تصورات هامة عن مفهوم الاجتهاد الجماعي وعن علاقته بالإجماع والشورى، وأما الدكتور محمد الغزالي، فقد حاول في بحثه المعنون: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر^(٢) أن يقدم تحليلاً عن

= أنه لم يعن بتأصيل القول في مفهومه وأنواعه، وهذا ما سنحاول التصدي له في هذه الدراسة، بإذن الله تعالى. ولمزيد من التوضيح حول بحث الشيخ يراجع: مجلة الدراسات الإسلامية، الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، عدد ٢٢ (محرم ١٤٠٦ هـ الموافق ١٠/١٩٨٥ م).

(١) انظر: الشاوي: فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢ م). فقد عني المؤلف بحديث مفصل نوعاً ما عن الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي والاجتهادي الشخصي، وحاول جاهداً أن يبرز علاقته بالإجماع وبالشورى، ولكنه لم يعن بتفصيل القول في كثير من القضايا المتعلقة بالاجتهاد الجماعي، كشروطه، وحكمه، ووسائل تفعيله في ضوء الواقع المعيش، فضلاً عن أن الكتاب يتركز حول الشورى، لا حول الاجتهاد الجماعي.

(٢) انظر: الدكتور الغزالي، حيث نشر بحثاً في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، عدد ١٨ (١٤٠٣ هـ الموافق ١٩٨٣ م) وعنوان البحث: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر. تحدّث الباحث عن أهمية الاجتهاد وأنواعه وشروطه التي ذكرها الإمام الغزالي، وقسّم الباحث الاجتهاد إلى فردي وجماعي، وذكر عدداً من الأسباب التي تقتضي ممارسة الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، كما تحدّث عن الجهاز الإداري والطريق العملي لتفعيل الاجتهاد الجماعي المعاصر، وتناول بالحديث الشروط التي يجب توافرها في أعضاء الاجتهاد الجماعي. وما من شك أن هذا البحث يعتبر محاولة جادة ويستحق الإشادة، غير أنه يفتقر إلى التركيز والتحليل العلمي لمجالات الاجتهاد الجماعي ومفهومه، فضلاً عن أن ما ذكره من شروط واجبة التوافر في المجتهد الذي يكون عضواً في المجمع الفقهي، لا مستند له على الإطلاق، فاشتراطه كون سنّ العضو أربعين سنة فما فوق، مخالف لما هو معروف في سيرة الرعيل الأول، حيث لم يكن العمر، كل العمر، عاملاً معتبراً في مجال العلم والمعرفة، ولعلّ نظرة في حياة حبر الأمة عبد الله بن عباس، الذي كان الفاروق يحضره في مجالس الشورى وغيرها، خير دليل على ذلك، كما أن سيرة سفيان الثوري وغيره من نوابغ الفكر الإسلامي تؤكد تجاوز الواقع الإسلامي عامل السنّ وعامل الجنس في مجال العلم والمعرفة والدراية، وأضيف إلى =

الصفات التي يجب توافرها في عضو الاجتهاد الجماعي المنشود، وعني الدكتور العبد خليل في بحثه المعنون: الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث^(١) بإلقاء الضوء على مفهوم هذا الاجتهاد في نظره، وتحدث عن

= هذا أن اعتداد الباحث في بحثه بعامل الخبرة في مجال تدريس الشريعة أو التأليف فيها أو الإفتاء والقضاء لمدة لا تقل عن ١٥ سنة، لا يعدو هذا الاعتداد أن يكون توغلاً في المثالية وتعقيداً من شأن العملية الاجتهادية التي تتطلب توافر المرء على الأدوات المؤهلة له، بغض النظر أن يمضي في مجال التدريس أو القضاء عقداً من الزمن.

(١) حاول المؤلف في بحثه إبراز أهمية الاجتهاد وضرورته في كل عصر وأن باباً لم يقل، كما تطرق إلى بيان مراده بالاجتهاد الجماعي، وأورد الشروط التي يجب تحقيقها في المجتهدين، ثم تحدث عن نشوء فكرة الاجتهاد الجماعي وعن حجته، وانتهى إلى القول بأن بداية هذه الفكرة ترجع إلى تجربة الخلفاء الراشدين الأربعة، وأما عن حجة الاجتهاد الجماعي، فتناوله عبر تساؤل افترضه حول حجة الاجتهاد الجماعي الأغلب، ولم تفته الإشارة إلى ضرورة وأهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ودعوات عدد من العلماء المجتهدين المعاصرين إلى هذا الاجتهاد، واختتم الباحث بحثه بتقديم ما سماه بخطة عملية للاجتهاد الجماعي في هذا العصر. في هذا البحث، نجد أن صاحبه وفق إلى حد ما في حديثه عن أهمية هذا الاجتهاد وضرورته في هذا العصر، ولكننا لا نخال تناوله للموضوع أنسم بالموضوعية، وخاصة أنه خلط بين مفهوم الاجتهاد الجماعي ومفهوم الإجماع الذي يذكره أهل العلم بالاصول في مدوناتهم، وشأن ما بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، فالإجماع نتيجة والاجتهاد الجماعي وسيلة من الوسائل التي يتوصل بها إلى الإجماع، فكيف يكون الاجتهاد الجماعي اتفاقاً، ونتيجة لهذا الخلط بين الأمرين، تناول الباحث حكم الاجتهاد الجماعي بوصفه إجماع الأكثر، والحال أن إجماع الأكثر يعتبر هو الآخر إحدى نتائج الاجتهاد الجماعي، وليس الاجتهاد الجماعي نفسه. والأغرب من هذا كله أن الباحث زعم تعذر إمكانية توافر شروط الاجتهاد التي ذكرها السابقون في آحاد العلماء، وذلك على الرغم من تأكيده، في ص ٢٢٠، بأن شروط الاجتهاد أمست في عصرنا الحاضر ميسورة على العلماء الدارسين وبطبيعة الحال، لم يحاول الباحث أن يقدم أي شيء حول الشروط الواجب توافرها في العضو المشارك في عملية الاجتهاد الجماعي، واكتفى بترديد الشروط ذاتها التي ذكرها السابقون. وأما الخطة العملية التي ذكرها الباحث، فلا تعدو أن تكون تجميعاً لما سبق أن ذكره عدد من العلماء، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى الزرقاء رحمته. ولمزيد من التوضيح حول هذا البحث يراجع: مجلة دراسات، تصدرها الجامعة الأردنية، العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨ هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧ م، ص ٢٠٩ - ٢٣٥.

الشروط التي يجب توافرها في المجتهدين أعضاء المجمع الاجتهادي الجماعي، وأما الدكتور عبد المجيد الشرفي السوسوة في كتابه المعنون: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي^(١)، فقد بذل ما وسعه من جهد في جمع وتتبع المعلومات المبعثرة عن الاجتهاد الجماعي في الأبحاث والدراسات المتفرقة، وحاول إعادة ترتيبها بصورة مترابطة، وثمة باحثون معاصرون، تناولوا هذا الموضوع في كتاباتهم وأبحاثهم، بيد أن نظرة متفحصة في الجهود العلمية الطيبة، التي أشرنا آنفاً إلى طرف منها، تهدي المرء إلى قناعة تامة بضرورة تعميق البحث في هذا الموضوع، وإعادة النظر في كثير من قضايا هذا الهمم الاجتهادي التي لم تنل - في تصورنا المتواضع - حظها من التداول والتحقيق العلمي والضبط المنهجي الرصين.

(١) حاول الكاتب أن يقدم تصوراً عن مفهوم الاجتهاد الجماعي وعن تاريخه وحجته وشروطه، كما تناول بالحديث المفصل وسيلة الاجتهاد الجماعي المتمثلة في المجمع الفقهي، وعلى الرغم من الجهود العلمية الطيبة التي بذلها المؤلف في كتابه، فإن طرحه وتناوله للموضوع ظلّ طرحاً تقليدياً متوجساً ومترددأ، ومكرراً ما قاله السابقون قبله من الكتاب، بدءاً باعتباره تعريف الأقدمين للاجتهاد شاملاً لتعريف الاجتهاد الجماعي، ومروراً بترديد الشروط ذاتها التي أوجبها الأقدمون فيمن يتصدى للاجتهاد في عصورهم، وعروجاً على اعتباره حديث الأصوليين في حكم رأي الأكثرية حديثاً في حجة الاجتهاد الجماعي، وانتهاءً بإصراره على كون الفكر الاجتهادي فكراً دائراً حول مسائل التحليل والتحريم من دون سواها، كل هذا يدلّ على غياب التداول العلمي المنهجي الرصين الهادف إلى صيرورة الفكر الاجتهادي الجماعي وسيلة لتحقيق وحدة الكلمة والصف في المسائل والنوازل التي تعم بها البلوى. وعلى كل، سنحاول في هذه الدراسة تقديم تحليل علمي ومنهجي لمهمات وقضايا هذا النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، على أنه من الجدير بالذكر أن المؤلف اعتمد بصورة شبه كلية على كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للشيخ يوسف القرضاوي، لكنّه في كثير من الأحيان تجاوز الإشارة إلى كتاب الشيخ، كما كان الحال عند حديثه عن شروط الاجتهاد الجماعي، وقد سبق للشيخ أن تناول هذا الموضوع في كتابه بصورة علمية فريدة غير مسبوق إليها، وانتهج المؤلف منهج الشيخ نفسه، ولكنّه لم يبيح عن أن هذا التقسيم وهذا المنهج في التداول مأخوذ من الشيخ القرضاوي في كتابه الاجتهاد. ولمزيد من التوضيح حول هذا الكتاب يراجع: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ١٩٩٨م).

فابتداءً من مفهومه، لا يجد المرء تحريراً علمياً مقنعاً في الكتابات والمؤلفات التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحقيق، وأما تاريخ ظهور مصطلح الاجتهاد الجماعي في الفكر الإسلامي كمنهج للتعامل مع القضايا والمسائل ذات الطابع العام، فإنه لم يتم تأصيل القول فيه تأصيلاً واضحاً، وأما حكمه من حيث الصفة الشرعية الثابتة له، ومن حيث الأثر المترتب عليه، فإنه لم ينل حظاً من التناول المنهجي العلمي الدقيق، وأما مجالاته وعلاقته بالنصوص الشرعية، فإنها لم تحظ في نظرنا بالتحقيق العلمي المرجو في هذا المجال، على الرغم من كون ضبط مجالاته أحد الركائز الأساسية التي تحتاج إلى تفصيل القول فيها وتجلية حدودها.

وأما وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود تفعيلًا حقيقياً قابلاً للمقايضة والتقويم والملاحظة، وقادراً على تحقيق هدفه الأسمى المتمثل في توحيد الصف الإسلامي في القضايا والنوازل والمسائل العامة، فإنها لم تنل نصيبها من الدراسة الموضوعية العلمية المنظمة.

وفضلاً عن كل ما سبق، فإن معظم تلك الدراسات والكتابات الحديثة عن هذا الجانب من الدرس الاجتهادي ركنت إلى اعتبار النظر الاجتهادي - بشكل عام - والنظر الاجتهادي الجماعي - بشكل خاص - شأناً فقهيّاً لا يتجاوز دائرة البحث عن الحكم الفقهي للمسائل والنوازل التي تستجد على الساحة وتستدعي معرفة حكم الله فيها، كما أن تلك الدراسات والكتابات جنحت بصورة واضحة إلى تأكيد القول بكون النظر الاجتهادي الجماعي همّاً فقهيّاً لا يتصدى له سوى أولئك الذين تتوفر فيهم تلك الشروط التي وضعها فقهاؤنا العظام في القرون الغابرة، والتي قصدوا منها تزويد الشخصية الاجتهادية في تلك الأيام بالمعارف والعلوم اللازمة القادرة آنئذٍ على توجيه نوازل ومستجدات عصورهم!

ولهذا، فإننا نحس بأن الوقت قد حان لتأصيل القول في هذه المسألة تأصيلاً دقيقاً مفصلاً، من خلال تنظير منهجي علمي شامل متكامل للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر، مفهوماً وتاريخاً وحكماً وشروطاً ومجالات، ووسائل تفعيله وتحقيق شهوده وحضوره، ليغدو الوسيلة المثلى

التي يلاذ بها في حلّ جميع صنوف الأزمات والنوازل التي تجتاح حياة الأمة شرقاً وغرباً، والتي لا تفتأ ترى تدهام مختلف جوانب حياتنا المعاصرة من سياسة واقتصاد وتربية وتعليم.

إنّ الوصول إلى تنظير منهجيّ علميّ مترابط لهذا الجانب من الفكر الاجتهاديّ المعاصر، ينبغي أن يصبح اليوم الهمّ الشاغل لحركات الإصلاح والتجديد المعاصرة المنتشرة في أرجاء المعمورة، وذلك من أجل الصدور عن رأي جماعيّ سديد في توجيه ما تزخر به حياتنا اليومية من مستجدات ونوازل اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية نعمّ بها البلوى، وبغية تقديم بلسم شافٍ لجملة من صنوف الأدواء وأشكال الأزمات والنكبات التي يعاني منها كثير من المجتمعات الإنسانية بشكلٍ عامّ، والمجتمعات الإسلامية بشكلٍ خاصّ، انطلاقاً من أنّ تقديم حلولٍ ناجعةٍ للانحرافات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا يمكن له أن يتمّ في غياب فكر اجتهاديّ جماعيّ قويّ مستوعبٍ قادرٍ على فهم المقاصد العليا الثابتة بين جنبات نصوص الوحي كتاباً وسنةً، وعلى حسن فهم للواقع الإنسانيّ المعيش، وما يمجّجه من أحداثٍ وتطوراتٍ وأزماتٍ ونوازلٍ وتحدياتٍ، سعياً إلى توقيع تعليمات الدين على هذا الواقع الدائم التغير والتبدل والتحول.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنّ هذا الكتاب، يهدف - أولاً - إلى تأصيل القول في مفهوم النظر الاجتهاديّ الجماعيّ متجاوزاً، بهذا المفهوم، من الدائرة الفقهيّة المحدودة إلى دائرةٍ أوسعٍ وأشملٍ تنطلق من التعرف على حكم الشرع في القضايا والمسائل الموسومة بالمسائل الاجتهادية، سواء في مجال الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد أو الحكم، كما تنتظم التعرف على محلّ توقيع حكم الشرع في واقع الحياة، وسبل تفعيل جميع مناحي الحياة بتعاليم الإسلام الخالدة، مما يعني أنّ النظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود اليوم لا ينبغي له أن يظلّ في هذا العصر همّاً فقهيّاً، فحسب، ولكنه يجب أن يمسي همّاً معرفيّاً وفكريّاً، مستوعباً جميع قضايا الاجتماع الإنسانيّ من اجتماع، واقتصاد، وتربية، وسياسةٍ وسواها، كما ينبغي له أن يغدو - نتيجة التغيرات والتطورات والتحولات الهائلة على سائر مناحي الحياة - شأناً أوسع من أن

يستوعبه فقهاء النصّ وحدهم، أو فقهاء الواقع وحدهم، بل لا بدّ من علماء ومفكرين يجمعون بين فقه النصّ وفقه الواقع، ويتوافرون على قدرٍ عالٍ من التكامل المعرفي بين الكتاب المسطور والكون المنظور، مما يؤهلهم في نهاية المطاف، لتحقيق وصلٍ مكين بين وحي السماء وواقع الأرض دونما ضوضاء ولا ضجيج.

وإبرازاً لهذا المنحى الطموح والنظرة العميقة إلى النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، فإن الدراسة ستوسع مسألة جماعية الاجتهاد جانب التحقيق والتأصيل مع نقد جملة المفاهيم والتصورات التي نسجت حول مفهوم الاجتهاد الجماعي في العصر الراهن.

ويرمي الكتاب - ثانياً - إلى تأصيل القول في ضرورة تنويع النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر إلى اجتهاد جماعي قطري ذي اختصاصات واهتمامات ومجالات محدّدة مجتمعية لا يتجاوزها إلى سواها، وإلى اجتهاد جماعي إقليمي ذي هموم وموضوعات ومجالات معيّنة ذات طابع إقليمي يقف عندها، وإلى اجتهاد جماعي أممي يوظف لتوجيه نوازل وقضايا ومسائل أممية محدّدة، وتعود أهمية تنويع النظر الاجتهادي الجماعي إلى طبيعة التغيرات والتحولات والمسائل والنوازل التي يتمييز بها عصرنا، كما ترتدّ إلى تباعد الأقاليم واختلاف الأعراف والتقاليد، فضلاً عن التفاوت غير المنكور بين مستويات التعليم في بلدان العالم الإسلامي المختلفة.

إنّ تحديد أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود، يمكّننا من ضبط الوسائل الكفيلة بحسن تفعيل هذا الاجتهاد وتحقيقه في أرض الواقع، بحيث يتمّ الابتعاد عن الاجتهاد الفردي في القضايا والنوازل ذات الطابع المجتمعية أو الإقليمية أو الأممية، وسيؤدّي ذلك إلى الحفاظ على نظام المجتمع وتماسك أفراده، كما سينتج عن ذلك تمكّن الأمة من التصدي للانحرافات الفكرية والتأجج الوخيمة التي يمكن أن تنتج عن النظرات الفردية في القضايا العامة.

ويهدف الكتاب - ثالثاً - إلى تحقيق القول في تاريخ نشأة الاجتهاد الجماعي في حياة الجماعة الإسلامية، مثبتاً ومقرراً كون العصر الرسالي المسدّد العصر التأسيسي الأول الذي ابتدأ فيه العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي مما كان له

أثره الجلي في انتظام أمر الأمة وتمكن الجماعة الإسلامية من بناء أوسع حضارة عرفت بها البشرية في عمرها المديد، كما سيعنى الكتاب بتسليط الضوء على ما حظيت به فكرة الاجتهاد الجماعي من تعميق وتوسع في توظيفها في العصر الراشدي، ثم مالت الفكرة بعد ذلك إلى التهميش والاختفاء والتغيب، حتى إذا ما أقبل القرن الرابع عشر الهجري، فإذا بالدعوة إلى الاجتهاد الجماعي تشهد - مرة أخرى - ظهوراً وحضوراً على السنة العديد من الغياري والمتحدثين عن الفكر الاجتهادي وأهميته في تجديد أمر الدين، وإعادة الحيوية والنشاط إلى النظرة الجماعية في حل المشاكل والأزمات التي تموج حياة المجتمع بأسره متجاوزة من خلاله النظرات الفردية غير السالمة من الخلل وعدم الشمول.

وينشد الكتاب - رابعاً - التوصل إلى ضبط محكم واضح للمجالات والمسائل والنوازل والقضايا التي ينبغي أن يترك شأن الفصل فيها للاجتهاد الجماعي، وسنحاول جاهدين قدر الاستطاعة سرد جملة حسنة من الأبعاد والأسس التي يمكن الارتكاز عليها والاستهداء بها لمعرفة مجالات كل نوع من أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر.

ويتغيا الكتاب - خامساً - تحقيق القول في مهمات الأدوات والعلوم والمعارف التي تؤهل الفرد العالم لأن يكون عضواً فعالاً في المجامع الاجتهادية التي يقترحها الكتاب في فصل وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود، انطلاقاً من قناعة راسخة تقوم على القول بأن الشروط التي ترددها كتب الأصول والفقه، قديماً وحديثاً، والتي يجب توافرها فيمن يتصدى للاجتهاد، لا بد من إعادة النظر فيها وفي أدواتها في ضوء الواقع المعاصر، بحيث يتم الاعتماد بالأدوات والعلوم المعينة على تفعيل الواقع المعيش بتعاليم الدين الحنيف، فليس من حاجة إلى ترديد الأدوات التي لا تقوى على الإسهام في حل أزمات الأمة ونوازلها الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ويصبو الكتاب - أخيراً - إلى تأصيل القول في وسائل تفعيل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، وذلك من خلال اقتراح إنشاء مجامع اجتهادية

جديدة منظمة ومترابطة بديلة عن المجامع الفقهية القائمة، وذلك على المستوى القطري، وعلى المستوى الإقليمي، وعلى المستوى الأممي.

فإذا تحقق لهذا المقترح تحقيق في أرض الواقع، فأصبح ثمة مجمع اجتهادي قطري يتصدى لأنواع معينة من القضايا والنوازل، وغدا هناك مجمع اجتهادي إقليمي، يتفرغ للبت في قضايا ومسائل محدّدة، وأمسى هنالك مجمع اجتهادي أممي، يهتم بتحقيق القول في نوازل وقضايا ذات طبائع خاصّة، عندئذ، فلتعن هذه المجامع الاجتهادية المقترحة ببسط القول في كبرى القضايا والنوازل التي تعم فيها البلوى وتمس حياة الأفراد في المجتمعات والأقاليم وفي العالم بأسره.

ولقد بثنا مقتنعين بأن تسمى هذه المجامع المقترحة مجامع اجتهادية، وليست مجامع فقهية، وذلك سعياً إلى التجاوز بالنظر الاجتهادي الجماعي - كما أسلفنا - من الدائرة الفقهية التي يتمحور الهم الأساس فيها حول تبيان جانب الحل أو التحريم في المسائل والنوازل، إلى دائرة أرحب وأوسع وأشمل تنتظم الجانب العقدي والفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي وسبل تسديد الحياة بتعاليم الدين الإلهي في جميع مستوياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية!

وعلى العموم، هذه بعض الأهداف الأساسية التي نروم تحقيقها في هذه الدراسة المتواضعة، ولقد استعنا في تحقيق هذه الأهداف بعدد من مناهج البحث الحديثة، كالمنهج التاريخي عند تحليل نصوص الفقهاء السابقين، والمنهج الاستقرائي عند الهم بتقرير مبدأ أو رأي، وكذلك استفدنا من المنهج التحليلي الاستنباطي عند تأصيل القول في كثير من القضايا التي لم يمسه الباحثون السابقون بأي حديث مفصل أو مقنع في دراساتهم ومؤلفاتهم.

الفصل الأول

مرتكزات مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود

تمهيد

لئن كان تحديد وضبط معاني المصطلحات من أولويات التناول العلمي المنهجي للمسائل والقضايا، بحيث يتم من خلال ذلك التعرف على حقيقة المصطلح وعلى حدوده والمبادئ الأساسية التي يتشكّل منها المصطلح، ولئن كان الالتفات إلى السياق التاريخي الذي يسهم في نشأة المصطلحات وتضمينها حمولات معينة عاملاً أساسياً لا ينبغي تجاوزه ولا القفز عليه، لذلك، فإنّ هذا الفصل سيعنى بتأصيل القول في حقيقة وماهية مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، كما أنّه سيحاول إلقاء الضوء على المبادئ والمرتكزات الأساسية التي يتكوّن منها مفهوم الاجتهاد الجماعي، ولن يتجاوز هذا الفصل تحرير القول وتفصيله في تحديد المراد بجماعية الاجتهاد وكيفية تحقيق هذه الجماعية في النظر الاجتهادي المراد له أن يكون جماعياً في هذا العصر.

على أنّ هذا الفصل سينتظم تحليلاً ونقداً علميين دقيقين ومنهجيّين لبعض من التعريفات التي أوردها كاتبون وباحثون في الاجتهاد الجماعي المعاصر، وصولاً، في خضم ذلك، إلى تصور علمي متماسك ومتواضع عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر ولمبادئه الأساسية التي يقوم عليها هذا النوع من النظر الاجتهادي المعاصر، وضبطاً في الوقت نفسه للمراد بجماعية الاجتهاد في هذا العصر. وبناءً على هذا، فإنّ هذا الفصل سينتظم ثلاثة مباحث رئيسية، وهي:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين.

المبحث الثاني: تصورنا عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود.

المبحث الثالث: المراد بجماعية الاجتهاد الجماعي المنشود.

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين

أولاً: مفهوم الاجتهاد بشكل عام عند الأصوليين

بالرجوع إلى المعاجم والقواميس اللغوية التي عني أربابها بتحديد المعنى اللغوي من مصطلح الاجتهاد، نجد أنهم يكادون يتفقون على أن كلمة «الاجتهاد» افتعال من الجهد، ويعني الجهد المشقة والطاقة والوسع، وأما الاجتهاد فيراد به، عند عامة أهل العلم باللغة، بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحصيل أمرٍ يستلزم كلفةً ومشقةً، سواء أكان ذلك الأمر أمراً فكرياً أم مادياً أم فكرياً مادياً معاً^(١).

وأما تحديد المعنى الاصطلاحي للفظ الاجتهاد، وذلك بوصفه مصطلحاً علمياً ينتظم حمولةً فكريةً ومغزىً دلاليّاً محدداً، فإننا نبادر إلى القول بأن مصطلح الاجتهاد من المصطلحات المشتركة بين المعارف الإسلامية كلها، فليس بمصطلح خاصٍّ بأهل العلم بالأصول وحدهم، ولكنه مصطلح يجد له المرء حضوراً في مدونات علماء الكلام والحديث واللغة والفقه؛ بيد أنه نظراً إلى أن الفكر الأصولي اختصَّ به اختصاصاً موسعاً، لذلك، فإنه غدا - بسبب ذلك - مصطلحاً ذا خصوصيةً أصوليةً، فضلاً عن أن اهتمام الأصوليين بهذا المصطلح، مفهوماً ومسائل وقضايا، صيره مصطلحاً خاصاً بهم من دون غيرهم من العالمين، من محدثين وفقهاء وعلماء كلام وسواهم، وبناءً على ذلك، فإننا سنعنى بالوقوف على مفهومه في الفكر الأصولي من دون سواه من معارف الوحي.

(١) لمزيد من المعلومات حول المعنى اللغوي لكلمة الاجتهاد يراجع: ابن منظور: لسان العرب، مادة «جهد»، والزبيدي: القاموس المحيط، مادة «جهد»، والفيومي: مختار الصحاح، مادة «جهد»، وسواهم.

وبالنظر في معظم المدونات الأصولية القديمة والحديثة، نجد أنه ليس ثمة اتفاقاً على تعريف محدّد لمصطلح الاجتهاد، كما أن سائر تعريفات الأصوليين للاجتهاد تأثرت، إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالقناعات التي كان يصدر عنها واضعو التعريفات، فمن كانوا يرون الاجتهاد همّاً فقهيّاً وشأنّاً يخصّ الفقهاء من دون غيرهم من العلماء، نجدهم يعرفون الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ»^(١)، وبعبارة أخرى، عند الإمام ابن الهمام، يراد به: «.. بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعيٍّ ظنيٍّ..»^(٢).

فالاجتهاد في خلد معظم أولئك الذين تبناوا هذا التعريف لا يعتدُّ به إذا لم يصدر ممن تتوفر فيه صفة الفقيه، ولذلك لا غرو أن يعيب الإمام ابن الهمام على أولئك الأصوليين الذين أغفلوا - عمداً أو سهواً - تضمين لفظ الفقيه في تعريفاتهم للاجتهاد، وقال فيهم ما نصّه: «.. ونفي الحاجة إلى قيد «الفقيه» للتلازم بينه وبين الاجتهاد سهوٌ؛ لأنّ المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد..»^(٣). وأما الإمام الشوكاني، فقد دافع عن أهمية ذكر هذا القيد في التعريف، فقال ما نصّه: «.. وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحدّ لفظ الفقيه، فقال: «بذل الفقيه الوسع» ولا بدّ من ذلك، فإنّ بذل غير الفقيه وسعه لا يسمّى اجتهاداً اصطلاحاً..»^(٤).

ولئن كان ما أورده ابن الحاجب وابن الهمام والشوكاني وسواهم من مفهوم لمصطلح الاجتهاد، مركّزاً على تأكيد كون الهمّ الاجتهاديّ همّاً فقهيّاً، وحصر المؤهلين له في العلماء الفقهاء من دون غيرهم من أهل العلم بالحديث واللغة والكلام، فإنّ بعض أهل العلم بالأصول، انتهوا إلى الاعتداد ببعد الملكة

(١) انظر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (بيروت، دار الكتب العلميّة، طبعة أولى ١٩٨٥م) ص ٤٣.

(٢) انظر: ابن الهمام: تيسير التحرير (بيروت، دار الكتب العلميّة، طبعة ١٩٨٣م) ج ٤ ص ١٧٨.

(٣) انظر: تيسير التحرير، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٧٩ وما بعدها.

(٤) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق د. محمد شعبان إسماعيل (مصر، دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م) ج ٢ ص ٢٩٦ وما بعدها.

ومدى توافره في الفرد بغض النظر أن يكون لغوياً نحوياً أو فقهياً أصولياً أو محدثاً أو متكلماً؛ وبناءً على ذلك عرّفوا الاجتهاد بأنه: «.. ملكة يُقنَدَر بها على استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية»^(١).

وبتعبير آخر عند الإمام الزركشي: «ملكة يقنَدَر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها..»^(٢).

وبتعبير أوضح، يراد به عند بعض المعاصرين «.. ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية شرعية أو عملية..»^(٣).

وانطلاقاً من هذا التصور، فإنَّ التأهل للنظر الاجتهادي لا يتوقف على توافر المرء على صفة الفقيه فقط، وإنَّما لا بدُّ له من حيازة الملكة الاجتهادية التي لا تتوقف حيازتها على المعرفة الفقهية وحدها، ولا على المعرفة اللغوية أو الحديثية فحسب، وإنَّما تتطلب استيعاباً غير مغشوش لعددٍ من المعارف وقدراً عالياً من الذكاء والفظانة الفطرية، وذلك لأنَّ الملكة في حقيقتها - كما يعرفها بعض أهل العلم - «صفة راسخة في النفس»^(٤)، أو «الهيئة الراسخة في النفس»^(٥)، تُعينُ صاحبها على سرعة البديهة في فهم الأشياء، والقدرة على النظر في الأدلة، فضلاً عن تمكُّنه من حسن التصرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والإفساد بين مختلف الأدلة والأمارات.

ولئن اعتدَّ هؤلاء بهذا البُعد في تعريفهم للاجتهاد، واعتبر مَنْ قبلهم بالمعرفة الفقهية وضرورتها لمرتبة الاجتهاد، فإنَّ ثمة علماء، وعلى رأسهم الإمام الشافعي رحمته الله، ذهبوا إلى اعتبار مفهوم القياس مرادفاً لمفهوم الاجتهاد،

(١) انظر: العبادي: الآيات البيِّنات على شرح جمع الجوامع (مصر، مطبعة الحلبي، ١٣٤٩هـ)، ج ٤ ص ٢٤٥.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عددٍ من العلماء، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية عام ١٩٩٢م) ج ٦ ص ١٩٩. أشار إلى هذا البعد عند تعريفه بالمجتهد.

(٣) انظر: الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥٦٣.

(٤) انظر: الجرجاني: التعريفات ص ٣١٨، والفتوحى، ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ج ٢ ص ٢٩١ وما بعدها.

(٥) انظر: المحلى: شرح جمع الجوامع، ج ٢ ص ٣٨٢.

وقال في ذلك ما نصُّه: «... قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم، ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق، فيه دلالة موجودة. وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم - وجب - اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس...»^(١)، وأما القياس الذي هو صنو الاجتهاد، فيراد به عند الإمام «... ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنَّهما علم الحق المفترض طلبه... وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله ورسوله حرَّم الشيء منصوصاً، أو أحلَّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى في ما لم ينصَّ فيه بعينه كتاباً، ولا سنة: أحللناه، أو حرَّمناه، لأنَّه في معنى الحلال أو الحرام... وثانيهما: أن نجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شيئاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شيئاً به...»^(٢).

وصفوة القول، فإنَّ الاجتهاد، وفق هذا التصور، مرادف للقياس، ويكاد أن يكون دائراً حول البحث عن حكم الله في المسائل والنوازل التي لم يُنصَّ على حكمها في الكتاب والسنة بطريقة مباشرة، وقد أكَّد هذا الأمر الإمام الرازي كما نقل عنه الإمام الزركشي عندما قال: «... اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معانٍ: أحدها: القياس الشرعي، لأنَّ العلة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والثاني: ما يغلب في الظن من غير علة، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك. والثالث: الاستدلال بالأصول...»^(٣).

وعلى العموم، ثمة تعريفات عديدة لمصطلح الاجتهاد في الفكر الأصولي،

(١) انظر: الشافعي: الرسالة، شرح وتعليق الدكتور عبد الفتاح كبارة (بيروت، دار النفائس، ط ١، سنة ١٩٩٩م) ص ٢٥٥ وما بعدها باختصار.

(٢) انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص ٤٧ باختصار.

(٣) انظر: الزركشي: - البحر المحيط في أصول الفقه - مرجع سابق، ج ٦ ص ١٩٧ -

بيد أن المقام لا يتسع لعرضها كلها، ولعل ما أوردناه كافٍ للدلالة على تعدد مفاهيم هذا المصطلح وعلى عدم وجود مفهوم واحد له عبر تاريخ الفكر الأصولي.

على أنه من الجدير بالتنبيه أننا بالنظر المتمعن في معظم التعريفات التي أوردها أهل العلم بالأصول، نجد أن أكثرها تأثر بطريقة مباشرة وغير مباشرة بنظرات أربابها إلى هذه العملية بوصفها قضية فكرية يتصدى لها كل من توفرت فيه شروطه وتمكن من أدواته، أو قضية فقهية لا يتصدى لها أحد سوى من تنطبق عليه صفة «الفقيه». فضلاً عن تأثر بعض التعريفات بنظرة قائلها إلى أهم وسيلة يتوقف عليها ممارسة الاجتهاد، وهي القياس، فانتهوا إلى حصر الفكر الاجتهادي في الاجتهاد القياسي بوصفه أهم نوع من أنواع الاجتهاد.

وأيما ما كان الأمر، فإننا ننتهي من هذا كله إلى تقرير القول بأن تعدد التعريفات واختلاف المفاهيم، تأكيد على إمكانية استحداث تعريفات من جهة، وإمكانية إعطاء مفاهيم جديدة لمصطلح الاجتهاد من جهة أخرى، كما أن تأثر التعريفات بالسقوف والهموم المعرفية التي كان يعيش فيها واضعوها، هو الآخر دليل أكيد على ضرورة انبثاق التعريفات المستحدثة من الهمم الفكرية والمعرفية السائد، ولذلك، فليس من الحكمة في شيء ترديد التعريفات والمفاهيم القديمة المتأثرة بظروف قائلها دونما أخذ في الاعتبار التغيرات والتحولات التي طرأت ولا تزال تطرأ على واقعنا المعيش.

وانطلاقاً من ذلك، فإننا نرى أن نتجاوز في هذا الكتاب السرد التقليدي لمفهوم الاجتهاد دونما أخذ في الاعتبار المرتكزات الضرورية التي ينبغي أن يقوم عليها مفهوم الاجتهاد في هذا العصر، كما أنه من الضرورة بمكان الالتفات إلى التحولات والتغيرات التي لا تفتأ تدهم حياتنا المعاصرة، مما يستلزم استخدام الفكر الاجتهادي وسيلة فعالة لتوجيه حركة الحياة وفق المنهج المراد لله - جل في علاه -.

واعتباراً بهذا البعد، فلئن جاز أن نورد تعريفاً لمصطلح الاجتهاد في هذا العصر، فإننا سنقول: إن الاجتهاد عبارة عن: «العملية العلمية المنهجية التي يقوم بها الشخص المتمكن من أدوات علمية معرفية معينة في عصر معين بغية

التوصل إلى المراد الإلهي من وحيه في مسألة من المسائل، وقصد الوصول إلى فهم دقيق للواقع الإنساني بحيث يغدو الوحي الإلهي موصولاً بالواقع الإنساني، ويمسي الواقع الإنساني منفعلاً بالزامات الوحي وتعليماته، فيأخذ الوحي مجراه نحو الوقوع الفعلي، ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيف والانضباط بالزامات الوحي^(١).

إنَّ هذا التصور الذي أوردناه محاولة منا إلى النظر إلى حقيقة العملية الاجتهادية التي تعتبر فكرية بالدرجة الأولى، وتستلزم توافر المتصدي له على مقدرة فكرية وذكاء فطري، كما أنَّ الأدوات المعينة على تمكُّن المرء من هذه العملية تعتبر أدوات متغيرة بتغير الزمان والمكان، وتتأثر بطريقة مباشرة بالسقوف المعرفية وطبائع التحديث القائمة في عصر الشخص، ولذلك، فإنَّ ثمة حاجة ملحة إلى المراجعة المستمرة لهذه الأدوات لكي يتم ضبطها في ضوء السقوف المعرفية السائدة ووفق الظروف الفكرية القائمة، إضافة إلى الإمكانيات العلمية المتوافرة في ذلك العصر.

كما أنَّه من الحريِّ التأكيد بأنَّ النظر الاجتهادي المنشود لا بدُّ له من أن ينتظم غايتين أساسيتين، وهما: التوصل إلى مراد الله في القضايا والمسائل المختلفة من جهة، والتوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في واقع الفرد والجماعة من جهة أخرى، وذلك بعد فهم ذلك الواقع فهماً مكيناً موازياً لفهم الوحي، بوصفه المحلَّ الذي ينزل فيه الحكم الشرعي.

وبناءً على هذا، فإنَّ النظر الاجتهادي لا ينبغي له أن يتوقف عند الوصول إلى الحكم الشرعي، ولكنَّه لا بدُّ له من أن يمتدَّ إلى محلِّ الحكم ومكان تنفيذه وتحقيقه، بل لا بدُّ له من أن يستحضر هذا المحلَّ عند الهمِّ بتحديد مراد الله، وذلك بوصفه المحطَّ المستهدف بالمراد الإلهي في نهاية المطاف.

على أنَّه من الحقيقي القول إنَّنا تجاوزنا في هذا التصور عن ربط مفهوم الاجتهاد بمصطلحي «بذل الوسع واستفراغ الطاقة»، إيماناً منا بأنَّ مصطلح

(١) انظر: سانو، قطب: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر (دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى عام ٢٠٠٠) ص ١٩.

«العملية العلمية» أنسب منهما وأليق بروح العصر، فضلاً عن أن ذينكما المصطلحين ينتظمان بعداً مادياً أكد منه من البعد الفكري والعلمي في العملية الاجتهادية، وذلك لأن استفراغ الطاقة أو بذل الوسع - كما أكد علماء اللغة من قبل - ينصرفان عند الإطلاق إلى بذل الوسع المادي واستفراغ الطاقة المادية، ويتضمنان بطريقة غير مباشرة بذل الوسع الفكري والعقلي واستفراغ الطاقة العقلية والفكرية.

وأما مصطلح العملية العلمية، فإنه ينصرف عند إطلاقه إلى الوسع الفكري والطاقة العقلية بالدرجة الأولى، ويتضمن في الوقت نفسه الاستعانة بالوسع المادي والطاقة المادية عند الحاجة، فضلاً عن هذا، فإن مصطلح «العملية العلمية» ألصق وأنسب - في نظرنا - بروح العصر من مصطلحي «بذل الوسع واستفراغ الطاقة»، ولهذا، فقد اخترناه بدلاً من المصطلحين الشائعي استخدام في المدونات الأصولية القديمة.

وانطلاقاً من هذا التصور عن مفهوم الاجتهاد بشكل عام، نرى أنه قد آن الأوان لفصل القول في مفهوم الاجتهاد الجماعي، مشيرين إلى أن ما أوردناه من توضيح لمفهوم الاجتهاد بشكل عام، كان مقدّمة ضرورية لا بدّ منها وصولاً إلى ضبط محكم لمفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود، وانطلاقاً من أن الفكر الاجتهادي ينتظم الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي، فالاجتهاد الجماعي جزء من ذلك الفكر، وتعريفه يتأثر بتعريفه، وذلك بوصفه أحد أنواع الفكر الاجتهادي المنشود في هذا العصر.

وعليه، فلننصرف إلى تأصيل القول في مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود في كتابات الباحثين المعاصرين من جهة وفي تصورنا من جهة أخرى.

ثانياً: الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين: عرض ونقد

بادئ ذي بدء، نبادر إلى القول بأنه لئن تصدّى بعض أهل العلم بالأصول قديماً بإعطاء تعريفات ومفاهيم عديدة لمصطلح الاجتهاد، فإنه من المتعذر - إن لم يكن من المستحيل - أن يعثر المرء على أي تعريف أو تحديد أو تصور واضح عن مفهوم الاجتهاد الجماعي في مدوناتهم، وإن يكن لهم تعرّض أو تطرّق لمسألة الاجتهاد الجماعي في مؤلفاتهم وكتبهم، فإنه يمكن القول بأنه

يكاد أن ينحصر عند حديثهم عن أهل الإجماع الذين يعرفون بأنهم المجتهدون الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد ويتمكنون من أدواته في عصر من العصور. إن هذا يعني أن مصطلح الاجتهاد الجماعي لم يتناوله الأصوليون في مدوناتهم القديمة، فضلاً عن أنهم استغنوا عن استخدام هذا المصطلح في تلك المدونات، ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الاجتهاد الجماعي بوصفه عملاً فكرياً صادراً عن أهل الاجتهاد في عصر من العصور، لم يكن مستحضراً ولا معروفاً عندهم، بل يمكننا تقرير القول إن معناه ومفهومه كان مستحضراً عندهم، ويمكن التحقق من هذا من خلال النظر في جملة من القرائن الدالة على ذلك، كفكرة الإجماع عند الأصوليين الذي يعني: «.. اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم اجتهادي له مستند شرعي»^(١).

إن النظر الحصيف في فكرة الإجماع بوصفه أحد نتائج التماز والتشاور الذي يتم بين أهل العلم الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد في عصر من العصور حول قضية ما، يهدينا إلى القول بأن مفهوم الاجتهاد الجماعي كان مستحضراً لدى أهل العلم بالأصول، وذلك لأنه من المتعذر كل التعذر انعقاد إجماع من دون اجتهاد جماعي، انطلاقاً من أن الناتج عن الاجتهاد الجماعي الذي يحظى بموافقة غالبية المجتمعيين هو الذي يعرف بالإجماع في حقيقة الأمر، ويعني هذا أنه لا يمكن أن ينعقد إجماع بدون اجتهاد جماعي، فالاجتهاد الجماعي مقدّم ضروري لفكرة الإجماع، ولا وجود له بدونه مطلقاً، وبالتالي، يمكن الخلوص إلى القول بأن كل إجماع يستلزم وجود اجتهاد جماعي، ولكن ليس كل اجتهاد جماعي يستلزم وجود الإجماع، إذ إن المجتمعيين من أهل الاجتهاد لا يخلو إما أن يتفقوا (وذلك هو الإجماع الأصلي) أو يختلفوا (وذلك ضرب من ضروب الإجماع) (اتفاق الأغلبية أو الأكثرية = إجماع الأكثرية تجاوزاً).

وبناء على هذا، فإننا ننتهي إلى القول بأن مصطلح الاجتهاد الجماعي ليس له وجود لفظي في المدونات الأصولية، ولكن له وجوداً معنوياً غير مباشر في

(١) انظر: سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى ٢٠٠٠م).

تلك المدونات، فكلُّ حديثٍ عن الإجماع، يعتبر حديثاً ضمناً عن الاجتهاد الجماعي. وعليه، فلئن تجاوزت المدونات والكتب الأصولية القديمة عن ذكر مصطلح الاجتهاد الجماعي بصورة مباشرة، وتجاوزت تلك المؤلفات عن وضع مفهوم محدّد لمصطلح الاجتهاد الجماعي، فإنّه حقيقٌ علينا بأن ننظر في الدراسات والكتابات الحديثة التي عني أربابها بمحاولة وضع تصورات وإعطاء مفاهيم لمصطلح الاجتهاد الجماعي.

إنّ النظر المتمعن والمتفحص في جنبات معظم الدراسات والكتابات الحديثة التي عني أصحابها بتناول موضوع الاجتهاد الجماعي تناولاً مركزاً أو عابراً، يُظهر لنا أنّ ثمة حاجة ملحّة إلى ضبط محكم للمعنى المراد بهذا المصطلح وتحديد معالمه ومبادئه، وذلك لأنّ معظمهم تجاوزوا في أحاديثهم عن وضع تصورٍ علميٍّ منهجيٍّ واضح لهذا المصطلح^(١)، كما تجاوز بعضهم عن ضبط المعنى المراد منه ضبطاً علمياً محكماً، فأوردوا له تعريفاً نخاله محلّ نقدٍ لافتقاره إلى الضوابط والمقاييس العلمية الواجبة التوافر في التعريفات والحدود المعروفة في الفكر الأصولي^(٢)، وأغفل بعض آخر من

(١) انظر: على سبيل المثال ما تناوله الشيخ مصطفى الزرقاء في بحثه عن الاجتهاد الجماعي، فإنّه على الرغم من حديثه المميز والفريد عن أهمية هذا الاجتهاد والركيزة التنظيمية والركيزة التعليمية لتحقيقه في أرض الواقع، غير أنّه لم يعن بإعطاء أيّ تصورٍ عن مفهومه. وأما الشيخ يوسف القرضاوي، في كتابه الاجتهاد، فإنّه هو الآخر اكتفى بالتذكير بأهمية هذا الاجتهاد وضرورته في هذا العصر، بيد أنّه لم يتطرق تطرقاً مباشراً إلى وضع تصور واضح له يميّزه عن الاجتهاد الفردي، ولعلّ ذلك كان انطلاقاً منه في كون هذا المصطلح معروفاً ومتداولاً. انظر: القرضاوي، يوسف عبد الرحمن: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٥م) ص ١٨٢.

(٢) وينطبق هذا على التعريف الذي ورد في توصيات ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، التي عقدت بكلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، كما ينطبق أيضاً على التعريف الذي أورده الدكتور عبد المجيد السوسوة في كتابه - كما سيأتي بعد قليل - وأما مرادنا بالحدود والمقاييس الأصولية في الحدود، فهي لا تخرج عما ذكره الغزالي في مستصفاه من أنّ الحدّ عبارة عما... يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات (كما)... لا يكون الحدّ جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه... ثم بيّن أنّ الحدّ إمّا أن يكون لفظياً وهو ما يطلب به شرح اللفظ، أو يكون رسمياً ويراد به ما يطلب به لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسؤول عنه من غيره، وأما الحد =

الباحثين المعاصرين التطرق لهذا الجانب من الهم الاجتهادي المعاصر، فلم يعنوا بمحاولة صياغة أي تعريف أو حد أو رسم لهذا المصطلح، ظناً من أكثرهم في كون المصطلح واضحاً ومفهوماً^(١)، والحال أن هذا المصطلح الشائع على كل الألسن في هذا العصر من أحوج المصطلحات المعاصرة إلى الضبط والتحديد، بل إن ما ورثناه من تصورات وتعريفات عن مفهوم النظر الاجتهادي بشكل عام هو الآخر بحاجة ماسة إلى مراجعة جذرية، وتجديد

= الحقيقي، فيراد به ما يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته... ويشترط في هذا الحد الحقيقي أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء حتى يتصور كنه حقيقة الشيء وماهيته، ويراد بالذاتي... كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم المعنى من دون فهمه... وأما المراد بالماهية، فهو ما يصلح أن يقال في جواب ما هو. والذاتي ينقسم إلى عام ويسمى جنساً، وخاص ويسمى نوعاً. وأما المقاييس التي لا بد من توافرها في الحدود الحقيقية، فهي - كما يؤكد الغزالي - ذكر جميع الأجزاء التي يتكون منها الحد وهي الجنس والفصول القريبة والبعيدة، وذكر جميع ذاتيات المحدود بتقديم الأعم على الأخص، وتقديم ذكر الجنس القريب على الجنس البعيد، والاكتفاء بالجنس القريب، فضلاً عن الابتعاد عن الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة.

هذه هي المقاييس الأساسية التي يجب توافرها في الحدود والتعريفات، وأي اختلال في أي واحد منها يجعل التعريف أو الحد غير معبر عن حقيقة الشيء وكنهه. وقد حصر الغزالي مداخل الخلل في الحدود في ثلاثة، وهي من جهة الجنس، وذلك كأن يؤخذ الفصل بدل الجنس، أو من جهة الفصل، كأن تؤخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا تورد جميع الفصول، أو من جهة الأمور المشتركة، كأن يحد الشيء بما هو أخفى منه... انظر: الغزالي: المستصفي من أصول الفقه (القاهرة، المطبعة الأميرية، طبعة ١٣٢ هـ) ج ١ ص ١٢ - ١٦ بتصرف.

(١) ومنهم على سبيل المثال الدكتورة نادية العمري في كتابها الاجتهاد، فعلى الرغم من الجهود العلمية الممتازة التي بذلتها المؤلفة في ضبط معظم مسائل النظر الاجتهادي وقضاياها الأساسية، غير أنها لم تعن بتحديد المراد بالاجتهاد الجماعي الذي نال هو الآخر شيئاً من التحليل العلمي المركّز في كتابها. وقد كان حرياً بها تسليط الضوء على المعنى المراد بهذا المصطلح في ضوء الواقع المعاصر، كما كان قميناً بها أن تمهد حديثها عن أهمية هذا الاجتهاد ووسائل الوصول إليه في هذا العصر. انظر: العمري، نادية: الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - آفاقه (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة، ١٩٨٥ م) ص ٢٦٣ - ٢٦٧.

القول فيه في ضوء ما تزخر به حياتنا المعاصرة من تحديات وقضايا ومسائل ووقائع، فتعريف الاجتهاد، فردياً كان أو جماعياً، لا ينبغي له أن يتم من دون استحضار لطبائع المسائل والنوازل التي تداهم حياة الفرد والمجتمع.

وعلى العموم، انطلاقاً من عزوف معظم الكاتبين في الاجتهاد الجماعي عن وضع تعريف لهذا المصطلح، واعتباراً بقلّة الباحثين المعاصرين الذين حاولوا إعطاء تصور له، لذلك، فإننا سنكتفي بعرض ثلاثة نماذج رام أصحابها صياغة تعريف ووضع تصور عن مفهوم الاجتهاد الجماعي في العصر الراهن، وستتبع عرضنا لتلك النماذج بنقدنا لها، وإبراز ملاحظات علمية عليها، وصولاً إلى المفهوم الذي نراه جديراً بأن يسود عند الحديث عن الاجتهاد الجماعي المنشود.

١ - عرض تعريفات معاصرة للاجتهاد الجماعي المنشود

١ - تعريف الاجتهاد الجماعي عند الدكتور توفيق الشاوي^(١): يعرف الدكتور الشاوي الاجتهاد الجماعي في كتابه: فقه الشورى والاستشارة، فيقول ما نصّه: «... جرى العرف^(٢) على أن المقصود بالاجتهاد الجماعي هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجّحه الأغلبية،

(١) لقد تعمدنا تقديم تعريف الدكتور الشاوي على تعريف الندوة مراعاةً للتسلسل الزمني، إذ إن تعريف الشاوي متقدم على التعريف الذي تبنته الندوة، كما أن تعريف الندوة هو الآخر مقدّم على تعريف السوسة، فليتأمل!!

(٢) لعله يقصد بالعرف التعريف المعروف لدى أكثر الناس في هذا العصر، وإلا فإنه ليس ثمة عرف أصولي ولا فقهي في هذا المجال، والتعريف الذي أورده لا يعدو أن يكون تلخيصاً لجملة من التصريحات التي صدرت عن بعض العلماء الذين دعوا في هذا القرن إلى ضرورة تأسيس مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهبهم، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق في ما يتعين عمل الأمة عليه... انظر على سبيل المثال ما قاله الإمام الطاهر ابن عاشور بهذا الصدد في كتابه القيم: مقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق ودراسة الأستاذ محمد الطاهر الميساوي ص ٣٠١ - ٣٠٢.

ويصدر قرارهم بالشورى، ولكنه يكون في صورة فتوى..^(١).

٢ - تعريف ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي: ورد في توصيات وقرارات ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، تحديد لمفهوم الاجتهاد الجماعي في نظر المشاركين في الندوة المذكورة، وهذا نصه: «... وبعد عرض الأبحاث المقدمة والتعقيب عليها ومناقشتها وتلقي الاقتراحات المقدمة من المشاركين، توصلت الندوة إلى القرارات والتوصيات الآتية: أولاً: تقرّر الندوة أن الاجتهاد الجماعي هو اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع أو هيئة أو مؤسسة شرعية بنظمها ولي الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي عملي لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور..»^(٢).

٣ - تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوة الاجتهاد الجماعي: وأما الدكتور عبد المجيد السوسوة، فيعرفه في كتابه: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، بعد أن أورد تعريفاً عاماً للاجتهاد عند الأصوليين^(٣)، فيقول: «... ما أسلفناه من تعريف يعتبر تعريفاً للاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي^(٤)، إلا

(١) انظر: فقه الشورى والاستشارة - مرجع سابق - ص ٢٤٢ باختصار.

(٢) انظر: عدد خاص بأبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٤١٧ هـ الموافق ١٩٩٦ م) ج ٢ ص ١٠٧٩ باختصار.

(٣) انظر: التعريف الذي ذكره الإمام ابن الحاجب في مختصره مع شرحه للمعضد (بيروت، دار الكتب العلمية) ص ٢٣٢. ونص تعريفه للاجتهاد هو «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي». وقد حاول الأستاذ الشرفي أن يعيد صياغة هذا التعريف ويعتمده تعريفاً للاجتهاد الجماعي على الرغم من أن الإمام المعضد لم يقصد من قريب ولا بعيد أن يكون تعريفه تعريفاً للاجتهاد الجماعي الذي تطور الحديث فيه بعد وفاة الإمام ابن الحاجب بمئات السنين، فليتأمل!.

(٤) إن اعتبار تعريفات الاجتهاد الواردة في المدونات والكتب الأصولية تعريفات للاجتهاد بنوعيه: الفردي والجماعي لا يعدو أن يكون ذلك توهماً نابعاً عن عدم إدراك الفروق الأساسية بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي، كما لا يعدو أن يكون رجماً بالغيب لا أساس له من الصحة، ذلك لأن الأصوليين لم يتطرقوا، في كتاباتهم ولا في مدوناتهم، إلى ذكر صريح للاجتهاد الجماعي، وبالتالي، فاعتبار تعريفاتهم =

أنَّ ظاهر صيغة التعريف قد يفهم منها على أنَّها تعريف للاجتهاد الفردي، لذلك كان لا بدَّ من وضع تعريف يكون خاصاً في دلالة على تعريف الاجتهاد الجماعي، وتمييزه عن الاجتهاد الفردي، وذلك على النحو الآتي: الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور.^(١)

٤ - وثمة تصور رابع عن الاجتهاد الجماعي، أورده علامة العصر الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، في ثانيا حديثه عن أهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، غير أنَّ فضيلته لم يسمِّه تعريفاً ولا حداً لمصطلح الاجتهاد الجماعي، ولكنَّه يشتمل - في نظرنا - على مفردات صالحة لأن يتكوَّن منها تصور عامٌّ عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود.

= للاجتهاد تعريفاً شاملاً للاجتهاد الجماعي والفردي، يفتقر إلى الدليل العلمي المقنع، وبدلاً من ذلك، ينبغي الاعتراف بأنَّ مدوّناتهم، كلُّ مدوّناتهم، خلت من أي ذكر لمصطلح الاجتهاد الجماعي، ولم يعنوا بإيراد أي مفهوم له عند حديثهم عن الاجتهاد. وبناءً على هذا، فإن يكن من تفسير للزعم الذي انتهى إليه الكاتب، فإنَّه لا يعدو أن يكون تكلفاً في تحميل نصوص السابقين معاني لا تحتل إلا بتكلف، كما لا يعدو أن يكون توجساً وتخوفاً من القول بأنَّ هذا المصطلح لم تعرفه ساحة الفقهاء الأقدمين بصورة صريحة، وما يدري الكاتب أنَّ ذلك لا يعدُّ منقصة في الأقدمين - رحمهم الله - وكل ما في الأمر أنَّ واقعهم لم يحظَ بظهور الاهتمام بهذا المصطلح، شأنه في ذلك شأن جملة من المصطلحات العلمية التي أظهرتها التغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية إلى الوجود، فليتأمل!

(١) انظر: الشرفي: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي - مرجع سابق - ص ٤٦. الجدير بالذكر أنَّ هذا الكاتب حاول أن يصوغ تعريفاً للاجتهاد الجماعي المعاصر باستبدال لفظ الفقيه في التعريف العام للاجتهاد بلفظ: «أغلب الفقهاء»، كما أنَّه غني بإضافة «بطريق الاستنباط»، وإضافة جملة «واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور». ولقد خُيِّل إلى هذا الكاتب بأنَّه بهذه الطريقة يكون قد توصَّل إلى تعريف للاجتهاد الجماعي، والحال أنَّ انتهاج أمثال هذا السلوك في صياغة التعريفات لا يعدو أن يكون سلوكاً منبوذاً، إذ إنَّه بدلاً من النظر في حقيقة وماهية المسألة وطبيعتها، ثم صياغة التعريف المعبر عنها، فإنَّ الكاتب، بحكم غلبة نزعة التقليد وعدم معايشة الواقع القائم، لم يستطع أن يفكَّ نفسه من أسر التقليد، وقد كان حريّاً به النظر إلى المصطلح في ضوء الواقع المعيش.

ولهذا، فإننا نرى أن نوره باعتباره تصوراً متوافراً على خاصية مهمة يجب توافرها في سائر المفاهيم التي تُوضَع للاجتهاد الجماعي المعاصر، وهذا نصُّ ما قاله فضيلته في سياق حديثه المنظم عن أهمية الانتقال في القضايا والمسائل الجديدة المعاصرة من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي: «... الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً في ما يكون له طابع العموم، وبهم جمهور الناس»^(١).

وهناك محاولات أخر عني بها بعض الباحثين المعاصرين قاصدين إعطاء تصورات عامة عن الاجتهاد الجماعي بطريقة غير مباشرة، ولكن المقام لا يتسع لسردها، ولذلك، فإننا سنكتفي بهذه المحاولات مبدين ما نراه من نقدٍ علمي هادفٍ للمحاولات الثلاث الأولى، علماً بأنَّ المحاولة الرابعة لم يسمَّها - فضيلته - تعريفاً، ولذلك، فإننا سنتجاوزه ولن نتعرض له بنقدٍ بتاتاً، لأنَّه ليس من المقبول علمياً أن نوسعه جانب النقد والملاحظة ما دام صاحبه بنفسه لم يطلق عليه بأنه تعريف للاجتهاد الجماعي المعاصر.

وعليه، فإنَّ نقدنا العلمي المنهجيّ سيتركز حول المحاولات الثلاث الأولى لأنَّ أربابها اعتبروها تعريفات للاجتهاد الجماعي، أملاً في النفاذ من خلال ذلك إلى صياغة تعريفٍ علميٍّ منهجيٍّ معبرٍ عن حقيقة وماهية هذا الهمم الاجتهادي المعاصر.

ب - نقدنا للتعريفات المعروضة للاجتهاد الجماعي المعاصر

نقد التعريف الأول: تعريف الدكتور توفيق الشاوي

أولاً: لئن أسلفنا القول بأنَّ الحدود (التعريفات) في المنظور الأصولي يجب أن تتوفر فيها مقاييس أساسية، تتمثل في اشتمال التعريف على جميع ذاتيات المعرف حتى تعرف حقيقته وتذكر ماهيته وكنهه، وذلك بضبط محكم لطبيعة الشيء المعرف، وتجليه واضحة لحقيقته وماهيته وجنسه وفصوله التي تميزه عن غيره من الأشياء، إضافةً إلى ضرورة ابتعادها عن الألفاظ الغريبة والمشاركة المترددة.

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - مرجع سابق - ص ١٨٢ باختصار.

وبناءً على هذا، فإنه يمكننا تقرير القول بأن هذا التعريف لم يتوافر على معظم هذه المقاييس، إذ إن صاحبه تجاوز تحديد طبيعة الاجتهاد الجماعي من حيث ماهيته وكنهه، كما أغفل الخصائص العامة والخاصة التي يختص بها، فضلاً عن أنه لم يُعَنَ من قريب ولا من بعيد بضبط أركانه وحدوده ومجالاته، وأضف إلى ذلك أنَّهُ همَّ صاحبه، في هذا التعريف، تركز حول تحديد كيفية ممارسة هذا الاجتهاد وعلاقته الأصلية بالشورى، والحال أنَّ طريقة أو كيفية ممارسة هذا الاجتهاد شأن ينبغي أن يُترك لظروف الأزمنة والأمكنة والأحوال، كما ينبغي أن تُترك لطبيعة المسائل والنوازل التي يلجها هذا النوع من الاجتهاد.

ثانياً: على الرغم من حرص صاحب التعريف على تحديد كيفية وطريقة ممارسة الاجتهاد الجماعي، غير أنه عمم صفات أولئك العلماء والمتخصصين الذين لهم حق ممارسة هذا النظر الاجتهادي، وأطلق القول في ذلك، مما يوحي بأنه من حق كل عالم، سواء بلغ رتبة الاجتهاد أم لم يبلغها، طرق باب هذا الاجتهاد، والحال أنَّ العلم وبلوغ رتبة الاجتهاد شيان مختلفان، فكل مجتهد عالم، ولكن ليس كلُّ عالم مجتهداً.

وبطبيعة الحال، فإنَّ مهمة الاجتهاد لا يتصدى لها كل عالم، وإنما يتصدى علماء يشرفون على أدوات معرفية وعلمية معينة في عصرٍ من العصور. وفضلاً عن ذلك، فإنه من المعلوم أنَّ ألفاظ «العلماء والخبراء والمتخصصين» التي انتظمها التعريف، ألفاظ فضفاضة غير منضبطة بضابط بعينه، وقابلة لجملٍ من التأويلات والاختلافات حول ماهياتها، مما يجعل استعمالها في التعريفات مخالفاً للمقياس المتمثل في ضرورة ابتعاد الحدود عن الألفاظ الغريبة والمشاركة المترددة، وبالتالي، فإنَّ هذا الخلل يجعل التعريف غير سديد في المنظور الأصولي.

ثالثاً: يخيل إلينا أنَّ هذا التعريف تعبير واضح عن تصوّر كثيرٍ من عامة الناس حول حقيقة الاجتهاد الجماعي المتمثل في تكامل وتعاون فقهاء النص مع فقهاء الواقع في النظر إلى قضية من القضايا، بحيث يتولى فقهاء النص (علماء الشريعة) تبيان حكم الشرع في تلك القضية، وأما فقهاء الواقع (الخبراء

والمتخصصون)، فإنهم يتولون تحديد وضبط الظاهرة المراد معرفة حكم الله فيها، وبهذه الصورة يمكن أن يتحقق الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر.

إنه ليس من شك أن هذه الثنائية لا يمكن لها أن تعبر عن حقيقة الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، وذلك لأن الفصل بين فقيه النص وفقيه الواقع، لا يعدو أن يكون شأنًا مستوردًا غريبًا على الإسلام وعلى حقيقة العلم الشرعي. ولقد كان فقيه النص فقيه الواقع، ولم يحدث أن انفصل فقه الشرع عن فقه الواقع إلا في قرون التقليد والتبعية، ولذلك، فإنه لا بد من تجاوز هذه الثنائية، ولا بد من القضاء عليها على مستوياتها كافة، وخاصة على مستوى الطبقة (أهل الاجتهاد) التي يفترض فيها أن تكون متميزة عن غيرها، جامعة بين فقه النص وفقه الواقع المعيش.

وعليه، فإننا نعتقد أنه إن يكن من تكامل بين فقهاء النص وفقهاء الواقع، فإنه لا يعدو أن يكون تكاملاً مؤقتاً، وخطوةً مرحليةً ينبغي تجاوزها، واللجوء إلى التكامل الحقيقي المتمثل في تكامل شخصية المجتهد في حد ذاته، بحيث يغدو فقيه النص وفقيه الواقع، فتتكامل في شخصيته المعرفة الدينية والمعرفة الحياتية، ولا يتعارض هذا مع وجود متخصصين في فروع العلوم والمعارف، وذلك لأن مكانة شخصية المجتهد ومنزلته لا تدانيها منزلة ولا مكانة في ديننا، مما يجعل المجتهد شخصيةً فريدةً تتوافر على المعرفتين المعيتين على الوصل بين وحي السماء وواقع الأرض.

ومهما يكن من شيء، فإننا ننتهي إلى القول بأن هذا التعريف تجاوز الإشارة، إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلى مجالات وقضايا ومسائل الاجتهاد الجماعي، مع العلم بأن الاجتهاد الجماعي لا ينبغي له - كما سيأتي - أن يلج كل المسائل والقضايا والنوازل، ولهذا، فإننا نخلص إلى القول بأن هذا التعريف يحتاج إلى أن تعاد صياغته صياغةً منهجيةً علميةً أصيلةً واضحةً، تخليصاً له من الخلال التي أوضحناها، وذلك ما سنعنى به في الفقرة الثالثة بإذنه تعالى.

نقد التعريف الثاني: تعريف ندوة الاجتهاد الجماعي

أولاً: إننا بالنظر المتفحص في تعريف الندوة، نجد أنه هو الآخر يشتمل على خلط واضح بين الإجماع والاجتهاد الجماعي، على الرغم مما بينهما من فروق جوهرية ما كان ينبغي أن تخفى على السادة الكرام الذين شاركوا في صيغة قرارات وتوصيات الندوة^(١)، فما أوردته الندوة لا يعدو أن يكون تعريفاً للإجماع، ولا يصلح أن يكون تعريفاً للاجتهاد الجماعي، وذلك لأنّ الاجتهاد، جماعياً أو فردياً، لا يعني، بأي حال من الأحوال، اتفاقاً، وتكاد المعاجم والقواميس اللغوية تخلو من اعتبار الاجتهاد - لغة واصطلاحاً - أنى كان نوعه، اتفاقاً. وبناءً على هذا، فإنه يمكن القول بأنّ تعريف الندوة لم يوفق في استهلالها تعريف هذا الاجتهاد بكلمة «اتفاق».

على أنه من الحريّ بالتحقيق أن الاتفاق أثر من آثار الاجتهاد الجماعي، إذ إنّ الناتج عن هذا الاجتهاد لا يخلو من أن يحظى باتفاق المشاركين فيه أو باختلافهم في الرأي، فإذا ما اتفقوا على رأي في المسألة المعروضة للتباحث والتشاور، كان ذلك إجماعاً، وإذا ما اختلفوا في الرأي، وتعددت وجهات نظرهم، وغدا ثمة قبول لرأي من الآراء عند غالبية وأكثريّة المجتهدين المشاركين، عدّ ذلك من باب إجماع الأكثرية أو الأغلبية، وهكذا دواليكم.

ثانياً: يخيل إلينا أن تعريف الندوة تجاوز الإشارة إلى طبيعة المسائل التي ينبغي أن تحظى باهتمام هذا النوع من الاجتهاد، إذ إنّ المسائل الاجتهادية لا تخلو من أن تكون فردية مرتبطة بالفرد من دون الجماعة، أو تكون جماعية ذات صلة وارتباط بالجماعة أو السواد الأعظم. فإذا كانت المسألة ذات صبغة فردية، فإنه ليس من الحكمة في شيء التصدي لها من خلال اجتهاد جماعي،

(١) والجدير ذكره أنّ أحد المشاركين في الندوة المذكورة أوماً، أثناء تقديمه بحثه، إلى القول بأنّ الاجتهاد يكون جماعياً إذا كان الباذلون جماعةً، ويكون فردياً إذا كان الباذل فرداً واحداً، وهذا نصّ ما قاله الأستاذ الدكتور الفاضل محمد أبو الأجفان: «... فإذا كان باذل الوسع في نيل الحكم الشرعيّ شخصاً، فاجتهاده فرديّ، وإذا بذل الوسع جماعةً في مسألة معيّنة، فهو اجتهاد جماعيّ...». انظر: أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي - مرجع سابق - ج ١ ص ٥٠٠ باختصار.

بل ينبغي أن يترك ذلك للاجتهادات الفردية، وأما إذا كانت المسألة من المسائل التي تعم فيها البلوى وتمس حياة السواد الأعظم من المجتمع، فإنها حينئذ تستحق أن تكون مجالاً للاجتهاد الجماعي. وتُعرف فردية وجماعية المسألة من خلال النظر في الأثر المترتب على العمل بها.

وبناءً على هذا، فقد كان حرياً بتعريف الندوة الالتفات إلى هذا البعد تمييزاً للاجتهاد الجماعي عن الاجتهاد الفردي، كما كان حرياً بهذا التعريف أن يفرق بين مستويات المجامع الفقهية أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وذلك باعتبار أن مواقع المجتهدين تتوزع على الدول والأقاليم والأمم، وبالتالي، فإن ثمة ضرورة إلى الاعتداد بالمجامع الفقهية أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي وفق هذا التوزيع، فيكون هنالك مجمع اجتهادي قطري، وآخر إقليمي، وثالث أممي، ولا بد لهذه المجامع من أن تتساند وتترابط وتتعاون وتتفق على أسس التعاون والتكامل. وسيأتي مزيد بيان لهذا الجانب عند حديثنا عن وسائل تفعيل النظر الاجتهادي الجماعي في العصر الحديث.

ثالثاً: يمكن أن يؤخذ على تعريف الندوة، تضيقها دائرة الاجتهاد الجماعي في النصوص الظنية الدلالة والثبوت أو الظنية الثبوت من دون الدلالة أو الظنية الدلالة من دون الثبوت، ويعني هذا أن الاجتهاد الجماعي لا ينبغي له أن يمسّ النصوص القطعية الثبوت والدلالة، وليس من ريب في أن هذا حصر لدائرة الاجتهاد في دائرة الفهم من دون التنزيل، وقد سبق أن أوضحنا أن النظر الاجتهادي - فردياً كان أو جماعياً - لا ينحصر في دائرة الفهم، ولكنه ينتظم تلك الدائرة ودائرة التنزيل، كما أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي عند حديثه عن أنواع الاجتهاد، وذكر أن هنالك نوعاً من الاجتهاد لا يمكن له أن ينقطع إلى قيام الساعة، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد مشيراً إلى الاجتهاد التنزيلي: «... الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول، فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى

النظر في تعيين محلّه، وذلك أنّ الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق/٢]، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين مَنْ حصلت فيه هذه الصّفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً.. وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع: أحدها: المسمّى بتنقيح المناط.. والثاني: المسمّى بتخريج المناط.. والثالث: هو نوع من تحقيق المناط..^(١).

وبناءً على هذا، فإنّه لقد كان حقيقاً على السادة المؤتمرين أن يتجاوزوا بالنظر الاجتهاديّ الجماعيّ من دائرة الفهم إلى دائرة أوسع وأرحب، تتسع للاجتهاد في فهم نصوص الوحي قطعيها وظنيها، والاجتهاد في تنزيل معاني نصوص الوحي قطعيها وظنيها في أرض الواقع. وليس من المقبول علمياً ولا منهجياً القول بأنّ الاجتهاد يدور حول المسائل التي لم يرد فيها نصّ قطعيّ الثبوت والدلالة فقط، بل لا يكاد نصّ شرعيّ يخلو - في حقيقة الأمر - من اجتهادٍ نظريّ أو تنزيليّ^(٢)، نعني أنّ النصوص القطعيّة في ثبوتها ودلالاتها، إن

(١) انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ دراز، والشيخ إبراهيم رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م) ج ٤ ص ٤٦٣ - ٤٦٩ باختصار وتصرف.

(٢) من المعلوم أنّ أهل العلم بالأصول يقسمون النصوص الشرعيّة من حيث قطعيّتها وظنيّتها إلى أربعة أقسام، وهي: نصوص قطعيّة في دلالتها وثبوتها، ونصوص ظنيّة في دلالتها وثبوتها، ونصوص قطعيّة في ثبوتها وظنيّة في دلالتها، ونصوص ظنيّة في ثبوتها وقطعيّة في دلالتها. وليس من مريّة في أنّ الجانب الظنيّ في الأنواع الثلاثة الأخيرة، يستلزم الاجتهاد فيها، كما أنّها تحتاج إلى اجتهاد آخر في تنزيل المعاني المستفادة من تلك النصوص. وأما النصوص القطعيّة دلالةً وثبوتاً، فإنّ الاجتهاد لا يبرح ساحته على المستوى التنزيليّ، ذلك أنّ قطعيّة الدلالة والثبوت، لا تعني بأيّ حالٍ من الأحوال، ضمان تنزيل معاني تلك النصوص في الواقع بدون اجتهادٍ، وأقرب مثالٍ توضيحيّ لهذا، نصوص الكفّارات التي ورد فيها الأمر بإطعام ستين مسكيناً، فإنّ هذا الإطعام يمكن له أن يتم من خلال إطعام ستين مسكيناً في يوم واحد، كما يمكن أن يتحقّق من خلال إطعام مسكين واحد في ستين يوماً. فعلى الرغم من قطعيّة النصّ الوارد في هذا ثبوتاً ودلالةً إلاّ أنّه لم يخل من الاجتهاد في تنزيل المعنى المراد منه. وأما قاعدة «لا اجتهاد مع النصّ»، فإنّ هذه القاعدة مجهولة القائل والنسب، وبالعودة إلى كتب القواعد الفقهيّة لا يجد لها المرء وجوداً صريحاً =

سمت على الاجتهاد في فهم المراد منها، فإنها لا تسمو على الاجتهاد في تنزيل معانيها في الواقع كما سبق أن أكد ونبه على ذلك الشاطبي رحمته الله عند تقسيمه الاجتهاد إلى اجتهاد يمكن أن ينقطع واجتهاد لا يمكن أن ينقطع إلى قيام الساعة.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نخلص إلى تقرير القول بأن تعريف الندوة تكتنفه خلال منهجية، ويكاد أن يكون تعريفاً صالحاً للإجماع وليس اجتهاداً جماعياً، فالاجتهاد الجماعي وسيلة ومقدمة لتحقيق الإجماع، والإجماع أحد نتائج الاجتهاد الجماعي، وشأن ما بين المقدمة والنتيجة.

وفي الختام، نود أن ننبه إلى أن هذا التعريف الذي تبنته الندوة، سبق أن ذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين في الاجتهاد الجماعي، وهو الدكتور العبد خليل، إذ إنه عرّف الاجتهاد الجماعي في بحثه بعنوان «الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر» بأنه عبارة عن: «.. اتفاق أغلب المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة..»^(١).

فهذا التعريف نخاله أساساً للتعريف الذي انتهى إليه المشاركون في الندوة، على الرغم من إضافتهم بعض القيود إلى تعريفهم، وباعتبار أننا قد أبدينا بعضاً من الملحوظات والانتقادات حول تعريف الندوة، لذلك، فإننا لم نر من مبرر في إبداء ملحوظاتٍ إزاء هذا التعريف، وخاصة في ما يتعلق بخلطه بين مفهوم الاجتهاد الجماعي وبين مصطلح الإجماع الأصولي. ولعل ما أوردناه من نقدٍ لتعريف الندوة، يصلح أن يكون نقداً لهذا التعريف الذي يفتقر إلى المقاييس الأصولية المعتبرة في صياغة التعريفات كما أوضحنا ذلك من قبل.

على أنه من الجدير ذكره أن الباحث ناقض نفسه عندما بين مقصوده من

= مباشراً، وإن وجد بعض القواعد التي تشير إلى شيء قريب من معنى القاعدة. وليس من شك في أنه لا يمكن قبول القاعدة - على فرض صحتها - على عمومها، وخاصة أن الاجتهاد كل الاجتهاد يدور حول النص ومع النص وفي النص، ولا وجود حقيقياً للاجتهاد بدون وجود نص. فليتأمل!

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر - مرجع سابق - ص ٢١٥ باختصار.

التعريف الذي ذكره، فأكد فيه أن الاجتهاد الجماعي ليس هو اتفاق أغلب المجتهدين، ولكنه عملية هادفة إلى الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يجب العمل به، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد بعد تعريفه: «... وبيان ذلك (يقصد مراده من تعريفه) أن يجتمع هؤلاء العلماء الأعلام في مجمع فقهي، فتعرض عليهم الوقائع والأحداث المستجدة التي تواجه المسلمين اليوم، فيبذل كل واحد منهم جهده في استنباط الحكم الشرعي للمسألة المطروحة، وما يتوصل إليه هؤلاء المجتهدون، بعد تشاور بينهم، يكون هو الحكم الشرعي الذي يجب العمل به، سواء أجمع هؤلاء العلماء على هذا الحكم، أم قال به أغليتهم...».

إن هذا البيان يؤكد أن الاجتهاد الجماعي يختلف عن الإجماع، سواء أكان الإجماع إجماع الكل أم إجماع الأكثر، كما يؤكد أن الاجتهاد الجماعي يقوم على بذل المجتهدين وسعهم من أجل التوصل إلى حكم الله في المسائل، وبالتالي، فإنه لا يمكن له أن يكون اتفاقاً، كما ذكره في تعريفه.

نقد التعريف الثالث: تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوة

أولاً: لئن سلطنا الضوء على الخلل المنهجية التي تكتنف التعريفين الأولين، ولئن أبرزنا غياب التزام أصحابها بالمقاييس الأصولية عند وضع تصور أو تعريف لشيء من الأشياء، فإنه من الحري القول إن التعريف الذي أورده السوسوة يعد أكثر افتقاراً واضطراباً من التعريفين السابقين، وذلك لأنه يقوم على النظر إلى هذا الهم الاجتهادي بوصفه شأنًا خاصاً بالفقهاء من دون سواهم، وباعتباره عملية مستهدفة تحصيل ظن بحكم شرعي مطلقاً من دون تحديد لطبيعة المسألة التي يراد تحصيل الظن بحكمها، ومن دون ضبط للمجالات التي يلجها هذا النوع من النظر الاجتهادي.

وفضلاً عن هذا، فإن هذا التعريف يشتمل على جملة من الملاحظات والتناقضات. فجملة «استفراغ أغلب الفقهاء» لا تنسجم بأي حال من الأحوال مع جملة «واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم»، وذلك لأن الاجتهاد إذا كان استفراغاً لأغلب الفقهاء، فأنى يكون الاتفاق من أغلبهم، أعني أن الاتفاق سيكون حينئذ عبارة عن اتفاق أغلب أغلب الفقهاء، ولا يخفى ما في هذا التعبير من

اضطراب ينبغي أن لا يشتمل عليه تعريف، يقصد منه إبراز حقيقة الشيء وماهيته وفصوله التي تميزه عن غيره من المصطلحات.

ثانياً: لقد رام صاحب هذا التعريف أن يوفق بين مفهوم الاجتهاد العام، الذي تردده كتب الأصول المختلفة، وبين حقيقة الاجتهاد الجماعي، فخيّل إليه كون الفرق بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي منحصرأ في دائرة عدد الممارسين، فالاجتهاد عنده يكون جماعياً إذا صدر من أغلب الفقهاء بعد التشاور بينهم، واعتباراً بمفهوم هذا التعريف، يمكن القول بأن الاجتهاد لا يكون جماعياً إذا صدر عن جماعة من الفقهاء إذا لم يكونوا الأغلبية، كما يترتب عليه التسليم بالقول بأن اجتهاد عدد من أهل الاجتهاد يعتبر اجتهاداً فردياً إذا لم يكونوا أغلب الفقهاء، وإن كانوا جماعة من أهل الاجتهاد، وذلك انطلاقاً من اعتبار صاحب هذا التعريف الاجتهاد الفردي قسيم الاجتهاد الجماعي، فكأن الاجتهاد إما أن يكون فردياً أو يكون جماعياً، وإذا لم يكن جماعياً (أغلب الفقهاء) فإنه يعتبر فردياً ولا محالة.

إنه ليس من شك أن تعميماً كهذا صادر عن عدم إدراك لحقيقة هذا الاجتهاد ومجالاته والهدف الأمثل منه، وبناء على ذلك، فإننا يمكننا الانتهاء إلى القول بأن انتظام التعريف قيد «أغلب» زاده غموضاً وعمومية، وخاصة إذا علمنا أن جماعية الاجتهاد لا تتوقف على مستوى ممارسة العملية فحسب، وإنما تنتظم مستوى علاقة المسألة المجتهد فيها بالجماعة وعدم علاقتها بالجماعة.

وعليه، فإن قيد «أغلب» إن كان لا بد من اعتباره، فإنه ينبغي أن يكون ذلك على مستوى مواقف المجتهدين من النتائج التي تسفر عن اجتهاد المجتهدين، والتي لا تخلو في معظم الأحيان من أن تنال موافقتهم جميعاً أو موافقة الأغلبية ومخالفة الأقلية. فضلاً عن هذا، فإن اعتبار رأي أغلب الفقهاء اجتهاداً جماعياً وحجة على غيرهم لا يعدو أن يكون وسيلة لتسلط بعض الفقهاء على بعض، الأمر الذي يتعارض في الحقيقة مع هدف الاجتهاد الجماعي الأساس المتمثل في توحيد كلمة الأمة ورأيها في نوازلها وقضاياها التي تمس حياتهم جميعاً.

وأضف إلى ما سبق، بأنَّ جماعيَّة الاجتهاد لا ينبغي أن ينظر إليها على أنَّها عبارة عن مجرد صدور اجتهاد من جماعة من الناس، وإلا فإِنَّه ما من اجتهادٍ إلا ويصدق عليه أنه اجتهادٌ جماعي، لأنَّه من النادر - إن لم يكن من المستحيل - أن تجد اجتهاداً ينفرد به مجتهد واحدٌ من دون سواه من المجتهدين، وبمجرد ما ينضاف إليه مجتهد آخر أو مجتهدان فإنَّ اجتهادهم عندئذٍ يغدو - وفق منظور هذا التعريف - اجتهاداً جماعياً، ولا يخفى ما في التصور من غموضٍ.

ثالثاً: إنَّ اعتبار صاحب هذا التعريف مهمَّة الاجتهاد الجماعيَّ مهمَّة لا تختلف في جوهرها عن مهمَّة الاجتهاد الفرديِّ، وذلك لأنَّ كلاً منهما - وفق رأي صاحبه - يتمركز حول تحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ فقط، فإنَّ الحقيقة، التي لا ينبغي أن يمارى فيها، هي أنَّ مهمَّة الاجتهاد الجماعيَّ أوسع وأشمل من هذه المهمة الفرديَّة، فالاجتهاد، بشكلٍ عامٍّ، لا يتوقف عند تحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ، ولكنه يتجاوز تلك الدائرة الضيقة إلى دائرة أشمل وأرحب من تحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ، إذ إِنَّه يمتدُّ إلى التوصل إلى حسن تنزيل المراء الإلهيِّ في الواقع الإنسانيِّ الدائب التغير والتبدل، فالاجتهاد الجماعيُّ كما يستهدف التوصل إلى فهم جماعي سديد للحكم المراء لله في حادثة تعم فيها البلوى، وتشمل عموم المجتمع أو الأمة، فإنَّه يستهدف، في الوقت نفسه، التوصل إلى منهج جماعي رشيد في تنزيل الحكم المراء لله في المجتمعات والأمم، أملاً في تحقيق وصلٍ مبارك بين وحي السماء وواقع الأرض، ولهذا، فإنَّ مهمة هذا النوع من الفكر الاجتهادي لا تنحصر في تلك الدائرة المحدودة التي أشار إليها هذا التعريف.

وأخيراً، لئن حاول صاحب هذا التعريف الاستفادة من التعريف الأول الذي تمركز حول حصر وسيلة هذا النوع من الاجتهاد في الشورى، فإنَّه من الجدير بالذكر تأكيد القول بأنَّ ضبط الوسيلة المثلى لهذا النوع من الاجتهاد ينبغي أن يُترك لظروف الزمان والمكان ولطبيعة النوازل والقضايا والمسائل.

وعلى العموم، فإنَّ هذه الخلال المشار إليها في هذا التعريف وفي التعريفات التي قبله، تجعلها غير جديرة بأن تسمَّى تعريفاتٍ للاجتهاد الجماعي المنشود، مما يحدو بنا إلى صياغة تصور عن مفهومه، محاولين الابتعاد من الوقوع في مخالفة للمقاييس الأصوليَّة المعتمدة في صياغة التعريفات والحدود والرسوم.

المبحث الثاني

تصورنا عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود

لئن كنّا أوسعنا التعريفات الثلاثة السابقة جانب النقد والمراجعة، وأوضحنا ما انطوت عليه من خلالٍ منهجيّة، ومخالفةٍ واضحةٍ للمقاييس الأصوليّة التي يجب مراعاتها عند وضع تعريفٍ أو صياغة حدٍّ لشيءٍ من الأشياء، فإنّنا نرى أن ننتقل إلى صياغة تعريفٍ لهذا النظر الاجتهاديّ في ضوء الواقع الذي نعيش فيه، آخذين في الاعتبار القيود الأساسيّة الواجبة التوافر في الحدود والرسوم وفق المقاييس الأصوليّة المعتبرة، ومحاولين في الوقت نفسه التركيز على جملةٍ من المعالم والمرتكزات التي تبرز حقيقةً وماهيّة هذا النوع من النظر الاجتهاديّ المعاصر ومجالاته وغاياته الأساسيّة العامّة، وعليه، فلننقل:

إنّ مفهوم الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر، يراد به في تصورنا المتواضع: العمليّة العلميّة المنهجيّة المنضبطة التي يقوم بها مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصرٍ من العصور، من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع عامٍّ تمسُّ حياة أهل قطرٍ، أو أهل إقليمٍ، أو عموم الأُمّة، أو من أجل التوصل إلى حُسن تنزيلٍ لمراد الله في واقع المجتمعات والأقاليم والأُمّة.

إنّ هذا التصور عن الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر، مبنيٌّ على جملةٍ من المرتكزات والمنطلقات والمبادئ العامّة، تجعل التصور متوافراً على المقاييس المعتبرة في الحدود والتعريفات عند أهل العلم بالأصول، ورغبةً منا في توضيح حقيقة هذا التصور، فإنّنا نرى أن نزيد تلك المرتكزات والمنطلقات توضيحاً، وتأصيلاً، وهذا تحليل لكل منطلقٍ منها:

المرتکز الأول: الاجتهاد الجماعيّ فكرٌ وممارسةٌ منهجيّة

وقد عبّرنا عن هذا المرتکز بالتنصيص على كون الاجتهاد الجماعيّ المنشود

عملية علمية منهجية منضبطة وموجهة، مما يعني كون الاجتهاد الجماعي هنا فكرياً توجيهاً بالدرجة الأولى، كما يعني كونه شأنًا ضرورياً لتسديد حركة الحياة وتوجيهها وفق المنهج المراد لله جل شأنه، وفضلاً عن ذلك، فإنه فكرٌ منهجيٌّ موجّهٌ هادفٌ إلى تحقيق غايتي الاجتهاد المتمثلتين في حسن فهم المراد الإلهي وحسن تنزيل ذلك المراد في الواقع.

وبناءً على هذا، فإن الاجتهاد الجماعي في منظور هذا الكتاب، ليس است فراغاً آلياً للطاقة ولا بذلاً غير منظم ولا منضبط للوسع والجهد، ولكنه في حقيقته تفاعلٌ علميٌّ منهجيٌّ موجّهٌ ومنضبط بين العقل البشري والنص الشرعي (الكتاب والسنة) من جهة، وبين العقل البشري والواقع المعيش من جهة أخرى، وذلك سعياً إلى إحداث تواصل وترايط بين هذه الثلاثية (النص، والعقل، والواقع)، لضمان تحقق تنزيل أمين للمراد الإلهي من وحيه السامي في الواقع البشري المعيش بتركيباته المعقدة وقضاياها المتشعبة.

إن مقتضى هذا المرتكز ضرورة مراعاة المنهجية في التفكير الاجتهادي بحيث يتجنب فيه عن العشوائية وعدم الواقعية، فمنهجية الاجتهاد الجماعي تعني أن يحكم الاجتهاد منهجٌ علميٌّ واضحٌ يقوم على مراعاة مراتب الاستدلال ودرجات الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، فضلاً عن ضرورة مراعاة البعد المقاصدي الذي تتضمنه نصوص الوحي ومآلات الوقوع الفعلي للأحكام، مع حسن إدراك الواقع الذي يراد تطويعه للمراد الإلهي، فيتوصل العقل المسلم، من خلال انضباطه بالمنهج، إلى تحقيق قيومية الدين وتسديد الحياة بتعاليمه الخالدة دونما تفريط ولا إفراط.

وعليه، فإنه لا ينبغي الاعتداد بأي اجتهاد جماعي إذا لم يكن صادراً عن منهج واضح وعن انضباط واضح بأساسيات التفكير المنهجي المنظم.

المرتكز الثاني: الاجتهاد الجماعي فكرٌ صادرٌ عن أهل الاجتهاد جميعاً

لئن انصبَّ المرتكز الأول على ضبط ماهية وكنه الاجتهاد الجماعي بوصفه فكراً وممارسةً، فإن هذا المرتكز الثاني ينصرف إلى تقرير القول بكون ذلك الفكر فكراً صادراً عن جماعة أهل الاجتهاد أجمعهم، وذلك من خلال التنصيص على ضرورة صدور هذا العمل العلمي الفكري عن مجموع أهل

العلم الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور، ويعني هذا أن هذا الاجتهاد لا يمكن له أن يصدر إلا ممن بلغوا رتبة الاجتهاد وحازوا على أدواته المعتبرة.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المنطلق يهدف إلى تقرير القول بأن جماعية الاجتهاد تستلزم كونه صادراً من مجموع أهل الاجتهاد، وليس عن أغلبهم أو أكثرهم، ولكنه لا بدّ له من أن يصدر عن مجموع المؤهلين لرتبة الاجتهاد في المجتمع. ويترتب على الاعتداد بهذا المنطلق تجاوز ذلك الطرح التقليدي المكرّر الذي يرى الاجتهاد الجماعي عملية تكامل وتجاوز وتشاور بين عدد ممن يُعرفون بعلماء الشريعة (فقهاء النص) وبين عدد آخر من المتخصصين في المعارف الحيائية المختلفة (فقهاء الواقع) من أجل التوصل إلى المراد الإلهي في المسائل العامة.

إن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أن الاجتهاد الجماعي المنشود اليوم لا ينبغي له أن يتأسس على هذا الأساس، ولا أن يتكوّن أعضاؤه من هذين الصنفين من العلماء، وذلك لما أثبتته الأيام من عدم تحقيق تكامل حقيقي وتناسق فكري بين أهل العلم بالشريعة وأهل العلم بالواقع، في معظم المسائل التي تعرض للنقاش والتجاوز والتداول، ولعلّ مردّ ذلك إلى عدم وجود أرضية يمكن أن يقف عليها فقهاء النص وفقهاء الواقع في الوقت نفسه، وذلك نتيجة افتقار معظم علماء الشريعة المعاصرين إلى الإمام بمبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، التي يمكن من خلالها إدراك حقائق وطبائع الأشياء والمسائل والقضايا، ونتيجة افتقار معظم علماء الواقع إلى الإمام بمبادئ العلوم الشرعية، التي يمكن من خلالها توجيه المسائل والقضايا العامة وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله، وبسبب غياب الأرضية المشتركة، فإنّه من العسير التوصل إلى رأي قابل للتطبيق والتنزيل في واقع حياة الناس.

وبناءً على هذا، فإنّه لا بدّ من الشروع في إخراج وإعداد جيل آخر من المثقفين جامع بين المعرفة الدقيقة بأساسيات نصوص الوحي، ومعرفة موازية بمبادئ الاجتماعيات التي يتم من خلالها معرفة الواقع، وما يطرأ ويؤثر فيه

من أحوال وظروف وعوامل، وبذلك يمكن تجاوز الخلل المتمثل في عدم وجود أرضية يمكن لهذين الصنفين من العلماء (فقهاء النص وفقهاء الواقع) أن يقفوا عليها ويتحاوروا من خلالها.

على أنه من الأهمية بمكان، تأكيد القول في هذا المقام بأن الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي الفردي أو الجماعي أدوات متغيرة وخاضعة لظروف الزمان والمكان، وذلك لأن نصوص الكتاب والسنة تجاوزت التنصيص على تلك الأدوات، وبالتالي، فما يجده المرء في المدونات الأصولية لا يعدو أن يكون اجتهادات من لدن أولئك العلماء، الذين اجتهدوا في تحديد وضبط الأدوات التي تؤهل المرء للتصدي للنظر الاجتهادي، وفق متطلبات وتحديات عصورهم التي لا نشك في تبدل كثير منها في هذا العصر.

وتأكيداً لاجتهادية تلك الشروط والأدوات، لانبثاقها وتأثرها بظروف الزمان والمكان وطبيعة التحديات والنوازل والقضايا، يجد المرء تفاوتاً كبيراً واختلافاً واضحاً بين أهل العلم بالأصول في ضبط أدوات الاجتهاد عبر مختلف العصور والدهور، ويتأثر أكثر الآراء الواردة في هذا الشأن بالظروف والأحوال التي يعيش فيها أولئك العلماء الذين وضعوا للاجتهاد شروطاً وأدوات وأوجبوا توافرها في كل من يتصدى للاجتهاد في عصورهم.

وانطلاقاً من هذا، فإنه مما ينبغي أن يُتنبه له اليوم أن تحديد الأدوات المؤهلة للاجتهاد ولعضوية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ينبغي أن يتم في ضوء ما يحتاج إليه مجتهدو اليوم من معارف وأدوات قادرة على توجيه النوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وفق الاتجاه المراد لله جلّ جلاله، ولا ينبغي تحديد تلك الأدوات والمعارف في ضوء ما كان يحتاج إليه مجتهدو العصور الغابرة، وفضلاً عن هذا، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار طبائع المسائل والنوازل والتحديات، وانتقاء المعارف والأدوات العلمية القادرة على التصدي لها وتطويرها للمراد الإلهي.

وعليه، فإن ترديد تلك الشروط والأدوات، التي وضعها السابقون لعصورهم ووفق إمكانياتهم، والإصرار على اعتبارها الأدوات المؤهلة للاجتهاد الفردي أو الجماعي، طرح ينبغي تجاوزه لأنه يغفل أثر الظروف والأحوال على

المعارف المؤهلة للاجتهد ولعضوية الاجتهاد الجماعي، وسيأتي مزيد من الدراسة والتحقيق حول هذه المسألة عند حديثنا عن مؤهلات عضوية الاجتهاد الجماعي المنشود^(١).

المرتکز الثالث: للاجتهد الجماعي مجالات وقضايا خاصة به

لئن تجاوزت جميع تعريفات الاجتهاد الجماعي التنقيص على المجالات الخاصة بهذا الاجتهاد، وعزف أصحابها عن ضبط المجالات والمسائل التي ينبغي لهذا النوع من الهم الاجتهادي أن يقتحمها ويوسعها توجيهاً وإرشاداً وتحديداً، فإن هذا التعريف حاول أن يؤكد القول بأن الاجتهاد الجماعي ينبغي له أن يتركز ويتمحور حول المسائل التي تعم فيها البلوى، وهي المسائل والنوازل التي تمس حياة أفراد المجتمع، أو حياة أهل إقليم من الأقاليم الإسلامية، أو حياة الأمة الإسلامية برمتها، مما يعني أنه لا حاجة إلى استجرار الاجتهاد الجماعي في المسائل والقضايا التي لا تعم فيها البلوى، ولا تتجاوز الفرد إلى غيره من أفراد المجتمع، كما أن هذا القيد يعني، مما يعني، أن الاجتهاد الفردي لا ينبغي له أن يلج المسائل والقضايا التي تعم فيها البلوى حفاظاً على نظام الأمة ودوام صلاح المجتمع وصيانه من التضارب والتخالف والانشقاق.

وانطلاقاً من أن مواقع الأفراد والجماعات في هذا العصر تتوزع على الأقطار والأقاليم والأمم، لذلك، فإن ثمة حاجة إلى الالتفات إلى هذا الجانب عند الهم بممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، بحيث يؤخذ

(١) لمزيد من توضيح حول هذه المسألة، يمكن الرجوع إلى كتابنا بعنوان «أدوات النظر الاجتهادي المنشود» (دار الفكر، دمشق، طبعة أولى ٢٠٠٠م). ففي هذا الكتاب دراسة وافية عن أثر التغيرات الفكرية والاجتماعية على تشكل الأدوات العلمية التي تؤهل الفرد لبلوغ رتبة الاجتهاد عبر تاريخ الفكر الإسلامي، كما يمكن الرجوع إلى أمهات الكتب الأصولية، كالمستصفى من علم الأصول للغزالي، والمنحول من تعليقات الأصول للغزالي أيضاً (مصر، المطبعة الأميرية، طبعة ١٣٢٢هـ)، والبحر المحيط في علم الأصول للإمام الزركشي (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية ١٩٩٢م)، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني، بتحقيق شعبان إسماعيل (طبعة ثانية).

بعين الاعتبار دائرة جماعية المسألة، والتي لا تخلو في حقيقة الأمر من أن تكون جماعية على مستوى الأقطار، أو جماعية على مستوى الأقاليم أو على مستوى عموم الأمة من جميع أرجاء المعمورة. وتأسيساً على هذا، فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأن الموضوعات والقضايا والمسائل التي تستحق أن تغدو همماً اجتهادياً جماعياً في هذا العصر، ثلاثة أنواع من المسائل والقضايا، وهي:

أ - قضايا ومسائل قطرية: ويراد بها كافة القضايا والمسائل التي تمس حياة أفراد مجتمع بعينه في قطرٍ من الأقطار من دون غيره من المجتمعات، كالمسائل والقضايا التي لها ارتباط وثيق بأعراف وتقاليد أهل قطرٍ أو موقع جغرافي بعينه، وكذلك في النوازل والمستجدات التي تستجد وتنزل بأهل بلدٍ من دون غيرهم من البلدان الإسلامية.

إنَّ قطرية المسألة والنازلة لا تعني بالضرورة أن يكون القطر قطراً إسلامياً فحسب، ولكنها تعني أيضاً أن تكون المسألة مرتبطة بالجماعة الإسلامية - سواء أكانت أقلية أم أغلبية - في قطرٍ من الأقطار، بغض النظر عن كون ذلك القطر قطراً إسلامياً أو غير إسلامي. وبناءً على هذا، فإنَّ المسائل والنوازل التي تنزل بجماعة المسلمين - أقلية كانوا أم أغلبية - في غير الأقطار الإسلامية تعتبر مسائل ونوازل قطرية باعتبار تلك الجماعة هي التي تشكّل المجتمع الإسلامي في تلك المواقع.

وعليه، فإنَّ المسلمين الذين يعيشون في ديار الغرب أو الشرق في هذه الأيام، يحتاجون إلى اجتهادات جماعية قطرية في المسائل والقضايا التي تخصهم وترتبط بحياتهم ارتباطاً وثيقاً لا يمكنهم الانفكاك عنها ولا تجاهلها، وينبغي أن يكون مرجعهم في حلِّ قضاياهم ومسائلهم ونوازلهم الاجتهاد الجماعي الصادر عن أهل الاجتهاد في ديارهم، ويعني هذا أنهم ليسوا بحاجة، في معظم الأحيان، إلى الرجوع إلى أهل الاجتهاد في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، وذلك لأنَّه من الوارد أن لا يكون لأولئك المجتهدين دراية كافية بالواقع الاجتماعي والسياسي والفكري لتلك الأقليات التي تعيش في الغرب وفي الشرق.

ب - قضايا ومسائل إقليمية: ويراد بها مجموع القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عدد من المجتمعات التي تعيش في إقليم واحد، وتتبنى عادات وتقاليده متقاربة ومتداخلة في أغلب الأحيان، كما هو الحال في المسائل والقضايا المشتركة بين أهل إقليم من الأقاليم الإسلامية، والنوازل التي تنزل بأهل إقليم بعينه. ومن المعلوم أن الإقليم يتكون من مجموع الأقطار التي تتشابه في ثقافتها وعاداتها وتقاليدها وتوجهاتها، وبناءً على ذلك، فإن هذه المسائل والقضايا المشتركة ينبغي لها أن تغدو جزءاً من الهمم الاجتهادي الجماعي المعاصر، توجيهاً لها وفق الوجهة المرادة لله جلّ جلاله.

ج - قضايا ومسائل أممية: ويراد بها القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عموم الأمة الإسلامية، وذلك بغض النظر عن مواقع الأفراد وعن أقاليمهم المختلفة، وتتسم هذه القضايا والنوازل بكونها مرتبطة بالمسلمين من دون سواهم من البشر، مما يتطلب منهم الصدور عن اجتهاد جماعي معبر عن إرادة الجماعة الإسلامية ومحقق في الوقت نفسه مراد الله في تلك المسائل والقضايا. هذه هي المجالات الرئيسة التي ينبغي أن يتصدى لها الاجتهاد الجماعي المعاصر، وسنأتي على تفصيل القول في هذه المسائل، قريباً بإذن الله تعالى، عند حديثنا عن أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود.

المرتكز الرابع: للاجتهاد الجماعي غايتان أساسيتان

إن الاجتهاد الجماعي، بوصفه نشاطاً فكرياً منهجياً وتفاعلاً علمياً منضبطاً بين العقل البشري والنص الشرعي والواقع الإنساني، لا بد من أن تكون له غاية أو غايات معتبرة يهدف إلى تحقيقها من خلال هذا النشاط العلمي، ولهذا فإنه قد كان حرياً بأولئك الذين عنوا بوضع تصوّر عن هذا الاجتهاد أن يشاروا إلى الغايات الأساسية الكامنة وراء هذا النشاط، ونظراً إلى أن هذا الجانب لم يحظ بأدنى إشارة من الكتابين إلى هذا البعد، فقد تبيننا في تصوّرنا تقرير القول بأن للاجتهاد الجماعي غايتين اثنتين، وهما:

أ - التوصل إلى مراد الله في القضايا والمسائل والنوازل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمس حياة أفراد مجتمع من المجتمعات، أو تمس حياة أهل إقليم من الأقاليم أو حياة عموم الأمة

الإسلامية من أنحاء البسيطة، وسواء أكانت تلك المسائل منصوفاً عليها أم غير منصوفاً عليها.

ب - التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله الذي تمّ التوصل إليه في المسائل والقضايا العامة في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة برمتها، فتتحقق بذلك قيومية الدين وخضوع الواقع الإنساني لتعاليمه السمحة.

إنّ تحقيق هاتين الغايتين من الاجتهاد الجماعي، يؤدّي إلى أن يغدو الوحي الإلهي المتعالي على الزمان والمكان موصولاً بالواقع المجتمعي والإقليمي والأممي المعيش الدائب التقلب والتغير، فيمسي هذا الواقع منفعلاً بالزامات الوحي وتعليماته الذي سيأخذ مجراه نحو الوقوع الفعلي، ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيف والانضباط بتلك الإلزامات السديدة.

وعليه، فإنّ هذا المنطلق قيد يتجاوز، بالهمّ الاجتهادي الجماعي، من الدائرة الفقهية، التي تحاصره في دائرة تحصيل العلم بالحكم الشرعي الفقهية، إلى دائرة تحصيل العلم بالمراد الإلهي في المسائل الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فضلاً عن الاستعانة به في حسن تنزيل مراد الله من وحيه على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة، مستعيناً بالأدوات التي تكشف لجماعة أهل الاجتهاد مسالك تفعيل الواقع وتطويعه للمراد الإلهي.

المرتکز الخامس: وسائل الاجتهاد الجماعي مرنة ومتطورة

انطلاقاً مما يمكن أن يطرأ على الواقع من تغير وتبدل في وسائل الالتقاء والتحاور والتشاور بين أهل العلم المؤهلين للنظر الاجتهادي الجماعي، واعتباراً باختلاف الأقطار والبيئات والمجتمعات في وسائل وكيفيات التواصل والتحاور، لذلك، رأينا أن نتجاوز التنصيص، كلّ التنصيص، على اعتبار وسيلة بعينها الوسيلة المثلى لتفعيل النظر الاجتهادي الجماعي، وذلك انطلاقاً من إيماننا بأنّ تحديد وسائل تفعيل هذا النظر ينبغي أن يترك لظروف الزمان والمكان، كما ينبغي أن يترك لطبيعة المسائل والنوازل والقضايا، أملاً في الحفاظ على المرونة والسعة اللتين تعتبرهما شريعتنا الغراء من أهم مبادئها وأسسها؛ إذ إنّ من الممكن أن يختار مجتمع وسيلة التواصل عبر المجالس والمجامع الاجتهادية، وربما عمد مجتمع آخر إلى اختيار وسيلة التواصل

والتحاور عبر المؤتمرات والندوات وسواها، وقد يلوذ مجتمع بالتواصل عبر المراسلات والمكاتبات وغيرها، ولذلك، فإنَّ تحديد الوسيلة الفعّالة لتفعيل هذا النظر، يخضع لاعتباراتٍ وتقديرٍ قابلة للتغير والتبدل باختلاف الزمان والمكان والحال والعرف.

وبناءً على هذا، فإنَّنا لا نرى من مانع أن تغدو المؤتمرات، أو المجالس أو المجمع أو الندوات، وسائل يستعان بها في تفعيل هذا النظر الاجتهاديّ الجماعيّ على مستوياته الثلاثة التي سبق الإشارة إليها، على أنّه من الحريّ بالتأكيد أنّ النظر في واقعنا المعاصر يهدينا إلى القول بأنّ الاعتداد بالمجمع وسائل لتفعيل الاجتهاد الجماعيّ أوفق وأليق، وذلك لأنّ واقع المؤتمرات والندوات التي تعقد ينبئ عن افتقارها إلى التركيز والدراسة الكافية الدقيقة، ولذلك، فإنّ تأسيس مجامع اجتهاديّة دائمة تعنى بعقد لقاءاتٍ دوريّة منتظمة يكاد أن يكون اليوم إحدى الوسائل المثلى للاجتهاد الجماعيّ المنشود، وسيأتي مزيد من التحقيق والدراسة لهذا الأمر.

وبطبيعة الحال، فإنّ كميّات وآداب وطرق التواصل والتحاور متروكة للمجتمعات وفق أعرافها وتقاليدها، ولا ينبغي اتّخاذ كميّة من الكميّات النموذج الذي يجب أن يحتذى به، وذلك لتأثر الكميّات والطرق بالعادات والتقاليد والأعراف.

المرتکز الساس: الاجتهاد الجماعيّ مطلوبٌ في كلّ المسائل العامّة المنصوص عليها وغير المنصوص عليها

لئن خيّل إلى كثيرٍ من الباحثين في الاجتهاد الجماعيّ المعاصر، أنّ مهمّة هذا الاجتهاد تتمركز حول إيجاد حلولٍ إسلاميّة وأجوبة إيمانيّة عن المسائل والقضايا المستجدة ذات الطابع العامّ فقط، ولئن اختلف بعضهم إلى القول بأنّ هذا النظر الاجتهاديّ الجماعيّ لا يهتم سوى الفصل في المستجدّات والترجيح بين مختلف الآراء المبنية على الأعراف والتقاليد، فإنّ الحقيقة، التي لا ينبغي أن يمارى فيها، أنّه يجب على الاجتهاد الجماعيّ أن يتجاوز الدوائر المذكورة برمتها، ليتناول بالدراسة وتجديد الفهم لسائر النصوص الظنيّة الدلالة والثبوت أو النصوص الظنيّة الدلالة من دون الثبوت ما دامت تلك النصوص

واردة في المسائل والقضايا التي تعم فيها البلوى، وذلك بغض النظر من أن تكون للمجتهدين السابقين آراء أو اجتهادات في فهم معاني تلك النصوص ودلالاتها، كما يجب على هذا النظر الاجتهادي أن يمس، بالتحقيق والضبط، معاني النصوص القطعية الواردة في المسائل والقضايا ذات الطابع العام، بحيث يتم تحديد سبل ووسائل تفعيل معاني تلك النصوص في الواقعات وفق اجتهاد جماعي رشيد قويّم يأخذ في الاعتبار خصائص الواقعات وتركيباتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وأما الفصل في المستجدات العامة والترجيح بين الآراء المختلفة، فلا يعدو أن يكون أحد المجالات الأساسية التي ينبغي على الاجتهاد الجماعي المنشود تحقيق القول فيها وصولاً إلى مراد الله في تلك المستجدات، وضماناً لحسن تنزيل ذلك المراد في واقع الناس الذين يعيشون في قطرٍ واحدٍ أو في إقليمٍ واحدٍ أو في جميع أنحاء العالم.

على أنه من الحقيق بالتقرير أنه ما ينبغي لهذا النظر الاجتهادي الجماعي أن يتوقف عند حدّ فهم معاني النصوص القطعية أو الظنية، بل يجب أن ينتظم البحث عن سبل تنزيل وتفعيل معاني تلك النصوص سواء أكانت ظنية أم قطعية، ولا يضير هذا الاجتهاد أن ينتقي من السبل والوسائل التي تتناسب مع الواقع المعيش، وذلك عند الهمّ بتوقيع معاني النصوص على واقع حياة الناس.

وانطلاقاً من هذا التصور، فإننا نرى أن على المتأهلين للاجتهاد الجماعي المعاصر أن يوسعوا اجتهادات السابقين في فهم بعض المسائل المتعلقة بالاجتماع الإنساني جانب المراجعة والتحقيق والدراسة في ضوء الواقع القائم، كما أن عليهم أن يختاروا الوسائل والسبل المختلفة والمُعينة لهم على تفعيل الواقع المعيش بالمراد الإلهي وعلى تسديد الحياة بتوجيهات وتعليمات الدين الحنيف.

إنّ الواقع الذي نعيش فيه يملّي علينا ضرورة فسح المجال لهذا النظر الاجتهادي الجماعي لتجديد فهم نصوص الوحي المتعلقة بالاجتماع الإنساني بشكل خاصّ كما هو الحال في النصوص الواردة في الحكم والقيادة والسلم

والحرب والشورى وعلاقات المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات الإنسانية، كما ينبغي أن يفسح له المجال لمراجعة جملة حسنه من الاجتهادات والفتاوى التي تبناها فقهاؤنا الأقدمون - رحمهم الله - في بعض المسائل من دون تمييز وتفريق بين المسائل ذات الطبيعة القطرية أو الإقليمية أو الأممية، ودونما اعتبار في كثير من الأحيان بأحوال وعادات وتقاليد البلدان والأقاليم الإسلامية المختلفة، وإنما صدرت عنهم تلك الآراء والفتاوى في أكثر الأحيان متأثرين بالظروف والأحوال التي كانوا يعيشون فيها، وينطبق هذا على فتاواهم وآرائهم في قضايا الزي ونظام الحكم والقيادة وعلاقة الراعي بالرعية، وموقع المرأة المسلمة من القضاء والحكم والشهادة وبعض قضايا العبادات من حيض ونفاس وحمل وغيرها.

إنه من حق المؤهلين للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود اليوم أن يُعَنُوا بمراجعة علمية لجميع الفتاوى والاجتهادات الصادرة والموروثة عن أئمة الفقه العظام - رحمهم الله - ولهم الحق كل الحق - بعد تمكنهم من أدوات الاجتهاد - في أن يوسعوا بعضاً من تلك الآراء والاجتهادات والفتاوى جانب التجاوز والتغيير وخاصة منها التي انبثقت عن تأثر قائلها بالظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية القائمة آنذاك.

وأياً ما كان الأمر، فإننا عند هذا القدر نصل إلى نهاية عرضنا لأهم المعالم التي تجلّي حقيقة التصور الذي أوردناه عن مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، وبطبيعة الحال، تعتبر هذه المعالم في مجملها القيود والأسس العامة التي انطلقنا منها في التصور المذكور.

وبطبيعة الحال، فإن هذا التصور الذي أوردناه لا يمكن له هو الآخر أن يسلم في الأيام القادמות من نقد ومراجعة، شأنه في ذلك شأن سائر التعريفات والتصورات التي تحاول أن تضبط مصطلحات ذات أبعاد ومعاني متعددة، ولا ندعي - والعياذ بالله - أن يكون هذا التصور منزلاً من عند الله وسامياً على المراجعة والنقد والانتقاد والنقض، وكل ما في الأمر، أننا حاولنا أن يتوافر التصور على مبادئ ومنطلقات ينبغي الاعتداد بها عند وضع تصور لأمثال هذه المصطلحات الحديثة المبنى والقديمة المعنى.

المبحث الثالث

المراد بجماعية الاجتهاد الجماعي المنشود

تبدى لنا - في ما سبق - المراد بحقيقة وماهية الاجتهاد الجماعي المنشود من خلال التصور الذي توصلنا إليه بعد أن أوسعنا تعريفات بعض الباحثين المعاصرين جانب النقد والمراجعة، ولئن تجلّت من خلال ذلك التصور تلك القيود الأساسية التي يتكون منها مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، فإنّ ثمة قضية هامة في مفهوم المصطلح تستحقّ تأصيل القول فيها وضبط المراد منها، نعني أنّه لا بدّ من ضبط علمي للمراد بوصف «الجماعية» في المصطلح، وذلك انطلاقاً من كون هذا الوصف وصفاً عاماً ومطلقاً في الوقت نفسه، إذ أنّه يمكن أن يصدق على ثلاثة من المجتهدين، كما يمكن أن يصدق على أكثر من ذلك، بل من الوارد أن يصدق على أكثر من ألف مجتهد في الوقت نفسه، الأمر الذي يجعل ضبطه ضرورياً خروجاً من العمومية والإطلاقية التي تؤدي إلى إساءة استخدام المصطلح ومكانته.

واعتباراً بعزوف معظم الباحثين - إن لم يكن كلّهم - عن تأصيل القول في هذا الجانب المهمّ من مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود^(١)، وانطلاقاً من إيهام بعضهم القول بأنّ الاجتهاد يكون جماعياً عندما يصدر عن أغلب الفقهاء^(٢)، بل التفاتاً إلى ما يمكن أن ينتج عن عدم ضبط هذا الجانب الهامّ من سوء استخدام لمغزى هذا الهمّ الاجتهادي المعاصر، لذلك كلّ، فإنّه لا بدّ من تحرير القول في هذا الشأن وتجلية المراد بجماعية الاجتهاد.

(١) وهذا الأمر جليّ في ما أورده الدكتور الشاوي من تعريف للاجتهاد الجماعي، وكذلك في سائر الكتابات الحديثة عن الاجتهاد الجماعي، فليتأمل.

(٢) هذا ما أشار إليه الدكتور السوسة عند تعريفه للاجتهاد الجماعي، وقد أوضحنا عدم دقّة ذلك عند نقدنا للتعريف الذي أورده.

إنَّ ضبط المراد بجماعيَّة الاجتهاد ينبغي أن يتمَّ من خلال النظر في الأهداف والغايات الأساسيَّة التي يراد تحقيقها عبر الاجتهاد الجماعيَّ بوصفه وسيلةً من وسائل حلِّ الأزمات والنوازل ذات الطابع العام والتي تمسُّ حياة الجماعة الإسلاميَّة في قطرٍ أو في إقليمٍ أو في جميع أنحاء العالم. ولئن كان تحقيق مقصد الوحدة والتضامن والترابط والتساند بين أفراد الأمة، عوامها وخواصها، يمثل أهمَّ هدفٍ وأسمى غايةٍ من وراء مشروعِيَّة الاجتهاد الجماعيِّ، بل لئن كان القضاء على بؤرة الخلاف والنزاع والشقاق شأنًا ينبغي أن يعمل على الحيلولة دون وقوعها بين الجماعة الإسلاميَّة عامَّة أو خاصَّة، ولئن كان الصدور عن رأي جماعيٍّ موحدٍ في القضايا والمسائل والنوازل التي تعمُّ بها البلوى مطلباً أساسياً لتحقيق وحديَّة الأمة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ [الأنبياء/٩٢]، لذلك، فإنَّه من الحريِّ القول بأنَّ تحقيق هذه الأهداف يتوقف توقفاً أساسياً على المشاركة الجماعيَّة الفعَّالة وعلى القبول الجماعيَّ العامَّ من لدن أهل الاجتهاد للفكرة المطروحة للنقاش والتداول والتحاور.

بناءً على هذا، فإنَّه يمكننا تقرير القول بأنَّ الاكتفاء بآراء بعض المجتهدين من دون بعضٍ أدَّى وسيظلُّ - كما هو مشاهد اليوم - يؤدِّي إلى مزيد من التفرق والتشتت والتشردم، كما أنَّ الانتقاء غير الواضح ولا المؤصَّل بين جماعة أهل العلم الحائزين على رتبة الاجتهاد، كفيلٌ بأن يقود إلى تفرق الكلمة وتعدد وجهات النظر في معظم القضايا والنوازل التي تعمُّ جميع أفراد المجتمع وأهل الإقليم الواحد والأمة بأسرها.

وصفوة القول: فإنَّنا نستطيع أن نحدِّد المقصود بجماعيَّة الاجتهاد بالقول: إنَّ الاجتهاد يكون جماعياً إذا صدر عن جميع أهل الاجتهاد من دون استثناءٍ في قطرٍ من الأقطار صدوراً مباشراً أو غير مباشرٍ، وذلك بأن يستفرغ جميع أهل الاجتهاد طاقتهم ووسعهم من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل العامَّة، أو من أجل تحديد وضبط وسائل تنزيل مراد الله في أرض الواقع.

إنَّ هذا التصور يقتضي تقسيم مشاركة أهل الاجتهاد في العمليَّة الاجتهاديَّة إلى قسمين:

أ - المشاركة المباشرة، وتحقق في الاجتهادات الجماعية القطرية التي يفترض فيها مشاركة جميع أهل الاجتهاد بطريقة مباشرة.

ب - المشاركة غير المباشرة، وتحقق في الاجتهادات الجماعية الإقليمية أو الأممية، وذلك من خلال ممثلي المجامع القطرية الموفدين إلى المجامع الإقليمية أو الأممية، فلا يفترض في هذه الاجتهادات ضرورة المشاركة الفعلية الحسية لجميع أهل الاجتهاد، وإنما يكفي أن يكون لهم ممثلون ينوبون عنهم في ذلك.

وبناء على هذا، فإنه يمكننا تقرير القول بأن مرمانا بصدور الاجتهاد من جميع أهل الاجتهاد صدوراً مباشراً، هو أن يشترك جميع أهل الاجتهاد القاطنين في قطر في العملية الاجتهادية مشاركة فعلية وحسية مباشرة، ومن الممكن أن تتعدد وتتعدد وسائل المشاركة في ضوء تطور وتنوع وسائل الاتصال في هذا العصر، نعني أنه من الممكن أن يشارك بعض أولئك المجتهدين من خلال الهواتف أو البرقيات أو الرسائل وسواها من أدوات الاتصال المتاحة في هذا العصر.

وأما صدور الاجتهاد من أهل الاجتهاد صدوراً غير مباشر، فلأننا نروم به أن يتحقق الاجتهاد الجماعي على المستوى الإقليمي أو الأممي من خلال تحاور وتشاور جماعة أهل الاجتهاد الموفدين من قبل مجامعهم الاجتهادية القطرية والحاملين وجهات نظر مجامعهم في المسائل والقضايا الإقليمية أو الأممية المراد معرفة حكم الله فيها، وإنما اعتبرنا الاجتهاد الصادر من الجماعة الموفدة مشاركة غير مباشرة انطلاقاً من أن الاجتهاد الجماعي الإقليمي في طبيعته يتم من خلال التنسيق بين مجموع أهل الاجتهاد الجماعي في الأقطار المختلفة بحيث يوفد كل مجمع اجتهادي جماعي قطري ممثلين حاملين وجهات نظرهم إزاء النوازل والمسائل والقضايا الإقليمية المشتركة، وكذلك الحال في الاجتهاد الجماعي الأممي الذي يعتبر في حقيقته امتداداً للاجتهاد انجماعي الإقليمي والقطري بشكل عام.

إن الموفدين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية لا ينفردون بأرائهم الخاصة في المسائل بقدر ما يعنون بإبلاغ وجهات نظر مجامعهم التي يفترض

أن تكون قد أوسعت المسألة جانب التفصيل والتحقيق والدراسة، ويعني هذا أن جماعة أهل الاجتهاد في تلك الأقطار مشاركون في الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الأممي مشاركة غير مباشرة وذلك من خلال ممثليهم الذين يعرضون وجهات نظرهم بصورة واضحة ودقيقة.

وتأسيساً على هذا، فإنه يمكننا الخلوص إلى القول بأن جماعية الاجتهاد لا بد لها من أن تتحقق تحققاً واضحاً وملموساً على مستوى الاجتهاد الجماعي القطري بشكل خاص، بحيث يتم إشراك جميع أهل الاجتهاد الذين يتوفرون على أدوات الاجتهاد وعلومه في ذلك القطر وفي ذلك العصر، ولن يكون الاجتهاد جماعياً إذا اقتصر الأمر على إشراك بعض أهل الاجتهاد من دون بعض لأي سبب من الأسباب.

وبطبيعة الحال، إن تحقق جماعية الاجتهاد على المستوى القطري، سيفضي إلى تحقيقه على المستوى الإقليمي والأممي، لأن الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الأممي - كما أسلفنا القول - امتداد أفقي للاجتهاد الجماعي القطري، ولا وجود لهما إذا لم يكن ثم اجتهاد جماعي قطري بالمعنى المذكور، وعليه، فمن الممكن اليوم تقرير القول بأن تحقق جماعية الاجتهاد على المستوى القطري، يعتبر تحققاً لذات الجماعية على المستويين: الإقليمي والأممي، والعكس صحيح، نعني أن عدم تحقق جماعية الاجتهاد - بالمعنى الذي ذكرناه - يؤدي إلى عدم تحقق الجماعية على المستوى الإقليمي والأممي.

وبناءً على هذا، فإن الاجتهادات الصادرة اليوم عن بعض أهل الاجتهاد في بعض الأقطار الإسلامية عبر المجامع الفقهية المختلفة لا يصح اعتبارها اجتهادات جماعية حقيقية، وذلك لافتقارها إلى المشاركة الحقيقية من لدن جميع أهل الاجتهاد في تلك الأقطار، ولئن أطلق الكاتبون المعاصرون على تلك الاجتهادات بأنها اجتهادات جماعية، فإن إطلاقهم لا يعدو أن يكون مجازياً لا يصح الاعتداد به في تقرير هذا الأمر.

أجل، إنه ليس بكافٍ ذلك الأثر السيئ لتعدد الآراء والأفكار في المسائل العامة، وذلك نتيجة الانتقاء شبه العشوائي للمشاركين في الاجتهادات الجماعية المعاصرة ونزج الكفاءات المتجاوزة واستشارة بعض أهل الاجتهاد من

دون بعض في المسائل والنوازل العامة، ولقد أورث هذا السلوك الواقع الإسلامي الراهن الكثير من الآراء الاجتهادية الفردية المتناقضة ولم يعد ثمة مرجعية يعتمد عليها في تحديد مراد الله في المسائل العامة وفي تنزيل ذلك المراد في واقع المجتمعات والأقاليم، ولهذا، فإنه ما لم يتم إعادة النظر في إشراك جميع أهل الاجتهاد في الاجتهادات الجماعية المعاصرة، فإن على الواقع الإسلامي أن ينتظر المزيد من الاجتهادات الفردية القاصرة في القضايا المصيرية والنوازل العامة تعميقاً لحالة النزاع والخلاف بين أفراد الأمة إزاء قضاياها المصيرية.

إن نظرة متفحصة في واقعنا الإسلامي المعاصر تجعلنا نجد العديد من الاجتهادات الفردية منتعشة في قضايا ومسائل ما كان لها أن تتسع لتلك الاجتهادات الفردية لما ينتج عنها من تناقض وتعددية تورث التباغض والتدابير بين أفراد المجتمع الإسلامي، ومن الأمثلة الحية التي ينطبق عليها هذا الأمر، مسألة تحديد رأي الشرع في فوائد البنوك التجارية المعاصرة والمنتشرة في جميع أرجاء العالم الإسلامي، فهذه المسألة من أكد المسائل الدالة على الأثر السيئ الناتج عن الاكتفاء بآراء بعض الفقهاء من دون بعض في مسألة تعم فيها البلوى كهذه، ولا تزال الجماعة الإسلامية في كل مكان منقسمة على نفسها، ومتوزعة على الفتاوى الاجتهادية الفردية والجماعية الضيقة التي صدرت في هذه المسألة، ولقد كان من الممكن كل الإمكان أن تتم مناقشة هذه المسألة عبر مجمع اجتهادي جماعي قطري يحضره جميع أهل الاجتهاد في ذلك القطر، ثم يصدرون - بعد اجتهادهم جميعاً - عن رأي إما أن يحظى ذلك الرأي باتفاقهم، أو باتفاق أكثريتهم في هذه المسألة الشائكة أملاً في الحيلولة دون وقوع الانقسامات والاختلافات في هذه المسألة الهامة لكل فرد من أفراد المجتمع.

وكذلك الحال في مسألة رؤية هلال شهر رمضان وشوأل، فلا تزال محل نزاع ونقاش بين أهل العلم في كل مكان وفي البلد الواحد في بعض الأحيان، مما ترتب عليه انقسام الجماعة الإسلامية على آراء علمائها في شعبة هامة ومهمة كشعبة شهر رمضان، وقد كان الأولى عرض هذه المسألة على

المجامع الاجتهادية الجماعية القطرية أولاً، ثم الإقليمية ثانياً، ثم الأممية ثالثاً، وبذلك يمكن التخلص من الخلافات والنزاعات في هذه المسألة ومثيلاتها من المسائل العامة.

ومهما يكن من شيء، فإننا نفزع إلى القول بأن الاجتهاد لا ينبغي له أن يوصف جماعياً ما لم يتم إشراك جميع أهل الاجتهاد في الأقطار الإسلامية المختلفة وذلك من خلال المجامع الاجتهادية التي سنأتي على تفصيل القول في سبل تحقيقها في أرض الواقع.

على أنه من الجدير التنبيه إلى أن ثمة فرقاً كبيراً بين أن يصدر الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد في قطرٍ من الأقطار وبين أن يكون الناتج من ذلك الاجتهاد اتفاق تلك الجماعة جميعهم (الإجماع) أو أغلبهم، وذلك لأن صدور الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد لا يعني بالضرورة أن يكون الناتج رأياً متفقاً عليه - وإن كان ذلك هو المأمول - ولكنه يعني ببساطة أن المسألة تمت مناقشتها من قبل جميع أهل الاجتهاد في ذلك القطر، وأن الرأي الذي توصل إليه حظي بموافقة الجميع أو موافقة الأغلبية، فإن كان الأول، سمي إجماعاً قطعياً لا يجوز لأحدٍ من العامة خرقه أو مخالفته بغير عذر، وإن كان الثاني، سمي إجماع الأكثرية والأغلبية، وهنالك خلاف بين أهل العلم في حكم مخالفته، وعلى العموم، فلكل من هذين النوعين من الإجماع حكمه المفصل في المدونات الأصولية المختلفة.

وعليه، فلئن ذهب بعض الكتاب إلى اعتبار الإجماع الواقعي اجتهاداً جماعياً^(١)، فإن الحق الذي لا مرية فيه هو أن الاجتهاد الجماعي لا يمكن له

(١) انظر: ما أورده الدكتور السوسنة عن عددٍ من العلماء المعاصرين، حول هذا الموضوع، ولكن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمتري فيها هي أن الاجتهاد الجماعي لا يمكن له أن يكون إجماعاً بأي حالٍ من الأحوال، فالإجماع أثر من آثار الاجتهاد الجماعي، وأحد نتائجه. ولذلك، فما انتهى إليه أولئك الذين نقل عنهم السوسنة من تسوية بين الاجتهاد الجماعي والإجماع الكامل أو الناقص أو سواء لا يعدو أن يكون تجاوزاً ومحل نظرٍ ونقد. انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ٨١ و ٨٢ باختصار.

أن يكون صنو الإجماع أنى كان نوعه، واقعياً أو قطعياً ظنياً وسكوتياً، لأن الإجماع بجميع صوره لا يعدو أن يكون نتيجةً للاجتهاد الجماعي، وليس الاجتهاد نفسه، فالاجتهاد الجماعي في حقيقته وسيلة، وأما الإجماع بنوعيه - الصريح أو الظني - فغاية وليس بوسيلة، وشئان ما بين الوسيلة والغاية من فرق، نعني أنه لا تحقيق للإجماع بصوره من دون اجتهاد جماعي صادر عن جماعة أهل الاجتهاد، وفي الوقت نفسه ليس كل اجتهاد جماعي ينتج عنه إجماع، إذ إن الاجتهاد الجماعي كما يكون وسيلة لتحقيق الإجماع الصريح القطعي - على فرض التسليم بإمكانية وقوعه في أرض الواقع - فإنه يمكن أن يكون أيضاً وسيلة لتحقيق إجماع الأكثرية، أو إجماع الأغلبية، أو سوى ذلك، وكذلك الحال في الإجماع السكوتي، فإنه لا تمام له بلا اجتهاد جماعي، إذ إن مبناه هو الآخر على تحاور معظم أهل الاجتهاد وسكوت بعضهم عن الرأي الذي يتوصل إليه المتحاورون والمتشاورون من أهل الاجتهاد.

وبناءً على هذا، فإن التوصل إلى الإجماع السكوتي أو الاعتباري، يتوقف على وجود اجتهاد جماعي متكوّن من جماعة من أهل الاجتهاد الذين يصرّحون برأيهم وجماعة لا تصرّح عن رأيها.

إن الاعتداد بجميع أهل الاجتهاد أعضاء في المجمع الاجتهادي القطري بشكل مباشر والمجمع الاجتهادي الإقليمي والأممي بشكل غير مباشر، كفيل بأن ينظم حركة الاجتهاد في المجتمع ويضبط وسائله وطرق تحقيقه في أرض الواقع، إذ إن كل مجتهد مؤهل للاجتهاد سيحاول ألا ينفرد باجتهاد في المسائل والنوازل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعم فيها البلوى وتمس حياة جميع أفراد المجتمع، إدراكاً منه بأن العامة ينتظرون منه ومن غيره من أهل الاجتهاد الحكم المراد لله في تلك المسائل، وانطلاقاً من أن ما سيطرحة من رأي سينال حقه من النقد والدراسة والمراجعة من قبل غيره من أهل الاجتهاد، الأمر الذي سيؤدي إلى تريثه وبحثه عن مزيد من الحجج والأدلة المساندة لرأيه الذي يودّ تبنيه في تلك المسائل.

وفضلاً عن هذا، فإن مشاركة جميع أهل الاجتهاد في الاجتهاد الجماعي، لا يحقق ما سبق فحسب، ولكنه يضيق دائرة الخلاف والنزاع بين أهل

الاجتهاد حول المسائل العامة، إذ من الوارد أن تُقَارَعَ الحَجَجُ بالحَجَجِ في
المجامع الاجتهادية القطرية، الأمر الذي سيؤدي في أكثر الأحيان إلى تغيير
بعض أهل الاجتهاد آراءهم التي ما كانوا ليغيروها لولا مشاركتهم في الاجتهاد
الجماعي مع غيرهم من أهل الاجتهاد المشاركين في الحوار والنقاش.

وأيّ ما كان الأمر، فإنّه حريٌّ بنا قبل أن نودّع هذا المبحث أن نبادر إلى تبديد
ما يمكن أن يثار من تساؤلات أو استغراب حول هذا القيد، وخاصةً أن كثيرين
من العالمين قديماً وحديثاً استحالوا - ولا يزالون يستحيلون - إمكانية جمع جميع
أهل الاجتهاد في مكان واحد، وذلك لأنّ رقعة الإسلام قد اتّسعت، وتباعدت
الأقطار والأمصار، فضلاً عن صعوبة معرفة جميع المجتهدين.

إنّنا نعتقد أنّ هذه التساؤلات لا يمكن لها أن تصمد في هذا العصر، وذلك
انطلاقاً من التطورات والتغيرات التي طرأت على وسائل الاتصال والتواصل،
فضلاً عن إمكانية ضبط معايير معتبرة يمكن الاعتداد بها في تعيين وتحديد أهل
الاجتهاد في جميع الأمصار والأقطار.

على أنّه من المعلوم أنّ بلوغ رتبة الاجتهاد ومنزلته ليس بشأنٍ هيّن، ولا
بأمرٍ ميسورٍ لكلٍّ أحدٍ، وبالتالي، فإنّه من المستبعد كلّ الاستبعاد تعذر إمكانية
معرفة المجتهدين في قطرٍ من الأقطار مهما كانت سعة ذلك القطر، وذلك لأنّ
وسائل الاتصال الحديثة من برقيات وهواتف وسواها ومناهج البحث المختلفة
من مسح اجتماعي وتقويم ورصد وتحليل وسواها، يمكن توظيفها كلها في
تحديد أولئك العالمين الذين يحوزون على أدوات النظر الاجتهادي في عصرٍ
من العصور.

إنّه لمن المشاهد اليوم ما نراه من توظيف واستعمالٍ لوسائلٍ حديثةٍ قادرةٍ
على تحديد عدد سكان بلدانٍ كثيرةٍ مترامية الأطراف ومتباعدة الجهات، الأمر
الذي يمكن الاستفادة منه في تحديد أولئك الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد
في هذا العصر. وإضافةً إلى هذا، فإنّه من المعروف اليوم أنّ أنظمة المجالس
النيابية والتشريعية المنبئة في جميع أرجاء المعمورة تتفاوت فيما بينها من حيث
عدد الأعضاء، إذ ثمة مجالسٌ نيابيةٌ يفوق عددها عشرات المئات، وهناك
مجالسٌ تشريعيةٌ يقدّر عدد أعضائها بمئات الأفراد، وهكذا دواليكم.

وبناءً على هذا، فإنه يمكن القول بأنه لن يكون هنالك إشكال في إيجاد مجمع يضم جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار، وذلك فيما لو كان عدد أولئك الذين بلغوا رتبة الاجتهاد مئات الأفراد في قطر من الأقطار. وبطبيعة الحال، ليس من الأمر المتوقع أن يبلغ عدد أهل الاجتهاد في قطر عشرات المئات من الأفراد، وذلك لأن بلوغ رتبة الاجتهاد وحياسة هذه المنزلة - كما أسلفنا القول - كان ولا يزال شأناً عسيراً صعب المنال، وليس ميسوراً لكل أحد، وبالتالي، فلا حجة إلى التوجس أو التخوف من تعذر إمكانية معرفة جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار.

على أنه من الممكن اليوم الاستعانة بالدرجات العلمية العليا التي تمنحها المؤسسات التعليمية العليا من جامعات وكليات ومعاهد عليا للأفراد نتيجة حيازتهم قدرًا من المعرفة والعلم كوسيلة للوصول إلى أولئك الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، وذلك كمعالجة مؤقتة لتحديد أهل الاجتهاد في هذا العصر، إذ إنه من غير المقبول الاعتماد على الحدس أو الرأي المجرد في تحديد مجتهدي العصر، ولعلّ اعتماد الدرجات والشهادات العلمية أكثر توفيقاً وانضباطاً من غيره. وبطبيعة الحال، فإنّ المعايير التي تعتمد لتحديد أهل الاجتهاد ينبغي أن تتم بعد ضبط الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي في عصر من العصور، بحيث يغدو توافر تلك الأدوات مظنة لبلوغ حاملها رتبة الاجتهاد في ذلك العصر.

ومن هنا تأتي أهمية العمل الدؤوب من أجل تأسيس برامج أكاديمية تعنى بتأهيل الأفراد للاجتهاد، إذ إنه في غياب تأهيل علمي مقصود وهادف لدرجة الاجتهاد، لا يمكن التخلص من ظاهرة أدعياء الاجتهاد ودخلاته، كما لا يمكن في الوقت نفسه القضاء على ذلك الهاجس الجاثم على صدور كثير ممن بلغوا رتبة الاجتهاد، ولكنهم يخشون غشيانهم وممارسته إما تورعاً أو تخوفاً.

ومهما يكن من شيء، فإننا ننتهي إلى القول بأن استيعاب المجمع الاجتهادي الجماعي القطري جميع أهل الاجتهاد في الأقطار، أمر لا مناص منه، ولا بد منه إذا ما أريد للاجتهاد الجماعي أن يكون وسيلة فاعلة وفعالة للتصدي للنوازل والأزمات والمسائل التي تداهم حياة الجماعة الإسلامية في هذا العصر وتتطلب حلولاً ناجعة وتوجيهاً سديداً نحو ما يحقق قيوماً الدين، وتطوير الواقع المعيش للمراد الإلهي بشكل عام.

الفصل الثاني

أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود

تمهيد

ليس من الوارد في شيء أن يعثر المرء على دراسات علمية منهجية، عني أربابها بإلقاء الضوء على ضرورة وأهمية تقسيم الاجتهاد الجماعي المنشود إلى أقسام وأنواع متعددة انطلاقاً من طبيعة الواقع الذي تعيش فيه الأمة وتقديراً لطبائع المسائل والنوازل التي تجتاح حياة أبناء الأمة في مشارق الأرض ومغاربها، كما أنه من المتعذر أن يجد المرء - عند أولئك الذين عُنوا بشيء من الحديث عن الاجتهاد الجماعي في هذا العصر - أي اعتداد فكري أو تناول علمي لهذا الجانب الهام من هم الاجتهاد الجماعي الراهن، فكان ثمّة اتفاقاً بين الباحثين المعاصرين على إهمال هذا الجانب وعدم التعرض له بتاتاً، ونتيجة لهذا، فليس من عجب أن يظلّ الحديث عن هذا النظر الاجتهادي متّسماً في معظم الأحيان بالعمومية وعدم الوضوح على المستوى التطبيقي العملي، بل ليس من غرابة أن تنشأ المجامع الفقهية الدولية من دون أخذ في الاعتبار المواقع التي تتوزع عليها الجماعة التي يجتهد لها والتي تجتهد في القضايا والنوازل.

ونظراً إلى أن مواقع الجماعة المجتهدة (أهل الاجتهاد) والجماعات المجتهد لها (المجتمعات)، تختلف جغرافياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً، لذلك، كان من الحريّ بالدراسات المعاصرة حول الاجتهاد الجماعي ربط جماعية الاجتهاد بالمواقع الجغرافية، والتفاتاً في الوقت نفسه إلى أثر الثقافات والعادات والتقاليد في التعامل مع النوازل والمسائل العامة، ولذلك، فلا بدّ من تنويع الاجتهاد الجماعي المنشود اليوم إلى أنواع ثلاثة:

أولاً: اجتهاد جماعي قطري يمارسه أهل الاجتهاد أجمعهم في قطر من

الأقطار، من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة أفراد مجتمعهم، أو من أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل مراد الله على واقع أفراد المجتمع.

ثانياً: اجتهاد جماعي إقليمي يقوم به عدد من أهل الاجتهاد موقدين من أقطار إقليم، وذلك للتوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة أهل الإقليم، أو من أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل مراد الله على واقعهم.

ثالثاً: اجتهاد جماعي أممي يقوم به أهل الاجتهاد الموقدين من جميع أقطار العالم، وذلك للتوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم القطرية والإقليمية، أو من أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل المراد الإلهي على واقع أفراد الأمة في كل مكان.

هذه هي أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، ومن الجلي أن كل واحد منها يختلف عن الآخر من حيث نوعية المسائل والنوازل والقضايا، ولهذا، فإننا نرى أن نلقي الضوء على كل واحد منها، وذلك في ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي القطري.

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد الجماعي الإقليمي.

المبحث الثالث: مفهوم الاجتهاد الجماعي الأممي.

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد الجماعي القطري

إنَّ التجمعات البشرية غدت في هذا العصر، تتحدّد وفق المواقع الجغرافيّة بدول وإقاليم وأمم، ولكل دولة خصائصها وتقاليدها وعاداتها وتوجهاتها، كما أنَّ لكل إقليم خصائصه وعاداته وتقاليده، وأما الأمة، فإنَّ لها هي الأخرى خصائصها وتوجهاتها، ونظراً إلى أنَّ النوازل التي تنزل بالتجمعات البشرية، تتنوع من حيث الموقع بين أن تكون نوازل خاصّة بالدول (الأقطار) أو مشتركة بين دول متجانسة ومتجاورة (الأقاليم) أو عامّة لجميع الناس بغضّ النظر عن مواقعهم الجغرافيّة (الأمة)، لذلك، لا غرو أن تتنوع سبل وطرق التعامل مع تلك النوازل والمسائل العامّة.

واعتباراً بما لثقافات وعادات وتقاليدها التجمعات من أثر غير منكور في توجيه تلك النوازل والتصدي لها وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله، وتأسيساً على كون الجهود التي تبذل لمواجهة تلك النوازل، لا تخلو من أن تكون جهوداً قطريّة (محلّية) أو جهوداً إقليمية، أو جهوداً أمميّة، لهذا، كلّ، كان لا بدّ من تنويع الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر إلى اجتهاد جماعي قطري، واجتهاد جماعي إقليمي، واجتهاد جماعي أممي.

وأما مرمانا من الاجتهاد الجماعي القطري في هذه الدراسة، فهو عبارة عن العملية العلميّة المنهجية المنضبطة التي يقوم بها جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار، من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمسّ حياة عموم المجتمع في ذلك القطر، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في واقع المجتمع الذي يعيشون فيه.

إنَّ التأمل في هذا التصور عن الاجتهاد الجماعي القطري، يهدينا إلى القول بأنّه تتوافر فيه جميع المرتكزات والمنطلقات والمبادئ العامّة التي يقوم عليها

النظر الاجتهادي الجماعي العام الذي سبق توضيحه من قبل، ولكن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي العام، يختص بمرتكزات إضافية أساسية، وهي:

أ - ضرورة مشاركة جميع أهل الاجتهاد فيه حقيقةً أو حكماً.

ب - قصر المشاركة في هذا الاجتهاد على أهل الاجتهاد في القطر من دون سواهم من المجتهدين خارج القطر.

ج - ضرورة كون المسألة المعروضة للنظر الاجتهادي مسألةً قطريةً مرتبطةً بحياة جميع أفراد المجتمع أو بحياة السواد الأعظم من المجتمع.

فبالنسبة للمركز الأول، فإنه يمكن القول بأن وجود هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، يتوقف توقفاً أساسياً على مشاركة جميع الأفراد الذين تتوافر فيهم أدوات الاجتهاد وشروطه المعتبرة في عصرٍ من العصور، فكل الذين أشرفوا على تلك الأدوات وتمكّنوا من الآلات الاجتهادية المعتقد بها في ذلك القطر، فإنه يجب أن يُدعوا إلى هذا الاجتهاد، ولهم أن يحضروا مجلسه حضوراً حسيّاً حقيقياً، أو حضوراً معنوياً حكماً، وذلك عبر وسائل الاتصال الحديثة المتاحة.

وانطلاقاً من هذا، فإن الاجتهاد الجماعي المنشود لا يعتبر اجتهاداً جماعياً قطرياً ما لم يشترك فيه جميع أهل الاجتهاد في ذلك القطر، وما لم تتح الفرصة لأهل الاجتهاد أجمعهم بالإدلاء بأرائهم في المسألة الاجتهادية المجتمعية المتعلقة بذلك القطر.

لقد قرّرنا من قبل بأن جماعية الاجتهاد لا تعني بأي حالٍ من الأحوال الاجتهاد الصادر عن ثلاثة أفراد أو أربعة أو أغلب الفقهاء، ولكنها تعني الاجتهاد الصادر عن جميع أهل الاجتهاد في قطرٍ من الأقطار إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وإن يكن ثم انقسام بين أهل الاجتهاد حول المسألة، فليكن ذلك بعد الاجتهاد، وليس قبله، نعني أنه من الوارد أن لا يكون الرأي الذي يتوصل إليه أهل الاجتهاد رأياً مجمعاً عليه، كما أنه من الأمر الوارد - بطبيعة الحال - أن تحظى بعض الآراء التي يتوصل إليها بموافقة الأغلبية ومخالفة الأقلية، وهذا الناتج، ليس اجتهاداً جماعياً - كما سبق أن قرّرناه - وإنما هو أثر من آثاره، ولهذا، فإن جماعية الاجتهاد

الجماعي القطري، لا بد لها أن تترجم في مشاركة جميع أهل الاجتهاد المؤهلين.

وبناءً على هذا، فإن أيّ اجتهاد يشترك فيه بعض أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار، ويتخلف عنه بعض آخر في القطر نفسه بسبب عدم إشراكهم، لا يصحّ اعتباره اجتهاداً جماعياً معتبراً، ولا يلزم بالعمل به أولئك الذين لم يشتركوا فيه من أهل الاجتهاد.

أجل، إننا نبادر إلى القول بأن مشاركة جميع أهل الاجتهاد لا تستلزم بأيّ حالٍ من الأحوال، مشاركتهم الحسيّة الجسديّة، بل بالإمكان أن يشاركوا عبر وسائل الاتصال الحديثة من برقيات وبريد وهواتف وتلكسات وسواها، فالمطلوب أن يدلي كلٌّ من توفّرت فيه أدوات الاجتهاد الجماعيّ المعتبرة برأيه في المسألة المعروضة للاجتهاد لمعرفة مراد الله فيها، أو لتنزيل مراد الله في واقع المجتمع الذي يعيش فيه أولئك المجتهدون.

وبطبيعة الحال، ليس من حاجةٍ إلى تهويل هذا الأمر بدعوى تعذر إمكانية جمع جميع أهل الاجتهاد في قطر في مكان واحد، وذلك لأنّ واقعنا المعاصر أثبت إمكانية تحقيق ذلك من خلال المجالس البرلمانيّة المنبثّة في أقطار كثيرة، فأعضاء البرلمانات أفراد منتخبون ويمثّلون رغبات أفراد المجتمع الذين انتخبوهم لهذا، وثمة تفاوت كبير بين حجم البرلمانات، وليس هنالك عدد معيّن يجب الالتزام به، وإنّما أمر ذلك متروك لحجم السكان في الأقطار.

وبناءً على هذا، فإنّه ليس من المتعذر في شيءٍ إيجاد مجالس على شاكلة البرلمانات لأهل الاجتهاد في قطر من الأقطار. ومن المؤكّد أن تحديد العدد الذي ينبغي أن يتكوّن منه مجلس الاجتهاد الجماعيّ القطريّ، غير محكوم بعددٍ بعينه، إذ إنّ كلٌّ من توافرت فيه أدوات الاجتهاد، استحقّ أن يكون عضواً في ذلك المجلس، ولا يملك أحد ترشيح الناس لعضوية هذا المجلس.

والنظر في واقع التعليم في معظم الأقطار الإسلاميّة اليوم، يهدينا إلى تقرير القول بأنّه ليس من الوارد العثور على أعداد كبيرة من الأفراد الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد المعتبرة، وبالتالي، فلا حاجة إلى تهويل هذا الأمر واستصعابه ما دام بلوغ رتبة الاجتهاد شأنًا غير يسير ولا سهل المنال لكلّ أحدٍ

من الناس. وإذ ذلك كذلك، فإنه حريٌّ بنا المبادرة إلى تقرير القول بأن مشاركة جميع المجتهدين لا تستلزم بالضرورة صدورهم جميعاً عن رأي واحد في المسألة الاجتهادية المطروحة، إذ إن المشاركة شيء، والاتفاق على رأي بعينه شيء آخر يختلف تمام الاختلاف عن المشاركة.

وعليه، فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأنه من الوارد أن ينتج عن مشاركة جميع أهل الاجتهاد اتفاق جميع المشاركين على رأي، أو تعذر اختلافهم على رأي بعينه.

على أنه من الحقيق بالتأصيل الإشارة إلى تلك الأهمية القصوى لمشاركة جميع أهل الاجتهاد في العملية الاجتهادية، وتتجلى تلك الأهمية في كون المشاركة في حقيقتها الوسيلة المثلى لمقابلة الآراء بعضها ببعض، ومناقشتها بغية الوصول إلى الرأي الذي تتحقق منه مقاصد الشرع السامية وأهدافه العليا المتمثلة في انتظام أمر الأمة وسلامة بيضتها ووحدة كلمتها وصفها.

إنه ليس من خلاف في أن الاجتهادات الجماعية التي تعقد بحضور بعض المجتهدين وتخلّف بعضهم عن الحضور برغبة منهم أو بدون رغبة، لا يمكن لتلك الاجتهادات أن تحقق المقاصد المشار إليها آنفاً، كما أنها فتحت ولا تزال تفتح باباً واسعاً أمام سوء التأويل واختلاف الرأي وتعددية المنهج في التعامل مع المسائل العامة التي تعم فيها البلوى، والتي يفترض فيها أن يكتفى بالعمل برأي واحد يعصم المجتمع من التناقض والتدابير والاختلاف المذموم. ولهذا، فإن وحدة الصف والكلمة تتوقف توقفاً أساسياً على مشاركة جميع أهل الاجتهاد حقيقة أو حكماً، تحقيقاً وحفاظاً على مقصد الحفاظ على انتظام أمر الأمة واستقرارها وسلامتها من التفرق والتشتت والاختلاف في قضاياها العامة والهامة.

وأما بالنسبة للمركز الثاني لهذا النوع من الاجتهاد الجماعي والمتمثل في ضرورة اقتصار المشاركة في هذا الاجتهاد على أهل القطر من دون غيرهم، فإن الحقيقة التي لا مرية فيها هي أن أهل مكة أدرى بشعابها، وبالتالي، فليس من الحكمة في شيء أن يتولى الاجتهاد في المسائل المجتمعية مجتهدون لا يعايشون المسألة ولا يدركون الأبعاد الاجتماعية والسياسية والفكرية التي

يمكن أن تنجم عن اجتهادهم لقوم لم يعاشوهم ولم ينخرطوا في مجتمعاتهم. وعليه، فلقد حان الأوان أن يكفَّ مجتهدو العصر الأبعدون عن التنظير المجرد للمجتمعات البعيدة عنهم والتي لا يعيشون فيها، وإن كان لا بد لهم من الاجتهاد لتلك المجتمعات، فإنَّ عليهم أن ينخرطوا أولاً وقبل كل شيء في تلك المجتمعات التي يؤدُّون الاجتهاد لها والتصدي لمشاكلها وأزماتها ونوازلها. وقديماً اختلف أئمتنا إلى القول بأنَّ من شروط المفتي (المجتهد) ضرورة معرفة حال المستفتي قبل الإفتاء.

وأما بالنسبة للمركز الثالث لمفهوم الاجتهاد الجماعي القطري والمتمثل في الاكتفاء بالتصدي للمسائل المجتمعية العامة من دون سواها، فإنَّ الأمر فيه أوضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان، ويكفي أن يكون تجاوزه أحد العوامل الأساسية وراء إخفاق معظم القرارات المجتمعية في حيازة امتثال العامة من المسلمين، وما ذلك إلا لأنَّ المجامع الفقهية المعاصرة لم تول لهذا البعد أيَّ اهتمام، ولم تحاول أن تنظر إلى المسائل المعروضة للنظر من هذه الزاوية الهامة، وإنَّما اعتبروا كلَّ المسائل، مسائل عامة غير مرتبطة بالأقطار، ولعلَّ تضارب الآراء في ما ينبغي اعتماده لدخول شهر رمضان خير مثال على هذه النظرة المثالية. فموضوع كهذا، ما كان ينبغي له أن يحظى باجتهاد جماعي عام، ولقد كان حرياً بهم أن يتركوا الفصل فيه لمجتهدي الأقطار، فما ترجَّح لديهم اعتمدوه سواء أكان ذلك الرؤية المجردة أم نتيجة علم الفلك.

وعلى العموم، لا بدَّ من إعادة النظر في جميع المسائل والموضوعات التي حظيت ولا تزال تحظى برعاية المجامع الفقهية الدولية القائمة في هذا العصر، ليتم التفريق بين المسائل ذات الطابع المجتمعي القطري وغيرها من المسائل ذات الطابع الإقليمي أو الأممي، فيتمُّ اقتصار النظر في المسائل العامة المجتمعية على المجامع الاجتهادية القطرية.

أجل، إنَّ نظرة عجلَى في ما آل إليه واقع الأمة في كثير من الأقطار الإسلامية في هذا العصر من تمزق وتفرق، وتشتت مرجعي ورهق فكري وتبعثر جهود الإصلاح والإعمار، تعيد كل ذلك إلى غياب الالتزام بمقتضيات هذا النوع من الاجتهاد الجماعي في واقع المجتمعات والأقطار الإسلامية،

فالبُلدان الإسلاميَّة التي تنشئ مجلساً أعلى للشؤون الإسلاميَّة أو هيئةً لكبار العلماء، تنتهج في اختيار أعضاء ذلك المجلس أو تلك الهيئة منهج الانتقاء، فتعتدُّ بعضويَّة بعض أهل العلم، وترفض عضويَّة آخرين لاعتباراتٍ ما كان ينبغي لها أن تتدخل في هذا الشأن، وبالتالي، فلا غرو أن يلزم الاختلاف والتناقض تلك الآراء والاجتهادات التي تصدر عن ذلك المجلس أو تلك الهيئة، وأضف إلى هذا أن تصدِّي مجتهدين خارجيين للاجتهاد في الشؤون المجتمعيَّة الخاصَّة بمجتمعاتٍ لم يعيشوا فيها، أدَّى ولا يزال يؤدِّي إلى تشرذم الجماعة الإسلاميَّة وتفرق كلمتها وتوزيعها على آراء أولئك المجتهدين.

إنَّ واقع كثيرٍ من الجماعات الإسلاميَّة التي تعيش في ديار الغرب خير شاهدٍ على هذا الأمر، إذ إنَّهم كثيراً ما يلجؤون إلى استفتاء مجتهدين بعيدين عن واقعهم في قضاياهم ونوازلهم، ويتجاوزون - إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - مجتهدي ديارهم المدركين حقائقهم والمعاشين مشاكلهم وهمومهم، وقد كان حريّاً بتلك الجماعات أن تتوجه بأسئلتها ونوازلها ومسائلتها إلى مجتهديهم، كما كان حقيقةً على أولئك المجتهدين الأبعدين أن يكفُّوا عن الاجتهاد لهؤلاء وأن يحيلوا مسائل تلك الجماعات واستفساراتهم إلى المجتهدين الذين يقطنون في تلك الديار، فهم أدري وأعلم بدقائق المسألة وآثارها القريبة والبعيدة.

وفضلاً عن كل هذا، فإنَّ لجوء بعض الغيارى في بعض الأقطار الإسلاميَّة اليوم إلى تقليد أهل قطرٍ آخر في طريقتهم في تفعيل تعاليم الإسلام في واقعهم، ومحاولتهم محاكاة أهل ذلك القطر دونما أخذٍ في الاعتبار الجانب الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الخاصَّ بأقطارهم والأقطار التي يودُّون محاكاة أهلها، أدَّى هذا ولا يزال يؤدِّي إلى مزيدٍ من الفشل الفظيع لعددٍ من مشاريع الإصلاح والإعمار في العالم الإسلامي، حيث إنَّ المحاكاة والتقليد غير لصيقي الصلة بالثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، مألها الفشل الأكيد والإخفاق، وذلك انطلاقاً من اختلاف طبائع المجتمعات وتوجهاتها وطريقتها في التعامل مع الأشياء والظواهر.

وصفوة القول: فلن أطلق الزمَام - حيناً من الدهر - لعنان النَّظر الاجتهاديِّ

الفردية في القرون الغابرة، وتصدى أفراد المجتهدين الأفاضل لتقديم الحلول والأجوبة عن النوازل الفقهية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تواجه مختلف المجتمعات والأقطار، فإن واقعنا المعاصر بتركيباته المعقدة وتداخل علاقاته وتشابك مشاكله وتعقد أزماته، ما عاد يطبق المضي في هذا الأمر على الإطلاق، فالمجتهد الفرد في هذا العصر لا ينبغي له أن يتصدى ويستأثر بمفرده بالنظر الاجتهادي في النوازل التي تجتاح عموم مجتمع برمته، بل ليس له من حق في الانفراد والاستقلال بالإفتاء في القضايا والمستجدات التي تمس حياة أفراد المجتمعات، وذلك لأن تصدي أولئك الأفراد للاجتهاد في القضايا المتعلقة بالمجتمعات أو بعموم الأمة الإسلامية، ينتج عنه صدورهم عن رأي فردي في قضية مجتمعية أو أممية، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تسليطهم آراءهم الفردية غير المعصومة على عموم المجتمع أو الأمة.

ولئن كان الاستبداد بحكم الجماعة أعظم ضرر يمكن أن يحل بمجتمع ويضر بمستقبل أفرادها، فإن الاستبداد بالرأي أو بالفتوى في المسائل المجتمعية، لا يقل في حقيقته ضرراً وأذى عن الاستبداد بالحكم، فكما يضر الحاكم المستبد بمستقبل ومستقبل الشعوب، فإن المجتهد المستبد الفرد هو الآخر يضر ويستخف بعقول الآخرين ويوشك أن يقود المجتمعات إلى الشقاق والتمزق والتفرق والتشتت، ولذلك، فإن الاستبداد أياً كان نوعه مبنود وكريه ومرفوض في ديننا منذ الأزل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ كُنْتُمْ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتُمْ غِلْظَ الْقُلُوبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمْ وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران/ ١٥٩]. فهذه الآية بصريح منطوقها تنص على ضرورة التحاور والتشاور بين مجموع أهل العلم في الأمور والشؤون والقضايا التي تتعدى الفرد إلى المجتمع أو إلى عموم الأمة سواء أكانت تلك القضايا اجتماعية أم سياسية أم فكرية أم اقتصادية، وذلك لأن الأمر أمر الجميع والشأن شأن الجميع، وبالتالي، فليكن الحل حل الجميع، وليس حل الأفراد.

ومهما يكن من شيء، فإننا نخلص إلى تقرير القول حول مفهوم الاجتهاد

الجماعي القطري المنشود في هذا العصر، بأن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، يكاد أن يكون الاجتهاد الجماعي الوحيد الذي كان سائداً في عصري الرسالة والراشدين مع شيء من الفوارق على مستوى مشاركة جميع المجتهدين في العملية الاجتهادية الجماعية.

وأما في العصر الرسالي، فلأن الاجتهادات الجماعية المنسوبة إلى الرسول ﷺ اكتفي فيها بالسير وفق مفهوم هذا الاجتهاد، إذ إنه ﷺ كان يعرض المسائل والنوازل المجتمعية التي كانت تنزل بالمسلمين في المدينة المنورة - صانها الله - على أهل العلم والمعرفة والدراية من الصحب الكرام ﷺ فيستأنس بأرائهم، ويأخذ بالرأي الذي يترجح لعامة المجتهدين في ذلك العصر، ولم يؤثر عنه - عليه الصلاة والسلام - أي اتصال بسواهم من أهل الاجتهاد من الصحابة الذين كانوا خارج المدينة، وما أوردناه من نماذج عند حديثنا عن تاريخ الاجتهاد الجماعي في العصر الرسالي، خير دليل على ذلك.

وأما انحصار مفهوم الاجتهاد الجماعي في العصر الراشدي في الاجتهاد الجماعي القطري من دون سواه، فإنه يمكن إدراك ذلك من خلال التأمل في الإجماعات المنسوبة إلى الخلفاء الراشدين من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي - رضوان الله عليهم أجمعين - وقد نتجت كل تلك الإجماعات عن اجتهادات جماعية قطرية اهتدى إليها الخلفاء الراشدون، ذلك لأن هؤلاء الخلفاء كانوا يكتفون باستشارة من كانوا حولهم بالمدينة المنورة أو الكوفة من أهل الاجتهاد من الصحابة، ولم يؤثر عنهم دعوة بقية الصحابة القاطنين خارج المدينة، وفي هذا يقرر الشيخ خلاف ما نصّه: «... فما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وعمر وقت عرض الحادثة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأن عدداً كبيراً من مجتهدي الصحابة كان في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد، ولم يرد أن أبا بكر أو عمر أجّل الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، وهو

في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد..^(١).

بل إنه يمكن القول - تجاوزاً - بأن معظم الإجماعات التي تنسب إلى بعض أئمة الاجتهاد كأبي حنيفة ومالك وغيرهما، كانت في معظم الأحيان إجماعات ناتجة عن اجتهادات جماعية قطرية، حيث كانت المسائل العامة تتداول بين أهل العلم والمعرفة، ثم يصدر عن رأي إزاءها، وعرف ذلك الرأي بإجماع أهل المصريين، وبإجماع أهل المدينة، ولقد كانوا يكتفون في ذلك كله بالرأي الذي ترجحه عامة المجتهدين القاطنين في بلدانهم، ولم يؤثر عنهم محاورة ومشاورة أهل الاجتهاد الذين كانوا يقطنون خارج بلدانهم.

وبناءً على هذا، يمكننا الانتهاء إلى القول بأن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي يمثل الأصل الذي يقوم عليه بقية أنواع الاجتهاد الجماعي، والأساس الذي ينبغي أن ينطلق منه كل أنواع الاجتهادات الجماعية الأخرى.

على أنه من الجدير بنا المبادرة إلى القول بأن فكرة الدول والأقطار لم تكن في تلك الأيام واضحة كما أمست في هذه الأيام، ولكنه من الممكن القول بأن البلدان كانت تمثل في تلك الأيام ما نسميه اليوم بالدول والأقطار مع اختلاف جذري في التركيبة السياسية وعلاقة البلدان بعضها ببعضها، فضلاً عما كان لوسائل الاتصال بين البلدان المختلفة في تلك الأيام من دور في الاكتفاء باجتهادات أهل بلدة من دون سواها، الأمر الذي يقف سبباً رئيسياً وراء اكتفاء البلدان باجتهادات علمائها من دون سواهم من أهل العلم القاطنين خارج بلدتهم.

ومهما يكن من شيء، فإنه من الحري بالتقرير أن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي يشهد حضوراً وممارسة في العصر الراهن ولكن تحت مسميات مختلفة، وتمثل المجالس الإسلامية العليا وهيئات كبار العلماء وجمعيات العلماء تطبيقاً لهذا الاجتهاد. ولكن من المؤكد عدم وجود دولة تطلق على المجلس الإسلامي الأعلى أو هيئة كبار علمائها مسمى مجمع الاجتهاد الجماعي القطري، كما أن جل اختصاصات تلك المجالس والهيئات

(١) انظر: خلاف: علم أصول الفقه (.. طبعة أولى ١٩٥٠م) ص ٥٠.

والجمعيات تكاد تنحصر في المسائل الموسومة بمسائل الحلال والحرام،
وبتعبير آخر، تتصدى تلك المجالس والهيئات والجمعيات في معظم الأحيان
لبیان حکم الشرع في المسائل الفقهية من دون سواها، وربما تصدّت في بعض
الأحيان لبعض المسائل المتصلة بالعقيدة، وأما مسائل الاجتماع أو الاقتصاد
أو السياسة، فإنّها لا تغشاها ولا تتطرق إليها في الغالب الأعمّ.

وهكذا نصل إلى نهاية تحليلنا لمفهوم الاجتهاد الجماعي القطري المنشود
في هذا العصر آملين في أن يكون تصورنا عن هذا النوع من الاجتهاد
الجماعي قد نال حظاً من التأصيل والتحقيق والبيان. ولنتقل بعد - مستعينين
بالمولى القدير - إلى تسليط الضوء على مفهوم الاجتهاد الجماعي الإقليمي،
فالاجتهاد الجماعي الأممي.



المبحث الثاني

مفهوم الاجتهاد الجماعي الإقليمي

لئن اتّضح لنا في ما سبق بأنّ المراد بالاجتهاد الجماعي القطريّ، هو ذلك الاجتهاد الصادر عن جميع أهل الاجتهاد في قطرٍ من الأقطار في قضايا ذات ارتباط وعلاقة بالاجتماع البشريّ في ذلك القطر، فإنّه حريٌّ بنا الانتقال إلى تحديد المراد بحقيقة الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ بوصفه أحد أنواع الاجتهاد الجماعيّ العامّ المنشود في هذا العصر، وذلك أملاً في الوصول إلى تكوين تصور متكاملٍ وشاملٍ عن كل أنواع الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر.

وبالرجوع إلى كتب التواريخ والجغرافيا، نجد أنّ الإقليم يطلق ويراد به مجموع الأقطار التي تتشابه فيما بينها في الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف غالباً، وذلك لقرب حدودها بعضها من بعض وتداخل شعوبها بعضهم في بعض، وبناءً على هذا، فإنّه يمكن القول بأنّ الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ، يراد به:

العملية العلمية المنهجية التي يقوم بها أهل الاجتهاد المفوضون من قبَل أقطارهم، وذلك من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة الأفراد المقيمين في إقليم، أو من أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل مراد الله في واقع أولئك الأفراد المقيمين في ذلك الإقليم.

إنّ هذا التصور عن الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ يقوم على الاعتداد بالمرتكزات والمنطلقات ذاتها التي يقوم عليها الاجتهاد الجماعيّ العامّ، ولكنّه يؤكّد في الوقت نفسه انفراد هذا النوع من الاجتهاد الجماعيّ ببعض المرتكزات والمبادئ الخاصّة به، وتتمثل تلك المرتكزات والمبادئ الأساسية في الأمور التالية:

أ - أعضاء هذا النظر الاجتهادي الجماعي، يتشكلون من مجتهدين مفوضين من عدد من الأقطار التي يتكون منها الإقليم.

ب - لا يشترط في هذا الاجتهاد ضرورة مشاركة جميع أهل الاجتهاد من الأقطار، وإنما يكفي فيها بمشاركة مجتهدين يمثلون في حقيقة الأمر بقية المجتهدين من أقطارهم.

ج - يتصدى هذا النوع من الاجتهاد الجماعي لتلك المسائل العامة ذات الصبغة الإقليمية في طبيعتها، وإن بدت تلك المسائل من حيث الأصل قطرية على مستوى معين، غير أن تقاسم أكثر من قطر للمسائل والقضايا ذاتها، حوّلها إلى أن تكون مسائل إقليمية تستحق أن تكون موضعاً للاجتهاد الجماعي الإقليمي.

إن هذه المرتكزات الثلاثة، تجعل هذا الاجتهاد الجماعي الإقليمي اجتهاداً مختلفاً عن الاجتهاد الجماعي القطري والاجتهاد الجماعي الأممي، وذلك بالتأمل في حقائق هذه المرتكزات والعناصر.

فبالنسبة للمركز الأول، فإن مقتضاه هو أن وجود هذا النوع من الاجتهاد مرهون بضرورة وجود مجامع اجتهادية قطرية من حيث الأصل، ومرهون في الوقت نفسه بضرورة وجود تعاون وتساند بين المجامع الاجتهادية الجماعية القطرية في إقليم من الأقاليم، فإذا خلت الأقطار من وجود مجامع اجتهادية خاصة بها، فإنه من المتعذر وجود هذا الاجتهاد الجماعي الإقليمي، كما أنه إذا وجدت المجامع الاجتهادية القطرية، ولكنه إذا لم يكن ثمة تعاون ولا ترابط بينها، فإنه من المتعذر أيضاً تحقيق هذا النوع من الاجتهاد الجماعي.

وعليه، فلا تحقيق لهذا الاجتهاد ما لم يسبقه إيجاد مجامع اجتهادية جماعية قطرية، وما لم يتبع وجود المجامع وجود رغبة في التساند والترابط والتعاون بين الهيئات والمجامع والمجالس الاجتهادية الجماعية القطرية.

إن من واجب الأقطار الإسلامية اليوم التي لا توجد فيها مجامع اجتهادية قطرية، النظر في تشكيل مجامع اجتهادية قطرية لتغزو منابر للإسهام بفعالية في توجيه نوازلها ومستجداتها وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله، كما أن من واجب الأقليات الإسلامية التي تعيش في غير الأقطار الإسلامية، التفكير في

تشكيل مجالسها الاجتهادية الخاصة بها للنظر في ما ينزل بها من نوازل وأحداث ومستجدات، فتشكيل هذه المجالس والمجامع يمهد لتشكيل المجامع والمجالس الاجتهادية الإقليمية.

إنَّ الأقلِّيَّات المسلمة التي تعيش اليوم في الدول الغربية أو الشرقية بحاجة إلى أن يشكّلوا لأنفسهم مجامع اجتهادية إقليمية منتقاة من مجامعهم أو مجالسهم الاجتهادية القطرية؛ لتتولى تلك المجامع الفصل في ما يحلُّ بهم من نوازل ومستجدات من ناحية، ولتُعنى تلك المجالس أو المجامع بتحديد مراد الله في المسائل العامة التي تمسُّ حياتهم في تلك الديار التي يقيمون فيها، إذ إنَّه لم تعد ثمة حاجة إلى الاتكاء على اجتهادات مجتهدين أبعدين عن واقعهم وعن همومهم ومشاكلهم ونوازلهم، لأنَّ ما يصدر عن أولئك من اجتهادات لا تعدو أن تكون اجتهادات مفتقرة إلى الواقعية والشمولية والإدراك الكليِّ لسائر جوانب المسألة.

وأما بالنسبة للمركز الثاني لهذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ، فإنَّ ذلك يمثل التفاتاً وتأكيداً على ضرورة وجود تعاون وتساند بين المجامع الاجتهادية القطرية، إذ في ضوئه يبعث كل مجمع ممثلاً أو أكثر إلى المجامع الاجتهادية الجماعية الإقليمية، وذلك للتمثيل والحديث عن آراء مجامعهم القطرية، والوصول إلى آراء تعمق التقارب والترابط بين أبناء الأمة القاطنين في الأقطار المختلفة، وهذا الأمر سبيلٌ إلى تحقيق الوحدة الإسلامية المنشودة في هذا العصر، كما أنَّه وسيلة من الوسائل المهمة الموصلة إلى تحقيق الوثام الإسلاميِّ المفقود والتعاون المشترك والمتبادل بين الشعوب الإسلامية، تقوية للوجود الإسلاميِّ من ناحية وتضييقاً لدائرة الاختلاف والتنازع بين أبناء الأمة.

وعلى العموم، نخلص إلى تقرير القول بأنَّ أعضاء الاجتهاد الجماعيِّ الإقليميِّ، يجب أن يكونوا جميعاً ممثلين ومفوضين من قبل المجامع الاجتهادية الجماعية القطرية، فليس من المقبول في شيء أن يُعتدَّ بعضوية مجتهد في المجمع الاجتهاديِّ الإقليميِّ في حين لا يكون ذلك المجتهد عضواً في مجمع اجتهاديِّ قطريِّ، ولذلك، فلا بدُّ من أن يكون أعضاء الاجتهاد الجماعيِّ الإقليميِّ مختارين ومبتعثين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية،

حيث إن مشاركتهم في التباحث والتشاور حول المسألة المطروحة تهدف إلى التعبير عن مواقف أهل الاجتهاد في الأقطار المنضوية تحت الإقليم.

بطبيعة الحال، من المعلوم أن هؤلاء المفوضين لا يستقلون بالاجتهاد في معزل عن مجامعهم، ولا بدّ لهم من الاستئناس بآراء ومواقف مجامعهم الاجتهادية القطرية، ويعني هذا أن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي يمهد الطريق نحو تحقيق الوحدة والتكامل بين الشعوب الإسلامية المتقاربة في الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، بحيث إذا حظي الرأي الاجتهادي بموافقة أهل الاجتهاد في إقليم، كان ذلك إيذاناً ببداية تحقيق فعّال لاتحاد بين الشعوب الإسلامية التي تقطن في ذلك الإقليم.

وعليه، فإنّ على ولاية الأمر في البلاد الإسلامية أن يسعوا جاهدين إلى تشكيل مجامع اجتهادية قطرية، ومجامع اجتهادية إقليمية، كما أن على الأقليات الإسلامية التي تعيش في أماكن متقاربة أن يسعوا إلى تشكيل مجامع اجتهادية إقليمية تعنى بفصل القول في المسائل المشتركة بين أكثر من قطر، وذلك نتيجة تقاربها في الثقافة وفي العادة وفي العرف.

وصفوة القول: فإنّ الممثلين عن المجامع الاجتهادية القطرية لا يستقلون بالتعبير عن آرائهم الخاصة من دون الرجوع إلى مجامعهم التي ابتعثتهم إلى هذه المجامع، وواجب عليهم الرجوع إلى مجامعهم قبل تبني رأي أو رفضه، ومرّد هذا إلى ما سبق أن قرّرناه من وجوب التزام سائر المجتهدين بالرأي الذي يتفق عليه المجتهدون أو يذهب إليه أكثرهم، ويعني هذا أن تشكّل الآراء ينبغي أن يشترك فيه جميع المجتهدين إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

وعلى كلّ، لا ينبغي أن يفهم من هذا تجريد الممثلين عن حقهم في إبداء وجهات نظرهم في المسائل التي تعرض على المجامع الاجتهادية الإقليمية، ولكنّه يعني ببساطة استئناس الممثلين بآراء مجامعهم قبل الوصول إلى رأي نهائي إزاء المسألة الاجتهادية المعروضة.

وأما بالنسبة للمرتكز الثالث المتمثل في حصر هذا الاجتهاد في دائرة المسائل العامة ذات الصبغة الإقليمية، فإنّ هذا المرتكز تأكيد على ضرورة الابتعاد عن الخلط بين المسائل المجتمعية الخاصة والمسائل الإقليمية

والمسائل الأُمّية، فالمسائل المجتمعية التي لا يمتد أثرها إلى مجتمعات أخرى، لا ينبغي إخضاعها لاجتهادات جماعية إقليمية أو اجتهادات جماعية أُمّية، وإنما يكتفى فيها بالاجتهاد الجماعي القطري من دون سواه. وبناءً على هذا، فإنّه من الحريّ بنا التمييز بين مراتب المسائل من حيث علاقتها بمجتمع بعينه، ومن حيث علاقتها بعددٍ من المجتمعات المتقاربة في الثقافة والتقاليد والعادات والأعراف.



المبحث الثالث

مفهوم الاجتهاد الجماعي الأممي

لئن تبيّننا من مفهوم الاجتهاد الجماعي الإقليمي، وتعرفنا قبلُ على مفهوم الاجتهاد الجماعي القطري، فإنّه لم يعد عسيراً تحقيق القول في مفهوم الاجتهاد الجماعي الأممي، وذلك بوصفه الحلقة الأخيرة في مفهوم الاجتهاد الجماعي العام، ولكونه أكثر أنواع الاجتهاد الجماعي ترديداً على ألسنة الباحثين والكتاب المعاصرين.

إنّ معظم أولئك الكاتبين والباحثين المعاصرين في مسألة الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، اقتصروا في كتاباتهم على هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، وانصرفوا إلى تأصيل القول في سبل تحقيقها في أرض الواقع، وفضلاً عن هذا، فإنّ المجامع الفقهية الدولية التي تمّ تأسيسها في هذا العصر، استهدف منها كلها أن تكون وسائل فعّالة لتفعيل هذا النوع من الاجتهاد الجماعي العام في هذا العصر.

وبناءً على هذا، فيمكننا تقرير القول بأنّ مصطلح الاجتهاد الجماعي في هذا العصر يراد به عند إطلاقه هذا النوع من الاجتهاد الجماعي الأممي، ولا ينصرف في معظم الأحيان إلى سواه.

وعلى العموم، نظراً إلى أنّ التجمعات البشرية في هذا العصر غدت موزّعة على الأقطار (الدول) والأقاليم والأمم، وأمست ثمة نوازل ذات طبيعة قطريّة وأخرى إقليمية وثالثة أمميّة؛ لهذا، فإنّه يمكننا الانتهاء إلى القول بأنّ التصديّ للآزمات والنوازل التي تتجاوز الأقطار والأقاليم إلى الأمم، لا بدّ له من أن يتمّ من خلال اجتهاد جماعي أممي، وليس عبر المجامع والمجالس الاجتهادية القطريّة أو الإقليمية.

وتحديداً للمراد بهذا النوع من الاجتهاد الجماعي العام المنشود في هذا العصر، يمكننا تقرير القول بأنه عبارة عن:

العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجتهدون مفوضون من قبل مجامع أقطارهم من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس عموم الأمة، أو من أجل ضمان حسن تنزيل مراد الله في واقع عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية.

إن هذا النوع من الاجتهاد الجماعي يقوم على المرتكزات والمبادئ العامة ذاتها التي يقوم عليها الاجتهاد الجماعي العام، ويختلف عن الاجتهاد الجماعي القطري في كون المشاركة فيه منحصرة في عدد من المجتهدين من مختلف الأقطار الإسلامية، كما أنه يختلف عن كل من الاجتهاد الجماعي الإقليمي والقطري في كون المسائل التي يتعرض لها مسائل منحصرة في المسائل التي تعم فيها البلوى وتمس حياة أفراد عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية القطرية والإقليمية.

وانطلاقاً من هذا، يمكننا تقرير القول بأن هذا الاجتهاد يقوم على المرتكزات الخاصة التالية:

أ - اقتصار المشاركة فيه على عدد من المجتهدين المفوضين من المجامع الاجتهادية القطرية، بحيث يعنى هؤلاء بنقل وجهات نظر مجامعهم ومناقشتها مع بقية المجتهدين من مختلف أرجاء المعمورة، وذلك أملاً في الوصول إلى وحدة الصف وتوحيد الكلمة في المسائل الأممية المصيرية المرتبطة بحياة المسلمين أينما كانوا، وسواء أكانوا أقلية أم أغلبية، وسواء أكانت أقطارهم إسلامية أم غير إسلامية.

ب - انحصار هذا الاجتهاد الجماعي الأممي في المسائل الأممية، وهي المسائل التي تمس حياة عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية، مما يعني أن هذا الاجتهاد لا تعنيه - من قريب أو بعيد - المسائل والنوازل القطرية، كما أنه لا يشمل بالدراسة والتحقيق تلك النوازل والمسائل الإقليمية، وإنما يقتصر على النظر في المسائل والنوازل التي تعرف بالمسائل المصيرية المرتبطة بجميع الشعوب الإسلامية بغض النظر عن أماكن وجودهم.

وبالنسبة للمركز الأول لهذا النوع من الاجتهاد الجماعي العام، فإنه وإن بدا شبيهاً نوعاً ما بالاجتهاد الجماعي الإقليمي، غير أنه يختلف عنه في أن المشاركين فيه يسعون إلى تقديم وجهات نظر مجامعهم إزاء المسائل المعروضة للدراسة آخذين في الاعتبار خصائص واقعهم الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، مما سيكون له أثره في الحكم الذي سيتوصل إليه المشاركون في هذا الاجتهاد الجماعي الأممي.

وفضلاً عن هذا، فإن المشاركين في هذا الاجتهاد مفوضون من قبل مجامعهم القطرية ولا يعني بالضرورة أن يكونوا أعلم وأفقه المجتهدين في مجامعهم، كما أن مشاركتهم لا ينبغي لها أن تكون دائمة، مما يعني أنه من الأفضل بالنسبة للمجامع القطرية الابتعاد عن احتكار المشاركة في هذا الاجتهاد على أشخاص معينين، وبدلاً من ذلك، ينبغي اعتماد سياسة تعيين الأعضاء وفق استيعابهم للمسألة المعروضة للنظر الاجتهادي الجماعي الأممي، وحسب قدرتهم على المشاركة في هذا الاجتهاد بفعالية واقتدار.

وعليه، فتنوع المجامع في اختيار مفوضيها كفيلاً بأن يحقق هذا الاجتهاد فاعلية وواقعية مترجمة في العقلية المشاركة والتمكنة من فهم دقائق وخفايا المسائل والنوازل المعروضة للبحث عن مراد الله فيها، أو لضمان حسن تنزيل مراد الله في واقع المجتمعات.

وأما بالنسبة للمركز الثاني المتمثل في نوعية المسائل التي يتصدى لها هذا الاجتهاد، فإن الأمر فيه جلي، ويعتبر أهم جانب يختلف فيه هذا الاجتهاد عن كل من الاجتهاد الجماعي القطري والاجتهاد الجماعي الإقليمي.

إن لهذا المركز أهميته، وذلك لأن تجاوزه أورث ولا يزال يورث مجامعنا الفقهية القائمة توسعاً غير مبرر في بعض المسائل والقضايا والنوازل التي كان ينبغي أن يترك الفصل فيها للمجامع الاجتهادية الجماعية الإقليمية أو القطرية. كما أن عدم الاعتداد بهذا البعد، جعل تلك المجامع تتجاوز من حيث التركيز المسائل الأممية الكبرى الآنية الملحة، وتنصرف إلى الاهتمام ببعض المسائل والنوازل الأقل شأناً من المسائل والنوازل الحقيقية التي تعاني منها الأمة الإسلامية معاناة شديدة وتنتظر من مجتهديها فصل القول فيها.

وبناءً على هذا، فيمكننا الخلوص إلى تقرير القول بأن على المجامع الفقهيّة الدوليّة المعاصرة إعادة النظر في تلك المسائل التي تطرحها للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ، والابتعاد عن التعرض للمسائل التي يمكن معالجتها على مستوى الأقطار أو الأقاليم^(١)، وبدلاً من ذلك، فإنّ عليها أن تمحور جهودها حول أنواع معيّنة من المسائل لها ارتباط وثيق بالواقع الفكريّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي تعيشه الأمة الإسلاميّة وتمرّ به في هذه الأيام، ولعلّ ظاهرة العولمة على مستوى جوانبها تعتبر من المسائل الأمميّة التي تصلح أن تحظى بدراسة اجتهاديّة جماعيّة أمميّة، وذلك لما لها من تأثير وأثر على الفرد المسلم بغضّ النظر عن القطر الذي يعيش فيه هذا الفرد.

وعلى العموم، بهذا نتبيّن من مفهوم الاجتهاد الجماعيّ الأمميّ، وقبله مفهوم الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ ومفهوم الاجتهاد الجماعيّ القطريّ، وقد تبّدت لنا العلاقة الوطيدة التي تربط بين هذه المفاهيم الثلاثة، كما تبّينت لنا أهميّة التمييز والتفريق بينها تجنباً للخلط بين مسائل ومجالات كل واحدٍ منها. وبهذا، نصل إلى نهاية عرضنا لأنواع الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر، منتقلين بعد ذلك إلى إلقاء الضوء على مجالات كل واحدٍ من هذه الأنواع الثلاثة.

(١) من المسائل التي ينطبق عليها هذا الأمر، مسألة تحديد وسيلة الرؤية لإثبات شهر رمضان وشوّال، ومسألة تنظيم النسل، وسواهما. فقد حظيت هذه المسائل ومثيلاتها باهتمام مجامعنا الفقهيّة الدوليّة، وقد كان الأولى ألا تعرض أمثالها على تلك المجامع، ذلك لأنّها مسائل ذات ارتباط وثيق بالأقطار والعادات والتقاليد والأعراف والظروف. فتتنظيم النسل، لا يمكن أن يتخذ فيه حكم شرعيّ موحد صالح للتطبيق في جميع الأقطار، وإنّما ينبغي أن يتركز الحكم فيه على واقعات المسلمين وأقطارهم، فربما شرع في بيئته لأسباب موضوعيّة ضروريّة، وربما اعتبر العمل به في بيئته أخرى مخالفةً صارخةً للشرع.

وعليه، فقد كان حريّاً عدم عرض هذه المسألة على المجامع الدوليّة، والاكتفاء بإحالتها إلى المجامع القطريّة، وكذلك الحال في مسألة إثبات الرؤية...

الفصل الثالث

تاريخ الاجتهاد الجماعي

تمهيد

ليس من اليسير في شيء تحديد ذلك التاريخ الذي ظهر فيه هذا المصطلح لأول مرة في حياة الجماعة الإسلامية عامة، وفي المدونات الأصولية خاصة، ولكنه في الوقت نفسه ليس من الأمر المستحيل في شيء تحقيق القول في المرحلة التاريخية التقريبية التي يعود إليها ظهور فكرة ومضمون هذا المصطلح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ليس من الأمر المتعذر ضبط تلك المرحلة التاريخية التي غدا فيها هذا المصطلح مستخدماً في أروقة الباحثين في الفكر الإسلامي، وذلك انطلاقاً من ملاحظة ومراعاة جملة من القرائن الحالية والمقالية التي يمكن الاسترشاد بها للكشف عن هذا الشأن.

ولئن عمد بعض الباحثين المعاصرين في الاجتهاد الجماعي إلى اعتبار عصر الصحابة^(١) وشطراً من عصر السلف المرحلة التاريخية التي برز فيها العمل بالاجتهاد الجماعي، فإنه لا يخفى ما في هذا الرأي من نظير، وذلك لأنه لا يستند إلى دليل علمي مقنع، ولا يبنى على أساس تاريخي وجيه مقبول، كما أنه لا يعدو أن يكون نابعاً عن عدم الوعي الكافي بحقيقة المسؤولية المنوطة بالعصر الرسالي، بوصفه عصر التشريع والتأسيس لسبل وكيفيات التعامل مع قضايا الأمة ومساثلها العامة والخاصة، بل لا يعدو أن يكون هذا الرأي منبثقاً عن عدم إدراك لطبيعة العلاقة بين العصر الرسالي والعصر الراشدي، إذ إن العصر الراشدي امتداد طبيعي للعصر الرسالي، كما

(١) لقد ألمح الدكتور الغزالي إلى هذا في بحثه، وتبعه عليه الدكتور السوسنة في كتابه، والحال أن البداية الحقيقية للعمل بمضمون الاجتهاد الجماعي لم تكن في العصر الراشدي، وإنما ابتدأت في العصر الرسالي، كما سيأتي إثبات ذلك بعد قليل.

أنَّ منطلقاته ترجمةً ومتابعةً للعصر الرسالي الذي يعتبر العصر التأسيسيَّ للكلِّيات والمبادئ العامَّة سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الاقتصاد وسواه.

وبناءً على هذا، فإنَّ تحديد تاريخ ظهور فكرة الاجتهاد الجماعيَّ في حياة الجماعة الإسلاميَّة يتطلب منَّا التفريق بين مرحلتين تاريخيَّتين مهمَّتين: **أولاهما:** مرحلة الظهور الضمنيَّ لفكرة الاجتهاد الجماعيَّ في الحياة الإسلاميَّة متمثلةً في صدور الجماعة الإسلاميَّة عن اجتهاد جماعيَّ قائم على مشاور وتداول بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والمعرفة والدراية في عصرٍ من العصور من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل ذات الطابع العامِّ التي تمسُّ حياة المجتمع، أو من أجل ضبط سبل تنزيل المراد الإلهيَّ في واقع المجتمعات المختلفة.

وأما ثانيتهما: فمرحلة الظهور الفعليِّ الملموس لفكرة الاجتهاد الجماعيَّ في الحياة الإسلاميَّة متمثلةً في استخدام الجماعة الإسلاميَّة لمصطلح الاجتهاد الجماعيَّ واستحضارها إيَّاه عند الهمِّ بتحديد المراد الإلهيَّ في المسائل والقضايا التي تعمُّ فيها البلوى، أو عند إرادة تنزيل المراد الإلهيَّ في واقع المجتمعات.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ أيَّة محاولةٍ راميةٍ إلى ضبط تاريخ نشأة فكرة الاجتهاد الجماعيَّ، تتطلب تحديد الموقع من هاتين المرحلتين المذكورتين، تجنباً للتناول اللامنهجيَّ والتعميم غير المؤسَّس للمراحل التاريخيَّة التي مرَّ بها هذا المصطلح فكرةً وواقعاً.

وعليه، فإنَّ هذا الفصل سينتظم تحليلاً وتحريراً للمرحلتين المذكورتين، كما سيشتمل على ضبط محكم للوضع الذي كانت عليه الفكرة خلالهما وتحقيقاً لهذا، فإنَّنا نرى أن نحصر مباحث هذا الفصل في مبحثين اثنين، وهما: **المبحث الأول:** مرحلة الظهور الضمنيَّ لفكرة الاجتهاد الجماعيَّ. **المبحث الثاني:** مرحلة الظهور الفعليَّ لفكرة الاجتهاد الجماعيَّ.

المبحث الأول

مرحلة الظهور الضمني لفكرة الاجتهاد الجماعي

تبتدئ هذه المرحلة بالعصر الرسالي الذي يعتبر العصر التأسيسي لفكرة الاجتهاد الجماعي في حياة الأمة، وتمتد هذه المرحلة لتنظم العصر الراشدي بوصفه العصر الذي تجلى فيه العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي، وتغشى هذه المرحلة عصر التابعين وتابعيهم حيث أخذت فكرة الاجتهاد الجماعي تضمحل وتختفي تدريجياً وذلك بسبب ما آل إليه الأمر بين رجال الحكم والقيادة وأهل العلم والمعرفة والدراية منذ مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام كما تنتظم هذه المرحلة عصر أئمة الاجتهاد الفقهي، حيث عادت فكرة الاجتهاد الجماعي إلى الظهور الضمني في ثوب جديد في ذلك العصر، وتنتهي هذه المرحلة بنهاية القرن الثالث الهجري عندما دونت المذاهب الفقهية واعتمدت مراجع للفصل في مجمل القضايا الفقهية العامة والخاصة.

ومنثلاً، فإن فكرة الاجتهاد الجماعي، تُغييت، وهُمشت، وغدت أُمْنِيَّة تحزُّ إليها الأمة الإسلامية، كما أُمست تاريخاً تتناقله المدونات والمراجع التاريخية. ولمزيد من التوضيح لهذه المرحلة، نرى أن نسلط الضوء على كل منعطف فيها، واعتباراً بوجود ثلاثة منعطفات أساسية، فلأننا نرى أن نوزع فترات هذه المرحلة لظهور فكرة الاجتهاد الجماعي إلى ثلاث فترات أساسية، وهي:

الفترة الأولى تعتبر فترة تأسيس الفكرة وتكوينها، ونروم بهذه الفترة، الفترة التي تكونت فيها فكرة الاجتهاد الجماعي في تاريخ الفكر الإسلامي، وتنظم هذه الفترة العصر الرسالي الناصع الذي ابتداء بالبعثة واختتم بوفاته - عليه الصلاة والسلام -.

وأما الفترة الثانية، فهي فترة تعميق وتكثيف العمل بالفكرة، ونقصد بها

الفترة التي شهدت تكثيفاً واستخداماً لفكرة الاجتهاد الجماعي، وتبتدئ هذه الفترة بخلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وتنتهي بخلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
وأما الفترة الثالثة، فهي فترة اختفاء الفكرة وتغييبها وتهميشها، ونروم بها تلك الفترة التي أخذت فيها فكرة الاجتهاد الجماعي تغيب وتختفي في حياة الجماعة الإسلامية، وتبتدئ بالفترة التي استشهد فيها علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - وتنتهي بحلول القرن الرابع عشر الهجري.
وحرى بنا أن نلقي الضوء على هذه الفترات التاريخية الهامة للظهور الضمني لفكرة الاجتهاد الجماعي، مؤكدين منذ البداية بأننا لن نعنى بالتوسع في الحديث عن هذه المراحل، ولكننا سنكتفي بإعطاء تصورات عامة كفيلة بأن تجلي الجانب التاريخي لهذه الفكرة.

الفترة الأولى: تأسيس فكرة الاجتهاد الجماعي وتكوينها

لئن كان تاريخ المسلمين والإسلام يبتدئ ويرتبط - دوماً وأبداً - ببعثة الرسول ﷺ، ولئن كان المرجع في التعرف على تواريخ نشأة مختلف الظواهر في المنظور الإسلامي هو العصر الرسالي بوصفه العصر التأسيسي لكافة القضايا والأحكام، لذلك، فمن الحريّ القول بالعودة إلى هذا العصر للتأكد من مدى ظهور العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي.

وبالرجوع إلى الواقع النبوي والمنهج النبوي في التعامل مع القضايا التي كانت تعمُّ بها البلوى ولم تكن ثمة نصوص، تفصل القول فيها، نجد أن القيادة النبوية تبنت المنهج الجماعي في التعامل مع جميع القضايا والمسائل التي تمسُّ حياة عموم الأمة وتتعلق بحياة كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي.

وبناءً على هذا، فلئن جاز لنا أن نؤرخ لتاريخ نشأة هذه الفكرة في الحياة الإسلامية، فإننا سنقرر بأنها نشأت في العصر الرسالي خلافاً لما يذهب إليه جمهور الباحثين والكتابيين في تاريخ الاجتهاد الجماعي في هذا العصر. إذ إن معظم أولئك الباحثين - إن لم يكن كلهم - لا يزالون يعتبرون العصر الراشدي بداية العمل بهذه الفكرة^(١)، والحال كل الحال أن العصر الراشدي لا يعدو أن

(١) ويعتبر الأستاذ السوسنة من أكثر أولئك الباحثين تنصبصاً على هذا، إذ إنه قال في =

يكون امتداداً طبيعياً للعصر الرسالي، كما لا يعدو أن يكون تطبيقاً عملياً لتوجيهات ومنطلقات العصر الرسالي، ولذلك، فاعتباره العصر الذي ابتدأ فيه العمل بهذه الفكرة، فيه إجحاف وقفز على الحقيقة التاريخية التي تشهد بجلاء كون العصر الرسالي العصر الذي ابتدأ فيه العمل الحقيقي بهذه الفكرة في الحياة الإسلامية.

إنَّ مستندنا في اعتبار العصر الرسالي أول عصرٍ ظهر فيه العمل بهذه الفكرة، يقوم على الالتفات المبارك والتأمل الدقيق في طبائع وحقائق معظم الاجتهادات^(١) التي تنسبها المدونات الأصولية والتاريخية إلى رسول الله ﷺ

= كتابه ما نصّه: «... مرّ تاريخ الاجتهاد الجماعي بأربع مراحل: المرحلة الأولى: عصر الصحابة وبعض السلف، وهذه الفترة هي الفترة البارزة في العمل بالاجتهاد الجماعي...». انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٨ باختصار. وليس بخافٍ في أنَّ هذا القول ليس له سند تاريخي، ولا يعدو أن يكون رأياً مجرداً مخالفاً للحقيقة التاريخية التي سنثبتها بعد قليل. وبطبيعة الحال، يورد الشيخ الزرقاء رحمه الله في بحثه ما يوهم هذا الأمر، إذ يقول ما نصّه: «... كان الاجتهاد إثر وفاة الرسول ﷺ يتسم بطابع الشورى. فكان الخلفاء الأول يجمعون الصحابة في الحوادث الطارئة الهامة من حقوقية للتوجيه القرآني إلى الشورى التي وردت فيه مطلقة شاملة لجميع الأمور...». ١٠٠هـ ص ٤٧ باختصار. وأما الدكتور الغزالي، فإنه - هو الآخر - أكّد هذا الأمر عند حديثه عن الاجتهاد الجماعي في بحثه، وقال ما نصّه: «... ولكن نرى منذ البداية أنَّ القسم الثاني للاجتهاد، وهو الاجتهاد الجماعي، كان سائداً بين طبقة من كبار الفقهاء، فكان الخلفاء الراشدون وخاصّة الشيخان رضي الله عنهما لا يقدمان على الاجتهاد الفردي بل كانا يطرحان القضية أو النازلة عند مجمع من أهل العلم والفقهاء...». ١٠٠هـ ص ٢٠ باختصار. لقد جمع الأستاذ السوسوة من رأي هذين الباحثين، وخلص إلى الرأي الذي ذكره، وليس من شك أنَّ الحقيقة التاريخية لظهور فكرة العمل بالاجتهاد الجماعي تخالف هذا الزعم وتنقضه، وذلك ما سنزيده توضيحاً وتحققاً بعد قليل.

(١) من المعروف أنَّ ثمة خلافاً بين أهل العلم بالأصول حول اجتهاد الرسول، فبعضهم يرون أنه لم يكن يجتهد، وبالتالي، فليس هنالك أي اجتهاد يمكن أن ينسب إليه، ويرى آخرون أنه كان يجتهد، وأنه اجتهد في مسائل عديدة، وبالتالي، فإنَّ هنالك اجتهادات تنسب إليه. ولكلٍّ من هذين الفريقين أدلتهم وحججهم، يرجع إليها في مظانها. وبطبيعة الحال، فإنَّنا نرى أنَّ الرأي الأولي بالترجيح والأكثر واقعية هو ذلك الرأي الذي يؤكّد صدور الاجتهاد عنه ﷺ في كثيرٍ من القضايا التي لم ينزل فيها =

نعني أننا بالتأمل والتمعن في تلك الاجتهادات، نجد أنها لم تكن اجتهادات صادرة عن الرسول ﷺ وحده، وإنما كانت - في معظم الأحوال - صادرة عن جماعة أهل العلم والدراية والمعرفة من الصحب الكرام ﷺ، مما يعني أن القيادة النبوية لم تكن تستند إلى اجتهادات شخصية أو فردية من عنده ﷺ، ولكنها كانت تتم من خلال تحاور وتشاور بين العالمين من الصحابة - رضوان الله عليهم - وبين الرسول ﷺ ثم تصدر القيادة العامة عن الرأي الذي تبناه الجماعة الإسلامية.

على أنه من الجدير التقرير أن جماعية الاجتهاد - كما أثبتنا من قبل - تتمثل في الكيفية وليست في النتيجة، فالاجتهاد الجماعي وسيلة من الوسائل الموصلة إلى تشكيل رأي جماعي موحد حول قضية من القضايا، كما أنه وسيلة من الوسائل المعتبرة لتكوين رأي الأغلبية أو الأكثرية في مسألة من المسائل، وذلك في حالة وجود خلاف بين المتحاورين والمشاورين.

وبناءً على هذا، فإن اعتبار الاجتهادات الصادرة عن الرسول ﷺ جماعية يرتكز على هذا البعد، وينطلق منه، ويؤكد بأن ما يفعله الرسول ﷺ من استئناس وتشاور وتحاور مع أهل العلم والدراية من الصحابة قبل اتخاذ قرار أو تبني رأي في مسألة تمس حياة الجماعة الإسلامية آنذاك، كان ذلك المنهج تعبيراً صادقاً عن فكرة الاجتهاد الجماعي. وتأكيداً لهذا، نرى أن نعني بإيراد نماذج من تلك الاجتهادات المنسوبة إلى الرسول ﷺ لنرى الكيفية التي كانت تتم بها تلك الاجتهادات في القضايا العامة.

إن نظرة متفحصة في كتب السير والمغازي والملاحم، تقرر لنا بأن رسول الله ﷺ كان لا ينفرد برأي في كل المسائل التي كانت تعترض بها البلوى

= وحي مباشر، وهنالك وقائع وأحداث تؤكد هذا الأمر، مما يجعله أحرى بالقبول والتقرير. على أن نزول الوحي لتصحيح اجتهاده ﷺ لا يعني أنه لم يكن يجتهد، ولكن ذلك تأكيد على أنه كان يجتهد، وذلك لأنه لم يكن الوحي ليصحح له لولا أنه اجتهد، فأخطأ. وعليه، فالقول بصدور الاجتهاد منه أولى وأصح وأرجح. ولمزيد من المعلومات حول هذا، يراجع: كتاب اجتهاد الرسول ﷺ لمؤلفته الدكتور نادية العمري.

في عصره، فقرار خروجه ﷺ إلى غزوة بدر واختيار ملاقاته العدو بدلاً من ملاقاته العير^(١)، كان نتيجة المنهج الجماعي الذي اتبعه في التعرف على آراء الصحب الكرام في هذه النازلة، كما أن قبوله ﷺ رأي القائلين من أصحابه بالنزول عند أدنى ماء من بدر من دون سواه، كان ذلك أيضاً منبثقاً عن الالتزام بالرأي الذي ترجّح عند عامة أهل العلم والدراية بشؤون العسكر والحرب^(٢) بعد المشاورة والتحاور، وأما مشاورته ﷺ أصحابه في ما ينبغي أن يفعل بأسرى بدر^(٣)، فإن ذلك من أكثر الأحداث تقريراً وتبييناً لمنهجه ﷺ

(١) تكاد كتب السير والمغازي تتفق بأن قرار الخروج لغزوة بدر الكبرى، تمّ اتخاذه من خلال تشاوره ﷺ كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وفي هذا يروي الإمام أحمد عن حميد الطويل، عن أنس قال: «استشار النبي ﷺ مخرجه إلى بدر، فأشار عليه أبو بكر، ثم استشارهم، فأشار عليه عمر، ثم استشارهم، فقال بعض الأنصار: إياكم يريد رسول الله يا معشر الأنصار، فقال بعض الأنصار: يا رسول الله، إذا، لا نقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون، ولكن... فوالذي بعثك بالحق، لو سرت بنا إلى برك الغماد، لجالدنا معك من دونك...». انظر: مختصر سيرة ابن هشام، دار النفائس، ط ٩، سنة ٢٠٠٣، ص ١٢٣، بيروت.

(٢) تحدّثنا كتب السير والمغازي أن رسول الله ﷺ تراجع يوم بدر عن رأيه ورأي مَنْ اتفقوا معه في النزول قبل أدنى ماء إلى قريش في غزوة بدر، وذلك نتيجة التحاور والتشاور بينهم وبين أهل الدراية بشؤون الحرب والعسكر، ذلك التحاور الذي انتهى إلى اعتماد الرأي الذي أقرّه غالبية مَنْ حضر ذلك الموقف من الصحب الكرام، وهو الذي عبّر عنه الصحابي الجليل الحباب بن المنذر بن الجموح ﷺ قائلاً: يا رسول الله، أرايت هذا المنزل، أمزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: (بل هو الرأي والحرب والمكيدة)، فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً، فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون... ولمزيد من المعلومات حول هذه الحادثة، يمكن الرجوع إلى: ابن هشام، السيرة النبوية، بتحقيق وتعليق عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة خامسة ١٩٩٦م) ج ٢ ص ٢٦٢ وما بعدها.

(٣) تحدّثنا كتب السير والمغازي عن ذلك السجال الذي وقع بين أفراد الجماعة الإسلامية في هذا الشأن الخطير، ويلخص لنا الإمام أحمد رحمه الله في مسنده هذه الحادثة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أسروا الأسارى - يعني يوم بدر - استشار رسول الله ﷺ أبا بكر =

في التعامل مع النوازل العامة، وأما تحاوره وتشاوره ومناقشته ﷺ أصحابه في الخروج لملاقاة قريش في غزوة أحد بدلاً من البقاء في المدينة المنورة^(١)، فيعتبر ذلك من أكد الأدلة والبراهين على انتهاجه المنهج الجماعي في التعامل مع الأحداث والنوازل العامة، وأضف إلى هذا كله، أن مشاورته ومحاورته ﷺ أصحابه في سبل مواجهة تهديدات قريش وحلفائها في غزوة الخندق^(٢)،

= وعلياً وعمر، فقال: (ما ترون في هؤلاء الأسارى؟) فقال أبو بكر: يا رسول الله، هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، وإنني أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذناه قوة لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم الله، فيكونوا لنا عضداً، فقال رسول الله ﷺ: (ما ترى يا ابن الخطاب؟) قال: والله، ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكن أرى أن تمكّني من فلان - قريب لعمر - فأضرب عنقه، وتمكّن علياً من فلان، أخيه، فيضرب عنقه، وتمكّن حمزة من فلان، أخيه، فيضرب عنقه، حتى يعلم الله أنه ليست في قلوبنا هوادة للمشركين، وهؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم، قال عمر: فهوي رسول الله ﷺ ما قاله أبو بكر ولم يهو ما قلت، وأخذ منهم الفداء... ولمزيد من التوضيح حول هذه النازلة، يراجع: السيرة النبوية، ابن هشام، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٦ - ٢٧ بتصرف، والمغازي النبوية، مرجع سابق، ص ٦٠ باختصار.

(١) لئن مال الرسول ﷺ إلى عدم الخروج في هذه الغزوة، فلأنه بعد تشاوره وتحاوره أصحابه - رضوان الله عليهم - تراجع عن رأيه، وتنازل عنه ترجيحاً لرأي العامة على رأي الفرد، وتقريراً لمبدأ العمل بما استقر عليه الرأي العام في المسائل الاجتهادية العامة. وينقل لنا الإمام ابن كثير ملابسات هذه النازلة، فيقول: «روى البيهقي عن عبد الله بن عباس قال: تعقل رسول الله ﷺ سيفه يوم بدر، قال ابن عباس: وهو الذي رأى فيه الرؤيا يوم أحد، وذلك أن رسول الله لما جاءه المشركون يوم أحد، كان رأيه أن يقيم بالمدينة، فيقاتلهم فيها، فقال له فتیان أحداث لم يشهدوا بدرأ وطلبوا من رسول الله ﷺ الخروج إلى عدوهم، ورغبوا في الشهادة، وأحبوا لقاء العدو: اخرج بنا إلى عدونا. وقال رجال من أهل السن وأهل النية: إنا نخشى يا رسول الله أن يظنّ عدونا أننا كرهنا الخروج إليهم جنباً عن لقائهم، فيكون هذا جرأة منهم علينا...» ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يراجع: الواقدي، محمد بن عمر: المغازي، تحقيق مارسدن جونس (بيروت، مؤسسة الأعلمي... ج ١ ص ٢١٠ باختصار، وانظر: السيرة النبوية لابن هشام، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٦ وما بعدها. وانظر أيضاً ما قاله الأستاذ عرموش، أحمد راتب: قيادة الرسول ﷺ السياسية والعسكرية (بيروت، دار النفائس، طبعة أولى ١٩٨٩م) ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) تحدّثنا كتب السير والتاريخ بأن قريشاً وحلفاءها من بني غطفان، عزموا على مداومة المدينة المنورة في السنة الخامسة من الهجرة أملاً في القضاء على الوجود الإسلامي =

وتراجعه وتنازله عن رأيه ﷺ في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة مقابل رجوعهم عن غزوة المدينة مع الأحزاب^(١)، ثم كل ذلك عبر منهج جماعي نصلح عليه في هذه الدراسة بالاجتهاد الجماعي.

= بصورة نهائية، وما أن بلغ الرسول ﷺ تهديد قريش وتحالفها مع قوى الاستكبار والطغيان في المنطقة، فدعا المصطفى ﷺ الصلاة جامعة لاتخاذ موقف إزاء هذه النازلة، فأبدى أهل الدراية والمعرفة بشؤون الحرب وفن العكس، وبعد مداولات ومناقشات استقر الرأي على الرأي الذي أبداه الصحابي الجليل سلمان الفارسي ﷺ وتمثل ذلك الرأي في عدم الخروج من المدينة، وحفر خندق حول حدودها للحيلولة دون تمكن أولئك الأعداء من مداومة المدينة، وفي هذا يقول الإمام الواقدي ما نصه: «.. فلما فصلت قريش من مكة إلى المدينة خرج ركب من خزاعة إلى النبي ﷺ فأخبروه بفصول قريش، فساروا من مكة إلى المدينة أربعاً، فذلك حين ندب النبي ﷺ الناس وأخبرهم خبر عدوهم وشاورهم في أمرهم.. فقال: (أبرز لهم من المدينة أم نكون فيها، ونخندقها علينا؟ أم نكون قريباً ونجعل ظهورنا إلى هذا الجبل؟).. فاختلفوا، فقالت طائفة: نكون مما يلي «بعث» إلى ثنية الوداع إلى الجرف، فقال قائل: ندع المدينة خلوصاً، فقال سلمان: يا رسول الله: إننا إذا كنا بأرض فارس وتخوفنا الخيل، خندقنا علينا، فهل لك يا رسول الله أن نخندق؟ فأعجب رأي سلمان المسلمين فأخذ رسول الله ﷺ برأيه.. ولمزيد من المعلومات حول هذه الحادثة، يراجع: المغازي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٤٤ باختصار وتصرف. وانظر: السيرة النبوية لابن هشام، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٦ - ١٨ وما بعدها. وانظر: الرشيد، عبد الله محمد: القيادة العسكرية في عهد الرسول ﷺ (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٩٠م) ص ١٧٢ وما بعدها.

(١) تروي كتب السير والتاريخ أن قريشاً وحلفاءها من بني غطفان تجمعوا لغزو المدينة، وجاء الحارث بن عوف وعيينة بن حصن إلى رسول الله ﷺ فقالا له: نكف عنك غطفان على أن تعطينا جميع ثمار المدينة، ففاوضوه حتى استقام الأمر على نصف ثمار المدينة، ثم قالوا له: اكتب بيننا وبينك كتاباً، فدعا الرسول ﷺ بصحيفة، فقام سعد بن معاذ وسعد بن عباد، وقالوا: إن كان هذا عن وحي، فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي، وفي رواية قالوا له: أشيء أتاك عن الله ليس لنا أن نعرض فيه، قال: (لا، ولكني أردت أن أصرف وجوه هؤلاء عني، ويفرغ وجهي لهؤلاء)، عندئذ، قالوا له: ما نالت منا العرب في جاهليتنا شيئاً إلا شراء أو قرى، وفي رواية، قالوا له: لا نعطيهم إلا السيف، قد كنا وهؤلاء القوم على الشرك بالله... وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى أو بيعاً، فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية، لا نعطيهم إلا السيف.

ولمزيد من المعلومات حول هذه الحادثة، يراجع: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري =

وعليه، فإنَّ هذه الأحداث ومثيلاتها في السيرة النبويَّة العطرة، وطرق تعامل رسول الله ﷺ معها، خير دليل وآكد برهان على وجود فكرة الاجتهاد الجماعيِّ في العصر الرساليِّ، لأنَّه من المتواتر في المصادر التاريخيَّة أنَّه ﷺ انتهج في معالجة هذه الأحداث والنوازل برمتها منهجاً جماعياً، حيث إنَّه كان يطرح القضية على أهل العلم والمعرفة والدراية من أصحابه الحاضرين، ويتحاور معهم ويشاورهم في ما ينبغي فعله إزاء تلك الأحداث، وذلك قصد الوصول إلى مراد الله في هذه النوازل والمسائل العامَّة التي كانت تمسُّ حياة جميع أفراد المجتمع المدنيِّ آنذاك، وقصد تنزيل مراد الله في واقع المجتمع من جهةٍ أخرى.

وتأسيساً على هذا، فإنَّنا نستطيع أن نقرِّر - بكلِّ اطمئنانٍ - بأنَّ الكيفيَّة الغالبة على الاجتهادات في المسائل العامَّة والتي لا تفتأ المدوَّنان الأصوليَّة والتاريخيَّة تنسبها إلى رسول الله ﷺ كانت في معظمها - إن لم يكن في كلِّها - جماعيَّة، ولم تكن فرديَّة، إذ إنَّه لم يكن الرسول وحده هو الذي يتصدَّى للفصل في النوازل العامَّة التي كانت تنزل بساحتهم، كما أنَّ الصحب الكرام - رضوان الله عليهم - كانوا شركاء له في البحث عن المراد الإلهيِّ في تلك النوازل.

على أنَّه من الجدير بالتنبيه أنَّ هذا القول لا يتعارض مع وجود اجتهادات فرديَّة ماثورة عنه ﷺ كما هو الحال في اجتهاده في قضية عبد الله بن أم مكتوم وغيرها، ولكنَّه من الملاحظ أنَّ الطابع الغالب على تلك المسائل كونها مسائل فرديَّة وخاصَّة ببعض الأفراد، مما جعله ﷺ يجتهد فيها من دون تحاور العالمين من أصحابه، فضلاً عن أنَّ كون المسألة فرديَّة لا يحتاج فيها إلى استشارة عددٍ من أهل العلم من الصحابة.

وعلى العموم، يمكن تقرير القول بأنَّ تصدِّيه ﷺ بنفسه للاجتهاد في بعض

= شرح صحيح البخاري (بيروت، دار المعرفة، طبعة ١٣٧٩هـ) ج ٧ ص ٤٠٠ وما بعدها. وانظر: ابن أبي شيبة الكوفي: المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت (الرياض، مكتبة الرشد، طبعة أولى، عام ١٤٠٩هـ) ج ٧ ص ٣٧٨ وما بعدها. وانظر: السرخسي، الأصول، ج ٢ ص ٩١ وما بعدها.

المسائل الفردية، تأصيل وتأكيد في الوقت نفسه على ضرورة الابتعاد عن فكرة الاجتهاد الجماعي في البت في المسائل الخاصة التي ترتبط ببعض الأفراد في المجتمع.

وبناءً على ما سبق، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بأن العصر الرسالي بشهادة تلك الاجتهادات المنسوبة إلى الرسول ﷺ هو العصر الأول الذي ابتدأ فيه العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي في الحياة الإسلامية، وقد انصبَّ العمل فيه بهذه الفكرة في القضايا والمسائل المصيرية التي تعم جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم من المجتمع.

إن انتهاج القيادة النبوية هذا المنهج في التعامل مع قضايا الأمة المصيرية، لم يكن القصد منه الصدور عن رأي جماعي في قضايا مصيرية فحسب، ولكنه كان القصد الأهم منه تشريع هذا المنهج الجماعي في التعامل مع المسائل والنوازل العامة، فضلاً عن تدريبه ﷺ الصحابة الحاضرين معه آنذاك على اعتماد هذا المنهج الجماعي عند الصدور عن المسائل العامة سواء أكانت المسائل اعتقادية أم سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية، ولهذا، فلا غرو أن تتخذ الخلافة الراشدة - بعد - هذا المنهج أساساً في تسيير شؤون الأمة العامة، ولا عجب ألا يجدوا له بديلاً في حراستهم الدين وسياستهم الدنيا.

الفترة الثانية: تعميق وتكثيف العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي

نظراً إلى أن أصحاب الكرام - رضي الله عنهم وأرضاهم - وخاصة الخلفاء الراشدين كانوا حريصين على تعلم التجربة النبوية وتمثلها في تعاملهم مع النوازل العامة، وانطلاقاً من كون العصر الراشدي في حقيقته امتداداً طبيعياً للعصر الرسالي ومتابعة عملية لمنهاج النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، لذلك، يمكننا تقرير القول بأن جيل الصحابة وخاصة أولئك الذين غدوا خلفاء راشدين، استوعبوا ذلك المنهج النبوي الجماعي الأصيل في التصدي للنوازل والمسائل العامة التي داهمت ساحتهم بعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، كما أنهم أدركوا باقتدار تلك الآثار الإيجابية التي نتجت عن الالتزام بذلك المنهج في القيادة والإدارة، من استتباب للأمن والاستقرار والتضامن والترابط والتعاون بين أفراد المجتمع.

وانطلاقاً من أن المدد السماوي للتوجيه المباشر إزاء بعض الأحداث والنوازل العامة والخاصة توقف بوفاة ﷺ، والتفاتاً إلى اتساع رقعة دولة الإسلام ودخول أمم كثيرة في الإسلام حاملين معهم ترسباتهم الفكرية وتراكماتهم المعرفية الممزوجة بالغث والسمين، فإن الواقع الإسلامي عاش لأول مرة مزيداً من النوازل والأحداث الجسيمة التي كانت تتطلب حلاً جماعياً فورياً، ونتيجة لذلك، فإنه كان لا بد من استحضار ذلك المنهج النبوي الأصيل للتعامل مع مختلف القضايا والمسائل التي كانت تعمُّ بها البلوى. ومن هنا، كان صدور خليفة الرسول ﷺ ومن أتى بعده عن ذلك المنهج النبوي أمراً لا بد منه، وشأناً لا مناص له ضماناً لسلامة وحدة الأمة وترابط أبنائها وتضامن شعوبها.

وفضلاً عن ذلك، فإن هنالك توجيهات نبوية كريمة، تتضمن أمرهم وحثهم على ضرورة اتباع هذا المنهج الجماعي في مواجهة المستجدات والقضايا العامة التي لا يجدون لها نصاً صريحاً ولا توجيهاً نبوياً واضحاً، وتنطبق هذه التوجيهات على ذلك الأثر الذي يروى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: قلت: يا رسول الله إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: «تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة»^(١).

إن هذا التوجيه النبوي - على فرض صحة متن الأثر - تأكيد وتقرير للمبدأ الذي يصطلح عليه بالاجتهاد الجماعي الذي يستهدف الصدور عن رأي جماعي في القضايا والمسائل التي تعمُّ فيها البلوى.

إن نظرة في المصادر التاريخية وسير الخلفاء الراشدين، تزيدنا يقيناً بأن الخلفاء الراشدين كانوا يمثلون لهذا المنهج ويتبنونه في تعاملهم مع كافة القضايا والمسائل التي كانت تعمُّ بها البلوى، وفي هذا يقول الإمام ابن القيم واصفاً طريقة أبي بكر في الحكم: «... قال أبو عبيد في كتاب القضاء: حدثنا

(١) تحامل الإمام الفقيه الظاهري ابن حزم على هذا الحديث، وعده حديثاً موضوعاً مدلساً، وحذر الناس من روايته. وسيأتي مزيد تحقيق عن هذا الحديث عند حديثنا عن حكم الاجتهاد الجماعي صفة.

كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضى به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضى به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به^(١).

ولم يكن أبو بكر الصديق وحده الذي ينتهج هذا المنهج في التصدي للنوازل العامة، فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان هو الآخر يصدر عن هذا المنهج النبوي في الحكم، ويصور الإمام ابن القيم طريقة عمر في الحكم، فيقول: «وكان عمر يفعل ذلك - يقصد مثل أبي بكر - فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء، قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به...»^(٢).

(١) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ج ١ ص ٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر: إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٢. والجدير ذكره أن الأستاذ السوسنة أشار في كتابه إلى أنه نقل هذه الفقرة عن ابن القيم، ولكنه حَرَفَ النقل، وضَمَّنَه ألفاظاً لا وجود لها في كتاب ابن القيم، والأسوأ من ذلك أن الكاتب وضع ما نقله بين قوسين موهماً كون العبارة عبارة ابن القيم، والحال كل الحال أن العبارة الصحيحة عن ابن القيم هي تلك التي نقلناها آنفاً، وهذا نص ما نسبته الكاتب إلى ابن القيم من دون تحقيق ولا رجوع صادق إلى كتاب ابن القيم: «وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة ولا قضاء من أبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به...» انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع، مرجع سابق، ص ٤٨ - ٤٩. والملاحظ أن العبارات التي وضعنا تحتها خطأ لا وجود لها في كتاب ابن القيم سواء في الصفحة التي ذكرها الكاتب وهي ص ٦٥ أو في غيرها، ويعني هذا أن الكاتب نقل كلام ابن القيم من مرجع آخر، ولكن أبي - كعادته - أن ينسب ذلك النقل إلى صاحب ذلك الكتاب. ولقد كان حرياً به الالتزام بالأمانة العلمية، والابتعاد عن هذه الاقتباسات المخلة والمشوهة، فليتأمل.

بل إنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن يكتفي بالالتزام بهذا المنهج، وإنَّما صيَّره منهجاً متَّبِعاً في الحكم، ويصف الإمام الزهري - رحمه الله تعالى - مجلس الفاروق رضي الله عنه فيقول: «.. كان مجلس عمر بن الخطاب رضي الله عنه مغتصاً من العلماء والقراء، كهولاً وشباناً، وربما استشارهم، فكان يقول: لا تمنع أحدكم حادثة سنه أن يشير برأيه، فإنَّ الرأي ليس على حادثة السن ولا على قدمه، ولكنَّه أمرٌ يضعه الله حيث شاء..»^(١).

ويؤكِّد الإمام المالقي هذا المنهج عن الفاروق، فيقول: «روي عن عمر بن الخطاب أنَّه لم يكن ينفذ الأحكام في الغالب إلا بمجمع من الصحابة، وحضورهم ومشورتهم مع علمه وفضله وفقهه وحسن بصيرته بماخذ الأحكام وطرق القياس ومعرفة الآثار..»^(٢).

ولم يكن يكتفي بهذا المنهج لنفسه، وإنما روي عنه أنَّه كتب إلى عددٍ من أولئك الولاة يأمرهم بالالتزام بهذا المنهج.

وأما أمير المؤمنين عثمان بن عفَّان رضي الله عنه فلم يكن يختلف عن ابن الخطاب في هذا المنهج، ويؤكِّد هذا الأمر الإمام المالقي، فيقول: «.. نقل عن عثمان بن عفَّان أنَّه كان إذا جلس حضر أربعة من الصحابة، فاستشارهم، فإذا رأوا ما رآه أمضاه..»^(٣).

وبطبيعة الحال، ثمة روايات عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه تؤكِّد انتهاجه هو الآخر هذا المنهج في التعامل مع النوازل العامة.

بل إنَّ آحاد الصحابة الذين تقلَّدوا الحكم والقضاء في الأقاليم الإسلامية آنذاك، كانوا يصدرُون عن هذا المنهج عند تعاملهم مع مستجدات ونوازل واقعاتهم المختلفة^(٤).

(١) انظر: ابن رضوان المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة (الدار البيضاء، دار الثقافة، طبعة ١٩٨٤م) ص ١٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، مرجع سابق، ص ١٤٤ باختصار.

(٣) انظر: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، مرجع سابق، ص ١٤٥ باختصار.

(٤) انظر: إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، مرجع سابق، فقد أورد نماذج من ذلك في الجزء الأول.

وبناءً على هذا، فإننا نفزع إلى تقرير القول بأن انتهاء بعض الباحثين المعاصرين - كما أسلفنا - إلى إرجاع تاريخ بروز العمل بالاجتهاد الجماعي إلى العصر الراشدي ينبغي أن يصحح بتقرير القول بأن بروز العمل بفكرة ومضمون الاجتهاد الجماعي، يعود تاريخه إلى العصر الرسالي الذي يعتبر العصر التأسيسي والتقريبي للمنهج الجماعي في القضايا والنوازل العامة التي لم يتعرض لها الوحي الصريح بتوجيه أو تحديد.

وأما الوضع الذي آلت إليه فكرة الاجتهاد الجماعي في العصر الراشدي، فلا يعدو أن يكون - كما أسلفنا - امتداداً طبيعياً لما كانت عليه في العصر الرسالي، كما لا يعدو أن يكون تطبيقاً وتمثلاً للمنطلقات والمبادئ التي قامت عليها الدولة الإسلامية في المدينة المنورة عند تكوينها على يد المصطفى ﷺ، ولكنه من الحقيق بالتأصيل والتأكيد أن استخدام هذه الفكرة واستحضارها تعمق وتكثف في العصر الراشدي أكثر منه في العصر الرسالي، ولعلّ مرد ذلك إلى ما شهدته الساحة الإسلامية بعد التحاقه ﷺ بالرفيق الأعلى، من مستجدات ونوازل وأحداث جسيمة كانت تتطلب تكثيف العمل بالمنهج الجماعي في التصدي لتلك النوازل والمستجدات، الأمر الذي جعل الخلفاء الراشدين يتوسعون ويكثرون من استخدام هذا المنهج الجماعي لتوجيه نوازلهم العامة.

وفضلاً عن أن نزول الوحي للفصل في بعض الأحيان في بعض المسائل والقضايا العامة توقف، وانتهى بوفاته ﷺ، مما يعني أن طريقة الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة، انحصرت في المنهج الجماعي من دون سواه، ولقد كانت تلك الطريقة من قبل متوزعة بين مصدري الوحي: الكتاب والسنة، والمنهج الجماعي. فالقرآن الكريم كان يتولى في بعض الأحيان فصل القول في بعض المسائل والنوازل العامة، وأما النبي ومعه أصحابه، فكانوا ينتهجون المنهج الجماعي للوصول إلى المراد الإلهي في المسائل التي لم ينزل فيها وحي مباشر من عند الله سبحانه وتعالى. وبوفاته ﷺ انقطع المدد السماوي، وغدا المنهج الجماعي الذي تعلمه الصحب - رضوان الله عليهم - من الرسول الملهم ﷺ هو المنهج الوحيد المعتمد للوصول إلى مراد الله في المسائل التي

تعمُّ بها البلوى، ولهذا، فليس من عجب أن يكثف الصحب من استخدام هذا المنهج واستحضاره في جميع الأحيان للبتِّ والتصدي للنوازل والأحداث العامة التي كانت تداهم حياتهم.

إنَّ تكثيف الصحب الكرام - رضوان الله عليهم - من استحضار هذه الفكرة وتعميقهم لدورها في سياسة شؤون الأمة، جعل معظم الباحثين في هذه المسألة يحسبون عصر الخلفاء هو العصر الذي ابتدأ فيه العمل بهذه الفكرة، ولكنَّ الحقيقة التي لا مرية فيها - كما أثبتنا من قبلُ - هي أنَّ الفكرة كانت موجودة ومعمولاً بها في العصر الرسالي الذي يعتبر العصر التأسيسي لهذا المنهج في التعامل مع النوازل والمسائل العامة، وإن يكن من تغيرٍ في وضع الفكرة ومكانتها، فإنَّه تمثَّل في تكثيف الصحابة - رضوان الله عليهم - العمل بها وصدورهم عنها في جميع القضايا والمستجدات التي كانت تنزل - تترى - بساحتهم، وذلك نتيجة لكثرة النوازل وتتابع طروء المستجدات والأحداث على الساحة الإسلامية، ونتيجة انقطاع الوحي وتوقفه بسبب وفاته ﷺ.

وعليه، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّ العصر الراشدي يمثِّل العصر الذي تعمَّقت فيه فكرة الاجتهاد الجماعي، وتكثَّف فيه استحضار هذه الفكرة واستخدامها لتوجيه النوازل وفق المنهج المراد لله جلَّ في علاه. وصدق الإمام الجويني في وصفه لهذا العصر عندما قال في غيائه: «... إنَّ أصحاب المصطفى ﷺ رضي الله عنهم استقصوا النظر في الوقائع والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيه متعلقاً راجعوا سنن المصطفى - عليه الصلاة والسلام - فإن لم يجدوا فيها شفاءً، اشتوروا، واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم إلى انقراض عصرهم، ثم استن بسنهم من بعدهم...»^(١).

على أنَّه من الجدير بالتقرير أنَّ تعميق العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي، لم يؤدِّ إلى ظهور مصطلح الاجتهاد الجماعي في الواقع الإسلامي، وإن كان معناه ومغزاه موجوداً ومتردداً في معظم الأحيان، وكذلك كان حال المصطلح في

(١) انظر: الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (قطر.. طبعة أولى) ص ٤٣١ باختصار.

العصر الرسالي، إذ إن جميع المصادر والمراجع التاريخية ضنت بالإشارة إلى أي ذكر لهذا المصطلح في ذلك العصر، ولكن معناه ومغزاه كان أيضاً حاضراً ومعمولاً به كما أثبتنا ذلك من قبل.

الفترة الثالثة: تغييب وتهميش العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي

لئن كان من الأمر المعروف أن للرجال أعماراً وأطواراً وأقذاراً، فإن للأفكار هي الأخرى أعماراً وأطواراً وأقذاراً، فبعض الرجال يعمرون، وبعض آخر لا يعمرون، ولكل قدره، وكذلك الحال في الأفكار، فإن ثمة أفكاراً تعمّر، وهنالك أفكار أخرى لا تعمّر، ولكل قدرها. ومن المعلوم أيضاً أن لظروف الزمان والمكان تأثيراً وأثراً غير منكور في الأطوار التي تمرُّ بها الرجال، وأن لتلك الظروف أثرها على الأطوار التي تمرُّ بها الأفكار أيضاً.

ولئن تكوّنت وتأسست فكرة الاجتهاد الجماعي على يدي المصطفى ﷺ ثم ترعرعت وقامت على سوقها على أيدي خلفائه الراشدين، فإنها عانت بعد عصر الخلفاء الراشدين أيّما معاناة، وأثّرت في مسيرتها الظروف والأحوال الاستثنائية التي عاشها الواقع الإسلامي لأول مرة، مما جعلها تتجه في منتصف القرن الأول الهجري نحو الاختفاء والتغييب والتهميش، وذلك بعد أن كانت فكرة حيّة شاهدة ومستحضرة على مدار سني النبوة والخلافة الراشدة.

فمع زوال الخلافة الراشدة بمقتل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب - كرم الله وجهه ورضي الله عنه وعن جميع صحابة رسول الله - ونتيجة معاشة الواقع الإسلامي بداية الانشقاقات والتفرقات، ومع دخول الأهواء واشتداد الخلافات الفكرية والعلمية بين أبناء الأمة، كانت بداية ضمور واختفاء وتهميش لفكرة الاجتهاد الجماعي عن الحياة الإسلامية لمواجهة مستجدات ونوازل المجتمع الإسلامي.

إن مقتل آخر خليفة راشد على أيدي مرتزقة من أعداء الإسلام والمسلمين، كان إيذاناً ببداية تمزيق الصف الإسلامي وظهور الفرق الباطنية المتربصة بالإسلام والمسلمين الدوائر، كما أن تحول الخلافة عن منهاج النبوة إلى منهاج آخر، أورث المجتمع الإسلامي انقساماً وتفرقاً وتشتتاً، إذ إن العالمين الذين هم أهل الاجتهاد في المجتمع انقسموا على أنفسهم، وتبنوا مواقف

متعارضة في معظم القضايا والنوازل العامة، ففريق يرى في الخلافة الأموية استمراراً للخلافة الراشدة، وفريق آخر، يرى ضرورة الخروج على هذه الخلافة بوصفها خلافة منحرفة عن الخلافة الراشدة، ونتيجة لذلك، فإنه لم يكن من الغريب في شيء أن تشرع فكرة الاجتهاد الجماعي في المسائل المصيرية متجهة نحو الانسحاب من الساحة والاختفاء عن الظهور، وذلك لأن طبيعة هذه الفكرة تفترض أن يكون هنالك جماعة من أهل العلم متعاضدون ومترابطون ومتجردون في اجتهاداتهم.

وبما أن الساحة الفكرية منقسمة على نفسها وأهل الاجتهاد موزعون بين مؤيدين ومعارضين، لذلك، فإن فكرة الاجتهاد الجماعي أخذت لا تستحضر كوسيلة للبت في القضايا المصيرية التي كانت تواجه الأمة في تلك المرحلة التاريخية العويصة.

على أنه من الجدير بنا الإشارة إلى أن فترة حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز رحمته الله شهدت محاولة استرجاع للعمل بفكرة الاجتهاد الجماعي، وتنقل كتب السيرة عنه أنه: «... لما ولي أمر المدينة، نزل دار مروان، فلما صلى الظهر دعا عشرة من فقهاء المدينة، وهم: عروة بن الزبير، وعبد الله بن عبد الله بن عيينة، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو بكر بن سليمان، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عامر، وخارجة بن زيد، وهم إذ ذاك سادة الفقهاء، فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمد الله وأثنى عليه، وقال: إني إنما دعوتكم لأمرٍ تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم...»^(١).

ومن المعلوم أن خلافة ابن عبد العزيز لم تطل، وبوفاته، عادت الأمور إلى ما كانت عليه من استهانة بالعمل بفكرة الاجتهاد الجماعي في النوازل العامة، وقد كان لذلك دوره الأكيد في زوال الدولة الأموية في منتصف النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

(١) انظر: زكريا البري: الاجتهاد الجماعي في الشريعة الإسلامية (أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٣٩٦هـ) ص ٢٥٦ باختصار.

وعلى العموم، فإنه لم يكن من عجب أن تشهد الساحة الإسلامية فصاماً واضحاً بين رجال الحكم والقيادة ورجال العلم والمعرفة، فضلاً عن ذلك الصراع الدموي الذي راح ضحيته عدد من رجال العلم والمعرفة^(١) الذين كان يفترض فيهم أن يكونوا أعمدة لفكرة الاجتهاد الجماعي في ذلك العصر.

لئن انقطع المعروف بين أهل العلم والمعرفة ورجال الحكم والقيادة في الدولة الأموية، وكان ذلك سبباً رئيسياً ومباشراً في اختفاء فكرة الاجتهاد الجماعي عن الواقع الإسلامي، فإن المعروف ذاته بين أهل المعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة في الدولة العباسية، عانى أيّما معاناة، وانتهى إلى وقوع صراع دموي بين الفريقين، مما تعذر معه إمكانية الاستمرار في تنمية فكرة الاجتهاد الجماعي في الساحة الإسلامية آنذاك.

على أنه من الجدير بالذكر أن درجة الصراع بين العالمين والحاكمين في العصر العباسي لم تكن بالضراوة التي كانت عليها من قبل باستثناء فترة حكم المأمون والمعتصم والواثق، وكانت أخفّ وأقلّ مقارنة بما كان عليه الوضع في العصر الأموي، ولكن هذا العصر لم يختلف عن العصر الأموي من حيث تهميش وتغييب العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي وابتعادها عن دائرة التوجيه والإرشاد، وخاصة في ما يتعلق بقضايا الأمة المصيرية، واستأثرت القيادة السياسية العباسية بتبني كافة الآراء والأفكار المتصلة بحراسة الدين وسياسة الدنيا.

وعلى العموم، ننتهي إلى القول بأن فكرة الاجتهاد الجماعي بعد أن كانت واضحة المعالم والأسس في العصر الراشدي وقبله في العصر الرسالي، كان نصيبها في معظم فترات الحكم الأموي والحكم العباسي، إبعادها وإقصاءها من أن تكون وسيلة يلاذ بها لحل جميع صنوف الأزمات والنوازل التي كانت تنزل بالساحة الإسلامية. ونتيجة لذلك، لم يكن من عجب أن تنتقل فكرة

(١) الإشارة إلى الفتنة التي نشبت بين الأمويين والعلماء في ذلك العصر كسعيد بن جبير ومحمد ذي النفس الزكية وغيرهم من أهل العلم الذين صفاهم الحكم الأموي، وتابعه في ذلك الحكم العباسي لما آل إليه الأمر في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، فليتأمل!

الاجتهاد الجماعي من دائرة توجيه المسائل والنوازل السياسية والاجتماعية العامة إلى دائرة أضيق منها، وهي المسائل والنوازل غير السياسية في معظم الأحيان.

إنَّ أهل الاجتهاد في شطري من العصر الأموي والعصر العباسي، انصرفوا بفكرة الاجتهاد الجماعي من كونها وسيلة للبت في جميع النوازل سواء أكانت سياسية أم غير سياسية، إلى وسيلة يستعان بها للبت في جميع النوازل سوى النوازل السياسية، وفي معظم الأحيان في المسائل والقضايا التي لا تعمُّ بها البلوى، ولا تحتاج في حقيقتها إلى اجتهاد جماعي حولها.

ومن هنا، يمكننا تقرير القول بأنَّ فكرة الاجتهاد الجماعي تمَّ توظيفها من قبل جماعة من أهل العلم كوسيلة لاستخراج الإجماع على بعض المسائل والقضايا التي لم تكن البلوى تعمُّ بها في الواقع الإسلامي.

ولئن كنَّا أسلفنا القول بأنَّ الاجتهاد الجماعي يمكن توظيفه كوسيلة للوصول إلى رأي جماعي موحد (إجماع)، وكذلك يمكن توظيفه للوصول إلى رأي الأغلبية أو الأكثرية (إجماع الأكثرية أو الأغلبية) لذلك، فإنَّ فكرة الاجتهاد الجماعي اتجهت مع نهاية القرن الأول الهجري إلى أن تكون وسيلة لتشكُّل آراء وأفكارٍ موحدة من قبل بعض أهل العلم في المسائل غير السياسية في أكثر الأحيان.

إنَّ نظرة متعمنة في الآراء التي كانت تتوصل إليها المدارس الفقهية من مدرسة حديث بالحجاز ومدرسة رأي بالعراق، تهدينا إلى القول بأنَّ فكرة الاجتهاد الجماعي كانت مستحضرة في تلك الآراء، فالإجماعات التي كان الإمام مالك رحمته الله ينسبها إلى العالمين بالمدينة المنورة، لم يكن يتوصل إليها إلا من خلال اجتهادات جماعية صريحة وغير صريحة، ومباشرة وغير مباشرة، وأما الإجماعات التي تتناقلها المدونات الفقهية الحنفية، فهي الأخرى كانت نتيجة للاجتهادات الجماعية التي كان أئمة المذهب الحنفي يصدرُون عنها عند تشكُّل تلك الآراء، وكذلك الحال في إجماعات علماء المذهب الشافعي والحنبلي.

على أنه من الحري بنا المبادرة إلى القول بأنَّ فكرة الاجتهاد الجماعي في

تلك المدارس لا نخالها كانت تتم وفق الأسلوب المعهود في المجتمع الاجتهادية الحديثة، ولا نستبعد أن يكون التحاور والتشاور والتمدرس، الأسلوب المعتمد في استطلاع مختلف الآراء حول المسائل العامة التي أوسعها السابقون من أهل الاجتهاد جانب التحقيق والدراسة والتفصيل. ومن الملاحظ بطبيعة الحال أن الآراء التي اعتبرت آراءً مجمعةً عليها، تمّ التوصل إليها بعد تحاور وتشاور العالمين في القضية، وذلك هو عين الاجتهاد الجماعي.

إن المذهب الحنفي - على وجه الخصوص - كان أكثر المذاهب التزاماً بهذه الفكرة، ولعلّ كيفة حوارات الإمام أبي حنيفة مع صاحبيه وبقيه تلاميذه^(١)، خير دليل على إيمانهم بهذه الفكرة عند الهمّ بتحديد مراد الله في مسألة من المسائل التي لم يرد فيها نصّ أو ورد فيها نصّ ظني في دلالة أو في ثبوته، وكذلك الحال عند همّهم بتوقيع المراد الإلهي على واقع الناس.

ومهما يكن من شيء، فإننا نخلص إلى القول بأن فكرة الاجتهاد الجماعي انعدمت بعد تأسيس المذاهب الفقهية، وضيق نطاقها، حيث إنها غدت تُقام بين العالمين من المذهب الواحد في أكثر الأحيان من دون إشراك العالمين من المدارس أو المذاهب الفقهية الأخرى، فالمجتهدون من الحنفية أمسوا

(١) يذكر الباحث الدكتور الغزالي في بحثه أن الإمام أبا حنيفة «... أنشأ مجتمعةً كبيراً من العلماء والفقهاء والمحدثين وأصحاب الجرح والتعديل والمفسرين وعلماء اللغة والكلام، قام معهم بتدوين المذهب الحنفي الذي يمثل أحسن مثال للاجتهاد الجماعي في عهد التابعين وأتباع التابعين...» ١٠٤هـ. انظر: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، مرجع سابق، ص ٢١. إن هذا القول يحتاج إلى تحقيق علمي دقيق، وليس من المقبول علمياً الاكتفاء بإطلاق هذا القول من دون ذكر لمراجعته ومصادره، وخاصة أن فكرة الاجتهاد الجماعي في عصر الإمام أبي حنيفة أخذت تتجه نحو التهميش والتغيب في واقع حياة الجماعة الإسلامية، وذلك نتيجة غلبة الصراع والتناقض على علاقة رجال الحكم والقيادة برجال العلم والمعرفة والدراسة، فضلاً عن أن الأمر الذي يشته التاريخ أن تدوين المذهب الحنفي تمّ على أيدي الإمام أبي حنيفة وصاحبيه الإمام أبي يوسف والإمام محمد بن الحسن الشيباني. ولهذا، فالقول بوجود مجمع في عصر الإمام يفتقر إلى الأدلة العلمية المقنعة، والمصادر التاريخية العلمية المنضبطة، فليتأمل!

يمارسون هذه الفكرة في دائرة الهم الحنفي ولا يابهون بأهل العلم من المالكية أو الشافعية والحنابلة، وكذلك كان العالمون من المذهب المالكي يمارسون هذه الفكرة من دون استثناس بآراء العالمين من المذاهب الأخرى من حنفية وشافعية وحنابلة، ونتيجة لهذا، فإن فكرة الاجتهاد الجماعي، غدت فكرة ضيقة لا تتجاوز المذاهب ولا تنصرف إلى البحث في نوازل الأمة ومسائله المصيرية.

ولهذا، فلا غرو أن تشهد الساحة الفكرية الفقهية الإسلامية منذ تدوين المذاهب نشوب اختلاف ونزاع بين رؤاد المدارس الفقهية المختلفة في بعض المسائل التي ما كان لهم ليختلفوا فيها لو أنهم أوسعوها جانب التشاور والتحاور والمناقشة، ثم صدروا عن رأي جماعي فيها.

فصفوة القول: إن فكرة الاجتهاد الجماعي غُيِّبت وهُمِّشت من منتصف القرن الأول الهجري بعد مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وازدادت تهميشاً وتغيباً في العصر الأموي والعصر العباسي على مستوى النوازل السياسية، فلم تعد الفكرة المرجع أو الملاذ كما كانت من قبل، بل إنها غدت عشية تدوين المذاهب الفقهية الكبرى فكرة يلاذ بها للبت في المسائل والنوازل العامة والخاصة إذا لم تكن سياسية!

وعلى العموم، هكذا، نصل إلى نهاية توضيحنا لواقع فكرة الاجتهاد الجماعي في المرحلة الأولى، مؤكدين بأن أفول شمس القرن الثالث الهجري كان بداية إيدان لاختفاء فكرة الاجتهاد الجماعي في الحياة الإسلامية، كما كان بداية فعلية لتوهين شأن النظر الاجتهادي وتخفيف العامة والخاصة من مغبة التورط في النظر الاجتهادي الفردي والجماعي، ويلخص أحد الباحثين المعاصرين الحالة الفكرية التي خيمت على الواقع الإسلامي بعد تدوين المذاهب الفقهية، فيقول: «كان القرن الرابع أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعد العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا في المسائل الصغيرة، واستقرت المذاهب الفقهية الكبرى في ذلك العصر، وتوطدت

أركانها على النحو الذي نجده اليوم..^(١).

فإن يكن هذا وصفاً للقرن الرابع الهجري، فإنه وصف غير مباشر لواقع فكريّ ابتدأ يتلأل في الأفق الإسلاميّ عند أفول شمس القرن الثالث الهجريّ، وتجلّى جلاءً في القرن الرابع، وزاد عمقاً وتوسعاً في القرون التي تلت القرن الرابع الهجريّ.

إنّ القرون التي تلت القرن الرابع الهجريّ لم تكن - بأي حالٍ من الأحوال - أحسن حالاً منه، كما أنّها لم تشهد أيّ تطورٍ على مستوى استخدام واستحضار فكرة الاجتهاد الجماعيّ في النوازل والقضايا التي تعمّ بها البلوى، ولم يحاول العالمون إعادة العمل بفكرة الاجتهاد الجماعيّ في مواجهة التحديات والنوازل العامّة التي كانت تنزل بساحتهم، بل إنّ الابتعاد عن فكرة الاجتهاد الجماعيّ ازداد تعمقاً وتوسيعاً وغياباً في الساحة الفكرية، ويمكن ملاحظة هذا الأمر من خلال التأمل في ما آل إليه أمر الاجتهاد الفرديّ الذي غدا سمةً أساسيةً على العلماء الذين بلغوا رتبة الاجتهاد عبر القرون الغابرة.

إنّ اجتهادات أئمة بمنزلة الباقلانيّ والجويني والغزاليّ والرازي، والعزّ بن عبد السلام، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، والصنعاني، والشوكاني، وسواهم، كانت تتمّ بصورة فرديّة، ولم يعثر عنهم استرجاع العمل بفكرة الاجتهاد الجماعيّ في قضايا الأمة المصيرية على الرغم من تتابع طروء النوازل والمستجدات على الواقع الإسلاميّ في قرونهم المختلفة!

وهكذا، نختم القول بالإشارة إلى أنّ الظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي خيّمت على الواقع الإسلاميّ منذ مقتل أمير المؤمنين - عليّ بن أبي طالب - هي التي أسهمت في تغييب فكرة الاجتهاد الجماعيّ، وتهميش دورها في توجيه مستجدات ونوازل المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، ونتيجة لذلك، فإنه لم يكن من عجب أن يزيد الصف الإسلاميّ تمزقاً وتشتتاً على المستوى المرجعيّ، كما لم يكن من غرابة أن يظلّ الرهق

(١) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام (القاهرة، مطبعة النهضة، طبعة سابعة) ج ١،

الفكري والتشتت المرجعي سمة بارزة للحياة الإسلامية عبر العصور والدهور،
وإلى الله المشتكى!

وهكذا، نصل إلى نهاية حديثنا عن المرحلة الأولى بفتراتها الثلاث التي
مرّت بها فكرة الاجتهاد الجماعي في تاريخ حياة الجماعة الإسلامية، وتحقيق
علينا أن نتقل إلى المرحلة الثانية التي تعتبر المرحلة الواقعية للظهور الفعلي
لمصطلح الاجتهاد الجماعي، وذلك في المبحث التالي.



المبحث الثاني

مرحلة الظهور الفعلي لفكرة الاجتهاد الجماعي

لئن تبدت لنا فترات الظهور الضمني لفكرة الاجتهاد الجماعي عبر تاريخ الفكر الإسلامي، ولئن تأكدنا من أثر الظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية في تلك الفترات، فإننا نرى أن نعمد إلى إلقاء الضوء على فترات مرحلة الظهور الفعلي لفكرة الاجتهاد الجماعي في حياة الجماعة الإسلامية.

وبادئ ذي بدء، نود أن نشير إلى أننا نروم بهذه المرحلة الفترات التي برزت فيها الفكرة بروزاً واضحاً، حيث إنها أصبحت يعبر عنها كمصطلح ذي مضمون ومفهوم معلوم لدى الناس.

وإن جاز لنا أن نؤرخ لهذه المرحلة، فإننا سنقول بأنها ترتد - زمنياً - إلى بدايات القرن الرابع عشر الهجري عندما ظهرت دعوات مخلصه من بعض أهل العلم إلى ضرورة تنظيم فكرة الاجتهاد الجماعي في شكل مجالس ومجامع، وتنتظم هذه المرحلة الفترة التي انعقدت فيها المؤتمرات والندوات، وكتبت فيها أبحاث ومؤلفات حول أهمية وضرورة تأسيس المجامع الفقهية تحقيقاً لفكرة الاجتهاد الجماعي في أرض الواقع، وتنتهي هذه المرحلة بتأسيس بعض المجامع الفقهية على مستويات مختلفة. ولمزيد من التوضيح حول فترات هذه المرحلة، فإننا نرى أن نوزعها على فترتين أساسيتين، وهما:

الفترة الأولى، وهي فترة الدعوة إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي عبر المجامع والمجالس الاجتهادية، ونقصد بها تلك الفترة التي تصدى فيها بعض العلماء للدعوة إلى ضرورة تنظيم فكرة الاجتهاد الجماعي، وإقامة المجامع والمجالس التي يتم من خلالها مناقشة المسائل والقضايا التي تعم بها البلوى، وقد امتدت هذه الفترة إلى النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

وأما الفترة الثانية، فهي فترة تأسيس المجامع الفقهيّة كوسيلة للاجتihad الجماعي، ونروم بها الفترة التي تلت الفترة الأولى، وتحقق فيها تأسيس عدد من المجامع الفقهيّة تلبيةً للدعوات التي ارتفعت في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري، وتمتد هذه الفترة إلى نهاية قرننا الحالي، حيث لا تزال المجامع الفقهيّة التي أسست وكونت تمارس الاجتهاد الجماعي وتعمل بمقتضاه في القضايا التي تعرض عليها وتحظى بمناقشتها وإصدار رأي فيها.

إنّ تأسيس المجامع الفقهيّة الدوليّة وضع حدّاً للحديث النظري عن فكرة الاجتهاد الجماعي، ظناً من معظم الناس بأنّ وجود المجامع يعني بالضرورة وجود الاجتهاد الجماعي، وبالتالي، فإنّه ينبغي أن ينصرف الحديث إلى شيء آخر. ولقد كان من المأمول أن تعقب فترة تأسيس المجامع فترة تقويم لأداء تلك المجامع ومدى قدرتها على توجيه نوازل الأمة ومستجداتها، وعلاقات بعضها ببعض من جهة، وعلاقاتها ببعض المجالس والمجامع المنبئة في بعض الأقطار الإسلاميّة من جهة أخرى.

وعلى العموم، هاتان هما الفترتان اللتان تتشكل منهما مرحلة الظهور الفعلي لمصطلح الاجتهاد الجماعي بوصفه وسيلةً للبت في نوازل الأمة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وحرى بنا أن نوسع كل فترة منهما جانب التفصيل والتوضيح، أملاً في الوصول إلى تصور تاريخي متكامل عن فكرة الاجتهاد الجماعي.

الفترة الأولى: الدعوة إلى تأسيس المجامع والمجالس الاجتهادية

ليس من الوارد تحديد اليوم الذي ظهرت فيه الدعوة إلى تأسيس المجامع الفقهيّة كوسيلة للاجتihad الجماعي، ولكنّه من الممكن تقرير القول بأنّ عدداً من علماء القرن الرابع عشر الهجري أثرت عنه الدعوة إلى تشكيل مجامع ومجالس لممارسة الاجتهاد الجماعي، ومن أوائل أولئك العلماء الذين تصدّوا لهذه الدعوة في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، الإمام بديع الزمان النورسي الذي عايش فترة انهيار آخر معقل للخلافة الإسلامية في استانبول، وأدرك بشاقب نظره أنّ ما آل إليه أمر المشيخة الإسلامية التي كان

يفترض فيها أن تنهض بمهمة حراسة الدين في مركز الخلافة، لا يمكن لها في وضعها الراهن أن تتصدى لتقديم أجوبة إسلامية عن جميع القضايا والمسائل العامة التي تمس حياة المسلمين في استانبول وفي سائر البلاد الإسلامية.

وبناء على ذلك، دعا إلى ضرورة إنشاء مجلس شوري للاجتهاد مواز للمجالس النيابية التي تقوم عليها الوزارات، وأكد بأنه ليس بوسع أحد أنى كان مبلغه من العلم أن يتولى الإجابة عن جميع القضايا والمسائل المستجدة والبالغة التعقيد والتشابك والتداخل، مما يبرز أهمية وضرورة إنشاء مجلس شوري للاجتهاد يتحاور فيه أهل العلم والمعرفة والدراية للوصول إلى الحكم المراد لله جل في علاه، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد: «.. الوزارة تمثل السلطنة، أما المشيخة الإسلامية، فهي تمثل الخلافة. فيينا نرى الوزارة تستند أصلاً إلى ثلاثة مجالس شوري - وقد لا توفي هذه المجالس حاجاتها الكثيرة - نجد أن المشيخة قد أودعت إلى اجتهاد شخص واحد، في وقت تعقدت فيه العلاقات وتشابكت حتى في أدق الأمور، فضلاً عن الفوضى الرهيبة في الآراء الاجتهادية، وعلاوة على تشتت الأفكار، وتدني الأخلاق المريع الناشئ من تسرب المدنية الزائفة فينا.. وبينما كانت الأمور بسيطةً والتسليم للعلماء وتقليدهم جارياً، كانت المشيخة مودعة إلى مجلس شوري - ولو بصورة غير منتظمة - ويتركب من شخصيات مرموقة، أما الآن، وقد تعقدت الأمور ولم تعد بسيطةً وارتخى عنان تقليد العلماء واتباعهم.. أقول: كيف يا ترى يكون بمقدور شخص واحد القيام بكل الأعباء؟.. لسنا في الزمان الغابر، حيث كان الحاكم شخصاً واحداً، ومفتيه ربما شخص واحد أيضاً، يصحح رأيه ويصوبه. فالزمان الآن زمان الجماعة، والحاكم شخص معنوي ينبثق من روح الجماعة. فمجالس الشوري تملك تلك الشخصية، فالذي يفتي لمثل هذا الحاكم، ينبغي أن يكون متجانساً معه، أي ينبغي أن يكون شخصاً معنوياً نابعاً من مجلس شوري عالٍ، كي يتمكن من أن يسمع صوته للآخرين، ويسوق ذلك الحاكم إلى الصراط السوي في أمور الدين، وإلا فسيفقى صوته كطنين الذباب أمام الشخص المعنوي الناشئ من الجماعة، حتى لو كان فرداً فذاً عظيماً.. الحاجة أستاذ لكل أمر. هذه قاعدة، فالحاجة شديدة لمثل هذا المجلس

الشوري الشرعي، فإن لم يؤسس في مركز الخلافة، فسيؤسس بالضرورة في مكان آخر..^(١)

ولئن أبرز الإمام النورسي أهمية الاعتداد بالاجتهاد الجماعي في ذلك العصر، ودعا إلى تأسيس المجالس الشورية لممارسته أسوةً بالمجالس النيابية والسياسية المختلفة، فإن شيخ الزيتونة الإمام ابن عاشور، تقدّم هو الآخر في الفترة نفسها بدعوة مماثلة، وألح على علماء الأمة الإسلامية المعاصرين له أن يتقدموا بخطوة إلى الإمام نحو تطبيق فكرة الاجتهاد الجماعي وتحويلها إلى مؤسسة علمية تعنى بفصل القول في قضايا المسلمين الكبرى، وذلك لأنّ «التقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب. فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين ليصدروا عن عمل واحد..»^(٢)

وتحقيقاً لهذا الأمر، اختلف شيخ الزيتونة إلى القول بأنّ «.. أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق في ما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلّموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن أتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا. وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى

(١) انظر: النورسي، بديع الزمان: صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم (استانبول، شركة النسل للطباعة، طبعة أولى ١٩٩٥م) ص ٣٥٢ - ٣٥٤ باختصار.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠٢ باختصار.

العلم العدالة وأتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم
الرية في النصح للأمة...^(١).

وأما الشيخ مصطفى الزرقاء رحمته الله فقد زاد هذا الأمر توضيحاً وتقريراً
وتأصيلاً، حيث إنه لم يكتف بإبراز أهمية تأسيس المجامع الفقهية كوسيلة
لاجتهاد الجماعة، ولكنه عني بتأصيل القول في الركيزة التنظيمية والركيزة
التعليمية اللتين ينبغي أن تتأسس عليهما المجامع الاجتهادية، وكان مما قاله
بهذا الصدد: «... فإذا أردنا أن نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها
بالاجتهاد الذي هو واجب كفاً لا بد من استمراره في الأمة شرعاً، والذي
هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جريئة،
عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن، قادرة
على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء، فإن تحقيق ذلك
يتطلب ركيزتين، إحداهما تنظيمية، والأخرى تعليمية.

الركيزة التنظيمية: الاجتهاد الجماعي، ومجمع فقهي.

لا بد لنا اليوم من أسلوب جديد للاجتهاد وهو اجتهاد الجماعة المنظم
ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى. وبذلك نرجع بالاجتهاد إلى
سيرته الأولى في عصر الخلافة الراشدة حيث كان الخليفة يجمع الصحابة رضي الله عنهم
في الحوادث الطارئة الهامة... ويستشيرهم. وطريقة ذلك الآن أن يؤسس
مجمع للفقهاء الإسلاميين عالمي التكوين، على طريقة المجامع العلمية واللغوية
(الأكاديميات) ويضم هذا المجمع من كل قطر إسلامي أشهر فقهاء الراسخين
ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى،
ويضم إلى هؤلاء علماء مسلمون موثقون في دينهم من مختلف الاختصاصات
الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب... ليكونوا

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠٢ باختصار. والجدير بالذكر
أن الأستاذ السوسنة نقل هذه الفقرات عن الإمام ابن عاشور بصورة غير أمينه حيث
إنه تصرف في النقل، ولكنه لم يشر إلى ذلك، ففكرة «يحضره من أكبر علماء كل قطر
إسلامي» لا وجود لها في كتاب الإمام، وهي عبارات الأستاذ السوسنة نفسها (انظر:
الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ٥٧)، وأما الشيخ ابن عاشور، فقد قال:
«يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي...» فليتأمل!

بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلمية غير الفقهية...^(١).

وذهب الشيخ الدكتور مصطفى شلبي في كتابه المدخل إلى الفقه الإسلامي إلى تقرير هذا الأمر ودافع عنه دفاعاً، وردّ على أولئك الذين يرون عدم إمكانية تحقيق هذا الأمر، وهذا نصّ ما قاله بهذا الصدد: «... ومن هنا

(١) انظر: الزرقاء، مصطفى أحمد: الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات، مرجع سابق، ص ٤٩ - ٥٠ وما بعدها. ومن الجدير بالذكر أنّ الأستاذ السوسنة نقل هذه الأقوال عن الشيخ الزرقاء بصورة مشوّهة، ذلك أنّه أدخل جملاً وعبارات في كلام الشيخ لا وجود لها في أصل كلام الشيخ رحمه الله، وهذا نصّ ما نقله الأستاذ المذكور عن الشيخ بطريقة غير أمينة في النقل: «... ويقول الأستاذ مصطفى الزرقاء: «إذا أريد إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية حكمية، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والرّيب والمطاعن، وتهزم آراء العقول الجامدة والجاحدة على السواء، فالوسيلة الوحيدة هي: اللجوء للاجتهاد الجماعي بدلاً عن الاجتهاد الفردي، وطريقة ذلك: تأسيس مجمع للفقه، يضمّ أشهر فقهاء العالم الإسلامي...». الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٨. وذكر الأستاذ أنّه نقل هذا الكلام من بحث الشيخ المعنون: الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات ص ١٥٦... وبالرجوع إلى البحث المذكور للشيخ الزرقاء - رحمه الله - واسعة - نجد أنّ هذه العبارات التي كتبت بخطّ دافع لا وجود لها في كلام الشيخ بتاتاً. وعليه، فلسنا ندري من أين أخذ الأستاذ الكاتب هذه العبارات ونسبها إلى الشيخ، فالأمر لا يخلو من أن يكون الكاتب اعتمد على نقل عن الشيخ ولم يرجع إلى المصدر بنفسه، أو أن يكون الكاتب تصرف في النقل عن الشيخ، ولكنّه لم يصرّح بتصرفه في النقل خلافاً للمنهج العلمي المتبع في التوثيق. ومحاولة منّا لمعرفة سرّ هذا التصرف المخالف لأبجديات البحث العلمي، رجعنا إلى جملة من المراجع التي رجع إليها الأستاذ، فوجدنا أنّ هذه العبارات المنسوبة إلى الشيخ، مأخوذة ومنقولة - بحروفها وكلماتها - من كتاب الشيخ مناع القطان رحمه الله: التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة رابعة ١٩٨٥م) ص ٣٣٩. بيّن أنّ الأستاذ السوسنة تجاوز نسبة الكلام إلى الشيخ القطان، وألبس على القارئ أنّ هذه العبارات التي نسبها الشيخ القطان إلى الشيخ الزرقاء هي من كلام الشيخ الزرقاء نفسه، والحال أنّ عبارات الشيخ مختلفة نوعاً ما عن عبارات الشيخ القطان الذي حاول أن يلخص أهمّ ما ورد في كلام الشيخ الزرقاء، والأمانة العلمية تقتضي أن يشير الأستاذ السوسنة بأنّ هذا الكلام منقول من كتاب الشيخ القطان، وليس من بحث الشيخ الزرقاء كما زعم الأستاذ، فليتأمل!

نستطيع أخذ قانون عام من هذه الموسوعات التي خلّفتها المذاهب العديدة، نأخذ منها ما يلائم العصر الذي نعيش فيه، فإن لم يوجد، فبالاجتهاد الجماعي، لأن الاجتهاد الفردي غير مأمون العاقبة في هذا العمل الخطير.. والسبيل إلى ذلك أن يؤلف من رجال الفقه الإسلامي الذين يمثلون المذاهب المختلفة جماعة على هيئة مؤتمر لا يقتصر فيه على فقهاء قطر بعينه، بل يشترك فيه بعض الفقهاء النابهين من كل دولة ترغب في ذلك، ويوكل إليهم التحضير لهذا المشروع بعد أن توفر لهم الوسائل ويعاونهم في ذلك جمهرة من رجال القانون الذين مروا على الصياغة.. قد يقال: إن هذا عمل يحتاج إلى السنين الطوال، وقد تعترضه عقبات يقف عندها مع ما فيه من هدم لصرح قانوني شيدته الفقهاء في أكثر من سبعين عاماً.. وهذه في الواقع تشكيكات لا تقف حاجزاً بيننا وبين هذا العمل الجليل، لأن طول الزمان لا يمنع من الإقدام على أي عمل، حيث إن الأعمال - وخاصة العظيمة منها - لا تتم في يوم وليلة، بل تحتاج إلى صبر وأناة، وأما العقبات المزعومة، فلا أثر لها متى صحت النيات وصدقت العزائم..^(١)

وثمة علماء معاصرون كثيرون غياري، أثرت عنهم جميعاً الدعوة إلى تأسيس المجامع كالشيخ شلتوت في كتابه الإسلام عقيدة وشرعية، والدكتور محمد يوسف موسى في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي، وغيرهم كثير. وفضلاً عن هذه الدعوات الفردية التي صدرت عن أولئك العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي، فقد عقدت مؤتمرات وندوات، تصدّى فيها المؤتمرون لفكرة تحويل الاجتهاد الجماعي إلى مجامع فقهية.

وفي هذا يقول الشيخ مصطفى الزرقاء عن بعض المؤتمرات التي حضرها وقرّر فيها هذا الأمر: «.. هذا وقد كان تقرّر إنشاء مثل هذا المجمع الفقهي في المؤتمرين الإسلاميين اللذين عقدا في مدينة كراتشي من دولة باكستان في سنتي ١٩٤٩م و١٩٥١م، وكنت أنا مشتركاً فيهما، ولكن هذا القرار أعوزته وسائل التنفيذ، فبقي حبراً على ورق، لأن أكثر الدول الإسلامية في هذا

(١) انظر: شلبي، مصطفى: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة ١٩٨٣م) ص ٣١٦ - ٣١٧ بتصرف واختصار.

العصر - مع الأسف - تسخو بالمال في كل سبيلٍ إلا في سبيل الإسلام...!«^(١).

وعلى العموم، فإنه يمكننا تقرير القول بأن النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، شهد كثافة الدعوة إلى تأسيس المجامع والمجالس الفقهيّة على غرار المجامع اللغويّة والعلميّة، وبذل العلماء ما وسعهم من جهدٍ في تعميق الشعور لدى الناس بأهميّة تأسيس هذه المجامع والمجالس، كما عقدت المؤتمرات والندوات حول كيفية تحقيق هذا المطلب الإسلامي الملح في ذلك العصر.

وبناءً على هذا، يمكننا الخلوص إلى القول بأن فكرة الاجتهاد الجماعيّ غدت في هذا العصر واضحة، وأمسى مصطلح الاجتهاد الجماعيّ مصطلحاً مستخدماً من لدن أهل العلم، ومعبراً عن نوع خاص من الاجتهاد يختلف عن الاجتهاد الفرديّ أو الاجتهاد الشخصي، وأضف إلى ذلك أن ثمة شعوراً أخذ ينتاب أهل العلم في ذلك الزمان، تمثّل في دعوتهم إلى صيرورة الاجتهاد الجماعيّ الوسيلة المثلى التي يلاذ بها للفصل في قضايا الأمة الكبرى. وهكذا غدا مصطلح الاجتهاد ظاهراً في هذا النصف الثاني من القرن ظهوراً فعلياً وملموساً.

الفترة الثانية: تأسيس مجامع فقهيّة لممارسة الاجتهاد الجماعيّ

مع كثافة الدعوة وتكرارها، ومع إلحاح أهل العلم على الجهات المسؤولة في العالم الإسلاميّ في ضرورة تأسيس مجامع للاجتهاد الجماعيّ، لم تأفل شمس القرن الرابع عشر الهجريّ، حتى أسّس مجمعان فقهيّان دوليّان، أولهما: أسّس في القاهرة، وأما الثاني، فقد أسّس عشية غروب شمس القرن الرابع عشر الهجري في مكّة المكرّمة.

وأما بالنسبة لمجمع القاهرة، فقد سُمّي بمجمع البحوث الإسلاميّة، ويلخّص الشيخ القطّان رحمته الله تاريخ وأسباب نشأة هذا المجمع، فيقول: «وفي الأزهر أنشئ مجمع البحوث الإسلاميّة بمقتضى القانون ١٠٣

(١) انظر: الاجتهاد ودوره في حلّ المشكلات، مرجع سابق، ص ٥١ باختصار.

لسنة ١٩٦١م الخاص بتطوير الأزهر - برئاسة شيخ الأزهر - ومسؤولية أمين عام، ويضم عدّة لجان: لجنة القرآن والسنة، لجنة البحوث الفقهية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، لجنة الدراسات الاجتماعية، وتقوم لجنة البحوث الفقهية بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة. كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأي الإسلام في هذه القضايا، ويعقد مؤتمراً عاماً يدعى إليه علماء العالم الإسلامي كل عام لمناقشة هذه البحوث...^(١). ولقد كان الأمل أن يغدو هذا المجمع: «نواة صالحة تنبت الكيان الكامل للمجمع العالمي المطلوب، لولا وقوعه منذ تأسيسه تحت نفوذ النظام الحاكم وتوجيهه...»^(٢).

وأما بالنسبة لمجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، فقد أسسته: «... رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عام ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، واختارت له مجلساً من علماء الشريعة من المملكة العربية السعودية ومن خارجها، ولكن أعضاءه... غير متفرغين، بل يجتمعون في دورة انعقادية، مدتها عشرة أيام في كل عام، ويهيئون بحوثاً في موضوعات فقهية وبعض قضايا الساعة، مما يحتاج إلى معالجته ومعرفة حكمه في فقه الشريعة. ويتبنى المجمع رأي أكثرية أعضائه الحاضرين في القضايا والبحوث التي تعرض في دورته، فيتخذ فيها قرارات...»^(٣).

ومع مقدم القرن الخامس عشر الهجري، تم تأسيس مجمع فقهي ثالث بمدينة جدة، وقد أنشأته منظمة المؤتمر الإسلامي، وعقد هذا المجمع الناشئ: «... دورته الأولى في مكة المكرمة في شهر صفر ١٤٠٥هـ (١١/ ١٩٨٤م)، ويضم هذا المجمع عضواً كاملاً من كل دولة من دول منظمة المؤتمر الإسلامي...»^(٤).

(١) انظر: التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، مرجع سابق، ص ٣٤٠ باختصار.
 (٢) انظر: بحث الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، مرجع سابق، ص ٥٢ باختصار.
 (٣) انظر: بحث الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، مرجع سابق، ص ٥٢ باختصار.
 (٤) انظر: الفقه الإسلامي ومدارسه، مصطفى الزرقاء (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٩٥م) ص ١١٦ باختصار.

وعلى العموم، هذه أهم المجامع الفقهيّة التي أنشئت وأسست تلبية لدعوات العلماء الغيارى لتفعيل الاجتهاد الجماعيّ في هذا العصر، وبطبيعة الحال، فإنّ هذه المجامع برمتها أريد لها أن تكون مجامع دوليّة تمثل جميع العالم الإسلاميّ، ولا يختص بها قطرٌ من دون آخر. ومن الملاحظ حرص مؤسسي المجمعين الأخيرين (مجمع الرابطة ومجمع المنظّمة) تسميتهما بالمجامع الفقهيّة، تأكيداً على أنّ هذه المجامع لا تعنيها - بأي حالٍ من الأحوال - سوى المسائل والنوازل التي تحتاج إلى معرفة حكم الشرع فيها، وأما النوازل والقضايا التي تتجاوز دائرة معرفة الحكم الشرعيّ، فإنّها لا تتصدّى لها، ولا توسعها جانب التفصيل والتوضيح.

ونتيجة لذلك، فإنّ هذه المجامع اكتفت - ولا تزال تكتفي - بفصل القول في المسائل والنوازل الفقهيّة من دون سواها من المسائل العقديّة والاجتماعيّة والتربويّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي تهّم العالم الإسلاميّ في مختلف أنحاء العالم. وفضلاً عن هذا، فإنّ هذه المجامع الدوليّة لم تحاول ذات يوم، أن تؤخّذ صفّها وكلمتها، ولا إخالها أنّها رامت ذات يوم أن تؤطد علاقاتها بالمجامع القطريّة أو الإقليميّة (إن وجدت)، وذلك أملاً في صيرورة قراراتها قابلة للتنفيذ والامتثال، وضماناً لحسن تمثّل الاجتهادات والآراء الفقهيّة التي تتوصل إليها في القضايا المعاصرة.

وبناءً على هذا، فإنّنا نعتقد أنّه من الحريّ بهذه المجامع أن تراجع نظامها الداخليّ والخارجيّ للتأكد من مدى قدرتها على تحقيق الحلم الذي من أجله أنشئت وأسست، كما أنّه من الحقيقيّ بها أن تعيد النظر في الآليات التي تتبناها عند اختيار أعضائها، وأن تسعى إلى توحيدها والاكتفاء بمجمع اجتهاديّ عالميّ/ أمميّ يتكون أعضاؤه من ممثلي المجامع الاجتهاديّة القطريّة التي سنأتي على تفصيل القول فيها عند الحديث عن وسائل تفعيل النظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود في هذا العصر.

وأياً ما كان الأمر، فإنّنا نخلص إلى القول بأنّ تأسيس عددٍ من المجامع الفقهيّة، يمثل آخر مرحلة مرّت بها فكرة الاجتهاد الجماعيّ في حياة الجماعة الإسلاميّة، وتمثّل هذه المرحلة أقصى تطوّر وصلت إليه ممارسة هذه الفكرة

في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن يبقى ثمة تساؤل وتساؤل عن مدى تحقيق هذه المجامع الأهداف والغايات التي من أجلها أُسست وكونت، بل يبقى هنالك أهم تساؤل عن القوة الشعبية والنفاذ العملي الذي تتمتع به تلك الآراء الصادرة عن هذه المجامع في جميع الأقطار الإسلامية.

إن نظرة متفحصة في موقف الجماعة الإسلامية من قرارات المجامع تهدينا إلى تقرير القول بأنها لا تصل في واقع الأمر إلى القاعدة العريضة من المسلمين، ويكاد أن يكون الالتزام بتلك القرارات شبه معدوم في الأوساط الإسلامية، بل هي في معظم الأحوال مجهولة وغير معروفة لعامة أهل العلم في البلدان الإسلامية. ولعل موقف الدول الإسلامية عن بكرة أبيها من ذلك القرار الذي أصدرته المجامع الفقهية إزاء تعامل المصارف والبنوك في البلاد الإسلامية بالأساليب الربوية من ودائع ثابتة وسواها، خير شاهد على عدم توافر قرارات وآراء المجامع على المشروعية العملية في واقع الناس، بل إن معظم قراراتها تذهب مع أدراج الرياح، كما أن عدداً من أهل العلم في بعض الأقطار الإسلامية لا يلقون بالآ إلى تلك القرارات والاجتهادات التي توصل إليها مجتهدو المجامع، ولذلك، فإنهم يفتون في بعض الأحيان بخلاف القرار الذي توصلت إليه المجامع.

وعلى العموم، لا بد من التصدي لهذه الظاهرة والبحث عن الوسائل البديلة والكفيلة بجعل قرارات وآراء المجامع قرارات نافذة ومطبقة في حالة وجود اتفاق من أهل الاجتهاد عليها، ولا بد من التنقيب عن الوسائل العملية المعينة على تحقيق هذا الأمر، وذلك بإعادة النظر في طرق تركيبة وتكوين المجامع ووسائل إحاطة العامة من الناس بالآراء التي تتوصل إليها المجامع المختلفة، بحيث يتم العمل على تكوين مجامع قطرية، ومجامع إقليمية ومجامع أممية. وسيأتي مزيد من التفصيل والتحقيق في هذا الأمر عند حديثنا عن وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ليغدو الوسيلة المثلى التي يستعان بها في تحقيق قيومية الدين وتسديد الحياة بتعاليم الشرع.

وعند هذا القدر نصل إلى نهاية حديثنا عن تاريخ نشأة فكرة الاجتهاد الجماعي، لننتقل بعد ذلك إلى حديث مفصل عن حكم الاجتهاد الجماعي المنشود صفة وأثراً في هذا العصر.

الفصل الرابع

حكم الاجتهاد الجماعي صفة وأثراً

تمهيد

إنَّ للأعمال الفكرية والعقلية في الفكر الإسلامي جانبيين أساسيين لا بدَّ من وجودهما في كل عمل فكريٍّ يقدم عليه المكلف من المنظور الإسلامي، وأول ذينكما الجانبين: جانبٌ عقديٌّ متعلِّق بمدى مشروعية إقدام المكلف على هذا العمل وموقعه في الأحكام التكليفية من إيجابٍ وندبٍ وتحريمٍ وكراهةٍ وإباحةٍ، فالعمل في النظرة الإسلامية لا يخلو من أن يكون واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، وما من عملٍ فكريٍّ أو ماديٍّ إلا وينطبق عليه أحد هذه الأوصاف الخمسة.

على أنَّ تحديد هذا الجانب من الفكر أو العمل، يجب أن يستند إلى محكمات نصوص الشرع الصريحة وغير الصريحة من الكتاب والسنة، وذلك بوصف تلك النصوص المرجع الأساس للأحكام التكليفية المذكورة ومظان وجودها، وقد يُلاذ بكليات الشرع العامة ومقاصده الأساسية في تحديد هذا الجانب وضبطه، وذلك في حالة ما لو تعذرت إمكانية العثور على شيءٍ من محكمات نصوص الشرع المباشرة وغير المباشرة حول الموضوع، ويعرف حكم هذا الجانب من الفكر بالصفة الشرعية الثابتة للفعل الفكري أو المادي (حكم الفعل صفة).

وأما الجانب الثاني، فجانبٌ يختصُّ به العمل الفكريُّ من دون غيره من الأعمال، ويتمثَّل في الأثر الناتج عن العملية الفكرية من حيث الإلزام بهذا الأثر وعدم الإلزام به مطلقاً، فما يتوصَّل إليه المكلف أو المكلفون من رأيٍ في عمله الفكريِّ، يعتبر أثراً، وهذا الأثر في حقيقته لا يخلو من أن يكون ملزماً للمكلف وحده من دون غيره من الناس، أو يكون ملزماً له ولغيره من

المكلفين، فإذا كان المكلف ملزماً بالالتزام بالأثر الناتج عن عمله الفكري، فإنَّ الفكر يكون حينئذٍ حجةً عليه من دون غيره من المكلفين، بحيث لا يجوز له العدول عن ناتج هذا الفكر.

وأما إذا كان الأثر ملزماً للمكلف ولغيره من المكلفين، فإنَّ الأثر يكون عندئذٍ حجةً، يجب على كلِّ مكلفٍ الالتزام به والصدور عنه، ولا يساغ له مخالفته أو العمل بخلافه لأي سببٍ من الأسباب.

وبناءً على هذا، فإنَّ الأثر المترتب على العمل الفكري، لا بدُّ من أن يكون حجةً على المكلف وحده من دون أحدٍ سواه، أو حجةً على عامة المكلفين، ويعني هذا أنَّ ما يتوصل إليه أهل الاجتهاد الجماعي من رأي، لا يخلو إما أن يكون واجباً عليهم الالتزام به من دون سواهم من المكلفين، أو يكون واجباً عليهم وعلى عامة المكلفين الذين معهم. فإن كانوا ملزمين به من دون غيرهم، فإنَّ الاجتهاد الجماعي - عندئذٍ - يكون حجةً عليهم، وإن كان عامة المكلفين ملزمين به، كان الاجتهاد الجماعي حجةً عليهم جميعاً.

وعليه، فإنَّ هذا الجانب من حكم الاجتهاد الجماعي يعرف بحكم الاجتهاد الجماعي أثراً، ويعبر عنه معظم الكاتبيين المعاصرين بحجية الاجتهاد الجماعي (حكم الاجتهاد الجماعي أثراً).

واعتباراً بكون الاجتهاد الجماعي عمليةً علميةً فكريةً صادرةً عن جماعة أهل الاجتهاد في عصرٍ من العصور، فإنَّ ثمة حاجةً ماسةً إلى تأصيل القول في موقعه من هذين الجانبين المذكورين، ويأتي هذا الفصل ليتكفل بتحرير القول في هذا الأمر مخصصاً لكلِّ جانبٍ منهما مبحثاً مستقلاً. ولهذا، فإنَّ هذا الفصل سيتنظم بمبحثين اثنين، وهما:

المبحث الأول: حكم الاجتهاد الجماعي صفةً.

المبحث الثاني: حكم الاجتهاد الجماعي أثراً.

المبحث الأول

حكم الاجتهاد الجماعي صفة

لقد أوضحنا آنفاً أن المراد بحكم الاجتهاد الجماعي صفة، حكم قيام وممارسة أهل الاجتهاد هذا العمل الفكري من حيث الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، وانطلاقاً من أن تحديد موقع هذا العمل الفكري في هذه المنظومة، يتطلب الرجوع إلى محكمات نصوص الشرع من الكتاب والسنة في حالة وجودها، والالتفات المبارك إلى كليات الشرع ومقاصده الأصلية في حالة تعذر العثور على نصوص صريحة في هذا المجال من المصدرين المشار إليهما، لذلك، فإننا نرى أن نعى بالقيام بالتحقق من موقعه من خلال القيام بعملية الحذف والإبطال^(١) المعروفة في باب مسالك العلّة عند الأصوليين، ومفاد هذه العملية إبعاد الأوصاف البعيدة التي نتيقن من عدم انطباقها على هذا العمل.

وبناءً على هذا، فإننا نرى أن نستهل العملية بالقول بأن صفة التحريم لا تنطبق على هذا العمل الفكري بتاتا، ولا يمكن لها أن تنطبق عليه، وذلك انطلاقاً من أن معظم التصرفات المحرمة من الأعمال الفكرية، تضافرت نصوص الكتاب والسنة على تبيانها مصداقاً لقوله جلّ في علاه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام/١١٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ [البقرة/١٧٣]، وقوله جلّ جلاله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل/١١٦].

(١) تعتبر عملية الحذف والإبطال إحدى العمليات الرئيسة التي يقوم عليها مسلك السبر والتقسيم، ومغزاها جمع كل الأوصاف المحتملة لأن تكون الوصف المعين للفعل، واختبار تلك الأوصاف وصفاً وصفاً، ثم إبعاد الأوصاف البعيدة، والإبقاء على الأوصاف القريبة، ثم اختبار تلك الأوصاف القريبة وصفاً وصفاً، وصولاً إلى الوصف المعين الذي ينطبق على الفعل ويصلح أن يكون أساساً له.

فهذه الآيات الكريمات ومثيلاتها في الذكر الحكيم، توضّح لنا الأشياء والأعمال والتصرفات المحرّمة في الشرع. وبالنظر في تلك التصرفات والأشياء نجد أنّها لا تنطبق من قريب أو بعيد على الاجتهاد الجماعي، وبالتالي، فإنّنا على يقين بأنّ حكم هذا الاجتهاد لا يمكن له أن يكون تحريماً باتاً، ما دامت غايته تتمثّلان في التوصل إلى الحكم المراد لله - جلّ ثناؤه - في المسائل والقضايا العامّة، وفي التوصل إلى حسن تنزيل للحكم المراد لله في واقع المجتمعات والأقاليم.

وبناءً على هذا، فإنّه حريّ بنا أن نبعد صفة التحريم عن هذا العمل الفكريّ، لعدم اندراجه ضمن تلك التصرفات والأفعال التي نصّت محكمات الشرع على تحريمها على المكلفين. ولنخط خطوة أخرى في عمليّة الحذف والإبطال، لنرى مدى انطباق صفة الكراهة على هذا العمل الفكريّ، وذلك بوصفها قرينة لصفة التحريم. واعتباراً بأنّ صفة الكراهة تستمدّ وجودها من ذات النصوص التي ترد في التحريم ولا تكون مرادة من حيث الإلزام، لذلك، فإنّنا نبادر إلى القول بأنّه ليست ثمة نصوص في الكتاب ولا في السنّة وردت تؤكّد انطباق صفة الكراهة على هذا العمل، وبالتالي، فإنّ حكمه ليس كراهة لعدم ورود أيّ نصّ يدلّ على ذلك إن صراحةً أو ضمناً.

وفضلاً عن عدم ورود نصّ من الكتاب والسنّة مشير إلى كون حكم هذا العمل تحريماً أو كراهةً، فإنّ تأملاً في سيرة المصطفى ﷺ يدلّنا على استحالة انطباق صفتي التحريم والكراهة على هذا العمل، وذلك لأنّه من الأمر المعلوم والمتواتر أنّه ﷺ ما كان يرتكب حراماً ولا مكروهاً، وأنّ فعله لا يخلو إمّا أن يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً، واعتباراً بأنّه ﷺ مارس الاجتهاد الجماعيّ - كما أثبتنا ذلك عند الحديث عن تاريخ هذا الاجتهاد - فإنّ هذا تأكيدٌ على عدم انطباق صفتي التحريم والكراهة على هذا الفعل، لأنّه لو كان حراماً أو مكروهاً لما أثر عنه ﷺ فعله إياه مطلقاً.

وأما وقد أثر عنه ﷺ إقدامه عليه، فإنّ ذلك تأكيدٌ وتقريرٌ على خروج حكمه من دائرة التحريم والكراهة.

وتأسيساً على هذا، فإنّنا نستطيع أن نقرّر باطمئنانٍ بأنّ حكم هذا الفعل

يتراوح بين أن يكون وجوباً أو ندباً أو إباحة لا محالة. وبالنظر في صفة الإباحة وعلاقتها بهذا العمل، نجد أنها هي الأخرى لا تنطبق عليها، وذلك لأنه من المأثور عن رسول الله ﷺ أنه قال في الحديث الذي أخرجه الإمام الترمذي وغيره من أصحاب السنن: (إذا اجتهد الحاكم، فأصاب، فله أجران، وإذا أخطأ، فله أجر واحد).

إن مقتضى هذا البيان النبوي الكريم، أن ممارسة الاجتهاد سواء أكان فردياً أم جماعياً يترتب عليها نيل أجرين في حالة موافقة الحكم المراد لله، وأجر واحد في حالة عدم موافقة ذلك الحكم. واعتباراً بأن قيام المكلف بأمر مباح لا يترتب عليه نيل أجر أو استحقاق عقاب، كما لا يترتب على تركه ثواب ولا عقاب؛ لذلك يمكننا الخلوص إلى القول بأن صفة الإباحة لا يمكن لها أن تنطبق على هذا العمل بوصفه محلاً لنيل ثواب في حالة الموافقة أو المخالفة مطلقاً.

وبناءً على هذا، فإننا نكاد نجزم بأن حكم هذا الاجتهاد من حيث الصفة، ليس تحريماً ولا كراهة ولا إباحة، ولكنه إما أن يكون وجوباً أو ندباً لا محالة. وانطلاقاً من أن صفة الندب تستمد وجودها من صفة الوجوب، شأنها في ذلك شأن الكراهة، لذلك، فإننا نرى أن نعنى بالتحقق من مدى انطباق صفة الوجوب على هذا الفعل، فإذا أعوزتنا النصوص الدالة على ذلك، عندئذ، جاز لنا أن نتبين من مدى انطباق صفة الندب عليه.

إننا بالنظر المتأمل في رحاب نصوص الكتاب والسنة النبوية، نجد ثمة نصوصاً تدل بطريقة الإشارة والدلالة على كون حكم هذا العمل الفكري الجماعي وجوباً لا سواه، ومن تلك النصوص القرآنية الناصعة قوله - جل في علاه -: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/ ١٢٢]، فهذه الآية تدل بصريح العبارة على وجوب تفرغ جماعة من أفراد المجتمع الإسلامي للتفقه في دين الله، كما أنها تدل بالصراحة ذاتها على وجوب قيام جماعة من أفراد المجتمع بواجب الإنذار في المجتمع وذلك بعد تفقها، واعتباراً بأن الاجتهاد الجماعي لا يعدو في حقيقته أن يكون عملية فكرية جماعية تهدف إلى بيان مراد الله في المسائل العامة وتنزيل ذلك المراد

في واقع المجتمعات، لذلك، فإنه يعتبر إنذاراً، وبما أن الإنذار مأمور به بصريح الآية الأنف ذكرها، والاجتهاد الجماعي إنذار، فإن الاجتهاد الجماعي - بناءً على ذلك - يعتبر مأموراً به. ويعني هذا أن حكم قيام الجماعة المجتهدة بهذه العملية هو الوجوب يثابون على فعله ويعاقبون على تركه بلا عذر. ومقتضى هذا القول أن حكم هذا الاجتهاد الجماعي لا يمكن له أن يكون - والحال كذلك - ندباً، ذلك لأن المندوب من الأفعال يثاب على الفعل، ولا يعاقب على الترك مطلقاً كما هو مقرر عند العالمين بالأصول.

وبناءً على هذا النص من الكتاب الكريم، فإننا نفزع إلى تقرير القول بأن الصفة الشرعية الثابتة لهذا الفعل بالنسبة لجماعة أهل الاجتهاد هي الوجوب وذلك بدلالة هذه الآية الكريمة وما في معناها من آيات مباركات في الذكر الحكيم.

ولمزيد من التوضيح، نرى أن نعنى بتجلية كيفية دلالة آية التوبة على انطباق صفة الوجوب على هذا العمل الفكري، وعليه، فنقول: إننا بالتأمل في سياقات هذه الآية، نجد أنها كلها بيان لحكم الجهاد وحكم أولئك الذين تخلّفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك، ويقودنا هذا إلى القول بأن حكم التفقه في الدين في ضوء هذه الآية لا بد له من أن يكون وجوباً، كما أن حكم القيام بالإنذار والإبلاغ بعد التفقه يعتبر وجوباً بصريح عبارة هذه الآية ودلالاتها، فكانت الآية توجب ضرورة تفرغ جماعة من المجتمع للتفقه في الدين، وقيام هذه الجماعة بواجب الإنذار والإبلاغ عن الله جلّ جلاله. وإنما كان حكم التفقه بمقتضى هذه الآية وجوباً، ذلك لأن حكم الجهاد في الإسلام وجوب، ولا يمكن أن يترك الأمر الواجب إلا لأمر واجب أعلى منه أو مساوٍ له. فليس من معهود الشرع في تعليماته، نهى الناس عن الواجب وأمرهم بما دون الواجب. ويؤكد هذا الأمر الإمام ابن عاشور عند تفسيره لهذه الآية، فيقول ما نصه: «... وإذ قد كان من مقاصد الإسلام بث علومه وآدابه بين الأمة وتكوين جماعات قائمة بعلم الدين، وتثقيف أذهان المسلمين كي تصلح سياسة الأمة على ما قصده الدين منها، من أجل ذلك، عوّب التحريض على الجهاد بما يبين أن ليس من المصلحة تمحض المسلمين كلهم لأن يكونوا غزاة

أو جنداً، وأن ليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدين، فهذا يؤيده بتوسع سلطانه وتكثير أتباعه، والآخر يؤيده بتثبيت ذلك السلطان وإعداده لأن يصدر عنه ما يضمن انتظام أمره وطول دوامه، فإن اتساع الفتوح وبسالة الأمة لا يكفیان لاستبقاء سلطانهما إذا هي خلت من جماعة صالحة من العلماء والساسة وأولي الرأي المهتمين بتدبير ذلك السلطان..^(١).

وبناءً على هذا، فإذا كان النذب حكماً تالياً للوجوب، وكان المعروف أن لا يترك الواجب من أجل المندوب، عرفنا من ذلك أن حكم التفقه فالإنذار هو الوجوب، وليس النذب. وذلك لأن حكم الجهاد وجوب، ولا يمكن السماح بتركه والانشغال عنه إلا بوجوب آخر، وهو التفقه المؤدي إلى الإنذار. وانطلاقاً من هذا، فإننا نستطيع أن نقرر من خلال هذه الآية الكريمة أن حكم الاجتهاد الجماعي هو الوجوب، وذلك بوصفه إنذاراً مأموراً به في الشرع.

إن دلالة هذه الآية على وجوبية الاجتهاد الجماعي بوصفه الآلة الضرورية التي يقوم عليها الإنذار الشرعي المأمور به في الآية الكريمة، أمر جلّي وذلك لأن الآية عهدت بواجب الإنذار إلى عامة المتفقيين في الدين وأمرتهم جميعاً بالقيام بواجب الإنذار لقومهم لعلهم يحذرون، فكان الآية تفترض أن تتكافل الجماعة المتفقهة فيما بينهم في تبيان حكم الله لعامة الناس، مما يعني أن حكم القيام بواجب الإنذار على عامة المتفقيين مجتمعين واضح وجلّي.

وعليه، فإنه يمكننا أن نقرر القول بأن هذه الآية الكريمة تفترض - في ما تفترض - تفرغ جماعة من أفراد المجتمع للتفقه في الدين، ثم انتهاض تلك الجماعة المتفقهة بمهمة إنذار العامة وإعلامهم بما فقهوه من الدين. وهذه الجماعة التي تتفرغ للتفقه وتصبح متفقهة، هي التي تسمى في لغة العصر بأهل الاجتهاد، أو المجتهدين.

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، طبعة الدار التونسية..)، ج ١١ ص ٦١ باختصار.

وعليه، فليس لنا من مناصب من القول في أن حكم الاجتهاد الجماعي صفة في ضوء هذه الآية، هو الوجوب، وليس الندب، اعتباراً بأن الإنذار واجب، والاجتهاد الجماعي إنذار، وبالتالي، فهو الآخر واجب، وبما أنه لا تحقيق للتفقه بلا اجتهاد، فإن الاجتهاد من أجل التفقه هو الآخر واجب، نعني أنه إذا كان التفقه مأموراً به وكان التوصل إليه متوقفاً على الاجتهاد، فإن الاجتهاد يكون واجباً تحقيقاً لمقصد التفقه من جهة، وتوقيعاً لواجب الإنذار من جهة أخرى.

وصفة القول: فإنه من المقرر أن الجماعة المتفقهة التي يجب عليها القيام بواجب الإنذار، تتكون من أفراد توفرت فيهم أدوات الاجتهاد، بناءً على ذلك، فإنه يمكن الانتهاء إلى القول بأن قيام أولئك الأفراد الذين تتوفر فيهم أدوات الاجتهاد الجماعي بواجب الاجتهاد من أجل الوصول إلى الحكم المراد لله أو من أجل تسديد واقع الحياة بتعليمات الشرع، واجب يثابون على القيام به، ويعاقبون على تركه بلا عذر.

وعلى العموم، فإننا ننتهي إلى القول بأننا لم نعتبر حكم الاجتهاد الجماعي ندباً، ذلك لأن الصيغة التي وردت بها الآية تعتبر صيغة من صيغ الوجوب والتكليف، وهي صيغة لام الأمر المقترنة بالفعل المضارع في قوله: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/ ١٢٢].

على أنه من الجدير بالتحقيق أن هذه الآية ليست الآية الوحيدة التي تدل على وجوبية الاجتهاد الجماعي، ومطالبة جميع المكلفين القادرين على القيام به، فكل الآيات التي وردت حائثة وأمرة على تبليغ الدعوة وبيان حكم الله للناس، والأمر بالاعتصام بحبل الله جميعاً، والحذر عن التفرق والتنازع والاختلاف، تقرّر - بطريقة مباشرة وغير مباشرة - هذا المبدأ، إذ إن ما يكون واجباً على الأفراد لا بخصوصية فيهم، وإنما لإشرافهم على أدوات الدعوة، فإنه يكون واجباً على مجموعهم لإشرافهم على تلك الأدوات والآلات التي يتوقف عليها القيام بواجب الإنذار. وكذلك الحال في الآيات التي وردت أمره بالشورى والتشاور، كما في قوله جلّ جلاله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران/ ١٥٩] وقوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى يَتَنَبَّهْ﴾ [الشورى/ ٣٨] فهذه الآيات تعتبر أصولاً تشريعية لمشروعية ووجوب الاجتهاد الجماعي في المسائل والنوازل العامة التي تعم بها البلوى.

وإمعاناً في التقرير والتأكيد على كون الصفة الشرعية الثابتة لهذا الاجتهاد وجوباً، نرى أن الالتفات المبارك إلى مقاصد الشرع الأساسية من التشريع، حيث إننا نجد أن انتظام أمر الأمة ووحدة أبنائها وتضامن أفرادها، يمثل المقصد الأسمى والأعلى من التشريع، واعتباراً بأن تحقيق هذا المقصد يتوقف على ضرورة تشاور وتحاور أهل العلم في المسائل والقضايا التي تعمُّ بها البلوى وصدورهم عن رأي يعصم المجتمع من التضارب والتناقض والتدابير، لذلك، فإنه لمن الأمر المؤكَّد أن يكون حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الصفة وجوباً، وذلك لتوقف تحقيق مقصد انتظام أمر الأمة في نوازلها العامة، وجلب الصالح إليها ودفع الضار والفساد عنها في قضاياها ومسائلها المصيرية^(١).

إنه لمن المعلوم عند أهل العلم بالأصول أن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، فإذا كان انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضار عنها واجباً، وكان تحقيق ذلك متوقفاً على صدور أهل الاجتهاد الجماعي في تلك المسائل التي تعمُّ الأمة (الاجتهاد الجماعي) فإن الاجتهاد الجماعي - والحال كذلك - يعتبر واجباً، بوصفه أهم وسيلة يتحقق بها ذلك المقصد الأهم والأسمى من التشريع.

وإضافة إلى كل ما سبق، فإن ما أوردناه من نماذج وأمثلة عند حديثنا عن تاريخ ظهور فكرة الاجتهاد الجماعي في حياة الجماعة الإسلامية، تؤكد على كون حكم هذا الاجتهاد وجوباً.

وعليه، فصفوة القول: إن قيام أهل الاجتهاد بهذا النوع من النظر الاجتهادي واجب شرعي لا مناص منه، ويأثمون جميعاً إذا تركوه بلا عذر، كما يثابون على قيامهم به تحقيقاً لمقصد انتظام أمر الأمة، وحفاظاً على وحدة أبنائها، ودرءاً لدابر الخلاف والاختلاف بين أفراد الأمة في قضاياها المصيرية التي تتطلب اتحاداً في الرأي وفي الحكم، ورحم الله الإمام ابن عاشور عندما

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩٩، فقد أشار الإمام ابن عاشور إلى هذا الأمر.

اعتبر الاجتهاد فرض كفاية، فقال ما نصّه: «... فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة، ومكنة الأسباب والأدوات...»^(١)، ينصرف هذا القول إلى ضرورة عمل الأمة على تخريج جيل من أبناء الأمة تتوفّر فيهم أدوات الاجتهاد وشروطه المعتبرة. وما أوردناه من حديث، فإنّه يتضمن بطريقة غير مباشرة هذا الجانب، ولكنّه يتركز حول أولئك الذين توفرت فيهم أدوات الاجتهاد، وتمكنوا من آلاته المعتبرة. فواجبٌ عليهم القيام بهذا الواجب في جميع القضايا والمسائل التي تمس حياة عموم المجتمع، وتتجاوز الأفراد إلى المجتمع برمته.

على أنّه من الواجب علينا الإشارة إلى أنّنا تجاوزنا أثناء استدلالنا على فرضيّة الاجتهاد الجماعيّ، الاعتداد بذلك الحديث المشهور الذي رواه الشعبي عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: (اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد).

فهذا الحديث على الرغم من أنّ جميع الكاتبيين والباحثين المعاصرين في الاجتهاد الجماعيّ، تناقلوه في كتاباتهم وكتبهم، ولا يكاد كتاب أو مؤلّف حديث يخلو من إيراده، غير أنّه من النادر - إن لم يكن من المستحيل - أن تجد له تخريجاً علمياً، بل إنّ معظمهم تجاوزوا تبيان حكمه. وما كان ينبغي لهم أن يفعلوا ذلك، لأنّ هذا الحديث اعتبره بعض الفقهاء حديثاً موضوعاً لا تصح روايته، ومن أولئك العلماء الإمام ابن حزم الظاهري الذي أورد في إحكامه تحقيقاً شديداً للهِجَة لهذا الحديث، وانتهى إلى القول بأنّه موضوع وأنّه لا يحل لأحد أن يرويه، وهذا نصّ ما قاله بهذا الصدد:

«... وأما خبر عليّ، فموضوع مكذوب، ما كان قط من حديث عليّ، ولا من حديث سعيد بن المسيب، ولا من حديث يحيى بن سعيد، ولا من حديث

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠١ باختصار.

مالك بن أنس، ولم يروه قط أحد عن مالك إلا سليمان بن يزيع الإسكندراني، وهو مجهول، ولا يخلو ضرورةً من أنه وضعه أو دلسه عمن وضعه. وهذا خبر لا يحلُّ لأحد أن يرويه، والكذب لا يعجز عنه من لا يتقي الله تعالى، وبرهان كذب هذا الحديث ووضعه أنه لا يجوز البتة أن يقول النبي ﷺ كلاماً يصح نزول حكم في الدين بالناس لا قرآن فيه ولا بيان فيه من النبي ﷺ مع قوله ﷺ: (دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم)... ومع قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلَيْسَتْهُمُ الْأُلْدُمُ وَالْحَنَظِيرُ وَمَا أَهْلُ لَيْفٍ لِلَّهِ...﴾ [المائدة/ ٣] فقد أخرج ﷺ ما لم ينص فيه بأمرٍ أو بنهي عن الفرض والندب والتحريم والكراهة، وبأمره بترك ما لم يأمرنا أو ينهانا وأبقاه في جملة المباح المطلق، فصار من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص...^(١).

هكذا توصل الإمام ابن حزم إلى اعتبار هذا الحديث حديثاً موضوعاً ومتعارضاً مع بعض الآيات والأحاديث، فضلاً عن اعتبار راوي الحديث عن مالك راوياً مجهولاً.

وأيّاً ما كان الأمر، فإننا نرى أن هذا الحديث لا يصلح أن يتخذ أساساً لإثبات وجوبية الاجتهاد الجماعي، وذلك لأن التشريع الإلزامي ينبغي أن يؤخذ من النصوص القرآنية أو من النصوص الحديثية الصحيحة. ولهذا، لم نر من حاجة إلى إيرادها في المقام، على الرغم من اشتماله على توجيهات دالة على وجوب الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي.

وفذلكة القول: إنه يجب على الأفراد الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد في عصرٍ من العصور أن يمارسوه مجتمعين، لا متفرقين ومتشتتين كما هو مشاهد اليوم، ولا خلاص للسواد الأعظم من أبناء الأمة من التشتت المرجعي والرهق الفكري ما لم يدرك الجماعة المتأهلة للاجتهاد ضرورة قيامهم بواجبهم تجاه الأمة في تحديد مراد الله في المسائل التي تعم فيها البلوى، وتحقيق تنزيل أمين لمراد الله في واقع المجتمعات.

(١) انظر: ابن حزم، الأحكام، مرجع سابق، ج ٦ ص ٢٠٦ وما بعدها بتصرف واختصار.

المبحث الثاني

حكم الاجتهاد الجماعي أثراً

يتناول معظم الباحثين المعاصرين حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر، تحت عنوان حجية الاجتهاد الجماعي، ويرومون بذلك النظر في مدى صلاحية الاجتهاد الجماعي لأن تكون حجة يجب العمل بها على العامة، ولقد أثرنا استخدام حكم الاجتهاد الجماعي أثراً، انطلاقاً من أن حجية الاجتهاد الجماعي تتوقف على الأثر الناتج منه، بحيث إذا حظي ذلك الأثر باتفاق جميع أهل الاجتهاد، فإن حكمه حينئذٍ يختلف عن حكمه في الحالة التي لا يحظى فيه ذلك الأثر باتفاقهم جميعاً، وهذا ما سنوسعه جانب التحقيق والتفصيل في هذا المبحث.

على أنه من الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام أن عدداً من الباحثين المعاصرين^(١) الذين تناولوا هذا الموضوع في كتاباتهم، لم يوسعوه جانب التأصيل الدقيق والتفصيل المرتجى، إذ إن معظمهم مالوا إلى النظر إلى حجية هذا الاجتهاد من خلال حجية الاجتهاد بشكل عام، وما كان لهم ليفعلوا ذلك، لأن الاجتهاد الجماعي كما أسلفنا يختلف اختلافاً جذرياً عن الاجتهاد الفردي أو الشخصي سواء من حيث المجالات أو من حيث الأفراد. وفضلاً عن هذا، فإن بعض الباحثين ركنوا إلى إلحاق حكم الاجتهاد الجماعي بحكم إجماع الأكثرية، على الرغم من كون الأثر المترتب على الاجتهاد الجماعي قابلاً لأن يحظى بموافقة جميع المجتهدين، أو موافقة أكثريتهم من دون أقليتهم، فإذا حظي الناتج بموافقة جميعهم كان حكم الإلزام به مختلفاً عن حكمه فيما لو لم يحظ الناتج بموافقتهم جميعاً.

(١) انظر: أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ج ٢، وانظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، السوسة، مرجع سابق.

وتجاوزاً لما وقع فيه أولئك الباحثون المعاصرون من تعميم وإطلاق، فإننا نرى أن نحدد حكم هذا الاجتهاد من حيث الأثر من خلال النظر إلى موقع الأثر في خارطة الموافقة الكلية أو موافقة الأغلبية، فضلاً عن أثر العمل بأكثر من رأي في المسألة المجتهد فيها.

وإنما ملنا إلى انتهاج هذا المنهج في تناول هذا الجانب من هذا الهم الاجتهادي المعاصر بهذه الصورة، إدراكاً منا بأن تحديد حجّة الحكم الذي يصدر عن أهل الاجتهاد على المجتهدين أنفسهم أو على العامة، يتوقف توقفاً أساسياً على النتيجة الصادرة من العملية الاجتهادية الجماعية من حيث الاتفاق والاختلاف.

فالاجتهاد الجماعي لا يعدو أن يكون وسيلة من الوسائل التي يتوصل من خلالها إلى تكوين إجماع أو إجماع الأكثرية، إذ إن الناتج منه - كما كررنا مراراً - يمكن له أن يحظى باتفاق كل المجتهدين الذين شاركوا في العملية الاجتهادية، وعندئذ، يكون الناتج رأياً متفقاً عليه بين أهل الاجتهاد، ويسمى هذا الرأي في الدرس الأصولي بالإجماع، وربما حظي الناتج من العملية الاجتهادية الجماعية بموافقة بعض المجتهدين من دون بعض، فلا يخلو الناتج في هذه الحالة من أن يكون رأياً لأكثر المجتهدين، أو رأياً لبعضهم من دون بعض؛ فإن كان رأياً لأكثر المجتهدين، سمي ذلك رأياً متفقاً عليه عند الأكثرية، ويسمى بعض أهل العلم بالأصول هذا الرأي بإجماع الأكثرية؛ فإذا تساوى عدد الموافقين مع عدد المخالفين إزاء الناتج، لم يصح أن يطلق على الرأي بأنه إجماع أو إجماع الأكثرية.

وبناءً على هذا، فإن ضبط حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر، يجب أن يسبقه التأكد من موقع الناتج من العملية الاجتهادية الجماعية في منظومة الموافقة والمخالفة الكلية وموافقة ومخالفة الأكثرية وتساوي الموافقين مع المخالفين إزاء الرأي الناتج من العملية الاجتهادية، وفي ضوء تحديد موقعه في هذه المنظومة، يتحدد حكم الاجتهاد الجماعي بالنسبة لأهل الاجتهاد أولاً، ثم للمكلفين كافة ثانياً.

وتأسيساً على هذا، فإننا نرى أن نقسم حكم الإلزام والالتزام بالأثر الناتج من العملية إلى مستويين مختلفين:

أولهما: حكمه على مستوى أهل الاجتهاد من حيث مشروعية إلزامهم جميعاً بالالتزام بالنتائج من العملية وعدم مشروعية إلزامهم به في حالة الاتفاق الكلي على الناتج، وفي حالة انقسامهم إلى أغلبية وأقلية.

وأما ثانيهما، فحكمه على مستوى المكلفين كافة من حيث مشروعية إلزامهم بالالتزام بالنتائج وعدم مشروعية إلزامهم بالالتزام بذلك الناتج، وذلك في حالة اتفاق المجتهدين على رأي بعينه، أو في حالة انقسامهم إلى أغلبية وأقلية. وإمعاناً في تحرير القول في هذه المسألة، نرى أن نخصص لكل من المستويين فقرة خاصة نجلي فيها حكم كل واحد منهما:

الفقرة الأولى: حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر بالنسبة لأهل الاجتهاد

إن الحكم الذي يتوصل إليه في العملية الاجتهادية الجماعية، لا يخلو من أن يكون حكماً (إيجابياً وسلباً) يحظى بموافقة جميع المجتهدين عليه، أو ينال موافقة أكثر المجتهدين وأغلبهم، وربما تعذر الوصول إلى رأي يتسم بموافقة الأغلبية أو الأكثرية.

وبناءً على هذا، فإن حكم الاجتهاد الجماعي بالنسبة لأهل الاجتهاد يختلف باختلاف الناتج من العملية الاجتهادية الجماعية، فإذا حظي الناتج من الاجتهاد بموافقة المجتهدين جميعاً، فإن حكمه حينئذٍ، يختلف عن حكمه فيما لو حظي بموافقة الأكثرية ومعارضة الأقلية، أو تعذر إمكانية تشكيل رأي للأغلبية أو الأكثرية، ويعني هذا أن تحديد حكم هذا الاجتهاد يمكن أن يتم من خلال النظر في كل حالة من الحالات الاحتمالية الثلاث المشار إليها آنفاً.

وأما بالنسبة للحالة الأولى، وهي الحالة التي يحظى فيها الناتج بموافقة أهل الاجتهاد جميعاً، فإن حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر في هذه الحالة، يعتبر حجة على جميع أولئك المجتهدين الذين وافقوا وأمنوا على الرأي الذي توصل إليه المجتهدون في المسألة، وذلك اعتباراً بما تقرّر جميع المدونات الأصولية، بأن حكم الاجتهاد حجة ملزمة على المجتهد، يجب عليه العمل بمقتضاه ووفقه، ولا يجوز له مخالفته ولا العمل بخلافه مطلقاً، وفي

هذا يقول الإمام الجويني رحمه الله في برهانه ما نصّه: «... إذا أجمعوا على حكم مضمون وأسندوه إلى الظن، وصرّحوا به، فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة أنا وجدنا الأعصر الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر، فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحادة والعقوق، ولا يعدّون ذلك أمراً هيئاً، بل يرون الاجترار على مخالفة العلماء ضللاً بيئاً، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل، فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مضمون قطع به المجمعون من غير تردد ظن، فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستند قاطع شرعي... فقد تقرر الآن انتصاب الإجماع دليلاً قطعياً وبرهاناً ساطعاً في الشرع...»^(١).

ثمة قرارات أصولية مؤكّدة على وجوب التزام المجتهدين أجمعهم بالحكم الاجتهادي الذي توصلوا إليه في أثناء اجتهادهم، وعدم التزام بعضهم بهذا الحكم يعتبر مخالفة وخرقاً لرأي مجمع عليه بين أهل العلم، ومن المعلوم أنّ خرق المجمع عليه - بلا تأويل سائغ - أمرٌ محظورٌ في شرعنا، يجعل فاعله مستحقاً العقاب والتأديب اللائق، وفي هذا يقول الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه مراتب الإجماع: «... إنّ الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنّه إجماع...»^(٢).

وأما بالنسبة للحالة الثانية، وهي الحالة التي يحظى فيها الناتج من العملية الاجتهادية الجماعية بقبول أكثرية المجتهدين ورفض أقلّيتهم للحكم الناتج من العملية الاجتهادية، فإنّ حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر في هذه الحالة، محلّ خلافٍ قديم بين أهل العلم بالأصول، وليس ثمة اتفاق بينهم على رأي في هذه المسألة الهامة والحساسة، ويمكن القول بأنّ آراءهم فيها تتراوح بين ثلاثة آراء أساسية، وهي كالتالي:

(١) انظر: الجويني، عبد الملك: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٣٨ باختصار وتصرف.

(٢) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون سنة طبع) ص ٧ باختصار.

الرأي الأول: يذهب أصحابه إلى القول بأن الحكم الذي يختاره الأكثرية وترجح لديهم يغدو حجة على الأقلية التي تخالفهم، وبناءً على ذلك، فيجب على الأقلية النزول عند حكم الأكثرية والعمل بمقتضاه ولا يجوز لهم مخالفته بتاتاً. ومستند هؤلاء في هذا الرأي ما يفهم من بعض الأحاديث الواردة في الالتزام برأي السواد الأعظم ولزوم الجماعة وعدم الانشقاق عنها، كالحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (عليكم بالسواد الأعظم)، وحديث: (لن تجتمع أمتي على ضلالة، فعليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة).

فهذه الأحاديث وما ورد في سياقها، تدلُّ على ضرورة الالتزام بالرأي الذي ينتهي إليه الأكثرية بوصفها الجماعة والسواد الأعظم^(١).

وأما الرأي الثاني، فيرى أربابه من أهل العلم بالأصول، بأن هذا الحكم الذي يتوصل إليه الأكثرية وتخالفهم فيه الأقلية، ليس بحجة على أولئك الأقلية، وبالتالي، فلا يجب عليهم اتباعه ولا العمل بمقتضاه. ومستند هؤلاء في هذا الرأي هو أن الحكم الذي توصل إليه الأكثرية لا يعتبر رأي الجماعة الذي وردت الإشارة إليه في الأحاديث الآنفة ذكرها، وذلك لأن معاني تلك النصوص لا تنطبق إلا على الآراء التي تتفق عليها الجماعة ولا تختلف فيها، وأما الآراء التي تختلف فيها الجماعة، فإنها لا تعتبر مخالفتها مخالفة لآراء الجماعة^(٢).

وأما الرأي الثالث، فينتهي القائلون به إلى القول بأن هذا الحكم الذي ترجح لدى الأكثرية، ليس بحجة ملزمة على الأقلية، ولا يلزمون باتباعه، ولكنه من الأولى والأفضل نزول الأقلية عنده والعمل بمقتضاه، ولكنهم إذا لم يعملوا به وخالفوه، فإنهم لا يعاقبون ولا يسألون عن المخالفة في هذه الحالة، ومستند هؤلاء في هذا القول هو أن رأي الأكثرية أقرب إلى الصواب

(١) لمزيد من توضيح حول أدلة هؤلاء، يراجع: البرهان في أصول الفقه للجويني، والمستصفي للغزالي، والمحصول للرازي، والإحكام للآمدي، وإرشاد الفحول للشوكاني.

(٢) يراجع المراجع المشار إليها آنفاً.

في معظم الأحيان من رأي الأقلية، وبالتالي، فالظن فيه أقوى من الظن في رأي الأقلية، ولذلك، فالأولى اتباع رأي الأكثرية، وإنما لم يلزموا الأقلية اتباع الأكثرية، ذلك لأن الإلزام لا بد له من أن يتأسس على يقين، وإذ لا يقين، فإنه لا إلزام بتاتا^(١).

وعلى العموم، هذا ملخص آراء أهل العلم بالأصول في المسألة التي لا يتفق فيها أهل الاجتهاد على رأي، وبالرجوع إلى المدونات الأصولية المختلفة، يجد المرء ثمة تحليلاً وتحقيقاً لهذه الآراء بحججها وأدلتها، فقد كانت هذه المسألة ذات يوم محل اهتمام كبير من لدنهم، ولكنها مع الأسف بقيت - كأخواتها - من المسائل الأصولية المتكاثرة من دون قول فصل فيها حتى هذه اللحظة، فضلاً عن أن العالمين بالأصول الذين أتوا بعد ذلك، ورغبوا في الترجيح بين هذه الآراء، لم يحاولوا أن يلتفتوا في ترجيحاتهم إلى مقاصد الشريعة ليتخذوها أساساً للترجيح.

وعليه، فإن يكن لنا من حق في إبداء وجهة نظر في هذه المسألة، فإننا نرى أن أي ترجيح بين هذه الآراء الثلاثة وانتقاء رأي منها، ينبغي أن يتركز على جملة من الاعتبارات والعوامل، من أهمها:

أ - طبيعة المسألة المختلف فيها من حيث علاقتها بعموم أفراد المجتمع وعدم علاقتها بجميع الأفراد.

ب - أثر العمل بالرأيين المتعارضين معاً في تلك المسألة على المستوى انتظام أمر الأمة وسلامة نظامها وتماسك أفرادها.

ولئن سبق أن أصّلنا القول بأن انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها يمثل المقصد الأسمى والأمثل من التشريع، لذلك، فإنه من الواجب ضرورة استحضار هذا المقصد والاحتكام إليه عند الترجيح بين الآراء الواردة في المسائل التي تعم فيها البلوى.

وبناءً على هذا، فإننا نرى ضرورة التأكد من كون المسألة تمس حياة أفراد

(١) لمزيد من توضيح حول هذا الرأي، يراجع: البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

المجتمع أو أهل الإقليم أو عموم الأمة، كما ينبغي التأكد من مدى تأثير العمل بمقتضى الرايين المتعارضين على الإخلال بانتظام أمر الأمة، وسلامة نظامها، وفي ضوء هذه الاعتبارات، يمكن لنا ترجيح بين مختلف الآراء.

فإذا كانت المسألة المختلف فيها بين أهل الاجتهاد مسألة ذات طابع عام تمس حياة أفراد مجتمع أو أهل إقليم أو عموم الأمة، وكان العمل بمقتضى الرايين المختلفين المتعارضين مخلاً بمقصد انتظام أمر الأمة، فإنه يمكن تقرير القول عندئذ، بترجيح رأي الأكثرية على رأي الأقلية، وضرورة العمل برأي الأكثرية ونبد رأي الأقلية في هذه الحالة، اعتداداً بالحفاظ على المقصد الأسمى من التشريع المتمثل في استدامة انتظام أمر الأمة وتماسك أفرادها، والتزاماً بمبدأ تقديم وترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في المنظور الإسلامي، نعني أن مراعاة مصلحة الأكثرية في حالة تعارضها مع الأقلية مقصد معتبر في الإسلام، ولذلك، فلا بد من الصيرورة إلى رأي الأكثرية، وواجب على الأقلية أن تنازل عند رأي الأكثرية في هذه الحالة.

وثمة نماذج كثيرة ماثورة عن الرسول ﷺ تؤكد هذا البعد، فنزوله ومن كانوا معه من الصحابة عند رأي الأكثرية في قضية الخروج من المدينة لملاقاة الأعداء، تقرير وتشريع لهذا البعد الهام.

ولهذا، فإنه لا بد لأولئك المجتهدين الذين يخالفون رأي الأكثرية في المسائل التي تعم بها البلوى من النزول عند رأي الأكثرية حفاظاً على المقصد المذكور. وفضلاً عن هذا، فإن في ترجيح العمل برأي الأكثرية في هذه الحالة عملاً بقاعدة دفع أخف الضررين، نعني أنه إذا كان في منع الأقلية من العمل برأيهم في المسألة الاجتهادية ضرر لا ينبغي فعله، فإن الإخلال بنظام الأمة وإصابة استقرارها بضعف ووهن وإشاعة التنازع والتناقض بين أفرادها هو الآخر ضرر لا ينبغي فعله.

بالمقارنة بين الضررين وأثر كل واحد منهما على أفراد المجتمع نجد أن ضرر منع الأقلية أخف من ضرر الإخلال بنظام المجتمع، لأن دائرته لا تتجاوز أولئك الأقلية، بينما ضرر الإخلال بنظام الأمة تتجاوز دائرته أولئك الأقلية إلى الأكثرية، وبالتالي، فإنه لا بد من ترجيح العمل بأخف الضررين

للحيلولة من وقوع الضرر الأثقل الذي يعمُّ السواد الأعظم في المجتمع .
وبناءً على هذا، فإننا نخلص إلى القول بأن طبائع المسائل وأثر العمل
بالآراء المختلفة على انتظام أمر الأمة وسلامة تماسكها، وتضامن أبنائها،
عواملٌ أساسيةٌ يفزع إليها لفصل القول في حجة حكم الاجتهاد الجماعي من
حيث الأثر بالنسبة للمجتهدين في حالة اختلافهم فيما بينهم .

على أنه إذا كانت المسألة غير مصطبغةً بصبغةٍ جماعيةٍ، وكان تأثير العمل
بمقتضى الرأيين المختلفين غير ذي بالٍ على السواد الأعظم في المجتمع،
عندئذٍ، لا حاجة إلى إلزام الأقلية بالعمل برأي الأكثرية، لأنه لا يكون هنالك
أي مبرر للإلزام ما دام مقصد انتظام أمر الأمة وسلامة نظامها محفوظاً .

إن نظرةً عجليةً في جنبات المسائل التي حظيت ذات يوم باختلاف العالمين
بالأصول حولها، وتعددت فيها وجهات نظرهم، تهدي إلى تقرير القول بأن
معظمها - إن لم يكن كلها - لا ينطبق عليها هذا القيد، وتكاد أن تكون مسائل
فرعية لا يترتب على تعدد الرأي فيها أي محذور أو إخلال بنظام المجتمع .

ولهذا، فإن القضية تحتاج إلى إعادة طرح من جديد في ضوء الاحتكام
واللياذ بالبعدين المذكورين، فيؤخذ بعين الاعتبار طبائع المسائل من حيث
العموم والخصوص، كما يعتد بمدى تأثير الاختلاف فيها على المجتمع وأثر
العمل برأيين متعارضين على مقصد دوام انتظام أمر الأمة، ثم يتم الترجيح بين
الرأيين باعتماد الرأي الذي لا يؤدي العمل به إلى الإخلال بالمقصد المذكور .

واختتاماً لهذا المبحث، نرى أن نورد نموذجاً لهذه الفكرة، وطريقة التعامل
معه في ضوء المعيار المشار إليه آنفاً :

إن مسألة تعيين النظام السياسي الصالح لقطرٍ من الأقطار، تعتبر مسألةً
اجتهاديةً يمكن أن تختلف فيها الآراء وتتعارض فيها الأفكار، إذ ثمة نظام
برلماني، ونظام رئاسي، ونظام ملكي . ومن الوارد جداً أن يختلف أهل
الاجتهاد في تحديد النظام السياسي الذي يصلح أن يكون النظام المعتمد لقطرٍ
من الأقطار، وبناءً على ذلك، فإن هذه المسألة تستحق أن تكون محللاً
للاجتهاد الجماعي، وذلك لأنها مسألة تمس حياة أفراد المجتمع في قطرٍ من
الأقطار، كما أن لها تأثيراً على حياة الأفراد في مختلف الأقطار .

وعليه، فإذا اختلف أهل الاجتهاد في هذه المسألة، وانقسموا إلى فريقين متعارضين، بأن رأى الأكثرية أنَّ النظام البرلماني هو الأولى بالاعتماد من غيره، ورأى الأقلية أنَّ النظام الرئاسي هو الأجدر من غيره، فإنَّ الترجيح بين هذين الرأيين المتعارضين، لا بدَّ له من أن يتمَّ من خلال النظر في مدى تأثير العمل بمقتضى الرأيين على حياة المجتمع، فإذا أُلْفِيناهُ ذا تأثير بالغ على مقصد دوام انتظام أمر الأمة ووحدة كلمتها وصفِّها، فعندئذٍ، وجب الأخذ برأي الأكثرية ونبذ رأي الأقلية حفاظاً على سلامة المجتمع واستقامة أمره. فمن الواجب على الأقلية في هذه الحالة النزول عند رأي الأكثرية، ولا يجوز لهم العمل بخلافه ترجيحاً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، واعتداداً بتقديم العمل بأخفِّ الضررين.

إنَّ رأي الأكثرية الناتج من العملية الاجتهادية الجماعية في هذه المسألة، يجب احترامه والاعتداد به وعدم تجاوزه، سواء آمن به الأقلية أم لم يؤمنوا به، وإنَّما كان ذلك واجباً لأنَّ العمل بمقتضى الرأيين المتعارضين في هذه المسألة يؤدِّي إلى الإخلال باستقرار وأمن المجتمع وانتظام أمره، فضلاً عن حالة الفوضى والانظام اللذين سيسودان في حالة العمل بمقتضى الرأيين، ولا يخفى ما في ذلك من ضرر وإضرارٍ بالمصلحة العامة.

وعلى هذا المنوال، يتمُّ التعامل مع المسائل الاجتهادية المختلفة، ولعلَّ نظرة متفحصة في سيرة الرسول ﷺ ومنهجه في ما نسب إليه من اجتهاد، تؤكد هذا المنطلق، فنزوله ﷺ ومن كانوا معه على رأي الأغلبية في غزوة أحد، خير دليل على هذا الأمر، كما أنَّ منهج خلفائه الراشدين من بعده من أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ، وسواهم، خير ما يقرِّر ويؤكد هذا الأمر. بل إنَّ انتصاب أبي بكر ﷺ خليفةً للمسلمين على الرغم من عدم موافقة جميع الصحب - رضوان الله عليهم - يندرج ضمن هذا الأساس، ذلك أنَّ الأغلبية التي حضرت السقيفة في بني ساعدة، وافقت على تعيينه خليفةً لرسول الله ﷺ وأما رأي الأقلية التي حضرت أو التي غابت، فقد كانت ترى خلاف ذلك، ولكنها في نهاية المطاف نزلت عند رأي الأكثرية والتزمت به حفاظاً على انتظام أمر الأمة واستقرارها.

فصفوة القول، هي أن جميع المسائل التي تعم فيها البلوى، ويؤدي العمل فيها برأيين متعارضين إلى الإخلال بمقصد انتظام أمر الأمة ووحدة صفها وكلمتها، فإن على الأقلية من أهل الاجتهاد النزول عند رأي الأكثرية ترجيحاً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وإعمالاً لقاعدة (يرتكب أخف الضررين عند تعارضهما).

ومقتضى هذا أن المسائل التي لا تكون عامة، فإنها من حيث المبدأ لا تصلح لأن تكون محلاً للاجتهاد الجماعي بتاتا، ويجب أن يفسح فيها المجال للتعددية والاختلاف المشروع، بل إذا كانت المسألة عامة، ولم يكن يترتب على العمل بأكثر من رأي فيها في آن واحد إخلال بانتظام أمر الأمة واستقرارها، فإنه ينبغي في هذه الحالة أن يفسح في المجال للتعددية، كما ينبغي الابتعاد في هذه المسائل عن إلزام الأقلية بالعمل برأي الأكثرية.

وينطبق هذا الأمر في هذه الأيام على مسألة الحجاب والنقاب في بعض المجتمعات الإسلامية، فعلى الرغم من كون قضية الحجاب والنقاب مسألة عامة باعتبار أنها تمس حياة معظم أفراد المجتمع، ولذلك، فإنها تصلح أن تكون محلاً للاجتهاد الجماعي القطري، فإذا حظيت باجتهاد جماعي حولها، وانقسم فيها أهل الاجتهاد إلى أكثرية تبني القول بوجوب ستر الوجه والكفين، وإلى أقلية ترى عدم وجوب ذلك، وترى الاكتفاء بوجوب ستر ما عدا الوجه والكفين، أو انقسموا إلى أكثرية ترى وجوب الاكتفاء بستر ما عدا الوجه والكفين، وأقلية ترى عكس ذلك، فإن الحكم في هاتين الحالتين، هو عدم إلزام الأقلية بالنزول عند رأي الأكثرية، وإنما ينبغي أن يفسح المجال للعمل بهذين الرأيين من دون إنكار على أي فريق منهما. وإنما لم يلزم الأقلية في هذه المسألة على الرغم من جماعيتها، لأن العمل بأكثر من رأي في هذه المسألة لا يترتب عليه أي شيء يؤدي إلى الإخلال بانتظام أمر المجتمع واستقرار أمنه، وبالتالي، فلا حاجة إلى أي إلزام في هذه المسألة برأي بعينه.

وهكذا، يتضح لنا حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر بالنسبة لأهل الاجتهاد في حالة اتفاقهم وفي حالة اختلافهم حول حكم المسألة المعروضة للاجتهاد الجماعي. ففي حالة اتفاقهم يلزم الجميع بالعمل بالرأي الذي توصل

إليه أهل الاجتهاد، ولا يجوز لأحد كائناً من كان خرقه أو مخالفته، وأما في حالة اختلافهم، فإنه ينظر إلى الأثر الذي يترتب على العمل بأكثر من رأي في المسألة المعروضة للاجتهاد الجماعي من حيث أثره على انتظام أمر الأمة واستدامة استقرارها وسلامة تماسك أفرادها.

الفقرة الثانية: حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر بالنسبة لعامة المكلفين

لئن كان ما أوضحناه حديثاً عن مدى وجوب إلزام أهل الاجتهاد بالنتائج من العملية الاجتهادية، فإن تحرير القول في مدى إلزام المكلفين بالالتزام بالنتائج من العملية، يمكن أن يتم من خلال التفريق بين حالتين محتملتين:

أولاهما: حالة اتفاق أهل الاجتهاد أجمعهم على رأي واحد في المسألة الاجتهادية. وأما الحالة الثانية، فهي حالة اختلاف أهل الاجتهاد في المسألة، وانقسامهم إلى فريق مؤيد وفريق معارض.

وأما بالنسبة للحالة الأولى، فإنه لا خلاف بين أهل العلم بأن على العامة من المكلفين العمل والالتزام بالرأي الذي يتفق عليه أهل الاجتهاد في المسائل الاجتهادية، وذلك اعتباراً بأن اتفاقهم يمثل إفتاء للعامة يجب عليهم الالتزام به وعدم العدول عنه إلى أي رأي آخر، ولا يجوز لأحد من العامة مخالفة الحكم الذي توصل إليه عامة المجتهدين، إذ إن مخالفة هذا الرأي يعني في هذه الحالة خرقاً للأمر المجمع عليه، ولا يجوز خرق الإجماع من غير أهله.

وأما بالنسبة للحالة الثانية، وهي الحالة التي تتعدد فيها وجهات نظر أهل الاجتهاد في المسألة الاجتهادية، فإن إلزام العامة بالنتائج في هذه الحالة مرهون بمدى ما يترتب على العمل بمختلف الآراء من أثر على مقصد دوام انتظام أمر الأمة واستقامة واستقرار أمرها، فإذا كان العمل بأكثر من رأي يؤدي إلى الإخلال بالنظام العام، فإنه يجب على العامة العمل بالرأي الذي ترجحه الأكثرية، ونبذ رأي الأقلية، حفاظاً على المقصد المذكور.

وأما إذا كان العمل بأكثر من رأي من آراء المجتهدين لا يؤدي إلى إخلال بالنظام العام، فإن العامة من المكلفين مخبرون في العمل بالرأي الذي يرتاحون

إليه، ولا يلزمون بالصدور عن رأي بعينه في هذه الحالة، شأنهم في ذلك شأن أهل الاجتهاد في حالة اختلافهم وعدم اتفاقهم على رأي في المسألة الاجتهادية، وإنما كان لهم الخيار في هذه الحالة، لأن لهم خياراً من حيث الأصل في استفتاء مَنْ يريدونهم من أهل الاجتهاد، ونظراً إلى أن أهل الاجتهاد مختلفون، وبالتالي، فإن من حقهم أن يستفتوا مَنْ أرادوا من أهل الاجتهاد، فإذا استفتوا، وأفتي لهم، فإن الفتوى تكون بالنسبة لهم الرأي الواجب عليهم اتباعه انطلاقاً من القاعدة الأصولية الشهيرة بأن مذهب المفتي هو مذهب المستفتي.

ومن الجدير بالذكر أن أهل العلم بالأصول، سبق لهم قديماً أن اختلفوا في هذه المسألة، وذهب جمهورهم إلى القول بأن للعامي الحق في استفتاء من أراد من المجتهدين، والعمل بمقتضى ما يفتي به من استفتاء، وذهب آخرون إلى عدم جواز ذلك له، وأورد كل من الفريقين أدلة وحججاً، لا يتسع المقام لعرضها، ولكن يكفينا القول بأن القول الأليق بالترجيح هو ثبوت الخيار للعامي في استفتاءه من أراد من المفتين، وذلك لأنه لم يكلف باستفتاء مفت بعينه مصداقاً لقوله - جلّ جلاله - : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء/٧].

وإذا كان جميع المفتين من أهل الذكر، فإن استفتاء أي واحد منهم يعتبر استفتاء وسؤالاً لأهل الذكر، وبناءً على هذا، فإننا نخلص إلى القول بأن حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر بالنسبة للعامة في حالة وجود خلاف بين أهل الاجتهاد في المسألة الاجتهادية هو عدم إلزامهم برأي بعينه، وثبوت حق الاختيار لهم بين الآراء المختلف فيها.

وهكذا، نصل إلى نهاية حديثنا عن حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر سواء بالنسبة لعامة أهل الاجتهاد أو لسواهم من المكلفين غير المجتهدين. على أنه من الحري بنا في نهاية هذا المبحث البدار إلى القول بأن ما أوردناه من حديث عن حكم الاجتهاد الجماعي من حيث الأثر (حجية الاجتهاد الجماعي) شامل لأنواع الاجتهاد الجماعي من اجتهاد جماعي قطري، واجتهاد جماعي إقليمي، واجتهاد جماعي أممي. وبطبيعة الحال، فإن هذا الحكم أكثر وضوحاً في الاجتهاد الجماعي القطري منه في الاجتهاد الجماعي الإقليمي والأممي.

مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود

تمهيد

من النادر جداً أن يعثر المرء على ضبط محكم لمجالات النظر الاجتهادي الجماعي المعاصر، بل من المتعذر حقاً أن يجد المرء أدنى تحليل لمجالات كل واحد من أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، ولئن حاول بعض الباحثين المعاصرين^(١) إلقاء شيء من الضوء على مجالات الاجتهاد

(١) من الجدير بالذكر أن الأخ الزميل الدكتور عبد المجيد السوسنة خصّص في كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ١٠٧) فصلاً خاصاً تناول فيه ما أسماه بمجالات الاجتهاد الجماعي، وحصر تلك المجالات في: القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقّدة أو المتشعبة بين عدّة علوم، والقضايا العامة التي سبق لأسلافنا أن اجتهدوا فيها وتعددت آراؤهم واختلفت اجتهاداتهم.. والقضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير كالقضايا التي قامت على العرف أو المصلحة.. فهذه الأنواع الثلاثة من القضايا هي التي تحتاج إلى الاجتهاد الجماعي في نظر الكاتب.

فلئن كانت هذه المسائل تشكّل موضوعاتٍ أساسيةً للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود، غير أنه من الواضح أن هذا الطرح يتسم بالعمومية واللامنهجية واللاإنضباط، وذلك لأنه لم يعن بضبط حدود هذه المسائل من حيث كونها مسائل مجتمعية ومسائل إقليمية ومسائل أممية، فالقضية المستجدة ذات الطابع العام لا تخلو من أن تكون مجتمعية أو إقليمية أو أممية، وكذلك الحال في القضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير. وبناءً على هذا، فإنه قد كان حريّاً بالباحث تحديد ربط هذه المسائل بحدودها وضبط نوعيّة الاجتهاد الجماعي الذي يصلح لكل واحدة منها. وفضلاً عن هذا، فإنّ الباحث تجاوز في هذا الطرح الإشارة إلى مدى وجود نصوص قطعية أو ظنيّة لتلك المسائل والقضايا ذات الطابع العام، ولا يخفى ما في ذلك من أهميّة، فالقضايا العامة التي ترد فيها نصوص قطعية في دلالتها لا يحتاج فيها إلى اجتهاد جماعي على المستوى النظريّ بناتاً، كما أنّ دائرة الاجتهاد الجماعي بمستوياته الثلاثة لا تتوقف عند المسائل التي لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، ولكنّها تسع =

الجماعي، فإنه من الإنصاف القول بأن تلك المحاولات لم تستطع أن توسع هذا الموضوع الهام من الهم الاجتهادي الجماعي جانب التأصيل والتحقيق بالصورة العلمية المنهجية المنضبطة، كما أنها لم توفق في ضبط تلك المجالات ضبطاً محكماً، ناهيك عن التعميم والإطلاقية اللذين غلبا على تلك المحاولات.

وتأسيساً على ما أسلفناه من تأصيل وتوضيح لمفهوم الاجتهاد الجماعي العام، ومفهوم أنواعه الثلاثة: الاجتهاد الجماعي القطري والاجتهاد الجماعي الإقليمي والاجتهاد الجماعي الأممي، وانطلاقاً مما أوليناه لكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة من تجلية وتحقيق للمرتكزات والمبادئ العامة التي يقوم عليها كل واحد من هذه الأنواع، فإننا نرى أن نولي وجهنا نحو تأصيل القول في مجالات هذه الأنواع الثلاثة من النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، وصولاً إلى تشكيل تصور متكامل عن هذا الهم الاجتهادي المعاصر.

إنَّ ضبط مجالات هذه الأنواع الثلاثة في هذا العصر يقود إلى الابتعاد عن تضارب وتناقض النظرات الاجتهادية في قضايا ونوازل تقتضي بطبيعتها توحيد النظرات الاجتهادية فيها، والصدور فيها عن رأي موحد سديد وجيه حفاظاً على نظام الأمة والمجتمع، ورغبة في توطيد أواصر علاقات أفراد المجتمع الواحد بعضها ببعض، وتعميقاً لعوامل التقارب والتكامل بين مجتمعات الأقاليم الإسلامية المتقاربة ثقافة وعرفاً وطريقة في التفكير والمنهج، وأملاً في إخراج عامة الأمة من الرهق الفكري والتشتت المرجعي في ضبط قضاياها المصيرية وشؤونها الكبرى.

إنَّ التوصل إلى ضبط محكم لدائرة كل نوع من الأنواع الثلاثة للاجتهاد الجماعي، كفيل بأن يعين على تلاشي ذلك الشعور الذي ينتاب أولئك الخائفين من اتخاذ الفكر الاجتهادي وسيلة للقضاء على البقية الباقية من تعاليم الدين في واقع حياة الناس، مما دفع بأكثرهم إلى الإيمان بضرورة سدِّ باب

= لتتنظم تلك المسائل العامة التي وردت لها نصوص ظنية في دلالتها أو في ثبوتها أو في دلالتها وثبوتها معاً، مما يعني أن مسائل الاجتهاد الجماعي المنشود قد تكون مسائل ذات نصوص ومسائل عديمة النصوص. وسيأتي مزيد بيان وتأصيل لهذا الأمر.

الاجتهاد عامة، وباب الاجتهاد الفردي خاصة. والحال أن الاجتهاد سواء أكان فردياً أم جماعياً لا يمكن أن يُسدَّ ولا أن يغلق بأي حالٍ من الأحوال لأنه باب فتحه الله على مصراعيه لكل قادرٍ عليه ومتمكن من أدواته الأساسية في كل عصرٍ. وبناءً على ذلك، يمكن القول بأن ضبط مجالات النظر الاجتهادي الجماعي وسيلةً من الوسائل المهمة في استدامة حيوية الفكر الاجتهادي وديمومة مشاركته في حل أزمت الأمة ونوازلها على المستويات كافة.

فضلاً عن أن تأصيل القول في قضايا ومسائل هذه الأنواع الثلاثة من الاجتهاد الجماعي كفيلاً بأن يخفف عن الأمة حالة الإرهاب الفكري والنجش المعرفي التي يعيش فيها السواد الأعظم من عامة المسلمين في كثير من بلداننا الإسلامية المنكوبة، نتيجة تسليط بعض الأفراد المجتهدين آراءهم الاجتهادية على القضايا والمسائل العامة التي لا ينبغي أن يلجها إلا الاجتهادات الجماعية القطرية أو الإقليمية لارتباطها بحياة عموم المجتمع، فالمشكلة اليوم ليست «... في كيفية تشكيل مجامع الفقه، أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ووضع معايير اختيار الأعضاء... وإنما المشكلة الأهم أيضاً، في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها، ومدى أهميتها وعلاقتها بنمو المجتمع وتقدمه وحمايته في المجالات المتعددة...»^(١).

وتوضيحاً منهجياً علمياً متزناً لمجالات الأنواع الثلاثة للاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، فإننا نرى أن نخصص لكل نوعٍ منها مبحثاً خاصاً، وعليه، فإن هذا الفصل سينتظم ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد الجماعي القطري.

المبحث الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي.

المبحث الثالث: مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي.

(١) انظر: تقديم الأستاذ عمر عبيد حسنة لكتاب الدكتور عبد المجيد السوسة: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ٣٨ باختصار.

المبحث الأول

مجالات الاجتهاد الجماعي القطري

يراد بمجالات الاجتهاد في الدرس الأصولي المسائل والنوازل والقضايا التي تصلح أن تكون موضوعات للنظر الاجتهادي، ولا تخلو تلك المسائل والنوازل والقضايا من أن تكون مسائل ذات نصوص من الكتاب والسنة، أو تكون مسائل عديمة النصوص، فإن كانت مسائل ذات نصوص، فإن نصوصها لا تخلو من أن تكون قطعية في ثبوتها ودالاتها، أو ظنية في ثبوتها ودالاتها، أو قطعية في جانب الثبوت من دون الدلالة، أو ظنية في جانب الدلالة من دون الثبوت، وبالتالي، فإن درجات ومراتب النظر الاجتهادي في المسائل والقضايا تتفاوت وتختلف باختلاف نوعية النصوص الواردة إزاء تلك المسائل والنوازل، فإن كانت نصوصها قطعية في الثبوت والدلالة، فإن الاجتهاد النظري الهادف إلى التوصل إلى مراد الله جلّ جلاله، لا يغشى هذه المسائل، وإنما يصبح الاجتهاد فيها مقتصرًا على الاجتهاد التنزيلي الهادف إلى تنزيل مراد الله من هذه المسائل في الواقع المعيش مستعيناً بجميع الأدوات العلمية المتاحة في تحقيق تنزيل أمين لمراد الله.

وأما إذا كانت نصوص تلك المسائل ظنية في دالاتها وثبوتها، فإنها تغدو محلاً لكل نوعي الاجتهاد النظري والتنزيلي، بحيث ينصرف الاجتهاد النظري إلى البحث عن مراد الله فيها وضبط ذلك المراد ضبطاً محكماً، وأما الاجتهاد التنزيلي، فإنه يمسي مركزاً على البحث عن سبل تنزيل ذلك المراد في أرض الواقع.

وبالنسبة للمسائل التي ترد لها نصوص ظنية في ثبوتها من دون دالاتها أو ظنية في دالاتها من دون ثبوتها، فإنها هي الأخرى تخضع لنوعي الاجتهاد النظري والتنزيلي، فالنظري يتناول الجانب الظني، وأما التنزيلي فإنه يتناول الجانب القطعي، ولكل من هذين النوعين أدواته وآلاته.

وبناءً على هذا، فإننا نبادر إلى القول بأن مرمانا من مجالات الاجتهاد الجماعي القطري في هذا المقام، مجموع تلك المسائل والنوازل والقضايا القطرية (المجتمعية) التي تصلح أن تكون موضوعات ومَحَالَّ للنظر الاجتهادي الجماعي القطري من دون سواء من الأنظار الاجتهادية الجماعية والفردية. فهذه المسائل والنوازل لا يغشاها إلا الاجتهاد الجماعي القطري لاشتمالها على الأبعاد المجتمعية التي تؤثر فيها الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، وترتبط في طبيعتها بجميع أفراد المجتمع أو بالسواد الأعظم منهم.

ولئن كنّا قرّرنا القول من قبل بأن الاجتهاد الجماعي القطري يروم التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة أفراد مجتمع بعينه، فإنه من الحريّ بالتقرير أنه يجب أن تكون تلك المسائل والنوازل والمستجدات التي يوسعها هذا الاجتهاد بالتحقيق والتحرير مسائل ذات طبيعة مجتمعية بحيث تكون مرتبطة بحياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم من المجتمع، وتحقق المجتمعية في المسألة بكونها مسألة متصلة بحياة جميع أفراد المجتمع وذات تأثير على حياتهم أو حياة معظمهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولئن جاز لنا أن نسمي بعضاً من تلك المسائل، فإننا سننتهي إلى القول بأنها تنتظم بعض المسائل التعبدية، كمسألة إثبات رؤية هلال شهر رمضان وشؤال وشهر ذي الحجة، كما تتضمن سائر مسائل الإمامة وطبيعة نظام الحكم في قطر من الأقطار، وكيفيات تطبيق الشورى الشرعية في واقع المجتمعات، وأنواع ألوان اللباس والزي الذي يصلح اعتباره زياً شرعياً من ناحية وزياً رجالياً أو نسائياً من ناحية أخرى، وتتضمن هذه المسائل المجتمعية العامة معظم مسائل وقضايا المرأة في المجتمع بدءاً بعملها خارج البيت، ومروراً بحكم توليها الولاية العامة والولاية الخاصة، وعروجاً على حكم لقائها المحتشم بالرجال في مواقع العمل والدراسة والأسواق، ومشاركتها في المسرحيات والأفلام، وانتهاءً بقضايا تنظيم النسل والإجهاض وسواها، كما تنتظم هذه المسائل جميع المسائل المتعلقة بعلاقات الدول بعضها ببعض، ومسائل السلم والحرب والأمن في قطر من الأقطار.

إنّ هذه المسائل ومثيلاتها في المجتمعات، مسائل اجتهادية مجتمعية ذات

ارتباط وثيق بحياة الأفراد في المجتمعات وذات تأثير بالثقافات والعادات والتقاليد، وإنما كانت هذه المسائل اجتهادية لأن النصوص الواردة في كل مسألة منها من دون استثناء لا تخلو من أن تكون عديمة النصوص، أو تكون النصوص الواردة فيها نصوصاً ظنية في ثبوتها ودلالاتها معاً، أو تكون نصوصاً ظنية في ثبوتها من دون دلالتها، أو تكون نصوصاً ظنية في دلالتها من دون ثبوتها، وبالتالي، فإنها تستحق - والحال كذلك - أن تكون محلاً للاجتهاد المتجدد في الجانب الظني منها.

ونظراً إلى أن ذلك الاجتهاد لا يخلو من أن يكون فردياً أو يكون اجتهاداً جماعياً قطرياً أو إقليمياً أو أممياً، لذلك، فإننا نبادر إلى القول بأنه لا ينبغي أن يفسح المجال للاجتهاد الفردي في هذه المسائل، وذلك بغض النظر عن مصدره ووزنه، كما أنه يجب أن لا يلجها الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الاجتهاد الجماعي الأممي، وإنما لا بدّ فيها من اجتهادات جماعية قطرية تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، وتستعين بتلك العوامل في تعيين المعاني المرادة لله - جلّ شأنه - من تلك المسائل والقضايا، وذلك انطلاقاً من كونها مسائل وقضايا مجتمعية ذات صلة وارتباط وتأثير على حياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم من المجتمع.

على أنه من الحريّ بالتأكيد أن الاجتهاد الجماعي القطري الذي ينبغي له أن يقتحم حمى هذه المسائل، لا يتوقف عند تحديد وتعيين مراد الله منها، فحسب، ولكنه يمتدّ ليشمل بالاجتهاد والتحقيق والدراسة تحديد وسائل تطبيق وتنزيل مراد الله من تلك المسائل في واقع المجتمعات، مما يعني أن تحديد وضبط سبل توقيع أحكام الله من المسائل المجتمعية، ينبغي ألا ينفرد به فرد من الأفراد، ولا بدّ له من اجتهاد جماعي قطري، يتم من خلاله التوصل إلى السبل والوسائل المثلى لتحقيق أحكام الله في واقع المجتمع.

ويعني هذا أن الاجتهاد الجماعي القطري هو الذي ينبغي أن يسند إليه مهمة ضبط مراد الله من تلك المسائل من جهة، وضبط كيفية تنزيل مراد الله من جهة أخرى.

فلو أراد مجتمع من المجتمعات على سبيل المثال، أن يفعل نظام الإسلام

الشامل، ويؤسلم حياة عموم المجتمع على جميع المستويات من اقتصاد واجتماع وتعليم وسياسة، فإنَّ تحديد الجانب الأخرى بالبدء في التنفيذ والتطبيق، أمرٌ موكولٌ ومتروكٌ للاجتهاد الجماعي القطري، كما أنَّ تحديد نقطة التركيز المرحلي في التنفيذ يجب أن يترك لهذا الاجتهاد، ليتوصل عبره إلى ضبط محكم للنقطة التي تستحق أن يبدأ بها والتي لا تخلو من أن تكون أسلمة للنظام السياسي أولاً، أو النظام الجنائي، أو النظام الاجتماعي، أو النظام الاقتصادي... إلخ، ويتم تحديد ذلك كله بعد أن يأخذ أهل الاجتهاد، بعين الاعتبار، أثر الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، ومدى تحقيق مقاصد الشرع من ذلك.

وينطبق هذا الأمر نفسه على مسألة تحديد الوسيلة المثلى التي ينبغي الاستعانة بها في إثبات دخول شهر رمضان وشؤال، فلئن وردت أحاديث نبوية كريمة أمرة المسلمين بالصيام عند رؤية الهلال والإفطار عند رؤيته (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)، فإنَّ ضبط وسيلة الرؤية مسألة اجتهادية، ذلك لأنَّ الرؤية يمكن أن تتحقق بالعين المجردة وعبر الوسائل الفلكية الحديثة.

ونظراً إلى أنَّ هذه المسألة جماعية لأنها تمسُّ حياة جميع الأفراد القاطنين في قطرٍ من الأقطار، لذلك، فإنَّ ضبط الوسيلة المثلى الجديرة بالاعتداد والاعتبار، يجب أن يتم من خلال اجتهاد جماعي قطري، وما ترجَّح العمل به لدى عامة المجتهدين المحليين أو السواد الأعظم منهم، فإنه يجب على جميع أهل الاجتهاد وعامة المسلمين في ذلك القطر، النزول عند ذلك الرأي والعمل بمقتضاه وعدم مخالفته بتاتاً، أعني إذا توصل أهل الاجتهاد إلى اعتماد الحسابات الفلكية كوسيلة لإثبات دخول شهر رمضان وشؤال، فإنَّ على مسلمي تلك الأقطار الصدور عن هذا الرأي الذي ترجَّح لأهل الاجتهاد في تلك الأقطار، ولا يجوز لأحدٍ كائناً من كان، العمل برأي مخالفٍ لرأيهم، وذلك حفاظاً على وحدة الأمة وانتظام أمرها في هذه القضايا التي لا تطيق التعددية بتاتاً.

ولأنما انتهينا إلى وجوب إلزام العامة بالالتزام بالرأي الذي يتوصل إليه أهل الاجتهاد في هذه المسألة نظراً لما يترتب على التعددية فيها من بلبلة وشق

للمصنف وتفريق لوحدة المسلمين حول هذه الشعيرة المباركة، وبالتالي، فإنه يجب العمل بما ترجح لدى السواد الأعظم من أهل الاجتهاد في حالة تعذر إمكانية وقوع اتفاق بين المجتهدين حول المسألة.

على أنه من الحريّ بنا المبادرة إلى تقرير القول بأن النصوص الواردة في مسألة الرؤية، نصوصٌ ظنيّةٌ دلالةً وثبوتاً، وأما من حيث الثبوت، فلأنها كلها أخبار آحاد، وأما من حيث الدلالة، فلأن لفظ «الرؤية» من الألفاظ المشتركة التي تدلّ على الرؤية حيناً، وتدلّ على العلم طوراً، وتدلّ على الظنّ تارةً.

فصفوة القول، هي أن ضبط مجالات الاجتهاد الجماعي القطريّ، يمكن أن يتمّ من خلال التأمل والنظر إلى طبائع المسائل والنوازل والقضايا من حيث علاقتها بالأقطار، ومن حيث كون الأقطار محلّاً ينزل فيه الحكم الشرعيّ الذي يتوصل إليه أهل الاجتهاد، مما يقتضي الأخذ بعين الاعتبار خصائص ومكوّنات وتركيبات الأقطار عند الهمّ بترقيع أحكام الشرع على واقع الناس، وذلك تجنباً عن إصدار أحكام اجتهادية تصلح لتركيبة قطرٍ من دون آخر، وتلبي حاجات المسلمين في قطرٍ من دون آخر.

وبناءً على هذا، فيمكننا الخلوص إلى تقرير القول بأن المسائل المجتمعية التي يجب أن يتصدّى لها عبر اجتهادٍ جماعيّ قطريّ، لا تخلو من أن تكون مسائل منصوصاً على أحكامها المرادة لله نصّاً قطعياً صريحاً واضحاً، أو تكون مسائل منصوصاً على مراد الله منها نصّاً ظنياً، أو تكون مسائل غير منصوصٍ على أيّ مرادٍ لله فيها لا صراحةً ولا ظناً. فإذا كانت منصوصاً عليها نصّاً قطعياً، فإن الاجتهاد الجماعيّ القطريّ فيها يتجه نحو ضبط وسائل تطبيق الحكم المراد لله منها في واقع الناس، وأما إذا كانت منصوصاً عليها نصّاً ظنياً، أو كانت غير منصوصٍ عليها بتاتاً، فإن الاجتهاد الجماعيّ فيها يتوجه نحو ضبط المراد لله من جهة، وتنزيل ذلك المراد في الواقع من جهةٍ أخرى. وبناءً على هذا، فيمكننا الخلوص إلى تقرير القول بأن علاقة الاجتهاد الجماعيّ القطريّ المنشود بمسائله ونوازله، يمكن أن تضبط على المستويين الأساسيين الآتين:

أ - المستوى العلميّ النظريّ، ويرتدّ هذا المستوى إلى ضبط مراد الله من

المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها، ويمكن أن نطلق عليه مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري.

ب - المستوى التنزيلي التطبيقي، ويتمثل في الاجتهاد الجماعي القطري الذي يقوم على العمل من أجل ضمان حسن تنزيل مراد الله من المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها، ويمكن أن نطلق عليه مجالات الاجتهاد الجماعي على المستوى التنزيلي. وكل واحد من هذين المستويين، يحتاج إلى تحقيق وتوضيح علميين منهجيين واضحين لمحتوياتهما، وذلك كالتالي:

المستوى الأول: مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى العلمي النظري

ونروم به اجتهاد أهل الاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى تحديد محكم منضبط لمراد الله - جلّ في علاه - في ثلاثة أنواع من المسائل المجتمعية، وهي:

النوع الأول: مسائل مجتمعية ذات نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها

إنّ المسائل المجتمعية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها، تغدو موضوعاً للاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى اعتبار معنى من المعاني مراداً لله من دون غيره من المعاني التي يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً لله جلّ في علاه، وربما كان ذلك المراد المعين مذكوراً للفقهاء السابقين، وربما كان مراداً جديداً يتوصل إليه مجتهدو القطر في ضوء واقعهم المعيش.

على أنه من الجدير بالتحقيق أن انصراف مجتهد قطري إلى تحديد مراد الله من النصوص الظنية الدلالة والثبوت، يجب أن يسبقه انصرافهم إلى التثبت والتحقق من مدى صحة نسبة هذه النصوص إلى مصدرها، بحيث إذا ألفوها غير صحيحة، تجاوزوا البحث عن مراد الله فيها، لأنّ البحث - والحال كذلك - لا يعدو أن يكون تضييعاً للوقت وتبذيراً للجهد.

وعليه، فيمكننا تقرير القول بأنّ تحديد مراد الله من المسائل المجتمعية ذات النصوص الظنية الدلالة والثبوت مرحلة تالية لمرحلة التحقق والتثبت من مدى

صحة نسبة تلك النصوص إلى مصدرها . فلو أردنا أن نورد أمثلة لهذا النوع من المسائل ، فإنه يمكننا القول بأنها تشمل بعض المسائل المرتبطة بالمرأة كتوليها الولاية العامة ، إذ ورد في ذلك قوله ﷺ : (ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة) .

فهذا الحديث يحتمل أن يكون المراد به تحريم ولايتها الولاية العامة كما رجّح ذلك معظم الفقهاء ، ويحتمل في الوقت نفسه أن يكون المراد بهذا النص النبوي كراهة تولي المرأة الولاية العامة من دون تحريم ذلك عليها ، وربما اعتبر الحديث خبراً لا ينتظم تحريماً ولا كراهةً ، وذلك باعتبار أن الرسول ﷺ أراد أن يخبر الصحابة مصير حكم امبراطورية فارس التي تهاوت بعد ذلك ، كما أخبرهم بانتصار الروم على أعدائهم بعد بضع سنين^(١) .

إنّ الشأن في هذا الأمر كالشأن في قصة الملكة بلقيس^(٢) التي أشاد القرآن الكريم بحسن تدبيرها أمر قومها وقيادتها إياهم إلى بر الأمان من التهديد المؤكّد الذي بلغها من نبي الله سليمان - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم - . وبناءً على الاعتداد بهذا البعد ، فإنّ لقائل أن يقول : إنّ هذا النصّ النبوي الشريف وحده ، لا يمكن اتّخاذه سنداً لتقرير تحريم أو كراهة تولي المرأة الولاية العامة ، ما دام النصّ الشرعيّ الوارد خبراً لا إنشاءً ، نعني أنّ الانتهاء إلى القول بأنّ المراد من النصّ الإخبار ليس إلّا ، يترتب على ذلك عدم الاستناد إلى هذا الخبر في تحديد حكم تحريم أو كراهة لولاية المرأة المسلمة الولاية الكبرى أو الصغرى .

ومهما يكن من شيء ، فإنّ تحديد المعنى المراد من هذا النصّ سواء أكان ذلك تحريماً أم كراهةً أم سواهما ، يتطلب اجتهاداً جماعياً قطرياً ، يلتفت فيه إلى الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية المترتبة على الاعتداد برأي من دون آخر

(١) الإشارة هنا إلى إخباره ﷺ أصحابه بهزيمة الروم في أدنى الأرض ، وأنهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ﴿... غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَعْضِ مَبْنًى لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ [الروم/ ٢ - ٥] .

(٢) وقصة الملكة بلقيس معروفة ، وقد فضّلت فيها سورة النمل ، وأوضحت ما كانت تملكه من ذكاء وحسن قيادة ، أنقذت قومها من هلاك وشيك ودمار أكيد . يراجع : سورة النمل للتمعّن في قصة هذه الملكة التي ضنّ التاريخ أن وجود أمثالها حكمة وإبداعاً وابتكاراً !!

في هذه المسألة، إذ إنه ربما صلح العمل برأي القائلين بحلّة توليها الولاية العامة في مجتمعات، بينما لا يصلح العمل بهذا الرأي في مجتمعات أخرى، وبالتالي، فليس من الحكمة في شيء اتّخاذ حكم في هذه المسألة معياراً وأساساً من دون استناد على الواقع الثقافي والاجتماعي والعرفي للمجتمعات المختلفة.

وثمة مسائل مجتمعية كثيرة كمسألة إثبات الرؤية في الحديث الصحيح الذي أخرجه أصحاب السنن أن رسول الله ﷺ قال: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)، ومسألة النهي عن تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال في قوله ﷺ: (لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال)^(١)، وكذلك الحال في مسألة النهي عن لباس الشهرة في قوله ﷺ:

(١) إن تحديد الزي النسائي أو الرجالي في هذه النصوص مسألة اجتهادية، تخضع لاعتبارات مجتمعية وعرفية، وبالتالي، فإن الحكم على زي بكونه رجالياً أو نسائياً، يجب أن يتم من خلال اجتهاد جماعي قطري، وذلك لأنه من الممكن جداً أن يعتبر زي في قطر من الأقطار زياً رجالياً، بينما هو في قطر آخر يعتبر زياً نسائياً، فعلى سبيل المثال، يعتبر الإزار زياً رجالياً في بعض الأقطار الإسلامية (دول الخليج عموماً)، ولكنه يعتبر زياً نسائياً في كثير من الأقطار الإسلامية الأخرى (جميع دول غرب إفريقيا)، ويعني هذا أن لباس رجل الإزار بدعوى كونه زياً شرعياً في المجتمعات التي تراه زياً نسائياً، يعتبر في واقع الأمر تشبهاً بالنساء كما ورد النهي عن ذلك في الحديث الصحيح. وكذلك الحال في البنطلون، فإنه يعتبر في كثير من المجتمعات الإسلامية زياً رجالياً خاصاً، بينما في مجتمعات إسلامية أخرى (في باكستان وأفغانستان وفي وسط الأقليات الإسلامية في الغرب)، يعتبر زياً مشتركاً بين الرجال والنساء، ولذلك، فإن لبس المرأة المسلمة البنطلون في الأقطار الإسلامية التي تعتبره زياً رجالياً، يعتبر تشبهاً بالرجال، وقد ورد النهي عنه كما سلف. ومحضلة القول هي أن ضبط رجالية أو نسائية زي من الأزياء مسألة عرفية، يحتاج فيها إلى اجتهاد جماعي قطري، ولا ينبغي أن يتصدى له الأفراد فيفتوا بما راق لهم من رأي، فيحدثوا البلبلة والاختلاف والتنازع بين المسلمين في تلك الأقطار، فليتأمل!

على أنه من الجدير بالتنبيه أن إسلامية الزي لا علاقة بينها وبين نوعية الزي، نعني أن الإسلام لم يحدّد زياً بعينه، ولكنه اكتفى بذكر الأوصاف الواجبة التوافر في الأزياء، وبالتالي، فأى زي توفرت فيه المواصفات الشرعية، فإنه يعتبر زياً شرعياً، سواء أكان بنطلوناً أم سروالاً أم إزاراً. وبطبيعة الحال، فإن توافر المواصفات الشرعية في الزي، لا يعني ذلك تجاهل الأعراف والتقاليد والعادات المعتبرة في تحديد ما كان منها رجالياً ونسائياً، فليتأمل!

(لعن الله من لبس ثياب الشهرة)، فهذه المسائل ومثيلاتها كلها تندرج ضمن هذا النوع، وتتطلب اجتهاداً جماعياً قطرياً متجدداً، لا يضيره أن يكون المراد الذي يتوصل إليه معروفاً من قبل أو غير معروف، ونعني بهذا أنه من حق هذا الاجتهاد الجماعي القطري المتجدد أن يتبنى ما يترجح لديه من رأي دونما كبير التفات إلى الآراء التي توصل إليها المجتهدون السابقون متأثرين بظروفهم الاجتماعية وأوضاعهم الفكرية التي كانت تحركهم وتؤثر في ما ينتقونه من رأي.

النوع الثاني: مسائل مجتمعية ذات نصوص ظنية في جانب وقطعية في جانب آخر

لئن كان الاجتهاد الجماعي القطري إزاء المسائل المجتمعية التي ترد لها نصوص ظنية دلالة وثبوتاً، ينصرف نحو التحقق من صحة نسبة تلك النصوص إلى مصدرها وتعيين المعنى المراد لله من تلك النصوص، فإن الاجتهاد ذاته يشمل بالدراسة والتحقيق تلك المسائل المجتمعية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها من دون ثبوتها، كما هو الحال في معظم الآيات القرآنية والسنن المتواترة التي وردت في قضايا ومسائل اجتماعية عامة لم يتحدد المعنى المراد منها تحديداً واضحاً، فمهمة الاجتهاد الجماعي القطري إزاء هذه المسائل تنحصر في ضبط معنى من المعاني المحتملة والاعتداد به المعنى المراد لله جل شأنه في هذه المسائل، ولا يتجاوز هذه الدائرة إلى الجانب الثبوتي، وذلك لكونه قطعياً وغير مشكوك في صحة نسبة تلك النصوص إلى مصادرها.

وأما إذا كانت ظنية النص الوارد في مسألة مجتمعية عائدة إلى طريقة ثبوته من دون دلالة، فإن الاجتهاد الجماعي القطري، يسعه تحقيقاً وثبوتاً من مدى صحة نسبته إلى مصدره، مما يعني أن هذا الاجتهاد لا يتناول بالدراسة الجانب الدلالي من هذا النص، لكونه قطعياً صريحاً لا يحتمل إلا معنى واحداً فقط.

وعليه، فإن الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري، يتناول بالتحقيق والدراسة الجانب الظني من النصوص، ويحاول قدر الإمكان ضبط المراد الإلهي الكامن في تلك النصوص فيما لو كانت تلك النصوص قطعية في ثبوتها، كما يحاول التثبت والتحقق من مدى صحة نسبة تلك النصوص إلى مصادرها من جهة أخرى.

ولو أردنا أن نورد مثلاً تطبيقاً لهذا النوع من المسائل، فإنه يمكن القول بأن مسألة نوعية الزي واللباس الذي يصلح أن يعتبر شرعياً تندرج ضمن هذا النوع، وذلك لأن النص الوارد في هذه المسألة ﴿يَبْنِيْ مَا دَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف/ ٣١] قطعي من حيث الثبوت لأنه قرآن، وظني من حيث الدلالة، وبالتالي، فإن ضبط المراد من النص يتطلب اجتهاداً قطرياً بوصفه مسألة مجتمعية لها مساس بحياة الأفراد في المجتمعات. وعليه، فإن تحديد نوعية ولون اللباس الذي يمكن اعتباره شرعياً، لا بد له من اجتهاد جماعي قطري، يركز على الاعتداد بدور الثقافات والعادات والتقاليد في ضبط المراد من الزينة وتحديد مواصفات ذلك الزي الذي يصدق عليه معنى الآية.

وعليه، فإنه ليس من الأمر المقبول في شيء الإفتاء لمجتمع من المجتمعات في هذه المسألة، فاعتماد زي واعتباره الزي الإسلامي يجب أن يترك لما يتوصل إليه أهل الاجتهاد الجماعي القطري في قطر من الأقطار، فضلاً عن أن اعتبار لون اللون الإسلامي المعتبر للأزياء سواء للرجال أو للنساء، يجب أن يوكل أمر ذلك أيضاً إلى الاجتهاد الجماعي القطري.

وعلى العموم، فإن ما نراه اليوم من اندفاع بعض المتحمسين في مطالبة الناس في بعض المجتمعات الإسلامية بالالتزام بزي من أزياء مجتمع آخر، ينم عن عدم إدراكهم لهذا البعد في النظر الاجتهادي، ويؤكد حاجتهم إلى التزود بفقهاء رشيد قويم، يعينهم على التمييز بين مقاصد الشرع الثابتة وبين وسائل تحقيق المقاصد المتغيرة والمتأثرة بظروف الزمان والمكان وبالعادات والتقاليد.

ومهما يكن من شيء فإن ثمة مسائل مجتمعية عديدة، يحتاج فيها إلى اجتهاد جماعي قطري على مستوى تعيين مراد الله منها بعد الأخذ بعين الاعتبار أثر الثقافات والأعراف والتقاليد.

النوع الثالث: مسائل مجتمعية عيمة النصوص

يهدف الاجتهاد الجماعي القطري في هذه المسائل إلى استخلاص مراد معين لله منها عبر مناهج الاجتهاد المعتبرة من قياس واستحسان ومصلحة

مرسلة واستصحاب، ويغلب على هذه المسائل طابع الجدّة والحدّاة إضافة إلى ارتباطها بحياة أفراد مجتمع من المجتمعات.

وتنظم هذه المسائل مسألة سبل إقامة الدول وتأسيس مختلف أنواع الوزارات والمرافق العامّة، والتنسيق بين الإدارات داخل الدولة، كما تنتظم هذه المسائل مسألة تحديد واختيار نوعيّة النظام التعليمي المنشود بين أن يكون نظاماً يقوم على الجمع^(١) بين الجنسين في قاعة واحدة مع الحفاظ على آداب الإسلام، ونظاماً يقوم على الفصل التام بين الجنسين.

إنّ هذه المسألة ومثيلاتها من مستجدات العصر، مسائل مجتمعيّة لم يرد فيها نصٌّ لا في كتاب ولا في سنّة، وتعتبر في هذه الأيام من المستجدات والقضايا العصرية، وبالتالي، فإنّ الاجتهاد في معرفة المراد الإلهي منها يجب أن يكون جماعياً قطرياً، وليس فردياً على الإطلاق، كما أنّه لا ينبغي أن يكون إقليميّاً، ناهيك أن يكون أمميّاً، ومردُّ هذا إلى طبيعتها الوثيقة الارتباط بالثقافات والعادات والتقاليد والأعراف.

(١) لقد تحاشينا استخدام مصطلح الاختلاط الشائع على الألسن وذلك إيماناً منا بأنّ هذا المصطلح في حقيقته مصطلح دخيل على تراثنا الإسلامي، ولا وجود له في مدوّنات الفقهاء السابقين بالإطلاق الذي يراد به في هذا العصر، وإننا نعدّه ترجمة حرفيّة لكلمة mixing في الإنجليزيّة، وبطبيعة الحال، فإنّنا لا نروم بهذه الكلمة في هذا الكتاب هذا المعنى الإنجليزي، ولكننا نقصد بها مطلق اللقاء المحتشم بين الرجال والنساء مع التزام كل منهم بآداب وأخلاق التعامل المشروعة في الإسلام.

على أنّه من الجدير بالذكر أنّ هنالك توسعاً لدى كثير من الباحثين في استخدام هذه الكلمة (الاختلاط) وإطلاقها على كل أنواع اللقاء الذي يتم بين الرجل والمرأة بغض النظر عن نوعيّة اللقاء ومكانه. ومن المتعذر في معظم الأحيان أن يجد المرء تحديداً واضحاً لهذه الكلمة عند أولئك الذين يتوسّعون في استخدام هذه الكلمة، بل يجد المرء في معظم الأحيان خلطاً بينها وبين الخلوة، والحال أنّ الاختلاط والخلوة شيان مختلفان تمام الاختلاف، وليس من ريب أنّ الإسلام يحرم الخلوة بوصفها مقدّمة مفضية إلى الزنا، وأما الاختلاط، فإنّه لم يرد في شأنه نصٌّ لا من الكتاب ولا من السنّة، ولذلك، فإنّ حكمه يتوقف على كیفیته ومآلاته، وخاصّة إذا تجاوزنا المعنى الحرفي للكلمة واكتفينا بالقول بأنّ المراد به مطلق اللقاء الذي يمكن أن يتم بين رجل وامرأة.

وعليه، فإنَّ تبنِّي دولةٍ من الدول النظام التعليمي القائم على الجمع بين الجنسين معاً في قاعات دراسية واحدة، قضية ذات ارتباط وثيق بنمط الحياة وأسلوبها في تلك الدولة، فضلاً عن طبيعة علاقة الجنسين بعضهما ببعض من حيث التعايش ضمن الحدود الإسلامية العامة، كما أنَّ مردُّ ذلك إلى المآلات التي ستنتج عن اعتماد أحد النظامين من دون الآخر من أثرٍ إن إيجاباً أو سلباً، مما يعني أنَّ الحكم فيها إن بالتحريم أو بالتحليل اعتماداً على حكم اجتهادي فردي، أو اجتهاد جماعي أممي أو إقليمي لا يعدو أن يكون تجاهلاً واستخفافاً بخصائص تركيبة المجتمعات.

إنَّ الشارع الكريم لو كان يريد ألا تتعدَّد وجهات النظر في هذه المسألة، لنصَّ على حكمها نصّاً صريحاً واضحاً، أمّا وقد تركه الشارع عفواً وتجاوز التنصيص عليه إن صراحةً أو ضمناً، فإنَّ هذا يعني أنَّ الشارع ترك أمر الفصل فيها للنظر الاجتهادي الجماعي القطري المتجدد، ولعلَّ الحكمة في ذلك تكمن في كون المسألة نسبية من حيث ما يترتب عليه من مفسدة ومصلحة، وذلك لأنَّه ربَّما قاد النظام التعليمي المختلط في بيئة إلى مفسد حقيقي، ولكنَّه ربما لن يقود إلى المفسد ذاتها في بيئة أخرى، وبالتالي فإنَّ اعتماده في البيئة الأولى مخالفةً للمقصد الشرعي المتمثل في درء المفسد وجلب المصالح، كما أنَّ رفضه في البيئة الثانية مخالفةً أيضاً للمقصد الشرعي المذكور. ولكنه ليس من الممكن في شيء الوصول إلى أيٍّ من الحكمين من خلال نظرٍ اجتهادي فردي أو إقليمي أو أممي، وإنَّما لا بدَّ من الاعتداد بالنظر الاجتهادي الجماعي القطري.

وبهذا، نصل إلى نهاية توضيحنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري، وننتقل إلى مجالاته على المستوى التنزيلي.

المستوى الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى التنزيلي التطبيقي

ونروم به اجتهاد أهل الاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في ثلاثة أنواع من المسائل، وهي:

النوع الأول: تنزيل معاني مسائل مجتمعية ذات نصوص قطعية ثبوتاً ودلالة
 إنه من المعلوم أن النصوص القطعية لا تصلح أن تكون محلاً للاجتهادات
 النظرية، وذلك لأن قطعيّتها تعني عدم احتمالها لأكثر من معنى، بيد أنه من
 الجدير بالتقرير أن قطعية النصوص لا تمنع بأي حال من الأحوال أن يكون
 فيها اجتهاد آخر على المستوى التنزيلّي، وذلك لأن عملية التنزيل عملية
 اجتهادية في حد ذاتها، وتتطلب استيعاباً لمحلّ التنزيل وظروفه وحقيقته.
 وبناءً على ذلك، فإنّ المسائل المجتمعية التي وردت فيها نصوص قطعية من
 الكتاب والسنة، يحتاج تنزيل معانيها إلى اجتهاد جماعي قطري يعتدّ بأثر
 العوامل الثقافية والواقعية للمجتمع في تحقيق تنزيل أمين لمراد الله في واقع
 المجتمعات.

وتنظم هذه المسائل على مستوى التنزيل مسألة الشورى التي ورد الأمر
 الصريح في القرآن الكريم بإقامتها في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّهُ لَمُحْسِنٌ
 وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنَّفَعُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي
 الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران/ ١٥٩]، وقوله:
 ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى/ ٣٨]
 فضلاً عن النصوص الحديثية المتكاثرة الحاثّة على الالتزام بمبدأ الشورى
 والتشاور في القضايا والمسائل العامة التي تعم في البلوى وتمس حياة جميع
 أفراد المجتمع. فهذه النصوص القرآنية والحديثية، تعتبر بمجملها أمراً صريحاً
 من الباري للرسول الكريم ﷺ وللقيادة من أمته من بعده.

فلئن كان المراد من تلك النصوص واضحاً، غير أن تنزيل ذلك المراد
 وتطبيقه في أرض الواقع، يحتاج إلى اجتهاد جماعي قطري ينطلق من فهم
 دقيق للعادات والتقاليد والأعراف السائدة في مجتمع، فضلاً عن التفات مبارك
 إلى الواقع المعيش وأثر انتقاء وسيلة من دون غيرها على مستقبل المجتمع
 وعلاقة أفراد بعضهم ببعض، إذ إن ثمة طرقاً عديدة لتحقيق الشورى المأمور
 بها في تلك النصوص، فمن الممكن أن تتم الشورى في شكل استفتاء عام
 للمعنيين، أو تتم في شكل مجالس نيابية أو برلمانية.

ولهذا، فإنّ تنزيل هذا المراد الإلهي على واقع مجتمع من المجتمعات شأن

ينبغي أن يترك للنظر الاجتهادي الجماعي القطري، ولا ينبغي أن يفسح للاجتهادات الفردية العلوية المثالية، ومردُّ هذا إلى اختلاف المجتمعات في سبل الاتصال ووسائله وكيفياته، نعني أنه ربما ارتضى مجتمع ممارسة الشورى عن طريق المجالس النيابية، وربما اختار آخر ممارسته عبر الاستفتاء العام.

وعليه، فبدلاً من تعميم القول في هذه المسألة من فرد متأثر بواقع مجتمعه وبثقافة ذلك المجتمع، فإنه ينبغي اللياذ في هذا الأمر بالاجتهاد الجماعي القطري لتحديد كيفية تنزيل وممارسة هذا المراد الإلهي في واقع ذلك المجتمع من دون سواه من المجتمعات.

وينطبق هذا الأمر على تنزيل حكم القصاص فيمن ثبت عليه جناية القتل العمد، نعني أن الشارع الكريم اكتفى بالأمر بإقامة القصاص في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتِوُكُمُ اللَّيْلُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/١٧٩].

إن الآلة التي يجب أن يقام بها القصاص متروك للاجتهاد في كل زمان ومكان، وذلك لأن آلة القتل تختلف من حيث الزجر والردع من بلد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، كما أن سرعتها في قتل الجاني تختلف من آلة إلى أخرى. وبالتالي، فاعتماد آلة بعينها لإقامة القصاص سواء أكانت الآلة سيفاً أم مسدساً أم سماً أم كهرباء أم إبرة، شأنٌ ينبغي أن يترك للاجتهاد الجماعي القطري، ولا حاجة إلى إلزام سائر المجتمعات بآلة بعينها، وذلك لأن السيف ربما كان وسيلة زجر وردع في مجتمع، بينما يعتبر المسدس أو السم أكثر زجراً وردعاً في مجتمعات أخرى، مما يقتضي التفطن له عند الهم بترقيع المراد الإلهي في الواقع.

وأخيراً، يمكن تقرير القول بأن مسألة تنظيم النسل التي اختلفت فيها أنظار المجتهدين والفقهاء المعاصرين، تعتبر إحدى مسائل هذا الاجتهاد الجماعي القطري، وعلى الرغم من جودة وروعة تلك الجهود المباركات التي بذلها العديد من فقهاء المعاصرين من أجل الوصول إلى حكم الله المراد في هذه المسألة^(١)،

(١) أورد لها الشيخ الفقيه المعاصر الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي فتوى في كتابه فتاوى معاصرة، وعلى الرغم من متانة وقوة الأدلة التي ساقها في تلك الفتوى، غير =

بل على الرغم من تصدّي بعض المجامع الفقهيّة الدوليّة^(١) لهذه المسألة وإبداء وجهات نظرهم فيها، على الرغم من كلّ ذلك، فإنّنا نعتقد أنّ المسألة لا تصلح لأن تكون موضوعاً للاجتهادات الفرديّة ولا للاجتهادات الجماعيّة الأمميّة، وذلك لأنّ طبيعتها طبيعة مجتمعيّة ذات أثر واضح على مستقبل الاجتماع البشريّ في قطرٍ من الأقطار.

هَبْ أَنْ الفقهاء توصلوا إلى القول بحليّة هذا التنظيم بناءً على الحديث الذي وردت فيه إباحة العزل في عهده ﷺ فهل من الحكمة في شيءٍ الانتهاء إلى هذا الحكم في مجتمعاتٍ تشكو من قلّة عدد أفرادها المسلمين، أو توشك أن ينهار فيها الوجود الإسلاميّ بسبب قلّة النسل والتناسل نتيجة العمل بهذا الرأي الفقهيّ.

أجل، ليس من الحكمة في شيءٍ الانتهاء إلى هذا الحكم في هذه المسألة في واقع تلك المجتمعات، وبالمقابل، يمكننا تقرير القول بأنّه لو توصّل بعض المجتهدين أو المجامع الفقهيّة إلى اعتبار حكم هذه المسألة التحريم المطلق، فهل من الحكمة البوح بهذا الحكم في مجتمعاتٍ لا تشكو من قلّة النسل الإسلاميّ، ولكنها تشكو من إهمال أفرادها تربية النشء وإعدادهم لمستقبل زاهرٍ مشرفٍ للإسلام وأهله؛ ولهذا، فربما اقتضت الحكمة في واقع هذه المجتمعات الانتهاء إلى حكم آخر غير هذا الذي انتهى إليه ذلك المجمع أو أولئك الأفراد.

وعليه، فإنّ هذه المسألة نخالها مسألة مجتمعيّة لأنّ تأثيرها عامٌّ وأثر الحكم الناتج عن الاجتهاد فيه هو الآخر ذو علاقة وطيدة بالاجتماع البشريّ. ومهما يكن من شيءٍ، فإنّ الحاجة تمس اليوم إلى إعادة النظر في عددٍ من

= أنّ القضية تبقى في حقيقتها قضية مجتمعيّة ينبغي أن يتصدّى لها جميع أهل الاجتهاد في قطرٍ ليقرّروا الحكم الذي يناسب واقعهم ويحقق المقصد الشرعيّ في هذه المسألة.

(١) تصدّى لهذه المسألة مجمع الفقه الإسلاميّ بجدة في دورته الأولى في مكّة المكرمة فيما بين ٢٦ - ٢٩ صفر عام ١٤٠٥ هـ الموافق ٢٢ نوفمبر عام ١٩٨٤ م. انظر: ندوة الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلاميّ، مرجع سابق، ج ٢ ص ٧٩٢ - ٧٩٣.

المسائل التي حظيت باجتهادات الأفراد أو المجامع الدوليّة، وكان الأولى أن يترك الاجتهاد فيها للمجامع الاجتهاديّة القطريّة.

النوع الثاني: تفزيل معاني مسائل مجتمعيّة ذات نصوص ظنيّة دلالة وثبوتاً

بعد أن يهتدي أهل الاجتهاد الجماعي القطريّ إلى ضبط محكم لمراد الله في هذه المسائل الاجتهاديّة، فإنّ مهمّتهم لا تقف عند ذلك الحدّ، وإنّما تمتدّ لتتوجّه نحو سبل ووسائل تنزيل تلك المعاني في أرض الواقع، وتنطبق هذه المسائل على جميع مسائل الحكم وشروط الإمامة وبعض القضايا المتعلقة بالمرأة في المجتمع.

إنّ مسألة تحديد نوعيّة نظام الحكم الذي يحقّق مبادئ العدالة والمساواة والحرية والرحمة بالرعية، تعتبر إحدى المسائل التي وردت فيها نصوص إمّا ظنيّة من حيث ثبوتها أو ظنيّة من حيث دلالتها، وبالتالي، فإنّه يمكن الانتهاء إلى القول بأنّ اعتبار نظام حكم بعينه النظام الإسلاميّ في الحكم، مسألة يجب أن تترك للاجتهاد الجماعيّ القطريّ، نعني أنّ القول - على سبيل المثال كما هو شائع في هذه الأيام - بأنّه لكي يكون نظام الحكم نظاماً إسلامياً، فلا بدّ من أن يكون نظاماً ملكياً أو نظاماً جمهورياً أو نظاماً برلمانياً... إلخ.

فهذه المسألة لا تتسع للنظر الاجتهاديّ الفرديّ العلويّ المثاليّ، وإنّما لا بدّ لها من نظر اجتهاديّ جماعيّ قطريّ يأخذ بعين الاعتبار طبيعة تركيبة المجتمع وعلاقة أفرادهم ببعض، وذلك، لأنّه ربما كان النظام الملكيّ أو الجمهوريّ أو البرلمانيّ هو النظام الأولى بالاتباع في قطر من دون آخر، وربما كان العكس، وواقعنا المعاصر خير شاهد على هذا الأمر، نعني أنّ عدداً من الدول الحديثة لا يمكن لها أن تتبنى النظام البرلمانيّ أسلوباً في الحكم، وذلك لقيامها على الأسس القبليّة والولاء القبليّ الضيق.

وعليه، فإنّ مسألة نظام الحكم في عالمنا الإسلاميّ، يحتاج فصل القول فيها إلى اجتهاد جماعيّ قطريّ، ولا تحتاج هذه المسألة بأيّ حال من الأحوال إلى اجتهاد فرديّ أو اجتهاد جماعيّ أمميّ ما دامت الشعوب والأمم الإسلاميّة تختلف في تراكيب أفرادها ومناهج تفكيرها وأساليب حياتها.

فلئن صلح النظام البرلمانيّ نظاماً أساسياً للحكم في دولة ماليزيا - على

سبيل المثال - فإنه ربما لا يصلح هذا النظام بأي حال من الأحوال أن يكون نظام حكم لأهل اليمن وذلك لوجود فوارق جذرية بين تركيبة المجتمعين، فالمجتمع اليمني يقدس الولاء القبلي، ويقدمه على كل الاعتبارات والمنطلقات، وأما المجتمع الماليزي، فإنه لا يعتد بأي ولاء قبلي ولا يعترف بوجود شيء اسمه القبيلة على الإطلاق، وبالتالي، فإنه ليس من الحكمة في شيء ادعاء كون النظام البرلماني النظام السياسي الذي يمثل النظام الإسلامي في الحكم والشورى، بل لئن صلح النظام الجمهوري نظام حكم لأهل مصر أو الشام، فإنه لا يصلح بأي حال من الأحوال نظام حكم لأهل الجزيرة والخليج وذلك لما بين هذه المجتمعات من اختلاف في التركيبة وأساليب الحياة، فربما صلح لمعظم أهل الخليج النظام الملكي إذا كان ذلك محققاً المقاصد العليا من الحكم في المنظور الإسلامي، وكذلك الحال في بقية الأنظمة الاجتهادية البشرية، وهكذا دواليكم.

وعلى العموم، فإنه من المؤسف اليوم أن تتدافع جموع المنظرين للفكر السياسي المعاصر في العالم الإسلامي إلى ملء مسمع الدنيا بالقول بأن النظام البرلماني أو الجمهوري أو الملكي هو النظام الإسلامي المنشود في الحكم في هذا العصر، والحال أن هذه الأنظمة بحذاويرها وكيفياتها وتشكيلاتها كلها اجتهادية بشرية غير معصومة بأي حال من الأحوال، ويمكن لكل واحد منها أن يكون نظاماً إسلامياً، كما يمكن ألا يكون أحد منها نظاماً إسلامياً، فإسلامية هذه النظم وعدم إسلاميتها مسألة أخرى لها ارتباط بشيء آخر، وهو مدى تحقيق تلك الأنظمة المقاصد الشرعية من الحكم والمتمثلة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وفي انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر عنها، فضلاً عن مدى ملاءمة ذلك النظام لطبيعة التركيبة السكانية وعلاقات أفرادها بعضهم ببعض، وليس انطلاقاً من النظر المجرد في خصائص أو سلبات كل من هذه الأشكال الاجتهادية البحتة.

ومما يؤسف له أنه قد نتج عن الغفلة عن هذا الاعتبار في النظر الاجتهادي ما نراه اليوم من انتشار الحروب الأهلية على ربوع كثير من الأقطار الإسلامية بسبب تبني بعض مفكرها تبنياً أعمى أحد تلك الأنظمة دونما أخذ في الاعتبار

طبيعة مجتمعاتهم والتركيب السكانيّة المنتشرة فيها، إضافةً إلى طبيعة العلاقة التي تربط بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ أمثال هذه المسائل والقضايا وغيرها، تحتاج إلى اجتهاداتٍ جماعيّةٍ قطريّةٍ فقط، ولا ينبغي للاجتهاد الفرديّ أن يقتحم حماها متذرعاً بأية حجةٍ تنسب إلى التجربة النبويّة أو التجربة الراشديّة، فالمسألة مسألة الجماعة القاطنة في قطرٍ من الأقطار، والحلّ لا بدّ من أن يكون حلّاً تلك الجماعة وليس الأفراد بغضّ النظر عن مواقفهم الفكرية وإمكاناتهم العلميّة.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل مجتمعيّة عديمة النصوص

إنّ المسائل المجتمعيّة التي لم تغشاها نصوص الوحي بأي تفصيلٍ أو توضيح، تحتاج إلى اجتهاداتٍ جماعيّةٍ قطريّةٍ، تبتدئ بالبحث عن مراد الله فيها، ثم تحاول جاهدةً تطبيق ما يتوصل إليه أهل الاجتهاد في الواقع. وتنظم هذه المسائل جميع المسائل المستجدة والقضايا الحديثة التي لا تزال تترى تطراً على حياة المسلمين من حين إلى آخر. ولعلّ ما أوردناه من حديثٍ عن مسألة النظام التعليمي المفضل إسلامياً، يكاد أن يكون نموذجاً حياً لهذا الأمر، نعني أنّه لو توصل المجتهدون في تلك المسألة إلى اعتبار نظام الفصل بين الجنسين هو النظام الإسلامي المفضل في مجتمع من المجتمعات، فإنّ الاجتهاد في تنزيل ذلك الحكم يتطلب اجتهاداً جماعياً قطريّاً، يتوافر فيه الأفراد الحائزون على رتبة الاجتهاد على اختيار الطرق والوسائل المعينة على تحقيق هذا المراد الإلهي في أرض الواقع.

وفذلكة القول: فإنّنا ننهي إلى أنّ النظر الاجتهاديّ الجماعيّ القطريّ يغشى المسائل التي يصطلح على تسميتها بالمسائل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والقانونيّة في بلدٍ من البلدان، وتتميّز هذه المسائل بارتباطها بالاجتماع الإنسانيّ في قطرٍ من دون آخر، مما يجعلها محلّاً للاجتهاد الجماعيّ القطريّ من دون سواه من الاجتهادات.

وبهذا نصل إلى نهاية الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعيّ القطريّ مؤكّدين ضرورة الحاجة إلى إعادة النظر في المسائل المجتمعيّة عبر منابر ومجامع اجتهاديّة جماعيّة قطريّة، وصدق القائلون: أهل مكّة أدرى بشعابها، فأهل كل بلدٍ أدرى بوسائل تفعيل الإسلام في واقعه.

المبحث الثاني

مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي

إنَّ ما أوردناه من تأصيل وتحقيق لمجالات النظر الاجتهادي الجماعي القطري، كافٍ لأن يستند إليه في تأصيل القول في مجالات بقية نوعي الاجتهاد الجماعي المنشود، بل إنَّ ما أصَّلناه من قولٍ وضبطٍ محكم للمستوى النظري والمستوى العملي لمجالات الاجتهاد الجماعي القطري، يمكن اتُّخاذه أساساً لضبط مجالات النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي وتحديد حدوده على المستوى النظري والعملي، وذلك انطلاقاً مما سبق أن قرَّرناه بأنَّ المسائل التي تعم فيها البلوى لا تخلو من أن تكون مجتمعية تمس حياة أفراد مجتمع من دون سواه، أو تكون إقليمية تمس حياة عددٍ من أفراد مجتمعات معينة من دون سواهم، أو تكون تمس حياة كل فردٍ من أفراد الأمة الإسلامية بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية وخلفياتهم الثقافية والعلمية.

فإذا تجاوزت المسألة من حيث تأثيرها أفراد أكثر من مجتمع، فإن الاجتهاد فيها يجب أن يترك للنظر الاجتهادي الإقليمي، ذلك النظر الذي يعني التفاعل العلمي الذهني المنهجي الصادر عن أفرادٍ حائزين على رتبة الاجتهاد مُقيمين في إقليم واحدٍ وذلك من أجل التوصل إلى المراد الإلهي في مسألة تمس حياة أهل ذلك الإقليم، أو من أجل تنزيل المراد الإلهي على واقع أهل ذلك الإقليم.

وعلى العموم، فإنه من الممكن أن يتمَّ تحديد مجالات هذا النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي من خلال النظر الحصيف في طبيعة المسألة ومدى ارتباطها بحياة معظم الأفراد المقيمين في إقليم بعينه من دون سواه من الأقاليم الإسلامية، فإذا كانت المسألة ذات طبيعة إقليمية، فإنه ينبغي أن يفسح المجال فيها للاجتهاد الجماعي الإقليمي المنبثق في حقيقته عن الاجتهاد الجماعي القطري.

وعليه، فإننا بالنظر المتمعن في واقع المسلمين نجد أنهم يتوزعون في شكل تجمعات عرقية على أنحاء متعددة في العالم، ولكل منهم عادات وتقاليد وأعراف مختلفة في بعض الأحيان، ولكن مع اختلاف أماكنهم وأقطارهم، نجد أن هنالك تقارباً وتداخلاً بين ثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم، بل إننا نجد ثمة عادات وتقاليد وأعرافاً مشتركة بينهم حسب أقاليمهم، فمسلمو جنوب شرق آسيا يتقاسمون عادات وتقاليد في اللباس وفي طريقة الحديث والتعامل تختلف عن العادات والتقاليد التي يتقاسمها مسلمو غرب إفريقيا أو شرقها، كما أن هنالك عادات وتقاليد وأعرافاً مشتركة بين مسلمي الشرق الأوسط، ولكنها تختلف عن عادات وتقاليد مسلمي دول البلقان والجمهوريات المستقلة... إلخ.

وبناءً على ذلك، فيمكن القول بأن التجمعات الإسلامية التي تتقاسم جل العادات والتقاليد والأعراف تشكّل في حقيقتها إقليماً قائماً بحد ذاته، وبالتالي، فإن النظر الاجتهادي الجماعي المنشود اليوم لا بدّ له من أن يأخذ في الاعتبار هذا الجانب المهم، نعني أن المسائل والقضايا والنوازل التي تمس حياة أهل إقليم، لا ينبغي أن يتصدّى لفصل القول فيها مجتهد أو مجتهدان، وإنما لا بدّ من مجتهدين ممثلين للدول المنضوية تحت الإقليم للنظر في تلك القضايا والمسائل الإقليمية، كما أن التحديات والنوازل التي تنزل بأهل إقليم من الأقاليم الإسلامية، تتطلب نظراً اجتهادياً جماعياً إقليمياً، وذلك لأن تلك التحديات والنوازل إنما تمس حياة كل فرد من أفراد تلك الأقاليم، وبالتالي، فإن مواجهتها تقتضي توحيد الصف عبر مجمع اجتهادي جماعي إقليمي مدرك للآثار التي ستتج عنها في حالة عدم الاتفاق على وسيلة موحدة في مجابهة تلك النوازل والأزمات.

وعلى العموم، فإن أردنا أن نضبط مجالات هذا النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي ضبطاً منهجياً تفصيلياً، فإن ذلك يمكن أن يتم من خلال اتباع المنهجية ذاتها التي اتبعناها عند الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري، نعني أنه يمكن ضبط مجالات هذا الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري العلمي، وعلى المستوى التنزيلي العملي، وهذا بيان لكل من المستويين المذكورين:

المستوى الأول: مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري
نظراً إلى أن النصوص الواردة في المسائل الإقليمية لا تخلو من أن تكون قطعية ثبوتاً ودلالة أو ظنية ثبوتاً ودلالة، أو ظنية في جانب وقطعية في جانب آخر، وبناءً على هذا، فإن الاجتهاد الجماعي الإقليمي يعنيه على المستوى النظري ثلاثة أنواع من المسائل، وهي:

النوع الأول: مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها
يستهدف الاجتهاد الجماعي الإقليمي في هذه المسائل التوصل إلى ضبط محكم للمعنى المراد لله جلّ جلاله من جملة المعاني التي تحتل أن يكون كل واحد منها مراداً لله، نعني أنه نظراً إلى أن دلالة هذه النصوص على المعاني المرادة منها تحتل أوجهاً عديدة، لذلك، فإن تحديد معنى بعينه، من تلك المعاني والاعتداد به مراداً لله، يتوقف على هذا النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي الذي سيعنى بتحديد ذلك المعنى واعتماده في واقع أهل الإقليم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن الاجتهاد الجماعي الإقليمي في هذه المسائل لا يتوقف على تحديد المعنى المراد لله فحسب، وإنما يوسع الجانب الثبوتي من تلك النصوص جانب التحقيق والمراجعة اعتماداً على معايير علمية اجتهادية يرجحها أهل الاجتهاد المفوضون من مجامعهم الاجتهادية القطرية، ويعني هذا أن من حق أهل هذا الاجتهاد وضع معايير جديدة لقبول الأخبار والاعتداد بها مصادر للأحكام الشرعية، وربما انتقوا بعضاً من المعايير العلمية المتوافرة.

وعليه، فإنه يمكننا الخلوص إلى تقرير القول بأن المسائل ذات النصوص الظنية دلالة وثبوتاً، يغشاها هذا الاجتهاد لا لتحديد المراد الإلهي من تلك النصوص فحسب، وإنما للتحقق في الوقت نفسه من مدى صحة نسبتها إلى مصادرها. وينطبق هذا النوع من المسائل على مسألة رؤية الهلال فيما لو أمست مسألة إقليمية بعد أن نالت اهتمام أهل الأقطار المختلفة، كما ينطبق هذا النوع من المسائل على عدد من مسائل المرأة التي تعتبر مشتركة بين أكثر من قطر، كمسألة حكم ولايتها العامة، ومسألة تنظيم النسل وسواهما من سائر المسائل التي سبق أن أشرنا إليها من قبل، وبيننا صلاحيتها لأن تكون

موضوعات للاجتهاد الجماعي القطري، فمعظم هذه المسائل مرشحة لأن تكون إقليمية في حالة تساوي الأقطار المختلفة في نظرتها إليها وطريقة تعاملها معها.

النوع الثاني: مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية في جانب وقطعية في جانب
إذا كان الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري العلمي، ينتظم المسائل ذات النصوص الظنية ثبوتاً ودلالة، فإنه يشمل بالتحقيق والدراسة تلك المسائل التي تكون ظنية إما في ثبوتها أو في دلالتها، ويهدف إلى استجلاء المعنى المراد من تلك النصوص إذا كانت ظنيهاً على المستوى الدلالي، كما أنه يتغياً التثبت من مدى صحة نسبة النصوص إلى مصادرها إذا كانت ظنيهاً على المستوى الثبوتي.

وعليه، فإنه يمكن تقرير القول بأن الجانب الظني من النصوص يخضع لهذا النوع من الاجتهاد إما تحديداً للمعنى المراد منها فيما لو كانت ظنيهاً في دلالتها، أو تحققاً من مدى ثبوتها فيما لو كانت ظنيهاً في ثبوتها. وينطبق هذا النوع على جميع المسائل القطرية التي يتقاسمها أهل إقليم من الأقاليم وتكون قد وردت لها نصوص من القرآن الكريم أو من السنة النبوية المطهرة، كما هو الحال في مسألة اللباس والزِّي التي ورد لها نص في القرآن الكريم في قوله: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، ولكن دلالة ذلك النص على المعنى المراد منه تحتل العديد من المعاني، الأمر الذي استوجب الاجتهاد في تحديد المعنى المراد وفي تنزيل ذلك المراد في واقع مجتمعات الأقاليم المختلفة.

النوع الثالث: مسائل إقليمية عديمة النصوص من الكتاب والسنة
إذا خلت المسألة الإقليمية من وجود نص ظني أو قطعي لها من الكتاب والسنة، فإن ذلك يؤذن بخضوعها للاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري، بحيث يتم فيه البحث عن المعنى المراد لله جلّ جلاله اعتماداً على أدوات البحث والنظر الاجتهادي المتاح في هذا العصر. ولهذا، فإن معظم المسائل الإقليمية المستجدة في هذا العصر، تحتاج إلى اجتهادات جماعية إقليمية كاشفة عن مراد الله منها، ولعل مسألة اعتماد سن بعينه للبلوغ في إقليم من الأقاليم تصلح أن تكون مثلاً لهذا النوع من المسائل.

إنه من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنة خلت من التنصيص على السن التي يمكن اعتبارها سنّاً رسميَّة للبلوغ، ولقد اكتفت النصوص الواردة في هذا بالإشارة إلى علامات وأمارات البلوغ من احتلام وحيض ونبت شعر العانة، وفي حالة عدم وجود هذه العلامات والامارات، فإن الوسيلة التي يمكن الاعتماد بها في التحقق من البلوغ، تتمثل في السن، ويعني هذا أن مسألة تحديد سن البلوغ مسألة اجتهاديَّة ذات ارتباط وثيق بخصائص الأقاليم وأجوائها، ولذلك، فإن اعتماد سن بعينها السن الرسمي للبلوغ ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار خصائص الأقاليم الإسلاميَّة المختلفة، بحيث يتم تحديد تلك السن وفق نظر اجتهادي جماعي إقليمي ينطلق من الخصائص المشتركة للأقاليم المتقاربة جنساً ونوعاً وبيئة.

فمن حق مجتمعات الأقاليم الإسلاميَّة في جنوب شرق آسيا - على سبيل المثال - أن تعتمد سنّاً بعينها للبلوغ مختلفة عن السن المعتمدة لأهل الأقاليم الإسلاميَّة في الخليج أو في إفريقيا، أو في أوروبا، وإنما كان لهم هذا الحق في ذلك لكون هذه المسألة ذات علاقة ومساس بالتركيبة الجنسيَّة والبيئيَّة التي تشترك فيها أقاليم إسلاميَّة جنوب شرق آسيويَّة، وتختلف عن بقية الأقاليم الإسلاميَّة في أفريقيا، وفي أوروبا، وفي الشرق الأوسط.

وبناء على هذا، فإن مسألة كهذه، لا تحتاج في حقيقة الأمر إلى نظر اجتهادي جماعي قطري في حالة إمكانية انعقاد اجتهاد جماعي إقليمي عليها، كما أنها لا تحتاج بأي حال من الأحوال إلى نظر اجتهادي أممي أو فردي، وإنما ينبغي أن يترك الأمر للنظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي.

هذه هي الأنواع الثلاثة لمجالات النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي على المستوى النظري العلمي، وحرى بنا إلقاء الضوء على مجالاته على المستوى التنزيلي التطبيقي في ما تبقى من هذا المبحث.

المستوى الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي

لئن تنوعت المسائل التي تحظى باجتهادات جماعيَّة إقليميَّة على المستوى النظري إلى مسائل ذات نصوص ظنيَّة دلالة وثبوتاً، ومسائل ظنيَّة في جانب من دون جانب، ومسائل عديمة النصوص، فإن المسائل ذاتها يغشاها الاجتهاد

الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي، وبالتالي، فإن مجالات هذا الاجتهاد على المستوى التنزيلي يمكن حصرها في الأنواع الثلاثة السالف ذكرها:

النوع الأول: تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص قطعية

لقد قررنا من قبل أن قطعية النصوص لا تعني انتفاء الاجتهاد فيها مطلقاً، ولكنها تعني تقييد دائرة الاجتهاد فيها وتضييق تلك الدائرة وحصرها في الجانب التنزيلي من دون سواه، نعني أن الاجتهاد لا يطال هذه النصوص على المستوى النظري، ولكنه يداهمها على المستوى التنزيلي ضماناً لحسن تنزيل معانيها وتحقيقها في أرض الواقع. ونظراً إلى أن إخراج النصوص من عالمها النظري إلى عالم الواقع والتطبيق، يتطلب بذل جهد واستفراغ طاقة من أجل ضمان تطبيق ما تم التوصل إليه في العالم النظري، لذلك، فإن لا تحقيق لهذا الأمر من دون فكر اجتهادي خلّاق مستوعب لحقائق الواقع الذي تنزل فيه أحكام الشرع، وتطبق فيه تلك الأحكام.

على أنه من الحريّ بالتحقيق أن الاجتهاد التنزيلي لا يهيمه النظر في الجانب الثبوتي للنصوص سواء أكان ذلك الجانب قطعياً أم ظنياً، وإنما ينصرف إلى التركيز على الجانب الدلالي في النصوص سواء أكان ذلك الجانب ظنياً أم قطعياً، وبناءً على هذا، فيمكننا تقرير القول بأن الاجتهاد الجماعي الإقليمي على مستوى تنزيل المعاني، ينتظم في هذا المقام تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص قطعية في دلالتها بغض النظر أن تكون تلك النصوص ظنية أو قطعية في ثبوتها.

وعلى العموم، فإن ما أوردناه من حديث مفصل حول المسائل المجتمعية التي وردت لها نصوص صريحة كمسألة الشورى وسواها، يمكن الاعتداد به في هذا المقام فيما لو غدت تلك المسائل مسائل إقليمية بسبب كونها مسائل مشتركة بين الأقطار المتجاورة والمتقاربة في ثقافتها وعاداتها وتقاليدها.

النوع الثاني: تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية

إن التوصل إلى المعنى المراد للشارع من نصوصه الظنية الواردة إزاء المسائل الإقليمية، لا يعني بأي حال من الأحوال نهاية الهم الاجتهادي في

التعامل مع تلك المسائل ونصوصها، وإنما يعني - بكل بساطة - الانتقال إلى نوع آخر من الفكر الاجتهادي المتمثل في استفراغ الطاقة وبذل الوسع على مستوى ضمان حسن تنزيل تلك المعاني التي تمّ التوصل إليها في أرض الواقع بحيث يغدو ثمة وصل بين عالم النظر وعالم التطبيق. وعليه، فإنّ المسائل الاجتهادية الإقليمية التي ترد لها نصوص ظنيّة في دلالتها تخضع للاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ على المستوى التنزيليّ سعياً إلى حسن تنزيل المعاني المرادة لله في واقع الإقليم.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ على المستوى التنزيليّ لهذه المسائل لا يلقي للجانب الثبوتيّ لنصوص هذه المسائل أيّ بالٍ - كما أسلفنا - وإنما يكفي بالجانب الدلاليّ الذي يراد تفعيل الواقع به. وأما بالنسبة للمسائل التي ينطبق عليها هذا الأمر، فإنّه يمكن القول بأنّها تشمل جميع المسائل التي سبق أن أشرنا إليها عند حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعيّ القطريّ على المستوى التنزيليّ، إذ إنّ من الممكن اتّخاذ تلك النماذج نماذج لهذا النوع، وذلك فيما لو غدت تلك المسائل مسائل إقليميةً مشتركة بين عددٍ من الأقطار المختلفة. ولعلّ مسألة تنظيم النسل التي ورد فيها نصّ ظنيّ في ثبوته وفي دلالته، وهو حديث العزل الذي رواه بعض الصحابة أنّهم كانوا يعزلون في عهد الرسول ﷺ فهذه المسألة وإن بدت مسألة مجتمعيّة، إلا أنّها يمكن أن تتحول إلى مسألة إقليميّة في حالة ما تصبح قضيةً مشتركةً بين أكثر من قطرٍ من الأقطار المنضوية تحت إقليمٍ من الأقاليم.

وعليه، فإنّ الاجتهاد في تنزيل هذا الأمر في أرض الواقع يتطلب اجتهاداً جماعياً قطرياً من ناحية، وإقليمياً من ناحية أخرى. وبطبيعة الحال، ليست هذه المسألة هي المسألة الوحيدة التي يشملها الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ على المستوى التنزيليّ، ولكنّه يشمل سائر المسائل التي وردت فيها نصوص ظنيّة في دلالتها سواء أكانت قطعيّة أم ظنيّة في ثبوتها.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل إقليميّة عديمة النصوص

إذا كانت ثمة مسائل إقليميّة ذات نصوص قطعيّة ثبوتاً ودلالةً، وهناك مسائل أخرى ذات نصوص ظنيّة ثبوتاً ودلالةً، وهناك مسائل ذات نصوص قطعيّة في

جانب وظنيّة في جانب آخر، فإنّه من الوارد أن تكون ثمة مسائل لا نصوص لها مطلقاً، وبالتالي، فإنّها تحتاج إلى كلا نوعي الاجتهاد النظريّ والتنزيليّ، وأما الاجتهاد النظريّ، فيعنى بكشف المراد الإلهي منها عبر أدوات الاجتهاد المتاحة، وأما الاجتهاد التنزيليّ في هذه المسائل، فإنّه ينصرف إلى البحث عن سبل ضمان حسن تنزيل المعاني المرادة لله في أرض الواقع. وينطبق هذا الأمر في هذا العصر على بعض المسائل الإقليمية المتمثلة في التحديات الاقتصادية والأمنية لإقليم من الأقاليم.

وينطبق هذا الأمر على الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت جنوب شرق آسيا قبل عامين، وذلك بسبب تجار العملات والمضاربات في الأوراق الماليّة، فالبحث عن سبل مكافحة هذه الأزمة ومثيلاتها يحتاج إلى اجتهادات جماعيّة قطريّة وإقليميّة في آن واحد، وذلك اعتباراً بأنّ اقتصاديّات الأقاليم مترابطة ومتداخلة، وأي ضرر يحصل لقطر، فإنّ القطر المجاور سينال مثله إن عاجلاً أو آجلاً.

إنّه ليس من مريّة أنّ مكافحة تلك الأزمة التي أوجعت اقتصاديّات دول جنوب شرق آسيا، تتطلب جهوداً إقليميّة متناسقة ومترابطة للحيلولة دون تكرارها، بيد أنّ تحقيق هذا التنسيق على المستوى الإقليميّ يصعب بعض الشيء بسبب الاختلافات الجذريّة بين أقطار الإقليم في العقائد والأديان ومواقف كل قطر من سبل الاستثمار المختلفة، ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون للمسلمين في تلك الأقطار رأيهم في بعض سبل الاستثمار التي تقف أسباباً رئيسة وراء هذه الأزمة. أجلّ إنّّه من حقّ المجمع الاجتهاديّ الإقليميّ في هذا الشأن أن يتبنى القول - على سبيل المثال - بتحريم الاتجار والاستثمار عبر بعض الأساليب الاستثماريّة الحديثة كتجارة العملات أو المضاربات في الأوراق الماليّة، وذلك انطلاقاً ممّا جلبته هذه الأساليب الحديثة من ويلات وكوارث وأزمات. ولئن بدا هذا الحكم حكماً نظريّاً من حيث التجريد، فإنّ تمثله في أرض الواقع، يتطلب اجتهاداً تنزيليّاً، يتم الاستئناس فيه بمقاصد الشرع وغاياته وآثار العمل بهذا الحكم على المسلمين القاطنين في هذه الأقطار.

وثمة مسائل إقليمية أخرى، تتطلب اجتهادات إقليمية على المستوى النظري، وعلى المستوى التنزيلي، والضابط في معرفة إقليمية تلك المسائل هو النظر في مدى ارتباطها بحياة المسلمين الذين يعيشون في تلك الأقطار، ومدى كونها مسائل مشتركة بعامل الثقافة أو العادة أو العرف.

وبهذا نصل إلى نهاية حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري والمستوى التنزيلي، ولا يفوتنا أن نكرر القول بأن ما أوردناه من حديث عن مفهوم هذا النوع من الاجتهاد الجماعي ومجالاته، ينبثق من إيماننا بأن مقصد الوحدة والتضامن ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه عبر كل الوسائل والسبل لكونه أحد مقاصد الشرع السامية، فالإنسان في المنظور الإسلامي يولد فرداً، ثم يكبر مجتمعاً، ثم يكبر إقليماً، فأمة بعد ذلك، ولا تحقيق لهذه الأدوار إذا ظلت رابطة العلاقة بين مجتهدي الأمة أفراداً ومجتمعات وأقاليم مقطوعة غير موصولة، ولعلّ من الوسائل المساعدة على تحقيق المقصد المذكور تبني نظرية اجتهادي جماعي على مستوى الأقاليم الإسلامية المتعددة.



المبحث الثالث

مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي

إنه يخيل إلينا أن ما عنيانا به من ضبط منهجي محكم لمجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي وقبله مجالات الاجتهاد الجماعي القطري، يجعل ضبط مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي شأناً يسيراً غير معقد بأي حال من الأحوال، ذلك لأن المسائل العامة لا تخلو من أن تكون خاصة بأهل قطر أو أهل إقليم أو عموم الأمة، فإذا لم تكن قطرية، ولم تكن إقليمية، فإنها لا بد من أن تكون أممية.

ونظراً إلى أننا أبرزنا من قبل سمات المسائل القطرية والإقليمية، فإنه يمكن القول بأن سائر المسائل العامة التي لا تندرج تحت هذين النوعين من المسائل، تعتبر مسائل أممية، مما يعني أن التعامل معها إن فهماً للمعاني من تلك المسائل أو تنزيلاً لتلك المعاني، يجب أن يكون من خلال اجتهاد جماعي أممي صادر عن جماعة من أهل الاجتهاد المفوضين من المجامع الاجتهادية القطرية وذلك من أجل التوصل إلى مراد الله في مسألة تمس عموم الأمة، أو من أجل تنزيل مراد الله في واقع الأمة.

وتأسيساً على أن مجالات الاجتهاد يراد بها المسائل والنوازل والقضايا التي تصلح أن تكون موضوعات للنظر الاجتهادي المتجدد العلمي والعملي، فإن مرادنا بمجالات الاجتهاد الجماعي الأممي، تلك المسائل والنوازل والقضايا التي تصلح أن تكون موضوعات للاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري وعلى المستوى التنزيلي.

ولئن أردنا أن نضبط مجالات هذا النظر الاجتهادي الجماعي الأممي، فإنه يمكن أن يتم ذلك من خلال المنهج ذاته الذي سبق أن اتبعناه عند حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري والإقليمي، وذلك بتقسيم تلك المجالات

على المستوى النظري وعلى المستوى التنزيلى التطبيقي. وهذا تفصيل القول في المستويين المذكورين:

المستوى الأول: مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري

نظراً إلى أن المسائل العامة الأممية التي ترتبط بعموم الأمة لا تخلو من أن تكون مسائل ذات نصوص قطعية دلالة وثبوتاً، أو مسائل ذات نصوص ظنية دلالة وثبوتاً، أو مسائل ذات نصوص قطعية في جانب من دون آخر، وربما كانت مسائل عديمة النصوص من الكتاب والسنة، لذلك، فإن استجلاء مراد الله من هذه المسائل عبر نصوصها، يتطلب اجتهاداً جماعياً أممياً تتضافر فيه الجهود من أجل تحديد المعنى المراد لله من جهة، ومن أجل تنزيل ذلك المراد في واقع الأمة من جهة أخرى.

وانطلاقاً من أن معرفة المعاني المرادة لله من المسائل الأممية التي ترد لها نصوص قطعية في دلالتها وثبوتها، لا تتطلب أي جهد فكري، لذلك، فيمكننا تقرير القول بأن مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري تنحصر في ثلاثة أنواع من المسائل، وهي:

النوع الأول: مسائل أممية ذات نصوص ظنية دلالة وثبوتاً

إذا كانت المسألة أممية وورد لها نص أو نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها معاً، فإن استجلاء المعنى المراد لله من تلك النصوص من مجموع المعاني المحتملة، يتطلب اجتهاداً نظرياً على مستوى تحديد المعنى المراد، كما يتطلب اجتهاداً موازياً على مستوى التحقق والتثبت من مدى صحة نسبة النص إلى مصدره، فالمعنى الذي يترجح لهم يمكن الصيرورة إليه سواء أكان ذلك المعنى موروثاً أم جديداً، كما أن الحكم الذي يتوصلون إليه بالنسبة لصحة النص وعدمها، يجب احترامه والوقوف عنده، سواء أكان ذلك الحكم مخالفاً لحكم السابقين أم موافقاً لحكمهم.

وعلى العموم، فإن لأهل هذا الاجتهاد الجماعي الحق في أن يستعينوا بما يقدرون عليه من وسائل البحث وأدواته المتاحة في عصرهم، كما أن لهم

الحق في مراجعة تلك المعايير والضوابط العلمية التي وضعها السابقون للتحقق من صحة نسبة النصوص إلى مصادرها .

ويمكن أن نمثل لبعض المسائل التي تندرج تحت هذا النوع من النظر الاجتهادي الجماعي الأممي مسألة تحريم ربا الفضل أو ربا البيوع، فهذه المسألة ذات نص ظني من حيث الثبوت لأنه من أخبار الأحاد، وظني من حيث الدلالة على المعنى المراد منه، وذلك لأن ثمة خلافاً بين أهل العلم قديماً وحديثاً في علة تحريم هذا الربا ومدى انحصاره واقتصراره على الأصناف الستة المذكورة في الحديث من دون غيرها من الأشياء كالأوراق المالية النقدية الحديثة وغيرها . فعلى الرغم من ورود نص في هذه المسألة، غير أن ذلك لا يجعله سامياً على الاجتهاد الجماعي الأممي، بحيث يتم التوصل إلى المعنى المراد من النص الوارد من جهة، ويتم التحقق من مدى صلاحية هذا النص لأن يكون مصدراً لتحريم الربا في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث .

أجل، إن هذه المسألة أممية لأنها غدت اليوم محل اهتمام السواد الأعظم من أبناء الأمة في جميع أرجاء المعمورة، فمعظم المعاملات التجارية الحديثة في السلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المالية وقضايا الصرافة وبطاقات الائتمان وسواها، تعتبر مسائل ذات ارتباط بهذا الموضوع؛ فالقول بتعدية علة التحريم في الأصناف المذكورة إلى سواها، يقتضي القول بتحريم معظم هذه المعاملات التجارية الحديثة، وأما القول بعدم تعدية العلة إلى سوى الأصناف المذكورة، فإن ذلك يعني حلية هذه المعاملات الحديثة .

وبناء على هذا، فإننا نعتقد أن الأمة أمست بحاجة ماسة في هذا العصر إلى فصل القول في هذه المسألة ومثيلاتها وإخراج العامة من أبنائها من التشتت المرجعي والرهق الفكري نتيجة تضارب الفتاوى والاجتهادات الفردية التي تصدر عن بعض الغيارى من مفكرين ومجتهديها المنبشرين في الأقطار المختلفة، والحال أن هذه المسألة في طبيعتها ليست مسألة فردية تصلح للاجتهادات الفردية، وليست مسألة قطرية يتصدى لها مجتهدو قطر من الأقطار، كما أنها ليست في حقيقتها مسألة إقليمية، يرجع فيها إلى مجتهدي الأقاليم الإسلامية، ولكنها في طبيعتها ونتيجتها تعتبر مسألة أممية لأنها تمس

حياة السواد الأعظم من المسلمين بغض النظر عن مواقعهم، وبالتالي، فإن الأمة ممثلة في مجتهديها هي التي لها الحق في فصل القول في هذه المسألة وتحديد المعنى المراد لله منها من جهة، كما أنها هي التي لها الحق في التحقق من صحة نسبة هذا النص إلى مصدره.

وثمة مسائل أممية أخرى وردت لها نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها، وتحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية.

النوع الثاني: مسائل أممية وردت لها نصوص ظنية في دلالتها من ثبوتها إذا كانت للمسألة الأممية نصوص ظنية في دلالتها قطعية في ثبوتها، فإن الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري لا يغشى هذه المسائل من جهة ثبوتها لكونها متواترة، وإنما يتركز حول دلالات هذه النصوص مستهدفاً الوصول إلى ضبط محكم للمعنى المراد منها من ضمن مجموع المعاني التي يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً لله جلّ جلاله.

وينطبق هذا النوع من المسائل الاجتهادية على تلك المسائل الأممية الواردة في القرآن الكريم أو في السنة المتواترة، وتكون دلالتها على المعنى المراد منها ظنية محتملة معاني متعددة، مما يستوجب القيام بنظر اجتهادي جماعي أممي إزاءها يستجلى فيه الحكم المراد لله.

ولو أردنا أن نمثل لأنواع هذه المسائل، لقلنا: إنها تشمل مسألة الربا المحرم في القرآن الكريم بين أن يكون منحصراً في ربا الاستهلاك من دون ربا الإنتاج، وبين أن يكون مقتصراً على الربا المضاعف من دون الربا البسيط. فعلى الرغم من وضوح المسألة في أذهان بعض الغيارى، وتبنيهم القول بأن الربا المحرم شرعاً يشمل جميع أنواعه سواء أكان ربا مضاعفاً أم بسيطاً، وسواء أكان ربا استهلاكاً أم ربا إنتاج، غير أن الحقيقة التي لا مرية فيها أن المسألة تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية تقرر فيها الحجج بالحجج، ويبتعد فيها عن الحماسات التي لا تنبني على علم ولا تصدر عن فهم سديد لمقاصد الوحي وغاياته السامية. وما لم يتمكن المجمع الاجتهادي الأممي من بسط القول في هذه المسألة، فإن السواد الأعظم من أبناء الأمة سيظلون حيارى ومتردد بين الأخذ برأي القائلين بتحريم الجميع ورأي القائلين بتحريم بعض من دون بعض.

وعليه، فإن هذه المسألة ومثيلاتها من المسائل التي وردت لها نصوص ظنية في دلالتها، تتطلب اجتهادات جماعية أممية تجلي مراد الله منها وتكشف عما يرومه الشارع من نصوصه الكريمة.

النوع الثالث: مسائل أممية عديمة النصوص من الكتاب والسنة

إذا كان الاجتهاد الجماعي الأممي يستهدف في مسائله ذات النصوص الظنية الدلالة التوصل إلى مراد الله منها، فإنه يبتغي الغاية ذاتها في مسائله التي لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، حيث إنه يحاول ضبط مراد الله من تلك المسائل باستخدام العديد من أدوات البحث والكشف عن مراد الله، ولعل الفرق بين هذا النوع والنوع الذي قبله يتمثل في أن النص في النوع السابق يحدد دائرة الاجتهاد ويضيّق من إطاره، وإما دائرة الاجتهاد في هذا النوع، فإنها تتسع باتساع الأدوات البحثية المتاحة، كما أن إطاره يتسع للاستعانة بجميع أدوات البحث والتحقيق، فضلاً عن أن البحث عن المعنى المراد في النوع السابق، يجب أن يتم من خلال النص وليس من خارجه، وأما بالنسبة لهذا النوع، فإنه لا يوجد مثل هذا القيد.

وعليه، فإن المسائل الأممية التي خلت من وجود نصوص ظنية أو قطعية لها، تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية من مقاصد الشرع وغاياته معياراً يحتكم إليه في تحديد مراد الله من تلك المسائل في ضوء ما يترتب عليه من مصلحة للسواد الأعظم من أبناء الأمة.

ولو أردنا أن نمثّل لهذه المسائل، فإننا سنجد أنها تشمل العديد من المسائل الطبية المعاصرة كمسألة نقل الأعضاء وزرعها، ومسألة قتل الرحمة، ومسألة التلقيح الصناعي والاستئصال، وغيرها من المسائل الطبية التي أمست اليوم مسائل أممية متصلة بحياة المسلمين بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية. كما أن هذه المسائل تشمل العديد من قضايا المعاملات والشؤون الاقتصادية كببيع الاختيارات، والتأمين، والمضاربة في النقود وأسواق البورصات والأوراق المالية وغيرها.

فهذه المسائل برمتها لم ترد فيها نصوص ظنية ولا قطعية، ولذلك تحتاج إلى اجتهادات نظرية، وبما أنها مسائل أممية، لذلك، فإنها تحتاج إلى

اجتهادات جماعية أممية من دون غيرها. ولئن تصدّى بعض الأفراد للاجتهاد فيها، فإنّ اجتهادات أولئك الأفراد لا يمكن لها أن تكون ملزمة بأي حال من الأحوال، كما لا ينبغي لهم أن يسلطوا اجتهاداتهم على اجتهادات الآخرين المخالفين لهم، وبناءً على هذا، فإنّه لا بدّ من ترك الفصل في هذه المسائل للمجمع الاجتهادي الأممي، ولا حاجة إلى الاجتهادات الفردية أو القطرية أو الإقليمية.

وبهذا، نصل إلى نهاية حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري، منتقلين إلى مجالاته على المستوى التنزيلي.

المستوى الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى التنزيلي

لئن كان الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري يتغيّب ضبط المعاني المرادة لله من المسائل ذات النصوص الظنية أو المسائل العديمة النصوص، فإنّ الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى التنزيلي، يبتغي التوصل إلى ضمان حسن تنزيل المعاني المرادة من المسائل سواء أكانت تلك المسائل ذات نصوص قطعية أو ظنية أم كانت مسائل عديمة النصوص مطلقاً. وبناءً على هذا، فإنّه يمكننا تقرير القول بأنّ مجالات النظر الاجتهادي الجماعي الأممي على المستوى التنزيلي، تتوزع على ثلاثة أنواع من المسائل، وهي:

النوع الأول: تنزيل معاني مسائل أممية ذات نصوص قطعية

لقد أكدنا أكثر من مرّة أنّه ليس ثمة نصّ يسمو على الاجتهاد التنزيلي الهادف إلى تطبيق المعاني التي تمّ التوصل إليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وانطلاقاً من هذا، فإنّ المسائل الأممية التي ترد لها نصوص قطعية من الكتاب والسنة المتواترة، تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية لتنزيلها في واقع الأمة تنزيلاً يحقق مقاصد الشرع وغاياته من أوامره ونواهيه. وبالنظر في المسائل الأممية التي ينطبق عليها هذا النوع، نجد أنّ منع دخول غير المسلمين إلى المسجد الحرام - مكة المكرمة والمدينة المنورة حماهما الله وحرسهما وأهلهما من كل سوء - يعتبر من المسائل الأممية، ذلك أنّ شؤون الأماكن المقدسة

عامة وأممية، وبالتالي، فإن البت في سبل تحقيق حمايتها من أن يدخلها غير المسلمين، سواء أكانوا نصارى أم يهوداً أم مجوساً، مسألة أممية ورد فيها نص قطعي في دلالة وفي ثبوته ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّكَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة/ ٢٨].

وعليه، فهذه المسألة ومثيلاتها، تعتبر مسائل أممية ذات نصوص قطعية في دلالتها، وتحتاج في تنزيلها إلى اجتهادات جماعية أممية تأخذ في الحسبان سبل ووسائل التزيل المتاحة.

النوع الثاني: تنزيل معاني مسائل أممية ذات نصوص ظنية

لا مرية أن الظنية تعتبر السمة الغالبة على دلالات النصوص الشرعية، وبالتالي، فإن معظم نصوص الشرع كان ولا يزال محل اجتهاد نظري متجدد ومتعدد بتعدد الأدوات الاجتهادية وتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والتقاليد، وانطلاقاً من هذا، فإن المسائل الأممية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها، تحتاج إلى اجتهادات أممية تنزيلية بعد أن تضبط المعاني المرادة منها عبر نظر اجتهادي جماعي أممي نظري.

فلو أخذنا على سبيل المثال، مسألة ربا البيوع/ ربا الفضل، فإن تحديد المراد من هذه المسألة يخضع لاجتهاد جماعي أممي كما أسلفنا، فإذا قررنا بأن علة التحريم متعددة، وليست قاصرة على الأصناف المذكورة، وإذا أردنا أن نطبق هذا الحكم على غير الأصناف، هنا نحتاج إلى اجتهاد جماعي تنزيلية نعنى فيه بالتحقق من مدى انطباق العلة المذكورة على صنف من الأصناف. ويقال مثل هذا الأمر في مسألة الحرابة إذا اعتبرناها أممية تجاوزاً، فإننا إذا أردنا أن نعتبر تجار المخدرات ومهربيها محاربين لينطبق عليهم حكم الحرابة، فإننا نحتاج لتحقيق ذلك إلى اجتهاد جماعي أممي يتحقق فيه من مدى انطباق صفة الحرابة على تجارة المخدرات وتهريبها. وهكذا دواليكم.

وعلى العموم، فإن المسائل الأممية ذات النصوص الظنية في الدلالة تحتاج إلى اجتهادات أممية تنزيلية تهدف ضمان حسن تنزيل المعاني في أرض

الواقع. وثمة أمثلة عديدة لهذه المسائل، ولا يتسع المقام لسردها، فلعل ما أوردناه فيه الغنية والكفاية.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل أممية عديمة النصوص

ونظراً إلى أن ثمة مسائل ونوازل وقضايا لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، لذلك، فإنَّ تبيان حكم الله ومراده من هذه المسائل يتطلب اجتهاداً على المستوى النظري، واجتهاداً آخر على المستوى التنزيلي، وذلك بعد أن يتم ضبط المعاني المرادة لله من تلك المسائل. ونظراً إلى أننا اعتبرنا معظم المسائل الطبية الحديثة والمعاملات التجارية داخلية تحت دائرة هذه المسائل، لذلك، فإنَّ تنزيل المعاني المرادة من هذه المسائل يحتاج إلى اجتهاد جماعيٍّ أمميٍّ تنزيليٍّ يعتدُّ فيه بمآلات الوقوع الفعليٍّ للمعاني المتوصل إليها عبر نظراتٍ اجتهاديةٍ جماعيةٍ أمميةٍ.

وعلى كلٍّ فإنه يمكننا القول بأنَّ هذا الأمر ينطبق اليوم بجلاءٍ على مسألة تحديد الوسيلة المثلى لتحرير المسجد الأقصى وطريقة التعامل مع اليهود المحتلين لهذا المسجد، فهذه القضية ليست قضيةً قطرية وليست إقليمية، ناهيك أن تكون فردية، وإنما هي قضيةٌ أمميةٌ تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد الأمة الإسلامية، وذلك لأنَّ لكل فردٍ مسلم حقاً في تقرير مصير هذا المسجد، وليس ذلك حقاً للفلسطينيين من دون غيرهم، وليس بحق المسلمين الذين يعيشون في الشرق الأوسط من دون غيرهم، فالمسلمون في آسيا وفي أفريقيا وفي أوروبا وفي أمريكا شركاء في تقرير مصير هذا المسجد مسرى الرسول ﷺ ولذلك، فإنَّ أيَّ اجتهادٍ يتخذ في شأن تقرير مصيره يجب أن يكون جماعياً أممياً. وينطبق الأمر نفسه في الحاجة إلى نظر اجتهاديٍّ جماعيٍّ أمميٍّ في تقرير القضايا والمسائل المتعلقة بالمسجد الحرام - صانه الله - والمسجد النبوي، شرفه الله.

وعلى العموم، فإنَّ اتخاذ أي إجراء اجتهاديٍّ لحماية هذه المساجد الثلاثة ينبغي أن يخضع لنظر اجتهاديٍّ جماعيٍّ أمميٍّ، لأنَّ كلَّ أفراد الأمة الإسلامية - كما أسلفنا - شركاء ومسؤولون عن هذه المساجد الثلاثة سواء في حمايتها وفي تطويرها، ولا حقَّ لإقليم ناهيك عن قطرٍ في الانفراد بنظر اجتهاديٍّ

قطريّ أو إقليميّ في ما يتعلق بالقضايا المصيريّة المتعلقة بهذه المساجد الثلاثة، وإنّما لا بدّ من اجتهاد جماعيّ أمميّ في الفصل في كل الشؤون المتعلقة بهذه المساجد والمقدّسات المتصلّة ببعضها.

وأياً ما كان الأمر، فإنّه يمكننا الخلوّص إلى القول بأنّ تنزيل المعاني المرادة من جميع مسائل المعاملات الحديثة والمسائل الطبيّة المعاصرة من استئصال وزرع الأعضاء وأطفال الأنابيب، وغيرها، يندرج ضمن هذا النوع، وبالتالي، فإنّ تحديد كميّة إيقاعها والعمل بها ينبغي أن يصدر عن اجتهاد جماعيّ أمميّ، بحيث يغدو ما يتوصلون إليه حكماً معتبراً يجب احترامه والوقوف عنده.

وهكذا نصل إلى نهاية عرضنا لمجالات الاجتهاد الجماعيّ الأمميّ، وقبله لمجالات الاجتهاد الجماعيّ الإقليمي والقطريّ، وأملنا أن نكون قد وفّقنا في تحقيق القول في هذه المجالات التي لا تزال الكتابات فيها شحيحة ونادرة على الرغم مما لها من أهميّة بالغّة في مجال الهمّ الاجتهاديّ الجماعيّ المعاصر.



المبحث الرابع

مجالات الاجتهاد الفردي المعاصر

لئن تبينت لنا مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود بأنواعه الثلاثة، فإننا نرى أنه تنمة لذلك التحليل أن نخصص هذا المبحث الأخير لتسليط شيء من الضوء على مجالات الاجتهاد الفردي بوصفه قسيم الاجتهاد الجماعي. وبطبيعة الحال، ليس من العسير ضبط مجالات الاجتهاد الفردي، بل يمكن القول بأن ما عدا المجالات التي أوسعناها جانب التحليل والتفصيل تُعدُّ مجالات خصبة للاجتهاد الفردي، ذلك لأن مجالات الاجتهاد يتجاذبها هذان النوعان من الاجتهاد.

وعلى العموم، لا نرى من ضيق في تقديم جملة من الضوابط المنهجية التي يمكن الاستعانة بها للتعرف على مجالات النظر الاجتهادي الفردي الشائع في هذا العصر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نروم من وراء ذلك دعوة علمائنا المجتهدين المعاصرين إلى الابتعاد عن الاجتهاد الفردي في جميع القضايا والمسائل والنوازل، وخاصة تلك القضايا والنوازل والمسائل التي لا تصلح أن تكون موضوعات للاجتهادات الفردية أنى كان مصدرها، وإنما تحتاج في حقيقتها إلى اجتهادات جماعية قطرية أو إقليمية أو أممية.

ونبتغي في الوقت نفسه من تجلية القول في مجالات الاجتهاد الفردي، حثَّ المجامع والمجالس الفقهية القائمة على الابتعاد عن التصدي لجميع أنواع المسائل والنوازل التي تداهم حياتنا المعاصرة، فبعض تلك المسائل والقضايا لا تحتاج إلى اجتهاد جماعي أممي، ولكنها تحتاج إلى اجتهاد جماعي قطري أو إقليمي، وبالتالي، فإن تصدي المجامع والمجالس للبت في أحكامها، لا يعدو أن يكون تضييعاً للجهود المباركات التي كان يفترض فيها أن تبذل في قضايا أخرى ملحة على الواقع الإسلامي.

ومهما يكن من شيء، فإننا نأمل أن يسهم ضبط مجالات الاجتهاد الفردي في التنبيه على أهمية الوعي والتفريق بين مجالاته ومجالات الاجتهاد الجماعي بشكل عام، وبين مجالات أنواع الاجتهاد الجماعي بشكل خاص، بحيث يغدو ثمة إدراك غير مغشوش بمهمة كل من الاجتهادين في مسيرة النهوض بالامة نحو مدارج القيادة والريادة الفكرية والحضارية الشاملة.

وعلى العموم، فإنه من الوارد أن يختلف معظم الناس إلى القول بأن ضبط مجالات الاجتهاد الفردي، يعتبر أمراً يسيراً وواضحاً نوعاً ما، ولكن النظر المتمعن يهدي المرء إلى القول بأن ضبط مجالاته بحاجة إلى شيء من التروي والتفكير المتأنى، وذلك لأنه من الممكن أن لا يكون لهذا النوع من الاجتهاد حدودٌ محدّدة تحديداً محكماً، لأن الفرد المتأهل للنظر الاجتهادي من حقه إبداء وجهة نظره في جميع القضايا التي تمس حياة الفرد الواحد، أو حياة مجموعة أفراد أو حياة عموم الأمة بصورة أوسع.

وتجليةً للموضوع، فإننا نرى أنه من الممكن التعرف على مجالات هذا النوع من الاجتهاد من خلال الاحتكام إلى بُعدين أساسيين، وهما:

البعد الأول: النظر في الأثر المترتب على هذا النظر الاجتهادي الفردي على مستوى المجتمع وعلى مستوى الأمة، نعني إنه إذا كان أثر النظر الاجتهادي مُتعدّياً الفرد المجتهد نفسه، أو مُتعدّياً الفرد المفتى له فيما لو كان الاجتهاد نتيجة استفتاء، فإنه يمكن القول حينئذٍ بأن ذلك المجال ليس مجالاً لهذا الاجتهاد الفردي، وإنما ينبغي أن يترك ذلك الموضوع لاجتهاد جماعي قطري أو إقليمي أو أممي.

فاعتماداً على هذا البعد، يمكن القول بأن النظر الاجتهادي الفردي لا ينبغي له أن ينفرد برأي في أية مسألة أو قضية، من شأن الانفراد بالقول فيها، إحداث إرباك أو قلق أو اضطراب بين أفراد المجتمع الواحد، أو أفراد إقليم واحد، أو بين عموم الأمة في أرجاء المعمورة، وذلك حرصاً وحفاظاً على مقصد دوام الأمن، وانتظام حياة المجتمع واستقراره.

إنه ليس من حق المتصدي للنظر الاجتهادي إفتاء الأفراد في مسائل وقضايا ينتج عن فتواه فيها اختلال نظام المجتمع، كأن يجتهد مجتهد في مسألة إمامة

المرأة للرجال في الصلاة في بعض الأقطار الإسلامية، فيهديه اجتهاده إلى القول بصحة إمامتها في الصلاة للرجال والنساء إذا كانت أقرأ الناس وأعلمهم؛ فعلى الرغم من كون هذه المسألة مسألة اجتهادية خلافية شهيرة بين الأئمة والإمام الطبري، فإنَّ تبني المجتهد الإفصاح العلني عن الرأي القائل بصحة إمامة المرأة للرجال في الصلاة، ينتج عنه إحداث بلبلة في التفكير في وسط العامة من الناس في هذه المجتمعات، فما لم يسبق أمثال هذه الاجتهادات توعية كافية لبيان حقيقة هذه المسألة، فإنَّ الاجتهاد في أمثالها يترتب عليه أثر يقود إلى اختلال نظام المجتمع، وإحداث الفقرة والتخاصم بين أفراد المجتمع الواحد، ولذلك، فإنَّ الاجتهاد في مسألة كهذه ينبغي أن يكون اجتهاداً جماعياً قطرياً على الأقل.

البعد الثاني: النظر في طبيعة الموضوع والمسألة المجتهد فيها، نعني أنَّ طبيعة بعض المسائل والنوازل تنبئ كونها مسائل ونوازل عامة تمس حياة كل فرد من أفراد المجتمع أو تمس حياة عموم الأمة، كما هو الحال - على سبيل المثال - في المسائل المتعلقة بشؤون الحرب والسلم والعلاقات الدولية، والمسائل المتعلقة بشؤون الحكم والاقتصاد والاجتماع البشري والإدارة وغير ذلك من المسائل ذات الصبغة العامة في طبائعها.

إنَّ الاعتداد بهذا البعد يقتضي عدم السماح للنظر الاجتهادي الفردي في المسائل والقضايا ذات الصلة المباشرة بأفراد المجتمع، فليس من حق مجتهد فرد الانفراد بالاجتهاد في مسألة تحديد نظام الحكم الإسلامي الصالح والمعتبر لبلد من البلدان، كما ليس له الانفراد بالاجتهاد في قضايا الاقتصاد والاجتماع، كأن يتبنى بمفرده حكماً ينتهي فيه إلى تبني تحريم أو تحليل جميع المعاملات المالية في المصارف المعاصرة. فإنَّ اجتهاداً كهذا، من شأنه، إحداث بلبلة واضطراب في الوسط الإسلامي، ولذلك، فإنَّ المسألة تحتاج إلى تشاور وتداول أهل العلم المؤهلين للنظر الاجتهادي في هذه القضايا وتحديد المراد الإلهي فيها، حفاظاً على نظام المجتمع.

وبناءً على هذين البعدين، يمكن الخلوص إلى القول بأنَّ مجالات النظر

الاجتهادي الفردي تتسع كلما كان أثره العملي الناتج عنه غير متعد الفرد المجتهد نفسه أو الفرد المجتهد له، كما هو الحال في الفتاوى التي يقدمها المجتهد لمن سأل عن حكم أو رأي شرعي في مسألة تخص ذلك الفرد بعينه، ولا تتجاوزها إلى غيره من الناس، أو تتجاوزها إلى غيره، بيد أنه لا يترتب عليها أي أثر سلبي في المجتمع.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نرى أن إشراف المتأهل للنظر الاجتهادي على المعرفة المقاصدية وتمكُّنه من بقية الأدوات العلمية التي يحتاج إليها الراغب في التصدي لهذا الاجتهاد كفيلاً بأن يُعينه على معرفة المجالات التي تفسح للاجتهاد الفردي والتي لا تفسح إلا للاجتهاد الجماعي القطري أو الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الاجتهاد الجماعي الأممي.

وبطبيعة الحال لا نروم من هذا القول حَظْرَ الاستعانة والاستفادة على مستوى النظر الاجتهادي الجماعي القطري أو الإقليمي أو الأممي بخبرات ومعارف بعض المختصين في شؤون الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغير ذلك، وخاصة في هذه المرحلة الراهنة التي ما فتئت الأمة تتبنى وتطبق في جل مؤسساتها التعليمية العليا سياسة الفصل بين المعرفة الدينية والمعرفة الواقعية، مما يتعذر معه إيجاد علماء تتوافر فيهم أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ولهذا، فإنه من الحكمة اليوم استحضار ما أُكِّد عليه المفكر الإسلامي المعاصر جمال الدين عطية عندما قال: «... إذا كانت ظروف المجتهدين في الماضي قد مكنتهم من الإحاطة بعلوم عصرهم وظروف معاصريهم الحياتية وأعرافهم التجارية، فإنَّ تعقُّد الحياة المعاصرة والإغراق في التخصص الذي أصبح ظاهرة عامة، يدعو إلى التنبيه إلى أهمية مرحلة تعرُّف المجتهد على الواقعة محلَّ الاجتهاد، وضرورة اعتماده في ذلك على معارف وخبرات غيره من المتخصصين في كل فرع من فروع المعرفة، وذلك ريثما يتيسر تخصص المجتهدين في كل فرع من هذه الفروع، بأن يجمع بين علوم الشريعة اللازمة للاجتهاد في فرع معين، وبين التخصص في هذا الفرع، إذ إنَّ معالجة مشكلة ازدواج الثقافتين لا يتم إلا بتوحيد الثقافتين في شخص واحد، وإنَّ تعاون

المثقفين ثقافةً عصريةً تخصّصيةً مع المثقفين بالعلوم الشرعية إنما هو خطوة
مرحلة وليست هي الحلّ السليم الدائم...^(١).
وهكذا نصل إلى نهاية هذا الفصل حول مجالات الاجتهاد الجماعي
المنشود ومجالات الاجتهاد الفردي، ولنتقل بعده إلى حديث مفصّل حول
شروط العضو المشارك في هذه الاجتهادات الجماعية بأنواعها الثلاثة.



(١) انظر: جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ص ٢٣٠ باختصار.

أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود

تمهيد

لئن أسلفنا القول بأن الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر اجتهاد صادر عن جماعة أهل الاجتهاد هادف إلى استجلاء المعنى المراد لله من نصوص وحيه الكريم من جهة، وإلى تنزيل ذلك المعنى في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة بأسرها من جهة أخرى، ولئن ألقينا الضوء على أنواع هذا الهم الاجتهادي المعاصر، وأصلنا القول في مجالات كل نوع من أنواعه الثلاثة، فإننا تكمله لذلك، نرى أنه لا بد من تأصيل القول في الأدوات والمؤهلات العلمية المعرفية التي يجب توافرها في أولئك الأفراد الذين يتصدون لهذا النوع من الاجتهاد في هذا العصر.

إن تحقيق القول في العلوم والمعارف التي تجعل الفرد جديراً بأن يكون عضواً في مجمع اجتهادي جماعي، قضية مهمة، وشأن لا بد من فصل القول فيه، وذلك لأن واقعية المجمع الاجتهادي الجماعي وقدرتها على توجيه المستجدات وتفعيل الوقائع بتعاليم الإسلام، يتوقف كل ذلك على ما يتمتع به آحاد المجتهدين من مكنة ودراية بالأدوات العلمية والمعرفية المعينة على حسن التعامل مع نصوص الوحي من جهة، وعلى حسن التعامل مع الواقع المعيش من جهة أخرى، مما يجعل مجموع المجتهدين قادرين على تحقيق وصلٍ مكين بين السماء والأرض وبين الكتاب المسطور والكون المنظور.

وانطلاقاً من أن الشروط التي يجب توافرها في آحاد الأفراد الراغبين للتصدي للنظر الاجتهادي، هي الشروط ذاتها التي يجب توافرها في مجموع الأفراد الذين يصبحون أعضاء في المجمع الاجتهادي

الجماعية^(١)، لذلك، فلأننا نبادر إلى القول بأن نظرة عجلية في المدونات الأصولية القديمة، تهدينا إلى القول بأن أهل العلم بالأصول توسعوا في الحديث عن شروط الاجتهاد، وأوسعوها ترديداً وتكراراً في جميع مصنفاتهم ومدوناتهم، وقلماً يخلو كتاب أصولي من الحديث عن هذه الشروط، وبالتأمل في ما طرحوه من شروط، يجد المرء أن ثلثاً منهم انطلقوا إلى وضع شروط تعجيزية صورية لم تتحقق في عالم عبر التاريخ، كما أن بعضاً آخرين منهم اعتمدوا شروطاً عامة غير مفصلة، وثمة كثيرون من مقابسي علم الأصول المتأخرين لم يعنوا بربط الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي بالواقع الفكري والاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً، وفضلاً عن هذا كله، فإنه من المتعذر أن يجد المرء تحليلاً علمياً دقيقاً للأسباب الموضوعية والعلمية وراء انتقاء الأصوليين جملة من المعارف والعلوم والاعتداد بها أدوات ضرورية واجبة التوافر فيمن يتصدى للنظر الاجتهادي في عصر من العصور.

ورغبة في إلقاء الضوء على هذا الجانب من ألهم الاجتهادي الجماعي المعاصر، سنحاول في هذا الفصل نقد جملة الشروط والأدوات التي عدها الباحثون المعاصرون شروطاً واجبة التوافر في عضو الاجتهاد الجماعي المعاصر، كما سنعنى بتحقيق القول في جملة الأدوات التي يجب توافرها في عضو الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع الذي نعيش فيه اليوم مبرزين الاعتبارات العلمية والموضوعية والمنهجية وراء انتقائنا تلك العلوم والمعارف وتقديمنا إياها على سواها، وسنختم هذا الفصل بدراسة تحليلية لكيفية تمكين الأجيال الصاعدة من أدوات النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر.

وبناءً على هذا، فإن مباحث هذا الفصل ستقاسمه ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: أدوات الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين.

المبحث الثاني: تصورنا عن أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود.

المبحث الثالث: تأهيل أكاديمي في أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود.

(١) وفي هذا يقول الشيخ العلامة عبد الوهاب خلاف في كتابه مصادر التشريع فيما لا نص فيه: «... ولا يسوغ الاجتهاد بالرأي لجماعة إلا إذا توفرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته...». اهـ. مصادر التشريع فيما لا نص فيه، مرجع سابق، ص ٣ باختصار.

المبحث الأول

أدوات الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين

بالرجوع إلى الكتابات الحديثة حول الاجتهاد الجماعي، نجد أن عدداً من الباحثين المعاصرين عنوا بالحديث عن الشروط التي يجب توافرها في الأفراد الذين ينبغي أن تتكون منهم المجامع الاجتهادية الحديثة، ويجد المرء ثم اختلافاً وتفاوتاً بين طروحات أولئك الباحثين، إذ إنَّ منهم من نظروا إلى المسألة في ضوء الواقع المعيش، فذكروا الشروط التي يرون ضرورة توافرها في أعضاء المجامع الاجتهادية، وهناك آخرون، حاولوا أن يحتموا ويردّدوا الشروط ذاتها التي ذكرها الأقدمون للنظر الاجتهادي من قبل، وذلك بغض النظر عن مدى صلاحية أو عدم صلاحية تلك الشروط للاعتداد بها في هذا العصر.

وانطلاقاً من هذا، فيمكننا تصنيف كتابات المعاصرين حول هذه المسألة إلى صنفين من الباحثين: صنف حاولوا أن يحدّدوا الشروط العلمية وفق نظرتهم إلى حقيقة الاجتهاد الجماعي المنشود، ويمكن اعتبار ما ذكره هؤلاء محاولة جادة وإبداعاً جديراً بالاحتفاء بغضّ النظر عن توفيقهم أو إخفاقهم في ما طرحوه من رأي بهذا الصدد، ويمكن أن نطلق على هذا التوجه توجه المجدّدين في شروط الاجتهاد الجماعي.

وأما الصنف الثاني، فقد اكتفوا بأن يعتبروا الشروط الاجتهادية المذكورة في المدونات الأصولية هي الشروط ذاتها التي يجب توافرها في الراغبين في التصدي للاجتهاد الجماعي المنشود، ولم يحاول معظم هؤلاء الباحثين الالتفات إلى مدى صلاحية تلك الشروط للاعتداد بها في هذا العصر، وإنما اكتفوا بترديد تلك الشروط واعتمادها بحروفها وكلماتها، ولا يخفى ما في هذا الأمر من إسقاط وتطويع وفقدان الرؤية المنهجية للأشياء والأفكار، ويمكن أن

نطلق على هذا التوجه توجه المقلّدين في شروط الاجتهاد الجماعي.
وعلى العموم، حرّياً بنا إيراد نماذج لكل واحد من هذين الاتجاهين في
تناول الأدوات المؤهّلة للاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، وعليه،
فنقول:

أولاً: اتجاه التجديد في شروط الاجتهاد الجماعي

نقصد بهذا الاتجاه محاولات أولئك الباحثين إعادة النظر وتجديد القول في
الشروط التي ذكرها الأقدمون في مدوّناتهم، والنظر في إمكانية توظيف ما
يمكن توظيفه من تلك الشروط في هذا العصر، فضلاً عن محاولتهم إضافة
بعض الشروط العلميّة التي لم يسبق لأهل العلم بالأصول أن ذكروها في كتبهم
ومؤلّفاتهم، ولم يتعرضوا لها بذكر عند حديثهم عن شروط الاجتهاد أو الإفتاء
بشكلٍ عامّ.

١ - طرح الشيخ مصطفى الزرقاء رحمته الله

يأتي على رأس هذا الاتجاه في التعامل مع أدوات الاجتهاد الجماعي،
الشيخ العلامة مصطفى الزرقاء رحمته الله إذ إنّه عني في بحثه - غير مسبوق - بذكر
الشروط التي يجب توافرها في عضو الاجتهاد الجماعي، وهذا نصّ ما قاله
بهذا الصدد: «... إنّ الركيزة الثانية لاستئناف حركة الاجتهاد اليوم هي تهيئة
أنواع من التعليم الشرعيّ الذي يخدم غرض التأهيل للاجتهاد، ذلك أنّ
الاجتهاد يقوم بثلاثة أركان يجب أن تتوافر في كل مجتهد، وهي:

أ - العلم بأصول الشريعة وفروعها بعمق وإسهاب بقدر الإمكان.

ب - نصاب كافٍ من الذكاء والوعي الإسلاميّ ومعرفة الزمن.

ج - التقوى والصلاح في السلوك بما يحقق الثقة بأمانة الشخص الدينيّة
وعدم استعداده لأن يقول غير الحقّ لرغبة أو رهبة...»^(١).

وبعد أن ذكر الشيخ هذه الشروط الثلاثة المجملّة الواجبة التوافر في
مجتهد المجامع الاجتهاديّة، أحسّ أنّ ثمة حاجةً إلى تفصيل القول في

(١) انظر: الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، مرجع سابق، ص ٥٣ باختصار.

هذه الشروط المجملّة، فقال ما نصّه موضّحاً مقصوده من هذه الشروط: «... هذا، ويجب أن يلاحظ أنّ الركن الأول (العلم العميق المستوعب بأصول الشريعة وفروعها) هو اليوم للمنصرف المتخصص أسهل منه في الماضي لتوافر وسائل المعرفة ولتدوين جميع مصادر العلم بالشريعة، ولا سيما السنة النبويّة التي هي (وإن كانت تلي الكتاب في الرتبة المصدريّة) تتوقف عليها عملية الاجتهاد وخطوات المجتهد، وبدون التثبيت مما فيها يضيع العالم في متاهات... والركن الثاني (الذكاء والوعي ومعرفة الزمن) ضروريٌّ جدّاً لتمييز أصحاب الفكر العامي (ولو تعلّموا) من أصحاب الفكر العلميّ المعوّل على فهمهم وبصيرتهم. والركن الثالث، وهو التقوى، هو صمام الأمان الذي بدونه تفقد الثقة، ويصبح الاجتهاد تجارةً دينيّةً...»^(١).

وبعد أن أوضح الشيخ مقصوده من الشروط التي أجملها، انتهى إلى القول بأنّ كليّات الشريعة والجامعات الإسلاميّة المعاصرة لا تقدّم لطلبتها هذه المعارف التي تؤهّل للنظر الاجتهاديّ، الأمر الذي يوجب إعادة النظر في برامج تلك الكليّات والجامعات، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد: «... ولا أظنّ أحداً يخالف أو يشك في أنّ كليّات الشريعة والجامعات الإسلاميّة لا تحقّق التأهيل المنشود، وهي بوضعها الحالي اليوم وشرائط القبول العامة فيها، وأساليب التدريس ومدّته، وفقدان المراقبة والضمان لسلوك الطلاب في داخلها وخارجها سلوكاً إسلاميّاً التزاميّاً، وانحصر أهدافها في إعطاء وريقات تسمّى: شهادات، يحرص الطالب عليها مطيّةً للارتزاق أكثر بكثير مما يحرص على العلم ذاته وعلى تقوى الله...»^(٢).

وهكذا، ختم الشيخ رأيه في الشروط التي يجب توافرها في المجتهد المعاصر الذي ينبغي أن يكون عضواً في المجمع الاجتهاديّ الجماعيّ

(١) انظر: بحث بعنوان الاجتهاد ودوره في حل المشكلات للزرقاء، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) انظر: البحث المشار إليه، للزرقاء، مرجع سابق، ص ٥٤ باختصار.

المنشود، ولم تفته الإشارة إلى وسائل التأهيل للنظر الاجتهادي المعاصر في بحثه، وسيأتي بيان ذلك عند حديثنا عن وسائل التأهيل للاجتهاد في هذا العصر.

وليس من شك أن هذا الطرح العلمي الدقيق لشروط الاجتهاد الجماعي، يمثل في مجمله لبنة مهمة في تطوير الوعي على هذه الشروط وضبط محتوياتها، والبحث عن سبل تحقيقها في أرض الواقع. وإن يكن من ملحوظة ترد على هذا الطرح، فإنها تتمثل في الإجمال الذي غلب عليه وذلك على مستوى إطلاق القول في علوم الشريعة، فهذه العلوم غدت اليوم متعددة ومتنوعة، ومتجزئة، مما يتطلب معه ضبط مهمات تلك العلوم وتحديد القدر المطلوب من كل واحد منها. ولهذا، فإننا نعتقد أن ثمة حاجة إلى تأصيل القول في هذا الأمر، وتفصيل القول في ما أجمل فيه الشيخ رحمته الله في بيانه الموجز الدقيق.

٢ - طرح الدكتور محمد الغزالي

ولئن انفرد الشيخ في الذهاب إلى ما ذهب إليه في هذا الموضوع، فإن ثمة باحثين معاصرين، حاولوا أن يقدموا تصوراتهم عن هذا الموضوع، ومن أولئك الباحثين الدكتور محمد الغزالي الذي عني في بحثه بالتنصيص على الصفات التي يجب أن يحوزها كل عضو من أعضاء الاجتهاد الجماعي المعاصر، وفي هذا قال ما نصّه: «... لا بد أن يكون كل واحد من الأعضاء (يقصد أعضاء الاجتهاد الجماعي) حائزاً على الصفات الآتية:

- ١ - أن يكون مسلماً عدلاً بالغاً من العمر أربعين سنة فما فوقها، على أن يسمح لمن دون هذا السن أن يكون عضواً منتسباً.
- ٢ - أن تكون خبرته في مجال تدريس الشريعة أو التأليف فيها أو الإفتاء فيها أو القضاء لمدة لا تقل عن خمس عشرة سنة.
- ٣ - أن تكون له بحوث مطبوعة في مختلف مجالات الشريعة بحيث تمتاز بالأصالة والعمق وسداد الفكر.
- ٤ - أن يكون معروفاً في بلده بصلاحه وتقواه وأمانته العلمية ورفع له لواء الشريعة.

٥ - أن تكون لديه معرفة . . من العلوم الثمانية كما ذكره الإمام الغزالي رحمته الله في المستصفى . .^(١).

إن نظرة متأنية في هذه الشروط التي ذكرها الدكتور الغزالي، تبين أن معظمها آداب وقضايا عامة، بعضها آداب مكتسبة كما هي الحال في العلوم الثمانية التي ذكرها الغزالي، وبعض آخر قضايا غير مكتسبة كما هي الحال في قيد السن وممارسة القضاء والإفتاء وغير ذلك.

وبطبيعة الحال، ليس من شك أن هذه الشروط تفتقر إلى الموضوعية والعلمية، وتعوزها الدقة والواقعية، وذلك لأنها تستند إلى أمور لا علاقة مباشرة لها بالعلم، كما أنها تتضمن شروطاً لم يقل بها أحد عبر تاريخ الفكر الإسلامي، ولا يدل عدم وجود تلك الشروط في الشخص على عدم تمكنه من ممارسة الاجتهاد، فقضايا السن وطباعة البحوث وممارسة القضاء والتدريس لمدة ١٥ عاماً، لا يمت أي منها بصلة قوية بتمكن المرء من أدوات الاجتهاد، ولست أدري ما السر الكامن في الاعتداد بالسن الأربعين، أو ممارسة القضاء لمدة ١٥ سنة؟؟ هذه الآراء بعيدة عن الموضوعية والعلمية وتعبر عن نظرة قاصرة هائمة إلى المسألة الاجتهادية، بل لا ينبغي الاعتداد بأي من هذه القضايا في تأهيل الفرد للنظر الاجتهادي الفردي أو الجماعي، ويكفيها أنها كلها آراء نسبية بحتة، تختلف نظرة الناس إليها، ولا يمكن الاحتكام إليها بأي حال من الأحوال.

فبالنسبة لمسألة السن على سبيل المثال، يمكن لأي شخص آخر أن يحددها بالسن الخمسين، أو السن الثلاثين، أو السن العشرين، أو غير ذلك، وخاصة إذا علمنا أن صحابياً جليلاً بمنزلة عبد الله بن عباس رضي الله عنه كان يحضر مجالس الشورى في عهد الفاروق، وكان عمره حينذاك أقل من الثلاثين سنة.

(١) انظر: بحث بعنوان الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر للدكتور الغزالي، مرجع سابق، ص ٢٩ باختصار. والجدير ذكره أن الإمام الغزالي انتهى في نهاية حديثه إلى تلخيص تلك العلوم الثمانية في ثلاثة، ورأى الاكتفاء بضرورة استيعاب فنون ثلاثة فقط وهي: علم اللغة، وعلم الأصول، وعلم الحديث. فليتأمل!

وأما بالنسبة لممارسة القضاء والتدريس، فهذا الشرط أشد غرابة من شرط السن، ذلك لأنه يعدّ مخالفة صارخة للتاريخ واعتداءً سافراً على المقررات التاريخية الثابتة في هذا المجال، فمن المعلوم أنّ الفقهاء الذين مارسوا الاجتهاد عبر التاريخ لم يؤثر عن أكثرهم ممارسة القضاء أو الإفتاء لمدة ١٥ سنة، فالعبادة الأربعة من الصحابة، وعائشة وغيرهم من أصحاب الكرام - رضي الله عنهم وأرضاهم - مارسوا جميعاً الاجتهاد ولم يؤثر عن أي واحد منهم ممارسة القضاء ولو لمدة يوم، بل إنّ الأئمة الأربعة، أبا حنيفة، ومالكاً، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من أئمة المذاهب، كالطبري، والثوري، والأوزاعي، وغيرهم كثير جد كثير، لم يؤثر عنهم أنهم مارسوا القضاء ولو لمدة يوم أو نصف يوم، فأنى طاب لأولئك الأئمة، أئمة الاجتهاد الأعلام، ممارسة الاجتهاد قبل ممارستهم القضاء؟ بل أنى طاب لهم أن يؤسّسوا للأمة مذاهبهم الاجتهادية الراقية الناصعة، وشهد لهم الخلق جميعاً بالاجتهاد المستقل!

وفضلاً عن هؤلاء كلهم، فإنّ من المعروف في التاريخ أنّ التابعي الجليل سفيان الثوري مارس الإفتاء في فترة مبكرة من حياته، لم يكن بعد بلغ سن البلوغ حسب بعض الروايات، فأنى طاب له ذلك قبل أن يبلغ الأربعين، ويمارس القضاء ١٥ عاماً؟

وعليه، فإنّنا نرى أنّ ما طرحه الدكتور الغزالي يتميّز بالغرابة والنسبية العميقة، ولا يستند إلى شيء من العلمية والموضوعية، بل إنه يتجاوز منطق العلم والموضوعية والتاريخ على حدّ سواء، ولذلك لا يصلح الاعتداد بأي شرط من تلك الشروط الجديدة الواردة في ما طرحه، وأما بقية الشروط التي نقلها عن السابقين أو اللاحقين، فإنّها لا تنسب إليه، وبالتالي لا اعتداد بما طرحه الدكتور، والأمل أن يتراجع عنه في مستقبل الأيام لمخالفته الصارخة والواضحة لما طرحه أهل العلم بالأصول قديماً وحديثاً.

٣ - طرح الدكتور محمد كمال الدين إمام

وعلى العموم، فلئن ركّز الدكتور الغزالي في شروطه التي ذكرها على عدد من الأمور التي لا علاقة حقيقية بينها وبين التأهيل العلمي للنظر الاجتهادي،

كمسألة السن والخبرة في مجال التدريس والقضاء والإفتاء، وغير ذلك، فإن الأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام، عني في بحثه القيم حول إعداد الممارس للاجتihad الجماعي، بانتقاء عدد من العلوم الأساسية التي يحتاج الفرد إلى التزود منها قبل ممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد: «... العلوم الأساسية لممارسة الاجتهاد الجماعي: علم الفقه عند المجتهد لا يكفي وحده، وإنما له عدد من العلوم الضرورية بعضها عقائدي كعلم الكلام، وبعضها لغوي كعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة، وبعضها فقهي، وهو ما نشير إليه:

أ - علم أصول الفقه: وصلة علم الفقه بعلم الأصول صلة عضوية، بل إن الفقيه لا يبلغ هذه الرتبة (يقصد الاجتهاد) إلا إذا توفر لديه العلم بهذه القوانين والقواعد، فالفائدة من دراسة هذا العلم بالنسبة لمن تهيأت له أسباب الاجتهاد هي قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية...

ب - علم الخلاف: (وهذا العلم) علم إسلامي النشأة يمكن اعتباره أساساً لعلم المقارنة بين القوانين في الدراسات المعاصرة... دراسة علم اجتماع الفقه الإسلامي... تقدم صورة أوضح لتياراته ومذاهبه، وتفسر أسباب انتشار بعض المذاهب، وأسباب انحسار غيرها، ولسنا بذلك ندعو إلى تحكيم البيئة في الفقه أو إقرار حتمية جغرافية تستبد بالعقل المجتهد، وإنما ندعو إلى النظر إلى الفقه الإسلامي وهو في حالة حركة مع الزمان والمكان، وحوار مع الفكر والإنسان...

ج - علم المقاصد الشرعية: ودراسة المقاصد تقدم فوائد جمّة للفقيه، فهو يفسر النص الشرعي، ويحدد نطاق تطبيقه بما يتفق ومقاصد الشرع، ويحقق المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها...

د - تاريخ الفقه الإسلامي: وتاريخ الفقه الإسلامي هو النظر في عهوده المختلفة وما طرأ عليه من أحوال، وما اختلف عليه من رجال، وهذا النظر يستتبع الكلام عن طرق استنباط الفقه للأحكام، وعن العوامل التي أثرت في ذلك، ولوّنت الفقه بالألوان المختلفة، ويستتبع النظر في الأسباب التي جعلت للفقه الإسلامي مكانته المرمية في القانون والمعاملات، حيناً من الزمن، وفي

الأسباب التي انتزعت منه في ما بعد هذه السيطرة، وأدت إلى إقصائه، تقريباً، عن الحياة العلمية، وقصره على المسائل الشخصية والروحية، ويستتبع النظر في ثقافة رجال الفقه التي أثرت في فقههم ومدى انتفاعهم بالرواية أو اعتمادهم على الرأي، وبالجملية عن طرق استنباطهم أو تفريعهم، أو تطبيقهم للقواعد العامة على جزئياتها المتعددة، ويستتبع النظر في تأليفهم، وأساليبها المختلفة في عهود الرقي والانحطاط، وما كان لهذا التأليف من أثر في الإحسان إلى الفقه أو الإساءة إليه...

هـ - علم القواعد الفقهية: فأصول الفقه يحدد الخطوط العامة، ويرسم المناهج للفقهاء في استنباط الأحكام، أما القواعد الفقهية، فهي مجموعة من الأحكام المتشابهة التي تجمع بينها علّة واحدة أو ضابط فقهي واحد... وعلم القواعد الفقهية يستفيد منه الفقيه من ثلاث نواح: (أ) أن القواعد في كل مذهب تعطي صورة كلية للمذهب، حيث إن المتمرس بها ويفروع المذهب يوجد عنده منطق للمذهب، يستطيع به أن يدوّن مسائله وأن يدرك مراميه. (ب) أن القواعد الفقهية تسهل المقارنة بين المذاهب، فتكون المقارنة بين النظريات لا بين الفروع الجزئية. (ج) أن الذين يغمطون الفقه الإسلامي، ويبخسونه حقّه، ويرمونّه بأنّه حلول جزئية، وليس نظريات كلية يجدون ما يصحّح خطأهم، وينير الطريق أمامهم ليسلكوه إن كانوا مخلصين...^(١).

هذه هي أهم العلوم التي يحتاج إليها من تهيأت له أسباب الاجتهاد، ورغب في ممارسة الاجتهاد الجماعي المنشود، وقد حاول المؤلف أن يبرز أهمية كل علم من هذه العلوم الخمسة التي يتوقف عليها ممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ووفق إلى حدّ ما في الوصول إلى مبتغاه وخاصة في ما يتعلق بإبراز أهمية هذه الفنون الفقهية للمجتهد الفقيه المعاصر.

وبما أنّ النظر الاجتهادي المنشود سواء أكان فردياً أم جماعياً، لا ينبغي له أن يتوقف عند دائرة معرفة الحكم الشرعي الفقهي القارّ للمسائل الاجتهادية

(١) انظر: بحث بعنوان إعداد الممارس للاجتهاد الجماعي: رؤية فقهية وتاريخية، محمد كمال الدين إمام (ضمن أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي) ج ٢ ص ١٠٥٤ - ١٠٦٣ بتصرف واختصار.

القديمة والحديثة فحسب، وإنما يجب عليه أن يشمل بالرعاية والتحقيق محلّ الحكم الشرعي الذي ينزل فيه، وفضلاً عن هذا، فإنّ المسائل الاجتهادية المطروحة على الساحة لا تنحصر في المسائل الفقهيّة وحدها، وإنما تنتظم المسائل العقديّة والفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ولذلك، فإنّ الأدوات المعرفيّة التي أشار إليها الدكتور في بحثه، لا إخالها قادرة على الإسهام بفعاليّة في القيام بمهمّة تفعيل تعاليم الوحي في الواقع المعيش من جهة، ولا في توجيه غير المسائل الفقهيّة نحو ما يرضي الباري - جلّ شأنه - من جهة أخرى.

صحيح أنّ المؤلف أكّد في بداية كلامه على أنّ لعلم الفقه (الاجتهاد) عدداً من العلوم الضروريّة بعضها عقائديّ كعلم الكلام وبعضها لغويّ كعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة، غير أنّه تجاوز الإشارة إلى أيّ من تلك العلوم الضروريّة غير الفقهيّة، واكتفى بعرض العلوم الأساسيّة الوثيقة الصلة والرابطة بعلم الفقه، وهي العلوم الخمسة التي ذكرها.

وبناءً على هذا، فيمكننا تقرير القول بأنّ هذا الطرح لشروط الاجتهاد الجماعيّ المنشود، يتّسم بشيء من الجدّة والابتكار، وإن كان يؤخذ على ما طرحه - كما أسلفنا - حصره الهمّ الاجتهاديّ في دائرة الفقهيّات من دون سواها، واعتباره النشاط الاجتهاديّ شأنًا يتصدّى له الفقهاء من دون غيرهم من العالمين، وقد بيّنا ما في هذا الأمر من تضيق وتحجيم للفكر الاجتهاديّ المعاصر.

وفضلاً عن هذا، فإنّه يسجّل على الباحث جنوحه في بحثه إلى تجاوز ذكر أحد العلوم الضروريّة للنظر الاجتهاديّ قديماً وحديثاً، نعني أنّ الباحث لم يشر من قريب أو بعيد إلى الاعتداد بعلم أصول الحديث، على الرغم مما لهذا العلم من أهميّة قصوى على مستوى التعامل مع نصوص السنّة النبويّة الشريفة التي تدور حول رحاها معظم قضايا ومسائل الاجتهاد الفرديّ والجماعيّ في هذا العصر. ومن المعلوم أنّ سائر العالمين بالأصول قديماً اعتبروا معرفة هذا العلم أحد الأدوات الأساسيّة للنظر الاجتهاديّ، وذلك لأنّ عدم تمكن المتصدّي للاجتهاد من هذه المعرفة كان ولا يزال أحد الأسباب الرئيسة وراء تفشي الاحتجاج والاستشهاد بأحاديث موضوعة لا خطام لها ولا زمام حيناً،

وبأحاديث ضعيفة حيناً آخر، كما كان ولا يزال أحد العوامل الرئيسة لانتعاش النظرة التجزيئية في الصف الإسلامي المعاصر إلى بعض المسائل والقضايا التي وردت في السنة النبوية الشريفة.

وعلى العموم، لسنا ندري سرّاً تجاوز الباحث الكريم عن الاعتداد بهذا الفرع الهامّ الضروري للنظر الاجتهادي المنشود الفردي والجماعي على السواء.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نرى أن نكتفي بهذه النماذج الثلاثة لاتجاه التجديد في شروط الاجتهاد الجماعي مؤكّدين بأن ثمة نماذج، ولكن لا يتسع المقام لسردها، كما نوّد أن نشير في نهاية عرضنا لاتجاه هؤلاء الباحثين إلى أنه يؤخذ على طروحاتهم بأجمعها تجاوزهم الحديث المفصل عن القدر المطلوب إتقانه من الأدوات العلمية التي اشترطوا توافرها في شخصيّة المجتهد الجماعي في هذا العصر.

وعلى كلّ، لننتقل إلى عرض نماذج ثلاثة لأولئك الباحثين المقلّدين في شروط الاجتهاد الجماعي.

ثانياً: اتجاه التقليد في شروط الاجتهاد الجماعي

نروم بهذا الاتجاه تبني بعض الباحثين المعاصرين ترديد الشروط ذاتها التي ذكرها السابقون للنظر الاجتهادي دونما تمحيص لها أو تفكير في إعادة النظر في ما يصلح من تلك الشروط أن تكون شروطاً للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود، وهذا عرض لثلاثة نماذج لهذا الاتجاه:

١ - طرح الدكتور العبد خليل

حاول الدكتور العبد في بحثه المعنون: «الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر» أن يشير إلى الشروط التي يجب تحقيقها في المجتهدين الذين يمارسون الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، واستهل ذلك ببيان مقصوده من الاجتهاد الجماعي، ثم قال ما نصّه: «الشروط التي يجب تحقيقها في المجتهدين: يشترط فيمن يتصدّى للاجتهاد جملة شروط ذكرها علماء الأصول في مصنفاتهم، وفي ما يلي ذكر وجيز لأهم تلك الشروط:

أولها: أن يكون عالماً بكتاب الله تعالى: يعرف معانيه اللغوية والشرعية، ويعلم آيات الأحكام فيه، وأن يلم بالعلوم التي تتصل به كمعرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، وأسباب نزول الآيات.

ثانيها: أن يكون عالماً بالسنة النبوية، والمراد بهذا أن يكون علمه تاماً بأقسامها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية، ويعرف ما يحتاج إليه من أحاديث الأحكام، وأن يكون عالماً بعلم مصطلح الحديث ورجاله لتمييز صحيح السنة من ضعيفها.

ثالثها: أن يكون عالماً بالمسائل التي انعقد فيها إجماع كي لا يجتهد في أمر مجمع عليه.

رابعها: أن يكون عالماً بالعربية: يعرف اللسان العربي، لغةً، ونحواً وتصريفاً، وبلاغةً، معرفة تمكنه من استحضار هذه العلوم عند الحاجة، كما يعرف صريح الكلام وكنايته ومجمله ومفصله، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه.

خامسها: أن يكون عالماً بأصول الفقه: يعرف الأصول الكلية التي بني عليها التشريع الإسلامي، كما يعرف وجوه دلالة الأدلة على مدلولاتها، ووجوه الترجيح بين الأدلة عند التعارض.. ومعرفة الناسخ والمنسوخ وشروطه، ومعرفة القياس وشروطه وأركانه وأقسامه ومسالك العلة، وقوادحها، وغير ذلك من المبادئ والقواعد التي يحتاج إليها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. وهناك شروط تكميلية ذكرها بعض علماء الأصول، ومنها: صحة النية، وسلامة الاعتقاد، والعدالة، والفطنة، والذكاء، ومعرفة علم الكلام..^(١).

هذه مجمل الشروط التي ذكرها الدكتور العبد في بحثه، وانتهى إلى القول بأن تحقق هذه الشروط وتوافرها في آحاد العلماء في هذا العصر يعتبر ضرباً من التعجيز، فهذه الشروط في نظر الباحث تعتبر شروطاً يجب توافرها في

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، العبد خليل، مجلة دراسات (الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، العدد العاشر لعام ١٩٨٧م).

المجتهد المطلق وهو المجتهد الذي يستقل بقواعده لنفسه يبني عليها اجتهاداته خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا النوع من المجتهدين في نظره يكاد أن يكون وجوده متعذراً.

وبالنظر المتمعن في هذه الشروط التي ذكرها الباحث، نجد أنها هي الشروط ذاتها التي ذكرها عدد غير قليل من الأصوليين، ولئن حاول أن يلخص ما قاله علماء الأصول القدامى في شروط الاجتهاد، فإنه تجاوز إبراز أثر الظروف الفكرية والعلمية وراء اعتماد تلك الشروط شروطاً واجبة التوافر في الراغب في التصدي للاجتهاد، فضلاً عن أنه لم يعن من قريب ولا بعيد بإبراز العلاقة الجذرية بين هذه الشروط ومدى مقدرتها على عون المتمكن منها على التصدي للنوازل والمسائل العامة التي تداهم حياتنا المعاصرة، كما أن الباحث تجاوز الإشارة إلى مدى وجوب توافر هذه الشروط في المجتهدين الذين يتصدون لممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، بل ناقض نفسه عندما قال ما نصّه «..» ويبدو للباحث أن تحقق هذه الشروط وتوافرها في آحاد العلماء اليوم هو ضرب من التعجيز...» ثم اختتم حديثه عن هذه الشروط بقوله: «..» وأحسب أن شروط الاجتهاد أمست في عصرنا الحاضر ميسورة على العلماء الدارسين، فلقد يشرت الطباعة، وأساليب التعليم المختلفة، ونشر المخطوطات النفيسة، وجمع الأحاديث في مدونات خاصة مع بيان ما هو صحيح منها، وما هو غير صحيح، وتوفر معاجم الحديث، سواء معاجم الألفاظ، أو معاجم الموضوعات لكثير من العلماء أن يستجمعوا لما تجدد من الوقائع والمسائل، أو لما ينبغي تجديده من مناهج البحث والنظر كل ما يتصل بها من آيات وأحاديث وشروح، وتأويلات، وشواهد اللغة، وهذه الأدوات كلها تيسر بدورها للباحث النظر المستقل في القضية المدروسة بدون تعصب لرأي معين أو مذهب خاص...»^(١).

وعلى العموم، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بأن الباحث لم يحاول أن يجدد النظر في هذه الشروط التي ذكرها، ولم يعن بالإشارة إلى ما يجب توافره منها

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، العبد خليل، مجلة دراسات (الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، العدد العاشر لعام ١٩٨٧م).

في مجتهدي الاجتهاد الجماعي، وفضلاً عن ذلك، فإنه اكتفى بترديد ما ذكره السابقون دونما ربط لتلك الشروط بظروف نشأتها ومدى علاقة تلك الأدوات بالواقع العلمي والتحديات الفكرية التي أثرت بلورها في انتقاء تلك الشروط من دون سواها.

على أنه من الجائز بالتنبيه أن الباحث خلط بين مفهوم المجتهد المطلق ومفهوم المجتهد المستقل^(١)، فالمجتهد المطلق هو الشخص الذي تتوفر فيه شروط الاجتهاد، ولكنه لا يستقل بإنشاء قواعد خاصة به، ولا بتأويل مذهب نفسه، ويظل منتزعا إلى أصول أحد الأئمة السابقين^(٢)، وينطبق هذا الوصف

(١) على الرغم من استشهاد الخاتب بما ذكره السيوطي بهذا الصدد، غير أنه لم يوفق في النقل عن السيوطي، فلك لأن السيوطي يعتبر أحد العلماء الأوائل الذين فرقوا بين المجتهد المستقل والمجتهد المطلق، وهذا نص ما قاله السيوطي في كتابه الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: «... لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فقد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيّد، وهذا خطأ منهم، وما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل، ولا بين المجتهد المقيّد والمجتهد المنتسب، وبين كل مما ذكره لفرق، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته: إن المجتهد المستقل مفقود من دهر، والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أصم من المجتهد المستقل وخير المجتهد المقيّد، فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، بيني هايتها الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقررة، وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراد الإنسان اليوم الامتنع عليه، ولم يجر له، نص عليه غير واحد...». انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، السيوطي، تحقيق خليل العيس (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام ١٩٨٣م) ص ١١٢.

(٢) وقد اعتبر الإمام السيوطي نفسه مجتهداً ومجتهداً بهذا المعنى، وفي هذا يقول عن نفسه: «... والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رحمه الله وسالكون طريقه في الاجتهاد امتثالاً لأمره، ومعدودون من أصحابه، وكيف يظن أن اجتهادنا مقيّد، والمجتهد المقيّد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية، وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية مني إلا أن يكون الخضر، أو القطب، أو ولياً لله، فإن هؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي، والله أعلم...». انظر: السيوطي، المرجع السابق، ص ١١٦.

على عدد من العلماء أعلام المذاهب الفقهية الأربعة كالأئمة: أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في المذهب الحنفي، والباقلاني وابن رشد في المذهب المالكي، والنووي والجويني والغزالي في المذهب الشافعي، وابن قدامة وابن تيمية وابن القيم في المذهب الحنبلي، وغيرهم كثير.

وأما المجتهد المستقل، فهو الشخص الذي تتوفر فيه شروط الاجتهاد، ويستقل بوضع قواعد لنفسه يبني عليها اجتهاداته، ويكون له مذهبه الخاص به^(١)، وينطبق هذا على أئمة المذاهب الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، كما ينطبق على الأئمة الذين اندثرت مذاهبهم بعد قيامها كالأئمة الطبري والثوري والأوزاعي وليث بن سعد، وغيرهم ممن كانت لهم مذاهب فقهية مستقلة وانحلت بعد ذلك. ومهما يكن من شيء، فحري بنا أن نعرض نموذجاً آخر من طروحات اتجاه التقليد في شروط الاجتهاد الجماعي المنشود.

٢ - طرح الدكتور محمد فرحات

إذا كان الدكتور العبد عني في بحثه بتلخيص أهم الشروط التي أوجب توافرها العالمون بالأصول في المجتهد منذ قرون مديدة، وحصر تلك الشروط في العلوم الخمسة التي ذكرها، فإن الدكتور فرحات، حاول هو الآخر في بحثه المقدم في ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، أن يوسع شروط الأقدمين جانب الشرح والتفصيل والتوضيح، كما بذل ما وسعه من

(١) هذا النوع من المجتهدين هو الذي اعتبره السيوطي مفقوداً منذ دهر طويل، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد. . . ويعني هنا أن ما نقله الكاتب عن السيوطي بأنه قال بأن المجتهد المطلق فقد من دهر. (انظر: ص ٢١٧ من بحث الكاتب) ليس بدقيق، ويتناقض مع ما نقله عنه في البحث نفسه في ص ٢١٨، إذ يقول السيوطي ما نصه: «... والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل وغير المجتهد المقيد، فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقررة، وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه، ولم يجز له، نص عليه غير واحد. . . انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، السيوطي، مرجع سابق، ص ١١٢.

جهد في الجمع بين شروط صحة قبول الاجتهاد وشروط تحقق الاجتهاد، ولم يعن بالتفريق بين النوعين من الشروط، وذلك على الرغم مما يوجد بينهما من فروق جوهرية هامة، نعني أن شروط صحة قبول الاجتهاد^(١) في حقيقتها عبارة عن مقدمات ضرورية واجبة التوافر في الشخص قبل وبعد توافر شروط تحقق الاجتهاد فيه، فإذا توفرت في المرء شروط تحقق الاجتهاد، ولم تتوفر فيه شروط صحة قبول الاجتهاد، فإن اجتهاداته تظل محل ردٍّ ورفض لكونها مظنة الإساءة المستبطنة إلى تعاليم الإسلام السامية وتوجيهاته الخالدة.

وعلى كل، تجاوز الكاتب في بحثه الإشارة إلى هذا الأمر، واستهمل حديثه عن شروط الاجتهاد الجماعي قائلاً: «... وما دما قد اعتبرنا أن الاجتهاد الجماعي في النهاية لن يكون سوى اتفاق مجموعة من المجتهدين^(٢) في صورة مجمع أو مؤتمر على حكم في مسألة مظنونة بعد وفاة الرسول ﷺ، فإنه يسعنا الآن أن نقرر أن شروط الاجتهاد الجماعي سوف تكون هي بعينها ذات الشروط التي يتطلب الأمر توافرها في كل مجتهد على حدة، بحيث يكون كل واحد من أعضاء المؤتمر الاجتهادي أو مجمع المجتهدين مستوفياً لشروط عضويته، وسوف نتولى بيان أهم هذه الشروط التي تطلبها العلماء في المجتهد في ما يلي:

الشرط الأول: الإسلام، والتكليف بالبلوغ والعقل، أما الإسلام، فلضرورة أن يقف المجتهد على حقائق الإيمان بالله تعالى وصفاته، وما يجب له من

(١) تتلخص هذه الشروط في الإسلام والبلوغ والعقل والعدالة وصلاح السيرة عند بعض الأصوليين، ومن الجدير بالذكر أن الإمام ابن السبكي يعتبر من أوائل العلماء الذين عنوا بالتفريق بين شروط صحة الاجتهاد وشروط تحقق الاجتهاد. وبطبيعة الحال، هنالك خلاف بين الأصوليين حول حقائق هذه الشروط، فبعضهم لا يعتدون إلا بشرط الإسلام والعقل، وأما البلوغ أو الحرية أو الذكورة، فإنها ليست شروطاً عندهم على الإطلاق، ولمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يراجع: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وابنه، والاجتهاد في الإسلام للدكتورة نادية العمري.

(٢) لقد سبق أن أثبتنا خطأ القول بأن الاجتهاد الجماعي اتفاق كما ذكر الدكتور، وذلك لأن الاتفاق لا يعدو أن يكون أحد آثار ونتائج الاجتهاد الجماعي، وأما الاجتهاد الجماعي نفسه، فإنه ممارسة، فليتأمل!

الكمالات اللائقة بذاته المقدسة.. وكذلك الإيمان بالرسول ﷺ وما جاء به الشرع.. وأما في ما يتصل بالتكليف بالبلوغ والعقل، فلأن غير العاقل لا تميز له يهتدي به في نفسه فضلاً عن أن يهدي غيره...

الشرط الثاني: معرفة كتاب الله: فيعلم أن هذا الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه.. وذلك يقتضي معرفة المجتهد بلسان العرب وبأحكام الكتاب العزيز فرضه وأدبه وإرشاده وإباحته وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه، وما مضى قبله من السنن، وأقاويل الله تعالى...

الشرط الثالث: معرفة السنة النبوية: فيعرف... أن منها القولية والفعلية والتقريرية، وأن منها المتواترة والمشهورة والآحادية، وأنها متى صحت نسبتها إلى الرسول ﷺ تصلح أن تكون مبينة لمجمل القرآن، ومخصصة لعامه، ومقيدة لمطلقه، ويكون قبل ذلك كله له معرفة بعلوم الحديث ورجاله لمعرفة مدى قوة السند وصحة النسبة إلى الرسول...

الشرط الرابع: معرفة اللغة العربية: ولما كان لهذه اللغة أسرار في البيان ونحوه، فيجب على المجتهد أن يكون على بينة من ذلك ليتسنى له فهم معاني القرآن الكريم... ويكفي من ذلك أن يعلم المجتهد القدر الذي يعينه على فهم معاني القرآن وليس بشرط أن يبلغ درجة الاجتهاد في اللغة...

الشرط الخامس: معرفة أصول الفقه، بمعنى معرفة الأدلة الإجمالية للشريعة، ومعرفة كيفية الاستفادة منها، وذلك عن طريق النظر والبحث فيها لاستنباط الأحكام، فيعرف الحكم ودليله ووجه دلالة الدليل، ويعرف كيف يرجح بين الأدلة عند تعارضها...

الشرط السادس: معرفة مواضع الإجماع والخلاف، لأنه يعرف ذلك لا يجتهد في مسألة قد أجمع العلماء على حكمها...

الشرط السابع: معرفة دليل العقل، أو البراءة الأصلية أو استصحاب عدم... فيعرف المجتهد بمقتضى هذا الشرط أن الأصل البراءة، وأن لا حكم إلا بالشرع...

الشرط الثامن: فهم المقاصد العامة للشريعة...

الشرط التاسع: معرفة القواعد الكلية للشريعة، ونقصد بها القواعد الكلية

الفقهية التي تفهم من نصوص الشريعة، مثل قاعدة: الضرر يزال، وقاعدة: تقديم الولاية الخاصة على الولاية العامة...

الشرط العاشر: معرفة العرف الجاري، في بلد الفتوى أو القضية التي ينظر فيها المجتهد، ومراعاته عند استنباط الأحكام في القضايا التي يكون العرف حاكماً فيها كتقدير النفقة، ومسقطات المروءة المتطلبة في عدالة الشاهد ونحو ذلك...
الشرط الحادي عشر: حضور البديهة، وفقه النفس، وجودة الملاحظة، والثاني في الفتوى، ليثبت ولا يرسل الكلام إرسالاً...^(١).

هذه هي الشروط التي انتهى إليها الدكتور في بحثه، ومن الأمر الجلي أنها تنتظم جميعاً وتلخيصاً لمهمّات الشروط التي ذكرها العلماء السابقون، وأهم ما يؤخذ عليها أن صاحبها - كما أسلفنا - خلط بين الشروط العلمية التي يتوقف على توافرها تمكن الفرد من ممارسة الاجتهاد، وبين الشروط التي يجب توافرها في الفرد المتأهل للاجتهاد لتقبل اجتهاداته ويعتدّ بها شرعاً، نعني أن اشتراط الإسلام والبلوغ والتكليف والعقل، وحضور البديهة وفقه النفس، وسواها، شروط لا دخل للمكلف في اكتسابها، ولا في تكوينها، ولا يتوقف تحصيلها على بلوغ درجة من العلم الذي يفترض أن يتحقّق في شخصية الفرد الراغب في الاجتهاد.

وأما بقية الشروط التي أشار إليها، فإنها لا تعدو أن تكون الشروط ذاتها التي ذكرها العديد من الأصوليين في مدوّناتهم دونما ربط لتلك الشروط بظروف نشأة القول بها، نعني أن الاعتداد بتلك العلوم من دون سواها من العلوم المؤهلة للنظر الاجتهادي لم يكن اعتباراً - كما يتصور البعض - ولكنه كان نتيجة لما تنتظمه تلك العلوم من أسس ومبادئ معينة للفرد المتصدّي للاجتهاد في تلك العصور، فضلاً عن أنها كانت في معظم الأحيان العلوم القديرة على التصدي للنوازل والمسائل الفكرية والاجتماعية والسياسية التي كانت تدهم الواقع الإسلامي آنذاك.

ولهذا، فإن تجاوز الباحث الإشارة إلى هذا الجانب واكتفاءه بترديد الشروط

(١) انظر: بحث بعنوان الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (ندوة كلية الشريعة والقانون) ج ١ ص ١٤٦ - ١٦٠ باختصار وتصرف.

وتلخيصها دونما إبراز لهذا الجانب، ينم عن عدم الاعتداد ببُعدي الزمان والمكان وأثرهما في نشأة الأفكار وتشكل التوجهات المختلفة.

ومهما يكن من شيء، فإنه يذكر للباحث قدرته الفائقة في تلخيص ما ذكره العلماء السابقون، وإيراده في صورة موجزة واضحة يسهل على القارئ الوقوف على تلك الشروط في يسر وسهولة.

٣ - طرح الدكتور عبد المجيد السوسوة

لئن عني الدكتور محمد فرحات بتلخيص ما ذكره الأصوليون من شروط واجبة التوافر في المجتهد، فإن الدكتور السوسوة، حاول هو الآخر أن يتبع المنهج ذاته في التعامل مع هذه الشروط، ولم يتجاوز قيد أنملة تلك الشروط التي ذكرها الأستاذ فرحات، وإن اختلف عنه في شيء، فقد انحصر اختلافه في دائرة طريقة عرض تلك الشروط وتصنيفها إلى أصناف متعددة، وأما المحتويات والمضامين، فإنها تكاد أن تكون واحدة في صورة عامة، ولا يوجد بينها اختلافات جذرية ذات بال.

وعلى العموم، فإن الكاتب استهل حديثه عن شروط الاجتهاد الجماعي بالإشارة إلى أهمية شروط الاجتهاد عند العالمين بالأصول، ثم قسم الشروط التي ذكرها إلى شروط لقبول الاجتهاد، وشروط لصحة الاجتهاد، وأما شروط قبول الاجتهاد، فإنها في نظره: «... تتمثل في ثلاثة شروط يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد، وبدونها لا يقبل اجتهاده، وإن كان قادراً على الفهم والاستنباط، وهذه الشروط الثلاثة هي: الإسلام... التكليف... والعدالة...»^(١).

وأما شروط صحة الاجتهاد، فهي تتمثل: في أن يتوفر في المرء مجموعة من العوامل، تكون الملكة الفقهية والفهم السليم لدى صاحبها، وتجعله قادراً على الاستنباط بطرقه الصحيحة... [وهذه الشروط في نظر الكاتب هي:]

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦١ - ٦٣ بتصرف واختصار.

أولاً: معرفة الكتاب: يشترط في المجتهد أن يكون عارفاً بكتاب الله، وذلك بأن يكون له من العلم باللغة ما يعرف به معاني الآيات وفهم مفرداتها ومركباتها وخواصها... وأن يكون أيضاً عارفاً بالعلل والمعاني المؤثرة في الأحكام وأوجه دلالة اللفظ على المعنى من عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، ومعرفة أقسام اللفظ من عام وخاص ومطلق ومقيد ومشترك ومجمل ومفسر ومحكم ونحوها... وأن يكون عارفاً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من الآيات... يكفي أن يكون عارفاً بآيات الأحكام من حيث دلالتها ومواقعها حتى يرجع إليها في وقت الحاجة...

ثانياً: معرفة السنّة: يجب على المجتهد أن يكون واسع الاطلاع على السنّة كلها، وأن يوجّه مزيد اهتمام إلى أحاديث الأحكام... ويلزم المجتهد أن يكون على علم بمصطلح الحديث ورجاله...

ثالثاً: معرفة اللغة العربيّة: يكفيه معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حدّ يميّز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ومفسره ومترادفه ومتباينه، بحيث يمكنه عند ذلك تفسير ما ورد في الكتاب والسنّة من الغريب ونحوه...

رابعاً: معرفة أصول الفقه: على طالب الاجتهاد أن يعرف أصول الفقه، بفهم قواعده العامّة وأدلته الإجماليّة، وكيفية الاستفادة من هذه الأدلة، وحال الاستفادة منها ليزن نفسه بهذه المقاييس... [و] مقاصد الشريعة من المباحث الأصوليّة المهمة التي يجب على المجتهد أن يعرفها جملةً وتفصيلاً ليلتزم في اجتهاده بالأهداف العامّة التي قصد التشريع حمايتها، والتي تدور حول حفظ مصالح الناس، المتمثلة في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومراعاة مصالح العباد...

خامساً: معرفة مواقع الإجماع: يجب على المجتهد العلم التام بمواقع الإجماع حتى لا يجتهد أو يفتي بخلاف ما وقع عليه الإجماع، ولا يستلزم حفظ جميع المسائل التي وقع فيها الإجماع، وإنما يكفي أن يعلم أنّ فتواه لا تخالف حكماً مجمعاً عليه... ويجب على المجتهد أيضاً أن يعرف القواعد الكلية للفقه الإسلاميّ ليكتسب بذلك ملكة يفهم بها مقصود الشارع.

سادساً: معرفة أحوال عصره: لا بدّ للمجتهد من فهم أحوال عصره، وظروف مجتمعه الذي يعيش فيه، ليتمكن بذلك من تكييف الوقائع التي يجتهد في استنباط أحكام لها، ويأتي حكمه عليها سليماً، وفهمه لها صحيحاً...^(١).

هذه هي أهم الشروط التي يجب توافرها في المجتهد عضو الاجتهاد الجماعي كما صرّح الكاتب بذلك، وقال ما نصّه: «... بعد أن انتهينا من شرح شروط الاجتهاد، نود التوضيح بأنه لا بدّ أن تتوفر تلك الشروط في عضو الاجتهاد الجماعي...»^(٢).

وبطبيعة الحال، ذكر الكاتب أنّ الشروط المذكورة أعلاه تكاد أن تكون محل اتفاق بين العالمين بالأصول، وأنّ ثمة شروطاً أخرى مختلفاً فيها، وتمثل تلك الشروط في «العلم بأصول الدين... والعلم بالفروع الفقهيّة... والعلم بالدليل العقلي...»^(٣).

وبالتأمل في هذه الشروط التي ذكرها الكاتب والباحث الذي قبله، نجد أنّها لا تعدو أن تكون تكراراً لما سبق أن ذكره عدد من أهل العلم بالأصول، وعلى رأسهم الإمام الغزالي، والآمدي، والشوكاني، ولئن وفق الكاتب إلى حدّ ما في تلخيص أهمّ ما ذكره أولئك الأعلام واختصاره، فإنّه من الإنصاف تقرير القول بأنّ هذا التصنيف لشروط الاجتهاد في هذا العصر من ابتكارات الشيخ العلامة الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه القيم «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، إذ إنّهُ يعتبر بحقٍ وصدقٍ من أوائل الناس - إن لم يكن أولهم - الذين عنوا بانتهاج هذا المسلك في التعامل مع شروط الاجتهاد، ومن الجليّ أنّ الباحث انتهج المنهج نفسه، واعتمد المعارف والعلوم ذاتها التي ذكرها الشيخ في كتابه، على الرغم من أنّ الشيخ ذكر هذه الشروط بوصفها شروطاً واجبة التوافر في شخصيّة المجتهد، ولم يقصد بها شروط مجتهد الاجتهاد

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٧٠ بتصرف واختصار.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٢ باختصار.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢ باختصار.

الجماعي كما أسقطها الكاتب في هذا المقام، ومن الواضح جداً أن الكاتب اكتفى على وجه الإجمال بترديد ما ذكر الشيخ القرضاوي حول محتويات تلك العلوم الضرورية للمجتهد.

ولهذا، فإننا نعتقد أنه قد كان حرياً بالكاتب الكريم أن يعنى بالإشارة إلى هذا الأمر التزاماً بالأمانة العلمية في الاقتباس من الآخرين، حتى لا يتوهم متوهم بأن هذا التصنيف من صنعه والحال أنه من ابتكارات وإبداعات الشيخ القرضاوي. وفضلاً عن هذا كله، فإن هذا الطرح خلا في مجمله من الاعتداد بالمعارف الواقعية التي تعين المجتهد على معرفة أحوال عصره، وعلى الوقوف على حقائق نوازله ومستجداته، إمعاناً من الكاتب في الاكتفاء بما ذكره السابقون واكتفوا به عند تناولهم هذه الشروط.

وعلى العموم، انطلاقاً من أن هذه الشروط التي ذكرها الكاتب تدرج ضمن الشروط التي ذكرها العلماء السابقون، فإننا نعتقد أنه وغيره من الطروحات التقليدية لشروط الاجتهاد الجماعي، ابتعدوا عن الالتفات إلى الأسباب العلمية التي جعلت هؤلاء الباحثين المعاصرين ينتقون هذه الشروط ويوجبون توافرها في مجتهد الاجتهاد الجماعي من دون غيرها من الشروط العلمية المعتبرة كمعرفة القواعد الفقهية ومعرفة علم الخلاف، وسواهما من المعارف الحديثة كمبادئ العلوم الإنسانية المعاصرة، ولعل السبب الرئيس في وقوع الكاتب والباحث الذي قبله في هذا الأمر، يعود إلى تجاوزهم الالتفات إلى الظروف الفكرية والعلمية والسياسية والاجتماعية التي أسهمت في اعتماد بعض الأصوليين هذه الشروط في تلك المرحلة من تاريخ الفكر الأصولي.

إن الوعي بهذا البعد في النظر إلى الشروط، يجعل المرء يتعامل معها بموضوعية وعلمية بعيداً عن العشوائية والانتقاء غير الموفق لبعضها من دون بعض، إذ إن اختيار أداة معرفية من ضمن عدد من الأدوات المعرفية والعلمية القائمة، لا بد من أن تكون له أسباب فكرية أو اجتماعية أو سياسية، كما أن الاستغناء عن بعض الأدوات في فترة من الفترات، لا بد من أن تكون له أيضاً أسباب علمية معتبرة، وبالتالي، فإنه ليس من المقبول علمياً اللياذ بالانتقاء العشوائي والاختيار المبهم بين شروط الاجتهاد المذكورة في المدونات الأصولية القديمة.

وأياً ما كان الأمر، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بأن ثمة حاجة ملحة إلى إعادة النظر في شروط الاجتهاد الجماعي، وتجديد القول كل القول في تلك الشروط التي ذكرها أهل العلم بالأصول منذ مئات القرون في ضوء تحديات عصورهم، كما أن الحاجة تمس إلى ضرورة ربط تلك الشروط التي ينبغي توافرها في مجتهدي الاجتهاد الجماعي بالواقع الذي نعيشه وبنوعية التحديات والمسائل التي تداهم حياة المجتمعات في هذا العصر، فليس من الحكمة في شيء الانكفاء على ترديد ما ذكره السابقون والاعتماد عليه اعتماداً كلياً، والحال أن واقعنا ونوازلنا وتحدياتنا ومشاكلنا تختلف كمّاً ونوعاً عن واقع الأقدمين ونوازلهم وتحدياتهم، الأمر الذي يستلزم ضرورة البحث عن الأدوات العلمية القادرة على توجيه مستجدات الواقع المعاصر وفق المنهج المراد لله جلّ في علاه، وعلى تفعيل الواقع الراهن بتعاليم الوحي الخالدة وتوجيهاته السديدة.

أجل، إن هذا الأمر لا يعني بأي حال من الأحوال، الاستغناء التام عن كل الأدوات العلمية التي أشار إليها العالمون بالأصول عبر تاريخ الفكر الاجتهادي، ولكنه يعني ضرورة الاستفادة مما يمكن الاستفادة منه من تلك الأدوات العلمية وذلك بعد تنقيتها وتخليصها من بعض مباحثها الظرفية. وليس من ريب أن الإصرار على تكرار الشروط ذاتها من دون وعيها ومن دون ربطها بالواقع الفكري الذي كان يعيش فيه أولئك الأصوليون، يعتبر نكوصاً وهرباً من واقعنا واحتماءً غير مشروع بالماضي المجيد الذي صنعه الأجداد باقتدار وإحكام، والحال أنه لا بدّ من مواجهة الحاضر والتصدي لمستجداته وقضاياها بعددٍ فكريّ وعلميّ قادرة على توجيه تلك المستجدات وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله.

وعليه، فحريّ بنا إعادة النظر الحصيف في تلك الشروط نوعاً وكمّاً في ضوء واقعنا ووفق طبيعة التحديات والأزمات التي تواجه مجتمعاتنا في كل مكان، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الثاني

أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود في نظرنا^(١)

لئن أوسعنا ما ذكره المعاصرون من شروط للاجتهاد الجماعي جانب المراجعة والتحقيق، فإنه حريٌّ بنا تقديم تصورنا المتواضع عن الأدوات العلمية التي نرى وجوب توافرها في شخصيّة مجتهد الاجتهاد الجماعي المنشود، مؤكّدين منذ البداية بأنّ الأدوات التي سنذكرها في هذا المقام، خاضعة هي الأخرى لنقد اللاحقين من الباحثين في هذا الموضوع، وقابلة في الوقت نفسه للمراجعة والتحقيق من قبل الآخرين، شأنها في ذلك شأن كل المحاولات الاجتهادية الهادفة إلى تنهيج الفكر الاجتهادي الجماعي المعاصر وضبط مسالكه وقضاياها العامة. ولهذا، فأملنا أن يحظى هذا الطرح هو الآخر بمراجعة الباحثين مستقبلاً إن شاء الله.

وبادئ ذي بدء، إننا نرى أن نؤكد منذ الآن بأنّ تعيين وتحديد الأدوات العلمية التي يجب أن يتمكن منها الراغب في التصدي للنظر الاجتهادي

(١) من الجدير ذكره أنّ الله منّ على المؤلّف بتأليف كتاب بعنوان «أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر» قبل أربعة أعوام تقريباً، ونشر الكتاب بدار الفكر بدمشق، والله الحمد حيث إنّه لا يظل يشهد قبولاً وترحيباً من لدن أوساط المحققين من أهل العلم. وبطبيعة الحال، لا يعدو هذا المبحث أن يكون تعميقاً واختصاراً في الوقت نفسه لما ورد في ذلك الكتاب من حديث عن أدوات النظر الاجتهادي. ولذلك، فإن القارئ الكريم سيرى بعضاً من التكرار أو التشابه بين العديد من فقرات هذا المبحث والكتاب المذكور علماً بأن الكتاب تميّز باستقراء الشروط والأدوات التي ذكرها علماء الأصول عبر التاريخ وحلّل تلك الشروط تحليلاً علمياً مع إبراز أثر الزمان والمكان في التغيرات التي كانت تطرأ على شروط الاجتهاد بين الفينة والأخرى. وعلى العموم، عسى أن يكون ما نظرحه في هذا الكتاب تلخيصاً وتنقيحاً لما ورد في الكتاب الأول من آراء ووجهات نظر. والله الموفق.

الجماعي المنشود، ينبغي أن يتم من خلال الاعتداد بالأسس والاعتبارات التالية:

الاعتبار الأول: طبائع المسائل من حيث وجود نصوص لها وعدم وجود نصوص لها

لقد قرّرنا القول في مجالات الاجتهاد الجماعي المختلفة، بأن المسائل التي تخضع للنظر الاجتهادي الجماعي قطرياً أو إقليميياً أو أمميّاً، لا تخلو من أن تكون مسائل ذات نصوصٍ قطعيةٍ أو ظنيّةٍ، أو مسائل عديمة النصوص مطلقاً، فإذا كانت تلك المسائل ذات نصوصٍ قطعيةٍ أو ظنيّةٍ، فإن التعامل معها والتوصل إلى استكشاف مراد الله من تلك النصوص، يتوقف في تصورنا على تمكن المرء من إحكام زمام أدواتٍ علميّةٍ تدور مباحثها وموضوعاتها وقضاياها العامة حول سبل وطرائق حسن تفهم دلالات الألفاظ ومعانيها المختلفة، وتتمثل هذه الأدوات العلميّة في فكرنا الإسلامي المعاصر تمثلاً مباشراً في المعرفة اللغويّة والمعرفة الأصوليّة والمعرفة المقاصديّة، وذلك باعتبارها فنوناً تستهدف من تكوينها تمكين الراغب في التصدي للنظر الاجتهادي من حسن فهم معاني الألفاظ ومرامي العبارات ودلالاتها القريبة والبعيدة، فضلاً عن استخلاص المعاني والحكم والأسرار الكامنة في ثنايا النصوص وتوظيف تلك المعاني في ضبط مراد الله من المسائل العامة.

وأما إذا كانت المسائل العامة التي يحوم حولها النظر الاجتهادي الجماعي المنشود عديمة النصوص القطعية والظنيّة، فإن التعامل معها هي الأخرى يحتاج إلى إشراف المرء على مباحث وموضوعات أدواتٍ علميّةٍ قادرة على تمكين المرء من ضبط مراد الله من تلك المسائل من خلال التأمل في كليّات وقواعد الشرع العامة، وتتمثل هذه الأدوات العلميّة في تصورنا في معرفة القواعد الفقهيّة من جهة والمعرفة المقاصديّة من جهةٍ أخرى، وذلك بوصفهما فنين يرومان الوصول إلى مراد الله من خلال استكناه الأهداف العليا والغايات السامية التي قصد الشرع الحكيم تحقيقها في أرض الواقع.

وبناءً على هذا، يمكننا تقرير القول بأن الاعتبار بطبائع المسائل من حيث كونها مسائل ذات نصوصٍ ومسائل عديمة النصوص، يقودنا إلى القول بضرورة

الاعتداد بالمعرفة اللغوية والمعرفة الأصولية والمعرفة المقاصدية ومعرفة القواعد الفقهية، أدوات علمية واجبة التوافر في مجتهدي الاجتهاد الجماعي المنشود انطلاقاً من أن مسائل الاجتهاد العامة لا تخلو من أن تكون ذات نصوص أو عديمة النصوص، وفي كلتا الحالتين، فإن على المتصدين للنظر الاجتهادي الجماعي التمكن والإلمام بالمبادئ والأسس العامة التي تتكون منها الأدوات العلمية المذكورة بوصفها أدوات هادفة إلى تحقيق إحدى غايتي النظر الاجتهادي الجماعي المتمثلة في الوصول إلى فهمٍ سديدٍ لمراد الله من المسائل العامة المجتمعية والإقليمية والأمية.

الاعتبار الثاني: الاعتداد بالجانب الثبوتي من نصوص المسائل والنوازل العامة

لئن كانت المسائل العامة التي يدور حولها الاجتهاد الجماعي بأنواعه الثلاثة، لا تخلو من أن تكون مسائل ذات نصوص أو مسائل عديمة النصوص، فإنه من المعلوم أن المسائل العامة ذات النصوص لا تخلو نصوصها من أن تكون قطعية ثبوتاً ودلالة، أو ظنية ثبوتاً ودلالة، أو قطعية في جانب وظنية في جانب آخر. فإذا كانت تلك النصوص قطعية ثبوتاً ودلالة، فإن حظ الاجتهاد الجماعي فيها يخف ويقل ويكاد أن ينحصر في الاجتهاد في تنزيل معاني تلك النصوص في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة، إذ إن قطعية النص في دلالة أو في ثبوته يعني عدم حاجته إلى أي اجتهاد على هذين المستويين، لأن المراد منه يغدو واضحاً غير قابل للاختلاف حوله بتاتاً، ولأن ثمة يقيناً في صحة نسبته إلى مصدره، ولهذا، فإنه لا حاجة إلى الاجتهاد النظري في النصوص القطعية في الدلالة والثبوت.

وأما إذا كانت نصوص المسائل العامة ظنية ثبوتاً ودلالة، فإن حظ الاجتهاد الجماعي المنشود في التعامل معها، يتوزع بين اجتهاد هادف إلى التحقق من صحة نسبتها إلى مصادرها وتحديد مراد الله منها، واجتهاد آخر يروم حسن توقيع المعاني المرادة لله من تلك النصوص في واقع المجتمعات والأقاليم وعموم الأمة.

وبالنظر في معظم النصوص الواردة إزاء المسائل العامة في العديد من

أحاديث المصطفى ﷺ نجد أنها لا تخلو من أن تكون نصوصاً ظنيّة في ثبوتها، ولذلك، فقد كانت ولا تزال محل اجتهاد المجتهدين قديماً وحديثاً، وتعود ظنيّة تلك النصوص إلى كونها أخبار الآحاد التي يتفق العالمون من أهل الأصول على كونها أخباراً ظنيّة.

واعتباراً بأنّ المعارف اللغويّة والأصوليّة والمقاصديّة التي سبق أن اعتدنا بها أدوات علميّة واجبة التوافر في مجتهدي الاجتهاد الجماعيّ المنشود، لا تنتظم أسس وقواعد التحقق من صحة نسبة النصوص إلى مصادرها، لهذا، فإنه من الحرّيّ القول بأنّ ثمة حاجة ماسّة إلى تمكّن مجتهدي الاجتهاد الجماعيّ المنشود من مبادئ وأسس أداة علميّة تدور مباحثها وموضوعاتها ومسائلها حول هذه الغاية، وتتمثل تلك الأداة - في تصورنا - في المعرفة بأصول الحديث وأسس وقواعد الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، بحيث يصبح مجتهدو الاجتهاد الجماعيّ المنشود قادرين على التمييز والتفريق بين النصوص التي تصلح للاعتماد عليها في التشريع الإلزامي، وبين النصوص التي لا تصلح لاتخاذها مصادر للتشريع الإلزامي، كما أنّ الإمام بتلك الأصول كفيلاً بأنّ يمكّن المتصدّين للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود من مراجعة تلك الآراء التي أوردها أهل العلم بالحديث ذات يوم حول أسباب الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، فليس من مريّة أنّ ما وضعوه من مناهج وشروط لقبول الحديث وتضعيفه اجتهاديّة في مبناها ومعناها، ويجري عليها ما يجري على غيرها من مراجعات هادفة متجددة.

وعلى العموم، فإنّ معرفة أصول الحديث وإتقان أسس الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، أمر لا مناص من توافره في أولئك الراغبين في التصديّ للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود.

الاعتبار الثالث: الاعتداد بنوعيّة التحقيقات والنوازل والمستجدات المعاصرة من حيث كونها تحقيقات في الأصول أو الفروع

لقد قرّرنا من قبل بأنّ الاعتداد بأيّ أداة من الأدوات العلميّة للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود، ينبغي أن يبنى على أسس معتبرة، كما أنّ انتقاء أداة من الأدوات العلميّة يجب أن يكون له مبرّر علميّ مقبول، ولشأن كُنّا

اعتدنا في تحديد الأدوات العلمية الواجبة التوافر في مجتهدي الاجتهاد الجماعي المنشود، بطبائع المسائل من حيث كونها مسائل ذات نصوص ومسائل عديمة النصوص، فحررنا القول بضرورة إشرافهم على المعرفة اللغوية، والأصولية والمقاصدية ومعرفة القواعد الفقهية، فإتينا نفع إلى القول بأن ثمة حاجة إلى الاعتداد بنوعية التحديات والنوازل التي تداهم واقعا الإسلامي المعاصر في تحديد الأدوات العلمية التي يجب توافرها في مجتهدي الاجتهاد الجماعي المنشود، بحيث يتم الاعتداد بالأداة العلمية التي تمكنهم من التصدي لتلك التحديات والنوازل بفعالية واقتدار.

وبالنظر في واقعا المعاصر، نجد أن التحديات الحقيقية التي تواجه المجتمعات الإسلامية وعموم الأمة، تحديات عقديّة فكريّة في حقيقتها تبتغي التخلص من تأثير العقيدة على النفوس، وابتعاد المسلمين رويداً رويداً عن مرجعية العقيدة في تصرفاتهم وسلوكهم، بحيث تصبح المجتمعات الإسلامية مجتمعات لا تسترشد بإرشادات وتعليمات وتوجيهات العقيدة في سلوكياتهم وطرائق معاشهم، وبدلاً من ذلك، فإنها ستبحث عن مرجعيات وموجهات ومحددات لتحركاتها وتوجهاتها وآمالها وغاياتها في هذه الحياة.

فالعقيدة أنى كانت قيمتها تمثل المرجعية التي توجه حركة الفرد والجماعة، وتقوى الأمم بقوة تمسكها بعقيدتها، كما تضعف الأمم نتيجة ضعف تمسكها بعقيدتها، ونظراً إلى أن العقيدة الإسلامية كانت ولا تزال تشكّل العقبة الكؤود في وجه جميع محاولات استئصال الأمة الإسلامية وتجريدها من هويتها، لذلك، لا غرو أن يصوب الأعداء جميع هجماتهم ومؤامراتهم ومكائدهم صوب العقيدة في أشكال متنوعة ومتعددة وعبر مختلف الوسائل السمعية والمرئية أملاً في تدمير أثر وتأثير العقيدة في نفوس المسلمين، فتسهل السيطرة كل السيطرة على المجتمعات الإسلامية وإخضاعها لجميع مآربهم الهادفة إلى تطهير البسيطة من الوجود الإسلامي.

أجل، إنه ليس من مريّة في أن التحديات المعاصرة تستهدف برمتها العقيدة الإسلامية، ولكن هذه التحديات تتجلى في مظاهر وأشكال متنوعة، فتارة تبدو كأنها تحديات اقتصادية، وطوراً، تظهر كأنها تحديات اجتماعية، وأحياناً،

تتجلى كأنها تحدّيات سياسيّة، وهكذا دواليكم، ولكن الحقيقة التي لا يمتري فيها هي أنّ الجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وسواه، يعتبر مظاهر للتحدي الحقيقي، إذ إنّ هذه الجوانب إفرازات للجانب العقدي وآثار له، لأنها كلّها تحتاج إلى مرجعيّة تحدّد معالمها وأهدافها وغاياتها، وهذه المرجعيّة لا تخلو من أن تكون سماويّة صافية ناصعة أو تكون أرضيّة بشريّة قاصرة. ولهذا، فإنّه لا بدّ من الوقوف على هذا البعد في تحدّيات الواقع الإسلامي المعاصر، ولا بدّ من إدراك هذا الجانب، والبحث عن سبل مكافحته والحيلولة دون وقوعه في المجتمعات الإسلاميّة.

وتأسيساً على هذا، فإننا نرى أنّ ثمة حاجة إلى تمكّن مجتهدِي الاجتهاد الجماعي المنشود من الأداة العلميّة الكفيلة بمساعدتهم على تحقيق الحصانة الفكرية والأصالة المرجعيّة للمجتمعات الإسلاميّة، وتمثّل هذه الأداة في هذا العصر في المعرفة الدقيقة الأصيلة بمهمّات مبادئ علم أصول الدين (علم العقيدة)، فهذه الأداة التي شهدت ولا تزال تشهد مزيداً من المراجعة والتحقيق، تنتظم الأسس والمبادئ العامّة التي يمكن لها أن تحقّق للفرد - بشكل خاص - والمجتمعات - بشكل عام - المناعة والحصانة المطلوبة ضدّ التحديّات المعاصرة التي تستهدف اجتثاث العقيدة الإسلاميّة الناصعة من النفوس، وإحلال العقائد والأفكار المستوردة محلّها بشتى الطرق والوسائل. وعليه، فليس متوقّعاً من جماعة تتصدّى للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود عدم الإلمام بأصول هذه المعرفة وإتقان أسسها ومبادئها، وطرق توظيفها للردّ على هجمات أعداء الإسلام.

الاعتبار الرابع: الاعتداد بالتكامل المنهجي والتواصل المعرفي مع المنهجيّات العلميّة التي حاولت ذات يوم أن توجّه مستجدات الواقع الإسلامي ونوازلها وفق المنهج المراد لله جلّ في علاه

إنّه ليس من ريب أنّ الواقع الإسلامي من لدن رسول الله ﷺ إلى عصرنا هذا، واجه مسائل وتحديّات عديدة، دفعت بمجتهدي الأمة إلى بناء منهجيّات علميّة للتعامل معها وتوجيهها وفق الوجهة المرادة لله جلّ جلاله، وتشكّل تلك المنهجيّات ونتائجها تراثاً عظيماً يدل على عظمة همم أولئك المجتهدين،

ورغبتهم في التصدي لجميع النوازل والتحديات التي كانت تنزل بساحتهم وتستهدف الإسلام والمسلمين.

واعتباراً بأن التحديات والنوازل تتابع - تترى - على الواقع الإسلامي، ولن تعرف تلك التحديات - ذات يوم - نهاية، وانطلاقاً من أن المعارف الأصيلة والحلول الناجعة هي المعارف والحلول التي تتعلم من الماضي ولا تقف عنده، وتتحقق من الحاضر، وتستشرف المستقبل، لذلك، فإن الحاجة تمسُّ إلى أن يشرف مجتهدو الاجتهاد الجماعي على الأداة العلمية التي تعينهم على معرفة المنهجيات والأدوات العلمية وأساليب التعامل التي استخدمها مجتهدو الأمة في البحث عن مراد الله في المسائل العامة والخاصة، ووفقوا في مسعاهم عصورئذ إلى الوصول إلى مراد الله وتطويع واقعاتهم لتعاليم الإسلام السامية وإرشاداته الكريمة، وتتمثل هذه الأداة العلمية اليوم في معرفة العلم الذي اشتهر في تاريخنا بعلم الخلاف، فتمكَّن مجتهدو الاجتهاد الجماعي المنشود من هذه المعرفة، أمرٌ لا مناص منه، ولا ثقة ببلوغهم رتبة الاجتهاد الجماعي المنشود إذا لم يشرفوا على تلك المنهجيات ولم يدركوا ظروف تشكُّلها وتكوينها، بغية الاستئناس والاستفادة بما يمكن الاستئناس والاستفادة به من تلك المعرفة التي تنتظم أسباب الخلاف ومناهج التعامل مع نصوص الوحي فضلاً عن آداب الاختلاف في الإسلام.

الاعتبار الخامس: الاعتداد بالجانب التطبيقي من النظر الاجتهادي الجماعي المنشود

لئن أسلفنا القول بأن الاجتهاد الجماعي المنشود لا ينصرف إلى استجلاء مراد الله من المسائل العامة فحسب، ولكنه يقوم على العمل من أجل تفعيل الواقع المعيش بذلك المراد وتنزيله في أرض الواقع، ونظراً إلى أن المعارف اللغوية والأصولية والمقاصدية والحديثية والعقدية والخلافية، معارف تحوم حول سبل الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة ذات النصوص والمسائل العامة العديدة النصوص، لذلك، فإن ثمة حاجة إلى أدوات علمية تمكِّن مجتهدو الاجتهاد الجماعي من حسن استيعاب الواقع الذي ينزل فيه مراد الله تعالى، ويراد تطويعه للمعاني التي تم التوصل إليها عبر الأدوات العلمية الأنف

ذكرها، وذلك لأنّ «... فهم الواقع... الذي هو محلّ الأحكام وموضوعها، لا يتأتّى من الرؤى الحسيرة، ولا المجازفات القاصرة، والانفعالات التي يحكمها ردّ الفعل، أو محاولات اختزال الماضي في موقف، أو الحكم على الواقع من خلال لحظة تاريخيّة، أو نتيجة قريبة، أو النظر إليه من خلال نقطة سوداء، أو حالة طفو زبد، أو شيوع غشاء، بعيداً عن استكناه الحقائق الاجتماعيّة، وتجاوز الصورة إلى الحقيقة، واكتشاف القانون الاجتماعيّ أو قانون الحركة الاجتماعيّة... الذي يمكن من تفسير الظواهر على وجهها الصحيح، ويحدّد مواقع القصور وأسباب التقصير، ويبصر العواقب والمآلات، ولا تخذشه النتائج القريبة أو السريعة، وتأسره الانفعالات...»^(١).

إنّ المعرفة المعاصرة التي توصلنا إلى الوقوف على هذه الحقائق واستيعاب محال الأحكام الشرعيّة العقديّة والفقهية والتهذيبية وسواها، تتمثّل في ما يعرف اليوم بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فهذه العلوم تتوافر على قدرٍ من المناهج والموضوعات والمباحث التي تجلّي للناظر حقيقة الواقع المعيش، وتكشف له كنهه وأدواءه وأدويته، كما أنّ هذه المعرفة تنظّم أدوات بحثيّة قديرة على عون المتصدّين للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ على حسن التعامل مع الواقع والوقوف على سبل تطويعه لمراد الله جلّ جلاله.

إنّ أدوات ومناهج بحثيّة بمنزلة المسح الاجتماعيّ ودراسة الحالة والمنهج التجريبيّ ومنهج تحليل المحتوى، وسواها، تعتبر هذه كلها أدوات ومعارف تعين مجتهد الاجتهاد الجماعيّ المنشود على فهم الواقع من جهة، وعلى سبل التأثير فيه وتغييره وفق الحالة المرادة لله جلّ جلاله من جهة أخرى، لهذا، فإنّ على مجتهد الاجتهاد الجماعيّ المنشود أن يشرفوا على هذه الأدوات، ويتقنوها ليتمكنوا من تحديد سبل ووسائل تفعيل واقعهم بتعاليم الوحي الخالدة وتوجيهاته السامية.

وإنّا نعتقد أنّ الإمام بمبادئ العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، كفيلٌ بأن يحقق

(١) انظر: مقدمة كتاب: فقه الواقع أصول وضوابط، أحمد بوعود، للأستاذ عمر عبيد حسنة.

هذا البعد في شخصيات مجتهدى الاجتهاد الجماعى، وسيجعلهم أكثر واقعية في تعاملهم مع نوازل مجتمعاتهم وعصورهم بفعالية واقتدار.

وبهذا، نصل إلى نهاية حديثنا عن الأسس والمعايير العامة التي نراها جديرة بالاعتبار والاعتداد عند تحديد الأدوات العلمية التي يجب توافرها في مجتهدى الاجتهاد الجماعى المنشود في هذا العصر، ويمكن تلخيص تلك الأدوات في: (١) معرفة لغة الوحي، (٢) ومعرفة أصول الفقه، (٣) ومعرفة مقاصد الشريعة، (٤) ومعرفة القواعد الفقهية، (٥) ومعرفة أصول الحديث، (٦) ومعرفة علم أصول الدين، (٧) ومعرفة علم الخلاف، (٨) ومعرفة مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

إن المعارف الأربع الأولى تتكفل بتمكين مجتهدى الاجتهاد الجماعى من التوصل إلى مراد الله في المسائل العامة ذات النصوص وعديمة النصوص، وأما المعرفة الخامسة، فإنها تكون لديهم ملكة التمكن من الوقوف على أسباب وموجبات التضعيف والتصحيح والجرح والتعديل، وأما المعرفة السادسة، فإنها تعينهم على التصدي لمنطلقات التحديثات والنوازل التي تداهم واقع المجتمعات الإسلامية، وتستهدف التخلص من تأثير العقيدة في النفوس وأثرها على السلوك، وأما المعرفة السابعة، فإنها كفيلة بأن تقصر الطريق أمام مجتهدى الاجتهاد الجماعى في الاستفادة من التراكمات المعرفية والتراث الهائل الذي كونه مجتهدون سابقون، وأما المعرفة الأخيرة، فإنها تحقق لمجتهدى الاجتهاد الجماعى المنشود القدرة على حسن تنزيل مراد الله في واقع المجتمعات المختلفة في أمان ويسر وسهولة.

وبالنظر الحصيف في هذه الأدوات، نجدها كلها أدوات قديرة على تحقيق غايته الاجتهاد الجماعى المنشود المتمثلتين في الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة، وفي توقيع مراد الله في واقع المجتمعات وعموم الأمة.

على أنه مما يجدر بنا البدار إلى تقريره، هو أن اعتدادنا بهذه الأدوات العلمية من دون سواها، لا نروم منه القول بوجوب بلوغ مجتهدى الاجتهاد الجماعى المنشود درجة الاجتهاد في هذه الأدوات برمتها، كما لا نرمي من هذا الاعتبار الدعوة إلى تلقي هذه الأدوات بالطرق التقليدية التي لا تزال

معظم مؤسساتنا التعليمية العليا تلقنها للأجيال الصاعدة من دون تمحيص للموضوعات التاريخية الظرفية في تلك الأدوات. فمجتهدو الاجتهاد الجماعي المنشود، ليسوا بحاجة إلى بلوغ درجة الاجتهاد في أية واحدة من هذه الأدوات العلمية، كما أنهم ليسوا مطالبين بتلقي جميع الموضوعات والمباحث الظرفية والتاريخية التي تشتمل عليها بعض هذه الأدوات العلمية المشار إليها.

وتأسيساً على هذا، فإننا نهرع إلى القول بأن مجتهدى الاجتهاد الجماعي المنشود بحاجة إلى الإمام والإشراف على الأسس العامة والمبادئ الأساسية التي تقوم عليها تلك الأدوات المعرفية والعلمية، ويكفيهم الإحاطة بالموضوعات والمباحث الحية الفعالة من هذه الأدوات، ومستندنا في هذا القول هو أن تعلم هذه الأدوات والمعارف، ليس مراداً في حد ذاته، ولا هو مقصود بالقصد الأول، وإنما هي في حقيقتها آلات يستعان بها في تحقيق غايتي الاجتهاد اللتين سبق أن أگدناهما وهما: التوصل إلى مراد الله في المسائل العامة، وتنزيل مراد الله على واقع المجتمعات والأقاليم وعموم الأمة، فالقدر الذي يحقق لهم الوصول إلى هاتين الغايتين هو القدر المطلوب من دون سواه. ورحم الله الإمام ابن خلدون عندما حدد القدر المطلوب إدراكه من العلوم التي هي آلة لغيرها، وقال ما نصه: «... والعلوم التي هي آلة لغيرها... لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام، ولا تفرع المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلما خرجت عن المقصود، صار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول بطولها وكثرة فروعها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر، وشغلاً بما لا يغني...»^(١).

وعلى العموم، توضيحاً لأهمية كل واحدة من الأدوات العلمية المختارة،

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٣٧ باختصار وتصرف.

وتحديداً للقدر المطلوب إتقانه من كل واحدة منها، نرى أن نلقي الضوء على ذلك القدر المطلوب من كل واحدة من هذه الأدوات العلمية، ونبرز أهمية كل واحدة منها، فضلاً عن الإشارة إلى ما تحتاجه كل واحدة منها من مراجعة علمية في مباحثها وموضوعاتها الظرفية، أملاً في أن تغدو أدوات علمية فاعلة وقادرة على عون مجتهدى الاجتهاد الجماعي المنشود على تحديد مراد الله في المسائل العامة وتفعيل واقع المجتمعات بتعليمات الوحي وإرشاداته العامة. وهذا عرض موجز لكل واحدة من تلك الأدوات:

أولاً: معرفة لغة الوحي

نروم بلغة الوحي اللغة العربية الفصيحة التي نزل بها القرآن الكريم وتحدث بها رسول الله ﷺ وغدت عشية نزول القرآن لغة الإسلام والمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ولم تعد لغة قوم من الأقوام ولا قبيلة من القبائل، إذ إن عالمية الإسلام تستوجب وتستلزم عالمية اللغة لأنه من غير الممكن أن تكون شريعة الإسلام شريعة عالمية ولغتها لغة قطرية أو إقليمية.

ولهذا، فإن اللغة العربية وإن كانت في أصلها لغة لقبائل وأمم كانت حاضرة الجزيرة وشبهها، غير أنها أُمست بعد نزول الوحي بها، لغة الأمة الإسلامية في أرجاء البسيطة، ولهذا، فلا غرو أن نجد إماماً مثل الإمام الشافعي ينتهي إلى القول بأن تعلم اللغة العربية واجب وفرض على كل مسلم بغض النظر عن أن يكون من أهل الجزيرة أو من شبهها، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد مؤكداً عالمية هذه اللغة وضرورة إتقانها لحسن فهم شريعة الإسلام الخالدة وتعاليمه السامية: «... فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر في ما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعل الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه، كان خيراً له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعاً في ما افترض عليه، وندب إليه لا متبوعاً، وغنماً بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب من دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم

الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه، انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها، فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصّة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض، لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه، وترك موضع حفظه، وكان يجمع مع النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله، وطاعة الله جامعة للخير...^(١).

إن إشراف المتصدين للاجتهاد الجماعي المعاصر على لغة الوحي، وإجادتهم قواعدنا نحواً وصرفاً وبلاغة وفقه لغة، أمرٌ ضروري لا مناص منه، ولا ثقة بمعرفتهم بمراد الله من نصوص وحيه إذا لم يكونوا متمكنين من هذه اللغة، ورحم الله الإمام الشاطبي عندما قال قوله الحكيم: «... الشريعة عربيّة، وإذا كانت عربيّة، فلا يفهمها حقّ الفهم إلا من فهم اللغة العربيّة حقّ الفهم، لأنّهما سيّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربيّة، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربيّة كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجّة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجّة، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجّة ولا كان قوله مقبولاً...»^(٢).

ويؤكد العلامة أبو الأعلى المودودي رحمته الله أهمية المعرفة اللغويّة للنظر الاجتهاديّ، فيقول ما نصّه: «... لقد كان أول هذه الأصول - يقصد أصول الاجتهاد - أن يكون المرء بصيراً باللغة التي نزل بها القرآن عارفاً بقواعدها ومسالكتها وسلاقتها. فقولوا لي بالله: هل هذا أصل باطل؟ وهل تسمحون لأحدٍ لم يكن على مثل هذه المعرفة باللغة الإنجليزيّة أن يأتي ويفسر كتب

(١) انظر: الرسالة، مرجع سابق، ص ٥٤ وما بعدها.

(٢) انظر: الموافقات، مرجع سابق، ج ٤ ص ١١٥ باختصار.

القانون المؤلفة باللغة الإنجليزية؟ مع أنه من المعلوم لدى علماء اللغة الإنجليزية أنه يحدث فرق كبير في المعنى كلما تقدمت شولة (comma) أو تأخرت عن موقعها في العبارة، حتى لطالما اضطرَّ المجلس التشريعي إلى استصدار قانون (act) مستقل لتحويل شولة واحدة من موضع إلى موضع آخر...^(١).

على أنه من الجدير بالتقرير أنه يكاد أن يكون ثمة اتفاق لدى العالمين بالأصول على وجوب إتقان المتصدي للاجتهاد لغة الوحي، سواء أكان الاجتهاد فردياً أم جماعياً، ويكاد هذا الأمر أن يكون متواتراً في المدونات الأصولية القديمة وكتابات الباحثين المعاصرين في الفكر الاجتهادي.

ولهذا، فإننا لا نرى من حاجة إلى تكرار تأكيد هذا الأمر، وكفينا أن نقرر بأن اعتدادنا بهذه المعرفة كإحدى المعارف الواجبة التوافر في مجتهدي الاجتهاد الجماعي المنشود، يعود إلى ما سبق أن أوضحناه بأن المسائل التي يتعامل معها أهل الاجتهاد عند العملية الاجتهادية، لا تخلو من أن تكون ذات نصوص، وإذا كانت لها نصوص، فإن حسن التعامل معها، يستلزم حسن إدراك خصائص وقواعد لغة تلك النصوص، إذ إن عدم إدراك المتصدي للاجتهاد لفقه هذه اللغة وأسسها العامة، قد يقوده إلى إساءة فهم مراد الشارع من نصوص وحيه، فإساءة تطبيق مراد الله في الواقع المعيش.

ورحم الله الإمام الشافعي عندما أشار إلى هذا الأمر قائلاً: «... فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعامّاً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره... وكانت هذه الوجوه التي وصفت

(١) انظر: المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة، الدار السعودية، طبعة ١٩٨٥م) ص ٢٢٤ باختصار.

اجتماعها في معرفة أهل العلم منها وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها، ومستنكراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنّة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب وإن وافقه من حيث لا يعرفه، غير محمودّة، والله أعلم، وكان بخطه غير معذور إذا ما نطق في ما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه...^(١).

فلئن كان هذا كله تأكيداً وتقريراً لأهميّة هذه المعرفة في تكوين الراغب في ممارسة الاجتهاد الجماعي، فإنّه من الحريّ بنا المبادرة إلى القول بأنّ القدر المطلوب إتقانه من هذه المعرفة لا يتجاوز في تصورنا تمكن المرء من الإلمام بالمبادئ الأساسيّة في النحو والصرف والبلاغة وفقه اللغة، ويتحقّق له هذا الإلمام بدراسة خلاصات ومهمّات هذه العلوم التي كتبها جهابذتها وفتاحاتها، كشرح ابن عقيل لخلاصة ابن مالك في النحو، ولامية الأفعال لابن مالك في الصرف، وفقه اللغة للثعالبي.

أجلّ إنّ دراسة المرء هذه الكتب المشار إليها، ستكسب مجتهد الاجتهاد الجماعي المنشود - لا محالة - القدر المطلوب إجادته في اللغة، وستؤهّله لدرك معاني نصوص الكتاب والسنّة على المستوى اللغوي المجرّد، وبطبيعة الحال، نبادر إلى القول بأنّ إشارتنا إلى تلك الكتب، لا نروم من ذلك الاستهانة بغيرها من الكتب العظيمة والمؤلّفات المتعمقة في هذه الفنون ككتاب سيبويه وكافية وشافية ابن الحاجب وحاشية الخضري والأشموني وغيرها، ولكننا رمنا من هذا تقرير القول بأنّ هذه المدوّنات التي مثلنا بها نعتبر في حقيقتها خلاصات لأهمّ المؤلّفات المتكاثرة في هذه المجال، وذلك لأنّها تتوافر على الأسس العامّة التي يحتاج إليها الراغب في التصديّ للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود في هذا العصر، ولهذا، فقد رأينا التمثيل بها من دون غيرها من الكتب المؤلّفة في هذه العلوم.

(١) انظر: الرسالة، مرجع سابق، ص ٥٥ باختصار.

على أنه من الجدير بالتنبيه أن ثمة مؤلفات حديثة يمكن لها أن تعين المرء على الإشراف على القواعد الأساسية، وتأتي على رأس تلك المؤلفات الحديثة، سلسلة النحو الواضح لمصطفى أمين وعلي الجارم، والبلاغة الواضحة للمؤلفين المذكورين، فهذه المؤلفات الحديثة، تمثل خلاصات مهمة للعديد من المدونات اللغوية القديمة، وتسهّل - دونما شك - إدراك القواعد الأساسية التي يحتاج إليها مجتهدو الاجتهاد الجماعي في النحو وفي البلاغة بشكل عام. وبناءً على هذا، يمكننا الخلوص إلى القول بأن هذه المؤلفات الحديثة مع شرح ابن عقيل ولامية الأفعال وفقه اللغة، يمكن لها أن تصقل وتكون لمجتهد الاجتهاد الجماعي القدر المطلوب من المعرفة اللغوية لممارسة الاجتهاد الجماعي.

وبطبيعة الحال، لا يتنافى هذا مع حث المتصدي للاجتهاد الجماعي على استدامة التزود بالمزيد من المعرفة اللغوية والتعمق في الوقوف على أسرار هذه اللغة ودررها ضماناً لحسن فهم معاني نصوص الوحي كتاباً وسنةً، فحسن التعامل مع المعاني المرادة لله جلّ جلاله.

ثانياً: معرفة أصول الفقه

يعرف معظم أهل العلم بالأصول أصول الفقه بأنه العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ويتعبير آخر، يراد به معرفة القواعد الكلية التي يتوصل بها إلى فهم أحكام نصوص الكتاب والسنة؛ ويتألف هذا العلم من مباحث أربعة أساسية، وهي مباحث الحكم، ومباحث الأدلة، ومباحث طرق الاستنباط، ومباحث الاجتهاد والإفتاء، وتنظم مباحث الحكم المسائل المتعلقة بالحكم والحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه، وأنواع الحكم من تكليفي ووضعّي وتخيري، فضلاً عن شروط المحكوم عليه من علم وأهلية وعوارضها، والمحكوم فيه من قدرة واستحالة، وأما مباحث الأدلة، فإنها تشتمل على موضوعات الأدلة التشريعية الأصلية من كتاب وسنة، والأدلة الفرعية من إجماع وقياس واستحسان، وسد الذرائع، ومصلحة مرسلة، وعرف وإجماع أهل المدينة وقول الصحابي والاستصحاب... وأما مباحث طرق الاستنباط، فإنها تنظم مسائل الدلالات

والمفاهيم والنسخ والعموم والخصوص والأمر والنهي والمطلق والمقيد...
وأما مباحث الاجتهاد والإفتاء، فإنها تتضمن حديثاً عن التصويب والتخطة في
الاجتهاد، وشروط الاجتهاد ومراتب المجتهدين، وآداب الإفتاء وصفة المفتي
والتلفيق والتقليد وسواها.

هذه هي أمهات الموضوعات والقضايا والمسائل التي يتألف منها علم
أصول الفقه، ويعتبر الإمام الغزالي رحمه الله أول من حاول أن يحصر موضوعات
ومسائل هذا العلم في المباحث المذكورة، خروجاً به من العمومية والإطلاقية
التي كان العلم فيها قبل أن يؤلف الإمام الغزالي كتابه الفذ المستصفى في علم
الأصول^(١).

وبالرجوع إلى كتابات ومدونات أهل العلم الذين عنوا بالحديث عن شروط
الاجتهاد الفردي أو الجماعي، نجد ثمة تواتراً واتفاقاً على ضرورة توافر هذه
المعرفة في شخصية المجتهد الفردي أو الجماعي، وفي هذا يقول الإمام
الشوكاني واصفاً: «... فإن هذا العلم (يقصد علم الأصول) هو عماد فسطاط
الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه...»^(٢)، وأما الإمام الرازي،
فقد اختلف إلى القول بأن «... أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، وأما
سائر العلوم، فغير مهمة في ذلك...»^(٣)، وأما الإمام الغزالي، فقد انتهى إلى
اعتباره أحد الفنون الثلاثة التي يستفاد منها منصب الاجتهاد في الإسلام، وقال
ما نصّه بعد أن ذكر العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد:
«... ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم
أصول الفقه...»^(٤).

وثمة تأكيدات وتقريرات من لدن العديد من أهل العلم الذين عنوا بالحديث

(١) حصر الإمام الغزالي مباحث علم الأصول في الأقطاب الأربعة المعروفة، وهي الثمرة
(الأحكام) والمثمر (الأدلة) والمثمر (الاجتهاد) وطرق الاستثمار (طرق الاستنباط).
انظر: مقدمة المستصفى.

(٢) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٠١.

(٣) انظر: المحصول من علم الأصول، الرازي، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت،
مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية لعام ١٩٩٢م) ج ٦ ص ٢٠.

(٤) انظر: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٥٣.

عن أهمية هذا العلم وضرورته لمن يروم التصدي للنظر الاجتهادي الفردي أو الجماعي، وقد كان الهدف الأساس من ابتكاره على يد الإمام الرباني الشافعي رحمته الله صيرورته العلم الذي يضبط حركة الاجتهاد مع النص، ويوضح الطريق للراغبين في ممارسة الاجتهاد، ولكنه مع مرور الزمن وتوقف تجديد مباحثه في القرون التي تلت القرن الخامس، غدا أحد علوم الاجتهاد بعد أن كان علم الاجتهاد الأوحد أيام نشأته.

وعلى العموم، حري بنا أن نتساءل عن القدر الذي يحتاج المرء إلى إجادته وإتقانه قبل ممارسته النظر الاجتهادي الفردي والجماعي، علماً بأن هذا العلم عانى كغيره من العلوم الإسلامية من الأفكار الدخيلة والمباحث الغريبة التي لم تكن من صميم هذا العلم، وهذا نص ما قاله الإمام الغزالي في مستصفاه بهذا الصدد معاتباً صنيع المتكلمين في مزجهم الأصول بمسائل كلامية عقيمة: «... مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة. وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد رحمته الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه...»^(١).

وانطلاقاً من هذا، فإننا نبادر إلى تقرير القول بأن القدر المطلوب إتقانه والإشراف عليه يتمثل في تمكنه من المسائل والموضوعات الأصلية التي تتكون منها المباحث الأربعة المذكورة، بحيث يصبح قادراً على توظيف تلك المباحث في فهم مراد الله في المسائل العامة ذات النصوص، ويمكن أن يتحقق هذا القدر لمجتهد الاجتهاد الجماعي من خلال دراستهم مهمات المباحث والموضوعات التي تناولها الإمام الغزالي في مستصفاه والإمام

(١) انظر: المستصفى، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠ باختصار.

البخاري في كشفه، والإمام الشوكاني في إرشاده، فهذه الكتب تمثل خلاصات لمدونات أصولية عديدة، فالمستصفى يمثل تلخيصاً أميناً لرسالة الشافعي، وإرشاد الباقلاني، وبرهان الجويني، وعمد عبد الجبار، ومعتمد أبي الحسين البصري، وأما كشف الأسرار، فإنه هو الآخر يمثل خلاصة ما انتهى إليه الدبوسي في تقويمه، والسرخسي في أصوله، والجصاص في فصوله، والنسفي في مناره، وأما إرشاد الفحول، فإنه يمثل خلاصة المستصفى وكشف الأسرار، وغيرهما من الكتب الأصولية القديمة.

فإذا تحقق للراغب في الاجتهاد الجماعي الوقوف على مهمات القضايا والمسائل التي تنتظمها هذه الكتب المشار إليها، حق له أن يمارس الاجتهاد النظري بأمان واقتدار.

وبطبيعة الحال، لا نروم من هذا القول بأن المتصدي للنظر الاجتهادي غير محتاج إلى بقية المدونات، وإنما قصدنا إلى القول بأن إشرافه على محتويات هذه المدونات الأصلية كفيلاً بأن يؤهله ويكسبه القدر المطلوب إجادته لممارسة النظر الاجتهادي المنشود الفردي والجماعي على حد سواء.

على أنه من الجدير بالذكر، أن ثمة مؤلفات حديثة يمكن لها أن تسهم في تمكين مجتهد الاجتهاد الجماعي من المعرفة الأصولية في أقرب وقت، ويعتبر كتاب أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف رحمته الله وأصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة رحمته الله من أهم المؤلفات الحديثة التي توافرت على حسن صياغة لمهمات قضايا ومسائل الفكر الأصولي في هذا العصر، ولذلك، فإن على المتصدي للنظر الاجتهادي الفردي والجماعي أن يبذل ما وسعه من جهد، ويستفرغ ما بلغه من طاقة في دراسة هذه المؤلفات القديمة والحديثة لصقل معرفته بالأصول، وتمكينه من توظيف تلك المعرفة في الكشف عن مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم من أبناء الأمة.

أجل، لا يفوتنا القول بأن هنالك مباحث وموضوعات عديدة من الفكر الأصولي تحتاج إلى المراجعة وإعادة النظر، وذلك لأنها مباحث دخيلة وغريبة كما نبه الإمام الغزالي في كتابه المستصفى على ذلك بجلاء، ورام من تأليفه

كتابه المستصفى تصفية تلك المباحث والموضوعات الدخيلة من الدرس الأصولي، بحيث يتجنب تبذير وقت مجتهد الاجتهاد الجماعي في تعلمها أو البحث فيها. وأما تحديد تلك المباحث والمسائل والموضوعات، فيمكن الوصول إليها من خلال ما وضعه الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات من معايير يعرف بها المسائل الأصلية من المسائل الدخيلة، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد: «... كل مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية...» والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً الاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل فيه. وعلى هذا، يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل... وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيه خلاف على فرع من فروع الفقه، كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب، أو إبطاله، عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه...»^(١).

وينضاف إلى هذا الذي ذكره الشاطبي، معظم مباحث وموضوعات قواعد العلة والاعتراضات عليها، فضلاً عن بعض الأدلة المختلف فيها كالإلهام والفراسة وسواها، وقد تجاوز الغزالي في كتابه الإشارة إلى هذه المباحث وعد الحديث فيها تضييعاً للوقت وتبذيراً للجهد.

وبناء على هذا، فإننا نخلص إلى القول بأن المبادئ والمباحث التي يحتاج إليها مجتهدو الاجتهاد الجماعي، ينبغي أن تنحصر في الأصول من الأصول، ولا حاجة إلى استجراهم إلى المباحث الغريبة والدخيلة على الفكر الأصولي نتيجة كتابة المتكلمين واللغويين والفقهاء فيه.

(١) انظر: الموافقات، مرجع سابق، ج ١ ص ٤١ - ٤٢ باختصار.

وصفوة القول: إنَّ الفكر الأصولي الذي ابتكره الشافعي، وتواضع فطاحل أهل العلم كالباقلاني والجويني وعبد الجبار والسرخسي والجصاص وأبي الحسين والباجي والغزالي والرازي والآمدي وابن قدامة وابن تيمية والشوكاني وسواهم على تطويره وتعميق مباحثه، كان ولا يزال مفخرة من مفاخر الفكر الإسلامي، ولكنه مع ذلك كله، ظلَّ ولا يزال فكراً بشرياً غير معصوم بتاتا، تنامي على سواعد أولئك العظام من أهل العلم، ويعرف كل مطلع على تاريخ هذا العلم أنَّ تجديد القول في مباحثه وقضاياها، وتحقيق القول في مسائله وموضوعاته، كان على مدار القرون الغابرة شأنًا تتابع عليه أهل العلم، ولم يحدث أن اختلف العالمون المحققون في إمكانية تجديده وتطويره عبر العصور، حتى إذا ما تمكن التقليد والتوجس من إعادة النظر في كثير من الأفكار التي ورثناها عن السابقين والنظر في مدى ملاءمة تلك الأفكار والآراء لواقعنا المعاصر، فإذا بالخلاف ينشب بين الكتاب المعاصرين حول إمكانية تجديد القول في كثير من مباحث علم الأصول وعدم إمكانية ذلك.

فانقسم الناس إلى فريق مؤيدين، وفريق معارضين، وخيل لفريق المعارضين أنَّ تجديد علم الأصول، يعني تجديد الدين وتقويض أركانه وأصوله، وبما أنَّ تجديد الدين عندهم غير جائز ولا سائغ، فإنَّ تجديد علم الأصول بوصفه أركان الدين وقواعده، هو الآخر غير سائغ ولا جائز، وما درى هؤلاء أنَّ تجديد أمر الدين كل الدين، أمر سائغ ومشروع بنص حديث رسول الله ﷺ الذي رواه أبو داود في سننه: (أنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها، وفي رواية: أمر دينها).

فإذا كان الشرع أجاز تجديد أمر الدين، وهو إلهي المصدر والمنشأ، فلأنَّ يجوز تجديد الفكر الأصولي البشري التكويني أولى وأكد، ولا يحتاج إثبات هذا الأمر إلى أي دليل ما دام الأمر بهذا الوضوح.

وأضف إلى هذا أنَّ ثمة خلطاً يقع فيه كثير من الناس، ويتمثل في خلطهم وعدم تفريقهم بين الفكر الأصولي بوصفه مجموع القواعد اللغوية والمنطقية والحديثية التي تروم الوصول إلى مراد الله من النصوص الشرعية، وبين نصوص الوحي المتمثلة في الكتاب والسنة، فنصوص الوحي كتاباً

وسنة^(١) نصوص خالدة معصومة غير بشرية ولا دخل للبشر في تكوينها وتشكيلها مطلقاً، وأما القواعد الأصولية، فهي اجتهادات بشرية مخصصة غير معصومة، وتشكلت على سواعد رجال عظام في تاريخنا الإسلامي، ويعتريها ما يعتري أي عمل يقوم به البشر غير المعصومين من نقص وغلط وخطأ.

ولهذا، فإن تجديد الفكر الأصولي، لا ينبغي أن يفهم بأي حال من الأحوال بأنه تجديد لحقائق وذوات نصوص الوحي كتاباً وسنة، ولكنه يجب أن يفهم بأنه تجديد لتلك القواعد والمبادئ الاجتهادية التي قصد منها واضعوها تقديم تفسير لمعاني نصوص الوحي كتاباً وسنة، ويمكن أن تجدد هذه القواعد والمبادئ بمراجعة حمولات كثير من مسائلها ومباحثها المتأثرة بظروف الزمان والمكان والمتضمنة في بعض الأحيان معاني مثالية غير قابلة للتحقق والتطبيق، كما يمكن أن تجدد تلك القواعد من خلال التأكد من مدى صلاحية بعضها لإيصال المجتهد إلى المعاني المرادة لله من نصوص وحيه الكريم، وفضلاً عن ذلك، فإنه من الوارد أن تجدد تلك القواعد من خلال إضافة قواعد ومبادئ جديدة قادرة على الكشف عن المعاني الثابتة بين جنبات نصوص الوحي.

وعلى العموم، فإننا نرى أن نكتفي بهذا القدر من تحقيق القول حول هذه المسألة المفتعلة في واقعنا المعاصر، وإنما دفعنا إلى الإشارة إليه في هذا المقام، ما نراه ونشده ونسمعه من مقابسي الفكر الأصولي ومستهلكيه^(٢) من

(١) نقصد بالسنة في هذا المقام أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته الصادرة عنه على وجه التشريع والتبليغ، وتعد هذه السنة وحياً باطناً، وأما الأقوال والأفعال والتقريرات الصادرة عنه لا على وجه التشريع، وإنما على وجه العادة أو الجبلة أو الثقافة أو الإمامة أو القضاء، فإن هذه السنة غير داخلية في هذا المعنى، وتعد هذه السنن نصوصاً غير معصومة بل هي بشرية في طبيعتها، ولا تعد مصدراً للتشريع. وقد نبه على هذا الأمر عدد غير قليل من العلماء المحققين وعلى رأسهم الإمام القرافي، وابن القيم، والذهلوي، وشلتوت، وابن عاشور، والقرضاوي، وغيرهم. فليتأمل!

(٢) وإنما دفعنا إلى توضيح هذا الأمر، نتيجة ما جرى بيننا وبين بعض القوم من مقابسي الفكر الأصولي ومستهلكيه من مناظرة علمية قبل بضع سنوات، فارتفعت فيها أصواتهم وصراخاتهم، وأوهموا الناس أن الدعوة إلى تجديد علم الأصول دعوة إلى =

تسوية تجديد أصول الفقه بتجديد الدين، واعتبار كل تجديد في الأصول تخريباً وتدميراً وتقويضاً للدين - على حدّ زعمهم - ويكفي لدحض كل ما ذكروه ويذكرونه من حجج واهية، الرجوع إلى كتاب المستصفى للغزالي، والموافقات للشاطبي، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني، وسيجدون في هذه المؤلفات ما يبرهن على حاجة الفكر الأصولي إلى التجديد الهادف إلى مراجعة وتجاوز الكثير من المعاني المثالية لبعض مصطلحاته كالإجماع وتكليف المعدوم وقوادح العلة، فضلاً عن ذلك، سيجد المرء أن مباحث هذا العلم تحتاج إلى قواعد بحثية إضافية جديدة كالمنهج الاجتماعي وأدوات الرصد والتحليل، وسواها^(١).

ثالثاً: معرفة مقاصد الشريعة

لئن كانت المعرفة الأصولية في أصلها تتمركز حول القواعد والمبادئ الكلية التي تكون وتنمي ملكة استنباط الأحكام لدى مجتهد الاجتهاد الجماعي من ثنايا نصوص الوحي الواردة إزاء المسائل العامة التي تمس حياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم منهم أو عموم الأمة، فإن هذه المعرفة الأصولية لا تقدر في وضعها الراهن على تمكين أولئك المجتهدين من فصل القول في

= التغريب أو التحديث أو التبديد، والحال أن الدعوة إلى الكف عن تجديد هذا الفكر وتعهده بالمراجعة والتحقيق والتجديد هي في جوهرها دعوة تهدف في نهاية المطاف إلى تبديد هذا الفكر الناصع، وتجميد مبادئه، فإلغاءه على واقعية الدين ومقدرته الفائقة على توجيه مستجدات الحياة وقضايا المعاصرة!! فإذا كان أولئك القوم عاجزين عن تجديد هذا الفكر إن لضعف في البضاعة العلمية، أو عدم معرفة بطريقة تجديده والارتقاء به، فقد كان حرياً بهم ترك المجال للقادرين على القيام بذلك ليقوموا به، كما كان حرياً بهم والحال كذلك الاستسلام لعجزهم وافتقارهم إلى العقلية الإبداعية الابتكارية التي تعين المرء على فهم المسألة وإدراك كنهها!! ولينهم نبذوا الصراخ والعويل والعبارات الرنانة التي كانت ولا تزال تعمق حال التخلف العلمي والغياب الحضاري لهذه الأمة، والله المسؤول أن يخلص النيات، ويزيدنا فقهاً في دينه، ويصلح أحوالنا وأحوال المقلدة والمتوجة.

(١) لمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة، يراجع الأعداد الأولى من مجلة المسلم المعاصر، وبحث لنا بعنوان في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي في مجلة تفكر الصادرة عن جامعة الجزيرة.

معاني كثير من المسائل العامة التي وردت لها نصوص من الكتاب والسنة، كما أنها بسبب ما خالط معظم مسائلها ومباحثها من خلافات عقيمة، لا يمكن اتّخاذها فيصلاً في المسائل العامة، ورحم الله الإمام ابن عاشور عندما أشار إلى هذا الجانب في الفكر الأصولي، فقال ما نصّه: «... إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين، حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلّثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسمّيه علم مقاصد الشريعة...»^(١).

وفضلاً عن هذا كله، فإنّ اللجوء إليها لمعرفة وتحديد مراد الله في المسائل العامة التي لم ترد فيها نصوص صريحة أو غير صريحة، غير مجدٍ في معظم الأحيان، وذلك لأنّ القواعد الأصولية في مجملها، قواعد مصقولة للبحث عن أساليب التعامل مع المسائل التي وردت لها نصوص من الكتاب والسنة، وعن استكناه دلالات تلك النصوص والمعاني المرادة منها.

أجل، من الوارد أن يُعترض على هذا بالقول بأنّ القواعد الأصولية تتوافر على بعض القواعد التي يمكن توظيفها في معرفة مراد الله في المسائل العامة العديمة النصوص، كما هي الحال في دليل الاستصحاب والنفي الأصلي والبراءة الأصلية والإباحة الأصلية، وسواها، ولدفع هذا الاعتراض، يمكننا تقرير القول بأنّ تلك القواعد الأصولية بمفردها لا ينبغي توظيفها في معرفة مراد الله من المسائل العامة العديمة النصوص، فهي إن صلحت لمعرفة مراد الله في المسائل الخاصة العديمة النصوص، فإنّه ينبغي إبعادها في المسائل العامة العديمة النصوص، ويتم الاستغناء عنها باستخدام القواعد المقاصدية والفقهية الكبرى في الوصول إلى مراد الله في تلك المسائل العامة العديمة النصوص.

وبناءً على هذا، فإنّ الحاجة ماسة إلى الاستعانة بالمعرفة المقاصدية للترجيح في معظم المسائل الأصولية الخلافية حول المسائل العامة التي وردت لها نصوص غير صريحة، وللبتّ بصورة خاصة في المسائل العامة التي لم ترد

(١) انظر: مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٨ باختصار.

لها نصوص من الكتاب والسنة، وتتمحور هذه المعرفة المقاصدية حول تزويد مجتهدى الاجتهاد الجماعى المنشود بالأسس العامة والمبادئ الكلية التي تقوم عليها المعرفة المقاصدية، وذلك بتأهيلهم لإدراك جملة المعاني والحكم والغايات والأهداف العامة التي لاحظها الشارع الحكيم في جميع أحوال تشريعاته المتعلقة بالفرد وبالمجتمع، وبتعبير آخر، تمكين المتصدين للنظر الاجتهادي الجماعى من معرفة الأهداف والغايات الكبرى التي رام الشارع تحقيقها من أوامره ونواهيه لمصلحة العباد، بحيث يصبحون قادرين على إدراك تلك المعاني واستحضارها عند الهم بتحديد مراد الله في المسائل العامة، أو عند إرادة توقيع تعاليم الإسلام على واقع المجتمعات والأقاليم وعموم الأمة.

إن توافر مجتهدى الاجتهاد الجماعى المنشود على المعرفة الأصلية بهذه الأداة، شأن نبه عليه العديد من أهل العلم القدامى والمعاصرين، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي الذي قال في موافقاته ما نصه: «... فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعاليم والفتيا والحكم بما أراه الله...»^(١)، وأما الشيخ المودودي، فيبرز ﷺ أهميته قائلاً: «... يجب أن يعرف المجتهد ما هي خطة الشريعة لإصلاح الحياة الإنسانية في مجموعها، ويعرف إلى جانب ذلك ما هي مكانة كل شعبة من شعب الحياة في هذه الخطة الشاملة، وما هي الخطوط التي تريد الشريعة أن تنظم عليها مختلف شعب الحياة، وما هي المصالح التي ترمي إليها...»^(٢)، وأما الشيخ علّال الفاسي، فقد قال في شأنه ما نصه: «... مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وإنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي

(١) انظر: الموافقات، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٠٦ باختصار.

(٢) انظر: مفاهيم أساسية حول الدين والدولة، المودودي (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، طبعة ١٩٨٥م) ص ١٩٦ باختصار.

الذي لا يعرف له حدٌ ولا مورد...^(١)، ويؤكد الدكتور الريسوني أهمية هذه المعرفة في العملية الاجتهادية، فيقول ما نصّه: إنّ «... المقاصد ليست أداة لانضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها - أيضاً - أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها...»^(٢).

ويذهب الإمام الشاطبي إلى أبعد من كل ما ذكر، فيؤكد القول بأنّ: «... انحراف الخوارج بفرقها وطوائفها وضلال المبتدعة بصنوفها نابع من وقوفهم عند اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده... فمدار الغلط... إنّما هو على حرف واحد هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضمّ أطرافه بعضها لبعض. فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنّما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كليّاتها، وجزئياتها المرتبة عليها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صوّرت صورة مثمرة... وشأن متّبعي المتشابهات أخذ دليل ما، عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثمّ ما يعارضه من كليّ أو جزئيّ، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً...»^(٣).

إنّ عدم إشراف مجتهدي الاجتهاد الجماعيّ المنشود على المبادئ الأساسية التي تتألف منها هذه المعرفة، مؤدّ إلى إساءة تعاملهم مع نصوص الوحي الواردة في المسائل العامّة، ومؤدّ إلى مزيد من الانحرافات في المعتقد والعمل، فجملة العالمين الذين ابتلوا بالجهل بمقاصد الشرع، يتجرّؤون تجرّواً مهيناً على أحكام الله، ويضربون تلك الأحكام بعضها ببعض، ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى هدم كليّات الشرع والاعتداء على محكماته بدعوى الوقوف عند ظواهر النصوص من دون معانيها.

وعلى العموم، لا بدّ لمجتهدي الاجتهاد الجماعيّ المنشود من التمكن من

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي (الدار البيضاء، نشر مكتبة الوحدة العربية، بدون تاريخ طبع) ص ٥١ - ٥٢ باختصار.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية لعام ١٩٩٢م) ص ٣٣٢.

(٣) انظر: الموافقات، مرجع سابق، ج ٤ ص ١٧٤ وما بعدها.

هذه المعرفة قبل ممارستها الاجتهاد سواء في المسائل العامة ذات النصوص أو عديمة النصوص؛ وأما القدر الذي يحتاجون إلى الإمام به من هذه المعرفة، فإنه لا يتجاوز في تصورنا الإشراف على حقائق المقاصد وتقسيماتها المتعددة، والعلاقة الجدلية بين أقسام المقاصد المختلفة، فضلاً عن استيعاب أمين لمسالك الكشف عن المقاصد، وسبل توظيف البعد المقاصدي عند الهم بتوقيع حكم على واقعة أو اختيار وترجيح رأي على آخر في المسائل التي تعدد فيها الآراء. ويمكن أن نتحصّل هذه المبادئ للمرء من خلال دراسة كتاب بمنزلة كتاب القواعد لسلطان العلماء العز بن عبد السلام، وكتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي، وبعض المؤلفات الحديثة القيمة ككتاب مقاصد الشريعة، للإمام ابن عاشور، وكتاب مقاصد الشريعة ومكارمها للشيخ علّال الفاسي، وغيرهما.

إنّ هذه المؤلفات تنظم توضيحاً وتفصيلاً للمسائل المهمة التي يحتاج إليها مجتهدو الاجتهاد الجماعي المنشود، وكلما استفرغوا وسعهم في تعميق فهمهم ومعرفتهم بمقاصد الشرع، تحقّق لهم حسن فهم لمعاني نصوص الوحي وحسن التعامل مع المعاني المرادة لله جلّ جلاله في المسائل.

على أنّه من الحريّ بالتحقيق أنّ هذا العلم كان ولا يزال مبحثاً من مباحث علم الأصول، ولم يحظ بتطوير ذي بال لقضاياه الكبرى ومسائله الأساسية في القرون الستة الأولى، كما لم ينشط أهل العلم بالبحث فيه بشكل مركّز إلا في نهايات القرن السابع الهجريّ عندما وضع الإمام العز بن عبد السلام كتابه القيم القواعد، ويعود الفضل في لفت انتباه الناس إلى أهمية هذه المعرفة في العملية الاجتهادية إلى بعض علماء القرنين السابع والثامن كابن تيمية وابن القيم والسبكي وابن السبكي والشاطبي، وسواهم، فقد عنوا بالتنبيه على أهمية هذه المعرفة وضرورتها للراغبين في التصدي للنظر الاجتهاديّ.

إنّه على الرغم من الجهود العلمية الأصيلة التي بذلها علماء القرنين المذكورين في تأصيل القول في هذه المعرفة، وتوضيح كثير من قضاياها ومسائلها، فإنّهم ظلّوا كغيرهم يرون هذه المعرفة جزءاً لا يتجزأ من الفكر الأصولي، وبالتالي، فإنّ تطويره وتعميق البحث فيه، ظلّ ولا يزال مرهوناً

بتطوير الفكر الأصولي بوصفه أحد مباحثه. واعتباراً بأن الفكر الأصولي لم يشهد بعد القرن الثامن الهجري أيّ تطوير ذي بال لمباحثه ومسائله، لذلك، ليس من عجب أن لا يشهد الدرس المقاصديّ هو الآخر أيّ تطوير أو تجديد، وأن تظل مسائله وقضاياها هي كما تركها السابقون.

وعلى العموم، فإنّ الحاجة اليوم تمسّ إلى إخراج الدرس المقاصديّ من دائرة الفكر الأصولي، وتدوينه فنّاً وعلماً قائماً بذاته ذا مبادئ ومسائل ومباحث محدّدة، يتمّ توظيفه للتصديّ لضبط المعاني المرادة لله جلّ جلاله في المسائل العامّة وتوقيع تلك المعاني على الواقع المعيش، ورحم الله الإمام الطاهر ابن عاشور الذي أدرك أهميّة هذا العلم بشاقب نظره، فقال ما نصّه: «... إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيّة للتفقه في الدين، حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسمّيه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمدّ منه طرق تركيب الأدلة الفقهيّة، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة...»^(١).

هكذا تقدّم الإمام ابن عاشور بهذا الاقتراح الفذّ الحكيم الذي لم يسبق إليه، ولقد كان حريّاً بالباحثين والعلماء المعاصرين أن يكتفوا جهودهم في تحقيقه في أرض الواقع، وأن يعملوا على صيرورة هذا الحلم واقعاً ملموساً، وإنّا لنؤمن بأنّ المسؤوليّة الكبرى في تحقيق هذا الأمر، تقع على عاتق مؤسسات التعليم والبحث العلميّ في عالمنا الإسلاميّ، فحقيق عليها وعلى الجامعات والمعاهد والكلّيّات الشرعيّة أن تشرع في العمل على تحقيق هذا الأمر، وذلك من خلال اعتماد مساقات دراسيّة في المقاصد على مدار سني الدراسة، وتوجيه وتكثيف أبحاث الرسائل الجامعيّة والعليا في

(١) انظر: مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٨ باختصار.

الدراسات المقاصدية، فضلاً عن تكوين لجانٍ علميةٍ يعهد إليها القيام بالتخطيط لتحويل هذا الاقتراح إلى واقع ملموس في العاجل القريب بمشيئة الله.

أجل، إننا نبادر إلى القول بأن إخراج الدرس المقاصدي من دائرة الفكر الأصولي، لا يعدو أن يكون استمراراً لما هو معهود في تراثنا الإسلامي، حيث إنَّ عدداً من العلوم القائمة اليوم كان في أصله مبحثاً من مباحث علوم أخرى، فعلم التفسير كان جزءاً من علم الحديث، كما أن علم القراءات كان هو الآخر جزءاً من علم الحديث، وأما علم الصرف، فقد كان جزءاً لا يتجزأ من علم النحو، ومع مرور الزمن واشتداد الحاجة إلى فصل هذين العلمين من علم الحديث، غدا اليوم علم يعرف بعلم التفسير وعلم القراءات، وعلم الصرف.

وبناءً على هذا، فإنَّ تحقيق التأهل المنشود والمستوى العلمي المطلوب من هذا العلم، يقتضي إفراده بالبحث والدراسة.

رابعاً: معرفة القواعد الفقهية الكبرى

إذا كانت المعرفة المقاصدية تنصرف إلى تأهيل مجتهدٍ الاجتهاد الجماعي المنشود لاستخلاص المعاني والأهداف والغايات السامية المرادة لله في المسائل العامة ذات النصوص أو عديمة النصوص، وذلك قصد ضبط نطاق تطبيق النصوص وتحديد دائرتها والغاية منها، فإنَّ معرفة القواعد الفقهية تنصرف إلى تأهيل مجتهدٍ الاجتهاد الجماعي المنشود لتنزيل المعاني والأهداف العامة المرادة للشارع على مختلف المسائل والوقائع العامة التي ترد لها نصوصٌ بشكلٍ عامٍّ والوقائع العامة التي لا ترد لها نصوصٌ بشكلٍ خاصٍّ، وذلك انطلاقاً من أنَّ القواعد الفقهية في حقيقتها عبارة عن مجموعة الأحكام التي تتشابه فيما بينها، وتجمعها علّة واحدة أو ضابط فقهي واحد، فهذه القواعد بمفرداتها تعين المتصدّي للاجتهاد الجماعي على معرفة كيفية تنزيل الأحكام الكلية على الوقائع العامة وبيان اندراج مختلف الوقائع والأحداث تحت حكم القواعد الشرعية الكلية، ويتعبّر آخر هي عبارة عن: «... أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في

الحوادث التي تدخل تحت موضوعها...^(١)، وتمتاز هذه القواعد بالإيجاز في صياغتها، والاستيعاب في معناها...

وتكمن أهمية الإمام بهذه القواعد في أن المتشبع منها يصبح متمهراً ومقتدراً على إخراج أحكام شرعية متماسكة ومترابطة للمسائل غير المنصوص عليها استناداً إلى مقاصد الشرع وكلياته، وخاصة مستجدات الأموال والأعمال والأنكحة والجنايات وسواها، فهذه المسائل وسواها لا يمكن للنظرات القياسية المحدودة أن تشملها بالتحقيق والتأصيل الدقيق المطلوب، بل إن القواعد الكلية والمقاصد السنية هي التي ينبغي اللباز بها لبيان حكم الشرع في هذه المستجدات العامة، ولهذا، لا بدّ لجماعة أهل الاجتهاد من التمكن من هذه المعرفة تمكناً عميقاً يؤهلهم لاستحضارها عند الهمّ ببيان حكم الشرع في المستجدات والمسائل العامة، ورحم الله الإمام السيوطي عندما نبّه على أهمية هذه المعرفة، فقال ما نصّه: «... اعلم أن فنّ الأشباه والنظائر فنّ عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، وماآخذه، وأسراره، ويتمهر في فهمه، واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان...»^(٢).

وأياً ما كان الأمر، فإنّه بات من المؤكد ضرورة تمكّن واستيعاب العضو المشارك في الاجتهاد الجماعي من هذه المعرفة الهامة التي تزيد العالم ثقة وثباتاً وقدرة على توجيه مستجدات الحياة وفق هذه القواعد المعبرة عن تماسك تعاليم الإسلام وتكامل أحكامه وأصوله. وبطبيعة الحال، لا يمكن للمعرفة الأصولية أن تغني عن هذه المعرفة ذلك لأنّ القواعد الفقهية تختلف في حقيقتها عن القواعد الأصولية اعتباراً بأنّ: «... قواعد الأصول تضع المناهج، وتبين المسالك التي يلتزم بها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أما القواعد الفقهية، فهي من قبيل المبادئ العامة في الفقه

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء (دمشق، مطبعة طربين، طبعة ١٩٦٨م) ج ٢ ص ٩٤٧.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام ١٤٠٣هـ) ص ٦ وما بعدها.

الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعيةً عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها...^(١).

وصفوة القول: إن إجادة هذه المعرفة لا تتطلب اليوم كبير عناء، ذلك لتوافر قدرٍ غير يسير من الأعمال العلمية الجادة التي قدّمها للمكتبة الإسلامية عدد من العلماء المخلصين، وعلى رأسهم عالم الشام الشيخ أحمد محمد الزرقاء في كتابه الفذّ شرح القواعد الفقهية، وابنه العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء في كتابه البديع المدخل الفقهي العام، والعالم المحقّق الجليل الدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين في سلسلة دراساته العلمية الرائعة حول القواعد الكلية، وزميلنا الكريم الدكتور علي الندوي في جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، وغيرهم كثير. فهذه الأعمال وسواها عني أربابها بتقديم هذه القواعد بصورة علمية دقيقة سهلة يسيرة، كما عنوا بتقديم شروح وتوضيحات مفيدة للقواعد الفقهية، إضافة إلى الشروح التي تابعت على مجلة الأحكام العدلية التي احتوت مهمات القواعد الفقهية.

خامساً: معرفة أصول الحديث

لقد أسلفنا القول بأنّ النصّ الشرعيّ الذي يحوم حوله الاجتهاد سواء أكان فردياً أم جماعياً، له جانبان أساسان، وهما: جانب ثبوته، وجانب دلالة، أما جانب ثبوته، فيتمثّل في الجانب الذي يتوقف عليه صحة نسبة هذا النصّ إلى مصدره، وعدم صحة نسبته إليه، وأما الجانب الدلالي، فتتوقف عليه صحة نسبة المعنى الذي فهم من النصّ إلى مصدره، وعدم صحة نسبته إلى ذلك المصدر، والذي نراه مجالاً للاجتهاد في فهمه، فإنّه لا يخلو من أن يكون نصّ قرآن أو نصّ سنّة، فإن كان نصّ قرآن، فقد كفانا الله تبارك وتعالى معونة البحث عن صحة نسبته، بل إنّ تكفّل بحفظه في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر/٩]. وقد هيأ الله له من الرجال والأموال ما يحقّق ذلك الحفظ إلى يوم القيامة، ولئن وجد ثمّ اختلاف، فإنّما ينحصر في

(١) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، عمر الأشقر (الأردن، دار النفائس، طبعة ثالثة لعام ١٩٩١م) ص ١٤١ وما بعدها.

اختلاف القراء غالباً، وحول اختلاف الفقهاء في قرآنية بعض الآيات كآية البسملة، وكلا هذين الأمرين ميسور التحقق منهما.

وأما بالنسبة للنص الحديثي، فإن الأمر فيه مختلف نوعاً ما، إذ إن الاجتهاد فيه يشمل الاجتهاد في الجانب الثبوتي منه، وهو الجانب الذي يعرفه علماء الجرح والتعديل بعلم رواية الحديث، كما يشمل الاجتهاد في الجانب الدلالي، وهو الجانب الذي يتصدى له علماء الأصول والمقاصد والفقهاء وسواهم.

إن الاجتهاد فهماً وتنزيلاً يتشعب إذا كان النص الشرعي حديثاً، إذ يتطلب في أول الأمر التثبت من صحة ثبوت النص، وشرعيته، ويتمثل ثانياً في التوصل إلى المعاني المرادة للشارع من النص، والعلم الذي يسهل للمرء تحقيق هذا الاجتهاد - كما أسلفنا - هو علم أصول الحديث، ويمكننا تحديد المراد بهذا العلم في هذا الكتاب بأنه: العلم بمبادئ أصول الحديث المتمثلة في معرفة أسس وأصول قبول الحديث ورده، والإلمام بأسباب ومراتب الجرح والتعديل وأسس الترجيح بين مختلف الحديث.

إن إتقان عضو الاجتهاد الجماعي لهذه الأصول والمبادئ من هذا العلم، له أهميته القصوى في الاجتهاد، وبدونه يظل تعامله مع النصوص الشرعية متسماً بالخلل والنقص، لأن الاجتهاد الجماعي النظري الهادف إلى معرفة حكم الله في المسائل العامة القطرية أو الإقليمية أو الأممية ينبغي أن يتأسس على إدراك أولي لنوعية النص، ومكانته بين الصحة والضعف، ولا سبيل إلى ذلك سوى إجادة مبادئ هذا العلم، والإشراف على مباحثه.

ولئن كان علماء الأصول الذين كتبوا في شروط الاجتهاد قد انتهوا إلى اعتبار معرفة السنة وحفظ عدد من أحاديث الأحكام شرطاً أساساً، فإنه قد كان الأولى في نظرنا اشتراط إجادة مبادئ هذا العلم - علم رواية الحديث - التي تعين على التمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث الضعيفة والأحاديث الموضوعة، كما تعين على التفريق بين درجات الأحاديث الصحيحة، ودرجات الأحاديث الضعيفة.

على أن ما ذكره أهل العلم من قبل حول ضرورة معرفة المجتهد أحاديث

الأحكام، وحفظ عدد منها، فإنَّ هذا الأمر لم يعد شأنًا ذا بالٍ في العصر الراهن، ذلك لأنَّ تلك الأحاديث غدت اليوم مفهرسة ومبوبة تبويباً ميسراً يسهل الوقوف عليها ومعرفة درجاتها من حيث الصحة والحسن والضعف. ولكن مع هذا التطور التقني، تظل الحاجة إلى إجادة مبادئ هذا العلم أمراً لا مناص للمتطلع إلى رتبة الاجتهاد منها، لأنَّ تلك المبادئ تمكِّنه من تجدد الحكم في الأحاديث التي لم تخرِّج بعد، والأحاديث التي اختلف في تخريجها، والأحاديث التي لا تزال غير مخرَّجة بصورة شاملة.

إنَّ لإحكام المرء مباحث علم الجرح والتعديل وأسبابه، وإشرافه على مباحث العلل القاذحة في الروايات، ومناهج نقد متون الأحاديث وأسانيدها، يجنبه الوقوع في متاهات الاستدلال بأحاديث لا زمام لها ولا خطام، والاكتفاء الدائم بتخريجات بعض الأقدمين.

ولقد أشاد علماء كثر بأهمية هذا العلم في الاجتهاد، وعنه يقول الإمام الغزالي بعد إirاده شروط المجتهد: «... فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه...»^(١)

ولئن كان لهذا العلم كل هذه الأهمية لعضو الاجتهاد الجماعي، فللمرء أن يتساءل عن القدر المطلوب إتقانه من هذا العلم، وبتعبير آخر هل يجب أن يبلغ في هذا العلم مبلغ رجاله العظام أمثال الأئمة: يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وابن عيينة، والبخاري، وأصحاب السنن الأربعة، وغيرهم من صيارفة الحديث الفطاحل، أم لا يجب تحصيل مستوى أولئك، وإنما يكفيه قَفْو أثرهم، وإدراك بصيص مما أدركوه من هذا العلم الذي لا يستغني عنه متطلع إلى نيل درجة الاجتهاد في الفهم؟

وللإجابة عن ذلك، فلإننا نرى أنه ينبغي الاكتفاء بالقدر الذي يكسب المرء القدرة على التمييز بين صحيح الحديث وحسنه وضعيفه، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث صحة، وحسناً،

(١) انظر: المستصفى ج ٢ ص ٣٥٣ باختصار.

وضعفاً، أو وضعاً. وقد أشار إلى هذا الإمام الشوكاني: «... أن يكون ممن يتمكن من استخراجها - يقصد السنة - من مواضعها، بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها، والحسن، والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظاً لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح، وما لا يوجب من الأسباب، وما هو مقبول منها، وما هو مردود، وما هو قاذح من العلل، وما هو غير قاذح...»^(١). وقد حاول فضيلة الشيخ الدكتور القرضاوي أن يزيد هذا القدر المطلوب إجادته من هذا العلم توضيحاً وبياناً، فقال ما نصه: «العلم بالسنة يعني فيما يعني عدة أمور:

أولاً: علم دراية الحديث.. أي لا بد للمجتهد من العلم بأصول الحديث، وعلومه، والاطلاع على علم الرجال، وشروط القبول، وأسباب الرد للحديث، ومراتب الجرح والتعديل، وغيرها مما يتضمنه علم المصطلح، ثم تطبيق ذلك على ما يستدل به من الحديث.

ثانياً: معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث حتى لا يحكم بحديث قد ثبت نسخه، وبطل العمل به، كالأحاديث التي رويت في جواز «نكاح المتعة» فقد ثبت نسخها بأحاديث أخرى... ومن مثل معرفة الناسخ والمنسوخ معرفة مختلف الحديث؛ أي الأحاديث المتعارضة الظواهر، وكيف يؤولها، ويوفق بينها بتقيد مطلقها، وتخصيص عامها... إلى غير ذلك من وسائل الجمع أو الترجيح...

(١) انظر: إرشاد الفحول ج ٢ ص ٣٠٠. والجدير ذكره أن ما استهل به الشوكاني كلامه من ضرورة التمكن من استخراج الأحاديث من مواضعها، لم يعد أمراً عسيراً، إذ إن كتب الأطراف قديماً، والكتب المحققة حديثاً، وبرامج الحديث في «الديسكات» خير وسيلة لتحقيق هذا الأمر، وخير معين للمرء على الاستفادة من وقته، وجهده، ولذلك، لا بد للمجتهد في الوقت الحاضر من أن يلم إلمامة ولو بسيطة بطرق الاستفادة من تلك الكتب، والبرامج.

ثالثاً: معرفة أسباب ورود الحديث... وإذا كانت معرفة أسباب نزول القرآن لازمة لمن يريد فهم القرآن، فإن معرفة أسباب ورود الحديث ألزم لمن يريد فهم السنة، لأن القرآن بطبيعته عامٌ لكل الأحوال، والأمكنة، والأزمنة. أما السنة، فكثيراً ما تأتي لعلاج قضايا خاصة، وأوضاع معينة يتغير الحكم بتغيرها...»^(١).

بهذه المعارف يغدو عضو الاجتهاد الجماعي متمكناً من مبادئ علم الجرح والتعديل - أسباباً وموجبات، وأنواعاً - ومقاييس نقد الأسانيد والمتون التي تكاتف المحدثون والأصوليون على وضعها، وتاصيل القول فيها.

سادساً: معرفة أصول الدين

لقد بات من الواضح للعيان لكل ذي بصيرة أن التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية أفراداً ودولاً في العصر الراهن لم تعد تحديات داخلية فحسب، ولكنها تحديات خارجية تروم استئصال البقية الباقية من عقيدة الإسلام في النفوس بشتى الطرق والوسائل المختلفة، فتارة تتوجه تلك التحديات نحو زعزعة ثقة الإنسان المسلم بسلامة عقيدته وسداد تعاليم دينه، وصلاحية تلك التعاليم للحياة المعاصرة، وطوراً آخر تتجه تلك التحديات نحو الخلط واللبس على الإنسان المسلم بين ثوابت دينه ومتغيراته، وبين قواطعه وظنياته، فتتركه فريسة التأويلات والتخريجات التي تؤثر على تدينه وطريقة تعامله مع تعاليم دينه.

وربما توجهت تلك التحديات صوب الاحتفاء بنصاعة المبادئ التي تقوم عليها الديانات الأخرى، وضرورة الاقتباس من تلك الديانات والاستفادة من أصولها وتعليماتها التي غدت المدنية والتمدن والتحضر قرينة بتقمصها وتمثلها في الواقع العملي.

هذه الطرق والصور المختلفة التي تتلون بها التحديات المعاصرة، تجعل الأهمية كامنة في ضرورة تمكّن المتصدّي للاجتهاد الجماعي من أصول الدين ومبادئه الخالدة، وقدرته على توظيف الحجج المنطقية والبرهانية والدلائل

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة ص ٦٠ باختصار وتصرف.

القطعية المقنعة في الدفاع عن عقيدة الإسلام وتعاليمه أمام هذه التحديات والهجمات المنظمة ضد الوجود الإسلامي. فإشراف المتصدي للاجتihad على أصول الحجاج والمنطق والإقناع أمسى اليوم أمراً ضرورياً لا مناص منه، وفضلاً عن ذلك، فإن تمكُّنه من المعرفة الدقيقة بالديانات الأخرى ومبادئها وأصولها وما تضمه من أفكار وتعليمات من شأن ذلك تمكينه من الدفاع عن الإسلام ودحض الشبهات والانتهاكات التي توجه ضده من لدن المتعصبين من أتباع الديانات الأخرى المنافسة للديانة الإسلامية السمحة المسالمة الناصعة الواضحة.

سابعاً: علم الخلاف

نروم بهذا العلم معرفة مناهج وأصول الاستنباط والاستدلال التي انتهجها أئمة الاجتهاد السابقون عند تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة والواقع الإنساني الذي كان محيطاً بهم^(١).

فهذا العلم في منظورنا يُدُلُّ لعضو الاجتهاد الجماعي كثيراً من الصعاب بحيث لا يُفني عمره في إعادة عقارب الساعة، وتوليد اجتهادات جديدة في كل جانب من جوانب الحياة، كما أن هذا العلم يعصمه من التسرع في تسليط سيف الإجماع على الاجتهادات المخالفة له، ويقيه شر الاستبداد باجتهاده،

(١) يدرس هذا العلم اليوم في معظم الجامعات والكليات تحت مسمى علم الفقه المقارن، ويراد به في كتابات معظم الباحثين المعاصرين جمع الآراء الفقهية وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض. وأما علم الخلاف، فيعرفونه بأنه العلم الذي يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقوادح الأدلة... انظر: الفقه المقارن، أ.د. محمد رأفت عثمان، ود. أنور دبور، ود. رمضان الشرنباصي (بيروت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٩م) ص ٢١ بتصرف. إننا لا نروم في هذا المجال هذا الأمر المذكور، وإنما نروم بعلم الخلاف العلم الذي يعنى بإبراز مناهج وأصول الاستنباط عند الأئمة الذين بذلوا جهوداً جبارة في فهم النص الشرعي بغية الاستفادة من إيجابيات وحسنات تلك المناهج والأصول. ولنا نرمي من هذا العلم الجانب الذي يعنى بجمع آراء المجتهدين السابقين والموازنة بينها فتقويمها قصد ترجيح رأي على آخر.

والنظر إليه كأنه مُنزَّل من لدن رب العرش، ويهديه بعد كل ذلك إلى الانسجام مع الاجتهادات المغايرة والمخالفة لاجتهاداته، وترجيحاته، فهو «... لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة، وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال عليه...»^(١).

إنه من المتواتر لدى العالمين أن العلوم والمعارف الإنسانية عامة تحتاج إلى التكميل والتطوير والتعديل والزيادة والحذف، مما يجعل افتراض القدرة على الاستغناء عن التراكمات المعرفية والعلمية استغناء كلياً افتراضاً خيالياً يلفظه الواقع ويأباه المنطق السديد والرشيد.

إن هذا العلم هو الذين يمكن المتصدي من «... معرفة المذاهب، ودراسة أحكام الفقه مربوطة بأصولها، مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة، لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهوداً كبيراً، وزمناً طويلاً، ثم إنه يأمن العثار، والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله...»^(٢).

فتحصيل الدربة على الاجتهاد، وتكوين الملكة الاجتهادية القادرة على حسن فهم معاني نصوص الوحي لا يمكن أن يتأتيا للمرء ما لم يكن له إشراف دقيق على ما ولده مجتهدون قبله، وإمام كافٍ بما أصْلوه من مبادئ وقواعد، فلا بدَّ له من أن يتعرف على مداركهم وعلى مآخذ أقوالهم وعلى مناهجهم سواء في الاستدلال أو في الاستنباط من دون جمود على منهج من المناهج، أو العكوف على قاعدة من القواعد، ومن دون تقديس لاجتهاد، أو لرأي، ولكن استئناس واستفادة من الآخرين، إذ في ضوءهما - الاستئناس والاستفادة من خبرات الآخرين ومعارفهم - يهون عليه التخير والترجيح بين المناهج التي يراها أولى بالاستعانة في حسن إدراك مرامي ومقاصد النص الشرعي.

(١) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

(٢) انظر: الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين (طبعة ١٩٧١م) ص ١١، وانظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ص ٥٥.

ولهذا، فإنَّ جمهرة غفيرة من سلفنا الصالح - رحمهم الله - وبعض علمائنا المعاصرين قد عتوا بالتنصيص على ضرورة وأهمية هذا العلم للمتصدي للاجتهاد، ونفوا العلم عمن لم يطلع على اختلاف العلماء، وأسبابه، فأثر عنهم أقوال في هذا الشأن كقول بعضهم: « من لم يسمع الاختلاف فلا تعدّوه عالماً... » و« من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ أنفه الفقه » ولا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإن لم يكن كذلك، ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه... » و« أجسر الناس على الفتوى أقلهم علماً باختلاف العلماء... »^(١)، ورحم الله الأستاذ المودودي رحمه الله عندما نبّه على أهمية هذا الفن، وحثّ المتصدي للاجتهاد على: «... الوقوف على تراثنا القانوني - الفقهي - الذي ورثناه عن فقهاء السلف، والحاجة إليه ليست للتدرب على الاجتهاد فحسب، بل هي كذلك لاستمرار الارتقاء القانوني، لأنه ليس - ولا يسوّغ أن يكون - المقصود بالاجتهاد أن يهدم كل جيل جديد ما بناه سلفه، أو يحكم عليه بالبلى، ويشرع في بنائه من جديد... »^(٢).

إنَّ تمكن عضو الاجتهاد الجماعي من هذا الفن يمكن له أن يتمّ من خلال استيعابه مناهج المجتهدين السابقين في الاستدلال والاستنباط^(٣)، والاطلاع الكافي على أسباب اختلافهم وطرق تعاملهم مع نصوص الوحي - كتاباً وسنة - بغية الاستفادة من الجوانب الإيجابية التي يتميز بها منهج كل منهم في بناء اجتهاد جديد أو ترجيح اجتهادٍ على آخر على ضوء عصره وبيئته.

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ج ٢ ص ٤٦.

(٢) انظر: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة ص ١٩٦.

(٣) كثيراً ما يخلط بعض الناس بين مناهج الاستدلال ومناهج الاستنباط، ويعدونهما أمراً واحداً، والحال أنهما أمران مختلفان، أعني أن مناهج الاستدلال يراد بها في نظرنا الأسس المنهجية التي يعتمد عليها عالم في الترتيب بين الأدلة المختلفة، وتقديم دليل على آخر بناء على قوته ورجاحته. وأما مناهج الاستنباط، فهي الأسس المنهجية التي يتبعها عالم في استخراج حكم من الأحكام من ثنايا نصوص الوحي - كتاباً وسنة - ويعني هذا أن مناهج الاستدلال حاكمة على مناهج الاستنباط باعتبار أن الاستنباط يتم بعد الاستدلال، أي بعد تبين مراتب الأدلة!

ثامناً: مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة^(١)

نروم بمبادئ العلوم الإنسانية أو الاجتماعية، مجموع المعارف التي تعنى بدراسة الإنسان والظواهر المحيطة به وبحياته اجتماعياً ونفسياً وسياسياً واقتصادياً وقانونياً وتربوياً... إلخ، كما نعني بها العلوم التي تساعد المرء على تفهم الواقع الإنساني، ومعرفة أدوائه، وما يؤثر في ذلك الواقع من مؤثرات وذلك قصد توظيف تلك المعرفة في تسديد الواقع وتفعيله بتعاليم الدين الإلهية الثابتة الخالدة.

إنه ليس بخافٍ ما للبيئة والظروف من أثر ودور كبيرين في تغيير جملة المسائل المرتبطة بالاجتهاد مفهوماً وأدواتٍ ومجالاتٍ، وبناءً على ذلك، فإن هذه العلوم والمعارف تعتبر خير وسائل معينة على ضبط الاجتهادات المتأثرة بالظروف والبيئة بغية إعادة النظر فيها من جديد وعرضها على بساط المراجعة والنقد والتمحيص والتدقيق؛ ولذلك، فإن أهمية معرفة المتصدي للاجتهاد الجماعي بهذه المبادئ تكمن في كونها معارف معينة على التوصل إلى المعاني التي تدل عليها نصوص الوحي، كما تكمن في كونها معارف معينة للمرء على الإدراك الشمولي لمرامي النصوص ومقاصدها وغاياتها، مما يؤهل المتصدي للاجتهاد الجماعي لتجديد النظر في كثير من الاجتهادات السابقة التي رامت ذات يوم تحديد المراد الإلهي من النصوص، غير أن تلك الاجتهادات لم تخل من التأثير - بطريقة مباشرة وغير مباشرة - بالأعراف والتقاليد والظروف والبيئات والأحوال، والإمكانات^(٢).

(١) لا يرتاح بعض المفكرين المعاصرين، كالاستاذ محمد قطب، لمصطلح «العلوم الإنسانية»، لأنه - حسب نظره - مصطلح مغاير لما يسميه الغربيون بالعلوم الإلهية أو الإلهيات، ومرماهم من ذلك اعتبار الإنسان قادراً على إيجاد العلوم، وليس على كشفها فقط، ولكننا نقصد بهذا المصطلح العلوم التي تتعلق بالإنسان، وتركز على دراسة أحواله وظروفه، ومشكلاته من شتى النواحي الاجتماعية والنفسية والتاريخية والتربوية والاقتصادية والسياسية والجغرافية والأدبية... إلخ.

(٢) إن اجتهادات السابقين لا يمكن لها أن تسد جميع حاجات العصر، ذلك لأن كثيراً من تلك الاجتهادات لم تخل من التأثير بظروف الزمان والمكان وبالأعراف والتقاليد والعادات التي كانت سائدة يوم نشأتها، مما يجعلها محل اجتهادات متجددة بتجدد الزمان والمكان وتبدل العادات والثقافات والتقاليد، ولعل الاجتهادات التي دارت =

وقد نبّه عدد غير يسير من أهل العلم المعاصرين على أهمية معرفة هذه المبادئ، وفي ذلك يقول فضيلة الشيخ القرضاوي ما نصّه: «... وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شتل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة الأنثوية، وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي، وتكوّن الخلية الواحدة منهما... وقضية «الجينات» وعوامل الوراثة... إلخ هذه القضايا التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية... وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعد رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم...»^(١).

وعليه، يمكن القول بأنّ قاعدة «لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأزمنة والامكنة والأعراف والعادات...»^(٢) ليست سوى دليل واضح على أهمية معرفة مبادئ

= رحاها ذات يوم حول قضايا المرأة وشؤونها من حيض ونفاس وحمل وولادة وقضاء... من أوضح الاجتهادات المحتاجة إلى مراجعة ونقد على ضوء التطورات العلمية الحديثة الطبية... وكذلك الحال في كثير من اجتهادات سلفنا - رحمهم الله - حول العلاقات الدولية، وتصنيف الدار، وأحكام الذمة وحقوقهم... إلخ. فقد تأثر كثير منها بواقعهم وظروفهم وبيئتهم، أما وقد تغيّر ذلك الوضع الذي كان قائماً، فإن إنشاء اجتهادات جديدة مراعية للظروف والبيئة لا بدّ منها وأنّى يتم ذلك في غياب علم ودراية بمبادئ هذه العلوم.

(١) الاجتهاد في الشريعة، القرضاوي، ص ٤٨ وما بعدها باختصار.

(٢) وردت هذه القاعدة في مجلة الأحكام العدلية، وفي شرح القواعد الفقهية للشيخ الزرقاء، وفي المدخل الفقهي العام للزرقاء الابن، ولكن بصيغة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان...» والمراد بتغير الأحكام هو تغير الأحكام المستندة على العرف والعادة والمصلحة، فإذا تغيرت العادة وارتفعت المصلحة يتبع ذلك تغير الأحكام المرتبطة بها... انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تعريب فهمي الحسيني (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٩٩١م) ج ١ ص ٤٧، وشرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقاء، تقديم مصطفى الزرقاء وعبد الفتاح أبو غدة، ومراجعة عبد الستار أبو غدة (دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٨٣م) ص ١٧٣، والمدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء (دمشق، مطبعة طربين، طبعة عاشر ١٩٦٨م) ج ٢ ص ٩٢٤؛ إن هذه الصياغة للقاعدة وشرحها نخالهما محل نظر، وذلك لأنّ الأحكام الشرعية نفسها لا تعرف تغييراً ولا تبديلاً ولا تطوراً وإنما الذي يتغير في =

هذه العلوم والمعارف لمن رام الاجتهاد في هذا العصر؛ ولأنها - كما أسلفنا - تحتضن تحليلات معقولة وتفسيرات دقيقة لمختلف الظواهر ومستجدات الحياة.

وصفوة القول: إن جملة الأفهام التي استنبطها أهل العلم من النصوص العامة الظنية الدلالة تظل محل تغير وتبدل بناء على تغير الزمن والمكان، والأعراف... ولا يمكن إدراك طبيعة التغير والتبدل التي تطرأ على تلك الأفهام إلا بالتمكّن من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه العلوم والمعارف.

إن إلمام المرء بمبادئ هذه العلوم والمعارف لا يعني بأي حالٍ من الأحوال التعمق في دقائقها وتفصيلها، ولكنه يعني تمكنه من توظيف مناهجها وأدوات البحث فيها من أجل الوصول إلى فهم سديد ودقيق للواقع الذي يعيش فيه الناس وللظروف المحيطة بالمكلف.

على أنه من الحريّ بالتقرير في هذا المقام أن تمكن المرء من مبادئ هذه العلوم تمكناً عميقاً يتوقف في شطر كبير منه على إجادته إحدى اللغات العالمية السائدة وخاصة اللغة الإنجليزية التي غدت اليوم - بقدرة قادر وبفعل من البشر - أهم لغة تحتضن ما يستجد في هذه العلوم من اجتهادات ونظريات وآراء، كما أنها أمست اليوم اللغة التي يمكن من خلالها التعرف على ما تشهده الساحة العالمية من أحداث وأحوال، والتعرف على ما يروج

= حقيقة الأمر هي أفهام تلك الأحكام، وذلك لأن الحكم الشرعي - كما يعرفه جمهور علماء الأصول - هو «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً». وهذا الخطاب الشرعي، الكتاب والسنة، ثابت لم ولن يعرف تغيراً ولا تحولاً ولا تبديلاً منذ أن لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى... ولعله لأمر ما أحس الإمام ابن القيم بهذا فأبى إلا أن تكون صياغته للقاعدة بالصياغة المذكورة أعلاه «لا ينكر تغير الفتوى» وذلك لأن الفتوى في حقيقتها هي فهم الفقيه للحكم الشرعي الذي يبيّنه لمن استفتاه، وهذا الفهم قابل للتغير والتبدل والزيادة والنقصان وربما الإلغاء. ولهذا، فإننا نرى أنه إن كان لا بد من الإبقاء على صياغة هذه القاعدة «لا ينكر تغير الأحكام» فليُضَف إليها قيد «أفهام»، فتصير «لا ينكر تغير أفهام الأحكام بتغير الأزمنة والامكنة والأحوال والعادات...» هذا أولى من الصياغة الأولى الفضفاضة، فليتأمل!

في العالم اليوم من نوازل فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية، ولهذا، فإن على الجيل الصاعد من أبناء الأمة وخاصة الراغبين منهم في التصدي للاجتهاد في النوازل ومستجدات العصر أن يبذلوا ما يسعهم من جهد و طاقة بغية إتقان هذه اللغة أو غيرها كاللغة الفرنسية والإسبانية والألمانية تمكيناً لهم من إحكام مبادئ هذه العلوم والفهم الدقيق لما يموج في العالم من تطورات وتغيرات وأحداث.

وبطبيعة الحال، لا نروم بهذا القول احتفاء بهذه اللغة، ولا انبهاراً بأهلها، ولكننا نرمي به مخلصين الدعوة الصادقة من الأعماق إلى ضرورة تمكن المتصدين للاجتهاد الجماعي من هذه اللغة تعميقاً لفهمهم وإدراكهم مبادئ هذه العلوم من خلال هذه اللغة التي أضحت - كما أسلفنا - اللغة الأم التي يتحدث بها السواد الأعظم من علماء تلك العلوم المعاصرين، كما أنها باتت اللغة التي تكتب بها نتائج الدراسات والأبحاث التي يتوصل إليها علماء العصر. ولهذا، لا بدّ من إجادة هذه اللغة بحسبانها وسيلة من الوسائل المعينة على التمكن من مبادئ هذه العلوم!

وفي ختام هذا المبحث، نودّ أن نؤكد بأنّ ثمة شروطاً يذكرها عدد من العالمين للنظر الاجتهادي الفردي والجماعي، وتتعلق تلك الشروط بالجانب الشخصي لشخصية المجتهد، كشرط الإسلام، وشرط العدالة، وشرط التقوى، وشرط الصلاح، وسواها، لقد تجاوزنا الحديث عن هذه الشروط في هذا المقام إيماناً منا بأنّ هذه الشروط ليست شروطاً علميّة، ولا تأثير كبيراً لها على تمكن المرء من الأدوات والعلوم التي تعينه على الوصول إلى مراد الشرع.

وعلى العموم، إنّنا نرى أنّ هذه الشروط وسواها تمثّل في حقيقتها جوهرها مجموع الآداب العامة التي ينبغي أن يتحلّى بها من يتصدّى للاجتهاد الفردي والجماعي على حدّ سواء في كل العصور والأزمنة، وذلك ضماناً لقبول اجتهاده، وثقة الناس في ذلك الاجتهاد، وبتعبير آخر، يمكن تصنيف هذه الشروط بأنها شروط قبول اجتهاد المجتهدين لا شروط التأهل والتصدي للاجتهاد، فالتأهل ذو علاقة وثيقة بالجانب العلمي الكسبي، وأما قبول الاجتهاد، فإنّه يرتدّ إلى هذه الآداب المشار إلى بعضها.

وبهذا، نصل إلى نهاية هذا المبحث راجين أن تكون الأدوات التي اخترناها أدوات علمية معينة على تحقيق غايتي النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، وهما: فهم مراد الشارع من المسائل العامة المجتهد فيها، وتطبيق ذلك المراد في الواقع الذي تعيش فيه المجتمعات والأقاليم والأمة برمتها.



المبحث الثالث

تأهيل علمي في أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود

إيماناً منا بأن أيّ حديث عن أدوات الاجتهاد الفردي والجماعي لا يمكن له أن يكون حديثاً عملياً فاعلاً ومؤثراً ما لم يتضمن توضيحاً وتفصيلاً لسبل تمكين الأجيال من تلك الأدوات، وضبط الأقدار التي لا بدّ من حيازتها لأولئك الذين يتطلعون إلى ممارسة الاجتهاد سواء أكان اجتهاداً فردياً أم اجتهاداً جماعياً.

ومن ثم، نرى أن نخصص هذا المبحث بحديث عملي عن كيفية تأهيل أولئك الراغبين في التصدي للاجتهاد والانتماء المشروع إلى المجامع الاجتهادية التي ينبغي لها أن تجتهد في المسائل العامة القطرية والإقليمية والامية.

لقد أبرزنا في ما مضى ذلك التفاوت في نظرات الأصوليين إلى أدوات الاجتهاد وشروطه، كما أكدنا القول بأن صياغة شروط الاجتهاد شهدت عبر التاريخ تغيرات وتطورات كان لظروف الزمان والمكان وللسقوف المعرفية وطبائع النوازل والتحديات الدور الأعظم فيها.

واعتباراً بما أسلفناه من ضرورة الاعتداد بجملة من الاعتبارات عند الهمّ بضبط أدوات الاجتهاد في عصر من العصور، بل تأسيساً على ما أوردناه من صياغة منهجية لأهم الأدوات العلمية التي يجب التمكن منها والإشراف عليها لكل من رام التصدي أو نيل رتبة الاجتهاد الفردي أو الجماعي في العصر الراهن، لهذا كله، فإننا نرى أنه ليس من المستحيل ولا من المتعذر - كما يتصور عامة الناس - تأهيل الأفراد والجماعات وتمكينهم من الأدوات التي أوسعناها جانب التحقيق والتفصيل والتوضيح، بل يجب على غيارى الأمة

تمكين الأجيال الصاعدة من تلك الأدوات، وذلك من خلال اقتراح نخالنا لم نسبق إليه حسب علمنا المتواضع، ويتمثل ذلك الاقتراح في أمرين:

أولهما: ضرورة صيرورة المسألة الاجتهادية علماً قائماً بذاته، لها موضوعاتها، وأهدافها، ومباحثها، وليكن مسمى هذا العلم علم الاجتهاد.

والأمر الثاني: ضرورة تأسيس قسم علمي في الجامعات أو الكليات أو المعاهد تحت مسمى قسم «الاجتهاد»، أو علوم الاجتهاد» يعنى هذا القسم بتمكين الراغبين في نيل رتبة الاجتهاد من الأدوات العلمية التي يحتاج إليها المجتهد في هذا العصر.

أما بالنسبة للأمر الأول، فإن تحقيقه في أرض الواقع وقبول العامة والخاصة له مرهون كل الرهان بتحقيق الأمر الثاني أولاً، أعني أن صيرورة الاجتهاد علماً أو فناً قائماً بذاته لا تمام له ما لم يغد ثمة أقسام علمية في المؤسسات التعليمية العليا تؤمن بهذا الأمر الذي يمليه علينا الواقع الذي نعيش فيه، ولهذا، فإننا نرى أن نصرف الهم في هذا المبحث بتحرير القول في الأمر الثاني إيماناً بأن تحقيقه يفضي إلى تحقيق الأمر الأول.

أجل، إن هذا الاقتراح سيحدث تساؤلات علمية وفكرية ومنهجية وربما طالته تساؤلات سياسية واجتماعية تتوجس من كل فكرة جديدة، فضلاً عن أن وضع علوم جديدة في تاريخ العلوم الإسلامية توقف منذ القرن السابع الهجري، فالواقع الإسلامي بعد ذلك القرن لم يسعد بميلاد علوم جديدة تنضاف إلى العلوم التي دوّنت عشية أفول شمس القرن السابع الهجري، وقد كان علم الخلاف والقواعد الفقهية من آخر العلوم المدونة في تاريخ الفكر الإسلامي.

وبقدرة قادر، ظهرت بعد سبعة قرون على وجه التحديد دعوة جريئة إلى تأسيس علم المقاصد على لسان فقيه الديار التونسية الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، بيد أن هذه الدعوة الشجاعة الهامة قضي عليها في مهدها، وتجاهلها الخاصة والعامة، ولم تتحقق في دنيا الناس حتى هذه اللحظة، وعلى الرغم من كثرة الدراسات والأبحاث والمؤلفات حول الفكر المقاصدي، لا تزال الجامعات والكليات والمعاهد في العالم الإسلامي تنظر إلى المقاصد جزءاً لا

يتجزأ من علم الأصول، بل إنه قد نشأت في الآونة الأخيرة دعوات معارضة لدعوة الإمام ابن عاشور ظناً من أرباب تلك الدعوة المتوجسة أن إخراج مباحث المقاصد من علم الأصول من شأنه القضاء على البقية الباقية من الفكر الأصولي العتيق، ولذلك، فلا حاجة إلى دعوة ابن عاشور.

وبطبيعة الحال، لا يخفى ما في هذه الدعوة من مبالغة مكشوفة تأبأها سيرة العلوم في تاريخنا الإسلامي، إذ إنه من المعلوم لدى العالمين أن علم الأصول نفسه انفصل عن علم الفقه، واحتضن جملة حسنة من علم اللغة والكلام والمنطق والحديث، ومع ذلك، بقي علم الفقه حياً وحاضراً وفاعلاً، كما بقيت بقية العلوم من حديث ولغة وكلام حاضرة وقوية.

وعلى العموم، لا نرى سداداً في ذلك التوجس أو الخوف من إخراج مباحث المقاصد من الفكر الأصولي، بل لا نرى حيفاً من استقلال مباحث الاجتهاد عن الفكر الأصولي، وصيرورتها علماً وفتاً قائماً بذاته تعميقاً للهموم العلمية والمعرفية المتصلة بالمسألة الاجتهادية، وتحريراً لجملة القضايا والمسائل المتصلة بالنظر الاجتهادي المنشود في العصر الراهن.

أولاً: طبيعة المشروع وحقيقته

ومهما يكن من شيء، فإننا نضيف إلى دعوة الإمام ابن عاشور دعوة مخصصة إلى أفراد مباحث الاجتهاد في علم مستقل، كما ندعو - جادين - القائمين على الجامعات والكليات والمعاهد العلمية في العالم الإسلامي خاصة وفي العالم أجمع، إلى ضرورة القيام بإنشاء شعبة أو قسم على مستوى الدراسات العليا يُعنى بتأهيل طلبتها لممارسة النظر الاجتهادي الفردي والجماعي فهماً وتنزيلاً، وذلك عن طريق تزويدهم وتمكينهم من كافة الأدوات والعلوم اللازمة التي يتوقف على إتقانها والتمكن منها نيل رتبة الاجتهاد الفردي والجماعي على حد سواء، على أن تتم صياغة تلك الأدوات والعلوم - بعد ضبطها وتحديدها في ضوء متغيرات العصر والظروف - صياغة أكاديمية مركزة، وتوضع في شكل مقررات ومواد منهجية منضبطة موزعة على سني الدراسة في هذا القسم أو الشعبة.

وتحقيقاً لهذا الحلم الجاثم على الصدر منذ عقد من الزمن، نرى مراعاة المبادئ التالية عند تبني هذا المشروع:

أ - ينبغي أن يضم هذا القسم عدداً من العلماء المتخصصين والراسخين في علوم الاجتهاد التي سبقت الإشارة إليها، ليعنوا بتحديد مهماتها وضبط القدر المطلوب إتقانه وإجادته منها لمن يرغب في نيل رتبة الاجتهاد، وكلما كان تركيزهم على خلاصات تلك العلوم، ومبادئها الأصلية المعينة على حسن التصدي للنظر الاجتهادي، كان ذلك تحقيقاً أميناً لهذا المشروع.

ب - صياغة علوم الاجتهاد فهماً وتنزيلاً صياغة أكاديمية منضبطة، ثم توزيعها توزيعاً دقيقاً يحقق الترابط والتسلسل والتكامل، بحيث تنتهي كل مرحلة بإجراء اختبار واقعي عملي، يتم من خلاله التأكد من استيعاب المسجل بالبرنامج وإتقانه لهذه العلوم، ومن مدى قدرته على ممارسة الاجتهاد في ضوء ما تعلمه.

ج - الاستئناس بالضوابط المنهجية التي توصل إلى بعضها الإمام الغزالي والشاطبي والشوكاني لبعض علوم الاجتهاد في الفهم، وأما بالنسبة لعلوم الاجتهاد في تنزيل النص، وتطبيقه على الواقع، فيمكن الاستعانة بالعلماء المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية في ضبط القدر الذي يحتاج إليه المرء لكي يصبح بعد ذلك مُلمّاً بالمبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه العلوم، وبالجوانب التي تساعد على حسن فهم الإنسان وظروفه، وفهم الواقع وما يطرأ عليه من ظروف ومؤثرات.

د - ولكي يتم ضبط الأقدار المطلوبة في كل علم من علوم الاجتهاد ضبطاً منهجياً محكماً، فإننا نقترح أن يعهد أمر ذلك إلى لجنة أكاديمية متخصصة واعدة، تعنى بتحديد العلوم المحتاج إليها في هذا العصر للنظر الاجتهادي فهماً وتنزيلاً. ومن حق هذه اللجنة - بطبيعة الحال - حذف بعض المباحث والموضوعات التي تتضمنها تلك العلوم، وللجنة أن تزيد موضوعات ومباحث تراها ضرورة التوافر في الشخصية التي تتصدى للنظر الاجتهادي الفردي والجماعي.

ثانياً: أهداف المشروع وغاياته

انطلاقاً من أن دعوة مخلص لا بد لها من أن تتضمن توضيحاً للأهداف التي وراءها، لهذا، فإننا نرى أن نلخص في النقاط التالية أهم الأهداف التي تروم هذه الدعوة تحقيقها عبر هذا الاقتراح المتواضع:

الهدف الأول: تجاوز الخلاف التقليدي حول فتح أو سد باب الاجتهاد

إنه منذ أمدٍ غير قصير، يجد المرء ثمَّ نزاعاً، واختلافاً بين العلماء حول الموقف من الاجتهاد، وحكم ممارسته، ويمكن تصنيف الآراء التي كانت، ولا تزال، تظهر على السطح إزاء مشروعية الاجتهاد، وعدم مشروعيتها، إلى ثلاثة آراء:

أ - سدُّ باب الاجتهاد عموماً، وباب الاجتهاد المطلق خصوصاً، وعدم تجاوز الاجتهادات السابقة بغض النظر عن وجود مؤهلين له، أو غير مؤهلين، وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على المقولة الفلسفية التي تنسب إلى الغزالي، ليس بالإمكان أبدع مما كان، وأن السلف لم يترك للخلف شيئاً، بل ذهب زمرة من زعماء هذا الرأي كعالم الأقطار الشامية ابن أبي الدم، غفر الله لنا وله، إلى القول: «... لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير والسنن الأصول والفروع، حتى ملأوا الأرض من المؤلفات التي صنفوها... ومع هذا، فلا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوهاً مخرجةً على مذهب إمامه، ما ذاك إلا أن الله تعالى أعجز الخلائق عن هذا، إعلاماً لعباده بتصرم الزمان، وقرب الساعة، وأن ذلك من أشراطها...»^(١)

ويروى مثل هذا التوجه عن الإمام القفال شيخ الأصحاب، الذي صرح قائلاً: «... مجتهد الفتوى قسمان: أحدهما: من جمع شرائط الاجتهاد، وهذا لا يوجد. والثاني: من يتحل مذهب واحد من الأئمة كالشافعي، وعرف مذهبه، وصار حاذقاً بحيث لا يشذ عنه شيء من أصوله. فإذا سئل في حادثة، فإن عرف لصاحبه نصاً، أجاب عليه، وإلا يجتهد فيها على مذهبه، ويخرجها على أصوله، وهذا أعز من الكبريت الأحمر...»^(٢).

ولهذا الرأي رواد كثار من العلماء، خاصة أولئك الذين عاشوا متأثرين بجو التقليد الذي ساد فترة من تاريخنا الإسلامي، وسلط سيفه الحاد على كل من

(١) انظر: فيض القدير للمناوي، نقلاً من كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، ص ٩٤ باختصار.

(٢) المرجع السابق ص ٩٤.

ساورته نفسه بالاجتهاد، أو الخروج على آراء المذاهب، أو التلفيق بينها، فهذا الرأي، له ما له، وعليه ما عليه.

ب - فتح باب الاجتهاد عند توافر شروطه مطلقاً، سواء منه الاجتهاد المطلق، أو غير المطلق، ولكن مع ربطه بشروط تتسم، في أكثر الأحيان، بعدم الدقة والضبط، وتغلب عليها الضبابية، والتعميم، مما يجعل شأن الاجتهاد، في نهاية الأمر، شأنًا معقدًا يتنازع، دوماً وأبداً، حول علومه وشروطه.

وهذا الرأي - في حقيقته - يكاد أن يكون هو الرأي الأغلب والشائع لدى أكثر علماء الأصول، وخاصة منهم أولئك الذين اقتحموا بالاجتهاد آفاقاً جديدة وأغواراً عميقة، فلاذوا بعلم الأصول منفصلاً للخروج على هذه الحالة غير الصحية. ولكنهم عنوا، بشيء من التفاوت، بالشروط التي يجب توافرها في المرء لكي يصبح مجتهداً، مما دفع ببعضهم إلى وضع شروط للاجتهاد المطلق، وشروط أخرى للاجتهاد الخاص. ويمكن القول بأن صنيع الإمام الغزالي، عند حديثه عن شروط الاجتهاد، من أروع ما يمثل هذا التوجه إزاء الاجتهاد، ويمكن اعتباره خلاصة لما انتهى إليه العلماء السابقون عليه^(١).

ولكن على الرغم من وجود هذه الشروط، فإنها لم تغير من وضعية الاجتهاد سواء في عصر الإمام الغزالي، أو بعد عصره، نعني أن أهلية الاجتهاد المطلق ظلت قاصرة على الرعيل الأول السابق (من القرن الثاني إلى القرن الثالث تقريباً) ولم تسعد الأمة بعلماء مجتهدين مطلقين، لا يقلون علماً عن أولئك الأعلام الأفذاذ، عليهم رحمة الله الواسعة، الأمر الذي يمكن إرجاعه، في نظرنا، إلى الضبابية التي كانت تتميز بها طريقة وضع شروط الاجتهاد.

وإذا كان صنيعهم نقلة منهجية بمعايير عصر مضى وانقضى، بيد أن هذه النقلة لم تؤت أكلها، كما كان ينبغي، إذ ينبى لسان حال الفترات اللاحقة بأن الأمة عجزت عن ولادة رجال ونساء يمكنهم الإشراف على تلك العلوم التي

(١) سبق الإشارة إلى هذه الشروط عند الحديث عن معرفة أصول الفقه.

يتوقف على جمعها الاجتهاد، ولم تستطع أن تنجب لأبنائها أمثال الإمام أبي حنيفة، أو الإمام مالك، أو الإمام الشافعي، أو الإمام أحمد، وغيرهم من أئمتنا الأجلاء، رحمهم الله! وعلى كل، هذا الرأي، له ما له، وعليه ما عليه.

ج - سد باب الاجتهاد، لوجود موانع معينة تقتضي ذلك السد: يكاد هذا الرأي أن يكون، في حقيقته، امتداداً غير مباشر للرأي الثاني، إلا أنه يختلف عنه في جعله سد باب الاجتهاد أمراً مرهوناً بوجود موانع معينة، ينبغي إعادة فتح بابه فور ما تزول تلك الموانع، وتنتفي انتفاءً، كما يشبه الرأي الأول في النتيجة، إلا أنه يختلف عنه كذلك في اعتباره سد باباً أمراً وقتياً محدداً غير دائم، وليس علامة من علامات الساعة.

وهذا الرأي نجد له صدقاً واسع النطاق في أروقة كثير من العلماء المخلصين الذين يأسرهم الورع والخوف على حمى الدين وأركانه، فتراهم، وهم في حقيقتهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، يتوصلون باجتهاداتهم إلى القول بسد باب الاجتهاد، نظراً لفساد الهمم، وكلل العزائم، وفشو ارتكاب المنكرات، وترك ضروريات الدين، ومهماته^(١). فجعل هؤلاء ليسوا من أسارى التقليد، ولا أتباعه، ولكن صنيعهم هم كذلك، لم يحقق الغاية المنشودة، إذ لم يتوقف أحد سواهم عن الاجتهاد، مما يمكن إرجاعه إلى عدم اتباع منهجية منضبطة، تعنى بوضع المعالم والضوابط التي يتوقف على إحكامها فتح باب الاجتهاد لكل قادر عليه بجمعه علومه، ومعارفه. وعلى كل، هذا الرأي كغيره لا يخلو من مغمز ونقد.

هذا هو مجمل محتوى الآراء التي ترددها الألسنة إزاء مشروعية الاجتهاد، وعدم مشروعيته، وحيال فتح بابه، وسدّه. والناظر الهادف إلى فهمها ينبغي له أن يربطها بغاياتها وأهدافها، وأن يفهمها على ضوء تلك الظروف والبيئات التي تكاثفت وأثرت في تكوينها وتوليدها. فالرأي الأول، على سبيل المثال،

(١) ومن هؤلاء العلماء الغيور، العالم المجاهد المعاصر، بديع الزمان سعيد النورسي، الذي ألف رسالة في الاجتهاد، توصل فيها إلى وجود موانع تحول دون فتح باب الاجتهاد في هذا العصر. انظر: كليات رسائل النور، الكلمات (الكلمة السابعة والعشرون) ص ٥٦٢ وما بعدها.

يتجلى فيه تأثير الجوِّ التقليديِّ الغاشم الذي خيَّم، خلال حقبة تاريخية، على توجهات كثير من علمائنا، بل إنَّ الرأْي الثاني الذي استهدف، في حقيقته، الخروج على سلطان ذلك الجوِّ المكهرب، قد تأثر هو الآخر بطريقة غير مباشرة بذلك الجوِّ، أعني أنه قد كان بالإمكان السعي نحو ضبط تلك الشروط ضبطاً علمياً محكماً، يجعل تحقيقها أمراً مقدوراً عليه، ويخرجها من دائرة الإعجاز والتعقيد.

إنَّ التخوُّف من فتح باب الاجتهاد لا مبرر له، بل هو تخوُّف مذموم، إلا أننا لا بد من ضبطه ضبطاً منهجياً، وذلك بصياغة علومه صياغة أكاديمية تتضح فيها المناهج والوسائل. وإذا كانت مباحث علم الأصول، على سبيل المثال، في أول أمرها، مباحث مبشرة بين ثنايا كتاب الإمام الشافعي، لم تكن محكومة بالضوابط الأكاديمية الواضحة المترابطة المتسلسلة بالمعنى المنطقي الأكاديمي، فإنَّ الدراسات المنهجية التي تتابعت على تلك المباحث، واستهدفت ضبطها، وتوضيحها، قد حوَّلت تلك المباحث إلى علم قائم بذاته يعرف بعلم الأصول، وليس من شك أنَّ الإمام الشافعي، لم يطلق على تلك المباحث، لقب علم الأصول، وإنما تمَّ ذلك بعد وفاته، رحمته الله، بفترة ليست قصيرة.

ولهذا، فإنَّ إعادة صياغة علوم الاجتهاد في شكل منهجي أكاديمي لقادر على أن يحافظ على حمى الاجتهاد، وأن ييسره لكل راغب في ممارسته، ولا تمام لهذا، في نظرنا، سوى تحويل الاجتهاد إلى تخصص أكاديمي.

الهدف الثاني: الارتقاء بواقع الدراسات والعلوم الموسومة بالعلوم الشرعية في الجامعات والكليات والمعاهد

يزخر عالمنا الإسلامي - والله الحمد - بكلِّيات الشريعة والدراسات الإسلامية التي تخرِّج للأمة الإسلامية سنوياً علماء شرعيين متخصصين في شتى فروع العلوم الشرعية المختلفة، ولا تخلو جامعة أو كلية أو معهد إسلامي من اتخاذ الفصل بين فروع العلوم الشرعية أساساً أكاديمياً، إذ إنَّ هناك بالجامعات والكليات والمعاهد، قسماً للفقهِ وأصوله، وقسماً آخر للحديث والتفسير، وقسماً ثالثاً للعقيدة والكلام أو أصول الدين، وقسماً رابعاً للغة العربية وآدابها، وهلمَّ جرّاً.

وليس من شك أن أولئك الخريجين في تلك التخصصات الشرعية المختلفة، لا يمكن اعتبارهم، بأي حال من الأحوال، علماء مجتهدين حائزين على جميع علوم الاجتهاد، ومتوافراً فيهم جميع شروطه، وذلك لأن شروط الاجتهاد التي وضعها العلماء في عصر الشافعي، لا تدرّس بالتفصيل، في أي قسم من الأقسام المذكورة، بل إن الشروط التي انتهى إليها العلماء من نهاية القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن السادس الهجري، لا يستوعبها الطالب أثناء دراسته في أي قسم من الأقسام العلمية المتخصصة، وكذلك الحال في الشروط التي قررها بعض العلماء للاجتهاد من بداية القرن السابع الهجري إلى يومنا هذا، الأمر الذي يجعل المرء يدّعي، مع شيء من الثقة، أن الساحة الأكاديمية الحالية لا تزال تعنى بتخريج علماء يشرفون على بعض علوم الاجتهاد، وليس على جميعها، وينبغي تداركه في هذا العصر، والتخفيف من وطأته وفورانه، وخاصة إذا علمنا أن ثم علاقة عضوية قوية بين فروع العلم الشرعي، أشبه أن تكون مثل علاقة السلسلة بعقدتها وأجزائها، نعني أن لا كمال لأي تخصص منها في غياب الآخر.

فالفقيه لا يكتمل فقهه، إذا لم ينل نصيبه من علم الحديث، والتفسير، واللغة، والأصول... إلخ؛ وأما المحدث، فإن جملة من الحديث يظل ثقيلاً، إذا لم يقدر على استخلاص مراميه وغاياته عن طريق إجادة الفقه، واللغة، والتفسير، وغير ذلك... وكذلك الحال في العالم بالعقيدة، وأصول الفقه، واللغة...

إذاً، وجود هذه التخصصات لفروع العلم الشرعي، أمانة واضحة على عدم توجه هذه الكليات، وتلك الأقسام، بطريقة غير مباشرة، إلى تخريج علماء تتوافر فيهم جميع شروط الاجتهاد التي تشمل معرفة اللغة والحديث، والفقه، والأصول، والكلام... إلخ. صحيح، أن ثلّة من خريجي تلك المؤسسات، لا يألون جهداً في تكملة مشوار الإشراف على علوم الاجتهاد بأنفسهم، فينصرفون إلى إجادة العلوم التي يتوقف على جمعها الاجتهاد.

بيد أن سبباً، كتلك، وإن كانت محدودة، ومباركة، لا يأمن صاحبها من العثار والزلة، والإنقار الناقص، الأمر الذي يجعل الحاجة ملحة إلى الأخذ

بأيدي هؤلاء الراغبين، وتذليل الصعاب أمامهم، وتحقيق ما يصبون إليه من نيل رتبة الاجتهاد، سواء في فهم نصوص الوحي، أو في تطبيق المعاني المفهومة والمجسّمة على الواقع، وذلك عن طريق هذا المشروع الذي يمكن من خلاله التخفيف من الفصام المفتعل بين فروع العلم الشرعي على حين غرّة.

وبما أنّ التحول من منهج أكاديمي إلى آخر لا يتم بين عشية وضحاها، ولا بين يوم وليلة، فإنّ مشروعنا، إذا نال مكانة واهتماماً من لدن علماء الأمة، فإننا نقترح أن يتم تطبيقه على مستوى الدراسات العليا أولاً، وليس على مستوى الدراسات الجامعية ما لم يحدث تغيير في وضع برامج المستوى الجامعي الحالي.

ولكن، هبّ قائلًا قال: إنّ بعض الكليات الشرعية، وأقسام الدراسات الإسلامية في بعض الجامعات، تُعِدُّ علماء تتوافر فيهم شروط الاجتهاد التي أشار إليها العلماء منذ عشرة قرون تقريباً، فما الجدوى من هذا المشروع، والحال كذلك؟

للإجابة عن تساؤل كهذا، يمكننا أن نقول بأنّ ذلك الإعداد ليس كافياً مهماً كان، ولا يمكن اعتبار أولئك الخريجين مجتهدين بمعايير عصرنا، والظروف التي نمرُّ بها، وذلك لأنّ الاجتهاد، كما أسلفنا، يسير في اتجاهين، اتجاه نحو فهم النص، واتجاه آخر نحو تطبيق النص، فإذا قُدِّرَ لامرئٍ، في كلية شريعة، أو قسم للدراسات الإسلامية، أن يتقن علوم الاجتهاد في الفهم، فإنّه يظلُّ، حسب تصوّر هذا المشروع، محتاجاً إلى إجادة وإتقان علوم الاجتهاد في التنزيل والتطبيق وهي مبادئ العلوم الإنسانية الاجتماعية، الأمر الذي يعني أنّه لا بد من القيام بتغيير أو نقلة انقلابيّة رشيدة توسع برامج ومقررات التخصصات الشرعية في جامعات العالم الإسلامي جانب التعميق والتوسيع والشمول، لكي تصبح علوم الاجتهاد في التنزيل، تُدرّس جنباً إلى جنب مع علوم الاجتهاد في الفهم، وبذلك وحده، يمكن للأمة أن تنجب لأبنائها مجتهدين ينهضون بمهمة مواجهة مستجدات العصر، وقضايا الحديثة بما يملكون من رصيدٍ فكريٍّ أصيلٍ، وبما يتمتعون به من إدراك لطبائع الناس،

وظروفهم، ومعرفة عميقة بالأوضاع الجديدة الطارئة على حياة الأمة، وتوجهاتها، بغية ضمان حسن تنزيل وتطبيق معاني نصوص الوحي المفهومة والمجسمة في الواقع.

ولا سبيل، في الوقت الراهن، إلى تحقيق كل ذلك، سوى عن طريق هذا المشروع المقترح الذي سيعنى بالضبط الأكاديمي المنهجي الأصيل لعلوم الاجتهاد النظريّ الفكريّ، وعلوم الاجتهاد التنزيليّ التطبيقيّ، بإذن الله تعالى.

الهدف الثالث: إعادة تشكيل أعضاء المجامع الفقهية المعاصرة في حالة بقائها مجامع فقهية لا مجامع اجتهائية

ينبغي أن يسجل لأولئك الغير من أبناء الأمة الذين أدركوا أن الاجتهادات الفردية، مهما علا شأنها، وشأن قائلها، تظل متأثرة بالبيئة والظروف، ومتجاذبة بين الرغبات، والإرادات التي قد تكون متعارضة فيما بينها، ولا سبيل إلى الاعتماد على تلك الاجتهادات الفردية في قضايا الأمة المصيرية الكبرى، وفي تحديد وجهة النظر الإسلامية في شؤون تهّم الغالب الأغلب من المسلمين، فدعوا إلى إنشاء مجامع فقهية تُضيق دائرة الاجتهادات الفردية، وتقلل من مجالاتها.

يسجل السبق لأولئك العلماء الذين عزّز عليهم، في الوقت نفسه، بعد أن حدّدت الحدود الجغرافية، وغابت الحلقات العلمية العامرة التي كان يعقدها العلماء للتشاور والتباحث حول القضايا، والمستجدات، والنوازل، فانبروا داعين أولي الأمر في الديار الإسلامية إلى إنشاء المجامع الفقهية لتتولى مناقشة قضايا الأمة الكبرى، ومستجدات العصر التي تعم فيها البلوى، بغية التوصل إلى موقف إسلامي يرقى إلى درجة الإجماع عند اتفاق المجتمعين على رأي معين، ويسجل الفضل لكل من ساهم في جعل مشروع واع، كهذا، واقعاً ملموساً معاشاً. بيد أننا نعتقد أنه لكي يقوم هذا المشروع، بالمسؤولية المنوطة به، لا بد من أن يكون أعضاؤه علماء مجتهدين، تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، وذلك لأنّ الحكم الذي يصلون إليه، ما كان ليحظى بمصادقية إجماعية ما لم يكن المجمعون مجتهدين، لأنّه من المعلوم، أنّ الإجماع، كما يعرفه العلماء، عبارة عن اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، في عصر من

العصور على حكم اجتهاديّ معيّن، مما يعني أنّ أعضاء المجامع الفقهية إذا لم تتوافر فيهم شروط الاجتهاد في الفهم، وفي التنزيل، لا يمكن اعتبار ما يتوصلون إليه، في أي حالٍ من الأحوال، من أحكام وقرارات، أحكاماً لها مكانة الأحكام المجمع عليها في الشرع، وذلك لأنها، عندئذٍ، أحكامٌ صادرة عن مجموعة، فيهم مجتهدون، وفيهم من دونهم، ومن أركان الإجماع في الفكر الأصوليّ كون المجمعين كلهم مجتهدين حائزين على رتبة الاجتهاد فهماً، وتنزيلاً.

والإنصاف يقتضي أن واقع كثير من المجامع الفقهية في عصرنا - مع عميق احترامنا وعظيم تقديرنا لمشايخنا وأساتذنا أعضاء تلك المجامع - يحتاج إلى التعديل والمراجعة، فطريقة اختيار أعضاء تلك المجامع تتأثر، في بعض الأحيان، ببعض الأمور التي ما ينبغي لها التأثير بها، إذا ما أريد لهذه المجامع أن تقوم بالدور المنتظر منها.

ولهذا، فإننا نعتقد أنّ المشروع الذي ندعو إليه، قد يعين المجامع الفقهية القائمة على مراجعة طريقة اختيارها، وسيمكّنها، في الوقت نفسه، من معرفة أولئك الناس الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد بسبب حيازتهم هذه العلوم أثناء دراستهم الأكاديمية في هذا التخصص المقترح، لا بسبب ولائهم لزيد أو لعمرٍ من الناس.

صحيح أنّ مستجدات العصر، بعضها قضايا طبية، وبعض آخر شؤون سياسية، وبعض ثالث أمور فكرية... إلخ، وهذه أمورٌ، يمكن لأولئك المتخصصين أن يوسعوها جانب الفهم، والتأصيل، والتوضيح، ويستنبطوا، عن طريق ما حازوه من معرفة مركزة بطرق الاستنباط والاستدلال، الأحكام الشرعية لتلك الأمور كلها.

ولا بأس إذا استعانوا ببعض الجهات لتفصيل أكثر وأعمق، كما تفعل المجامع الحديثة؛ فالتخصص المقترح، سيعمل على تحقيق حسن اختيار أعضاء المجامع، والرقى بقراراتها، من حيث قوتها، إلى مستوى الأحكام المجمع عليها التي لا ينبغي لأحدٍ خرقها دونما برهانٍ ولا دليلٍ.

وأخيراً، إذا كان ثُمّت تجمُّعٌ أو جمعيةٌ للأطباء، وآخر للمحاميين، وثالثٌ للقضاة، بل إذا كان ثُمّ نادٍ للمهندسين، وآخر للمزارعين، وثالثٌ

للأدباء... إلخ، وليس من الوارد في شيء ألبتة، قبول عضوية أي شخص في تلك التجمعات أو الجمعيات أو الأندية، إذا لم يكن من الحائزين على مؤهلاتها الأكاديمية من إجازات وشهادات ودبلومات... إذا كان كل ذلك، كذلك، فما المانع من إنشاء مجامع اجتهادية للمجتهدين الحائزين على علوم الاجتهاد النظري، والتنزيل؟ ولتتوقف عضوية هذه المجامع على المؤهلين للنظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر.

ويوم تغدو هذه المجامع واقعاً ملموساً فلتحمل الأمة بأسرها، أفراداً وجماعات، عندئذٍ، مشاكلها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والروحية... إلخ إلى هذه المجامع لكي يجدوا لها حلاً إسلامياً ناصعاً بريئاً مخلصاً ناجعاً، ولا بأس أن تتعاون هذه المجامع مع غيرها من الجمعيات والتجمعات في إطار الحاجة، ولا بأس أن تستفيد من خلاصات اجتهادات البشر.

ويوم ترسخ فكرة المجامع الاجتهادية التي سنأتي على تفصيل القول فيها بعد قليل على أرض الواقع، فلتستريح الأمة، يومئذٍ، من الاجتهادات الفردية الأحادية في قضاياها العامة المصيرية الكبرى، وفي مستجدات حياتها العامة، ولتقتصر دائرتها على القضايا الفردية، والشخصية.

ولا تحقيق لكل هذه الآمال الجاثمة على صدورنا سوى الشروع في تنفيذ هذا المشروع.

الهدف الرابع: الاستفادة من ظاهرة الضبط المنهجي لمفردات العلوم

إن العصر العلمي الذي نعيشه اليوم عصر علمي يتميز بخصائص كثيرة، ومزايا متعددة، ولعل من أهم تلك الخصائص والمزايا التوجه المنهجي الذي يمكن الاستفادة والاستعانة به في ضبط كثير من العلوم والمعارف التي ورثناها عن السلف الصالح، رحمهم الله، والذي لا نشك في أن تكون نواته قد بدت على أيدي بعض أفاض علماء أمتنا، بيد أنه لم يرق إلى المستوى المطلوب لافتقاره إلى روح ما يسمونه بفريق العمل، أو المجموعة، وبقيت الجهود المبذولة فيه مبعثرة، نظراً لكون تلك الجهود قد تمت على أيدي الأفراد لا الجماعات.

ولئن كان علماؤنا الأوائل، ابتداء من الإمام الشافعي رحمته الله، ومروراً بالعلماء الذين عاشوا بعده، وانتهاء بعصرنا هذا، قد عنوا بوضع شروط للاجتهاد، وفصلوا القول في الأمور التي تؤهل المرء للاجتهاد فإن المرء يستطيع أن يدرك بعض خيوط المنهجية في تلك الشروط، والتي تحتاج، في حقيقة الأمر، إلى التطوير، والتتويج، والضبط المحكم الرصين، نعني أن الإمام الشافعي، على سبيل المثال، أشار إلى الآلات التي يتوقف الاجتهاد على جمعها ولا يقبل من امرئ أن ينسب ببنت شفة في مسألة إذا كان وفاضه من معارف تلك المسألة وعلومها خاوياً.

والملاحظ في تلك الشروط، عدم ربط الإمام الشافعي، أكثرها بعلوم قائمة ذات مباحث ومفردات، وذلك بناءً، بطبيعة الحال، على تأخر نشأة كثير من العلوم عن عصره، مما زهده في ربط تلك الآلات بعلوم لما تدوّن بعد، ولما تضبط ضبطاً منهجياً.

حتى إذا ما أقبلت القرون التي بعده، فإذا بتلك المباحث التي أشار إليها الشافعي، تضبط وتورد ضمن علم، أصبح فناً قائماً بذاته، وغدا ذا مباحث، ومفردات، ومقررات، وبناءً على هذا التغير في مسيرة تدوين العلوم، وضبطها منهجياً، يستطيع المرء أن يلمس طروء تغير على التناول المنهجي لشروط الاجتهاد، إذ بلغ هذا التناول مرحلة متقدمة جداً على يد الإمام الغزالي رحمته الله، في القرن السادس، إذ انتهى إلى القول بأن العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد هي ثلاثة فنون: علم اللغة، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه، فكأنه يروم من هذا الضبط المنهجي للشروط التي سبقه إليها الشافعي رحمته الله، إلى تقصير سبل الاجتهاد إلى المتطلعين إليه، بأن ليس بينهم وبين الاجتهاد سوى إتقان هذه الفنون الثلاثة، وإجادتها إجابة تامة، فمن خلالها يستطيع المرء أن يستوعب معارف الاجتهاد الضرورية.

إنّ هذا التناول المنهجي المنضبط الذي عني به الإمام على مستوى شروط الاجتهاد في فترة مبكرة، أتبعه بتناول منهجي ثانٍ على مستوى المقادير المطلوب إتقانها من كل علم من علوم الاجتهاد، وقد تجلّى هذا الأمر في ما كان يقول إثر كل شرط من شروط الاجتهاد «تخفيف، أو تخفيفان...»، وكأنني

بالإمام الغزالي رحمته الله، يمهد الطريق لمن بعده، لكي يحذوا حذوه في الضبط المنهجي لعلوم الاجتهاد النظري والتطبيقي.

وقد كان الأولى بمن أتى بعد الغزالي المضي قدماً في هذا المنهج الهادف إلى ضبط علوم هذه العملية، وتقريبها إلى تناول الناس المتطلعين إليها. وعلى الرغم من أن هذا التوجه المنهجي الغزالي الشجاع قد ظهر متحدثاً تحت سيطرة جو مرتبص بالاجتهاد والمجتهدين، بيد أنه ظلّ توجّهاً لم ينل حظّه من التطوير، والمتابعة، والتكميل، إذ عكف كثير ممن أتوا بعده على ترديد ما انتهى إليه واعتبروها شروطاً للاجتهاد، دونما محاولة تقريبية أخرى شجاعة لما لم يقربه الغزالي من علوم الاجتهاد، ودونما محاولة ضبط منهجي لما لم يضبطه، على الرغم من أنه لم يكن بالأمر العصيب الرقي بذلك التوجه المنهجي إلى بُعد منهجي أعمق، وأكثر ضبطاً ودقّة، لو أنهم استهدفوا ما استهدفه الغزالي وراء سلوك مثل هذا المنهج العلمي.

صحيح، أن علماء كالشاطبي، والسبكي، وابنه، والشوكاني، عنوا جميعاً بشيء من المحاولات المنهجية نحو ضبط علوم الاجتهاد، بيد أن الوصول بتلك المعارف إلى وضع منهجي يؤهلها إلى أن تصبح محكومة بعلم قائم، ظلّ بُعداً شبه غائب، وفكرة غير ملتفت إليها، وقد كان بالإمكان، في نظرنا، إبداع أفضل وأحسن مما كان، غير أن شيئاً من ذلك لم يحدث إلى يومنا هذا.

وأيّ ما كان الأمر، فإنّ معهم عذرهم الذي لا يسعنا سوى قبوله، والتجاوز عنه، ولكن، هل ما زال ثمّ في عصرنا هذا مبرّر وراء التوقف بالتوجه المنهجي الذي قطع فيه الإمام الغزالي شوطاً كبيراً سعياً وراء ضبط علوم الاجتهاد، وإعادة صياغتها؟ لا، لم يعدّ هناك أيّ عذر مقبول في الإبقاء على علوم الاجتهاد دونما ضبط لها، ودونما إعادة صياغتها صياغة منهجية عن طريق الاستفادة والاستعانة بأصول الدراسات المنهجية المتاحة للباحثين في هذا العصر.

من هنا، نخلص إلى تقرير القول بأن المشروع الذي ندعو إليه مرشّح لأن يكمل ذلك التناول المنهجي لعلوم الاجتهاد، ويصيرها علوماً يمكن الاستيلاء

على جميع مسارحها، ومبادئها، وقواعدها، مما يرقى بشروط الاجتهاد من دائرة الغموض، والإعجاز إلى دائرة الوضوح، والبساطة.

إننا لعلّى يقين، بأن مشروعنا هذا، سيعنى بضبط علوم الاجتهاد كمّاً، وكيفاً، على ضوء العصر، كما سيعنى بصياغة تلك العلوم في شكل مقررات ومواد أكاديمية، تتّسم بالانسجام، والضبط، والترابط والتوافق، مما سييسّل على الراغبين في نيل درجة الاجتهاد وبلوغه، وبذلك تحدث النقطة العلمية في عالم وضع العلوم وتدوينها، وتتحقق الأمنية الغالية - الاجتهاد تخصصاً أكاديمياً - والتي لا نستبعد أن تكون قد جالت ذات يوم، بخاطر حجة الإسلام الغزالي رحمته الله، مما دفع به إلى بذل تلك الجهود في تقريب شروط الاجتهاد، وضبطها ضبطاً منهجياً محكماً.

وصفوة القول: إنّ دعوتنا إلى إنشاء قسم لعلم الاجتهاد من وليد تمكن الظاهرة المنهجية التي يتميز بها هذا العصر وإننا نعتقد أنّ إحداث تخصص، كهذا، تلبية لحاجة العصر، ليس بدعة من الأمر، إذ إنّ كل فروع العلم الشرعي، مرّت بالمراحل التي يمر بها هذا المشروع المقترح، ومن المعلوم أن علم الحديث، على سبيل المثال، لم يتمّ تدوينه في القرن الأول علماً قائماً بذاته، لعدم الحاجة إليه، كما لم يدوّن التفسير علماً قائماً بذاته منفصلاً عن مباحث علم الحديث، إلا بعد مضي قرون، وكذلك الحال في علم أصول الفقه، الذي يمكن أن تقدّر الفترة الزمنية بين ابتكاره على يد الإمام الشافعي، وتدوينه فنّاً، بما لا يقل عن قرن ونصف قرن، وكذلك الحال في علوم كثيرة، كعلم الوضع الذي تم وضعه على يد عضد الدين الإيجي في القرن السابع الهجري^(١) مما يعني أن تدوين جلّ علوم الوسائل، إن لم يكن كلها، قد كان تلبية للحاجات المنهجية المتفاوتة في درجاتها.

هذه بعض الأهداف النبيلة التي يمكن تحقيقها من خلال هذا المشروع تفعيلاً حقيقياً للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر، ولا نخال

(١) انظر: بحث د. جمعة علي، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات بعمان (الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، طبعة ١٩٩٥م) ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

ثمة مخرجاً ومنقذاً مما نحن فيه من تبعية حضارية وفوضى تشريعية عارمة وأزمة منهجية واضحة في عالم الفتاوى المتضاربة والمتناقضة حول كبرى قضايا الأمة، ومستجدات حياتها، فالمخرج الأجل من كل هذه الظروف الاستثنائية لخير أمة أخرجها الله للناس هو العودة الصادقة المخلصة إلى تفعيل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في المسائل العامة، فالأمة الغراء بحاجة إلى مرجعية علمية جماعية مدركة، ولا سبيل لها إلى تحقيق ذلك ما لم تعد من أبنائها رجالاً، يتمكنون من فهم نصوص كتابها، وفهم واقعها المرير عن طريق هذا المشروع المقترح الذي لن يألو جهداً في إعداد أولئك إعداداً متميزاً، بإذن الله تعالى.

وعليه، فإن الدور الذي ينتظر أن يؤديه هذا المشروع في حلّ أزمات الأمة المعقدة ومشاكلها العويصة وظروفها العصيبة، يتمثل في قدرته في حالة تطبيقه على إعادة الفاعلية والديناميكية لفكرة الاجتهاد الجماعي متمثلاً في مجامع اجتهادية يتكون أعضاؤها من العلماء المؤهلين للاجتهاد، والحائزين على علومه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، سينهض هذا المشروع للقضاء الأكيد على هاجس الخوف والتخوف من الاجتهاد النظري، والتنزيلي، وسيهب للقضاء المبرم أيضاً على تلك الهيبة الجاثمة على الصدور إزاء الاجتهاد، إذ لن يكون موضوع شرعية الاجتهاد وعدم شرعيته مشكلة، في وقت من الأوقات، وفضلاً عن هذا، فإن هذا المشروع من شأنه أن يلعب دوراً جباراً في ضبط المرجعية الإسلامية العالمية لحركة الاجتهاد، والفتوى، بحيث يصبح كسب الفتاوى والاجتهادات القوة والمكانة الشرعية متوقفاً على قدر ما يتمتع به قائلوها من أهلية للاجتهاد والإفتاء، وعلى قدر حيازتهم على مؤهل الاجتهاد من هذا التخصص.

فإذا كان القانون يعاقب على تجرؤ المرء على معالجة المرضي دونما أن تكون لديه إجازات أو شهادات، فإن على القانون بعد أن يتحول هذا المشروع إلى واقع عملي، ألا يتردد في معاقبة من يعتدي على حرمة الاجتهاد في الدين قبل بلوغه رتبته، وقبل نيله درجته. وبهذا يمكن للأمة أن تستعيد عافيتها، وصحتها من جراء الفتاوى التي لا تتوافر فيها الموضوعية والعلمية المطلوبة.

وأخيراً: لا بدّ من أن نشير بأنّ الوسائل المنهجية المثلى لتنزيل هذا المشروع في الواقع، ينبغي أن يعهد أمرها إلى لجنة علمية تعنى بضبط المرحلة الدراسية المرشحة للمشروع في هذا المشروع، كما تعنى تلك اللجنة برسم شروط القبول في هذا البرنامج، إضافة إلى القيام بتحديد المواد التي ينبغي تدريسها، كما يعهد إلى تلك اللجنة تحديد مواصفات اختيار الأساتذة الذين سيُدْرَسون في هذا البرنامج، فتحديد وضبط هذه القضايا كلها لا نراها مهمة فردية.

وآخر ما نترجاه من علمائنا الأفاضل والقائمين على شؤون التعليم في العالم الإسلامي أجمع ألا يتخوّف متخوّف من تحويل هذا المشروع إلى مؤسسة، تستغل من قبل جهات ذات أهداف وغايات مشبوهة في تقويض الدين، وتشويهه، إذ شأنها في ذلك شأن أي مؤسسة تبني الرجال، وتعدّهم لمواجهة المشاكل والأزمات، وبدلاً من التوجس والتخوف، فإنه ينبغي، في نظرنا، العمل على تأصيل هذه المؤسسة، والسهر على بقائها مؤسسة خادمة للدين، وراعية مصلحة الأمة وقضاياها. كما أننا نودّ أن ننوه بأنه ليس بالضرورة اعتقاد قدرة هذه المؤسسة على صيرورة جميع طلابها مجتهدين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد النظري والتنزيلي، فليس كل من تخرج في كلية الطب طبيباً ماهراً، ولا كل من درس المحاماة محامياً بارعاً، بل ليس كل من يتخرج في شعبة الحديث محدثاً، أو في شعبة التفسير مفسراً، ولكن المتوقع ممن يتخرجون في تلك التخصصات قدرتهم على القيام بما تهدف إليه شعبهم، وأقسامهم، ولذلك، فإن قسم «الاجتهاد» يوم أن يؤسّس ويغدو واقعاً ماثلاً للعيان، يؤمل أن يكون الغالب الأغلب من خريجيه ممن نالوا رتبة الاجتهاد، وبلغوا درجته، ويكفي مؤسسة علمية شرفاً إذا تمكنت من تخريج عدد لا يستهان به من المجتهدين تتوافر فيهم أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر.

وبهذا نصل إلى نهاية حديثنا عن أدوات النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، وكيفية تأهيل الأفراد والجماعات في هذه الأدوات تأهيلاً علمياً رصيناً رشيقاً، وأملنا في أن نكون قد وفّقنا في ما طرحناه من آراء في هذا الموضوع، ولنتنقل

بعدُ إلى حديث مفصّل حول سبل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود في العصر
الحاضر، وذلك بعد أن يسعد الواقع الإسلامي المعاصر بإعداد جيلٍ متمكن
من الأدوات العلمية المشار إليها.

فهلُمّ نقف وقوفاً على سبل تفعيل هذا الهمّ المعرفيّ الملح الجاثم على
الصدور في هذا العصر.



الفصل السابع

وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود

تمهيد

لئن تبين لنا ماهية الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، ووقفنا على أنواعه الثلاثة، ولئن حققنا القول في تاريخ نشأة القول بهذه الفكرة الإسلامية في حياة الجماعة الإسلامية، وعرجنا على المجالات والمسائل التي يغشاها هذا النوع من النظر الاجتهادي المعاصر، ولئن أصلنا القول في الأدوات العلمية التي ينبغي أن يحوزها أولئك الراغبون في المشاركة في هذه العملية العلمية الجماعية الرشيدة، ولئن التزمنا في التحليل والنقاش والنقد المنهجية والموضوعية والواقعية، فلأننا نرى أن كل ما ذكرناه وما حررناه وحققناه لن يحظى بالمشروعية العلمية الواقعية ما لم نشفع ذلك بتوضيح الوسائل والسبل التي ينبغي اتباعها لتفعيل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر بأنواعه المذكورة.

إن الحديث النظري المجرد عن هذا الهمم الاجتهادي الراهن، غدا حديثاً مكروراً في كل المحافل والمؤتمرات والندوات، ولم يعد شأنه خافياً على أحد من أهل العلم في هذا العصر، بل إن نشأة العديد من المجمع والمجالس الفقهية المعاصرة تعد في حقيقتها تلبية صادقة ومخلصة للدعوات التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، غير أنه على الرغم من الجهود الجبارة والإسهامات الموفقة التي كانت ولا تزال تقوم بها المجمع الفقهية العليا، وعلى رأسها مجمع الفقه الإسلامي الدولي بمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، والمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، فإن الحاجة إلى تفعيل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود بالمنظور الذي طرحناه في هذا الكتاب لا تزال قائمة وماسة

في هذا العصر، وتحقيقاً لهذا، فإننا نرى أنه قد حان الأوان إلى الانصراف بالحديث المفصل والممنهج عن الوسائل العلمية الكفيلة والتي يمكن الاستعانة بها في تفعيل أنواع الاجتهاد الجماعي في كافة القضايا والمسائل والنوازل المرتبطة بالمجتمعات والأقاليم والأمة.

وانطلاقاً من هذا، فإننا نبادر إلى تقرير القول بأن الحاجة اليوم تمس كل المساس إلى تبني مفكرى الأمة وقادتها مشروع تكوين ثلاثة أنواع من المجامع^(١) الاجتهادية الجماعية كوسائل لتفعيل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود - بأشكاله الثلاثة - في هذا العصر، وذلك بغية ضمان الوصول إلى فهم سديد لمراد الله في القضايا والمسائل القطرية والإقليمية والأممية التي تعم بها البلوى من جهة، ومن أجل ضمان التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في المسائل والقضايا القطرية والإقليمية والأممية في الواقع القطري والإقليمي والأممي من جهة أخرى، وهذا تفصيل القول في كل واحد من المجامع الاجتهادية المقترح تأسيسها في هذا العصر:



(١) يراد بالمجمع في لغة العصر، المجالس العلمية التي يحضرها جمع من أهل العلم للتباحث والتحاور حول مسألة من المسائل، فالمجمع الاجتهادي، في ضوء هذا، يراد به المجلس العلمي الذي يتكون من عدد من أهل العلم الذين حازوا على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور، يلتقون فيه دورياً للاجتهاد في المسائل والنوازل العامة التي تتعلق بمجتمعاتهم أو تنزل فيهم بين الفينة والأخرى.

المبحث الأول

تأسيس مجامع اجتهادية جماعية قطرية

إنَّ تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود على المستوى القطري يتطلب من المجتمعات الإسلامية في جميع الأقطار والبلدان تأسيس مجامع اجتهادية قطرية، تعنى بإبداء وجهة النظر الإسلامية في القضايا والنوازل والمستجدات ذات الصبغة القطرية المجتمعية والمرتبطة بأفراد المجتمع الذين يعيشون في قطرٍ واحدٍ، بحيث يكون لذلك المجمع الاجتهادي القطري الحقُّ المطلق في تبني واختيار أي رأي اجتهادي قديم أو جديد في المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة أفراد المجتمع، وذلك اعتباراً بما يحققه اجتهادهم المتجدد من مقصد شرعيٍّ معتبرٍ للمجتمعات التي يعيشون فيها، ولا تثريب عليهم في شيء أن يتبنوا رأياً مخالفاً لما تبناه السلف - رحمهم الله - لمجتمعاتهم وفق الظروف والأحوال والأجواء التي كانت سائدة آنذاك، وذلك انطلاقاً من تأثر اجتهاداتهم بالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي كان مخيماً عليهم.

إنَّ لهذا المجمع الاجتهادي القطري المقترح الحقُّ كلُّ الحق في إعادة النظر في جميع الأفهام التي نسجت حول كثيرٍ من المسائل الاجتهادية العامة سواء منها تلك المسائل العامة التي لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، أو المسائل العامة التي وردت لها نصوصٌ ظنية الثبوت والدلالة، والمسائل العامة التي وردت لها نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة، والمسائل العامة التي وردت لها نصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة، فالمعاني المستنبطة من هذه النصوص برمتها لا تسمو على المراجعة والنقد والتجديد، وذلك بحسبانها مسائل ذات علاقة وارتباط بالاجتماع الإنساني الدائب التغير والتبدل في جميع الأقطار والأمصار، ومن المعلوم لدى المطلعين على المدونات الفقهية القديمة أنَّ جملة الاجتهادات والفتاوى والآراء التي نسجها أئمة الفقه العظام حول قضايا ومسائل الشورى والحكم والعلاقات الدولية، والجزية وأحكام الذميين،

ومعظم قضايا المرأة المسلمة من ولاية عامة وقضاء وسواها، تأثرت كل تلك الاجتهادات سلباً وإيجاباً بظروف الزمان والمكان وبالثقافات والعادات والأعراف والتقاليد التي كانت سائدة أيامئذٍ، ولهذا، فإنه من حقّ هذا المجمع القطريّ بل من واجبه الآنّي الملح أن يوسع تلك الاجتهادات جانب المراجعة وإعادة النظر فيها في ضوء ظروف الزمان والمكان الجديدة والتغير غير المنكور في العادات والثقافات والأعراف والتقاليد، فضلاً عن جملة التغيرات والتطورات التي تشهدها حياتنا المعاصرة، والتي لا يستبعد أن تكون قد أثّرت سلباً وإيجاباً على حقائق كثيرٍ من تلك المسائل العامّة.

على أنّه من الجدير بالتقرير أنّ همّ المجمع الاجتهاديّ القطريّ لا ينبغي له أن ينحصر في دائرة البحث عن مراد الله المتمثلة في الجانب الفقهي بل يجب أن يشمل بالبحث سائر الجوانب من فكرٍ، وسياسةٍ، واجتماعٍ، واقتصادٍ، وتربية وسواها، بل لا ينبغي أن يغدو الهم الشاغل لهذا المجمع التفخيم غير المبرر للجانب القيمي على حساب الجانب التخطيطي والتوجيهي والتسديدي.

على أنّه من الحريّ بالتقرير أنّ إعادة المجمع القطريّ النظر في اجتهادات السابقين إزاء المسائل المجتمعية المنصوص عليها نصّاً ظنيّاً أو غير المنصوص عليها، لا يعني بالضرورة تجاوز كل تلك الاجتهادات وإنشاء اجتهادات جديدة بل يمكن له انتقاء الاجتهاد أو الرأي الذي يراه مناسباً وأليق بظروف الزمان والمكان، وأرفق بأحوال الخلق في هذا الزمان بغضّ النظر عن أن يكون ذلك الرأي رأياً أو اجتهاداً ارتضاه الجمهور، أو لم يرتضوه، أم يكون رأياً مهجوراً ومرجوحاً في فترة من الزمان. فالعبرة في الاجتهاد المتجدد في هذه المسائل التوصل إلى الآراء والاجتهادات التي يمكن اللباز بها لتسديد الحياة المعاصرة بتعاليم الدين، وتحقيق قيومية تلك التعاليم على الواقع المعيش، فأَيُّ اجتهاد سابق أو لاحق يحقق ذلك المقصد، تجب الصيرورة إليه والعمل به من دون سواه.

وبطبيعة الحال، إنّ الاجتهاد الجماعي القطري المنشود ما كان له لينهي مهمة المجتهدين عند الوصول إلى مراد الشرع في مختلف المسائل المجتمعية العامّة، بل يجب أن يتجاوز هذه الدائرة إلى دائرة التطبيق، ليشمل بعمق

ودراية ودراسة وتحقيق، جميع السبل والوسائل الكفيلة والمعينة على ضمان حسن تنزيل مراد الله في واقع الأقطار، فلهم أن يحدّدوا أولويّات توقيع مقررات وتعليمات الدين الحنيف على واقع مجتمعاتهم من أسلمة للسياسة والتعليم والتشريع والقضاء والاقتصاد.

فإذا رأوا - على سبيل المثال - أنّ البدء بإسلاميّة مجتمعاتهم، ينبغي أن يكون من هرم البرلمان إلى رحاب الشوارع ترجيحاً لمبدأ: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» أو من رحاب الشوارع إلى هرم البرلمان عملاً بمبدأ: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وما لا يدرك كله لا يترك جله» فلهم تقدير ذلك وتقريره، والعمل من أجل تحقيقه، وذلك في ضوء ما تملّيه على المجتهدين درايتهم لمقاصد الشرع، وتمكنهم من فهم مآلات الأفعال، فضلاً عن موازنتهم الدقيقة بين المصالح والمفاسد.

وإذا رأوا نتيجة استيعابهم العميق لمآلات الأفعال في مجتمعاتهم بأنّ البدء بأسلمة النظام الجنائي الإسلاميّ أولى من البدء بالنظام الاجتماعيّ أو رأوا العكس، كان لهم ذلك، ما دام ذلك الاختيار هادفاً إلى تحقيق قيمية الدين وتسديد الحياة بتعاليم الدين السامية، وما دام ذلك الاختيار صادراً عن رؤية جماعيّة واعية لواقع المجتمع الذي يعيشون فيه ويدركون أدواءه وأمراضه ومشاكله وأزماته ونوازله.

إنه ليس من حقّ أيّ مفكّر إسلاميّ فذ أن يشرّع لجميع المجتمعات الإسلاميّة ما ينبغي لهم البدء به عند إرادتهم ترقيع المراد الإلهيّ على الواقع المعيش، وإنّما ينبغي أن يترك أمر ذلك لأعضاء هذا المجمع الاجتهاديّ المقترح المتوافرين على الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهاديّ والتي من أهمّها معرفة مقاصد الشرع، والموازنة بين المصالح والمفاسد، واعتبار مآلات الوقوع الفعليّ للأفعال.

إنّه من الحريّ بالتأكيد والتقرير أنّ هنالك عدداً من المجتمعات الإسلاميّة، يوجد فيها مجالس إسلاميّة، وهيئات كبار علماء، وجمعية علماء الشريعة، تقوم ببعض المهام المشار إليها آنفاً، بيد أنّنا نعتقد أنّ تلك المجالس والهيئات، بحاجة إلى أن تعيد النظر في المسائل والموضوعات التي توسعها

جانب التحقيق والتوجيه والتسديد لتصبح شاملة مختلف المسائل والموضوعات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية فهماً وتنزيلاً، نعني أن على تلك المجالس الإسلامية العليا، وهيئات كبار العلماء، أن توسع كثيراً من المسائل الاجتهادية القديمة جانب المراجعة والتحقيق في ضوء التطورات والتغيرات التي يعيشون فيها في هذا العصر، فمقتضى تغير الأحوال والأزمة والأمكنة، تغير الأحكام والفتاوى الاجتهادية التي ورثناها عن الأئمة السابقين مصداقاً للقاعدة التي تقول: لا ينكر تغير الفتاوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والتقاليد والأعراف^(١).

كما أنه لم يعد من الأمر المقبول من تلك المجالس والهيئات التفرغ للنظر في المسائل والنوازل المستجدة من دون سواها، في حين أن جملة من الآراء الاجتهادية القديمة، لم تعد قابلة للتنفيذ والعمل في هذا العصر إما نتيجة فساد الزمان وفقدان الورع، أو نتيجة التطور الذي طرأ على واقعنا المعاصر، وأضف إلى هذا، أنه ليس من المقبول من تلك الهيئات والمجالس، استمرار الابتعاد عن البحث في سبل ووسائل وطرق توقيع تعاليم الدين الحنيف على واقع مجتمعاتهم الذي يشتمل على كثير من التمرد على تعليمات الوحي الخالدة.

وفضلاً عن هذا، فإننا نعتقد أن ثمة حاجة إلى إعادة النظر في طريقة اعتماد عضوية الأعضاء في تلك المجالس والهيئات، إذ إن اختيار أعضاء المجالس والهيئات، لا ينبغي - كما أسلفنا - أن يتأثر بمدى علاقة الفرد المتأهل للاجتهاد بالحكم وأهله، وإنما ينبغي الالتزام في ذلك بالموضوعية والنزاهة تحقيقاً للمبدأ الإسلامي الناصع الذي يؤكد قول الباري جلّ جلاله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْٓا اَعْدِلُوْٓا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ [المائدة/٨].

ومهما يكن من شيء، فإننا نخلص إلى القول بأنه يجب على المجامع الاجتهادية القطرية أن تستوعب جميع العلماء الذين تتوافر فيهم الأدوات

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ٢ ص ٩٢٣ - ٩٤٠.

المؤهلة للنظر الاجتهادي في ضوء واقع مجتمعاتهم وبيئاتهم، ولا بد من مراعاة ظروف ومستويات التعليم في كل قطر، بحيث يتم استيعاب كل من تتوافر فيه أدوات الاجتهاد المطلوبة على المستوى القطري، نعني بذلك أن الدرجة المطلوب توافرها في المتأهل للنظر الاجتهادي ينبغي لها أن تأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمعات ومستويات التعليم فيها، ولا حاجة إلى إسقاط ظروف مجتمع على مجتمع آخر، كما أنه لا حاجة إلى اتخاذ المستوى العلمي في مجتمع بعينه المعيار لاختيار أعضاء المجامع الاجتهادية الجماعية، وبدلاً من كل ذلك إنما يعتد بالأمثل فالأمثل في كل قطر.

عضوية المرأة المسلمة المؤهلة أمر لا بد منه في المجامع الاجتهادية القطرية
في ختام هذا التحليل لوسيلة تفعيل الاجتهاد الجماعي القطري المنشود، إننا نبادر إلى تقرير القول بأنه لا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار العنصر النسوي المؤهل بحيث يضم المجمع الاجتهادي القطري في عضويته نساء مؤهلات تتوافر فيهن أدوات الاجتهاد السابق ذكرها، فوجود العنصر النسوي في هذه المجامع القطرية ضروري وهامٌ تملّيه على الواقع الإسلامي الظروف والتحديات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فضلاً عن أن المسائل التي ينبغي أن يشملها الاجتهاد الجماعي المنشود تحتاج إلى المتمكنين والمتمكنات من مختلف القضايا والنوازل التي تنزل بالمجتمعات.

فلئن كان من المشاهد اليوم أن جملة حسنة من النوازل والتحديات تداهم حياة الأسرة المسلمة وعلى رأسها المرأة المسلمة، فإن مشاركة أولئك النسوة المؤهلات للاجتهاد في القضايا والمسائل المتصلة بالأسرة والمرأة أمست اليوم ضرورة لا مناص منها، وخاصة إذا علمنا أن دقائق تلك المسائل لا يمكن للرجال إدراكها بالطريقة التي تدركها النساء.

ولهذا، فإن الحاجة تمس اليوم إلى إعادة النظر في التركيبة التقليدية لأعضاء المجالس والمجامع الفقهية القطرية لتضم في عضويتها نساء قادرات عالِمات يقمن بتلك الوظيفة السامية التي كانت تقوم بها ذات يوم أمهات المؤمنين وعلى رأسهن عائشة رضي الله عنها وحفصة وأم سلمة والخنساء وغيرهن... وبفضل الله لم يعد الواقع الإسلامي خالياً من نساء عالِمات متمكنات من الأدوات المشار

إليها من قبل، بل لم يعد من الأمر المتعذر تأهيل عددٍ كافٍ من النسوة للقيام بهذا الهمّ المعرفي الضروري، ولذلك، لا بدّ من تجاوز الثقافات والتقاليد والأعراف التي تحول بين النساء العالمات القادرات وبين مشاركتهن أشقائهن في هذه المهمة الإلهية العظيمة.

إنّ الاستمرار في حالة العزل التامّ القائم للعنصر النسوي في المجالس أو الجامعات الفقهية أو العلمية من شأنه زيادة الواقع الإسلامي تراجعاً وتقهقراً وخروجاً عن الجادة، بل إنّ تعاليم الإسلام الخالدة التي وردت حاثّة على العلم وطلبه لم تفرّق بين ذكر وأنثى، كما أنّ الأصل في التكليف الشرعيّ هو عدم التفريق بين الناس على أساس ذكورة وأنوثة، فالرجال والنساء جميعاً في الغالب الأعم مكلفون بتكاليف واحدة، والخطاب القرآني يتوجه إلى النوع الإنساني لا إلى جنسه من حيث الذكورة أو الأنوثة، فالآيات المصدّرة بـ ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ و﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ وسواها كلها موجهة إلى العنصر البشريّ الذي يتألف من الرجال والنساء على حدّ سواء.

وإذا كان الاجتهاد الجماعيّ تكليفاً شرعياً يجب على القادرين من أبناء الأمة القيام به، وإذا كان ذلك التكليف شاملاً الرجال والنساء، فإنّه لا مشروعية في حصر حقّ القيام بهذا التكليف الشرعيّ في رجال من دون نساء، أو في نساء من دون رجال. بل إنّ أيّ حصرٍ تعسفي أو محاصرة اعتسافية لهذا التكليف في دائرة الذكورة أو الأنوثة يعدّ سوء فهم لهذا التكليف مبنى ومعنى، كما يعدّ ذلك إساءةً بالغةً لمرامي هذا التكليف، فإساءةً لتزيله في الواقع.

وبطبيعة الحال، إنّنا لعلّى ثقة بأنّ جماعةً من مشايخنا وأساتذتنا الأكارم من أهل العلم الفضلاء المخلصين لن يروق لهم هذا القول الاجتهاديّ المتسم بالواقعية والموضوعية والجرأة، ولكنّ همّنا أن نبوح به تبرئة لذمتنا، ورغبة في تصحيح جملة الممارسات والتطبيقات والاجتهادات المنسوجة حول المرأة المسلمة وقضاياها، وهي في جوهرها ممارسات ثقافية متأثرة بتلك الظروف التهميشية التي عاشت فيها المرأة المسلمة بعد أن استولت - ظلماً وجوراً - العادات والتقاليد والأعراف البالية على مقررات الشرع الناصعة وتعليماته الرائعة الخاصة بالأسرة عامة وبالمرأة خاصّة.

إننا نخال هذه الممارسات والمواقف إزاء المرأة ممارسات غير صائبة ولا سديدة، بل إنها لا تحقق مقاصد الشرع وكلياته وأصوله ومعهوداته في تعامله مع قضايا المرأة ومساثلها.

ولهذا، فإن الذي نطمح إليه في هذا المقام أن ينال هذا الاقتراح نصيباً وافراً من الدراسة والتحقيق والتنفيذ انتقالاً بالنظرة الاجتهادية من الدائرة المحدودة المعهودة من حيث الموضوعات والأعضاء إلى دائرة أوسع وأشمل من حيث الموضوعات والمسائل ومن حيث الأعضاء، فعسى أن يأتي ذلك اليوم الذي يجد فيه هذا الاقتراح طريقه نحو التطبيق والتنزيل، فتغدو المجامع الاجتهادية تضم في عضويتها عدداً غير قليل من العالمات المسلمات المتمكنات من أدوات الاجتهاد، ويومئذ ستتخلص الأمة من الاجتهادات الفقهيّة الأحادية في قضايا المرأة ومساثل الأسرة بصورة عامة.

على أنه من الحريّ بالتقرير أن دعوتنا إلى إشراك العنصر النسوي أعضاء في المجامع الاجتهادية القطرية المقترحة، لا نروم منه فتح الباب لكل من هبّ أو دبّ من النساء، كما لا نهدف من ذلك ترك الجبل على غاربه، ولكننا نقصد من تلك الدعوة الاستفادة من الطاقات العلمية النسائية المتفوقة والراسخة في العلم، وهن - بحمد الله وفضله - كثير في الجامعات والكليات في أماكن كثيرة في العالم الإسلامي، ويشهد لهذا الحضور العلمي المتميز لكثير منهن في أروقة الجامعات والمؤسسات التعليمية عامة.

ولئن استفاد المجتمع من هذه الطاقات العلمية المتعمقة في مجال التدريس والتعليم والتربية، فما المانع من أن تستفيد منها المجتمعات في مجال الاجتهاد والإفتاء وسواهما؟

وبطبيعة الحال، لا نخال هذه الدعوة بدعة في الأمر، ولا خروجاً على المألوف المشروع، ولكنها - كما أسلفنا - دعوة تروم تجاوز الممارسات التي ولّى زمانها، وزالت أسبابها، فلم يعد ثمة مبرّر لبقائها والاستمرار فيها.

وصفوة القول: إن الحاجة ماسة إلى تمكين هذه الطاقات - التي نخالها معطّلة في كثير من الأحيان - من المشاركة الفعّالة ما دامت تلك المشاركة تتم في إطار من تعاليم الشرع، وعلى هدي من الآداب الإسلامية الناصعة التي ترسم حدود اللقاء والتواصل بين الرجال والنساء.

المبحث الثاني

تأسيس مجامع اجتهادية جماعية إقليمية

لقد أصبح مصطلح الأقاليم في ضوء الواقع المعاصر، يطلق على مجموع الدول والأقطار التي تنقسم العديد من الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف والظروف، وتربط بينها عوامل فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية مما يجعل الاتصال والتواصل بينها أسهل وأيسر لاشتراكها في معظم الخصائص الثقافية والبيئية والجغرافية.

ولئن كانت وحدة الصف الإسلامي، وتوحيد الكلمة الإسلامية في القضايا المصيرية العامة مقصداً شرعياً معتبراً بحسبانه مقصداً مفضياً إلى تحقيق مقصد انتظام أمر الأمة، وإشاعة التفاهم والمودة والتقارب بين المسلمين، بل لئن كان المنهج الإسلامي في جمع الكلمة ولم الشمل وتوحيد الصف قائماً على مراعاة الواقعية والموضوعية في تحقيق ذلك المقصد، لذلك، فإن تحقيق مقصد انتظام أمر الأمة لا بد له من أن يتم بالتدرج وعلى مراحل متعددة بحيث لا يكون جمع الكلمة منبثقاً عن غش في الرؤية وعماية في النظر، بل ليكن نابعاً من قناعة عميقة بضرورة التعاون والتساند والتواصل والتآزر.

واعتباراً بالكثافة غير المعهودة في نسبة المسلمين في العالم المعاصر، والازدياد المستمر في هذه الكثافة، وانطلاقاً من وجود تشابه وتقارب بين العديد من العادات والثقافات والتقاليد التي تنقسمها دول إسلامية متعددة، لذلك، فإنه يمكن القول اليوم بأنه بات - إلزاماً - على المجتمعات الإسلامية المنتشرة في أرجاء المعمورة والتي يعيش أفرادها تحت إقليم واحد، أن تسعى إلى تكوين مجمع اجتهادي جماعي إقليمي، يعنى أعضاؤه الحائزون على رتبة الاجتهاد والمختارون وفق أسس علمية معتبرة من المجامع القطرية بالقيام بمهمة الاجتهاد المتمثلة في استفراغ طاقاتهم العلمية المنهجية المنظمة من أجل

التوصل إلى المراد الإلهي في المسائل والنوازل والقضايا والتحديات ذات الصبغة الإقليمية البحتة، أو من أجل التوصل إلى صيغة علمية عملية لضمان حسن تنزيل المراد الإلهي في واقع مجتمعاتهم المنضوية تحت ذلك الإقليم.

إن المجتمعات الإسلامية التي تسكن في غرب القارة الإفريقية بإمكانها أن تشكل مجمعاً اجتهادياً جماعياً إقليمياً، كما أن بإمكان المجتمعات الإسلامية التي تقطن في جنوب شرق آسيا، أن تكون مجمعاً اجتهادياً جماعياً إقليمياً، وأما المجتمعات الإسلامية التي تعيش في الشرق الأوسط، فإن لها أن تفكر في تكوين مجمع اجتهادي جماعي إقليمي، وكذلك الأقليات الإسلامية التي تعيش في ديار الغرب أو الشرق، بإمكانها أن تكون مجمعاً اجتهادياً إقليمياً، ولتعلن هذه المجامع الإقليمية المختلفة بممارسة الاجتهاد الجماعي في المسائل والقضايا الإقليمية فهماً وتنزيلاً.

إن من حق أعضاء هذا المجمع الاجتهادي الجماعي الإقليمي أن يتبنوا بعد دراسة واعية قائمة على حسن فهم واقع إقليمهم ما يرونه من آراء وأفهام قديمة أو جديدة ما دامت تلك الآراء والأحكام مفضية إلى تحقيق مقاصد الشرع العامة في واقع ذلك الإقليم المنضوي تحت هذا المجمع، فلا تثريب على هذا المجمع أن يتجاوز بعضاً من الآراء والأفهام الموروثة التي نسجت حول بعض المسائل الاجتهادية التي وردت لها نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها أو في دلالتها من دون ثبوتها أو في ثبوتها من دون دلالتها، وذلك عند تبين عدم جدوى تلك الأفهام والآراء الاجتهادية المتأثرة إن مباشرة أو غير مباشرة بظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية.

إن مهمة هذا المجمع يجب أن تكون امتداداً للمهمة الأساسية التي تقوم بها المجامع الاجتهادية القطرية، وينبغي أن لا يكون ثمة تعارض ولا تناقض بين قرارات هذا المجمع وقرارات المجامع القطرية في القضايا المتشابهة والمتداخلة تحقيقاً لمقصد التضامن والوحدة والترابط بين الشعوب الإسلامية التي تعيش في إقليم بعينه.

إنه ليس من شك في أن تشكيل المجامع الاجتهادية الإقليمية من مفوضي المجامع القطرية، مرهون بوجود مجامع اجتهادية قطرية، فتكوين المجامع

القطرية مقدمة ضرورية لتشكيل المجامع الإقليمية، مما يجعل السعي الحثيث نحو تشكيل المجامع الاجتهادية القطرية ضرورة دينية لا بد من الشروع فيها إذا أريد للأمة أن تخفف عن السواد الأعظم من أبنائها حالة الرهق الفكري والتشتت المرجعي إزاء قضاياها المصيرية والهامة.

وعلى العموم، فإن هذا المجمع الاجتهادي الإقليمي هو الذي سيعين على تفعيل النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي، وصورته واقعاً ملموساً. وبطبيعة الحال، ينبغي لهذا المجمع الإقليمي ضرورة التنسيق والتعاون بين دوله حول مختلف المسائل والقضايا التي تتصل بحياة المجتمعات المنضوية تحت هذا الإقليم.

وأما بالنسبة لعضوية المرأة المسلمة المؤهلة في هذا المجمع، فإننا نخال مشاركة المرأة المسلمة في هذا المجمع الإقليمي أمراً هاماً، وخاصة أنه من الملاحظ اليوم في عدد من الأقاليم الإسلامية وجود نسوة كُفئات ومؤهلات لممارسة الاجتهاد الجماعي على مختلف الأصعدة والمجالات، وذلك لتمكنهن من الأدوات العلمية والمعرفية المؤهلة للنظر الاجتهادي في العصر الراهن.

فإن تشكيل هذا المجمع من عناصر متكونة من المجتهدين والمجتهدات من شأنه ضمان جانب غير يسير من الآراء العلمية الواقعية الشاملة وخاصة في المسائل المتصلة بالأسرة المسلمة وبالجانب الاجتماعي بشكل عام، كما أنه من شأن ذلك تجاوز النظرات والاجتهادات الأحادية المتحيزة في المسائل المتصلة بالمرأة المسلمة خاصة وبالأسرة المسلمة عامة، وفضلاً عن ذلك، فإن في هذا إتاحة الفرصة لأولاء النسوة لنيل الأجر الذي رصده الباري للمجتهدين يوم القيامة، وهو أجر الإصابة وأجر الاجتهاد في حالة موافقة الاجتهاد مراد الله، أو أجر الاجتهاد في حالة خطأ مراد الله في المسائل المجتهد فيها.

لقد أسلفنا القول بأن إشراك العنصر النسوي المؤهل في المجامع الاجتهادية القطرية يعدُّ إحياءاً لمنهج السلف الذي يقوم على عدم التمييز بين الرجل والمرأة في ما يتعلق بالتعليم والتعلم، ذلك أن التاريخ الإسلامي حافل

بالعديد من النسوة اللائي بلغن رتبة الاجتهاد ومارسنه وأسهمن في تقديم الرؤى والاجتهادات الناصعة في المسائل المختلفة، ويعود تهميش دور المرأة العاملة في المجالس العلمية إلى استعلاء الثقافات والتقاليد البالية على الحياة الإسلامية في العصور المتأخرة.

وصفوة القول: إننا ندعو إلى الاعتداد بالعنصر النسوي المؤهل عند الهم بتشكيل هذا المجمع الإقليمي إمعاناً في المنهجية الإسلامية المتمثلة في عدم التفريق بين المكلفين على أساس ذكورة أو أنوثة، فالأصل في التكاليف الشرعية عدم التفريق بين الرجال والنساء إلا في ما نصّ عليه من تكاليف، وخير دليل على هذا التزام آيات الذكر الحكيم والسنن النبوية صياغة عامة نعم الرجال والنساء في مجال التشريع والتوجيه والتسيد.



المبحث الثالث

تأسيس مجمع اجتهادي جماعي أممي موحد

إذا تحقق للمجتمعات الإسلامية في أرجاء البسيطة تكوين مجامع اجتهادية جماعية قطرية للبث في المسائل العامة القطرية المنصوص عليها نصاً غير قاطع وغير المنصوص عليها مطلقاً، وتمكنوا من تأسيس مجامع اجتهادية جماعية إقليمية للنظر في المسائل العامة الإقليمية المشتركة، فإنه تنمة لتفعيل مكين للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود، يجب على الأمة عبر المجامع القطرية تكوين مجمع اجتهادي جماعي أممي، يتكون أعضاؤه من أهل الاجتهاد الذين ترشحهم المجامع الاجتهادية القطرية المختلفة، وفق أسس علمية موضوعية نزيهة، وتتمثل جل مهام هذا المجمع الأممي في البحث عن مراد الله في جميع النوازل والمستجدات ذات العلاقة بعموم الأمة الإسلامية بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية ما دامت تلك النوازل والمستجدات عديمة النصوص، كما أن عليه القيام بمهمة المراجعة وإعادة النظر في كثير من المسائل الاجتهادية القديمة ذات العلاقة بعموم الأمة في ضوء التغيرات التي تعيش فيها الأمة في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها الراهن.

وفضلاً عن ذلك، فإن على هذا المجمع البحث عن جميع السبل والطرق الممكنة التي يمكن الاستعانة بها في تنزيل مراد الله من المسائل العامة الأممية في طبيعتها على واقع المجتمعات الإسلامية في أرجاء المعمورة.

وبناء على هذا، فإنه يمكن الخلوص إلى القول بأن للمجمع الاجتهادي الجماعي الأممي الحق المطلق في مراجعة جملة الآراء والأفهام الاجتهادية القديمة المتأثرة بواقع الأولين الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي إزاء بعض المسائل والقضايا المتعلقة بعموم الأمة، كما هي الحال في الآراء الاجتهادية الصادرة عنهم في كثير من قضايا السلم والحرب والعلاقة التي

ينبغي أن تسود بين المسلمين وغيرهم، وأحكام الذمة والذميين، وأحكام الجزية وتحديد دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد... إلخ.

فنظراً لتغير الأحوال وتبدلها واعتباراً بالواقع الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، واعتداداً بالهامشية التي تعيش فيها الأمة، فإنه لا بد لهذا المجمع من إعادة النظر المؤسس على مراعاة مقاصد الشرع في كثير من الاجتهادات التي نسجت حول معاني بعض نصوص الوحي الواردة في قضايا العلاقات الدولية، ولن يكون ثمة تثريب ولا تأنيب على هذا المجمع فيما لو أن أعضاءه رأوا أن جملة من تلك الآراء والأحكام الفقهية، أمست اليوم ظرفية تاريخية ولّت، وذلك لانبثاقها وصدورها عن ظروف اجتماعية وفكرية وسياسية واقتصادية كانت تلبية لحاجات المجتمعات الإسلامية التي تبنت تلك المعاني واعتبرتها جزءاً من دينها.

إن تشكيل هذا المجمع الاجتهادي الأممي من مفوضي المجامع القطرية، من شأنه الانتقال من الاجتهادات القطرية والإقليمية في القضايا والنوازل الأممية إنقاذاً للوحدة الإسلامية الكبرى، وتوحيداً للصف الإسلامي الممزق نتيجة شيوع الفتاوى والآراء الاجتهادية الفردية المتضاربة والمتناقضة حول القضايا المصيرية لعموم الأمة.

وعليه، فلئن انتهج كثير من المجامع الفقهية العالمية طرقات لا تخلو من نظر في انتقاء أعضائها، بل لئن احتضن بعض المجامع أعضاء لا تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، وليسوا متمكنين من أدوات الاجتهاد المشار إليها آنفاً، فإنه لا بد من تجاوز هذه المنهجية في اختيار أعضاء المجمع الاجتهادي الجماعي الأممي المنشود، ولا بد من اللياذ بالموضوعية والتجرد عند اختيار الأعضاء، بل لا بد من التواصل مع المجامع الاجتهادية القطرية والاستعانة بها في تفويض من تراه أهلاً لتمثيلها والتحدث نيابة عن أعضائها.

وبطبيعة الحال، فإن الأعضاء المفوضين من قبل المجامع القطرية، ليس لهم الحق في الانفراد برأي في مسألة من دون الرجوع إلى مجامعهم، اللهم إلا إذا عهدت إليهم مجامعهم صلاحية الحديث عنهم دونما رجوع إليهم.

وعلى العموم، فإننا نرى أنه نظراً لتطور وسائل الاتصال والتواصل العلمي

عبر التكنولوجيات الحديثة، فلأننا نقترح أن تعرض وترسل الموضوعات المبحوثة والمطروحة إلى المجامع القطرية لتتاح لهم الفرصة في تباحثها مع أعضاء مجامعهم القطرية، والصدور بعد ذلك عن رأي يقدم إلى المجمع الأممي الذي بدوره يعنى بعقد جلسة تباحث وتدارس ومناقشة بين الأعضاء الموفدين من قبل المجامع القطرية. وبهذه الصورة يمكن للاجتهادات الجماعية الأممية أن تجد طريقها نحو التطبيق والتحقيق في صورة سهلة مريحة، وذلك لأن ما يصدر عن المجامع الاجتهادية القطرية تمثل في حقيقة الأمر الإجماعات المحلية التي لا ينبغي للعامة مخالفتها والعمل بسواها ما دام ثمة اتفاق بين مجتهدي المجمع الاجتهادي القطري.

على أنه من الجدير بالذكر أن اعتدادنا بضرورة تشكيل المجامع الاجتهادية الأممية من مجموع العلماء المفوضين من المجامع القطرية، لا نروم منه منع انضمام علماء مؤهلين آخرين غير مرشحين من المجامع القطرية، ذلك لأنه ليست العبرة أن يكون الترشيح من تلك المجامع بقدر ما أن تكون العبرة في توافر شروط العضوية والأهلية في المرشح لعضوية هذا المجمع.

ومقتضى هذا أنه من حق هذا المجمع أن يضم بين جنابه علماء لا يخفى على امرئ تمكنهم من أدوات النظر الاجتهادي الجماعي المنشود.

وبطبيعة الحال، كلما كان عضو المجمع مندوباً عن المجامع القطرية كان في ذلك تحقيق للتواصل والتكامل بين المجمع والمجامع القطرية.

على أنه من الحري بنا البدار إلى تقرير القول أيضاً بأن تشكيل هذا المجمع من أهل الاجتهاد الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد لا يعني الامتناع عن الاستعانة بذوي الاختصاصات الدقيقة الذين لهم علاقة بالقضية المبحوثة والمعروضة على المجمع الأممي للبت فيها، وإنما كل ما في الأمر أن العضو الدائم في المجمع الأممي يجب أن تتوافر فيه أدوات النظر الاجتهادي على مستوى قطره على الأقل، وذلك ليقدر على فهم متغيرات الواقع المعيش، وليتمكن من حسن إدراك ما يقدمه الأفراد غير المجتهدين الذين يدعون للاستئناس بأرائهم وتحليلاتهم الدقيقة للقضايا والمسائل المطروحة للتباحث والتشاور.

إنَّه ليس بخافٍ في أنَّ عدم إشراف المرء على كافة الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي، يجعله غير قادرٍ في أكثر الأحيان على إدراك الأبعاد المترتبة على المسألة المعروضة للتباحث، ولذلك، فلا بدَّ من توافره على لغةٍ يقتدر بها على حسن فهم للتفسير الذي يقدَّم للظواهر والنوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ذات الطبيعة الأممية في كنهها.

ومن هنا، فإنَّ إيجاب توافر الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي المنشود في كافة أعضاء المجمع الاجتهادي الأممي، قصد منه الحفاظ على هبة الاجتهاد وعلى حث الهمم الراغبة في اقتحام حمى هذا الحصن الحصين من ديننا الحنيف. ولذلك، فلا مناص من ضرورة الاعتداد بوجوب توافر أدوات الاجتهاد في جميع ممارسي النظر الاجتهادي الجماعي المعاصر، ولا ينبغي التنازل عن هذا البعد لأي سببٍ من الأسباب ما دامت الغاية العظمى المبتغاة من هذا النظر، الوصول إلى المراد الإلهي، وترقيته على الواقع المعيش تحقيقاً لقيومية الدين، وتسديداً للحياة بتعاليمه السامية الخالدة، فالتخفيف من وطأة النزاعات والخلافات التي تخيم على الساحة الإسلامية الراهنة إزاء قضاياها المصيرية، يتوقف توقفاً أساسياً على تأسيس هذه المجامع المشار إليها، وليس من الوارد في شيء وضع نهاية لحالة التشتت المرجعي لواقع الأمة في قضاياها المصيرية ما لم تجد هذه المجامع الاجتهادية سبيلها للتكوين الفعلي.

ومهما يكن من شيء، فإننا نبادر إلى تقرير القول بأنه في حالة تكوين المجامع الاجتهادية الجماعية الآنف ذكرها، فإنَّ العلاقة الأفقية والعمودية التي ينبغي أن تسود بين هذه المجامع الاجتهادية الثلاثة ينبغي أن تكون علاقة تكامل وتساند واحترام، بحيث يعرف كل مجمع حدوده ومجالاته التي سبق الحديث فيها، ويحترم كل مجمع قرارات المجامع الأخرى، فليس ثمة مجمعٌ أرقى أو أسمى من الآخر، وإنما لكلٌ واجباته ومسؤولياته المحدودة والمحددة، فليتفرغ لها، وليعمل من أجل الارتقاء بقراراته نحو مدارج الإتقان والإخلاص. ويعني هذا، أنه لا حقٌّ للمجمع الأممي

التدخل ولا مناقشة المسائل والنوازل ذات الصبغة القطرية أو الإقليمية، ولا حق للمجمعين: القطري والإقليمي - هما الآخران - في مناقشة أو تداول المسائل والنوازل التي تعم فيها البلوى والتي تمس حياة كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية بوصفه فرداً مسلماً أنى كان عائشاً، ولا حق كذلك لكلا المجمعين تبني مواقف وآراء مغايرة ومعارضة لما انتهى إليه المجمع الأممي في القضايا المصيرية لعموم الأمة برمتها، وإنما يجب عليهما احترام قرارته.

وأيّ ما كان الأمر، فإن تأسيس هذه المجامع الاجتهادية المذكورة على المستوى القطري والإقليمي فالأممي كفيل - بمشيئة الله - بوحدة كلمة المسلمين وتوحيد صفهم في جميع الأرجاء، كما أن ذلك كفيل بتعميق روح التضامن والترابط والتساند بين المسلمين في جميع الأنحاء، وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الأمر من شأنه أن يضع نهاية لكثير من النزاعات والاختلافات الفكرية والاجتماعية والسياسية حول كثير من مستجدات العصر ونوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمس حياة أهل قطر، أو إقليم بعينه، أو العالم الإسلامي برمته، كما أنه من شأنه، أن يحول دون مزيد من سوء التأويلات والتزييلات العشوائية للمراد الإلهي في واقعنا الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يزداد يوماً بعد يوم بُعداً وابتعاداً عن تعاليم الدين السامية بسبب افتقار الساحة الفكرية الإسلامية إلى مرجعيات موحدة ومتضامنة، وبسبب خلط بعض المجتهدين المعاصرين بين المسائل التي تتسع للاجتهاد الفردي والتي لا تتسع إلا للاجتهاد الجماعي.

إنّ الأمل معقود في أن يؤدي تأسيس هذه المجامع إلى إزالة حالة التشتت المرجعي والرهق الفكري الذي نعيش فيه في هذا العصر بسبب تناقض وتضارب آراء علماء الأمة حول كثير من القضايا والنوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فغدا الاتفاق والصدور عن رأي موحد سديد في تلك النوازل والمسائل التي تعم فيها البلوى حلماً لما يتحقق للأمة منذ أميد بعيد.

عضوية المرأة المسلمة المؤهلة في المجمع الاجتهادي الأممي الموحد امر لا بد منه في العصر الراهن

لئن تبدت لنا الأهمية العلمية والزمنية والآنية المنوطة بتشكيل مجمع اجتهادي أممي موحد فإننا نختم هذا المبحث باقتراح مفاده ضرورة إشراك العنصر النسوي المؤهل في عضوية هذا المجمع الأممي الموحد، وذلك لاعتبارات متعددة، من أهمها:

الاعتبار الأول: التزام المنهج القرآني الناصع المتمثل في عدم التفريق بين الذكر والأنثى في مجال التكليف الشرعي، فليس معهوداً عن الشرع الحنيف التمييز بين الجنسين في معظم التكاليف، مما جعل أهل العلم يتفقون على أن الأصل في التكليف للرجال والنساء إلا ما ورد في شأنه استثناء أو تخصيص، والنصوص الواردة إزاء التكاليف الشرعية ليست خاصة بالرجال من دون النساء، بل إنها عامة في الزمان والمكان، وعامة في الرجال والنساء إذا توافرت فيهم شروطها، واعتباراً بأن الاجتهاد الفردي والجماعي يعدُّ تكليفاً شرعياً عاماً يؤجر فاعله عليه بأجرين إذا أصاب وبأجر واحد إذا أخطأ، لذلك، فإن حرمان المرأة المسلمة المؤهلة من هذا التكليف تكلفٌ وخروجٌ عن الجادة لا يستند إلى شيء من صريح المنقول، ولا حصيد المعقول؛ بل إن الحيلولة بين النساء المؤهلات والقيام بهذا التكليف على المستوى الفردي أو الجماعي: القطري والإقليمي والأممي استناداً إلى مختلف الذرائع المتكلفة، تعدُّ مصادرةً مكشوفة لمعاني النصوص الواردة إزاء المسألة الاجتهادية والتي لم تفرق مبنى ومعنى بين ذكر وأنثى، واكتفت بالاعتداد بتوافر شروط الاجتهاد في المكلف، ولا يخفى ما في هذه المصادرة من اعتداء صارخ على مقررات الشرع اليقينية وتعليماته الخالدة التي تدعو الرجال والنساء المؤهلين إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ رُفِعَ لَهُمُ الصَّلَاةُ وَزُكِرَتِ الزَّكَاةُ وَطُيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة/ ٧١].

إن إشراك النسوة المؤهلات إن بتفويض من المجامع القطرية أو باعتداد بتمكنهن من أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود يعدُّ نقلة نوعية وقضاء مبرماً

على استعلاء العادات والتقاليد البالية على التعاليم الإسلامية الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان.

الاعتبار الثاني: العودة إلى سيرة الصحابة والسلف الصالح حيث كانت المرأة العاملة حاضرة ومشاركة في التوجيه والتسيير، وأمّهات المؤمنين، وخاصة عائشة رضي الله عنها كانت حاضرة بالقوة وبالفعل في حياة الجماعة الإسلامية، وقد كانت لها حلقاتها واجتهاداتها واستدراكاتها وتصويباتها للعديد من الاجتهادات التي اهتدى إليها بعض كبار الصحابة، بل إن التاريخ الإسلامي ليسجل بمداد من الذهب تلك الإسهامات العلمية الفذة التي أسهمت بها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وخاصة في ما يتعلق بالمسائل المتصلة بالعلاقات الزوجية والأسرية، إذ يعود إليها الفضل في نقل الكثير من سنن الهدى إلى الأمة فلولاها لخفيت على الأمة جملة حسنة من تلك السنن النبوية الخالدة. ولهذا، فإن مشاركة أولئك النسوة المتمكنات من أدوات الاجتهاد في البحث عن حكم الشرع في مختلف المسائل المستجدة يعدّ عودة مباركة إلى سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم كما يعدّ إحياء لمنهج السلف الصالح المنبثق عن الاستفادة القصوى من كل مصادر العلم والمعرفة المتاحة بغض النظر عن أن يكون ذلك المصدر ذكراً أو أنثى...

الاعتبار الثالث: مراجعة جملة الاجتهادات التي نسجت على حين غرة إزاء مختلف المسائل والقضايا المتصلة بالأسرة المسلمة عامة وبالمرأة المسلمة خاصة، ولم تكن صاحبات الشأن وخاصة العالمات منهن حاضرات في تلك الاجتهادات، فأشراك العنصر النسوي المؤهل في المجمع الاجتهادي الأممي من شأنه مراجعة تلك الاجتهادات مراجعة موضوعية وعلمية بعيدة عن التحيز والتقول والتشدد والغلو والإفراط والتفريط.

الاعتبار الرابع: إن طبيعة التحديثات والنوازل الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة تملي على الغيارى وأولي النهى ضرورة إشراك العنصر النسوي المؤهل في جميع المجمع الاجتهادية المقترحة وخاصة المجمع الاجتهادية القطرية، والمجمع الاجتهادي الأممي، ذلك لأن مواجهة تلك التحديثات والنوازل بصنوفها وتوجهاتها تحتاج إلى تكاتف جهود

المجتهدين والمجتهدات المتمكنين والتمكنات من فهم عميق بأصول الشرع ووكلياته ومقاصده، وفهم موازٍ للواقع الذي يراد تطويره وتسديده بتعاليم الدين الحنيف.

فليس من المقبول اليوم الاكتفاء بالمجتهدين في تقديم الحلول الإسلامية الناصعة لجملة النوازل والتحديات التي تداهم اليوم بصورة منقطعة النظير حياة الأسرة المسلمة وعلى رأسها المرأة المسلمة، ولهذا، فإن مشاركة هؤلاء النسوة المؤهلات للاجتهاد في القضايا والمسائل المتصلة بالأسرة المسلمة، والمرأة المسلمة غدت اليوم - كما قررنا سابقاً - ضرورة لا مناص منها، وخاصة إذا علمنا أن دقائق تلك المسائل لا يمكن للرجال إدراكها بالطريقة التي تدركها النساء.

إنه لا بد من أن يضم المجمع الاجتهادي الأممي في عضويته نساء عالمات متمكنات من أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود إحياء لتلك المكانة والوظيفة التي كانت تقوم بها ذات يوم أمهات المؤمنين وعلى رأسهن عائشة رضي الله عنها وغيرها...

وبطبيعة الحال، لن نفاجأ بادعاء بعض الطيبين المخلصين عدم وجود نسوة كُفئات ومتمكنات من أدوات الاجتهاد الجماعي، فإن هذا الادعاء لا يبرر العزل التام للمشاهد اليوم على مستوى جميع المجالس والهيئات والمجامع الفقهية القائمة، وبدلاً من ذلك، لا بد من التفكير الجاد المخلص في تأهيل عددٍ من النسوة اللائي يتمتعن بالقدرات العلمية المطلوبة لممارسة الاجتهاد الجماعي، وفضلاً عن هذا، فإن الواقع المعيش في كثير من أنحاء العالم الإسلامي لم يعد خالياً من نساء عالمات متمكنات من الأدوات المشار إليها، ولذلك، فإن الوقت قد حان لتجاوز أي اجتهاد يحرم بنات حواء من الامتثال للتكليف الإلهي بواجب الاجتهاد الفردي والجماعي على كل قادر عليه.

الاعتبار الخامس: إن الاستمرار في حرمان النسوة المؤهلات والمتمكنات من أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود من المشاركة في المجالس الإسلامية وهيئات كبار العلماء، والمجامع الفقهية المعاصرة، يُعدُّ كل أولئك في نظرنا

المتواضع حرماناً غير مشروع ويتعارض مع تعاليم الشرع الحنيف، كما يعدّ تعميقاً وتكريساً للنظرات الأحاديّة غير المنصفة في معظم الأحيان لمختلف القضايا المتصلة بعموم الأمة، وخاصة منها القضايا الاجتماعية والسياسية.

وعليه، فمن الحرّي بالقائمين على شؤون المجامع والمجالس الفقهية التي لا توجد بين أعضائها نساء عالِمات، مراجعة هذا الأمر، وتجاوز التقاليد والأعراف غير المسنودة بتعاليم الشرع.

وكما أسلفنا عند حديثنا عن المجامع الاجتهادية القطرية بأنّ زمرة من مشايخنا الأجلاء وأساتذتنا الأكارم من أهل العلم لن يرحّب بفكرة كهذه، ويرأي كهذا، بيّد أنّ إيماننا بضرورة تقديم الرؤى ومراجعة الممارسات المخالفة لمقاصد الشرع وأصوله، هي التي دفعتني إلى هذا الاقتراح الذي نخال تنفيذه أمراً ضرورياً في المرحلة العصبية الراهنة من تاريخ الأمة، حيث تفرض هذه المرحلة ضرورة الاستفادة من جميع القوى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية رجالاً ونساءً بغية تقديم بلسم شافٍ وحلول ناجعة للأدواء والأمراض والنوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وعلى العموم، أملنا في الله أن ينال هذا الاقتراح نصيباً وافراً من الدراسة والتحقيق والتنفيذ، انتقالاً بالنظرة الاجتهادية من الدائرة الفقهية المحدودة المعهودة إلى دائرة أوسع وأشمل من حيث الموضوعات والمسائل، وانتقالاً بها من أن تكون مهمة رجالية خاصّة إلى مهمة أممية تسع الرجال والنساء ما داموا قادرين وقادرات ومتمكنين ومتمكنات من الأدوات العلمية المطلوبة في كل عصر ومصر، فعسى أن يأتي ذلك اليوم الأغر الذي سيجد فيه هذا الاقتراح المتواضع طريقه نحو التطبيق والتنزيل، فتغدو ثمة مجامع اجتهادية قطرية وإقليمية ومجمع اجتهادي أممي موحد يضم كل منها عدداً غير قليل من العالمات المسلمات المتمكنات من أدوات الاجتهاد، ويومئذ ستسعد الأمة بنظرات اجتهادية متكاملة ومترابطة ورشيقة في جميع القضايا وخاصة في القضايا المتصلة بالأسرة المسلمة وعلى رأسها بنات حواء.

المبحث الرابع

علاقة المجامع الاجتهادية المقترحة بالمجامع الفقهية القائمة في هذا العصر

لئن أوفينا على نهاية هذه الدراسة بعد تأصيل القول في وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود، فلئنأ نود في هذا المبحث الأخير أن نوضح هنا بأن دعوتنا إلى تكوين المجامع الاجتهادية الثلاثة المذكورة، لا نروم منها عدم الاعتراف بالمجامع الفقهية الدولية الحالية (مجمع الفقه الإسلامي بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة، ومجمع البحوث بمصر)، وإنما قصدنا من هذا الاقتراح الدعوة المخلصة إلى إعادة النظر في كثير من الملاحظات التي ترد على هذه المجامع، ومن أهم تلك الملاحظات، افتقار قراراتها إلى الالتزام الكامل لدى الشعوب الإسلامية، وذلك نتيجة عدم وجود علاقة عملية قوية في معظم الأحيان بين هذه المجامع والمجالس وهيئات كبار العلماء المحلية.

وفضلاً عن ذلك، فإنّه من الملاحظ أنّ هذه المجامع تكاد تقصر جهودها على الاجتهاد في المسائل الفقهية المستجدة، ولا تعنى في أنشطتها بمراجعة جملة حسنة من الآراء الاجتهادية القديمة التي نسجت حول كثير من المسائل الاجتهادية العامة، وقلّما تتناول المسائل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالدراسة والتحقيق.

وأما الحديث عن سبل توقيع وترقيع تعاليم الدين على واقع المجتمعات، فإنّه لا يجد له المرء أدنى حضور في طروحات هذه المجامع، مما يؤكد ضرورة حاجتها إلى مراجعات جذرية في مهامها ونقاط تركيزها.

وبناء على هذا، فإنّ الحاجة ماسة اليوم إلى أن تتحوّل هذه المجامع إلى مجامع اجتهادية تعنى بالاجتهاد في القضايا والمسائل والنوازل العقدية والفقهية

والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المستجدة، كما تعنى بالمراجعة وإعادة النظر في الآراء الاجتهادية الموروثة في ضوء التغيرات التي تعيش فيها الأمة في هذا العصر، فضلاً عن استفراغ الوسع في ضبط الوسائل والسبل التي يمكن الاستعانة بها اليوم في تسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف في جميع الأقطار الإسلامية.

وتجاوزاً لهذه الملاحظات وغيرها، فإننا نقترح ضرورة توحيد المجامع الفقهية الحالية، والاكتفاء بمجمع اجتهادي جماعي أممي واحد يعنى بالقيام بالمهام التي سبق أن أوضحناها من ذي قبل. فواقع الأمة لا يحتاج إلى مجامع متعددة للفصل في قضاياها الأممية، ولكنها تحتاج - بمرارة - إلى مجمع واحد، يعبر عن رأي مجتهدى الأمة المفوضين من المجامع القطرية، وليس بخاف أن تعددية المجامع الأممية (العالمية) يترتب عليها تشتت الجهود العلمية وتبذير الأموال، ذلك لأن كل مجمع يحتاج إلى أموال لتسييره وتدبير شؤونه وقضاياها، فضلاً عن الأموال الطائلة التي تنفق على المؤتمرات التي تعقدها هذه المجامع بين الفينة والأخرى. ولهذا، فإننا نرى أن الوقت قد حان لإعادة النظر في هذا الأمر، والاكتفاء بمجمع فقهي واحد يتصدى للمهام التي سبقت الإشارة إليها، ولا ضير في تحويل المجمعين الفقهيين الآخرين إلى مجامع فرعية تابعة للمجمع الفقهي الأم.

أجل، إننا ندرك حساسية هذا الموضوع، وصعوبة تحقيقه في أرض الواقع، ولكن ذلك لا يمنع من تقديم هذا النصح لأولي الأمر في الديار الإسلامية، علّهم أن ينتبهوا للآثار غير الحميدة التي ترتبت ولا تزال تترتب على هذه التعددية على حساب الجودة والتركيز والموضوعية المطلوبة في هذا العصر عند التعامل مع مختلف المسائل والنوازل العامة.

وهب كل واحد من المجامع الفقهية الثلاثة، رفض الانصياع لهذا الاقتراح، فإننا نرى أنه إن كان لا بد من الإبقاء عليها، فإن عليهم أن يعيدوا النظر في مهامهم الأساسية ونظامهم الداخلي المعتمد لتعيين الأعضاء، بحيث تصبح المهام مختلفة فيما بينها، واعتباراً بأن مهام المجمع الاجتهادي الأممي المقترح، تتوزع على البحث عن مراد الله في المسائل القديمة في ضوء

التغيرات والتطورات الحديثة، والبحث عن مراد الله في المسائل العامة الحديثة، والبحث عن سبل تنزيل مراد الله من المسائل العامة في أرض الواقع، لذلك، فإننا نقترح أن توزع المجامع الحالية هذه المهام على نفسها، فيتفرغ أحدها للاجتهاد في المسائل العامة الأمامية القديمة في ضوء التغيرات والتطورات التي تشهدها الساحة الإسلامية، ويتفرغ مجمع آخر للبحث عن مراد الله في المسائل العامة المستجدة في حياة الأمة، وأما المجمع الثالث، فليعن بالتركيز على الدراسات والأبحاث التي يمكن الاستعانة بها في تطبيق وتنزيل مراد الله من المسائل العامة على واقع المجتمعات الإسلامية المختلفة.

بهذا التوزيع للمهام الأساسية، التي ينبغي أن يتصدى لها كل واحد من المجامع الحالية، فإننا نرى أنه لا ضير من تعددية المجامع الفقهية ما دام كل مجمع متفرغاً لمهامه الأساسية، وساعياً إلى تقديم الآراء والأفكار التي من شأنها تحسين واقع الأمة، وتخفيف وطأة الاختلاف والنزاع في المسائل العامة التي لا تطبق التعددية بتاتا.

ومهما يكن من شيء، فإنه ليس من شك في أن تقبل فكرة هذه المجامع الاجتهادية المقترحة، هو الذي سيفعل - بمشيئة الله - الاجتهاد الجماعي المنشود بأنواعه، وسيجعل منه عملاً علمياً فكرياً مؤسسياً ومنظماً ومعبراً عن وحدة توجه المجتمعات الإسلامية، ووحدة الهدف والغاية للمجتمعات والأقاليم والأمة برمتها. فالتجمعات والتكتلات والمؤسسات القطرية والإقليمية والأممية الناجحة في عصرنا، هي التجمعات والتكتلات التي تشكل من أعضاء متفاهمين قطرياً وإقليمياً فعالين، لذلك، فإن الحديث عن مجمع اجتهادي أممي ينبغي أن يسبقه حديث مفصل ومؤصل عن مجمع اجتهادي إقليمي، كما ينبغي أن يسبق الحديث عن المجمع الاجتهادي الإقليمي حديث مؤصل وممنهج عن مجمع اجتهادي قطري، وبدون مراعاة هذا التسلسل في الدعوة والعمل والممارسة، فإنه من المتعذر أن تتحقق الغاية السامية من القرارات التي تصدرها هذه المجامع في القضايا المصيرية لعموم الأمة.

الخاتمة

هكذا نأتي إلى نهاية هذه الدراسة التي قصدنا منها تقديم تنظير منهجي علمي موضوعي شامل للنظر الاجتهادي الجماعي: مفهوماً، وأنواعاً، وحكماً، وتاريخاً، ومجالات، وأدوات، ووسائل تفعيل، وأملنا أن نكون قد حققنا جملة الأهداف التي رسمناها في مستهل الدراسة بإذن الله تعالى، ونختم الدراسة بأهم النتائج التي توصلنا إليها بفضل الله ومنتها:

أولاً: توصلت الدراسة إلى قناعة مفادها أن ثمة حاجة علمية ومنهجية ملحة تدعو إلى ضرورة إعادة النظر الحضيف الرشيد في جملة التصورات والمفاهيم التي نسجت حول مصطلح النظر الاجتهادي في الفكر الأصولي بشكل عام، ذلك لأن تلك التصورات برمتها لم تخل من التأثير بالسقوف المعرفية التي كانت سائدة آنذاك، كما لم تتجاوز الالتفات إلى طبائع التحديثات والنوازل التي كانت تدهم الواقع الإسلامي في تلك الأيام الخوالي، واعتباراً بأن السقوف المعرفية قد تغيرت، وتبدلت الأحوال الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأمسث ثمة تحديثات ونوازل فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية لم يشهد لها التاريخ مثيلاً، لذلك، فإن الغيارى من الباحثين المحققين الجادين مطالبون اليوم - أكثر من أي وقت مضى - بتقديم تصورات واعية شاملة تعيد للنظر الاجتهادي تلك المكانة التي كانت له ذات يوم، بحيث يغدو أداة فعالة توظف من أجل الوقوف على المعاني المرادة لله من نصوص وحيه الكريم، ويستخدم أداة رشيقة للكشف عن حقائق الواقع الإنساني، وذلك قصد التمكن من تحقيق وصل مكيين أمينين بين وحي السماء السديد وواقع الأرض العنيد.

ثانياً: لئن ظلَّ الهمُّ الاجتهاديُّ بشقيه الفردي والجماعي في تراثنا الأصولي

دائراً في معظم الأحيان حول مسائل الحل والحرام، فإن واقعنا المعاصر يملئ على أهل العلم ضرورة التجاوز بالنظر الاجتهادي بشقيه من هذه الدائرة، والنفاذ به نحو سائر المسائل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك من أجل ضبط مراد الله - جلّ جلاله - في تلك المسائل من جهة، ومن أجل توجيه تلك المسائل توجيهاً يحقق مصلحة العباد المتمثلة في جلب كل ما فيه منفعة ودرء كل ما فيه مفسدة من جهة أخرى.

إن الاكتفاء اليوم بتوظيف النظر الاجتهادي بشقيه في دائرة من دون سواها لن يزيد واقعنا الإسلامي إلا تعميقاً للغياب الحضاري الذي تعيش فيه الأمة الإسلامية منذ عهود بعيدة، وذلك لأنّ تحديات ونوازل الواقع الراهن تتجاوز دائرة الحل والتحريم، وتغشى سائر جوانب الحياة، مما يتطلب من أهل الاجتهاد توظيف النظر الاجتهادي في البحث عن السبل الكفيلة بالتصدي لتلك التحديات والتخفيف من وطأتها والتأثير على عقول الأجيال الصاعدة.

ولهذا، فإنّ المرابطة الفكرية والمجاهدة العلمية المطلوبة اليوم، تلح علينا ضرورة توسيع دائرة النظر الاجتهادي ليشمل جميع المسائل المطروحة على الواقع الإسلامي تخطيطاً وتوجيهاً وترشيداً.

إنّه لا ينبغي للنظر الاجتهادي عامّة والاجتهاد الجماعي خاصّة أن تتوقف مهمّة ممارسيه عند التوصل إلى حكم الشرع في المسألة، بل يجب أن يتجاوز هذه الدائرة المحدودة - كما أسلفنا - إلى دائرة أرحب وأوسع ليشمل بالتوجيه والتحقيق والتسديد جملة المسائل الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ذات الطابع العام.

إنّ هذا التوسيع من دائرة النظر الاجتهادي بشكل عام، والاجتهاد الجماعي بشكل أخص، عائد إلى طبيعة الظروف والنوازل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمرّ بها الأمة الإسلامية في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها العصيب. ولذلك، لا بدّ للنظر الاجتهادي الجماعي من أن يلج حمى القضايا الفكرية والعقدية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية هادفاً إلى توجيه تلك القضايا وفق المنظور الإسلامي ونحو تحقيق مقاصد الشرع العليا في أرض الواقع.

ثالثاً: توصلت الدراسة إلى أن النظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود اليوم في تصور هذه الدراسة ليس نظراً اجتهادياً فقهياً فحسب، ولا شأناً فقهياً فقط وحده، ولكنه نظراً اجتهاديّ نابع عن تفاعل علميّ منهجيّ رصين صادر عن الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد من أجل التوصل إلى المراد الإلهي في مسألة نعم فيها البلوى أو من أجل تنزيل المراد الإلهي في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة برمتها، فهذا الاجتهاد يصدر في حقيقته عن جماعة من أهل العلم متمكنين من فهم الوحي الإلهي نصّاً وروحاً، أحكاماً ومقاصد من جهة، ومتمكنين في الوقت نفسه من فهم الواقع الإنسانيّ الدائب التغير والتأثر بالأحوال والظروف، وذلك قصد تحقيق قيوميّة الوحي على الواقع، وبغية تسديد الحياة بتعاليم الوحي الخالدة.

وبناءً على هذا، فإنّ أيّ تصور للاجتهاد الجماعيّ يجب أن يتضمن تنصباً على المجالات والمسائل التي ينبغي أن يغشاها هذا الهمّ الاجتهاديّ المعاصر، وليس صائباً ما انتهى إليه عدد من الباحثين من اعتبار الاجتهاد الجماعيّ اتفاقاً أو إجماعاً سكوتياً، فالاجتهاد الجماعيّ لا يمكن له أن يكون اتفاقاً، بل لا يعدو الاتفاق أن يكون أحد الآثار الناتجة عنه، وفضلاً عن ذلك، فإنّه ليس سديداً ما خلص إليه بعض الباحثين من اعتقاد بأنّ الفرق الأساس بين الاجتهاد الجماعيّ والفرديّ يكمن في عدد الممارسين، والحال أنّ أهمّ فرق وأجلّه يتمثل في طبيعة المسائل والموضوعات التي يتطرق إليها كل من الاجتهاد الفرديّ والاجتهاد الجماعيّ.

رابعاً: انتهت الدراسة إلى تقرير القول بضرورة تنويع الاجتهاد الجماعيّ المنشود إلى أنواع ثلاثة، وذلك انطلاقاً من تنوع المسائل والقضايا التي يغشاها هذا الاجتهاد، فثمة مسائل عامّة، ولكنها قطريّة، وهناك مسائل عامّة إقليمية، وهناك مسائل عامّة أمميّة، وكل نوع من هذه المسائل يحتاج إلى اجتهادات جماعيّة، وقد توصلت الدراسة - غير مسبوقه - إلى ضرورة تنويع الاجتهاد الجماعيّ إلى اجتهاد جماعيّ قطريّ، واجتهاد جماعيّ إقليميّ، واجتهاد جماعيّ أمميّ، ولكل واحدٍ من هذه الأنواع مهامّه الأساسيّة وقضاياها العامّة.

إنَّ مقتضى تنويع الاجتهاد الجماعي المنشود إلى هذه الأنواع، ضرورة التفريق بين المسائل والموضوعات التي يصلح لها كل واحد منها، فليس من المقبول ممارسة اجتهاد جماعي قطري في مسألة عامة أممية في طبيعتها، وليس من المقبول - أيضاً - تناول المسائل الأممية عبر اجتهاد جماعي قطري. وانطلاقاً من هذا، أُكِّدت الدراسة ضرورة إعادة المجامع الفقهية الحالية النظر في الموضوعات والمسائل التي تتناولها بالدراسة والتحقيق، فمعظم تلك المسائل مسائل عامة قطرية لا تنسج للاجتهادات الجماعية الأممية التي تمارسها تلك المجامع الفقهية القائمة.

إنَّ الجماعية المنشودة في النَّظَر الاجتهادي الجماعي لا تعني صدور الاجتهاد عن أغلب الفقهاء أو عن جماعة من المجتهدين، ولكنها تعني ضرورة صدور الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد صدوراً مباشراً إذا كانوا في قطر واحد أو صدوراً غير مباشر إذا كانوا في أقطار متفرقة ومختلفة. فالاجتهاد الجماعي المنشود، من منظور هذه الدراسة، يتنوع إلى اجتهاد جماعي قطري يصدر عن أهل الاجتهاد القاطنين في قطر من الأقطار، وإلى اجتهاد جماعي إقليمي صادر عن جماعة أهل الاجتهاد المفوضين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية، للبت في المسائل والقضايا المشتركة بين الأقطار المنضوية تحت ذلك الإقليم، كما يتنوع الاجتهاد الجماعي المعاصر إلى اجتهاد جماعي أممي، صادر عن جماعة أهل الاجتهاد المنتدبين والمبتعثين من قبل المجامع الاجتهادية الإقليمية للنظر في المسائل ذات الطابع العام والتي تمس حياة جميع عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية.

وبناءً على هذا، فإنه لا تحقيق لجماعية الاجتهاد الجماعي إذا اكتفى فيه بالاعتداد بآراء بعض المجتهدين من دون بعضهم، وذلك لأنَّ القصد الأساس من الاجتهاد الجماعي يتمثل في التوصل إلى رأي جماعي سديد موحد في المسائل العامة التي لا تطبق التعددية ولا تسمح بالتضاد وذلك لارتباطها بحياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم منهم، الأمر الذي يستلزم صدور أهل العلم عن رأي موحد فيها تحقيقاً لمقصد دوام استقرار نظام المجتمع وتوفير الأمن والترابط بين أفرادِهِ. ولهذا، فإنَّ الحاجة اليوم تمسُّ إلى إعادة النَّظَر في

معايير اختيار أعضاء الاجتهاد الجماعي بحيث يغدو منتظماً جميع أهل العلم الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد المعبرة.

خامساً: توصلت الدراسة إلى تحرير القول في تاريخ نشأة فكرة الاجتهاد الجماعي، وأثبتت الدراسة أن عصر الرسالة يعتبر عصر تكوين هذه الفكرة، وليس عصر الراشدين كما يذهب إلى ذلك معظم الباحثين والكتاب المعاصرين في الاجتهاد الجماعي، ولقد أوردت الدراسة جملة من الأحداث والأدلة التي تؤكد هذا الأمر وتقرره بجلاء، وبناءً على هذا، فإن ثمة حاجة إلى تصحيح ما غدا شائعاً في أروقة الباحثين المعاصرين من اعتبارهم عصر الراشدين، عصر تكوين فكرة الاجتهاد الجماعي، والحال أن عصر الرسالة هو الذي يمثل عصر التكوين والتأسيس للفكرة.

إنَّ العمل بفكرة الاجتهاد الجماعي تكثف وتعمق في عصر الراشدين، وذلك نتيجة انقطاع المدد السماوي بسبب وفاته ﷺ وتوقف تنزل الوحي، ما دفع بالصحابة إلى انتهاج المنهج الجماعي الذي تعلّموه من المصطفى ﷺ في التعامل مع النوازل والقضايا العامة التي لم تشملها نصوص الوحي بالتفصيل والتقرير. ونظراً لتكثيف الخلفاء الراشدين ﷺ العمل بهذه الفكرة، خيل إلى كثير من الباحثين المعاصرين كون عصرهم عصر تكوين وتأسيس فكرة الاجتهاد الجماعي، والحال أن عصرهم كان امتداداً طبيعياً لما كان عليه العمل في عصر الرسالة، بل إن التزامهم هذه الفكرة في مجابهة النوازل الفكرية والاقتصادية والسياسية التي داهمت ساحتهم عشية لحوق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، كان تطبيقاً حياً لتلك التربية الناصعة التي تلقوها على يد المصطفى ﷺ وبالتالي، فليس من العدل اعتبار عصرهم عصر تكوين هذه الفكرة، ولكن عصر تعميق وتكثيف العمل بها نتيجة الفراغ التشريعي الذي نتج عن وفاته ﷺ.

إنَّ مقتل آخر خليفة راشدي، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، كان إيذاناً ببدء عهد استثنائي جديد في حياة الأمة الإسلامية، وفي ذلك العهد تم القضاء على فكرة الاجتهاد الجماعي وفاعليته رويداً رويداً، حتى إذا ما أدبر القرن الأول، فإذا بالفكرة تهمش وتختفي كوسيلة للتعامل مع نوازل الأمة،

وفضلاً عن هذا، فإنَّ الفكرة انتقلت من كونها وسيلةً في يد الجماعة الإسلامية - قادةً وعلماء - للتعامل مع المسائل الفقهيَّة وسواها، إلى كونها وسيلةً توظف حيناً في المسائل الفقهيَّة في دائرة ضيقة جداً.

أوضحت الدراسة أنَّ المرحلة الأخيرة التي مرَّت بها فكرة الاجتهاد الجماعيَّ تتمثَّل في العصر الراهن، وقد حاولت الدراسة تقسيم هذه المرحلة إلى فترتين أساسيتين: إحداهما فترة ظهور الدعوة إلى إحياء فكرة الاجتهاد الجماعيَّ من جهة، وتنظيم الفكرة من جهةٍ أخرى. وأما الفترة الثانية فقد تميَّزت بكونها انتقالاً من التنظير للفكرة إلى تطبيق لها في عالم الواقع، وذلك بتأسيس مجامع تمارس من خلالها الفكرة بصورة واضحة، وقد ألفت الدراسة الضوء على المجامع الثلاثة التي تكونت نتيجة الدعوات المخلصة التي ظهرت مع بداية القرن الرابع عشر الهجري.

سادساً: توصلت الدراسة إلى تقرير القول بأنَّ مجالات الاجتهاد يراد بها، في الفكر الأصوليِّ العام، المسائل التي لم يرد لها نصٌّ قاطع ثبوتاً ودلالةً، والمسائل التي لم يرد فيها نصٌّ مطلقاً، ومقتضى هذا الانتهاء إلى القول بأنَّ مجالات الاجتهاد الجماعيَّ عند عَامَّة أهل العلم بالأصول عبارة عن أربع مسائل، وهي المسائل العامة (القطرية والإقليمية والأمية) التي ورد فيها نصٌّ ظني ثبوتاً ودلالةً، والمسائل العامة التي ورد فيها نصٌّ ظني ثبوتاً لا دلالةً، والمسائل العامة التي ورد فيها نصٌّ ظني دلالةً لا ثبوتاً، والمسائل التي لم يرد فيها نصٌّ مطلقاً. وإنَّما تنوَّعت مسائل الاجتهاد الجماعيَّ إلى هذه الأنواع الأربعة، لأنَّ المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ قاطع، تشتمل على الأنواع الثلاثة الأولى المشار إليها آنفاً، وبإضافة المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ مطلقاً، يكون مجموعها أربعاً.

إنَّ حصر مجالات الاجتهاد في المسائل الأربع الآنف ذكرها، بمثل التوجه العام السائد لدى السواد الأعظم من أهل العلم بالأصول، كما أنه يعتبر التوجه الذي كرَّره الباحثون المعاصرون في الفكر الاجتهاديَّ، حيث إنَّ ما ذكره أولئك المعاصرون لا يخرج عن هذه المسائل الأربع، وإن يكن من

اختلاف بين ما طرحوه وطرح الأصوليين السابقين، فإنه لا يتجاوز دائرة الشرح والتوضيح والتفصيل.

أبرزت الدراسة التوجه الفذ الذي يتبناه الإمام الشاطبي في نظريته إلى مجالات الاجتهاد تأسيساً على تقسيمه النظر الاجتهادي إلى ضربين، أولهما: اجتهاد يمكن أن ينقطع قبل قيام الساعة، ويعرف هذا النوع من الاجتهاد في أروقة الباحثين المعاصرين بالاجتهاد النظري أو الاجتهاد في الفهم. وأما الضرب الثاني: فهو اجتهاد لا يمكن له أن ينقطع إلى قيام الساعة، ويعرف هذا الاجتهاد عند كثير من الباحثين المعاصرين بالاجتهاد التثليلي أو الاجتهاد في التثليل والتطبيق. وأما مجالات الاجتهاد وفق الضرب الأول، فهي المسائل الأربع التي انتهى إليها أهل العلم بالأصول قديماً وحديثاً، وأما مجالات الاجتهاد وفق الضرب الثاني، فإنها تنتظم المسائل الأربع المذكورة، والمسائل التي ورد فيها نص قاطع ثبوتاً ودلالة. وبناءً على هذا، فإن الاجتهاد في التثليل يغطي جميع مسائل الشرع بما فيها المسائل المنصوص عليها نصاً قطعياً والمسائل المنصوص عليها نصاً ظنياً والمسائل غير المنصوص عليها بتاتاً.

توصلت الدراسة إلى جملة من المبادئ التي يمكن الاستعانة بها في التمييز بين مسائل الاجتهاد الفردي ومسائل الاجتهاد الجماعي من جهة، وبين مسائل الاجتهاد الجماعي بأنواعه الثلاثة من جهة أخرى، ويعتبر بعد الثقافة والعادات والأعراف والتقاليد من أهم الأشياء التي يمكن الرجوع إليها لتحديد أنواع الاجتهاد الجماعي، كما أن الأثر المترتب على النظر الاجتهادي بعد صدوره على مستوى الأمن واستقرار نظام المجتمع وسلامته من التناقض والتضارب، يعتبر أيضاً من الأمور التي يمكن الاعتداد بها عند التفريق بين مجالات الاجتهاد الفردي ومجالات الاجتهاد الجماعي.

وفي هذه الأثناء، أكدت الدراسة ضرورة الابتعاد عن ممارسة الاجتهاد الفردي في المسائل التي تعم فيها البلوى، وأوضحت أن الاستمرار في ممارسة الاجتهاد الفردي في قضايا ونوازل الأمة العامة، أورت ولا يزال يورث الفرد المسلم المعاصر رهقاً فكرياً وتشتتاً مرجعياً، كما أنها لا تفتأ تعمق حالة العنت الذهني والنجش المعرفي المسيطر على واقع السواد الأعظم

من أبناء الأمة الإسلامية. صحيح أن الاجتهاد الفردي أمر مشروع، ولكن مشروعيته لا تبرر إقحامه في جميع القضايا والمسائل العامة، فأمر الجماعة كل الجماعة لا ينبغي أن يحلّه إلا جماعة أهل الاجتهاد، ولو كان الاجتهاد الفردي مساعاً في المسائل العامة لكان الرسول ﷺ أولى الناس بفعله، ولكن نظرة متفحصة في الاجتهادات المنسوبة إليه تبين أنه ﷺ اتخذ من المنهج الجماعي أساساً للبت في القضايا العامة، وفي هذا تقرير وتأسيس وتأكيد على ضرورة التزام هذا المنهج عند التعامل مع المسائل العامة.

سابعاً: توصلت الدراسة إلى نقد جملة الشروط التي وضعها الباحثون المعاصرون للاجتهاد الجماعي المنشود، وعينت الدراسة بإبراز ما اتسمت به تلك الدراسات من جدّة وتقليد، وخلصت الدراسة إلى تقرير القول بأن ضبط الشروط المؤهلة لممارسة الاجتهاد الجماعي لا بدّ له من اعتبارات منهجية صارمة، تتجاوز ترديد ما ذكره السابقون من شروط وأدوات، بل لا بدّ من ربط تلك الشروط والأدوات بالواقع الذي نعيش فيه.

وبناءً على هذا، فإنّ تأهل الأفراد لممارسة هذا النوع من الاجتهاد يتوقف على تمكنهم من الأدوات العلمية التي توصل المرء إلى مراد الله في المسائل العامة وتمكنه من فهم الواقع الذي يراد تطويره لذلك المراد، فإنّ العبرة في مدى إشراف الفرد على الأدوات المؤهلة لممارسة النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، وليست في سوى ذلك. . وقد انتهت الدراسة في ضوء جملة من الاعتبارات إلى الاعتداد بشمانية من العلوم والمعارف الأساسية المعاصرة التي لا بد لممارسي الاجتهاد الجماعي من التمكن منها وإجادتها إجابة عميقة، وهي، لغة الوحي، وأصول الفقه، وأصول الحديث، وأصول الدين، ومقاصد الشريعة، وعلم الخلاف، والقواعد الفقهية، ومبادئ العلوم الإنسانية المعاصرة.

وأتبعت الدراسة هذا المبحث بحديث مؤصّل حول سبل تأهيل الأفراد والجماعات في الأدوات العلمية المشار إليها، وذلك من خلال الدعوة إلى اعتبار الاجتهاد علماً وفناً قائماً بذاته، وإفراده بالدراسة والتحقيق والتنظير، وتحقيق هذه الدعوة يتوقف على دعوة أخرى تتمثل في ضرورة إنشاء قسم لعلم الاجتهاد في الجامعات والمعاهد والكليات التي ترنو إلى تأهيل الأفراد في

علوم الاجتهاد وأدواته. وما لم يغد هذا القسم واقعاً ماثلاً وملموساً، فإنَّ الخلافات التقليدية المكرورة حول سدِّ باب الاجتهاد وفتححه لا تنتهي في الحياة الإسلامية، بل إنَّ المجامع الاجتهادية التي اقترحناها لا يمكن لها أن تؤدِّي الدور المأمول والمرتبب ما لم يحظ هذا القسم بالرعاية والتحقيق والتنفيذ في العاجل القريب.

ثامناً: خلصت الدراسة إلى تقرير القول بضرورة إعادة النظر في الوسائل المتبعة عند اختيار أعضاء المجامع الفقهية القائمة، لتغدو تلك الوسائل موضوعية ومتجردة، كما دعت الدراسة إلى إعادة النظر في المسائل والموضوعات التي تتعرض لها تلك المجامع، بحيث تتجنب التطرق للمسائل التي لها أبعاد عرفية أو قطرية من حيث المآل أو التشكل.

وفضلاً عن ذلك، دعت الدراسة إلى ضرورة إشراك العنصر النسوي في المجامع الاجتهادية القطرية والإقليمية والمجمع الاجتهادي الأممي الموحد، فلئن كان الاجتهاد الفردي والجماعي تكليفاً شرعياً يستوي فيه الرجال والنساء، فإنه من غير المقبول نقلاً وعقلاً حرمان بنات حواء من المشاركة الفعالة والفاعلة في المجامع الاجتهادية القطرية والإقليمية والأممية ما دُمْنَ متمكّنات من أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود. إنَّ ضمَّ المجامع الاجتهادية المقترحة عدداً من العالمات المجتهدات لا بدَّ منه في هذا العصر وذلك ضماناً لتكامل الاجتهادات الصادرة عن العلماء والعالمات، وخاصّة في المسائل ذات الصلة بالقضايا الاجتماعية ومسائل الأسرة عامّة ومسائل المرأة المسلمة خاصّة.

على أنَّ الاعتداد بالعنصر النسوي هو الذي تؤيِّده الأصول الشرعية وتجارب القرون الغابرة، إذ لا يشك عالم في أنَّ أمهات المؤمنين - وعلى رأسهن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنهن - كنَّ عالمات مجتهدات، ولا يخفى التراث الاجتهادي الزاخر الذي تركته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على أحد في هذا المجال، فقد كانت تلك الحميراء التي حثَّ المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ نصف الدين منها. وعليه، فإنَّ الحاجة تمسُّ إلى تجاوز التقاليد والأعراف التي تحرم العالمات القادرات الكُفئات من المشاركة في الاجتهاد الجماعي عبر المجامع

الاجتهادية المقترحة. وإلى أن يتم تفعيل تلك المجامع، فإن الدراسة تدعو المجامع والمجالس الفقهية إلى فتح بابها لقبول العالمات المجتهدات أعضاء فيها تمكيناً لهن من نيل الأجرين المرصودين للمجتهد المصيب ذكراً أو أنثى، أو من نيل الأجر الواحد للمجتهد المخطئ ذكراً أو أنثى.

ولقد أصّلت الدراسة القول بأن تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود بأنواعه الثلاثة، يتوقف على تأسيس مجامع اجتهادية جماعية على مستويات ثلاثة، وهي: المستوى القطري، والمستوى الإقليمي، والمستوى الأممي (العالمي). فعلى المستوى القطري، أوصت الدراسة بضرورة تأسيس المجتمعات الإسلامية في جميع أرجاء المعمورة، مجامع اجتهادية قطرية يعهد إلى أعضائها مهمة الاجتهاد فهماً وتنزيلاً في المسائل العامة المنصوص عليها نصاً غير قاطع والمسائل العامة غير المنصوص عليها مطلقاً. وأما على المستوى الإقليمي، فقد أوضحت الدراسة ضرورة تأسيس مجامع اجتهادية إقليمية، تعنى بفصل القول في المسائل العامة الإقليمية في طبيعتها، سعياً إلى تقريب الشقة بين الأقطار الإسلامية المتقاربة في ثقافتها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها. وأما على المستوى الأممي، فقد أوصت الدراسة بالاكتماء بتأسيس مجمع اجتهادي جماعي أممي واحد، يتكفل بإبداء وجهات النظر الإسلامية في المسائل العامة الأممية في طبيعتها.

إن تأسيس هذه المجامع وفق المنظور الذي طرحناه، من شأنه أن يريح الساحة الإسلامية الراهنة من تناقض وتضارب الآراء والفتاوى الاجتهادية إزاء مختلف القضايا والمسائل والنوازل الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويتحقق بذلك مقصد الوحدة والتضامن بين علماء الأمة من جهة، وبينهم وبين حكام الأمة من جهة أخرى، فالائتلاف والتضامن والتساند والترابط أس كل تقدم ونجاح في هذه الحياة.

لا بدّ من الاكتفاء بمجمع فقهي دولي واحد، وتحويل بقية المجامع الفقهية إلى مجامع فرعية للمجمع الفقهي الدولي، ذلك لأن وجود أكثر من مجمع دولي لا يعدو أن يكون تشتيتاً للجهود والأموال، وخاصة أن ثمة تداخلاً في

مهمات وأعمال المجامع المختلفة، فضلاً عن أن المجامع الفقهيّة القائمة تعنى جميعاً بالنظر في المسائل الفقهيّة المستجدة منها بشكل خاص، وأما المسائل الفكرية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإنها لا تكاد تذكر في أروقة هذه المجامع، ولئن تعرض بعضها لبعض المسائل الاقتصادية والطبية وسواها في بعض الأحيان، فإنه يتعرض لها من أجل بيان حكم الشرع فيها، وليس أكثر من ذلك.

وفي حالة تعذر توحيد المجامع في مجمع واحد، فإن الدراسة تقترح ضرورة توزيع الأدوار ونقاط الاهتمام والتركيز بين المجامع القائمة، بحيث يكون لكل مجمع اختصاصات واهتمامات محدّدة ومركّزة تختلف عن اهتمامات واختصاصات المجمع الآخر، وتبذل الجهود الفكرية والمادية والمعنوية في سبيل تطوير كل مجمع، والارتقاء بمستوى أدائه في إطار اهتماماته واختصاصاته.

فعلى سبيل المثال، من الممكن اليوم أن يعهد إلى مجمع الفقه الإسلامي الدوليّ بجدة مهمّة النظر في المسائل المستجدة والنوازل المختلفة التي تدهم حياة الأمة الإسلامية في أرجاء المعمورة بغية ضبط مراد الشارع من تلك المسائل ضبطاً محكماً، وأما المجمع الفقهي بالرابطة، فيمكن له أن يتخصّص في مراجعة جملة من الآراء الاجتهادية التي ورثنا عن أئمتنا السابقين إزاء بعض المسائل العامة، وذلك قصد تحديد مدى صلاحية تلك الآراء للتطبيق في العصر الراهن، وأما مجمع البحوث في القاهرة، فيمكن أن يعهد إليه مهمّة النظر في طرق وسبل تفعيل حياة المسلمين اليوم بتعاليم الإسلام وإرشاداته، ويتم إجراء البحوث الميدانية التي تكشف عن أقدار التدين لدى الشعوب الإسلامية في أرجاء المعمورة، وذلك قصد تحديد ما تحتاج إليه تلك الشعوب من التكاليف الشرعية وفق درجات تدين أفرادها.

وفضلاً عن هذا، خلصت الدراسة إلى توضيح العلاقة الأفقية والعمودية التي ينبغي أن تسود بين المجامع الثلاثة القائمة، بحيث يتم تحديد الأدوار والاهتمامات ونقاط التركيز لكل مجمع، إخراجاً للسواد الأعظم من أبناء الأمة من حالة التشتت المرجعي. ولم تفت الدراسة دعوة المجامع إلى إعادة

النظر في علاقتها بالمجالس الإسلامية في الأقطار المختلفة، والبحث عن سبل التعاون معها من أجل إيصال اجتهاداتها وآرائها إلى الشعوب الإسلامية في جميع أنحاء العالم.

على أن اكتفاء كل مجمع من المجامع بما أشرنا إليه من اختصاصات واهتمامات يتطلب تحقيقها إعادة النظر في تركيبة هذه المجامع برمتها بحيث يغدو أعضاؤها قادرين على تنفيذ الاختصاصات تنفيذاً دقيقاً، ولن يتأتى لهم ذلك ما لم تتوافر فيهم ما تتطلبه تلك الاختصاصات والاهتمامات من عمق في النظر، ودقة في التحليل والنقد.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا التصور إذا حظي بالترحيب، فإنه لن يكون / للتعددية والتنوع حينئذ آثار ضارة على وحدة الأمة، كما أنه من خلاله يمكن صيانة الأموال والجهود من أن تصرف بعمى وسرعة في قضايا لا تحتاج إليها الأمة في هذه المرحلة من تاريخها.

على أنه من الممكن أن يتم تحديد أدوار ونقاط الاهتمام والتركيز من خلال تشاور القائمين على شؤون هذه المجامع الفقهية، ولعل تشكيل لجنة علمية لدراسة هذا الموضوع خير وسيلة إلى تحقيقه في أرض الواقع بإذن الله أملاً في تكامل المجامع وتواصلها، وتأزرها، وابتعاداً عن الحساسيات والاختلافات التي تنشأ بين الفينة والأخرى بين المجامع حول المسألة الواحدة.

أجل، إننا لا نعلم إذا كان هذا الاقتراح سيحظى بترحاب أو بغيره، ولكن حسبنا أننا بسطناه وعرضناه للدراسة والتحقيق والمراجعة، فإن وجد فيه ولاة الأمر خيراً وصلاًحاً لمستقبل وحدة الأمة وجمع كلمتها، كان لهم الأخذ به والعمل على تحقيقه في أرض الواقع، وإن وجدوا فيه غير ذلك، فعذرنا أن حرصنا على وحدة الأمة وجمع كلمتها وتوحيد صفها، هو الذي دفع بنا إلى التفكير في هذا الاقتراح، إن نريد إلا الإصلاح وما توفيقنا إلا بالله العليّ الكريم.

وبهذا نصل إلى نهاية هذا الكتاب الذي قصدنا منه تقديم نظير منهجي علمي شامل للاجتهاد الجماعي المنشود، وأملاً في الله أن يمد في الأجل ويمتّعنا الصحة والعافية، ويكتب لنا التوفيق والسداد، حتى نتمكن من تقديم

دراسات منهجية مماثلة حول هم آخر من هموم وحدة الأمة، وجمع الكلمة،
ورفع الغمة، وإزالة الظلمة، والله وحده القادر على تحقيق الأمنيات، وقبول
الدعوات، إنه سميع مجيب.

كتبه الطامع في غفران ربه ورحمته
أبو محمد الأمين، قطب مصطفى سانو
نزيل كوالالمبور، ماليزيا
دار الإحسان

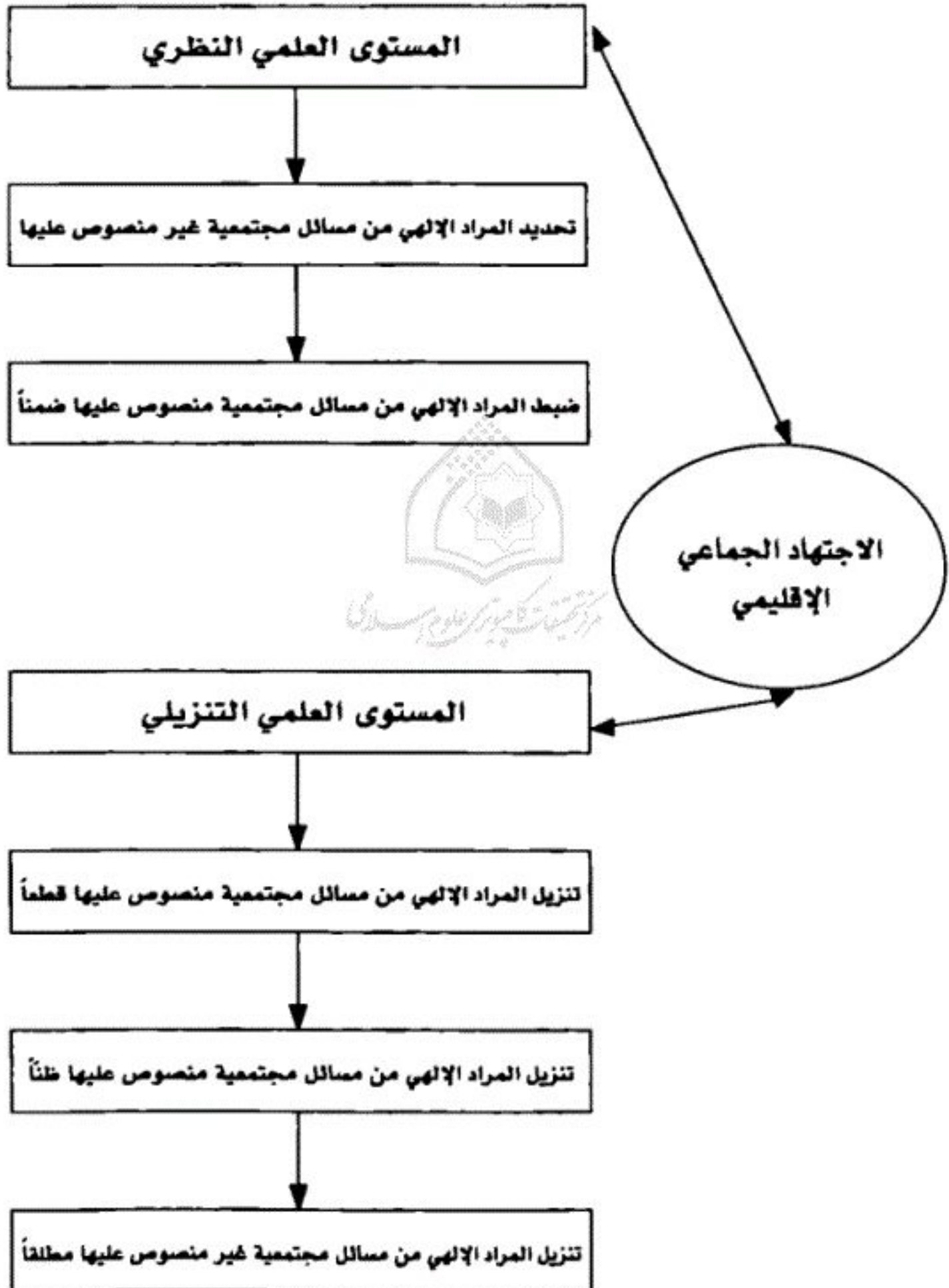


رسم توضيحي لمجالات الاجتهاد الجماعي المنشود

أولاً: مجالات النظر الاجتهادي الجماعي المحلي



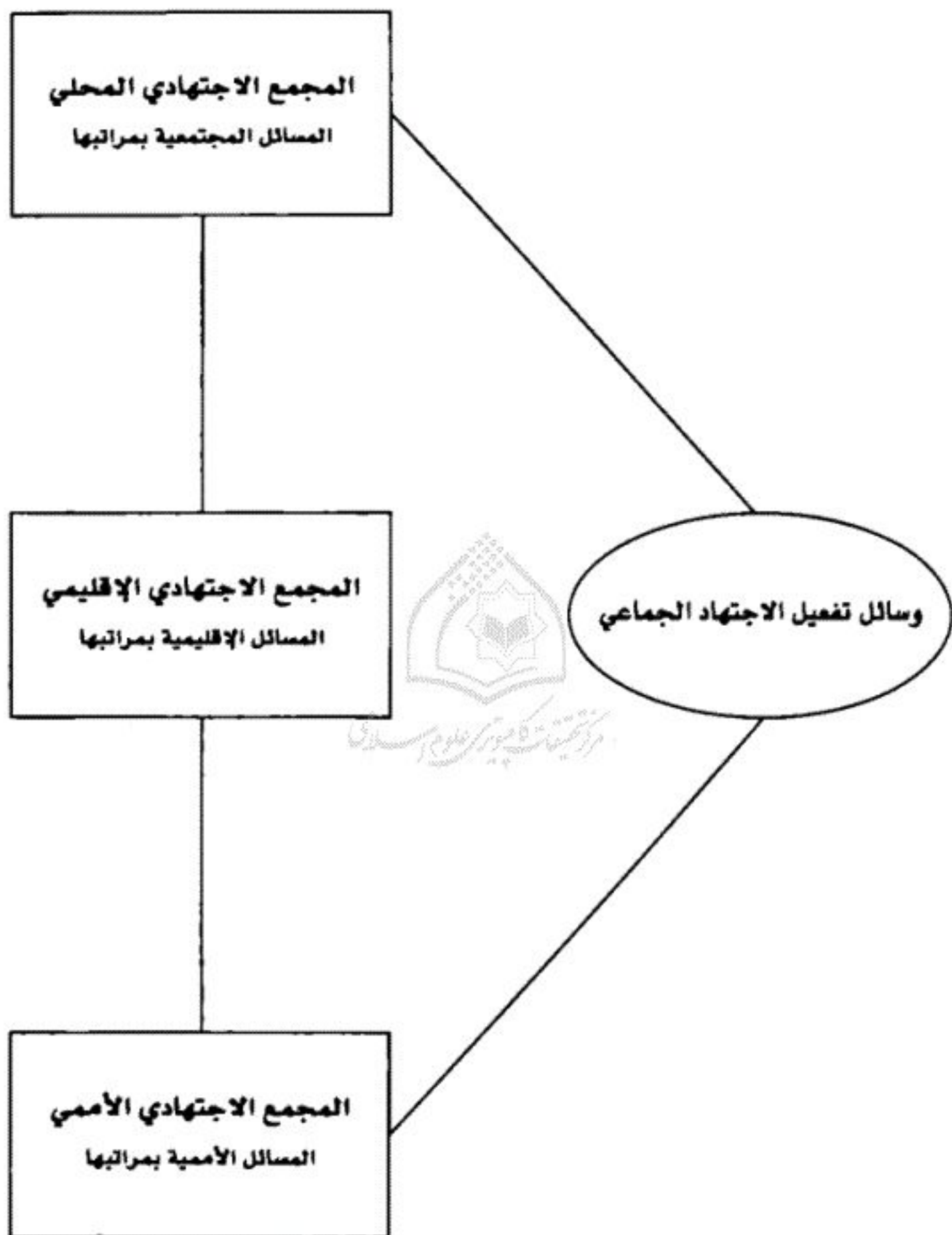
ثانياً: مجالات النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي



ثالثاً: مجالات النظر الاجتهادي الجماعي الأممي



رسم توضيحي لوسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود



أهم مصادر الكتاب ومراجعته

- ١ - ابن أبي شيبة الكوفي: المنصف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت (الرياض، مكتبة الرشد، طبعة أولى عام ١٤٠٩هـ).
- ٢ - ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (بيروت، دار الكتب العلميّة، طبعة أولى ١٩٨٥م).
- ٣ - ابن الحاجب: المختصر مع شرحه للعضد (بيروت، دار الكتب العلمية من دون تاريخ طبع).
- ٤ - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت، دار المعرفة، طبعة ١٣٧٩هـ).
- ٥ - ابن حزم: الإحكام من أصول الأحكام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٤٠٤هـ).
- ٦ - ابن حزم: مراتب الإجماع (بيروت، دار الكتب العلميّة، من دون تاريخ طبع).
- ٧ - ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، طبعة ١٩٦٢م).
- ٨ - ابن رضوان المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة (الدار البيضاء، دار الثقافة، طبعة ١٩٨٤م).
- ٩ - ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان، دار النفائس، وكوالالمبور، دار الفجر، طبعة أولى ١٩٩٩م).
- ١٠ - ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير (تونس، طبعة الدار التونسية، من دون تاريخ طبع).
- ١١ - ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م).
- ١٢ - ابن هشام: السيرة النبويّة، تحقيق وتعليق عمر عبد السلام تدمري (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة خامسة ١٩٩٦م).

- ١٣ - مختصر سيرة ابن هشام، إعداد محمد عفيف الزعبي، مراجعة عبد الحميد الأحذب، بيروت، دار النفائس، ط ٩، سنة ٢٠٠٣م.
- ١٤ - ابن الهمام: تيسير التحرير (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م).
- ١٥ - أحمد أمين: ظهر الإسلام (القاهرة، مطبعة النهضة، طبعة سابعة).
- ١٦ - الأشقر، عمر: تاريخ الفقه الإسلامي (الأردن، دار النفائس، طبعة ثالثة لعام ١٩٩١م).
- ١٧ - الجرجاني، علي بن محمد: كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة: الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م).
- ١٨ - الجويني، عبد الملك: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثالثة لعام ١٩٩٢م).
- ١٩ - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (قطر... طبعة أولى).
- ٢٠ - الحسني، علي حيدر: درر الأحكام شرح مجلة الأحكام (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٩٩١م).
- ٢١ - حسين، محمد الخضر: الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (... طبعة ١٩٧١م).
- ٢٢ - خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه (... طبعة أولى ١٩٥٠م).
- ٢٣ - الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية لعام ١٩٩٢م).
- ٢٤ - الرشيد، عبد الله محمد: القيادة العسكرية في عهد الرسول ﷺ (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٩٠م).
- ٢٥ - الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية لعام ١٩٩٢م).
- ٢٦ - الزرقاء، أحمد: شرح القواعد الفقهية، تقديم مصطفى الزرقاء وعبد الفتاح أبو غدة، ومراجعة عبد الستار أبو غدة (دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٨٣م).
- ٢٧ - الزرقاء، مصطفى: الفقه الإسلامي ومدارسه (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٩٥م).
- ٢٨ - الزرقاء، مصطفى: المدخل الفقهي العام (دمشق، مطبعة طربين، طبعة ١٩٦٨م).
- ٢٩ - الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عدد من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية عام ١٩٩٢م).

- ٣٠ - زكريا البري: الاجتهاد الجماعي في الشريعة الإسلامية (أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٣٩٦هـ).
- ٣١ - سانو، قطب: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر (دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى عام ٢٠٠٠م).
- ٣٢ - سانو، قطب: معجم مصطلحات أصول الفقه (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى ٢٠٠٠م).
- ٣٣ - السوسوة، عبد المجيد: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ١٩٩٨م).
- ٣٤ - السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق خليل الميس (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام ١٩٨٣م).
- ٣٥ - السيوطي: الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام ١٤٠٣هـ).
- ٣٦ - الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ دراز، والشيخ إبراهيم رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م).
- ٣٧ - الشافعي: الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبد الفتاح كبارة، (بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى ١٩٩٩م).
- ٣٨ - الشاوي: فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م).
- ٣٩ - شلبي، مصطفى: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة ١٩٨٣م).
- ٤٠ - الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق د. محمد شعبان إسماعيل (مصر، دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م).
- ٤١ - العبادي: الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع (مصر، مطبعة الحلبي، ١٣٤٩هـ).
- ٤٢ - عثمان، محمد رأفت، ودبور، أنور، والشرنباصي، رمضان: الفقه المقارن (بيروت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٩م).
- ٤٣ - عرموش، أحمد راتب: قيادة الرسول ﷺ السياسية والعسكرية (بيروت، دار النفائس، طبعة أولى ١٩٨٩م).
- ٤٤ - العمري، نادية: الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - آفاقه (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة، ١٩٨٥م).

- ٤٥ - الغزالي: المستصفى من أصول الفقه (القاهرة، المطبعة الأميرية، طبعة ١٣٢٠هـ).
- ٤٦ - الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء، نشر مكتبة الوحدة العربية، من دون تاريخ طبع).
- ٤٧ - القرضاوي، يوسف عبد الرحمن: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٥م).
- ٤٨ - كنعان، محمد بن أحمد: المغازي النبوية، خلاصة تاريخ ابن كثير: (بيروت، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، طبعة أولى ١٩٩٧م).
- ٤٩ - المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة، الدار السعودية، طبعة ١٩٨٥م).
- ٥٠ - النورسي، بديع الزمان: صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم (استانبول، شركة النسل للطباعة، طبعة أولى ١٩٩٥م).
- ٥١ - الواقدي، محمد بن عمر: المغازي، تحقيق مارسدن جونز (بيروت، مؤسسة الأعلمي).
- ٥٢ - أبحاث ندوة كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة في ١١ - ١٣ شعبان ١٤١٧هـ الموافق ٢١ - ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م، عنوان الندوة: «الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي».
- ٥٣ - مجلة الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، (العدد ١٨ لعام ١٩٨٣م، والعدد ٢٢ لعام ١٩٨٥م).
- ٥٤ - مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧م.

محتوى الكتاب

الموضوع	الصفحة
تقديم الكتاب	٥
فصل تمهيدي: أهمية وأهداف التنظير المنهجي العلمي للاجتihad الجماعي المنشود	٩
الفصل الأول: مرتكزات مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود	١٩
المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين	٢٠
أولاً: مفهوم الاجتهاد بشكل عام عند الأصوليين	٢٠
ثانياً: الاجتهاد الجماعي في كتابات المعاصرين	٢٦
أ - عرض تعريفات معاصرة للاجتهاد الجماعي المنشود	٣٠
ب - نقدنا للتعريفات المعروضة للاجتهاد الجماعي المعاصر	٣٣
المبحث الثاني: تصورنا عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود	٤٣
المبحث الثالث: المراد بجماعية الاجتهاد الجماعي المنشود	٥٤
الفصل الثاني: أنواع الاجتهاد الجماعي المنشود	٦٣
المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي القطري	٦٥
المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد الجماعي الإقليمي	٧٥
المبحث الثالث: مفهوم الاجتهاد الجماعي الأمي	٨٠
الفصل الثالث: تاريخ الاجتهاد الجماعي	٨٤
المبحث الأول: مرحلة الظهور الضمني لفكرة الاجتهاد الجماعي	٨٦
المبحث الثاني: مرحلة الظهور الفعلي لفكرة الاجتهاد الجماعي	١٠٨
الفصل الرابع: حكم الاجتهاد الجماعي صفة واثراً	١١٩
المبحث الأول: حكم الاجتهاد الجماعي صفة	١٢١
المبحث الثاني: حكم الاجتهاد الجماعي أثراً	١٣٠
الفصل الخامس: مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود	١٤٢

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد الجماعي القطري	١٤٥
المبحث الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي	١٦٣
المبحث الثالث: مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي	١٧٢
المبحث الرابع: مجالات الاجتهاد الفردي المعاصر	١٨١
الفصل السادس، أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود	١٨٦
المبحث الأول: أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود في كتابات المعاصرين ..	١٨٨
المبحث الثاني: أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود في نظرنا	٢١٠
أولاً: معرفة لغة الوحي	٢٢٠
ثانياً: معرفة أصول الفقه	٢٢٤
ثالثاً: معرفة مقاصد الشريعة	٢٣١
رابعاً: معرفة القواعد الفقهية الكبرى	٢٣٧
خامساً: معرفة أصول الحديث	٢٣٩
سادساً: معرفة أصول الدين	٢٤٣
سابعاً: علم الخلاف	٢٤٤
ثامناً: مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة	٢٤٧
المبحث الثالث: تأهيل علمي في أدوات الاجتهاد الجماعي المنشود	٢٥٢
أولاً: طبيعة المشروع وحقيقته	٢٥٤
ثانياً: أهداف المشروع وغاياته	٢٥٥
الفصل السابع، وسائل تفعيل الاجتهاد الجماعي المنشود	٢٧١
المبحث الأول: تأسيس مجامع اجتهادية جماعية قطرية	٢٧٣
عضوية المرأة المسلمة المؤهلة في المجامع القطرية	٢٧٧
المبحث الثاني: تأسيس مجامع اجتهادية جماعية إقليمية	٢٨٠
المبحث الثالث: تأسيس مجمع اجتهادي جماعي أممي موحد	٢٨٤
عضوية المرأة المسلمة المؤهلة في المجمع الأممي	٢٨٨
المبحث الرابع: علاقة المجامع الاجتهادية المقترحة بالمجامع الفقهية القائمة في هذا العصر	٢٩٣

الخاتمة	٢٩٦
الرسوم التوضيحية لمجالات الاجتهاد الجماعي ووسائله	٣٠٩
أهم مصادر الكتاب ومراجعته	٣١٣
محتوى الكتاب	٣١٧

