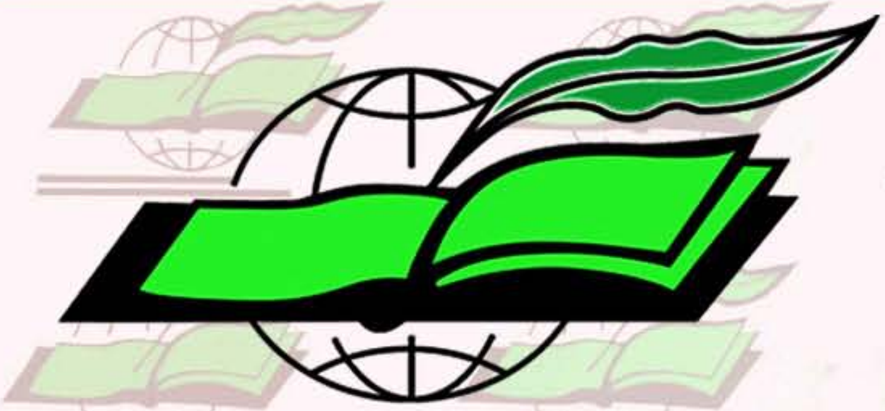

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

خدمة متميزة ... وعطاء مستمر

أبحاث

Tele: (04)2624999/2625999 Fax: (04)2696950 Post: Box:55156 Dubai-United Arab Emirates

هاتف: (04)2625999/2624999 فاكس: (04)2696950 ص.ب: 55156 دبي _ الإمارات العربية المتحدة

E-mail: info@almajidcenter.org

PDF processed with CutePDF evaluation edition www.CutePDF.com

www.almajidcenter.org

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي

تأليف

الدكتور خالد حسين الخالد

مركز صدى الماجد للثقافة والتراث

www.almajidcenter.org

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي

www.almajidcenter.org

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
خدمة متميزة... وعطاء مستمر

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
ص.ب.: 55156 - دبي - الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 00971 4 2624999 / 00971 4 2625999 فاكس: 00971 4 2696950
www.almajidcenter.org - E-mail: info@almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي

تأليف

الدكتور خالد حسين الخالد

مراجعة وتقديم

قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي

www.almajidcenter.org

251.15
خ ا ل ا

الخالد، خالد حسين.

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي / تأليف خالد حسين الخالد ؛ مراجعة وتقديم قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية.- دبي : مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2008.

377 ص. ؛ 24 سم.- (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث).

ببليوجرافيا: ص. 365 - 374 .

ردمك 978-9948-03-863-4

1- الاجتهاد (فقه إسلامي)- الأحكام الشرعية - الفتاوى - الفقه الإسلامي. أ.العنوان. ب. ب. السلسلة.

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو نقله في أي شكل أو واسطة،سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك التصوير بالنسخ"فوتوكوبي" أو التسجيل، أو التخزين أو الاسترجاع، دون إذن خطي من الناشر.

No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الإهـــــداء

إلى الذين يؤمنون بالاجتهاد الجماعي -القائم على الشورى العلمية الفقهية- طريقاً أمثلَ لاجتهاد الرأي ، من أجل استنباط الأحكام الشرعية للقضايا الكبرى والمسائل المُهمّة؛ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم. وهؤلاء هم الأكثرون عدداً، والحمد لله.

وإلى الذين يرتابون في الاجتهاد الجماعي المعاصر خاصة؛ لِيستبينوا حقيقة أمره فلا يتجنّوْا عليه، ولِيعلموا أنّه الخير للأمة، ولو شابته شائبة وهؤلاء هم الأقلّون عدداً، والحمد لله.

www.almajidcenter.org

تقديم

الحمد لله خالق العباد، والهادي إلى طريق الرشاد، والصلاة والسلام على من حثَّ أصحابه للأخذ بأسباب الاجتهاد، ودعاهم للتشاور في الأمر والاجتماع على الرأي فإنه سبيل السداد، وعلى آله وصحبه المجتهدين الأسياد، أما بعد:

فلقد كان العمل الاجتهادي أمراً بارزاً في منظومة التشريع الإسلامي من عهده صلى الله عليه وسلم إلى يوم الناس هذا، ولم ينقطع هذا العمل يوماً في تاريخنا التشريعي، سواء أكان بصفته المطلقة أم المقيدة، وإن ما شاع في كتب المعاصرين من أن باب الاجتهاد قد أغلق في القرن الرابع أو الخامس الهجري أمر لا دليل عليه، ولا برهان يقود إليه، وإنما هي استنباطات وصل إليها بعض الدارسين من خلال بحثهم لبعض المسائل الأصولية والنوازل الفقهية وأذاعوها في الناس، مما جعل المتربصين من أهل الفكر والتنظير يعدونه ممسكاً على التشريع الإسلامي وأنه غير مساير للعصر؛ لأن أساس التطور في كل ملَّة وشرعة هو الاجتهاد وقد أغلق بابه فيه.

والحقيقة أن الاجتهاد في النصف الأول من القرن العشرين قد شهد تطوراً نوعياً عندما انتقل من العمل الفردي إلى العمل الجماعي المنتظم في إطار مؤسسي،وهنا ظهر معه مصطلح الاجتهاد الجماعي الذي لم يكن معهوداً قبل ذلك في كتب أصول الفقه، ولعل أول عمل في هذا الباب كما أشار صاحب الكتاب هو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بمصر، الذي أُحدث في عام ١٩٦١م، والذي يعدُّ أول مجمع رسمي للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، ثم جاءت بعده مجامع وهيئات عديدة مثل المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في عام ١٩٧٨م، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٨١م، ثم أُحدثت بعد ذلك مجامع فقهية إقليمية، في كلٍّ من الهند وأوروبا وأمريكا.

www.almajidcenter.org

ونظراً لأهمية الموضوع فأن البحث والتأليف لا يزال ماضٍ فيه، وفي عقود هذا السلك المنظوم يندرج هذا التأليف الموسوم بـ: **الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي**، وهو كتاب جيد في بابه، رشيق في أسلوبه وطريقة عرضه.

وقد ضمَّنه مؤلفه مقدمةً وأربعة أبواب وخاتمة، حيث جعل الباب الأول في مفهوم الاجتهاد الجماعي، وتعرض فيه لبيان المبادئ العامة للاجتهاد، وضبط مفهوم الاجتهاد الجماعي، أما الباب الثاني فقد خصصه لأهمية الاجتهاد الجماعي وحجيته وتأصيله، ممهّداً لذلك بالحديث عن تاريخ الاجتهاد الجماعي، أما الباب الثالث فتحدث فيه عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي وطرق تنظيمها في العصر الحاضر، أما الباب الرابع فقد بين فيه الثمار التي جناها المسلمون من الاجتهاد الجماعي، أما خاتمة البحث فضمنها أهم ما توصل إليه من نتائج وما يراه مناسباً من اقتراحات لتطوير عمل الاجتهاد الجماعي ومؤسساته.

ونظراً لأهمية هذه الدراسة العلمية والتوثيقية، رأى مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث طباعة هذا الكتاب وإخراجه للناس، مساهمة منه في إفادة المكتبة العربية بكنز جديد، وخدمةً للباحثين العرب والمسلمين في هذا الحقل، عسى أن تسدَّ هذه المساهمة ثغرة من ثغرات ثقافتنا الإسلامية.

ولا يفوتنا ونحن نخرج هذا العمل، أن نتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى كل من ساعدنا وشجعنا على ذلك، وعلى رأسهم معالي جمعة الماجد رئيس المركز وجميع الإخوة في المركز.

وفي الختام نأمل أن نكون قد وفِّقنا في عملنا هذا، وقد حققنا رغبة الباحثين المتعطشين للجديد من الدراسات الجادة والمفيدة.

الدكتور عزالدين بن زغيبة
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

www.almajidcenter.org

المقدّمة

الحمد لله الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم، وأنزل كُتباً تهدي الناس إلى الدّين القويم، وكلّف بتبليغها إليهم رسلاً منهم، اصطفاهم وهداهم. وميّز الإنسان بالعقل ليهتديَ به إلى معرفة الحق من الباطل والصواب من الخطأ، وميّزه بالإرادة التي تجعله مختاراً ومكلَّفاً، ثمّ مسؤولاً ومحاسَباً أمام ربّه عزّ وجلّ.

وصلى الله وسلّمَ على جميع رسله وأنبيائه، وأخصُّ منهم نبيَّنا ورسولنا محمداً، أفضلَ الرّسل وخاتَمهم، الذي حمل أعباء أعظم دعوة ورسالة في تاريخ البشرية، فبلّغ الرسالة وأدّى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حقّ الجهاد، إلى أن رَسَخت رسالة الإسلام وانتشرت في الأرض، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، من شتى الشّعوب والأمم.

وكانت رسالتُه ﷺ منطلقَ حضارة إنسانية، عمّت العالم بخيرها ونفعها، وشهد بذلك العدوّ والصديق.

شهد الأنام بفضله حتى العِدا ... والفضل ما شهدت به الأعداء

أما بعد: فإنّ هذه المقدمة تشتمل على أربع فِقرات رئيسة؛ الأولى: أسباب اختياري لهذا الموضوع -دون غيره- وأهدافه المرجوّة منه. الثانية: تتحدّث عن الدراسات السابقة فيه. الثالثة: تشرح منهج البحث المتبع في معالجته. الرابعة: توضح الخطّة التي سرت على وَفْقها لتحقيق المراد من هذه الدراسة العلميّة المتخصِّصة.

١ - أسباب اختيار الموضوع، والأهداف المرجُوَّة منه:

لكل بحث سببٌ وغاية؛ فالسبب هو الدّافع لاختياره مجالاً للدراسة والبحث، والغاية هي الهدف المأمول منه. فما البواعث على اختيار موضوع (الاجتهاد الجماعي) ؟ وما الأهداف التي يمكن أن يحققها ؟

www.almajidcenter.org

أمّا البواعث على اختياره فأمورٌ أُجملها وأبيّنها، كما يأتي:

أولاً: كنت في أثناء دراستي الجامعية الأولى أسمع عبارات - قليلة[١] - من بعض أساتذتي **تثني** على اجتهاد الجماعة وتذكر أهميته وضرورته في هذا العصر، ولم أكن أستطيع إدراك معنى (الاجتهاد الجماعي) على وجه الدقة، بل أتخيّله تخيّلاً؛ لأنني لم أرَ شواهده في الواقع، ولا بياناً له في كتاب، ولا شرحاً له من عالم، ممن أسمع محاضراته ودروسه، وهكذا كان جميع زملائي، فيما أعتقد. وبعد تخرّجي صرت أسمع وأقرأ عن المجامع الفقهية واجتهاداتها الجماعية، وما يُثار حولها من جدل. فصار يتردّد صدى ذلك في فكري حيناً، وأنساه حيناً آخر.

ومن أجل رسالة "الماجستير" اخترت بحث موضوع جزئي في الاجتهاد، هو التخطئة والتصويب في الآراء الاجتهادية[٢]. ومرّ بعد ذلك بضع سنوات، حتى آن أوان اختيار موضوع لأطروحة الدكتوراه؛ فكان (الاجتهاد الجماعي) أنسب ما يكون.

ثانياً: كثرة المسائل المستجدة المعروضة على الساحة الفقهية، واضطراب الاجتهادات الفردية بشأنها، مثل كثير من قضايا المعاملات المالية، كمسائل التأمين بأنواعه المختلفة، والشركات والمضاربات الحديثة، وفتح الاعتمادات وبطاقات الائتمان، وسائر أعمال المصارف. وكثير من القضايا الصحيّة والطبيّة، كنقل الأعضاء وزرعها، والاستنساخ، وطفل الأنابيب، والهندسة الوراثية، وغيرها؛ ممّا يجعل كثيراً من المسلمين في حَيْرةٍ من أمرهم، وقد تصبح منفذاً لأعداء الإسلام للطعن في صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق.

ثالثاً: ما شاهدته وسمعته من فريقين متضادين، من طلاب العلم الشرعي، في أثناء دراستي الجامعية وما بعدها، في المجالس الخاصّة واللقاءات والحوارات.

---

(١) **وصفتها** بالقلة؛ لأنه ليس في مقررات كلية الشريعة بجامعة دمشق - ولا في معظم كليات الشريعة ومعاهدها في **الوطن العربي**، بحسب اطلاعي وسؤالي - كتاب ولا باب ولا فصل من كتاب، يبحث في الاجتهاد الجماعي، حتى **مقرر أصول** الفقه الذي يبحث موضوع الاجتهاد. وهذا قصور كبير، فيما أرى، ستأتي الإشارة إليه في أواخر الباب **الثالث**، وتقديم مقترح بشأنه في الخاتمة.

(٢) **إضافة** إلى دراسة وتحقيق رسالة كانت مخطوطة في أصول الفقه بعنوان (القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد **والتقليد**) لمؤلفها الشيخ العلامة محمد عبد العظيم بن مَلاّ فرّوخ، الحنفي، مفتي مكة المكرمة، المُتوفّى (١٠٦١هـ = ١٦٥١م)، وقد طبعت ونشرت بوساطة دار اليمامة بدمشق، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).

www.almajidcenter.org

هذان الفريقان هما: المُتهَوِّرون والمُتخوِّفون، أهل التفريط وأهلُ الإفراط.

أما فريق المتهوِّرين المفرِّطين؛ فهم الذين استسهلوا أمر الاجتهاد والمجتهدين أكثر مما ينبغي، فأطلقوا العِنان لأنفسهم ولغيرهم أن يجتهدوا كما يحلو لهم، ويكفي برأيهم أن يكون أحدهم مطَّلعاً على شيء من تفسير القرآن، ويستطيع البحث في كتب السنة المشهورة، فمتى صادف حديثاً صحيحاً حكم بما يدل عليه ظاهره، واعتدّ بما وجد، وصار يُنكر على المخالفين حتى لو كانوا من الأئمة المجتهدين، وربَّما كفَّر أو فسَّق الآخرين.

وأما فريق المتخوِّفين القاعدين عن البحث؛ فهم الذين استوْعروا الدرب واستوحشوا الطريق وقدَّسوا كلَّ قديم لمجرد أنه قديم، واعتقدوا أنّ الاجتهاد حِكْرٌ على القرون الأولى وأنّ الزمان لن يجود بمثل الأئمة المجتهدين أو قريب منهم، وربما أقنعوا أنفسهم بأنّ باب الاجتهاد قد سُدَّ منذ القرن الرابع الهجري، فعابوا على كل من أراد بحثاً أو تجديداً، وجمدوا على الموروث، سواء أكان يتلاءم مع زماننا أم لا.

والذي أراه في حق هذين الفريقين - ويراه جمهور المسلمين اليوم، وهم المعتدلون في نِظرتهم للأمور-: أنّ كُلاً منهما مخلص في قصده ونيته، ويريد الخير للإسلام والمسلمين، ولكنه أخطأ في سلوك الطريق. وأنّ هؤلاء وهؤلاء بحاجة إلى كلمة سواء بينهم؛ أن يُقدِّروا جهود المجتهدين السابقين، وينتفعوا بعلومهم وفقههم، ويأخذوا منه ما يناسبهم، ثم يقرُّوا بجهود المتأخِّرين من العلماء، ويروا أنه بإمكانهم أن يجتهدوا لزمانهم كما اجتهد السابقون لأزمنتهم، ولاسيما إذا تضافرت جهودهم واجتهاداتهم فكانت عملاً جماعياً متكاتفاً متكاملاً، وهذا ما سأبحثه بالتفصيل في هذه الأطروحة الخاصّة.

وأمّا الأهداف المرجوّة من هذا البحث، فأمور مُهمّة أيضاً:

أوّلها- دراسة هذا الموضوع، دراسةً مُعمَّقةً. فربما كانت أطروحتي هذه أول أطروحة جامعية تخصُّ الاجتهاد الجماعي بالبحث؛ فأجمع فيها شَتَات ما تفرّق في عشرات البحوث، وبعض الكتب ذات الصلة، وأصوغها صياغة متناسقة متكاملة.

ثانيها- تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي وضبطه بدقة.

ثالثها- تحديد مدى حُجّيته في التشريع الإسلامي، من خلال التأصيل الأصوليّ لهذا الأسلوب في الاجتهاد، عظيمِ الأهمّيّة، بالرجوع إلى المصدرين الأصلين (القرآن والسنّة)،

www.almajidcenter.org

وإلى عمل الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين، الذين كانت اجتهاداتهم جماعية في الغالب، وبخاصة في القضايا العامّة الخطيرة، بطريقة شورى الاجتهاد.

رابعها- إبراز ما تحقّق من تطبيقاته في حياة المسلمين المعاصرة، ودراسة بعض التجارب العملية، كالمجامع والمجالس الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية التابعة للمصارف الإسلامية ولِجان الفتوى الجماعية في بعض وزارات الأوقاف، وغيرها.

خامسها- تقديم نموذج مقترح (خطّة عملية)، للتنفيذ الأمثل لمبدأ (الاجتهاد الجماعي)، سواء في المؤسسات المذكورة أوغيرها.

إنّ عبارة (الاجتهاد الجماعي) – مصطلحاً خاصّاً- هي وليدة هذا العصر، وظهرت أول ما ظهرت في مصر، في النصف الأول من القرن العشرين، ولكن مصطلح (الاجتهاد) –بنحوٍ عام– وُلد مع بَدْء الحياة التشريعية التنظيمية في العهد المدني من عصر النبي- ﷺ - حين اجتهد -عليه الصلاة والسلام– في قضايا عدة حيث لا وحيَ نازلاً من السماء[1]، وسمح للفقهاء من أصحابه بالاجتهاد، بل شجّعهم ودرَّبهم عليه، كما سيأتي في ثنايا البحث.

فمن أين جاء وصف الاجتهاد بالجماعي؟ وماذا يعني؟ وبماذا يختلف عن الاجتهاد الفردي؟ وهل يمكن تحديدُ مفهومه وضبطُه؟

هذه الأسئلة وأمثالها من أهم ما يطرحه هذا البحث، ويجيب عنه في بابه الأول.

لقد تحدث الكاتبون المحدثون عن مسألة إغلاق باب الاجتهاد التي شاعت منذ القرن الخامس الهجري؛ حيث أعلن كثير من العلماء في عصور التقليد – التي تلت عصر الأئمة المجتهدين في تاريخ التشريع الإسلامي- أن باب الاجتهاد قد سُدَّ لعدم وجود من هو أهل لذلك، وكان غرضهم من هذه الفتوى قطعَ الطريق أمام المدّعين للاجتهاد من غير تحقيق لشروطه، وبالغوا في وضع الشروط الواجب توافرها فيمن يتأهب للخوض في مسائل الشرع درساً واستنباطاً.

---

(١) مسألة اجتهاد الرسول - ﷺ- مختَلف فيها، وهي مطروقة في جميع كتب أصول الفقه. ورأي جمهور العلماء –قديماً وحديثاً- أنه يجوز في حقّه الاجتهاد، ولكنه لا يُقرّ على خطأ، وهذا لا يتنافى وعصمته – ﷺ-، وهو ما أُرجّحه. وقد أفرد بعض الباحثين كتاباً خاصاً في اجتهاده – ﷺ- منهم الدكتورة نادية شريف العمري.

www.almajidcenter.org

وفي الحقيقة ليس هناك دليل شرعيّ يدل على إقفال باب الاجتهاد، إذ به تتحقق مرونة الشريعة وصلاحها لكل زمان ومكان، وهو واجب شرعي كفائي، يجب على الأمة بمجموعها إيجاده، ويأثم الجميع إن لم يوجد من يقوم به، فكيف يصح القول بإيصاد بابه؟! بل لابد في كل عصر من قائم لله بالحجة على عباده، يبين لهم حلال الشرع وحرامه لعلهم يتقون[١].

وقد كان الأجدى لعلماء العصور المتأخرة – ما دام هدفهم قطع الطريق على أدعياء الاجتهاد– أن يتداعوا إلى مجلس سواءٍ بينهم؛ يتدارسون فيه قضايا الأمة ومشكلاتها ومسائلها الطارئة، ثم يَصْدُرون عن اجتهاد جماعي[٢]، يكون أقرب ما يكون إلى الإجماع. ولا ندري لعل بعضهم دار في خَلَده هذا الأمر أو دعا إليه ولم يُنقل إلينا، وربما حالت طبيعة الحياة في أزمانهم، من بُعد المسافات وضعف وسائل النقل والاتصال، والتفرّق والتمزُّق الذي قطّع أوصال الأمة، دون تحقيق ذلك أو البحث فيه، إضافة إلى ما آل إليه حال المسلمين من الإغراق في التقليد والتعصب المذهبي أو الانغلاق في دائرة المذهب، كل ذلك أغلق عليهم باب الاجتهاد الجماعي الذي ينادي بالعودة إليه وإحيائه جُلُّ علماء عصرنا، حيث أصبح ضرورة مُلِحّة؛ تستدعيه حاجات المسلمين لحل مشكلاتهم، وتستدعيه ظروف العصر المعقدة المتشابكة، بسبب ما أفرزته المدنية الحديثة من قضايا ومشكلات تواجه الناس في كلّ يوم بل في كلّ ساعة.

فما مدى وقوع الاجتهاد الجماعي في تاريخ التشريع الإسلامي، وما أهمّية هذا النوع من الاجتهاد في كل عصر؟ وهل له صلة قوية بمفهوم الإجماع عند الأصوليين، ومبدأ الشورى في الإسلام بنحوٍ عام ؟ وما درجة حُجّيته بين أدلة التشريع الإسلامي ؟

---

(١) انظر البيان الشافي لهذه القضية في كتاب (الرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أنّ الاجتهاد في كلِّ عصر فرض) للإمام السيوطي، في الباب الأول والثاني منه.

(٢) يقول الأستاذ العلامة مصطفى الزرقاء – رحمه الله – بعد أن تكلم عن الاجتهاد في الماضي، ومنه القول بإغلاق بابه بعد القرن الرابع : " فقد كان من الواجب أن لا تُعالج فوضى الاجتهاد بتحريم الاجتهاد، بل بتنظيمه وجعله بيد الجماعة لا بيد الفرد". [انظر بحثه (اجتهاد الجماعة والمجمع الفقهي والموسوعة الأبجدية للفقه الإسلامي) الذي قدّمه إلى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، الذي عُقد بعد موسم الحج من عام (١٣٨٤هـ) . نشرته مجلة حضارة الإسلام، في العدد العاشر من السنة الخامسة (١٩٦٥م) .

www.almajidcenter.org

هذا ما سيجيب عنه هذا البحث المتخصّص، ولاسيّما الباب الثاني منه.

وإذا كان هذا الأسلوب في استنباط الأحكام للمسائل الطارئة قد لاقى آذاناً صاغية، وقلوباً واعية، وهِمماً عالية من العلماء والقائمين على الشؤون الإسلامية وهيئات الرقابة الشرعية التابعة للمؤسسات الإسلامية، كالمصارف والأوقاف والمنظمات الطبية وغيرها؛ فإلى أيِّ مدىً وصلت مؤسسات الاجتهاد الجماعي -القائمة حالياً- في تحقيق أهدافها من خلال الاجتهاد الجماعي؟ وهل هناك معوِّقات وعقبات تحول دون بلوغها الغايات المنشودة ؟ وهل يمكن تجاوز هذه العقبات، من خلال وضع خطة عملية شاملة، لتنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي ؟

هذه الأسئلة ونحوها، مما يجيب عنه هذا البحث المتعمِّق، وخاصّة الباب الثالث منه.

وبعد مُضيّ نصف قرن تقريباً على إنشاء أول مجمع رسمي للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، وهو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بمصر، الذي أُحدث في عام (١٩٦١م) وكان قبله (جماعة كبار العلماء) وقبلها (هيئة كبار العلماء). ثم أُنشئ (المجمع الفقهي الإسلامي)، التابع لرابطة العالم الإسلامي في عام (١٩٧٨م)، وبعده بقليل أنشأت منظمةُ المؤتمر الإسلامي (مجمع الفقه الإسلامي) في عام (١٩٨١م)، وأُحدثت بعد ذلك مجامع فقهية إقليمية، في كلٍّ من الهند وأوروبا وأمريكا. وأقام كثير من وزارات الأوقاف ودوائره -في عدد من البلدان العربية والإسلامية- لِجان فتوى جماعية، وكوّنت المصارف الإسلامية هيئاتٍ للفتوى والرقابة الشرعية فيها، لتجتهد اجتهاداً جماعياً، فيما يخصّها من المعاملات المالية والمصرفية.

بعد مضي هذه المدة الطويلة نسبياً، ماذا أنتجت وماذا أثمرت لنا مؤسسات الاجتهاد الجماعي المذكورة، -وأمثالها- من حلولٍ لمشكلات عصرنا ومسائله وقضاياه، بصفتها أحكاماً شرعية قائمة على اجتهاد الجماعة، القائم على البحث والشورى العلمية؟

في الباب الرابع، الأخير في هذه الأطروحة، سأقطف كثيراً من ثمارها اليانعة.

أربعة أبواب بعد هذه المقدمة تتكفّل -بإذن الله- بالإجابة عن جميع ما يخُصّ الاجتهاد الجماعي، من تحديد لمفهومه، وبيانٍ لأهميته وحُجّيته، وإيضاحٍ لأشهر وأهمّ مؤسساته،

www.almajidcenter.org

وكيف يمكن تنظيم العمل فيها، ثم عرضٍ لكثير من اجتهاداتها المعاصرة. وأخيراً تأتي الخاتمة لتلخّص أهمَّ نتائج هذا البحث الخاصِّ المُعَمَّق، وتقدّم جملة من المقترحات.

وكلّ هذا يبرزه المخطط العام للرسالة، في ختام هذه المقدمة.

٢- الدراسات السابقة في موضوع (الاجتهاد الجماعي):

لو اطلّعتَ على جميع كتب أصول الفقه من لدن رسالة الشّافعي- رحمه الله- إلى نهاية القرنِ الثالثَ عشرَ الهجريِّ، بل ربما النصف الأول من الرابع عشر -على كثرة ما كتب فيها عن الاجتهاد- لما عثرتَ على عبارة (الاجتهاد الجماعي)، وقد ذكرت أنها وليدة عصرنا الحاضر (في القرن الرابع عشر الهجري، الموافق للعشرين الميلادي تقريباً).

وحينما أقدمتُ على بحث هذا الموضوع - أواخر عام ١٩٩٩م- ما كنت أعلم بوجود كتب أفردت هذا الموضوع بالبحث، وقد أشار عليَّ أستاذي الفاضل الدكتور محمد الزحيلي، حفظه الله- بعد أنْ شجّعني على الكتابة فيه- بالرجوع إلى أبحاث الندوة الخاصة التي نظّمتها كلية الشريعة والقانون في جامعة الإمارات، تحت عنوان (الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي)، للإفادة منها[1].

وقد يسّر الله لي الحصول على الأبحاث بسرعة، فإذا هي مجموعة في جزأين كبيرين؛ تضمّن الجزء الأول أبحاثَ الجلسات الستِّ الأولى -عدا الجلسة الافتتاحية- وعددها ثلاثة عشر بحثاً، وتضمن الجزء الثاني أبحاث الجلسات الأربعِ الأخرى، وعددها عشرة أبحاث، إضافة إلى البيان الختامي للندوة وقراراتها وتوصياتها، وعددها ثمانية عشر قراراً وتوصية.

طالعتُ هذه الأبحاث جميعها ولخّصتُها، فإذا هي أبحاث قيّمة - في معظمها- وجيدة في باقيها، وليس فيها ما يستحق الإهمال.

---

(١) عقدت هذه الندوة في الفترة ما بين ١١- ١٣ شعبان / ١٤١٧هـ الموافق ٢١- ٢٣ ديسمبر/ ١٩٩٦م . في مدينة العين- حيث مقرّ الجامعة- في دولة الإمارات العربية المتحدة. وقد حضرها عدد كبير من كبار علماء الدول العربية والإسلامية، منهم بعض أساتذتنا الكبار، كما سوف يأتي ذكرهم في مواضع أخرى.

www.almajidcenter.org

وحيثما أطلقتُ عبارة (أبحاث ندوة الإمارات) أو (أبحاث الندوة) في أطروحتي هذه، فأنا أعني هذه الأبحاث الخاصة بالاجتهاد الجماعي.

ومن خلال أبحاث هذه الندوة اسْتَخلصْتُ مخططاً أولياً للأطروحة، تقدمت به إلى كلية الشريعة بجامعة دمشق، بعد تشاور مع ثلاثة إخوة من مدرّسيها، ثمّ وافق أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي - حفظه الله- على المخطط، وعلى الإشراف.

وحينما ظهر مصطلح الاجتهاد الجماعيّ في هذا العصر، صار لابد من تقييد (الاجتهاد) -المعروف سابقاً خلال القرون الممتدة- بـ (الفرديّ)، الذي هو أصل للاجتهاد الجماعي. ولهذا إذا أطلق لفظ الاجتهاد قُصد به الفرديُّ غالباً. بل لا يُتَصوَّر حصول اجتهادٍ جماعيٍّ دون اجتهاد فردي؛ لأن الاجتهاد الجماعيّ هو اجتماع اجتهادات فردية وتمازجها، واعتصار ما فيها بطريقة الشورى العلمية، ليخرج منها شراب جديد سائغ، فيه شفاء للمؤمنين، هو اجتهاد الجماعة الذي يمثّل رأي الأمة أو جمهورها[١].

وبعد أن حصلت على موافقة مجلس الكلية ثم مجلس الجامعة، وباشرتُ بجمع المصادر والمعلومات؛ تبيّن لي وجود كتابين خاصَّين في الموضوع صادرين حديثاً، وهما كتابان قيِّمان، على صِغَر حجمهما؛ الأول: بعنوان (الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه) للدكتور شعبان محمد إسماعيل.

الثاني: بعنوان (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد السُّوسْوه السَّرَفي.

وكلا الكتابين صدر في عام واحد، هو عام ١٤١٨هـ، الموافق ١٩٩٨م[٢]، ولذا لا نجد أحدهما يشير إلى الآخر.

---

(١) ليس هذا هو التعريف المختار للاجتهاد الجماعي، وإنما هو تعبير عام عنه. وستأتي مناقشة التعريفات الاصطلاحية والتعريف المختار، في الفصل الثاني من الباب الأول.

(٢) الأول: صادر عن دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ودار الصابوني (حلب).

الثاني: هو العدد رقم (٦٢) من سلسلة كتاب (الأمة)، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر.

www.almajidcenter.org

بيان مزايا كلٍّ من الكتابين والملاحظات العامة عليهما:

أما الكتاب الأول لمؤلفه الدكتور شعبان إسماعيل، فقد جاء في (٢٣١ صفحة)، من القطع العادي والخط العادي المألوف.

وأما الثاني لمؤلفه الدكتور عبد المجيد السوسوه، فقد وقع في(١١٦صفحة) من الحجم الصغير والخط الصغير.

وكل منهما يمتاز بجودة الأسلوب ووضوح العبارة، إضافة إلى اتّباع المنهج العلميّ الموضوعيّ، في الترتيب والتقسيم والعزو والاستدلال، وكل منهما قسم كتابه إلى فصول، ضمّ كل فصل عدداً من المباحث؛ فالدكتور إسماعيل جعله في ثلاثة فصولٍ؛ الأول (في مفهوم الاجتهاد وأحكامه)، الثاني (في الاجتهاد الجماعي عبر العصور المختلفة)، الثالث (دور المجامع الفقهية في تطبيق الاجتهاد الجماعي)، وكل واحد من هذه الفصول الثلاثة ذهب بثلث حجم الكتاب، فجاءت متساوية تقريباً. ووضع في كل فصل عناوين فرعية هي بمثابة المباحث فيه، وإن لم يسمّها بذلك.

وكذلك الدكتور السُّوسْوَه جعل كتابه في خمسة فصول؛ الأول (تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه) وفيه ثلاثة مباحث، الثاني (أهمية الاجتهاد الجماعي) الثالث (حُجِّية الاجتهاد الجماعي)، الرابع (مجالات الاجتهاد الجماعي) وفيه ثلاثة مباحث، الخامس (وسيلة الاجتهاد الجماعي [المجمع الفقهي]).

وربما يؤخذ على تقسيم الدكتور السوسوه أنه جعل حُجِّيّة الاجتهاد الجماعي في فصل مستقل عن أهمّيته، مع أنّ الحديث عن الحُجِّيَّة هو جزء من بيان الأهمّية، كما أنّ الكلام عن الأهمية يؤدي إلى بيان الحُجّيّة، ولذا أرى أنه يمكن ضمُّهما في فصل واحد تحت عنوان يشملهما. وهذا ما فعلته في الباب الثاني من أُطروحتي.

وقد يؤخذ عليه الاختصار الشديد في المقدمات العامة لبحث الاجتهاد، حيث اكتفى بتعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً، وانتقل إلى تعريف الاجتهاد الجماعي مباشرة.

ولكنه في المبحث الثالث من الفصل الأول، توسّع في بحث شروط الاجتهاد، قبل حديثه عن شروط عضو الاجتهاد الجماعي، فأجاد وأفاد.

www.almajidcenter.org

وقد أجاد أيضاً في تفصيل الكلام عن مجالات الاجتهاد الجماعي في الفصل الرابع، كما أجاد في اقتراح خطة عملية لتنظيم الاجتهاد الجماعي، في الفصل الخامس.

وأما كتاب الدكتور شعبان إسماعيل -وإنْ كانت طريقتي موافقة لطريقته في تقسيم الكتاب، مع توسّع عندي يتناسب مع الأطروحة الجامعيّة[١]- فإنه تَوسَّع نسبيّاً (نحو ثلث الكتاب) في بحث مقدمات الاجتهاد العامة، كتعريفه ومشروعيته وأقسامه ومجاله وشروطه ودرجات المجتهدين، وغيرها. وهذا التوسُّع لا يتناسب وحجمَ كتابه؛ لأنه أثّر على حجم الموضوع الأساس، كما أنه أدرج الحديث عن أهمية الاجتهاد الجماعي ضمن هذه المقدمات.

ومن المزايا الكبيرة لهذا الكتاب محاولة التأصيل لمنهج الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ابتداء من عصر الرسول -ﷺ- من خلال تدريبه -عليه الصلاة والسلام- لأصحابه على هذا المنهج، كما في اجتهادهم في شأن أسرى بدر، وفي كيفية جمع الناس للصلاة، وفي فهم بعض النصوص.

وقد وافقته أيّما موافقة على هذا التأصيل؛ فكما أنّ الرسول -ﷺ- فتح باب الاجتهاد الفردي، كما في حديث معاذ[٢] -ﷺ- حينما أرسله قاضياً إلى اليمن، وفي طلبه من سعد بن معاذ[٣] -ﷺ- أن يحكم في بني قُرَيظةَ، وطلبه من بعض الصحابة أن يحكم في بعض القضايا بحضوره؛ كذلك فتح باب الاجتهاد الجماعي في الحوادث المذكورة آنفاً وغيرها. وسيأتي بحث مشروعية الاجتهاد الجماعي وتأصيله أصلاً في التشريع، في كتابي هذا[٤].

وبعد مدّة من بَدْء الكتابة حصلت على بحث الدكتور العبد خليل[٥]، وهو أقدم

---

(١) لهذا احتجت إلى تقسيم الموضوعات فيها إلى ثلاثة أبواب - عدا الباب الأخير الخاص بثمرات الاجتهاد الجماعي-، وكل باب إلى فصلين، وكل فصل إلى عدد من المباحث. والمبحث إلى مطالب، كما سيأتي بيانه في الفقرة الآتية.

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، الأنصاري، الخزرجي: من أعيان الصحابة، شهد بدراً وما بعدها، وكان إليه المنتهى في العلم بالأحكام والقرآن. مات بالشام سنة ثماني عشرة. [تقريب التهذيب برقم ٦٧٢٥]

(٣) سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي: سيد الأوس، شهد بدراً، واستشهد من سهم أصابه بالخندق، ومناقبه كثيرة. [التقريب برقم ٢٢٥٥].

(٤) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني (حجّية الاجتهاد الجماعي وتأصيله).

(٥) هكذا ورد اسمه مختصراً في مقدمة بحثه المذكور هنا. واسمه الكامل (العبد خليل أبو عيد) كما كتبه لي بخطه، في استبيان أعددته لاستطلاع آراء العلماء حول الاجتهاد الجماعي. وبحثه بعنوان (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث) منشور في العدد العاشر من مجلة (دراسات)، التي تصدر عن الجامعة الأردنية، عام ١٩٨٧م، ويقع البحث في ستٍّ وعشرين صفحة (٢٠٩-٢٣٥).

www.almajidcenter.org

بحث متخصّصٍ في موضوعه، ممّا اطّلعت عليه.

قال في ملخّصه الذي تصدّر البحث: « يتناول هذا البحث مقدمات في بيان معنى الاجتهاد الجماعيّ الأغلبيّ وحكمه في الفقه الإسلاميّ، والشروط التي يجب تحققها في المجتهدين. والفكرة الأساسية التي أردت طرحها في هذا البحث هي أنَّ الاجتهاد الجماعي الأغلبي حجة شرعية معتبرة، وأنه السبيل الوحيدة لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول جريئة، حيث إنَّ الاجتهاد الفردي أصبحت محاذيره كثيرة، وأنّ الإجماع الصريح أصبح لاعتبارات كثيرة أمراً متعذراً. وقد اختتمت البحث بعرض خطة عملية للاجتهاد الجماعي في هذا العصر »[1].

وقد جاء بحثه في الفقرات الآتية: ١-) التقديم: وفيه ركّز على أمرين، الأول: ضرورة الاجتهاد في كل عصر. الثاني: أنّ باب الاجتهاد لم يُقفل.

٢-) معنى الاجتهاد الجماعي والشروط التي يجب تحققها في المجتهدين. وقد وضع تعريفاً اصطلاحياً مشتقاً من التعريف العام للاجتهاد، لا يخلو من ملاحظات عليه، ستأتي مناقشتها في موضعها من هذه الأطروحة[2].

٣-) ثم تحدث عن نشوء فكرة الاجتهاد الجماعي وحُجّيّته، فأجاد وأفاد.

٤-) ثم تحدّث عن الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي في هذا العصر.

٥-) ثم أورد عدّة نصوص لعلماء معاصرين يدعون فيها إلى الاجتهاد الجماعي.

وأخيراً ختم بحثه بوضع خِطة عمليّة لتحقيق الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، فجاءت في اثني عشر بنداً، وبعضها فيه تفصيل إلى فقرات فرعية.

وهي في الجملة خطة عملية قيّمة، أفدتُ منها، وناقشت بعض فقراتها، في الفصل الثاني من الباب الثالث، قبل اقتراح خطة شاملة لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

والخلاصة: إنّ بحث الدكتور العبد خليل، قيّم في موضوعه، وينبغي أخذه بعين الاعتبار في أية دراسة أو كتابة معاصرة في الاجتهاد الجماعي.

---

(١) المصدر المذكور في الحاشية السابقة، ص ٢٠٩.

(٢) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، في الباب الأول.

www.almajidcenter.org

٣- منهجي في البحث :

لمّا كان موضوعُ البحث أحدَ الموضوعات المتفرّعة عن أصول الفقه الإسلامي، وعلمُ أصول الفقه هو أحد العلوم النظرية؛ كان لا بُدّ من أن يخضع لمناهج البحث المعروفة في هذه العلوم، وأشهرها منهجان؛ هما المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي [١]:

الأول: المنهج الاستنباطي (أو الاستنتاجي) ؛ وهو الذي ينتقل فيه الباحث من الدليل أو القاعدة إلى النتائج أو الأحكام الفرعية للمسائل، بطريقة التدليل العقلي الاستنباطي أو الاستنتاجي. وبعبارة أخرى : يبدأ بالكلّيّات والمسلّمات ليصل إلى الأحكام الجزئية.

وهذا المنهج يتفق -في الجملة- مع طريقة المتكلّمين أو الشافعية، في تدوين أصول الفقه، والتأليف فيه.

الثاني: المنهج الاستقرائي، وهو على العكس من سابقه؛ حيث يبدأ الباحث من الجزئيات المتشابهة أو المتماثلة، ليصل إلى القانون العام الذي يحكمها. وبعبارة أخرى: يبدأ بالجزئيات ليصل إلى الكلّيات أو القواعد.

وهذا المنهج يتفق -في الجملة- مع طريقة الفقهاء أو الحنفية في تدوين أصول الفقه؛ وهي تعتمد على النظر في الفروع الفقهية الثابتة بالنصوص (الجزئيات)، وجمع المتماثل منها، للتوصّل إلى الأحكام الكلّية والقواعد العامّة التي تنظمها في سلك واحد[٢].

وهناك منهج ثالث يزاوج بين المنهجين السابقين، الاستقراء والاستنباط، ويسميه بعضهم العلم التجريبي، وهذا هو الاتجاه الحديث؛ لأنّ كلاً من المنهجين له عيوب إذا انفرد وحده [٣].

وهذا المنهج يتفّق -على وجه الإجمال- والطريقةَ الجامعة بين طريقتي المتكلّمين والفقهاء، في وضع أصول الفقه الإسلامي.

---

(١) انظر : منهج البحث العلمي، د . محمد طه بدوي، ٨-١٠ ، نشر المكتب العربي الحديث - الإسكندرية. وأصول البحث العلمي ومناهجه ، د . أحمد بدر ، الناشر : وكالة المطبوعات - الكويت ، ط ٤ .

(٢) انظر بيان طريقتي المتكلّمين والفقهاء ، في : أصول الفقه ، للعلامة محمد أبو زهرة، رحمه الله- ص ١٩ - ٢٣، ط دار الفكر العربي - القاهرة (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، وفي غيره من كتب أصول الفقه الحديثة.

(٣) انظر : منهج البحث العلمي، السابق ، ص ١٠.

www.almajidcenter.org

وهو المنهج الغالب على أطروحتي، ففي بعض المباحث أستعمل طريقة الاستقراء، كما في استقراء وقائع الاجتهاد الجماعي، عبر العصور التشريعية، لإثبات أهميّته وتقرير حُجّيته، ثم تأصيله أصلاً من أصول التشريع.

وفي الموضوعات المستندة إلى نصوص أو قواعد شرعية أو معاني لغوية معروفة، أستعمل طريقة الاستنتاج؛ لأنها الأنسب. كما في وضع التعريفات، وشروط الاجتهاد، وحكمه، وحجية الإجماع، وغير ذلك.

وسواء اعتمد الباحث على هذه الطريقة أو تلك، وسار على وَفق هذا المنهاج أو ذاك؛ فالمهم هو اعتماد الموضوعيّة والبعد عن الذاتية في الوصول إلى النتائج. وهذا ما حرصت عليه في جميع أبواب الأطروحة وفصولها ومباحثها[1]؛ فلا أصادر على المطلوب، فأقرّرَ ما أريده وما أرغب فيه، دون أن يكون البحثُ المنطقيُّ المتسلسل هو الذي يؤدي إلى الحقائق والنتائج العلمية المرجوّة.

أما الخطوات العملية لتنفيذ المنهج المتبع؛ فيمكن بيانها في النِّقاط الآتية:

أولاً- من حيثُ المصادرُ والمراجع :

كان الأخذ من المصادر الأصلية والمراجع المعتمدة رائدي في جميع بحثي. وأقدّم الأقدمَ والأهمَّ عند العلماء، ولاسيما في كتب أصول الفقه، القديمة منها والحديثة؛ لأنها أساس البحث.

وفيما يتعلق بالاجتهاد الجماعي بنحوٍ خاص، لا يجد الباحث معلومات صريحة في كتب القدامى، وإنما تُستخلص من كتب السنة وكتب تاريخ التشريع وبعض كتب الأصول، بطرق الاستدلال غير المباشر؛ لأنني لم أجد لهم فيها كلاماً صريحاً، قبل القرن الرابع عشر الهجري.

---

(١) لم أسمح لنفسي بتجاوز هذا النهج إلا مرات نادرة جداً، كما في التقديمات للأبواب والتمهيدات للفصول، ونحوها، مما ليس في صلب البحث. فقد كنت أستخدم الأسلوب الإنشائي، للتعبير عن رأيي واتجاهي في بعض الأمور العامة، ذات الصلة بالبحث، وما يحتف به. وهذه الحالات الاستثنائية النادرة، تأتي من قبيل المُلَح الأدبية، التي تكسر جمود البحث العلمي الجاف، وتعبّر عن شخصية الكاتب، ليس إلا.

www.almajidcenter.org

وفي الكتب الحديثة لجأت إلى آصلها، وإلى البحوث والدراسات الخاصة به.

ثانياً- في مجال العزو والإحالات:

أما عزو الآيات الكريمة، فأذكر اسم السورة ورقم الآية فيها، عقب الآية المستشهد بها مباشرة - أي في المتن-، تمييزاً وتعظيماً لها.

وأما الأحاديث الشريفة والآثار والأخبار، فقمت بتخريجها تخريجاً متوسطاً يفي بالغرض، من مصادرها الأصلية غالباً، على طريقة علماء الحديث المعاصرين في التخريج، ويكون في الحواشي.

وما أستشهد به من كلام العلماء والباحثين؛ فله حالان:

الأولى: ما أنقله بنصّه وحَرْفه منها، وهو كثير عندي؛ لأنني أميل إلى نقل نصوص العلماء - وخاصة القدامى منهم- بحرفيّتها ما دمت أشعر أنّها أبلغ ممّا سأعبّر به عنها، وليس فيه طول أو تكرار.

وزيادة في الأمانة العلميّة أميّزه بعلامة التنصيص «...».

الثانية: ما أستشهد به بالمعنى، أو بتصرّف: ويكون في النصوص الطويلة جداً، أو المكرَّرة في أكثر من مصدر. ويتبع هذه الحالة الإحالاتُ للتوسّع في موضوع أو فكرة معيَّنة.

ففي الحال الأولى: أذكر في الحاشية اسم المصدر أو المرجع، ويأتيه اسم المؤلف -إنْ لم يكن ورد في المتن-، فالجزء والصفحة.

وأذكر الطبعة ودار النشر، في المرة الأولى لورود المصدر، وكلما تباعد الاستشهاد به.

وفي الحال الثانية: أذكر الأمور السابقة، تسبقها كلمة (انظر:)

ثالثاً- في مجال التقسيم والتخطيط:

اعتمدت التقسيم العامّ المشهور في الرسائل الجامعية، للعلوم النظرية.

www.almajidcenter.org

فجعلت الأطروحة في أبواب؛ كل باب له هدف رئيس يُفهم من عنوانه[١]، وإن لم يظهر صريحاً في عناوين فصوله.

وقسمت كل باب إلى فصلين؛ كل فصل له وحدة موضوعية واحدة.

وجعلت كل فصل في مباحث، تقلّ أو تكثر بحسب الحاجة، وكل منها يبني جداراً تامّاً في بناء فصله.

كما جعلت كل مبحث في مطالب، تقل أو تكثر أيضاً بحسب الحاجة، وكل منها يُعدّ قطعة متميّزة في جدار المبحث.

ولم أحتج إلى تقسيم المطلب إلى مدارك إلا في الباب الثالث، بسبب اتساعه وكثرة تفريعاته[٢]، وكذلك في مواضع قليلة من الباب الثاني.

رابعاً- في مجال مناقشة القضايا والمسائل الأصولية المختلف فيها:

حاولت التوسط والاعتدال، وإعطاء كلِّ مسألة حقَّها، بحسب تقديري. فلا أتوسَّع في المسألة اليسيرة، أكثر مما ينبغي، ولا أهمل المسألة العويصة، حتى تبقى على غموضها. بل أناقشها وأجلّيها ما أمكنَ؛ ببيان الأقوال والمذاهب فيها وأدلتها، وأرجّح ما أراه راجحاً[٣].

---

(١) مثلاً: الباب الأول عنوانه (مفهوم الاجتهاد الجماعي)، فيكون الهدف الرئيس منه الوصول إلى مفهوم محدد منضبط للاجتهاد الجماعي، وإن كان في الباب مباحث وموضوعات أخرى قد تبدو بعيدة عنه، ولكنها في سبيله. والباب الثاني عنوانه (أهمية الاجتهاد الجماعي وحُجّيّته) فيكون هدفه إثبات أهمية الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي وإثبات حجّيته بدرجة معينة. وهكذا بقية الأبواب.

(٢) لأن الرسالة تتجه إلى الاتساع من البداية إلى النهاية؛ فبابها الأول أخصرها وأضيقها؛ لأنه تمهيد لما بعده، وبابها الثالث أوسعها. أما الباب الرابع، فهو كالملحق بها؛ لأنه اشتمل على اختيارات متنوعة من ثمرات اجتهاد جميع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، التي تمت دراستها في الباب الثالث. وهذه الاختيارات تزيد وتنقص بحسب الرغبة، فقد يأتي الباب الرابع أصغر أبوابها أو يكون أوسعها، وقد جاء وسطاً كالباب الثاني، في أصل الأطروحة، لكنه عاد بحجم الباب الأول، بعد الاختصار حين تقديمه للنشر ، وربما أفردت كتاباً مستقلاً، لهذه الثمرات وغيرها.

(٣) كما في القضايا الآتية، على سبيل المثال: تجزؤ الاجتهاد - تغيّر الاجتهاد- أنواع الإجماع المختلف فيها وحجّيتها- حجّية الاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

أما في القضايا والأمور المتفق عليها، أو فيها اتجاه سائد عند جمهور العلماء، قديماً وحديثاً، مع ندرة أو ضعف الآراء الأخرى؛ فقد اتبعت أسلوب العرض والاسترسال، دون إثارة خلافات جانبية لا يحتاجها البحث[١]، اللهم إلا في تعليقات قليلة هنا وهناك.

خامساً- تراجم الأعلام:

قمت بإعداد تراجم مختصرة[٢]، لمعظم الأعلام الذين ورد ذكرهم في الأطروحة. وأما الذين تركت الترجمة لهم فهم فريقان؛ الأول: الأعلام الذين ملأت شهرتهم الآفاق، كالخلفاء الأربعة والأئمة الأربعة، ونحوهم من المشاهير في التاريخ الإسلامي. الثاني: الذين وردت أسماؤهم عَرَضاً أو سرداً، من غير أن يكون لهم قولٌ -أو رأيٌ يُنسب إليهم- ذو صلة بالاجتهاد بنحو عام، أو الاجتهاد الجماعي بنحو خاص.

٤- ما تميّزت به هذه الدراسة، من وجهتي نظري:

إنّ هذه الدراسة جاءت متكاملة شاملة؛ تسير مع ظهور شجرة "الاجتهاد الجماعي" من البذرة إلى الثمرة، وأرجو أن أكون قد وُفّقت في هذا العرض المتسلسل لهذا الموضوع الأصوليّ الحيويّ، الذي تحتاجه الأمة الإسلامية في كل عصر، وفي هذا العصر هي أحوج ما تكون إليه.

وقد تخلّلها تحرير عدد كبير من الموضوعات والمسائل الجزئية والتحقيق فيها، كما في القضايا الفرعية الآتية: تجزّؤ الاجتهاد، وحجّية الإجماع السكوتي، والموازنة الدقيقة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بمفهومه الأصولي المعروف، وحجّية الاجتهاد الجماعي.

وكذلك الضبط الدقيق والتحديد، لأمور مُهمّة في البحث؛ مثل: مفهوم الاجتهاد الجماعي، وأهدافه وأغراضه، ومجالاته من حيث الموضوع والمكان، ومؤسساته من حيث

---

(١) كما في الموضوعات الآتية: أنواع الاجتهاد (في الباب الأول)- تاريخ الاجتهاد الجماعي (في الباب الثاني)- مؤسسات الاجتهاد الجماعي (في الباب الثالث).

(٢) وقد كانت قصيرة أو متوسطة في معظمها، أي ما بين سطرين إلى أربعة أسطر، بما يفي بالغرض. ولم أتجاوز هذا الحجم إلا في حالات قليلة للضرورة البحثية.

www.almajidcenter.org

تنوّعها وتعدّدها وشمولها وأدوارها، وأهم الدعوات إلى تنفيذ الاجتهاد الجماعي وتنظيمه من حيثُ اتفاقُها واختلافها، والمقارنة الدقيقة بينها.

وخُتمت هذه الدراسة بباب مستقلٍ لِقطاف طائفة طيبة، متنوّعة ممتعة، من ثمرات هذا الأسلوب العملي المهم في الاجتهاد.

وبهذا تكون دراستي هذه قد قدّمت للقارئ الكريم، والباحث الحريص، صورةً جليّة، لا لَبس فيها، لقضية الاجتهاد الجماعي.

وعليه، يمكنني تلخيص ما تميّزت به في النقاط الآتية:

أولاً- أنها أوّل أطروحة للدكتوراه في هذا الموضوع الأصولي -بحسب علمي واطلاعي- بل لعلّها أول كتاب شامل متكامل فيه.

ثانياً- أنّها جمعتْ شَتات هذا الموضوع، المتفرّق في بحوث كثيرة وكُتُب قليلة، وصاغته صياغة متسلسلة متكاملة. فعرضتْ تاريخه في جميع العصور التشريعية في حالتي القوة والضعف، لتجلية صُوَره وإبراز أهمّيته، ودرستْ أشهر مؤسساته في العصر الحاضر، دراسة وافية.

ثالثاً- حقّقت في المفهوم الاصطلاحي لهذا النوع من الاجتهاد، فوضعت تعريفاً دقيقاً منضبطاً، بعد مناقشة أهم التعريفات الاصطلاحية وأشهرها.

رابعاً- بيّنت الفروق الدقيقة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بمفهومه الأصوليّ، بحيث لا يمكن وقوع الخلط أو اللبس بينهما.

خامساً- حاولتْ هذه الدراسة تأصيل هذا النوع الحيويّ من الاجتهاد الفقهي؛ ليكون أصلاً معتمداً في التشريع، يأتي بعد الإجماع المتّفَق عليه، من حيث قوّة الاستدلال به على الأحكام. وكذا ربطه بالأنواع المختلف فيها من الإجماع.

سادساً- ناقشتْ أشهر خِطط تنظيمه ووضعتْ خِطة شاملة متكاملة لذلك في حلقات مترابطة، تبدأ من المدينة الواحدة أو الإقليم وتنتهي بالعالم الإسلامي كله.

سابعاً- قدّمت أمثلة مختارة معاصرة من ثمرات الاجتهاد الجماعي، تمّ اختيارها بعناية وقصد، ورُتبت ترتيباً خاصاً، بحيث تغطي جميع مجالات الفقه الإسلامي تقريباً.

www.almajidcenter.org

وختاماً، فإني لا أدعي الكمال في كلّ ما قدّمت، فالقصور والنقص من خصائص البشر، غير الرسل والأنبياء، وأرجو من كلِّ مُطّلع عليها، وله حظ من العلم والدراية بموضوعها، ووجد فيها ثغرة أو خللاً، أن يدلّني عليه، لعلي أستدركه فيما بعد، فالعلم رحم بين أهله، وعليهم أن يصلوها. والله سبحانه ولي التوفيق.

٥- خِطّة البحث:

وقد بحثت هذا الموضوع القديمَ في حقيقته، الجديدَ في عَرْضه، على وَفْق المخطط العام الآتي:

المقدمة

وفيها الفقرات السابقة:

١- أسباب اختيار الموضوع والأهداف المرجوّة منه.

٢- الكتابات السابقة فيه.

٣- منهجي في البحث.

٤- ما تميزت به هذه الدراسة.

٥- خطة البحث.

الباب الأول مفهوم الاجتهاد الجماعي، وفيه فصلان:

الفصل الأول المبادئ العامّة في الاجتهاد، وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد؛ لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد والحاجة إليه في كلّ عصر.

المبحث الثالث: شروط المجتهِد والمجتهَد فيه.

المبحث الرابع: الاجتهاد والرأي.

المبحث الخامس: حكم الاجتهاد؛ وصفاً وأثراً.

المبحث السادس: تجزُّؤ الاجتهاد.

www.almajidcenter.org

المبحث السابع: مراتب المجتهدين وطبقاتهم.
المبحث الثامن: أنواع الاجتهاد.

الفصل الثاني تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مناقشة أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي .
المبحث الثاني: التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه.

الباب الثاني أهمّيّة الاجتهاد الجماعي وحُجّيّته، وفيه فصلان:

الفصل الأول تاريخ الاجتهاد الجماعي، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.
المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.
المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.
المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين.
المبحث الخامس: أهمّ مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المُقَيّد.
المبحث السادس : بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

الفصل الثاني حُجِّيّة الاجتهاد الجماعي وتأصيله، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الإجماع الأصوليّ وحجّيّته.
المبحث الثاني: أنواع الإجماع.
المبحث الثالث: الموازنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع،
وتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع الإسلامي.
المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي والشورى.
المبحث الخامس: أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه التي يحقّقها.

www.almajidcenter.org

المبحث السادس: مجالات الاجتهاد الجماعي.

الباب الثالث مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في العصر الحاضر:

الفصل الأول أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المجامع الفقهية المعاصرة (نشأتها وأنظمتها وطرائق عملها).
المبحث الثاني: مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاص والجزئي.

الفصل الثاني تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهم الدعوات إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه، منذ إنشاء مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر حتى الوقت الحاضر.
المبحث الثاني: الخِطّة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

الباب الرابع من ثمرات الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، وفيه فصلان:

الفصل الأول: نماذج من قرارات المجامع الفقهية، وفيه سبعة مباحث:
المبحث الأول: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العقيدة والفِكْر.
المبحث الثاني: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العبادات.
المبحث الثالث: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الأحوال الشخصية.
المبحث الرابع: أمثلة من قرارات المجامع في المعاملات المالية والمصرفية.
المبحث الخامس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في المجال الصِّحِّيّ والطِّبِّيّ.
المبحث السادس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال السياسة الشرعية.
المبحث السابع: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في الشؤون الاجتماعية العامة.

www.almajidcenter.org

الفصل الثاني: نماذج من فتاوى هيئات الفتوى الشرعية الجماعية ونحوها، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال الفكر والعقيدة.
المبحث الثاني: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال العبادات.
المبحث الثالث: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال الأحوال الشخصية.
المبحث الرابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المعاملات المالية والمصرفية.
المبحث الخامس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المجال الصحي والطبي.
المبحث السادس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال السياسة الشرعية.
المبحث السابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في الشؤون الاجتماعية العامة.

الخاتمة، وفيها فقرتان:

١- خلاصة البحث وأهمّ نتائجه. ٢- أهمّ المقترحات.

الفهارس:

كانت في الأصل ستة فهارس؛ هي: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث الشريفة، وفهرس أقوال الصحابة والتابعين، وفهرس الأعلام المترجم لهم(١)، وفهرس المصادر والمراجع، والفهرس التحليلي للموضوعات.

وقد تمّ حذف الفهارس الأربعة الأولى منها، واختصار الأخير؛ من أجل التخفيف في حجم الكتاب. وأرجو ألا يكون في ذلك ضير على القارئ الكريم.

(١) جاءت التراجم في الأصل شاملة للأحياء والأموات، من الأعلام المقصودين في الأطروحة، وهنا اقتصرت على الأموات منهم، بناء على رغبة لجنة التحكيم؛ لأنها ترى أنّ الأعلام المعاصرين الأحياء معروفون لدى أهل العلم غالباً.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

البـــاب الأوّل
مفهوم الاجتهاد الجماعي

الفصل الأول: المبادئ العامّة في الاجتهاد

الفصل الثاني: تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الفصل الأول
المبادئ العامة في الاجتهاد

المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد. [تعريفه لغة واصطلاحاً]

المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد والحاجة إليه في كل عصر.

المبحث الثالث: شروط الاجتهاد.

المبحث الرابع: الاجتهاد والرأي.

المبحث الخامس: حكم الاجتهاد.

المبحث السادس: تجزُّؤ الاجتهاد

المبحث السابع: مراتب المجتهدين وطبقاتهم.

المبحث الثامن: أنواع الاجتهاد

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

تمهيـــد:

لا يمكن الوصول إلى حقيقة الاجتهاد الجماعي دون المرور في مسالك الاجتهاد الفقهي العامّ؛ إذ لكل بيت باب، ولكل نتيجة أسباب.

فمنذ أطلق الصحابي الفقيه معاذ بن جبل -ﷺ- كلمته المشهورة أمام النبي -ﷺ- حينما وجهه إلى اليمن قاضياً، حين قال: (أجْتهِدُ رأيي ولا آلو)، وقد ربّت الرسول-ﷺ- على صدره وقال: (الحمدُ لله الذي وفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله)[1]؛ فمنذ ذلك الحين انطلقت مسيرة الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ولم تتوقف أبداً، مع أنها ضعفت في فترة طويلة، منذ أواخر القرن الرابع الهجري إلى أوائل الرابع عشر، ولكنها لم تنقطع[2].

فما حقيقة الاجتهاد الفقهي الشرعي ؟ وما أحكامه وما شروطه ؟ وما مدى الحاجة إليه في كل عصر وزمان ؟...الخ.

هذه الأسئلة الكبيرة وما يتفرع منها؛ يجيب عنها هذا الفصل الأول سيراً على الأقلام[3]، للوصول إلى حقيقة الاجتهاد الجماعي وماهيّته الشرعيّة الأصوليّة، وبيان قيوده وضوابطه، من خلال الفصل الثاني (أنواع الاجتهاد).

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد ، وسيأتي -قريباً- تخريجه مفصلاً.

(٢) وأغلب الظن أن يكون معاذ - ﷺ- قد شهد من النبيّ -ﷺ- ما شجّعه على قول ما قال.

(٣) هذه صورةٌ بيانيةٌ مقصودة.

www.almajidcenter.org

المبحث الأول

حقيقة الاجتهاد لغة واصطلاحاً

المطلب الأول- حقيقته في اللغة:

الاجتهاد مصدر للفعل (اجتهد)، وجذرُه (جَهَدَ).

والجهد -بضم الجيم وفتحها- هو الوُسْع والطاقة. وفرّق بعض أهل اللغة بين المضموم والمفتوح؛ فالجُهد -بضم الجيم- يعني الوسع والطاقة، وبفتحها يعني المشقة[١].

قال الأزهري: الجَهْد بلوغك غايةَ الأمر الذي لا تألو على الجَهْد فيه؛ تقول: جَهَدتُ جَهْدي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي[٢].

و(اجتهد) على وزن (افتعل)، وهو يدل على المبالغة في معنى الفعل[٣].

واجتهد في الأمر: بذل وُسْعَه وطاقته في طلبه، ليبلغ مجهودَه ويصل إلى نهايته[٤].

قال الراغب الأصفهاني: «والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمُّل المشقة، يُقال: جَهَدتُ رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر»[٥].

المطلب الثاني- حقيقته في اصطلاح الأصوليين:

لقد كثرت تعريفات الاجتهاد عند علماء أصول الفقه، وتعددت عباراتهم فيه، والناظر فيها يجدها متقاربة جداً، والاختلاف في أكثرها لفظيٌّ، وفي بعضها اختلاف بزيادة قيد أو ضابط من ضوابطه. وأذكر هنا أشهر التعريفات الواردة في كتب الأصول ثم أختار أكثرها جمعاً ومنعاً، مع بعض التصرف فيه.

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، ج١ ص٣٢٠. مادة (جهد).

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ج٣ ص١٣٣. ط ١ دار صادر- بيروت.

(٣) انظر: شذا العَرْف في فنّ الصرف، للشيخ أحمد الحملاوي، ص ٢٤، ط ٥ – دار الكتب المصرية بالقاهرة.

(٤) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ص١١٢، المكتبة العلمية – بيروت.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن، ص٢٠٨، ط١ دار القلم – دمشق. بتحقيق صفوان داوودي.

www.almajidcenter.org

معظم التعريفات تبتدئ بعبارة بَذْل أو(استفراغ) الوُسْع، ومن ذلك تعريف الغزالي[١]: «بَذْلُ المجتهد وُسْعَهُ في طلب العلم بأحكام الشريعة»[٢]، وتعريف الآمِديّ[٣] هو:«استفراغ الوُسْعِ في طلب الظنِّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجهٍ يُحِسُّ من النفس العجزَ عن المزيد فيه»[٤]، وعند ابن الحاجب[٥]هو:«استفراغ الفقيه الوُسعَ لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيّ»[٦]، وعرّفه القاضي البيضاويّ[٧] بأنه:«استفراغ الجُهْد في دَرْك الأحكام الشرعية»[٨]، وعرّفه الزَّرْكَشيّ[٩] بأنّه: «بذل الوُسْع في نيل حكم شرعي عملي بطريق

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطُّوسيّ (٤٥٠- ٥٠٥ هـ): فقيه شافعي، أصولي، متكلم، متصوِّف. من مصنفاته: (البسيط)؛ و(الوسيط)؛ و(الوجيز)؛ في الفقه؛ و(تهافت الفلاسفة)؛ و(إحياء علوم الدين)، وغيرها كثير. [طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ١/ ٢٩٣، ط ١ علم الكتب -بيروت، والأعلام، للزركلي ٧/ ٢٤٧، ط ١٠ دار العلم للملايين]

(٢) المستصفى من علم الأصول، ج٣ ص٣٥٠. ط ٢، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٣) الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (٥٥١- ٦٣١هـ): ولد بآمد من ديار بكر، وتوفي بدمشق. كان حنبلياً ثم تحول إلى المذهب الشافعي. متفنن في علم أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة والعقليات.. [طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ٥/ ١٢٩- ١٣٠، ط عيسى البابي الحلبي- القاهرة، والأعلام، للزركلي ٥/ ١٣٥].

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج٤ ص٣٢١. ط١، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

(٥) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن يونس (٥٩٠-٦٤٦هـ): كردي الأصل. ولد في إسنا، ونشأ في القاهرة، ودرّس بدمشق، وتخرج به بعض المالكية، ثم رجع الى مصر فاستوطنها. كان من كبار العلماء بالعربية، وفقيهاً من فقهاء المالكية، بارعاً في العلوم الأصولية. من تصانيفه: (مختصر الفقه) و(منتهي السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل) في أصول الفقه- وهومختصره المشهور- و(جامع الأمهات) في فقه المالكية. [الديباج المُذَهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي ص ١٨٩، ط ١- مصر، ومعجم المؤلفين ٦/ ٢٦٥]

(٦) مختصر ابن الحاجب، بشرحه رفع الحاجب، لابن السُّبكي ج٤ ص ٥٢٨، ط ١ عالم الكتب - بيروت.

(٧) البيضاوي، عبد الله بن عمرو بن محمد، نسبة الى البيضاء قرية من أعمال شيراز (؟ - ٦٨٥هـ): فقيه، مفسر، أصولي، محدث، ولي القضاء بشيراز. من تصانيفه: (منهاج الوصول الى علم الأصول)، و(أنوار التنزيل وأسرار التأويل) وهو المشهور بتفسير البيضاوي، و(شرح مصابيح السنة، للبغوي). [طبقات الشافعية، شهبة ٢/ ١٧٢، والبداية والنهاية، لابن كثير ١٣/ ٣٠٩، ومعجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ٦/ ٩٧].

(٨) منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص١٧٥ ط١ دار دانية - دمشق، بتحقيق الزميل الشيخ سليم شبعانية.

(٩) الزَّرْكَشي، بدر الدين محمد بن بَهادَر بن عبد الله (٧٤٥- ٧٩٤هـ): فقيه شافعي أصولي . تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون. من تصانيفه: (البحر المحيط) في أصول الفقه؛ و(البرهان في علوم القرآن)؛ و(الديباج في توضيح المنهاج) في الفقه؛ و(المنثور في ترتيب القواعد الفقهية) ويعرف بقواعد الزركشي. [الدُّرَر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حَجَر ٣/ ٣٩٧، والأعلام ٦/ ٢٨٦]

www.almajidcenter.org

الاستنباط»[١]، وعند ابن الهُمام[٢] هو: «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعيّ، عقليّاً كان أو نقليّاً، قطعيّاً كان أو ظنّيّاً»[٣].

والملاحظ على هذه التعريفات اتفاقها في الجزء الأساس من المعنى، وهو بذل (استفراغ) الوسع في تحصيل الحكم الشرعي، وهو جنس في التعريف. واختلف بعضها عن الآخر ببعض القيود مثل: قيد (من الفقيه) عند ابن الهمام؛ لإخراج اجتهاد غير الفقيه، وقيد (العملي) وصفاً للحكم الشرعي عند الزركشيّ؛ لإخراج الاجتهاد في العقليات واللغويات. واختلف الغزالي والآمدي في درجة المعرفة بالحكم المطلوب؛ فالأول: اشترط (العلم) والثاني اكتفى (بالظنّ)، ولهذا جاء البيضاوي بكلمة (دَرْك)، التي تشمل العلم والظن، فخرج من هذا الخلاف، وكذلك الزركشيّ بكلمة (نَيْل) التي هي أعمّ من العلم والظن، ولكنه اضطر لتقييد هذا النَيْل (بطريقة الاستنباط)؛ لإخراج نَيْل الحكم الشرعي عن طريق الاستفتاء أو بفهمه مباشرة من ظواهر النصوص كالأحكام الصريحة.

والذي أختاره -إفادةً من التعريفات السابقة وغيرها- أنّ الاجتهاد الفقهي الشرعي هو: **"بذلُ الفقيهِ وسعَهُ في استنباط حكمٍ شرعيّ، من دليله التفصيلي"**.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ج٦ ص ١٩٧. ط٢ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

(٢) ابن الهُمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ...، (٧٩٠- ٨٦١ هـ): إمام من فقهاء الحنفية، مفسِّر حافظ متكلم...، اشتهر بكتابة القَدير (فتح القدير) وهو حاشية على الهداية (للمَرْغيناني). ومن مصنفاته أيضاً: (التحرير في أصول الفقه). [الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية، للقرشي ٢/ ٨٦، ط ١ الهند، والفوائد البهيّة في تراجم الحنفية، اللكنوي ص ١٨٠، ط ١ دار المعرفة، عن طبعة كراتشي، والأعلام ٧/ ١٣٥]

(٣) التحرير، بشرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ج٣ ص٢٩. ط ٢، دار الكتب العلمية- بيروت.

www.almajidcenter.org

المبحث الثاني
مشروعية الاجتهاد

الاجتهاد مشروع بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والمعقول.
وسأُفرد لكلٍّ من هذه الأدلة مطلباً خاصّاً.

المطلب الأول- أدلة مشروعيته من الكتاب آياتٌ عدة؛ منها:

١- قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ .. ﴾ [آية:٨٣] والاستنباط لا يكون إلا بالاجتهاد؛ فيدل على مشروعيته.

٢- وقوله سبحانه: ﴿ .. فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر:٢]، فإنه يدلّ على الاجتهاد بطريق القياس، والقياس أساس الاجتهاد.

٣- ومنها قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران:١٥٩]، وقوله في الثناء على المؤمنين: ﴿وأمرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨]، والشورى فتحٌ لباب الاجتهاد؛ لأنَّ المستشار سيجتهد رأيَه ليستخلصه.

المطلب الثاني- أدلة مشروعية الاجتهاد من السنة أحاديث كثيرة؛ أشهرها:

أ- حديث معاذ بن جبل -رضي الله عنه-، حينما أرسله النبي -ﷺ- قاضياً إلى اليمن فسأله: ﴿كيف تقضي إذا عَرَض لك قضاءٌ ؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإنْ لم تجدْ في كتاب الله؟ قال: فبسنةِ رسولِ الله -ﷺ-، قال: فإنْ لمْ تجدْ في سنةِ رسولِ الله -ﷺ- ولا في كتاب الله، قال: أجتهدُ رأْيي ولا آلو(أي لا أقصّر)، قال: فضربَ رسولُ الله -ﷺ- في صدره، وقال: الحمدُ لله الذي وفّقَ رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله﴾[١].

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٣٥٩٢) في كتاب (الأقضية) باب (اجتهاد الرأي في القضاء) واللفظ له، والترمذي برقم (١٣٢٧)، وأحمد برقم (٢١٥٩٥)، وغيرهم. وقد صححه المحقّقون. انظر التفصيل في جامع الأصول

www.almajidcenter.org

ب- حديثُ عمرِو بنِ العاص- ﷺ- أنه سمع رسولَ الله -ﷺ- يقول: ﴿إذا حكم الحاكمُ فاجتهدَ ثمَّ أصابَ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر﴾[1]. ففي هذا الحديث رتَّب النبيُّ -ﷺ- الأجرَ على الاجتهاد، صواباً كان أو خطأً، فيدل على مشروعيته، بل استحبابه، لمن كان من أهله.

المطلب الثالث- الدليل من الإجماع:

وقد أجمع الصحابة على جواز اجتهاد الرأي -حيث لا نصَّ صريحاً في المسألة[2]- بأنْ نسبوا اجتهاد الرأي إلى أنفسهم، وأقرَّ بعضهم بعضاً عليه دون نكير، في وقائع كثيرة وأحوال شتى، ومن ذلك:

أ- ما كان يفعله أبو بكر -ﷺ- في كثير من المسائل؛ يجتهد رأيه، ويقول: هذا رأيي، فإنْ يكنْ صواباً فمنَ الله، وإنْ يكن خطأً فمني، وأستغفر الله. ومنه مقولته المشهورة في تفسير(الكلالة).

ب- ما ورد في وصيّة عمر بن الخطاب -ﷺ- لشُرَيح القاضي[3]، حين ولاّه قضاء الكوفة، قال له: إذا جاءك أمرٌ في كتاب الله - عزّ وجلّ- فاقضِ به ولا يلفِتنَّك عنه الرجال، فإنْ أتاك ما ليس في كتاب الله، فانظر سنّةَ رسول الله -ﷺ- فاقضِ بها، فإنْ جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنةٌ من رسول الله؛ فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإنْ

ج١٠ص١٧٧ - ١٧٨، ط ١ - دمشق، بتحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط -رحمه الله- الذي لخّص أقوال العلماء فيه. وانظر أيضاً: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البَر ٢/ ٥٥ - ٥٦. ط دار الكتب العلمية - بيروت.

(١) أخرج الحديث عن عمرو بن العاص وأبي هريرة، رضي الله عنهما: البخاري برقم (٦٩١٩) في كتاب (الاعتصام) باب (أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ، ومسلم برقم (١٧١٦) في كتاب (الأقضية) باب (بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ). وأخرجه أيضاً أبو داود برقم (٣٥٧٤)، والنسائي برقم (٥٣٨١) والترمذي برقم (١٣٢٦)، وابن ماجه برقم (٢٣١٤)، وغيرهم . وعندهم (فأصاب) (فأخطأ)، بدلاً من (ثم أصاب) (ثم أخطأ).

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ج٢ ص ٥٥-٥٧، وإعلام الموقّعين، لابن قيّم الجوزية ج ١ ص ٦٣. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط القاهرة .

(٣) هو شُرَيح بن الحارث بن قيس، الكوفي، النَّخَعي، القاضي: مخضرم، ثقة. وقيل له صحبة، مات قبل الثمانين أو بعدها، وله مئة وثمان سنين أو أكثر. يقال: حكم -بمعنى قضى- سبعين سنة. [تقريب التهذيب، برقم ٢٧٧٤].

www.almajidcenter.org

جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله -ﷺ-، ولم يتكلم فيه أحد قبلك؛ فإنْ شئت أنْ تجتهد رأيَك فتقدّم، وإنْ شئت أن تتأخر فتأخّر..[١].

وورد نحوُه عن ابن مسعود -رضي الله عنه-[٢].

ثم تتابع المجتهدون في عصر التابعين وتابعيهم، ثم كان أئمةُ الفقه المعروفون، ولم ينكر أحدهم على الآخر، فكان إجماعاً من الأمة على مشروعية الاجتهاد من أهله، بل استحبابه ووجوبه في بعض الحالات، كما سنرى في مبحث (حكم الاجتهاد).

المطلب الرابع- دليل مشروعية الاجتهاد من المعقول:

فإنه مما لا شك فيه، أنّ نصوص الشرع من قرآن وسنة تتناهى (أي في العدد)، أما الحوادث والوقائع والمسائل، فإنها لا تتناهى (لا تنحصر في العدد)، ولا يمكن الحصول على نص صريح لكل منها، ولا يمكن للنصوص المتناهية أن تحيط بالمسائل غير المتناهية إلا بطريق استنباط العلل والحِكَم، واستخلاص القواعد العامة من النصوص وتعميمها، وذلك لا يكون إلا بالقياس عليها والاجتهاد فيها[٣].

---

(١) أخرجه البيهقي ج١٠ ص١١٥، وانظر: جامع بيان العلم ج ٢ ص ٥٦، ٥٧.

(٢) انظر: سنن النَّسائي الكبرى، حديث رقم (٥٩٤٥).

(٣) انظر: المِلَل والنِّحل، للشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (٤٧٩- ٥٤٨هـ)، ج١ ص٢٣٦، ط ٨ دار المعرفة- بيروت، والموافقات، للشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، ج٤ ص١٠. ط دار المعرفة.

www.almajidcenter.org

المبحث الثالث

شروط المجتهِد والمجتهَد فيه

المجتهِد (بكسر الهاء)، والمجتهَد فيه (بفتحها)، هما أهم ركنين لعملية الاجتهاد -وقد اقتصر بعض العلماء عليهما[١]- ولابدّ لكلٍّ منهما من شروط تتحقّق فيه، وسأفرد لكلٍّ مطلباً؛ لأهمية ذلك -فيما بعد- عند الحديث عن شروط عضوية المجتهد الجماعي، والمسائل التي يجوز الاجتهاد فيها.

المطلب الأول- شروط المجتهِد[٢]:

المراد بالمجتهد: الفقيه الذي تحققت فيه الشروط المعتبرة عند الأصوليين، حتى يبلغ رتبة الاجتهاد، وقد اختلفوا في عدِّها بين موسِّع ومضيِّق، ولكن اتفقوا على أكثرها؛ وفيما يأتي أهم هذه الشروط:

أولاً- العلم بالآيات التي تُستنبط منها الأحكام؛ أي معرفة مواقع وجودها من سور القرآن، وكذلك معرفة معانيها وفهمُها. ولم يشترطوا حفظها. وقدّرها بعضهم بنحو خمسمئة آية.

ثانياً- العلم بأحاديث الأحكام؛ من حيثُ المعاني والدلالات، إضافة إلى تمييز صحيحها وحسنها، من ضعيفها؛ من حيثُ الثبوت، ويمكنه ذلك بالرجوع إلى الكتب

---

(١) انظر: شرح العلامة الإسنوي على منهاج البيضاوي، بهامش التقرير والتحبير ج٣ ص٢٨٨، وشرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب ج٢ ص٢٩٠. ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت. وبعض العلماء -منهم الغزالي- أضاف ركناً ثالثاً هو (بذل الجهد)، وبعضهم جعلها أربعة بإضافة (الأدلة الشرعية) إليها. واكتفيت ببيان شروط الركنين الأولين؛ لاتفاق الأصوليين عليهما، ولأنهما أكثر ما يُهمُّ في هذه الأطروحة.

(٢) انظر: المستصفى ج٢ ص٣٥١-٣٥٢، المحصول في علم أصول الفقه، للفخر الرازي ج٦ ص٢١-٢٥، ط٢ مؤسسة الرسالة - بيروت، البحر المحيط ج٦ ص١٩٩-٢٠٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران ص١٨٠-١٨٣، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص٨١٩-٨٢٤، ط١ دار ابن كثير - دمشق.

www.almajidcenter.org

المعتمدة، كالكتب الستة أو التسعة المشهورة، وغيرها. [وقد أصبحت مجموعة ميسَّرة في زماننا، والحمد لله.]

ثالثاً- معرفة مواقع الإجماع؛ أي المسائل التي حدث فيها الإجماع في السابق، لئلا يخالفه المجتهد.

رابعاً- معرفة أصول الفقه وقواعده، التي بها تُفهم النصوص ويستنبط منها الأحكام، مثل أنواع البيان ودلالات الألفاظ، والعام والخاص والمطلق والمقيد، والأمر والنهي وغير ذلك.

خامساً- معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة، لئلا يعتمد على نص منسوخ فيزِلَّ في اجتهاده.

سادساً- العلم الكافي باللغة العربية، بمعرفة قواعدها نحواً وصرفاً، وبلاغتها من حقيقة ومجاز وتشبيه واستعارة، وغير ذلك، مما هو مبسوط في كتب اللغة. ولا يُشترط أن يصبح فيها كأئمتها.

وهناك شرطان آخران مهمّان؛ ذكرهما بعض الأئمة قديماً، وأصبحا فيما بعد - وخاصة في عصرنا الحاضر - شرطين رئيسين عند أكثر العلماء:

الأول: العلم بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وقد قرّره وأصّله الإمام الشاطبي[1]، في الجزء الثاني من كتابه القيّم (الموافقات في أصول الشريعة).

الثاني: المعرفة الكافية بأحوال الناس (أهل زمانه). ذكره الإمام أحمد وغيره[2].

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، اللَّخْمي، الغَرْناطي، إبراهيم بن موسى بن محمد (؟ - ٧٩٠ هـ): ، من علماء المالكية. كان إماماً محقّقاً، أصولياً مفسّراً، فقيهاً محدّثاً، نظّاراً ثبتاً، بارعاً في العلوم. من تصانيفه: الموافقات في أصول الفقه؛ والاعتصام بالكتاب والسنة؛ والمجالس، شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري. [الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي ٢/ ٢٠٤، ط ٢؛ ومرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص٥٩٨، ط ١ دار المعرفة]

(٢) انظر: إعلام الموقعين ج ٤ ص ١٩٩ و ص ٢٠٤. وانظر ما كتبه الأستاذ الدكتور جمال عطية في (تجديد الفقه الإسلامي) ص٢٤٩-٢٥١، ط ١ دار الفكر - دمشق. والكتاب بالاشتراك مع أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ضمن سلسلة (حوارات لقرن الجديد). وهو من عيون الكتب في موضوعه، فيما أرى.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- شروط المجتهَد فيه:

ويُسمّى أيضاً (مَحَلّ الاجتهاد) أو (مجال الاجتهاد)؛ وهو المسألة أو الواقعة التي تُراد معرفة حكمها شرعاً.

وهذه المسألة يشترط ألا تكون مما ورد فيها نص قطعيُّ الدلالة قطعيُّ الثبوت؛ إذْ لا يجوز الاجتهاد في مثل هذه المسألة؛ لأنها تكون معلومة من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس والصيام والحج والزكاة والوفاء بالعهد والبر بالفقراء والمساكين، وكحرمة الزنى والربا وشرب الخمر وعقوق الوالدين والظلم وأكل مال اليتامى، وهذه المسائل القطعية هي الجزء الأقل في الشريعة.

وبمعنى آخر ينبغي أن تكون المسألة اجتهاديةً أي فيها مجال للاجتهاد، وهي كل مسألة لم يرد فيها نصٌّ شرعيٌّ، ولم يحصل على حكمها إجماع، أو ورد فيها نصٌّ ظنيٌّ في ثبوته أو دلالته أو فيهما معاً[١].

وهذه المسائل الاجتهادية هي الجزء الأكبر في الشريعة الإسلامية وفقهها، ولهذا كثر الاجتهاد منذ عهد الصحابة فمن بعدهم، وتعدّدت المذاهب واتّسعت وامتلأت كتب الفقه بالمسائل والأحكام المختَلَف فيها.

بل إنّ النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة فيها نوعٌ آخرُ من الاجتهاد، هو تحقيق مناطها الخاص في آحاد المسائل، ليتحقق مقصد الشارع من تشريع حكمها[٢]، أو ما يسميه بعض المعاصرين الاجتهاد في حسن تنزيل مراد الله في أحكام المسائل[٣].

---

(١) لمزيد الاطلاع على تعريفات المسألة الاجتهادية وشروطها والتعريف المختار، انظر ما كتبته في رسالتي للماجستير (التخطئة والتصويب في الآراء الاجتهادية) ص١٥٨-١٦٠. (لم تنشر بعد).

وقد اخترت لها تعريفاً اصطلاحياً موجزاً، بعد تحقيق طويل؛ أنها: كل مسألة شرعية عملية ظنية.

(٢) انظر ما كتبه الشاطبي في تحقيق المناط العام والخاص، الموافقات ج٤ ص١٥٥-١٦٠ ط١ دار المعرفة - بيروت.

(٣) انظر ماكتبه الدكتور قطب مصطفى سانو، في العددين (٢١) و(٢٢) من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي. وما كتبه الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي في كتابه (الاجتهاد المقاصدي)، وهو العددان (٦٥) و (٦٦) من سلسلة كتاب "الأمة"، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في دولة قطر.

www.almajidcenter.org

المبحث الرابع
الاجتهاد والرأي

كثيراً ما يُعبّر عن الاجتهاد بلفظ (الرأي)، فيقال: هذا رأي فلان أو اجتهاده، وكذلك العكس. فهل هما مترادفان، أو بينهما عموم وخصوص ؟ وهل بينهما فروق جوهرية في الاستعمال ؟

المطلب الأول- المقارنة اللغوية:

لبيان العلاقة وإجراء المقارنة بين الرأي والاجتهاد، لابد من المقارنة اللغوية بينهما أولاً:

أما الاجتهاد لغة فقد سبق بيانه قريباً في المبحث الأول، وأذكره هنا باختصار:

الاجتهاد مصدرٌ فعلُه (اجتهد)؛ فتقول: اجتهد في الأمر اجتهاداً، أي بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته[١].

وأما الرأي فبيانه فيما يأتي: يطلق الرأي لغة على الاعتقاد[٢]، ويطلق أيضاً على العقل والتدبير، وعلى النظر والتأمل، ورجل ذو رأي أي بصيرة وحِذْق بالأمور، وجمعه آراء وأَرْآء[٣].

قال الراغب الأصفهاني[٤]: «والرأي: اعتقاد النفس أحدَ النقيضين عن غلبة الظنّ، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ..﴾ [آل عمران: ١٣] يظنّونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثليهم ..»[٥].

---

(١) راجع ص ٢٨.

(٢) القاموس المحيط، فصل الراء باب الواو والياء.

(٣) المصباح المنير، مادة (روي). وانظر المعجم الوسيط، إعداد مجمع اللغة العربية في القاهرة.

(٤) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (ت: ٥٠٢ هـ): أديب، لغوي، حكيم، مفسر. من تصانيفه الكثيرة: تأويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مفردات ألفاظ القرآن. [انظر: كشف الظنون ٢/ ٤٤٧، الأعلام ٢/ ٢٧٩، مرجع العلوم الإسلامية ص١٧٥]

(٥) مفردات ألفاظ القرآن، ص٣٧٤- ٣٧٥. ط ١ دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت.

www.almajidcenter.org

وقال ابن القيّم[١] في بيان معنى الرأي من حيث الاشتقاق اللغوي: «الرأي في الأصل مصدر (رأى الشيء يراه رأياً) ثم غلب استعمالُه على المرئيِّ نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر (هَوِيَه يهواه هوىً)، ثم استعمل في الشيء الذي يُهْوى، فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالّها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يُعلم بالقلب ولا يُرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصّوه -أي الرأي- بما يراه القلب بعد فكرٍ وتأمّلٍ وطلبٍ لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات...»[٢].

المطلب الثاني- أهم الفروق بينهما في الاستعمال:

أولاً- الاجتهاد، الذي هو بذل تمام الوسع والطاقة للوصول إلى النهاية في تحصيل الأمر المجتهد فيه، يكون في الماديّات وفي المعنويّات. أما الرأي الذي هو الاعتقاد والعقل والتأمّل والنظر ونحوها، فهو من أعمال الفكر والقلب أي من المعنويات فحسب. وإذا كان المراد- في أصول الفقه- بالاجتهاد الجانبَ المعنويّ فقط؛ فعندئذ يتقارب الرأي والاجتهاد، ولكن يبقى الاجتهاد أعمّ من الرأي؛ لأنه يستعين بوسائل أخرى غير العقل والقلب، مثل الحواس الخمس عند البحث والتعرف. ولعلّ مما يؤكد التقارب بين الرأي والاجتهاد وكون الاجتهاد أعمَّ من الرأي ورودُهما مقترنين في عبارات كثيرة عن الصحابة فمن بعدهم، فقد وردت عبارة: (أجتهد رأيي) كما في حديث معاذ، وعبارة (اجتهد رأيك) التي وردت في خطاب أمير المؤمنين عمر إلى كلٍّ من واليه أبي موسى الأشعري وقاضيه شُريح، وفي كلام ابن عباس وابن مسعود وأُبَيِّ بن كعب، وفي كلام التابعين وفقهاء الأمصار[٣].

---

(١) ابن قيّم الجوزيّة، هو محمد بن أبي بكر بن أيوب ...، الدمشقي، الحنبلي، (٦٩١- ٧٥١هـ): فقيه، أصولي، مجتهد، مفسر، محدث، نحوي ... مكثر من التصنيف. من تصانيفه: (إعلام الموقعين عن رب العالمين)، و(زاد المعاد في هدي خير العباد) و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) و (مفتاح السعادة). [شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٦/ ١٦٨، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حَجر العسقلاني، ٣/ ٤٠٠، والأعلام ٦/ ٢٨٠، ومعجم المؤلفين ٩/ ١٠٦].

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص ٦٦.

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله ج٢ ص ٥٦- ٥٨، إعلام الموقعين ج١ ص ٦٢ - ٦٣.

www.almajidcenter.org

إذَن، يكون الاجتهاد للرأي -كما في هذه العبارات- ويكون لغيرالرأي، كأن تقول: اجتهدت في الزراعة أو البناء.

ثانياً- فعل (اجتهد) مُتَعدٍّ بالفاء أو بنفسه فحسب، كما رأينا في الاستعمال اللغوي، لذلك نقول: اجتهد في الأمر واجتهد رأيَه. وتعديته بالفاء هي الأصل، وأما تعديته بنفسه فتكون حينما يُضَمّن معنى فعل (أجهد) أو (أتعب) المتعديين[١].

وباستقراء جميع النصوص في القرون الأولى وحتى الخامس الهجري -بحسب استطاعتي وعنايتي بأبحاث الاجتهاد منذ سنوات- لم أجد من عدّى فعل (اجتهد) بالباء[٢]. ولكن كانت ترد عبارات مثل: أقول برأيي، قال برأيه، عمل برأيه[٣]، فالفعلان (قال) و(عمل) يتعديان بالباء إذا ارتبطا بالرأي، بخلاف فعل (اجتهد).

(١) انظر حالات تعدية الفعل القاصر (اللازم) في معجم القواعد العربية، عبد الغني الدقر، ص٤٥٠، ط ٣ دار القلم- دمشق.

(٢) كما هو شائع الآن في استعماله، وربما من القرن الخامس الهجري. وهو مبنيّ على أنّ الرأي وسيلة الاجتهاد، فتكون الباء للاستعانة، كما تقول: أمسكت بالقلم. أما في استعماله في عرف القرون الأولى فيكون فعل الاجتهاد واقعاً عليه، فالرأي مُجتَهَد، أي مجهودٌ ومتعَبٌ. والله أعلم.

(٣) وردت آثار كثيرة عن الصحابة والتابعين في ذم الرأي الموافق للهوى المخالف للنصوص الصريحة. كما ثبت عنهم القول بالرأي والأخذ به، حينما يكون اجتهاداً من أهله وفي محلّه. انظر: المصدرين السابقين، في الحاشية رقم (٢).

www.almajidcenter.org

المبحث الخامس
حكم الاجتهاد

هذه القضية تُبحث من حيثيّتين اثنتين:

الأولى: حكم الاجتهاد من حيثُ الوصفُ الشرعيُّ القائم به، أي من حيث الوجوب وعدمه.

الثانية: حكم الاجتهاد من حيث الأثر المترتِّب عليه أو الثابت به، والأثر هنا هو صواب الاجتهاد أو خطؤه.

المطلب الأول- حكمه من حيث الوصف الشرعي (الوجوب وعدمه):

من خلال أدلة مشروعية الاجتهاد التي سبقت(١)، يُفهم أنّ الحكم الأصلي له أنه فرض كفاية على الأمة في الجملة(٢)، بحيث يجب أن تنفر طائفة من أهل كل ناحية من بلاد المسلمين للتفقه في الدين، ومن ثم استنباط الأحكام لما يُستجد من النوازل والمسائل، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فالخطاب موجَّه فيه إلى مجموع المسلمين، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ...﴾ [النساء: ٨٣]، نجد الخطاب موجهاً إلى الجماعة أيضاً.

ولكنّ حكم الاجتهاد في الحقيقة تعتريه الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والكراهية والاستحباب والإباحة، عند التنفيذ العملي بحسب الأحوال الخاصة، وبيانه كما يأتي:

أولاً: يصبح الاجتهاد فرض عين على المجتهد في حالتين(٣):

---

(١) راجع المبحث الثاني من هذا الفصل، ص ٣١-٣٣.

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ج٦ ص٢٠٦.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ج٤ص٢٦. ط ١ دار الكتاب العربي- بيروت. **وانظر** أيضاً ما نقله الزركشي عن ابن الصلاح، **فهو متفق مع** تقسيم البخاري، البحر المحيط ج٦ ص٢٠٧.

www.almajidcenter.org

الأولى: اجتهاده في حق نفسه؛ أي لمسألة نزلت به، فيجب عليه وجوباً عينياً أن يجتهد فيها[١].

الثانية: اجتهاده في حق غيره؛ فإذا سئل ولم يوجد غيره من المجتهدين، وخشي فوات الوقت دون معرفة حكمها الشرعي وجب عليه الاجتهاد.

ثانياً: ويكون الاجتهاد واجباً كفائياً في حالتين[٢]:

الأولى: إذا نزلت حادثة واستُفتيَ فيها عددٌ من العلماء، فالاجتهاد فيها واجب كفائي على جميعهم، إذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين، ويكون أخصهم بالفرْضية من خُصَّ بالسؤال منهم.

الثانية: إذا تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في قضية واحدة، فأيُّهما اجتهد فيها كفى.

ثالثاً: الاستحباب والندب، وذلك في حالتين أيضاً[٣]:

الأولى: اجتهاد العالم لمسألة قبل وقوعها أو السؤال عنها، ليسبق إلى معرفة حكمها.

الثانية: أن يُسأل المجتهد عن مسألة لم تقع، فيُندب عند أصوليي الحنفية الاجتهاد لهذه المسألة؛ استعداداً للأمر قبل وقوعه.

فهاتان الحالتان هما اللتان ولّدتا ما يُسمى بالفقه التقديري أو الافتراضي الذي عُرفت به مدرسة الرأي[٤]. أما فقهاء الصحابة وفقهاء مدرسة الحديث فقد كرهوا السؤال عما لم يحدث، ولم يكونوا يجيبون مَن يسأل عما لم يقع، ويقولون: دعها حتى تقع، ونحو ذلك[٥].

ولذلك أرى أنّ الحالتين السابقتين يمكن تردُّدُ حكمهما بين الاستحباب والإباحة والكراهة، بحسب وجهات نظر الأصوليين.

---

(١) ولا يجوز له تقليد غيره، إلا في حال ضيق الوقت، وخشية فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي؛ لأن المجتهد معه الآلة التي يتوصّل بها إلى المطلوب. [انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج٢ ص١٣٥-١٣٦، ط ٢ دار ابن الجوزي - السعودية. وروضة الناظر وجُنَّة المُناظِر، لابن قُدامة المقدسي، ص٣٣٨-٣٣٩، ط ٣ دار الكتاب العربي - بيروت. والحنابلة يخالفون في الجواز في حال ضيق الوقت].

(٢) كشف الأسرار، والبحر المحيط : الموضعين السابقين.

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) سوف يأتي التعريف بها وبمدرسة الحديث المقابلة لها، في الباب الثاني، عند الكلام عن الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

(٥) انظر الروايات الكثيرة في ذلك، في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البَر ج٢ ص ١٤٢- ١٤٣.

www.almajidcenter.org

رابعاً: الكراهة، وتكون في الحالتين السابقتين عند من كره السؤال عما لم يقع من الحوادث. ويكون أكثر كراهة في مسائل يُستبعد وقوعها.

خامساً: ويكون الاجتهاد مُحَرَّماً في حالتين[١]:

الأولى: في مقابلة نص صحيح قطعيّ الثبوت صريح الدلالة، ومن هنا جاءت القاعدة المشهورة (لا اجتهاد في مَعْرِض النص)[٢].

الثانية: اجتهاد مَن لا يتأهَّل للاجتهاد؛ لأنّه لم يحقّق شروطه. وهذا أمر مجمع عليه.

المطلب الثاني- حكم الاجتهاد من حيث الأثرُ المترتب عليه (أي الإصابة والخطأ فيه)[٣]:

ويُعبَّر عن المسألة في كتب الأصول على النحو الآتي: هل كل مجتهد مصيب؟ أو المصيب -من المجتهدين في المسألة الواحدة- واحدٌ فحسب؟.

اختلفت آراء الأصوليين والفقهاء والمتكلمين في الإجابة عن هذا السؤال على أقوال كثيرة. ويمكن إرجاعها إلى مذهبين رئيسين[٤]:

الأول: مذهب من يقول: إنّ الحق يتعدد في كل مسألة اجتهادية بتعدد أقوال المجتهدين فيها، بناء على أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد، إذ كل مجتهد مصيب عندهم، وهؤلاء هم المصوِّبون أو(المصوِّبة).

الثاني: مذهب من يقول: إنّ الحق -عند الله تعالى- واحد في كل مسألة، هو حكمه المعيّن فيها قبل اجتهاد المجتهدين، فمن وافقه منهم فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطىء، وهؤلاء هم المخطّئون أو "المخطِّئة ".

---

(١) كشف الأسرار، ج٤ ص٢٧.

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقاء، ص ١٤٧، ط ٤ دار القلم - دمشق.

(٣) بحثت هذه المسألة تفصيلاً في الباب الثاني من رسالتي للماجستير، المذكورة قريباً، وهنا أوردتها بإيجاز يناسب المقام. انظر منها على وجه الخصوص الفصل الثاني بعنوان (مذاهب الأصوليين في التخطئة والتصويب في المسائل الاجتهادية).

(٤) لمعرفة الأقوال وأدلتها في هذه القضية انظر المصادر الآتية: المعتمد، لأبي الحسين البصري ج٢ص٣٧٢، ط١، الإحكام، للآمدي ج٤ص١٩٠، ط١، المستصفى، للغزالي ج٢ص٣٦٣، ط ٢، المحصول، للرازي ج٦ص٣٤، ط٢، شرح تنقيح الفصول، للقرافي ص ٤٣، ط ١، الملل والنحل، للشهرستاني ج١/ ٢٣٨- ٢٤١، كشف الأسرار، للنسفي ج٢ص٣٠٢، ط١، التقرير والتحبير، لابن أمير حاج، ج٣ص٣٠٦.

www.almajidcenter.org

ولبيان الآراء والأقوال في هذين المذهبين والقائلين بها، أكتفي بنقل نص جامع من كلام الفخر الرازي[١] في المحصول؛ قال -رحمه الله-: «اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية. وضبط المذاهب فيه -على سبيل التقسيم- أن يُقال: المسألة الاجتهادية، إما أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أولا يكون.

فإنْ لم يكن لله -تعالى- فيها حكم، فهذا قول مَنْ قال: (كل مجتهد مصيب)، وهم جمهور المتكلمين منّا: كالأشعري[٢] والقاضي أبي بكر[٣]، ومن المعتزلة: كأبي الهُذَيل[٤] وأبي علي[٥] وأبي هاشم[٦] وأتباعهم. ثم لا يخلو إما أن يقال: إنّه -وإنْ لم يوجد في الواقعة حكم- إلا أنه وُجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلّا به، وإما أن لا يقال بذلك أيضاً. والأول هو القول بالأشبه، وهو منسوب إلى كثير من المُصَوِّبين. والثاني قول الخُلَّص من المصوِّبين.

---

(١) الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين...، (٥٤٤- ٦٠٦هـ): المفسر، المتكلم. إمام زمانه في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات) و(المحصول في علم الأصول) [وَفَيَات الأعيان، لابن خِلِّكان ١/ ٤٨٦، طبقات الشافعية، شهبة ٢/ ٦٥-٦٧، مرجع العلوم الإسلامية ص٣٤٥].

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ...، (٢٦٠- ٣٢٤هـ): إمام المتكلمين، ومشارك في بعض العلوم. رد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم. من تصانيفه: (التبيين عن أصول الدين) و(خلق الأعمال) و(كتاب الاجتهاد). [طبقات الشافعية، لابن السبكي ٢/ ٢٤٥؛ ومعجم المؤلفين، كحّالة، ٧/ ٣٥].

(٣) أبو بكر الباقِلاني، القاضي محمد بن الطيب ...، (٣٣٨- ٤٠٣هـ): هو المتكلم المشهور الذي رد على الرافضة والمعتزلة والجَهميّة وغيرهم . كان في العقيدة على مذهب الأشعري، وعلى مذهب مالك في الفروع. من تصانيفه: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف)، و(التقريب والإرشاد) في أصول الفقه. [وَفَيَات الأعيان، لابن خِلِّكان ١/ ٦٠٩؛ الأعلام، الزركلي، ٧/ ٤٦].

(٤) أبو الهذيل العَلاف، محمد بن الهذيل بن عبد الله (١٣٥- ٢٢٦هـ): المتكلم، شيخ المعتزلة، ومقَدَّمهم. وكان حسن الجدل، قوي الحجة، سريع الخاطر. له كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده. [الفَرْق بين الفِرَق، للبغدادي ص١٢١، شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٢/ ٨٥، هدية العارفين، لإسماعيل باشا ٢/ ١١].

(٥) أبو علي الجُبَّائيّ، محمد بن عبد الوهاب، البصري، المعتزلي (٢٣٢- ٣٠٣هـ): كان رأسا في علم الكلام، وأخذه عنه ابنه أبو هاشم الجبائي والشيخ أبو الحسن الأشعري. وإليه تنسب الطائفة " الجُبَّائيّة ". من تصانيفه : "تفسير القرآن". [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للبلخي ص٨٥، الفرق بين الفرق ص١٨٣].

(٦) أبو هاشم الجُبَّائيّ، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، المعتزلي (٢٤٧- ٣٢١هـ): عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، وهو شيخها بعد أبيه. له آراء انفرد بها. [الفرق بين الفرق ص١٨٤، طبقات المعتزلة ص٩٤-٩٥].

www.almajidcenter.org

أما إنْ قلنا: إنّ في الواقعة حكماً معيناً -عند الله- فذلك الحكم، إما أن لا يكون عليه أمارة ولا دلالة، أو عليه أمارة وليس عليه دلالة، أو عليه دلالة.

أما القول الأول -وهو أنه حصل الحكم ولكن من غير أمارة ولا دلالة- فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين... وهؤلاء زعموا: أنّ ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن غاب عنه أجر واحد، وذلك الأجر على ما تحمَّل من الكدِّ في الطلب، لا على نفس الخيبة.

وأما القول الثاني -وهو: أنّ عليه دليلاً ظنياً- فها هنا أيضاً قولان؛ أحدهما: أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطىء معذوراً ومأجوراً، وهو قول الفقهاء كافة، ويُنسب إلى الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما- وثانيهما: أنه مأمور بطلبه أولاً، فإنْ أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر، فهناك يتعيّن التكليف، ويصير مأموراً بأن يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الإثم تحقيقاً.

وأما القول الثالث - وهو: أنّ عليه دليلاً قاطعاً- فهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، لكنهم اختلفوا في موضعين؛ أحدهما: أنّ المخطيء هل يستحق الإثم والعقاب، أو لا؟ فذهب بشر المَريسيّ[1] -من المعتزلة- إلى أنه يستحق الإثم، والباقون على أنه لا يستحق، الثاني: أنه هل يُنقض قضاء القاضي فيه؟ قال الأصم[2]: يُنقض، وقال الباقون: لا ينقض. فهذا تفصيل المذاهب»[3].

---

(١) المَريسيّ، بشر بن غياث، وإليه تُنسب الطائفة المَريسية المُرجئة: أخذ العلم عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ثم مال إلى الفلسفة والكلام. وكان داعية لبدعة خلق القرآن، وكانت له آراء غريبة في العقائد والفقه، لذا رُمي بالزندقة. عاش نيّفاً وسبعين، ومات سنة (٢١٨هـ) [الفَرْق بين الفِرق، ص٢٠٤-٢٠٥، وطبقات الفقهاء، للشيرازي ص١٤٥، ومرجع العلوم الإسلامية ص٦٩٨].

(٢) أبو بكر الأصمّ، عبد الرحمن بن كَيْسان (ت: ٢٠١هـ): كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، غير أنه عُرف منه التحامل على أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه-. وهو من كبار المعتزلة؛ أخذ عن أبي الهُذيل، وأخذ عنه ابن عُلَيّة. [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٦٥، تاريخ بغداد ٢/ ١٩٢، سير أعلام النبلاء برقم (٤٠٢)].

(٣) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي ج٦ ص٣٣- ٣٦، ط٢، مؤسسة الرسالة. وانظر: ما يماثل هذا النص أو يدانيه في كل من: الإحكام، للآمدي ج٤ ص١٨٩-١٩٠، والتمهيد، لأبي الخطاب ج٤ ص٣١٠- ٣١٥، ط١. البرهان، للجويني ج٢ ص١٣١٩- ١٣٢٠، ط١. الإبهاج لابن السبكي ج٣ ص٢٥٨- ٢٥٩، ط١. كشف الأسرار للبخاري ج٤ ص٣٢- ٣٣، نهاية السول بهامش التقرير والتحبير ج٣ ص ٣١٤ - ٣١٥، وغيرها.

www.almajidcenter.org

وما جاء ملخصاً في هذا النص الجامع قمت بتفصيله وبيانه، بإيراد الأقوال المختلفة وتحريرها ونسبتها الصحيحة لقائليها، ولاسيما أقوال الأئمة المشهورين كالأئمة الأربعة (أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، رحمهم الله)، وهؤلاء -كما تبيّن لي- كلُّهم على مذهب المخطِّئة، وهو مذهب جمهور العلماء. ثم أوردت أدلة الفريقين من المنقول والمعقول وناقشتها، ثم قارنت بينها وترجّحت لديّ قوة أدلة المخطّئة[1].

المبحث السادس
تجزُّؤ الاجتهاد

أولاً- المقصود به: الاجتهاد في استنباط بعض الأحكام دون بعض، أي في باب من أبواب الفقه، أو في مسائل محدَّدة منه.

ثانياً- صورة المسألة:

هل يجوز إطلاق اسم المجتهد -ولو توافرت فيه الشروط المعروفة- على من يجتهد في باب من أبواب الفقه، أو مسائل خاصة منه؛ كأن يجتهد في البيوع فقط، أو الزواج والطلاق فحسب؟ وهل يُقبل اجتهاده؟. هذا ما يسمى تجزّؤ (أو تجْزيء) الاجتهاد.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذهبين رئيسين[2]:

الأول: مذهب جمهور العلماء، قديماً وحديثاً، وهم القائلون بجواز تجزّؤ الاجتهاد.

الثاني: مذهب المانعين من جوازه.

ثالثاً- بيان المذهبين وأدلتهما في المسألة:

---

(١) **انظر** التفصيل في رسالتي المذكورة (التخطئة والتصويب...) الصفحات (٢٠٢- ٢٥٨)، [لم تنشر بعد].

(٢) **انظر** بيان المسألة في كل من: المستصفى ج٢ص٣٥٣ - ٣٥٤، البحر المحيط ج٦ ص٢٠٩-٢١٠، والتقرير والتحبير ج٣ ص٢٩٢-٢٩٣، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٣. ومن الكتب المعاصرة: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج٢ص١٠٧٥- ١٠٧٧، ط ١ دار الفكر - دمشق، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للقرضاوي ص٦١- ٦٢ ط ٢ دار القلم- الكويت، الاجتهاد والتقليد، للدسوقي ص ٩١- ٩٧، ط١ دار الثقافة - قطر.

www.almajidcenter.org

أ - بيان المذهب الأول ودليله[١]:

إنّ العالم المجتهد، قد يكون اجتهاده عامّاً أو كُلّياً، أي في جميع أبواب الفقه وأكثر مسائله، كما هو شأن أئمة المذاهب الفقهية، وهناك مجتهدون كثيرون كانت لهم اجتهادات في أبواب دون أبواب ومسائل دون مسائل، مثل التلاميذ المشهورين لهؤلاء الأئمة، وهذا هو الاجتهاد الجزئي أو المتجزِّئ.

وليس هناك ما يمنع هذا التجزّؤ؛ فقد يستكمل العالم شرائط الاجتهاد في جانب من الفقه دون غيره، بأن يستقرىء الآيات والأحاديث والآثار وسائر الأدلة في هذا الجانب.

فإذا كان الأئمة الكبار كمالك والشافعي، قالوا في مسائل كثيرة: لا أدري؛ لأنهم لم تجتمع لديهم أدلتها أو تتضح لهم مداركها، أليس الأولى بمن هم دونهم أن يكونوا عاجزين عن استيعاب جميع المسائل والأبواب؟

هذا، والقول بجواز تجزُّؤ الاجتهاد هو ما يرجِّحه جُلُّ العلماء والباحثين المعاصرين أيضاً[٢].

ب- بيان المذهب الثاني ودليله:

إنّ العالم إذا بلغ رتبة الاجتهاد بتحقق شروطه فيه -وقد سبق بيانها- وامتلاكه لمَلَكَته؛ فلا يُتصوَّر تمكُّنه من الاجتهاد في باب من الفقه كالفرائض، أو الإجارات مثلاً، دون أن يكون قادراً على الاجتهاد في البيوع أو الشركات، وغير ذلك.

وممن قال بهذا المذهب الإمام أبو حنيفة[١]، والعلامة الشَّوْكانيّ[٢].

---

(١) انظر -إضافة إلى المصادر السابقة-: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ج٤ ص ٣٢٢، ط ١ دار إحياء التراث العربي، المحصول ج٦ ص٢٥، مُسَلَّم الثُّبوت، لابن عبد الشكور، بهامش المستصفى ج٢ ص٣٦٤، إرشاد الفحول ص٨٣١. ط ١ دار ابن كثير - دمشق، بتحقيق محمد صبحي حلاق.

(٢) منهم: الشيخ مصطفى المراغي، بحوث في التشريع الإسلامي ص١٢، وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ج٢ ص١٠٧٧، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص٦١، والدكتورة نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام ص١٧٢، والدكتور شعبان إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ص٥٢، والدكتور عبد المنعم النمر، الاجتهاد ص١٨٧، والدكتور عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي ص٧٦. وانظر: القرار الثالث من الدورة الثامنة للمجمع الفقهي الإسلامي، بمكة المكرمة، التابع لرابطة العالم الإسلامي.

www.almajidcenter.org

وذهب بعض العلماء المعاصرين هذا المذهب، ومن أشهرهم الشيخ عبد الوهاب خلاّف[٣] -رحمه الله- حين قال، في ختام حديثه عن الأهلية للاجتهاد: «ومما ينبغي التنبيه إليه أمور ثلاثة: أحدها: أن الاجتهاد لا يتجزأ. أي أنه لا يتصور أن يكون العالم مجتهداً في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع، أو مجتهداً في أحكام العقوبات، وغير مجتهد في أحكام العبادات؛ لأن الاجتهاد كما يؤخذ مما قدمناه أهلية وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه»[٤].

رابعاً- المناقشة:

اعترض أصحاب هذا المذهب على المذهب الأول، بأنه لو أجزنا تجزيء الاجتهاد، فإنّ بعض مسائل الفقه له تعلق بمسائل أخرى، من حيث الاستدلال بالنص أو القياس. فلو اجتهد في بعضها لقدّر جهله بما يتعلق بها في المسائل الأخرى، وعندئذ لا يكون قد حصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وانتفاء المانع[٥].

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه غير وارد؛ لأنه يُفترض بالمجتهد ألا يجتهد إلا بعد تحصيل واستجماع كل ما يتعلق بالمسألة التي هي محل الاجتهاد.

يقول الفخر الرازي مرجّحاً المذهب الأول ورادّاً على الثاني: «الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فنّ دون فنّ، بل في مسألة دون مسألة، خلافاً لبعضهم. لنا: أنّ الأغلب من الحادثة - في الفرائض- أن يكون أصلها في الفرائض، دون المناسك والإجارات، فمن عرف ما ورد من الآيات والسنن والإجماع والقياس، في باب الفرائض، وجب أن يتمكن

---

(١) انظر: مسلم الثبوت، بهامش المستصفى ج٢ ص٣٦٥. ط دار صادر- بيروت.

(٢) الشّوكاني، محمد بن علي (١١٧٣- ١٢٥٠هـ): فقيه مجتهد، من كبار علماء صنعاء اليمن. له (١١٤) مؤلفاً. من تصانيفه: (نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار للمجد بن تيمية)، و(فتح القدير) في التفسير، و(السيل الجرار) في الفقه. و(إرشاد الفحول) في الأصول. [البدر الطالع بمحاسن مَن بعد القرن السابع، للشوكاني نفسه، ٢/ ٢١٤- ٢٢٥، والأعلام، للزركلي ٦/ ٢٩٨]. وانظر قوله في إرشاد الفحول ص٨٣١، ط ١ دار ابن كثير- دمشق.

(٣) سوف ترد ترجمة مختصرة له في الباب الثالث، عند عرض دعوته إلى الاجتهاد الجماعي.

(٤) علم أصول الفقه، ص ٢٢٠. ط ١٤ دار القلم- الكويت. وانظر ما قاله شاكر الحنبلي، أصول الفقه الإسلامي، له، ص٣٩٠.

(٥) المصادر السابقة.

www.almajidcenter.org

من الاجتهاد. وغاية ما في الباب أن يقال: لعله شذّ منه شيءٌ، ولكنّ النادر لا عبرة به. كما أن المجتهد -المطلق- وإنْ بالغ في الطلب، فإنه يجوز أن يكون قد شذّ عنه أشياء»[١].

خامساً- الجمع بين المذهبين:

إنْ كان مقصود أصحاب مذهب المنع من تجزؤ الاجتهاد، أنّ أهلية الاجتهاد وملكته -وهي ما يمكن تسميته " الاجتهاد بالقوة " بحسب اصطلاح أهل المنطق، وهو ما يُفهم من كلام الشيخ عبد الوهاب خلاف، السابق -؛ فهذا حقّ.

وإنْ كان مقصودهم أنه لا يمكن أن يتجزأ بالفعل، من حيث الواقع العملي، فهذا غير صحيح؛ لأنَّ الأئمة الكبار، المتفق على كونهم من أهل الاجتهاد المطلق، لم يجيبوا عن كل مسألة، وقالوا في كثير من المسائل: لا أدري، كما سبق ذكره، بل فقهاء الصحابة والتابعين توقفوا في كثير من المسائل.

وبناء على هذا يكاد يكون الخلاف بين المذهبين لفظياً، أو ليس بعيد الجانبين، وإنما هو منحصر في دائرة ضيقة، كما يقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي[٢].

وكلام الشيخ خلّاف لا يتعارض مع هذا الجمع بين المذهبين، وخاصة ما قاله عقب نصه السابق مباشرة: فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد وتكوّنت له هذه المَلَكة لا يُتصوّر أن يقتدر بها في موضوع دون آخر. نعم يتصور أن يكون المرء عالماً متخصصاً في المدنيات دون العقوبات أو في العقوبات دون المدنيات . ولكن لا يتصور أن يكون قادراً على الاجتهاد في هذا الموضوع من الأحكام دون هذا ... الخ[٣].

والذي أراه أنّ كون المجتهد مطلقاً أو متجزّئاً -في اجتهاده- هو بحسب الغالب، فإنْ كان قد اجتهد في أكثر أبواب الفقه وفي أكثر مسائل الشرع فهو المجتهد المطلق، كما هو شأن المكثرين من الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين، وشأن أئمة المذاهب الفقهية المشهورة وبعض تلامذتهم. وإن كان قد اجتهد في بعض أبواب الفقه وفي كثير من مسائل الفقه، لا

---

(١) المحصول ج٦ ص٢٥- ٢٦، وانظر نصاً مماثلاً لابن القيّم، في إعلام الموقعين ج٤ ص٢١٦- ٢١٧.

(٢) أصول الفقه الإسلامي ج٢ ص١٠٧٧-١٠٧٨.

(٣) علم أصول الفقه، ص ٢٢٠.

www.almajidcenter.org

في أكثرها، فهو مجتهد جزئيّ، كما هو شأن المُقلِّين من الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين، وشأن كثير من فقهاء المذاهب الذين خرّجوا على أقوال أئمتهم، ورجّحوا في مذاهبهم.

وكل مجتهد مطلق، لابد من أنه كان مجتهداً جزئياً في بداية أمره، إذ لا يتصور أن يفتي في جميع المسائل دفعة واحدة، أو في وقت يسير. ولهذا يكون القول بجواز تجزّؤ الاجتهاد أمراً مُتَعيِّناً، والله أعلم.

سادساً- أهمية القول بمشروعية تجزّؤ الاجتهاد:

إنّ القول بجواز تجزُّؤ الاجتهاد كان - كما قال أستاذنا الزحيلي-: «النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف في كلّ زمن، للإفتاء في حكم الحوادث المتجددة»[1].

وأقول: إنّ أهميّته تكون أكثر ما تكون لأهل الاجتهاد الجماعي، في هذا الزمان الذي صار لابد فيه من التخصُّص، بسبب اتساع العلوم وتشعُّب القضايا وتداخلها وتعلقها بقضايا كثيرة، ولا يمكن لعالم مهما بلغ من العلم أن يصبح مجتهداً مطلقاً بالشروط التي سبق بيانها.

وهذا من أهم الأسباب التي دعتني لبحث مسألة تجزّؤ الاجتهاد هنا، بهذا التفصيل.

وسأعود إليها بالتذكير مرة أخرى، عند الحديث عما يشترط في عضو الاجتهاد الجماعي، في أواخر الباب الثالث.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي ج٢ ص١٠٧٧ .

www.almajidcenter.org

المبحث السابع
مراتب المجتهدين وطبقاتهم

ليس جميع المجتهدين على درجة واحدة، أو مرتبة واحدة، من حيثُ تحقُّقُ شروط الاجتهاد فيهم -كما تقدمت-، ومن حيثُ وضعُهم لأصول الاستنباط وقواعده، ومن حيث توسُّعُهم في الاجتهاد في الفروع. ولهذا فقد بحث الأصوليون المتأخرون ما يُسمّى (مراتب المجتهدين) أو (طبقاتهم)، فجعلها بعضهم ثلاثاً، وبعضهم أربعاً، وبعضهم خمساً، وأوصلها بعضهم إلى سبع طبقات، كما فعل العلّامة ابن عابدين[1] في رسالته (رسم المفتي)[2].

وأختار هنا تقسيمها إلى خمس، لشهرته عند العلماء ووضوحه[3]. ولكن أعرضه بطريقة مغايرة تزيده وضوحاً، والمضمون نفسه.

فجعلت المجتهدين في مرتبتين رئيستين متمايزتين، الأولى: مرتبة الاجتهاد المطلق، والثانية: مرتبة الاجتهاد المقيّد.

والمرتبة الأولى تنقسم إلى طبقتين؛ الأولى: الإطلاق في الفروع والاستقلال بالأصول، والثانية: الإطلاق في الفروع مع التقيُّد والالتزام بأصول إمامه.

والمرتبة الثانية تنقسم إلى ثلاث طبقات، كما سيأتي.

---

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، الدمشقي (١١٩٨- ١٢٥٢هـ): كان فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. صاحب (رد المحتار على الدر المختار) المشهور بحاشية ابن عابدين، في خمس مجلدات. ومن تصانيفه أيضاً (العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية)، و(نسمات الأسحار على شرح المنار) في الأصول، و(مجموعة رسائل) [الأعلام، للزركلي ٦/ ٢٦٧]

(٢) انظرها في: مجموعة رسائل ابن عابدين -الرسالة الثانية. وانظر منها ص١١- ١٢، ط ١، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٣) هذا التقسيم مستخلص من تقسيم العلامة ابن الصلاح في كتابه (أدب المفتي والمستفتي) وتابعه فيه العلامة النووي في شرح المهذّب واعتمده العلامة السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض)، كما سيأتي النقل عنهم. قال ابن بدران: «جعل بعض المتأخرين أقسام المجتهدين على خمس مراتب. وممن علمناه جنح إلى هذا التقسيم أبو عمرو ابن الصلاح وابن حمدان من أصحابنا في كتابه (أدب المفتي)، وتلاهما شيخ الإسلام ابن تيمية، فإنه نقل في مسوّدة الأصول كلام ابن الصلاح ولم يتعقبه...الخ» [المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٤].

www.almajidcenter.org

ولابدّ من الحديث عن كلٍّ من المرتبتين على حِدة؛ لتمايزهما من حيث المكانة، وليظهر أثر كل منهما من الناحية العملية كما سيبدو في ختام المبحث.

المطلب الأول- المرتبة الأولى (المجتهد المطلق):

المجتهد المطلق هو من كانت لديه القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، في جميع أبواب الفقه ومسائله، باعتماد أصول وقواعد معيّنة للاستنباط.

والمجتهد المطلق يكون في إحدى طبقتين، بحسب استقلاله أو عدم استقلاله بوضع أصول الاستنباط وقواعده(١).

الطبقة الأولى- المجتهد المطلق المستقل:

عبّر عنه ابن الصلاح بأنه:«الذي يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة، من غير تقليدٍ، وتقيُّدٍ بمذهب أحد»(٢).

إذن، المجتهد المطلق المستقل: هو الذي ينهج مناهج في النظر والاستنباط تكون أصولاً لمذهبه ولمن يلتزمها من بعده، من غير تقليد في الأصول أو الفروع.

يقول النووي(٣)-رحمه الله- في مقدمة المجموع: «فالمستقل شرطه أن يكون قيّماً بمعرفة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس... فمن جمع هذه

---

(١) انظر:عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، للدهلوي، ص ٢٣. ط ١(١٩٩٥م)، دار الفتح - الشارقة. بتحقيق محمد علي الحلبي الأثري. [وهذا الكتاب رسالة لطيفة قيّمة في موضوعها، ولها طبعات سابقة كثيرة].

(٢) فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ج١ ص٢٦، ط ١، دار المعرفة- بيروت. وانظر: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الزحيلي ج٢ ص١٠٧٩، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، د. شعبان إسماعيل ص ١٦، الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري ص ١٧٣.

(٣) النَّوَويّ (أو النَّواويّ)، محيي الدين، يحيى بن شرف، (٦٣١- ٦٧٦هـ): من أهل نَوَى، من قرى حَوْرانَ، جنوبي دمشق. علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة. من تصانيفه: (المجموع شرح المهذب، للشيرازي) -لم يكمله-؛ و(روضة الطالبين)؛ و(المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) و(رياض الصالحين). [طبقات الشافعية، للسبكي ٥/ ١٦٥، والأعلام للزركلي ٩/ ١٨٥]

www.almajidcenter.org

الأوصاف فهو المفتي المطلق المستقل الذي يتأدَّى به فرض الكفاية، وهو المجتهد المطلق المستقل»[١].

ويقول السيوطي[٢] -رحمه الله-: «والتحقيق في ذلك أنّ المجتهد المطلق أعمُّ من المجتهد المستقل، وغيرُ المجتهد المقيَّد... فإنّ المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة. وهذا شيء فُقِد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجزْ له، نصَّ عليه غير واحد ...»[٣].

وأشهر من كان اجتهادهم مطلقاً مستقلاً فقهاء الصحابة والتابعين في الجملة، وكذلك أئمة المذاهب الفقهية المعروفة. فهؤلاء كانوا يشربون من النبع مباشرة - كما يقال- فينظرون في المصادر الشرعية الأصلية نظر استنباط وابتكار وتأصيل، بل ربما اتخذ بعضهم أصولاً فرعية أو تبعية خاصة به، كالاستحسان عند أبي حنيفة، والعمل بالمصلحة المرسلة وإجماع أهل المدينة عند مالك، والاستصحاب والأخذ بأقل ما قيل عند الشافعي، والعمل بالحديث الضعيف وتقديمه على القياس عند أحمد.

تنبيه:

وينبغي التنبيه إلى أنّ وصف المجتهد بالمطلق المستقل، يأتي من عدم التقيّد بما وضعه مجتهد آخر من أصول وقواعد، ولا يعني أبداً تفلّته من قيود النصوص الشرعية ومقاصدها العامة القطعيّة، ومن ثمّ الحكم بما يمليه العقل المجرد، أو هوى النفس - كما هو شأن القوانين الوضعية -، حاشا وكلاّ.

---

(١) المجموع شرح المهذّب، ج١ ص٧٦، ط دار إحياء التراث العربي (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

(٢) السُّيُوطيّ، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (٨٤٩- ٩١١هـ): أصله من أسيوط. كان عالماً شافعياً، مؤرخاً أديباً، وكان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه والفقه واللغة. وكان سريع الكتابة في التأليف. مؤلفاته تبلغ عدتها خمسمئة مؤلف؛ منها (الأشباه والنظائر) في فروع الشافعية؛ و(الحاوي للفتاوي)؛ و(الإتقان في علوم القرآن)؛ و(الدر المنثور في التفسير بالمأثور). [شذرات الذهب ٨/ ٥١ ، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي ٤/ ٦٥، والأعلام ٤/ ٧١]

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض ، ص٣٨-٣٩، ط مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة .

www.almajidcenter.org

الطبقة الثانية- المجتهد المطلقُ غيرُ المستقل (المُنْتَسب) :

وهو الذي يلتزم بأصول إمام معيّن وقواعده في الاستنباط، فيكون منتسباً إلى مذهب مجتهد مطلق مستقل. وفيه يقول السيوطي:

«وأما المجتهد المطلق غير المستقل فهو الذي وُجِدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مطلق منتسب لا مستقلٌ ولا مقيّدٌ. هذا تحرير الفرق بينهما؛ فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقل، وبهذا الذي ذكرناه صرّح ابن الصلاح[١]، ثم النووي»[٢].

إذن، المجتهد المطلق غير المستقل، هو كالمجتهد المطلق المستقل في قدرته على استنباط الأحكام الشرعية (في الفروع الفقهية) من أدلتها التفصيلية، غير أنه سلك طريقة إمام مشهور من حيثُ القواعدُ والأصول، ولهذا كان غير مستقل.

وقد عبّر عنه ابن القيّم بالمجتهد المقيّد بمذهب من ائتمّ به[٣].

وأوضح وليُّ الله الدهلويُّ[٤] المراد بالمجتهد المطلق المنتسب: بأنه من سلّم بأصول شيخه -يعني إمامه-، واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ، وهو مع ذلك

---

(١) ابن الصلاح، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن، (٥٧٧- ٦٤٣هـ): أحد الفضلاء المقدَّمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال. له كتاب (معرفة أنواع علم الحديث) ويعرف بمقدمة ابن الصلاح، و(الفتاوى)، جمعه بعض أصحابه، و(شرح الوسيط) في فقه الشافعية، و(أدب المفتي والمستفتي). [وَفَيَات الأعيان، لابن خِلِّكان ١/ ٣١٢، وطبقات الشافعية، للسبكي ٥/ ١٣٧، وشذرات الذهب ٥/ ٢٢١].

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ٣٩. وانظر فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ج ١ ص٢٩.

(٣) إعلام الموقعين، ج٤ ص ٢١٢.

(٤) وَليُّ الله الدَّهْلَويّ، أحمد بن عبد الرحيم، الهندي، المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، (١١١٠- ١١٧٦هـ): فقيه حنفي، وعالم مشارك في بعض العلوم. من تصانيفه: (عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد)، و(حجة الله البالغة) و(الفوز الكبير في أصول التفسير)، و(الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف)، وغيرها. [الأعلام ١/ ١٤٤، والمجددون في الإسلام، للندوي ص ٤٤٢]

www.almajidcenter.org

مستيقِن بالأحكام من قِبَل أدلّتها، قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك أو أكثر[١]. ثمّ تكلّم عنه في فصل مستقل، مبيّناً حقيقة عمله[٢].

وبيّن الإمام النووي في مقدمة المجموع: «أنّ المجتهد المنتسب، ليس مقلداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله؛ لاتصافه بصفة المطلق، وإنما يُنسب إليه، لسلوكه طريقه في الاجتهاد[٣].

وذكر العلماء عدداً من المجتهدين اتصفوا بهذه الصفة (المجتهد المطلق غير المستقل)»[٤].

فمن الحنفية أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر بن الهُذيل.

ومن المالكية عبد الرحمن بن القاسم المصري، وأشهب بن عبد العزيز العامري.

ومن الشافعية البُويطي (يوسف بن يحيى المصري)، والمُزني (إسماعيل بن يحيى)، والربيع بن سليمان الجيزي.

بل إنّ أكثر أصحاب الشافعي مجتهدون منتسبون؛ لأنهم لم يكونوا مقلدين له، بل سالكين طريقه، كما قال النووي[٥].

ومن الحنابلة الخِرَقي (عمر بن الحسين)، والخلّال (أحمد بن محمد بن هارون)، وابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام).

وهؤلاء المجتهدون المنتسبون كالمجتهدين المستقلين، من حيث إطلاق وصف الاجتهاد عليهم، ومن حيث تَأدِّي فرض الكفاية بهم، ومن حيث الاعتداد بأقوالهم في الإجماع والخلاف، وجواز العمل بها[٦].

---

(١) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨- ٥٠.

(٣) المجموع، ج١ ص ٧٦. وانظر ما يؤيّده من كلام ابن القيم في الإعلام ج٤ ص٢١٢.

(٤) انظر: إعلام الموقعين، ج٤ ص ٢١٢- ٢١٣، الموافقات، للشاطبي ج٤ ص ١٦٤.

(٥) المجموع، ج١ ص ٧٦. وانظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص ٤٠، المُسَوَّدة في أصول الفقه، لآل تيمية ص ٥٤٧. ط دار الكتاب العربي- بيروت. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٦) انظر: المجموع ج١ ص ٧٦، المسوّدة ص ٥٤٧.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- المرتبة الثانية (المجتهد المُقَيَّد):

وهو الذي يقابل المطلق، والتقييد يعني عدم قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية مباشرة، في جميع أبواب الفقه ومسائله، بل لا بد من التقيّد بما وضعه إمام مجتهد مطلق مستقل من أصول فقهية وقواعد كلية للاستنباط؛ فيرجّح بين أقوال الإمام إذا تعدّدت، أو يُخَرِّج عليها، أو يقيس عليها في المسائل المتشابهة.

فالمجتهد المقيّد له ثلاث أحوال أو طبقات رئيسة، هي:

الطبقة الأولى- مجتهد التخريج أو صاحب الوجوه، أو المجتهد في المذهب:

وهو الذي يتمكن من معرفة الأحكام في الوقائع التي لم يرد فيها نص عن إمام المذهب بطريق التخريج على النصوص أو القواعد المنقولة عن إمام المذهب. ويحدث التخريج أيضاً فيما إذا أفتى المجتهد (الإمام) في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين، فيجوز نقل الحكم وتخريجه من كل واحدة منهما إلى الأخرى، ما لم يفرّق بينهما، أو يقرب الزمن[1].

قال النووي: «وهذا النوع من المجتهدين يكون مقيداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده. وشرطه أن يكون عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تامَّ الارتياض في التخريج والاستنباط، قيّماً بإلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله، ولا يعرى عن شوب تقليد له؛ لإخلاله ببعض أدوات المستقل بأن يُخِلَّ بالحديث أو العربية[2].

ثم قال: وهذه صفة أصحابنا (الشافعية) أصحاب الوجوه. والعامل بفتوى هذا مقلِّد لإمامه، لا له. ثم ظاهر كلام الأصحاب أنّ من هذه حاله لا يتأدَّى به فرض الكفاية، قال

---

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، جـ ٢ ص ١٠٨٠.

(٢) المجموع، للنووي، جـ ١ ص ٧٦، وانظر: التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٤٦، الرد على من أخلد إلى الأرض ص ٤٠-٤١.

www.almajidcenter.org

ابن الصلاح: ويظهر تأدِّي الفرض به في الفتوى، وإنْ لم يتأدَّ في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى»[١].

الطبقة الثانية- مجتهد الترجيح:

هو دون الطبقة السابقة. وهو كما قال النووي – متابعاً ابن الصلاح[٢]-: فقيهُ النفس حافظٌ لمذهب إمامه، عارفٌ بأدلته، قائم بتقريرها، يصوّر ويحرّر ويقرّر، ويمهّد ويزيّن ويرجّح، لكنه قصّر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها ومن أدلتها[٣].

ويقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي –مبيناً الأثر الإيجابي لهذه الطبقة-: «وبواسطة هؤلاء المجتهدين الذين لم يخلُ منهم عصر، أمكن ضبط الأحكام الفقهية الكثيرة المنقولة عن أئمة المذاهب الأربعة، وتخريج علل هذه الأحكام حتى يتسنى القياس عليها فيما لم يرد فيه نص عنهم، ومعرفة الأقوال التي يصح الاعتماد عليها، والتي لم يصح. وبواسطتهم أيضاً أمكن الوفاء بما يحتاج إليه الناس من أحكام في العصور المختلفة»[٤].

الطبقة الثالثة- مجتهد الفُتْيا:

قال فيه النووي – تبعاً لابن الصلاح-: «هو من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يُعتمد نقلُه وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، وما لا يجده منقولاً إنْ وجد في المنقول معناه»[٥].

---

(١) المصدر السابق، نفسه. وانظر نص كلام ابن الصلاح في فتاويه ومسائله ج١ ص٣٢.

(٢) في رسالته (آدب المفتي والمستفتي)، انظر فتاوى ومسائل، له، ج١ ص٣٥.

(٣) المجموع ج١ ص٧٧.

(٤) أصول الفقه الإسلامي ج ٢ ص ١٠٨١.

(٥) المجموع ج١ ص٧٧. وانظر مسائل وفتاوى ابن الصلاح، ج١ ص٣٦.

www.almajidcenter.org

والخلاصة: إنّ هؤلاء المجتهدين المقيّدين الثلاثة – مجتهد التخريج ومجتهد الترجيح ومجتهد الفُتيا- لا يتأدّى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد –كما رأينا في كلام ابن الصلاح ومتابعة النووي له-؛ لأنهم لا يُعدّون مجتهدين بإطلاق، إذْ كلهم مجتهدون في دائرة مذاهبهم وليس في أحكام الشرع ككل، وكل واحد منهم عنده جانب أو أكثر من جوانب الضعف والقصور عن رتبة الاجتهاد المطلق، فغاية ما يتوصلون إليه هو تقرير وتحرير رأي المذهب.(ويطلق عليهم وصف الاجتهاد تسامحاً)[1].

وجهة نظر في اجتهادات العلماء المعاصرين:

ما دام كلُّ علمائنا وفقهائنا المعاصرين –أو جلّهم- لا يخرجون عن طبقات المجتهد المقيّد السابقة –كما هو معروف من أحوالهم، وكما يعلن كثير منهم عن ذلك- وهم الذين تتكوّن منهم مجالس المجامع الفقهية وهيئات الفتوى والرقابة الشرعية، ويستنبطون الأحكام للمسائل الطارئة في عصرنا –وهو ما سيأتي بحثه مفصلاً في الباب الثالث- فكيف تُقبل أحكامهم وهم مجتهدون مقيّدون لا يتأدَّى بهم فرض الكفاية كما سبق؟!.

والجواب – كما أرى-: أنّه إذا كان اجتهاد كل واحد بمفرده اجتهاداً مقيَّداً لا يقوم بالواجب الكفائي على الأمة، فإنّ اجتماعهم في مجمع فقهي وتداولهم الآراء والأدلة في المسألة المعروضة، على سبيل شورى الاجتهاد، كما كانت في عصر الصحابة والتابعين؛ يقوِّي اجتهاداتهم –كما تقوِّي الروايات الضعيفة بعضها بعضاً لتصبح حسنة، وتقوِّى الروايات الحسنة بعضها بعضاً لتصبح صحيحة- ويصبح الرأي الجماعي الصادر عنهم اجتهاداً فقهياً مطلقاً يقوم بالفرض الكفائي في الاجتهاد.

ومن جهة أخرى فإنّ الذي يحصل من قبل أعضاء المجمع الفقهي هو الاجتهاد المتجزّئ، إذ تُعرض المسائل المراد استنباط أحكامها الشرعية على الأعضاء، وتطلب منهم الأمانة العامة للمجمع إعداد البحوث المتخصصة فيها. وغالباً ما يُستكتب العضو في مجال تخصصه أو دراساته وبحوثه التي برز فيها، وبهذا يأتي اجتهاده في المسألة التي اختار البحث فيها مستوفياً للشروط، ومحققاً للمطلوب. والله تعالى أعلم.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، الأستاذ محمد تقي الحكيم، ص ٥٩٢. ط ٢.

www.almajidcenter.org

المبحث الثامن
أنواع الاجتهاد

التمهيد

الاجتهاد الشرعيّ جنس تندرج تحته أنواع كثيرة.

وتتعدد هذه الأنواع بحسب جهة الاعتبار التي ننظر إليه منها. أذكرها باختصار شديد في هذا التمهيد، استكمالاً لهذه المباحث في المبادئ العامة في الاجتهاد، وما يكون من الأنواع ذا صلة مباشرة بموضوع الأطروحة أتكلم عنه بما يناسب الحاجة إليه.

وعليه، فالاجتهاد بالنظر إلى حال المجتهد ومرتبته، يتنوع إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيّد. وقد تقدم الحديث عنهما في المبحث السابق.

- وهو بالنظر إلى محلّه أو مجاله يتنوع إلى اجتهاد عامٍّ (كُلِّيّ) واجتهاد خاصٍّ (جزئيّ).

فإنْ كان المجتهد يجول في جميع أبواب الفقه ومسائله سُمّيَ اجتهاده عامّاً أو كلِّياً، وإنْ كان يقتصر على أبواب محدّدة أو مسائل معيّنة سُمِّيَ اجتهاده خاصّاً أو جزئياً.

وقد سبق الكلام فيه، في المبحث قبل السابق، في قضية تجزُّؤ -أو تجزيء- الاجتهاد.

وبناء على المذهب الراجح القائل بجواز تجزؤ الاجتهاد -وهو مذهب جمهور العلماء قديماً وحديثاً-، فإنّ الاجتهاد الجزئي يكون مقبولاً شرعاً، إذا تحققت سائر الشروط. وهذا حال أكثر المجتهدين في عصرنا.

- وإذا نظرنا إلى مدى تمام الاجتهاد واكتماله فهو ينقسم إلى تامٍّ و ناقص.

والاجتهاد التامّ هو الذي استوفى شروطه في جميع أركانه، ويبذل فيه الفقيه وُسْعَه حتى يُحسّ من نفسه بالعجز عن المزيد[1]. وهو المعتبر شرعاً.

والاجتهاد الناقص هو الذي اختل فيه شرط من الشروط الأساس المتفق عليها، سواء في المجتهِد نفسه؛ كأن يكون غير عالم بالنصوص التي تؤخذ منها الأحكام في القرآن والسنة، أو غير عالم بلسان العرب، أم في المجتهَد فيه؛ كأنْ تكون المسألة المعروضة من

(١) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ص٣١٩. ط ٣ دار الكتاب العربي - بيروت.

www.almajidcenter.org

القطعيّات الثابتة بالنصوص المحكمة أو سبق فيها إجماع معتبر، أم كان الخلل في الاستدلال؛ كأنْ يستدل بنص منسوخ، أو يقصِّر في جمع الأدلة[١].

- وإذا نظرنا إلى الطرق التي يسلكها المجتهد فهو ينقسم إلى اجتهاد بيانيّ، واجتهاد قياسيّ، واجتهاد استصلاحيّ.

والاجتهاد البياني يعني: «بذل الجهد من الفقيه للتوصل إلى بيان الحكم المراد من النصوص الشرعية»[٢].

والغاية منه: بيان المراد بالنصوص، وما يستفاد منها من أحكام[٣]. ومن هنا جاءت تسميته بالبياني.

والاجتهاد القياسي: هو الذي يعتمد على مبدأ القياس المعروف في أصول الفقه؛ وهو إلحاق الواقعة التي لم يرد فيها نصٌّ بحكمها بواقعة ورد بحكمها نص شرعي، بجامع العلة المشتركة بينهما[٤].

أما **الاجتهاد الاستصلاحي**: فهو القائم على مبدأ الاستصلاح (أي العمل بالمصلحة المرسلة)، الذي يعني: «استنباط الحكم في واقعة لا نصَّ فيها ولا إجماع، بناء على مصلحة لا دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها»[٥].

وقد أخذ بهذا النوع من الاجتهاد المالكية والحنابلة، وفقهاء كثيرون من المذاهب الأخرى[٦].

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي جـ ٤ ص ١٦٧ - ١٦٨، ط ١ دار المعرفة - بيروت.

(٢) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، د. شعبان إسماعيل، ص ١٩.

(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج٢ص ١٠٤١.

(٤) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص١٩، ط ٤ دار القلم-الكويت. وأصول الفقه الإسلامي، د. محمود الطنطاوي، ص ٢٢١، ط ١، كلية شرطة - دُبي.

(٥) مصادر التشريع الإسلامي، خلاف، ص٨٨. وقد عرفه قبل ذلك بتعريف أوسع من هذا بقليل.
وانظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج٢ ص٧٥٧ و١٠٤١.

(٦) المصدران السابقان.

www.almajidcenter.org

ووسّع بعض الباحثين من دائرة هذا النوع، فجعلها تشمل جميع الأحكام المستوحاة من روح الشريعة، كجلب المصالح ودرء المفاسد، وسد الذرائع، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف وغيره[١].

وأرى أنّ هذا التوسيع وجيه، ولاسيما في هذا المقام، إذ جميع هذه الطرق تعتمد على مراعاة مصالح الناس.

- وبالنظر إلى حكمه فهو ينقسم إلى مطلوب (مشروع)، وممنوع (غير مشروع). وقد سبق بيانهما من خلال مبحث (حكم الاجتهاد).

-وهو بالنظر إلى غايته أو وظيفته ينقسم إلى قسمين؛ اجتهاد استنباطي واجتهاد تطبيقي.

-وبالنظر إلى الكيفية التي يتمّ بها أو عدد المجتهدين القائمين به، فهو يتنوّع إلى اجتهاد فرديّ واجتهاد جماعيّ.

والتقسيمان الأخيران هما أكثر ما يعنيه البحث هنا. ولهذا سأُفرد لكلٍّ منهما مطلباً خاصّاً.

المطلب الأول- أنواع الاجتهاد من حيثُ غايتُه أو وظيفته:

أبحث في هذا المطلب التقسيم الذي وضعه الإمام الشاطبي -رحمه الله- للاجتهاد، ولكن من حيث مضمونه، وليس من حيث العنوان، وسأذكر سبب ذلك.

بحث الشاطبي في المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد أنواعَ الاجتهاد، فنظر إليه نظراً خاصّاً، من حيث استمرارُه وانقطاعه، فجعله على ضربين؛ الأول: ما لايمكن أن ينقطع إلى قيام الساعة. الثاني: ما يمكن أن ينقطع. ثم فسَّر كُلًّا منهما، -وأُورِد كلامه هنا باختصار- فقال: «(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمُدْرَكه الشرعيّ، لكن يبقى النظر في تعيين محلِّه[٢]. -

(١) الاجتهاد الجماعي، د. شعبان إسماعيل ص١٩. وقد أحال إلى تاريخ الفقه، للشيخ محمد علي السايس، وأصول الفقه، للدكتور محمد سلام مدكور.

(٢) الموافقات ج٤ ص ٨٩-٩٠.

www.almajidcenter.org

وضرب أمثلة متعددة لإيضاح هذا النوع-، ثم قال: فالحاصل أنه لا بدَّ منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلَّف في نفسه؛... فلا بدَّ من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به[١].

(وأما الضرب الثاني) فثلاثة أنواع: (أحدها) المسمَّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فيُنقَّح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو مُلغى،[٢]... (ثانيها) المسمَّى بتخريج المناط، وهو راجع إلى أن النصَّ الدالَّ على الحكم لم يتعرَّض للمناط، فكأنه أُخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم[٣]. (ثالثها) وهو نوع من تحقيق المناط المتقدِّم الذكر؛ لأنه (أي تحقيق المناط) ضربان: (أحدهما) ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيُّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفّارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدَّم التنبيه عليه.

(ثانيهما) ما يرجع إلى تحقيقِ مناطٍ فيما تحقّق مناطُ حكمه؛ فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عامٌّ، وهو ما ذُكر. وتحقيق خاصٌّ من ذلك العام»[٤].

ثمَّ أفاض الشاطبي في بيان هذا النوع وهو تحقيق المناط الخاص[٥].

والذي يعنيني من هذا النص، ليس استمرار الاجتهاد وانقطاعه كما قسَمه[٦]، وإنما المقصود هنا محتوى هذا النص القيِّم من كلام عَلَمٍ كبير من أعلام أصول الفقه الإسلامي.

فيُلاحظ أنّه جعل النوع الأول -وهو تحقيق المناط العام- قسماً من الاجتهاد، والأصوليون السابقون لا يبحثون تحقيق المناط في مسائل الاجتهاد، ولا يدرجونه في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٣- ٩٤.

(٢) نفسه، ص ٩٥.

(٣) نفسه، ص ٩٦.

(٤) نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٥) نفسه، ص ٩٧ ـ ١٠٥.

(٦) وهو مهم أيضاً، ولكن بحثه الأصوليون ـ ولاسيما الضرب الثاني منه ـ في مسألة (هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد؟)، فالجمهور على الجواز، والحنابلة قالوا بعدم جواز خلو الزمان من قائم لله بالحجة، ومنها الاجتهاد. [انظر التفصيل في: البحر المحيط ج٦ ص٢٠٧-٢٠٨، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص١٩١-١٩٢].

www.almajidcenter.org

تعريفاتهم له ولا يذكرونه فيها، وقد سبق كثير منها[١]. وإنما يتكلمون عنه في مباحث القياس، والقياس بلا شك من أهم ألوان الاجتهاد.

وهذان النوعان هما غايتا الاجتهاد في الوقت نفسه، ولذلك جعلت عنوان المطلب (أنواع الاجتهاد من حيث الغاية التي يحققها). وبهذا الاعتبار يكون الاجتهاد نوعين؛ اجتهاد استنباطي (لاستخلاص أحكام شرعية لمسائل جديدة طارئة)، واجتهاد تطبيقيّ (لإنزال أحكام شرعية معروفة سابقاً على وقائع جديدة).

ولذلك رغبت في بحث هذا التنويع للاجتهاد بهذا الاعتبار؛ لأهميّته فيما نحن بصدده وهو الاجتهاد الجماعي؛ لأنّ إنزال الأحكام الشرعية المعروفة على المسائل المستجدة من أكثر حالاته في عصرنا.

هذا، وسيرد التنويه به عدة مرات في هذه الأطروحة.

المطلب الثاني- أنواع الاجتهاد من حيثُ الكيفيةُ التي يتم بها:

اتفق العلماء المعاصرون على تقسيم الاجتهاد بالنظر إلى كيفية حصوله -أو بحسب عدد المجتهدين القائمين به- إلى نوعين؛ اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

ومهما بحثنا في كتب أصول الفقه القديمة عن هذا التقسيم للاجتهاد، فإننا لن نجد شيئاً منه؛ ربما لأنهم لم يكونوا يتصوّرون وقوع الاجتهاد من عدد من المجتهدين في آنٍ واحد، إذ الاجتهاد جهد فرديّ في الأصل. وربما وجدوا في مبدأ (الإجماع)، الذي أصّلوه ووضعوا له حقيقة شرعية محددة، غُنْيَةً عن الاجتهاد الجماعي، على الأقل من حيث التعبير اللفظي -إنْ لم يكن من حيث الماهيّة والحقيقة-، كما سنرى في الباب الثاني[٢].

ولا يعني هذا أنّ الاجتهاد بأسلوبه الجماعي لم تكن له حقيقة، بل كان واقعاً حقيقياً في عهد الصحابة والتابعين كما سيأتي، ولكنه لم يتبلور في الأذهان كما هو الآن في عصرنا، ولأنّ الاجتهاد الفرديّ هو الذي ساد وانتشر على مدى قرون متطاولة، امتدت من القرن الثاني إلى القرن الثالث عشر الهجري، وفي هذه القرون أُلِّفت كتب أصول الفقه المعتمدة

---

(١) راجع المبحث الأول.

(٢) ستأتي مقارنة موسعة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، في الفصل الثاني من الباب الثاني.

www.almajidcenter.org

المشهورة، التي رصدت حركة الاجتهاد على ما تمّت في الواقع، فكان الكلام فيها عن الاجتهاد بنحوٍ عام، دون تحديد لفرديٍّ أو جماعيٍّ، ولكن يُفهم من كلامهم عن شروط الفقيه المجتهد -وقد جعله بعضهم قيداً في التعريف- أنهم يعنون بالاجتهاد الاجتهادَ الفرديَّ فحسب.

وأكتفي في هذا المطلب بالتمييز بين نوعي الاجتهاد، الفردي والجماعي، بإيجاز، استكمالاً لتقسيمات أنواع الاجتهاد، وأرجئ التفصيل في بيان حقيقة الاجتهاد الجماعي، ووضع التعريف الاصطلاحي المختار، وإيضاح قيوده وضوابطه -الذي هو هدف الباب- إلى الفصل الآتي.

النوع الأول- الاجتهاد الفرديّ :

إذا تذكرنا تعريفات الاجتهاد بصفة عامة - وقد سبقت في المبحث الأول[1]- أمكن القول: إنّ الاجتهاد الفردي: هو ما يبذله فقيهٌ فرد، من جهدٍ فكريّ علميّ منهجيّ، في استنباط حكم شرعيّ ظنيّ من دليله التفصيلي.

أو هو «الذي يقوم به شخص توافرت فيه شروط الاجتهاد، دون أن يشترك معه غيره»[2].

ولعلّ أوضح صورة ودليل على هذا النوع من الاجتهاد في العهد النبوي، ما فعله الصحابي الفقيه معاذ بن جبل -رضي الله عنه- بإقرار من النبي -ﷺ- حينما أرسله قاضيا لليمن، إذْ كان معاذ -رضي الله عنه- إذا عرضت عليه قضية بحث لها عن حكم صريح فيما يحفظ من كتاب الله -عزّ وجلّ- وسنة نبيه -ﷺ- فإن لم يجد، اجتهد رأيه دون تقصير[3] واستنبط لها حكماً يتفق وأصولَ الشريعة ومبادئها العامة، ولا يعارض قطعيّاً من قطعيّاتها.

---

(١) راجع ص ٢٩-٣٠، وأكتفي هنا بالتعريف المختار هناك، وهو: **بذل الفقيه وُسعَه، لاستنباط حكم شرعيّ، من دليله التفصيلي**.

(٢) **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، أ. د شعبان محمد إسماعيل، ص ٢٠.

(٣) **سبق ذكره** بنصه وتخريجه في مبحث / مشروعية الاجتهاد / راجع ص ٣١، وانظر روايات الحديث في **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر ج٢ ص ٥٥ ـ ٥٦.

www.almajidcenter.org

واجتهد كثير من فقهاء الصحابة آراءَهم منفردين، في كثير من المسائل، مع شدة حرصهم وخوفهم من القول في دين الله بغير علم[١]. وكذلك فعل فقهاء التابعين، وأئمة المذاهب وغيرهم اجتهدوا اجتهاداً فردياً، وخلفوا لنا ثروة ضخمة من الآراء الاجتهادية، في جميع أبواب الفقه.

النوع الثاني- الاجتهاد الجماعي:

هو: ما تبذله مجموعة من الفقهاء من جهد علمي منهجي، مشتركين في استنباط الحكم الشرعي لمسألة، من أدلته التفصيلية.

وهذا تعريف عامّ، وليس هو التعريف الاصطلاحي الدقيق الذي سيتم التوصل إليه بالبحث والمقارنة، في الفصل الآتي؛ لأنه غير جامع ولا مانع. ولكن أردت به التمهيد لِلْحَوْم حول المعنى قبل ولوج حِماه، ولإظهار الفارق الأساس بينه وبين الاجتهاد الفردي فحسب.

ويمكن التدليل على مشروعيته من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، وأذكر هنا بعض الأدلة فقط؛ لأنه سيأتي كثير منها في الباب الثاني.

أولاً- من القرآن الكريم:

أورد الدكتور شعبان إسماعيل[٢]، عدداً من الآيات الكريمة، دليلاً على مشروعية الاجتهاد الجماعي لحل قضايا الأمة ومشكلاتها؛ لأنها تخاطب جماعة المؤمنين، منها: «قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ ..﴾ [النساء: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]

وقوله -سبحانه- يأمر نبيَّه -ﷺ- بمشاورة أصحابه: ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ..﴾ [آل عمران:١٥٩] ووصْفُه -عز وجل- المؤمنين على سبيل المدح

(١) انظر: جامع بيان العلم، ج٢ ص ٥٧ - ٥٨، وإعلام الموقعين ج١ ص ٦١-٦٢.

(٢) الاجتهاد الجماعي، ص٢٢. ط ١ دار البشائر الإسلامية-بيروت، ودار الصابوني-حلب.

www.almajidcenter.org

لهم بأنهم: ﴿..اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

وجه الاستدلال بهذه الآيات الكريمة وأمثالها:

أنَّ الخِطاب فيها موجَّه للجماعة المؤمنة لتقوم بهذه الأعمال، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرد إلى الله ورسوله في حال التنازع، والتشاور في الأمر.

وإنّ الاجتهاد الجماعي هو من التشاور في الأمر الذي تحض عليه الآيتان الأخيرتان.

وأرى أنّ آيتي الشورى هاتين - مع كونهما عامّتين- من أقوى الأدلة على مشروعية الاجتهاد الجماعي، فالآية الأولى تأمر الرسول -ﷺ- بمشاورة أصحابه وهو غني عنها بما يأتيه من الوحي، ومعلوم أنه لن يشاورهم فيما ينزل فيه نصّ وحي، بل فيما فيه مجال للرأي، وهو المسائل الظنية.

فإذا كان هذا شأن النبيّ -ﷺ-، فإنه يدلّ بمنطوقه على أنّ الواجب على كلِّ حاكم مسلم أن يشاور أهل كلّ علم في علمهم، ومن ذلك مشاورته لأهل الفقه في الدين في مجال فقههم، حيث لا يوجد نصُّ وحيٍ من كتاب أوسنةٍ.

وتشاورهم في الأمر-الذي لم تحدد الآية الكريمة أسلوبه، ليبقى مجاله مفتوحاً واسعاً- هو عين الاجتهاد الجماعي الذي نريد.

وكذلك الآية الكريمة الثانية التي تثني على المؤمنين لتحقيقهم مبدأ الشورى في حياتهم، ومن أهمّ جوانب حياتهم إيجاد الحلول المناسبة للمسائل الطارئة التي لم يرد فيها نص ولم يسبق فيها إجماع. وفي هذا الثناء العظيم -من الله الجليل- دعوةٌ وأيُّ دعوة إلى التشاور عند استنباط الأحكام الشرعية للمسائل والنوازل، وما أكثرها في كل عصر -ولاسيما في هذا العصر- وهذا عين الاجتهاد الجماعي، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء: ٨٣].»

وأرى أيضاً أنّ هذه الآيات الكريمة السابقة دعوة إلى الجماعيّة والاشتراك في كل أمر جليل مهم للأمة، وليس مقتصراً على الاجتهاد الفقهي (أي الجانب التشريعي).

www.almajidcenter.org

وإذا وضعنا مصطلح (الاجتهاد الجماعي) للعمل الجماعي في مجال استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها، فيمكن أن نضع مصطلح البحث الجماعي أو الدراسة الجماعية أو التخطيط الجماعي ونحوه، في مجال الصناعة أو الزراعة أو الصحة أو التربية...إلخ. وهكذا كل ما يقبل التجمُّع والتعاون والتشاور، واستنتاج الحلول جماعياً. وعلى هذا يكون التشاور والاجتهاد الجماعي منهجاً في حياة الأمة، كما سوف يأتي بيانه في أهداف الاجتهاد الجماعي.

ثانياً- أدلة مشروعيته من السنة النبوية:

منها حديث علي -رضي الله عنه- قال: قلت يا رسول الله، الأمرُ ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآنٌ، ولم تمضِ فيه منك سنةٌ ؟ قال: ﴿اجمعوا له العالِمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحدٍ﴾[١].

هذا الحديث -وإنْ كان ضعيفاً من جهة سنده- فإنه يسنده ويقوّيه الأثر المرويّ عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: «مَنْ عرض له منكم قضاء فلْيقضِ بما في كتاب الله، فإنْ جاءه ما ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى نبيُّه -صلى الله عليه وسلم-، فإنْ جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله، ولم يقضِ به نبيُّه -صلى الله عليه وسلم- فليقضِ بما قضى به الصالحون ...»[٢].

فقوله: فليقضِ بما قضى به الصالحون، يشير إلى القضاء الجماعي الذي سبق في الأمر بعد تشاور بين الصالحين.

ويعضده الأثر المرويُّ من قول عبد الله بن مسعود أيضاً:«ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[٣]. وهذا مما لا يُقال بالرأي فله حكم الحديث المرفوع. ويفهم منه أنّ جماعة المؤمنين هي التي ترى حُسنَ الأمور أو قبحها -فيما لم يرد به النصّ-، ومن ثَمَّ حلّه أو حرمته، وهذا نوع من أنواع الرأي الجماعي أو الاجتهاد الجماعي.

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ج٢ ص٥٩. قال ابن عبد البر بعد ذكر روايتين للحديث: هذا حديث لا يُعرف من حديث مالك إلا بهذا الإسناد، ولا أصل له في حديث مالك عندهم ولا حديث غيره. وذكر في سنده راويين لا يُحتج بهما. وأخرج الطبراني في الأوسط نحوه؛ انظر مجمع الزوائد ج١ ص١٧٨.

(٢) جامع بيان العلم ج٢ ص٥٧.

(٣) جامع بيان العلم ج٢ ص٦٠.

www.almajidcenter.org

ثالثاً- من عمل الصحابة:

ويستدل لمشروعية الاجتهاد الجماعي من عمل الصحابة - ولاسيما الشيخين أبي بكر وعمر- بأخبار عديدة؛ أكتفي بأجمعها وأشهرها هنا:

وهو ما أخرجه الدارمي عن مَيْمونِ بن مِهران[١] قال: «كَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ، نَظَرَ فِي كِتَابِ اللهِ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِي بَيْنَهُمْ قَضَى بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ، وَعَلِمَ مِنْ رَسُولِ اللهِ -ﷺ- فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ سُنَّةً قَضَى بِهِ، فَإِنْ أَعْيَاهُ خَرَجَ فَسَأَلَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: أَتَانِي كَذَا وَكَذَا، فَهَلْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللهِ -ﷺ- قَضَى فِي ذَلِكَ بِقَضَاءٍ؟ فَرُبَّمَا اجْتَمَعَ إِلَيْهِ النَّفَرُ كُلُّهُمْ يَذْكُرُ مِنْ رَسُولِ اللهِ -ﷺ- فِيهِ قَضَاءً، فَيَقُولُ أَبُو بَكْرٍ: الْحَمْدُ للهِ الَّذِي جَعَلَ فِينَا مَنْ يَحْفَظُ عَلَى نَبِيِّنَا، فَإِنْ أَعْيَاهُ أَنْ يَجِدَ فِيهِ سُنَّةً مِنْ رَسُولِ اللهِ -ﷺ-، جَمَعَ رُءُوسَ النَّاسِ وَخِيَارَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، فَإِنْ أَجْمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَمْرٍ قَضَى بِهِ»[٢].

«وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد في الكتاب والسنّة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[٣].

فجَمْعُ رؤوسِ الناس وعلمائهم واستشارتُهم، ثم القضاء والحكم بما يتفقون عليه، هو عين الاجتهاد الجماعي، كما سيأتي. وإن كانت هذه الأدلة يُستدل بها على الإجماع عادة، فإن الاجتهاد الجماعي صورة من صور الإجماع الواقعي، التي تتفق عليها جميع المذاهب، بخلاف الإجماع الأصولي الذي لم يُجمعوا عليه، وسوف تأتي المقارنة بينهما.

* * *

(١) ميمون بن مِهْران الجزري، أبو أيوب، أصله كوفي: ثقة، فقيه، ولي الجزيرة لعمر بن عبد العزيز. وكان يُرسِل. مات سنة سبع عشرة (بعد المئة). [تقريب التهذيب، برقم ٧٠٤٩] وهذا الخبر من مرسلاته.

(٢) أخرجه الدارمي في مقدمة سننه، حديث رقم (١٦١). وانظر: إعلام المقعين، لابن قيّم الجوزية، ج١ ص٦٢، فقد نقله عن كتاب القضاء لأبي عبيد، بألفاظ مقاربة جداً لما هنا.

(٣) هذا تمام الخبر السابق كما جاء في رواية أبي عبيد، كما أوردها ابن القيّم، في الموضع نفسه. وكذلك عند البيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٨٣٨)، بألفاظ أخرى لاتغيّر المعنى. [ج١٠ ص١١٤، موسوعة الأزهر]. وإسناده صحيح، كما قال الحافظ ابن حَجر، في فتح الباري، ج١٣ ص٣٤٢، ط دار المعرفة- بيروت (١٣٧٩هـ)

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الفصل الثاني
تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي

المبحث الأول: أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً ومناقشتها.

المبحث الثاني: التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

المبحث الأول

أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً ومناقشتها

تمهيد:

في المبحث الأخير من الفصل السابق تكلّمت في نوعَي الاجتهاد، الفردي والجماعي. وعند الحديث عن الاجتهاد الجماعي، ذكرت تعريفاً عامّاً له كما يتبادر لذهن السامع وبما شاع من مفهومه بين عامة المثقفين، وأرجأت البحث في التعريفات الاصطلاحية للاجتهاد الجماعي التي وضعها العلماء المعاصرون إلى هذا المبحث الخاص.

ثم يأتي التعريف الاصطلاحي المختار وشرحه في المبحث الثاني[١].

بدأت العناية بالجهد الجماعي في ميدان الاجتهاد منذ نصف قرن تقريباً، وقويت الدعوة إلى إنشاء المجامع الفقهية من أجله، وأنشيء فعلاً عددٌ منها، فكان أوّلَها مجمعُ البحوث الإسلامية -التابع للجامع الأزهر بمصر- (عام١٩٦١م)، وثانيها المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة (عام١٣٩٨هـ= ١٩٧٨م)، وثالثها مجمع الفقه الإسلامي الدَّوْلي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي (عام١٩٨١م)، وغيرها فيما بعد[٢]. كما أُنشئت هيئات للفتوى الشرعية الجماعية في كثير من وزارات الأوقاف في الدول الإسلامية[٣]، وهيئات للرقابة الشرعية للمؤسسات والمصارف الإسلامية في العالم[٤]،

---

(١) يمكن النظر إلى عبارة (الاجتهاد الجماعي) على أنها مركّب وصفي، أي الاجتهاد الموصوف بالجماعي، كما ينظر إليها على أنها مركب اسميّ، أي اسم اصطلاحي جديد، يُطلق على نوع خاص من الاجتهاد، وهذا هو المراد في هذا المبحث والذي يليه. وسيأتي في التعريفات الإشارة إلى من اعتمد النظر الأول.

(٢) مثل: مجمع الفقه الإسلامي / الهند، في نهاية ١٩٨٨ - والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث الذي يُعنى بالأحكام الشرعية الخاصة بالجاليات والأقليات الإسلامية، في عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ومقره الرئيسي في (دَبْلن) عاصمة (أيرلندا)- ومجمع فقهاء الشريعة في أمريكا، في عام (٢٠٠٢م)، ومقرّه في (واشنطن).

(٣) كهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وقطاع الإفتاء في وزارة أوقاف الكويت، وغيرهما.

وسوف يأتي الحديث عنها وعن المجامع الفقهية بالتفصيل في الباب الثالث.

(٤) مثل: بنك دبي الإسلامي، وهو أول بنك إسلامي متكامل، أسس عام١٩٧٥م، وبيت التمويل الكويتي، وبنك فيصل الإسلامي، ومؤسسة الراجحي المصرفية، ومجموعة دلّة البركة للاستثمار، وغيرها كثير، وسوف يأتي الكلام فيها مفصلاً، أيضاً في الباب الثالث.

www.almajidcenter.org

ومنظمة إسلامية للعلوم الطبية في الكويت؛ فلما زادت العناية بالاجتهاد الجماعي، وبلغت هذا الحدّ، ومضى عليه هذا الزمن الممتد؛ صار لا بدَّ له من حَدٍّ (تعريف) به يُحَدّ[1].

وأعرض في هذا المبحث أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي، ممّا اطلعت عليه أو تمكَّنت من الوصول إليه، وأبيِّن ماله وما عليه، ثم أصل إلى تعريف اصطلاحي جامع مانع أرتضيه، وأدافع عنه.

ولما كانت ندوة كلية الشريعة والقانون بجامعة (العين) في دولة الإمارات، المنعقدة في شعبان/ ١٤١٧هـ الموافق ديسمبر(كانون الأول)/ ١٩٩٦م، أولَّ ندوة خاصة بـ (الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي)[2]، جعلتها فاصلاً زمنياً مهمّاً، ولاسيما فيما يتعلق بوضع تعريف اصطلاحي للاجتهاد الجماعي.

وبناء عليه، قسمت التعريفات الخاصة بالاجتهاد الجماعي إلى مجموعتين رئيستين:

الأولى: تضم ما سبق انعقاد الندوة، مما كتبه العلماء سابقاً، كما تتضمن التعريفات الواردة في أبحاث الندوة أيضاً؛ لأنها كتبت قبل انعقادها.

الثانية: وتشتمل على التعريف الذي اختارته لجنة الصياغة في ختام الندوة، وهو مهم جداً؛ لأنه (جهد جماعيٌ) في تعريف (الاجتهاد الجماعي). كما تشتمل على كل ما وضع من تعريفات بعد تاريخ الندوة؛ لأن أغلب الظن أنّ واضعه استفاد منها ونظر فيها.

وأكتفي بمناقشة تعريفين قبل تعريف الندوة وتعريفين بعده، إضافة إليه. فيكون المجموع خمسة تعريفات، في خمسة مطالب:

---

(١) خرج مني هذا السجع عفواً دون قصد.

(٢) وقد نالت هذه الندوة من العناية والاهتمام شيئاً كثيراً، واستمرت ثلاثة أيام في عشر جلسات، عُرض فيها ثلاثة وعشرون بحثاً، وحضرها عدد كبير من الفقهاء والعلماء، منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وقد رَأسَ بعض جلساتها، وكذلك أستاذنا الدكتور إبراهيم سلقيني، وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكان له بحث مهم من أبحاثها. وقد تحدثت عنها بالتفصيل في مقدمة الرسالة.

www.almajidcenter.org

المطلب الأول- تعريف الدكتور توفيق الشاوي[١]:

في كتابه الموسوعيّ-القيّم في موضوعه- (فقه الشورى والاستشارة)، قال **الدكتور الشاوي**: «جرى العرف على أنَّ 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 ترجِّحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى»[٢].

لعلّ الدكتور الشاوي استخلص تعريفه للاجتهاد الجماعي، من خلال ما يجري في الواقع في المجامع الفقهية، ومما يتصوره عامة المثقفين عنه، ولذلك عدّه عُرفاً جارياً.

ومن محاسن هذا التعريف ربطه الاجتهاد الجماعي بالشورى وهذا أمر مهم جداً.

كما أنه يرى أنّ اتفاق الجميع أو الأغلبية على رأي واحد في المسألة المعروضة سواء، في قوله: (حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجِّحه الأغلبية).

وهذا صحيح من حيث اعتباره اجتهاداً جماعياً في الحالين، وليس إجماعاً؛ لأن المجتمعين ليسوا جميعَ فقهاء الأمة.

ولكن يؤخذ على هذا التعريف ملاحظات عدة؛ منها:

أ- قوله: (جرى العرف ...) غير مُبَيَّن، فأيَّ عرف يعني؟!

فإنْ كان يعني عرف الأصوليين والفقهاء، فإن القدامى منهم لم يضعوا للاجتهاد الجماعي حداً، كما رأينا، فلا نجد قبل القرن الرابع عشر الهجري قولاً فيه ولا تعريفاً. وأما المحدثون فلم يجْرِ لهم فيه عرف محدد حتى الآن، ولا زالت الأقوال والتعريفات متعددة ومضطربة كما سنرى في هذا المبحث.

---

(١) توفيق محمد الشاوي: أستاذ قانون، وخبير في منظمة المؤتمر الإسلامي. دكتوراه الدولة برسالة حائزة **على جائزة** التفوق- جامعة باريس ١٩٤٩م. درّس في عدد من الجامعات، في مصر والسعودية. مستشار قانوني **سابق لوفد** الجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في دورتي ١٩٤٨ و١٩٥٠ بباريس. [باختصار عن موقع (إسلام **أون لاين**)] www.islamonline.net

(٢) **فقه** الشورى والاستشارة، ص٢٤٢. ط ٢ دار الوفاء - المنصورة - مصر .

www.almajidcenter.org

وإن كان يعني العرف العام عند الباحثين والدارسين - وهو ما أرجّحه من قصده - فإنّ هذا العرف لا يُعتد به عند وضع التعريفات الاصطلاحية ذات الدلالات المنطقية، في أيّ علم من العلوم.

ب - ولذلك نجد الدكتور قطب سانو[١] ينتقد هذا التعريف بشدة، من نواح عدة، ألخصها فيما يأتي[٢]:

١ - أنّ هذ التعريف لم تتوافر فيه مقاييس التعريف الأصولي الدقيقة، فهو قد تجاوز تحديد طبيعة الاجتهاد الجماعي من حيث ما هيته وكنهه، كما أغفل الخصائص العامة والخاصة التي يختص بها، ولم يُعْنَ من قريب ولا من بعيد بضبط أركانه وحدوده ومجالاته. وكان همُّ صاحبه تحديد كيفية ممارسة هذا الاجتهاد وعلاقته الأصلية بالشورى.

٢ـ أنّه عمّم صفات أولئك العلماء والمتخصصين الذين لهم حق ممارسة هذا النظر الاجتهادي، مما يوحي بأنه من حق كلِّ عالم سواء بلغ رتبة الاجتهاد أم لم يبلغها. فألفاظ (العلماء والخبراء والمتخصصين) فضفاضة غير منضبطة بضابط بعينه، وهي قابلة للاختلاف في تحديدها. ومعلوم أنّ الاجتهاد ينبغي أن يمارسه فقط العلماء المجتهدون، وليس أيُّ عالم أو خبير.

٣_ أنّ هذا التعريف تعبير عن تصوّر كثير من عامة الناس لحقيقة الاجتهاد الجماعي، بأنه تعاون بين فقهاء النص (علماء الشريعة) وبين فقهاء الواقع (الخبراء والمختصين).

ويرى الدكتور (سانو) أنّ هذا التكامل بين فقهاء النص وفقهاء الواقع تكامل مؤقت وخطوة مرحلية، ينبغي تجاوزها واللجوء إلى التكامل الحقيقي في شخصية المجتهد نفسه، بحيث يغدو فقيهَ النص والواقع، فتتكامل في شخصيته المعرفة الدينية والمعرفة بالحياة. وهذا لا يتعارض مع وجود متخصصين في فروع العلوم، ذات الصلة بالمسائل المعروضة للنظر الاجتهادي الجماعي.

---

(١) سيأتي ترجمة مختصرة له قريباً، عند مناقشة تعريفه.

(٢) من بحث له بعنوان (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود) في العدد (الحادي والعشرين)، من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بدبي ص ١٩٩ - ٢٠٠.

www.almajidcenter.org

وأنا أوافق الدكتور سانو على هذه الانتقادات في الجملة، وأخالفه قليلاً في الانتقاد الثالث؛ فإني أرى أنّ وجود فقهاء الواقع (الخبراء والمتخصصين في فروع العلوم) إلى جانب فقهاء النص -كما سمّاهم- لا يضرّ بعملية الاجتهاد الجماعي، بل هو ضروري. وسيستمر الحال على هذا كلما تقدمت العلوم واتسعت، ولاسيما إذا كان الرأي الأخير هو لفقهاء الشريعة، وليس للخبراء تدخل في اتخاذ القرارات، وهذا ما تعتمده المجامع الفقهية المعروفة.

إذن، لا مانع من استمرار وجود خبراءَ، يستعين بهم الفقهاء، فيما يصعب عليهم فهمه من القضايا التخصصية الدقيقة، مع دعوة الفقهاء إلى توسيع مداركهم واطّلاعاتهم على واقع الحياة وتطور العلوم. بل ينبغي أن يكون هذا شرطاً من شروط تحصيل رتبة الاجتهاد كما سوف يأتي.

ج ـ ومما يؤخذ على تعريف الدكتور الشاوي أيضاً:

١- وضعه كلمة (تخصيص) جنساً في التعريف؛ فليس الاجتهاد -بنوعيه الفردي والجماعي- تخصيصاً لمهمة البحث والاستنباط، بل هو بذل للجهد العلمي المنهجي في البحث واستنباط الأحكام.

٢- إطلاقه كلمة (الأحكام)؛ فلم يقيدها بالشرعية؛ لأن مجال الاجتهاد الفقهي الجماعي هو الأحكام الشرعية، وليس العقلية أو اللغوية مثلاً.

٣- قوله: إنّ قرار الاجتهاد الجماعي يصدر في صورة فتوى (يعني غير ملزمة). وهذا يشير إلى الواقع الحالي لقرارات المجامع الفقهية الجماعية. فإنها تصدر كأنها فتاوى فردية من آحاد المجتهدين. ولكن ليس هذا ما ينبغي أن يكون، بل ينبغي أن تكون القرارات ملزمة - في معظمها- للحكومات والأفراد، ولاسيما التي تصدر باتفاق جميع الفقهاء المجتمعين، وليس لها معارض من مجتهدين آخرين. وسيأتي بحث هذه القضية مفصلة.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- تعريف الدكتور العبد خليل أبوعيد[١]:

من أقدم البحوث الخاصة بالاجتهاد الجماعي بحثُ الدكتور العبد خليل[٢]، وقد سبق الحديث عنه في المقدّمة. فلما أراد أن يعرِّف الاجتهاد الجماعي، مهّد له بتعريف الاجتهاد لغةً وتعريفه اصطلاحاً بنحو عام؛ قال: «وأما في الاصطلاح فالاجتهاد هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط من الأدلة الشرعية. وعليه، فإنَّ الاجتهاد الجماعي الذي أقصده في هذا البحث هو: "اتفاق أغلب المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على حكم شرعيّ في مسألة "»[٣].

ثم بيَّن كيف يتم هذا الاجتهاد الجماعي عملياً من خلال مجمع فقهي.

لعلّ أفضل ما في هذا التعريف وجازته واختصاره. ولكنه لا يصلح تعريفاً اصطلاحياً للاجتهاد الجماعي، للأسباب الآتية:

١- ابتداؤه بكلمة (اتفاق)، وهذه لا تناسب الاجتهاد، وإنما تناسب الإجماع. فالاجتهاد -فردياً كان أو جماعياً- هو بذل للجهد من أجل استنباط الحكم الشرعي من دليل تفصيلي، وهذا هو الجنس الأساس للتعريف. أما الاتفاق فقد يحصل وقد لا يحصل، ولذلك أرى أنه ابتعد عن تعريف الاجتهاد اصطلاحاً، الذي مهّد به، واقترب جداً من تعريف الإجماع، مع أنّ عبارته (وعليه فإنّ) توحي بأنه سيبني تعريف الاجتهاد الجماعي على تعريف الاجتهاد، فإذا بي أجد بينهما تبايناً كبيراً، بل لا يشتركان في جملة واحدة. وكلُّ ما فعله هو تعديلُ تعريف الإجماع في جملة واحدة، فوضع (أغلب المجتهدين) بدلاً من (جميع المجتهدين).

٢- لم يذكر في تعريفه كيفية وصولهم للحكم الشرعي المتفق عليه، وهي تداول المسألة بينهم وتشاورهم فيه، وهذا أساس لإظهار (الجماعية) في الاجتهاد.

---

(١) العبد خليل أبو عيد: من مواليد (الرملة) بفلسطين (١٩٤٥م): دكتوراه في أصول الفقه، وأستاذ مشارك في قسم الفقه والتشريع بكلية الشريعة، في الجامعة الأردنية.

(٢) هكذا ورد اسمه مختصراً في مقدمة بحثه المنقول عنه هنا. وأخذت اسمه الكامل مما كتبه بخطه، في استبيان أعددته لاستطلاع آراء العلماء حول الاجتهاد الجماعي.

(٣) انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث)، في العدد العاشر من المجلد الرابع عشر لسنة ١٩٨٧م من مجلة (دراسات)، التي تصدرها الجامعة الأردنية، ص٢١٥.

www.almajidcenter.org

ولكنه ذكره في بيان التعريف، فقال:«ويتوصل إليه هؤلاء المجتهدون بعد تشاور بينهم ليكون هو الحكم الشرعي...»[١].

٣- لم يبيّن طبيعة المسألة التي يصح فيها الاجتهاد الجماعي، وهي الظنية وليست القطعية، والعملية وليست العَقَديّة، حيث لا اجتهاد في القطعيات ولاسيما إذا كانت من قضايا العقيدة والإيمان.

٤- فيه خلل فنيّ في الصياغة، وهو (الدور)؛ حيث أدخل كلمة (المجتهدين) وهو يعرّف (الاجتهاد)، وهذا لا يصح في التعريفات؛ فنحن لا نستطيع معرفة المجتهدين إلا إذا عرفنا (الاجتهاد).

المطلب الثالث- تعريف الدكتور عبد الناصر العطّار[٢] واختيار ندوة الإمارات:

مع أنهما تعريفان منفصلان، فقد جعلتهما في مطلب واحد لما سنرى من أثر تعريف الدكتور العطار -الذي كان رئيس لجنة الإعداد والتنظيم للندوة ومقرّرها العام- في التعريف الذي اختارته الندوة في قراراتها. واخترت تعريفه هنا؛ لأنه الوحيد في الأبحاث.

وقد وردت مقولات أخرى مهمة في الاجتهاد الجماعي، في بعض أبحاث الندوة -لا ترقى إلى مستوى التعريف الاصطلاحي-، لم أجد حاجة لاختيارها للمناقشة، بُعداً عن التطويل[٣].

أولاً- تعريف الدكتور العطار؛ قال فيه: «أما الاجتهاد الجماعي فهو: اتفاق أكثر من مجتهد، بعد تشاور بينهم، على حكم شرعيّ، مع بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته»[٤].

---

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) عبد الناصر توفيق العطار: أستاذ ورئيس قسم الدراسات الأساسية في كلية الشريعة والقانون في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد كلية الحقوق بجامعة أسيوط سابقاً. [كما ورد في أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٢٧]

(٣) وقد كتبت بحثاً مستقلاً، بعنوان (التحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي)، استقرأت فيه -بقدر استطاعتي- جميع المقولات والتعريفات، السابقة على الندوة وفيها وبعدها، وناقشتها واستخلصت محاسنها وعيوبها، قبل أن أضع التعريف المختار، واكتفيت هنا بأهمها. نشر في العدد (١١٥) من مجلة (المسلم المعاصر).

(٤) أبحاث ندوة الإمارات، ج١ ص ٣١.

www.almajidcenter.org

وعقّب على ذلك بقوله: «كما يُطلق الآن على اتفاق أكثر من فقيه، أو باحث متخصص في الفقه، وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباط حكم شرعي من أدلته، سواء استعانوا بخبراءَ ومتخصصين، أم لم يستعينوا بواحدٍ منهم».

وهذا أول تعريف يرد في أبحاث ندوة الإمارات، بحسب ترتيبها، وسنرى أثره في التعريف الذي اختارته الندوة في بيانها الختامي. ولعله الوحيد فيها؛ لأنّ ماعداه كان مجرد مقولات، لا حدوداً اصطلاحية.

من محاسن هذا التعريف:

١- وجازتُه، وهذا ما يفضل في التعريف.

٢- وضعُه لقيد (بعد تشاور بينهم)، وهو من ركائز الاجتهاد الجماعي.

٣- اشتراطُه (بذلهم غاية وسعهم)، وهذا مأخوذ من تعريف الاجتهاد بنحوٍ عام.

ومما يؤخذ عليه:

١- ابتداؤه بكلمة (اتفاق) وجعلها جنساً أساساً في التعريف، وهي من خصائص الإجماع فحسب. أما في الاجتهاد الجماعي فقد يحصل الاتفاق وقد لا يحصل، كما رأينا في مناقشة تعريف الدكتور العبد خليل. إذن، فلا يصح اعتماده أساساً في التعريف.

وسيأتي مزيد من الإيضاح، عند مناقشة التعريف الذي اختارته ندوة الإمارات.

٢- قوله: (أكثر من مجتهد) فيه إبهام؛ لأنه يدخل فيه الاثنان من المجتهدين، وهذا يعني أنه لا يشترط (الجماعة) فيه. ولكن أرى أنه لا بد من عدد الثلاثة على الأقل؛ لأنه أقل الجمع - كما سيأتي-، وخاصة إذا كانت هناك اجتهادات جماعية أخرى في المسألة ذاتها.

ثانياً- تعريف لجنة صياغة القرارات والتوصيات في ندوة الإمارات:

توصلت ندوة الإمارات إلى عدد من القرارات والتوصيات، كان أوّلَها وضع تعريف اصطلاحي للاجتهاد الجماعي:

www.almajidcenter.org

« تُقرِّر الندوة أنّ الاجتهاد الجماعي: هو اتفاق أغلبية المجتهدين، في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية، على حكم شرعيّ عمليّ، لم يرِدْ به نصٌّ قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور»[١].

مزايا هذا التعريف:

١- من محاسن هذا التعريف، أنه تعريف جماعي للاجتهاد الجماعي، وهذا يعطيه قوة خاصة، ولا أدري هل اشترك في وضعه عدد من العلماء المشاركين في الندوة، أو تفرّد بعضهم بصياغته؟. وعلى كلّ حال، يُفترض اطلاع جميع المشاركين على القرارات والتوصيات، ومنها التعريف المذكور، وموافقتهم عليه.

٢- ومن محاسنه أيضاً تقييده الاجتهاد الجماعي بمجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر.

وهذا أمر مهم لئلا تقع الفوضى إذا قام به أفراد من العلماء، دون انتظام في مجمع أو هيئة شرعية، يُقِرُّ بها أو يرتضيها جمهورُ المسلمين. وقد يكون قيد (تنظيم ولي الأمر في دولة إسلامية) مُشكلاً في بعض الحالات، حينما تُنشِئ أقليّة مسلمة -كبيرة العدد- مجمعاً فقهياً أو مؤسسة شرعية. ومثال ذلك: مجمع الفقه الإسلامي في الهند، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

ولهذا، أرى عدم اشتراط ولي الأمر، ما دام ليس للمسلمين خليفة واحد، ويُكتفى بإقرار جمهور العلماء المسلمين، على مستوى الإقليم الذي أنشئ فيه.

٣- ومن حسناته أيضاً: التصريح بشرط (لم يرد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة). وهو شرط مهم جداً، يحدّد مجال الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي. فإذا كان في المسألة نص قطعي الثبوت دون الدلالة، ففيه مجال للاجتهاد، وهذا شأن كثير من النصوص القرآنية، وإذا كان فيها نص قطعي الدلالة دون الثبوت، ففيه مجال للاجتهاد أيضاً، وهذا شأن كثير من الأحاديث النبوية التي اختُلِف فيها تصحيحاً وتحسيناً وتضعيفاً.

---

(١) أبحاث ندوة الإمارات ج٢ ص ١٠٧٩.

www.almajidcenter.org

وكذلك -من باب أولى- ما كان فيه نص ظنيّ الثبوت والدلالة، كما هو شأن كثير من الآثار والأخبار والأحاديث الصحيحة الآحاد.

٤- ومنها أيضاً: وضعه قيد (بذل غاية الجهد في البحث والتشاور). ولكن كان ينبغي أن يكون هذا القيد في مقدمة التعريف، فهو الجنس الأساس فيه.

أما بذل غاية الجهد في البحث، فمشترك بين الاجتهادين الفردي والجماعي، وأما بذل غاية الجهد في التشاور، فخاصٌّ بالاجتهاد الجماعي، وهو أُسٌّ فيه.

ويؤخذ عليه أمور أهمها ما يأتي:

١ـ ابتداؤه بكلمة (اتفاق)؛ فهذه الكلمة جنس في تعريف الإجماع. أما الاجتهاد ـ بنوعيه الفردي والجماعي ـ فلا يناسبه كلمة اتفاق؛ إذ هو مشتق من فعل (اجتهد)، أي بذل وسعه وطاقته، وكان الأولى أن يجعل واضعو التعريف القيد الأخير عندهم ـ الذي سبق ذكره آنفاً- بدلاً من عبارة (اتفاق أغلبية المجتهدين).

ولعلهم اعتمدوا تعريف الدكتور عبد الناصر العطار، مقرر عام الندوة، مع تعديل طفيف فيه، وقد سبقت مناقشته قريباً.

وممن انتقد هذا التعريف بشدة وخاصة اعتبار الاجتهاد الجماعي " اتفاقاً " الدكتور قطب سانو أيضاً؛ حيث عدّ ذلك خلطاً بين الإجماع والاجتهاد الجماعي؛ لأنّ الاجتهاد جماعياً كان أو فردياً لا يعني بحال من الأحوال اتفاقا[1]. وهذا مؤيّد لما قلته؛ لأنّ الاتفاق قد يتحقق وقد لا يتحقق[2].

٢ - ومن مآخذ الدكتور سانو على تعريف الندوة هذا عدمُ إشارته إلى طبيعة المسائل التي يبحثها الاجتهاد الجماعي. فهو يرى: «أنّ المسائل الاجتهادية، لا تخلو من أن تكون فردية مرتبطة بالفرد دون الجماعة، أو تكون جماعية ذات صلة وارتباط بالجماعة أو السواد الأعظم. فإذا كانت المسألة ذات صفة فردية، فإنه ليس من الحكمة في شيء التصدي لها من

(١) انظر بحثه (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود)، في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد (٢١) ص٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

www.almajidcenter.org

خلال اجتهاد جماعي، بل ينبغي أن تترك للاجتهادات الفردية،... وتُعرف فرديّةُ وجماعيّةُ المسألة من خلال النظر في الأثر المترتب على العمل بها»[١].

وأنا أتفق معه في أصل الفكرة، وهي أنّ الاجتهاد الجماعي ينبغي أن تنصبَّ عنايته على المسائل التي تُهِمُّ شريحة كبيرة من المجتمع، أو تمسُّ حياة السواد الأعظم من المسلمين.

ولكن لا أوافقه في اشتراط هذا القيد في التعريف؛ فقد يحصل اجتهاد جماعي على مسألة فردية شخصية، فهل نمنعه؟![٢].

والمطلوب جعل التعريف مرناً، فلا يُكثَر فيه من القيود غير الضرورية، ليتسع لكل ما يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً، ولو كان خاصّاً أو جزئياً، كما سيأتي بيانه. ولا ينبغي وضع تعريف ضيِّق لا ينطبق إلا على حالات محددة في ظروف معينة، كما حدث في تعريف الأصوليين للإجماع، الذي لا يكاد ينطبق إلا على مسائل محدودة، في سنوات معدودة.

٣- ومن مآخذه أيضاً على تعريف الندوة: «حصرها الاجتهاد الجماعي في النصوص الظنيةِ الدلالةِ والثبوت أو الظنية الثبوت دون الدلالة أو الدلالة دون الثبوت. وهو يرى أن الاجتهاد الجماعي يطال النصوص القطعية أيضاً، ولكن من حيث التنزيل على الواقع، وهو ما سمّاه الشاطبي " تحقيق المناط " وجعله من قسم الاجتهاد الذي لا ينقطع حتى قيام الساعة، ولا خلاف بين الأمة في قبوله»[٣]. ثم قال: «وبناءً على هذا، فإنه كان حقيقاً على السادة المؤتمرين أن يتجاوزوا بالنظر الاجتهادي الجماعي، من دائرة الفهم إلى دائرة أوسع وأرحب، تتسع للاجتهاد في فهم نصوص الوحي قطعيّها وظنيّها، وللاجتهاد في تنزيل معاني نصوص الوحي قطعيّها وظنيّها في أرض الواقع...»[٤].

والخلاصة: إنّ تعريف الندوة قاصر من وجوه عدة، ولا يمكن اختياره، وإنما يستأنس به.

---

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) وهذا ما يحدث فعلاً في أكثر المسائل التي تعرض على لجان الفتوى الجماعية، مثل لجنة الفتوى في قطاع البحوث والإفتاء في وزارة الأوقاف في الكويت وكذلك في أوقاف دبي، واللجنة الدائمة للإفتاء في الرياض وغيرها، فهم يبحثون في المسائل المعروضة عليهم بنحو جماعي ويصدرون فتوى جماعية، وفي الأجزاء التي صدرت من فتاويهم خير شاهد، وهي ذات قيمة فقهية وشرعية كبيرة. وسيأتي الحديث عنها مفصّلاً، في الباب الثالث.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠٢ـ ٢٠٣، وانظر كلام الشاطبي في الموافقات ج٤ ص ٨٩ فما بعد. وقد تقدم بعضه في المبحث السابق.

(٤) المصدر نفسه .

www.almajidcenter.org

المطلب الرابع- تعريف الدكتور عبد المجيد السُّوسَوه الشرفي[١]:

بعد أن اختار الدكتور عبد المجيد السوسوه تعريف ابن الحاجب للاجتهاد وهو : (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)، واقترح أن يضاف إليه قيد (بطريق الاستنباط)؛ ليخرج به نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم[٢].

بعد ذلك رأى أنه لا بد من وضع تعريف يكون خاصاً في دلالته على الاجتهاد الجماعي ويميزه عن الاجتهاد الفردي الذي يوحي به التعريف السابق، فقال: «الاجتهاد الجماعي هو: استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور»[٣].

مزايا التعريف:

١- يمتاز هذا التعريف بالدقة والضبط إلى حدٍّ كبير، فهو يراعي معايير وضع الحدود الاصطلاحية -بخلاف ما وصفه به الدكتور سانو-، ولاسيما أنه استند إلى تعريف الاجتهاد الذي وضعه الأصوليُّ الجهبذ "ابن الحاجب"، واختاره كثير من الأصوليين بعده. وأضاف إليه ما يخص الاجتهاد الجماعي منطلقاً من واقع المجامع الفقهية، بقوله: "واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور" وهذا أمر حسن.

وهذه الجملة الأخيرة يتفق فيها مع تعريف الدكتور الشاوي، ومع الدكتور العبد خليل أبو عيد، اللذين تقدمت مناقشتهما. فلعله أفادها منهما، وعبّر عنها باختصار مناسب.

ويمكن اعتماد هذا التعريف، غير أنّي أفضل وضع تعريف للاجتهاد الجماعي ابتداءً، بحيث لا يستند كثيراً إلى تعريف الاجتهاد الذي يكاد يكون خاصاً بالاجتهاد الفردي،

---

(١) سبق التعريف بكتابه المنقول عنه هنا، في مقدمة الأطروحة، وهو يمنيّ، ويدرّس حالياً في جامعة الشارقة.

(٢) انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، له، ص٤٤- ٤٥، ط ١، وهو العدد (٦٢) من كتاب (الأمة)، وهي سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف في قطر. وأرى: أن لا داعي لهذا القيد؛ لأن كل هذه الاحتمالات يمنعها أول التعريف وهو "استفراغ الفقيه الوسع".

(٣) المصدر السابق ص ٤٦.

www.almajidcenter.org

ولكي يكون مرناً، يتسع لكل ما يمكن أن يكون من صور الاجتهاد الجماعي، التي ترتضيها الأمة.

-وهذا ما سأفعله في المبحث الثاني، عند وضع التعريف المختار وشرحه-

وقد شرح الدكتور السوسوه تعريفه فبيّن قيوده وضوابطه بأسلوب واضح.

وستأتي مناقشة تعريفه في الفقرة الآتية، من قِبل الدكتور قطب سانو.

المطلب الخامس- تعريف الدكتور قطب سانو[١]:

قبل أن أسجل هنا تعريف الدكتور سانو وأناقشه، أودُّ أن أشير إلى أنه اختار في بحثه " قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود "[٢] ثلاثة نماذج من تعريفات الاجتهاد الجماعي وناقشها ونقدها بشدة، وهي تعريف الدكتور توفيق الشاوي، وتعريف ندوة الإمارات، وتعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه، السابقة. وقد تقدم نقل بعض ملاحظاته ومآخذه على التعريفين الأولين، وسأذكر هنا انتقاداته اللاذعة – التي أرى أنه بالغ فيها- للتعريف الثالث.

يقول الدكتور سانو: «وبالتأمّل في هذا التعريف (أي تعريف السوسوه) نجد أنه يشتمل على خلل منهجي ومخالفات واضحة للمقاييس الأصولية المعتدِّ بها في صياغة التعريفات والرسوم والحدود، ويمكننا تلخيص تلك الخلال في النقاط الآتية»[٣].

وسأختصر نقاطه فيما يأتي:

---

(١) قطب مصطفى سانو: من مواليد مدينة (كانكان) في غينيا (١٩٦٦م). تعلم في بلده، ثم في مكة المكرمة، وجامعة الملك سعود في الرياض. نال دكتوراه الفلسفة والقانون من ماليزيا، ويجيد عدداً من اللغات منها العربية. ويدرّس حالياً في الجامعة الإسلامية بماليزيا. وله عدد من المؤلفات، منها: الاستثمار (أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي)، ومعجم مصطلحات أصول الفقه، وأدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ومن غلافه اختصرت هذا التعريف.

(٢) سبق ذكره قريباً.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠٥. وانظر أيضا ما قاله في كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر) ط ١، دار الفكر دمشق، ص ١٥٣-١٥٤.

www.almajidcenter.org

أولاً: يرى أنّ الدكتور السوسوه قد توهّم ورجم بالغيب حينما اعتبر أنّ تعريفات الاجتهاد في كتب الأصول القديمة - ومنها تعريف ابن الحاجب الذي اختاره- تُعبِّر عن الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي؛ لأنّ ثمّة فروقاً جوهرية بين الاجتهادين، وليس الفرق بينهما في عدد المشاركين في العملية الاجتهادية فحسب[١].

أقول: مع أني أوافق الدكتور سانو على أنّ ثمة فروقاً جوهرية بين نوعي الاجتهاد غيرَ العدد -وقد ذَكَر بعضها- إلا أنني لا أرى مسوِّغاً لهذه الشدة في الانتقاد، ولاسيما أنّ الدكتور السوسوه لم يجزم بأن تعريفات السابقين تعني الاجتهاد الجماعي أيضاً، والدليل أنه اختار له تعريفاً خاصاً، كما رأينا سابقاً[٢].

ثانياً: يؤخذ على هذا التعريف جنوح صاحبه بالنظر الاجتهادي إلى كونه شأناً خاصاً بالفقهاء دون سواهم من جهة، وإلى اعتباره النظر الاجتهادي الفردي والجماعي عمليةً مستهدفةً تحصيل ظن بحكم شرعي فقط من جهة أخرى. وفضلاً عن هذا فإنّ تعريفه خلا من أدنى إشارة إلى طبيعة المسائل والموضوعات التي يمكن أن يغشاها هذا النوع من النظر الاجتهادي[٣].

أقول: إنْ لم يكن الاجتهاد خاصاً بالفقهاء، فمن سواهم يجوز له أن يجتهد اجتهاداً شرعياً؟.

أمّا ما أخَذَه عليه - بجعله الاجتهاد بنوعيه يهدف إلى تحصيل ظن بحكم شرعي-، فهو مُحِقّ فيه في جانب الاجتهاد الجماعي؛ لأننا نسعى به للاقتراب من الإجماع ما أمكن ومن ثَمَّ تحصيل القطع بالحكم لا الظن، وإن كان الاجتهاد الجماعي يبقى في دائرة الظن الراجح، كما سيأتي مفصلاً في بحث حُجّيته. ولهذا أرى: إنْ كان إدخال عبارة (لتحصيل ظن بحكم شرعي) مناسباً في تعريف الاجتهاد الفردي، فإنه غير مناسب في تعريف الاجتهاد الجماعي؛ لأنّ هذا الأخير طريق إلى الإجماع السكوتيّ على أقل تقدير، إن لم نتمكن من الإجماع

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) انظر الاجتهاد الجماعي، للسوسوه، ص ٤٦.

(٣) انظر: بحث (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود)، في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد (٢١) ص ٢٠٦.

www.almajidcenter.org

الصريح، بل إنّ بعض الباحثين المعاصرين طابق بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع، كما سيأتي بيانه في الباب الثاني.

ثالثاً: ويرى الدكتور سانو أنّ تعريف الدكتور السوسوه قد اشتمل على ركاكة تعبيرية واضحة وخلل في الصياغة؛ لأن جملة "استفراغ أغلب الفقهاء" لا تنسجم مع جملة "واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم"[1].

أقول: لا جرم أنه يبدو التشويش والقلق واضحين في هاتين الجملتين، حيث إنّ المراد بهما: اتفاق جميع (أغلب الفقهاء) الذين اجتمعوا لبحث المسألة أو اتفاق أغلب (أغلب الفقهاء)؛ لأن هذا التعريف -ومثله تعريف الدكتور الشاوي وتعريف ندوة الإمارات- يصدر عن واقع ما يجري في المجامع الفقهية، فهو يرصد حركتها من جهة، ويحاول الابتعاد عن تعريف الإجماع من جهة أخرى، وقد يكون له شيء من العذر بهذا.

والاجتهاد الجماعي لا يُشترط فيه أن يكون من أغلب الفقهاء أو جميعهم، وإنما يكفي أن تقوم به فئة (جماعة) من الفقهاء - قلّت أو كثرت- حتى يُسمّى جماعياً.

وللدكتور سانو مآخذُ أخرى على تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه اكتفيت بذكر الأهم منها، وهي النقاط الثلاث السابقة، مع بيان موافقتي أو مخالفتي فيها.

وختم كلامه بقوله: وعلى العموم، هذا مجمل لأوجه الخلل التي ترد في هذا التعريف، مما يجعله غير جدير بأن يسمى تعريفاً للاجتهاد الجماعي المنشود[2].

أما أنا فأقول: لقد تجنّى الدكتور سانو بكلامه هذا، وقد كانت انتقاداته شديدة، كما رأينا.

وأما رأيي بتعريف الدكتور السوسوه فقد بيّنته قبل صفحات حينما أبديت ملاحظاتي عليه.

وآتي الآن إلى تعريف الدكتور (سانو) نفسه، ومناقشته:

بعد أن انتهى من مناقشة النماذج الثلاثة لتعريف الاجتهاد الجماعي، خصّص مبحثاً من بحثه[1] لتصوّره عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود، وبيان مرتكزاته ومنطلقاته؛ قال

---

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) المصدر السابق، نفسه.

www.almajidcenter.org

في أوله: «لئن كُنَّا أوسعنا التعريفات الثلاثة السابقة جانب النقد والمراجعة، وأوضحنا ما انطوت عليه من خلل منهجي، ومخالفة واضحة للمقاييس الأصولية، فإننا نرى أن ننتقل إلى صياغة تعريف لهذا النظر الاجتهادي في ضوء الواقع الذي نعيش فيه».

ثم أورد تصوّره له وهو: «بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط، الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد، في عصر من العصور، من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع عامٍّ، تَمَسُّ حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيلٍ لمراد الله، في تلك القضية ذات الطابع العام، على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة»[٢].

ثم شرع في بيان المرتكزات والمنطلقات التي يبني عليها تصوّره هذا عن الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، فكانت ستة، أذكر عناوينها فقط ، فهي بمثابة قيود التعريف وضوابطه عنده[٣]، وهي:

المنطلق الأول: الاجتهاد الجماعي فكر وممارسة منهجية.

المنطلق الثاني: الاجتهاد الجماعي فكر صادر عن أهل الاجتهاد جميعاً.

المنطلق الثالث: للاجتهاد الجماعي مجالات وقضايا خاصة به. وجعلها في ثلاثة أنواع:

أ- قضايا ومسائل قُطْرية، ب- قضايا ومسائل إقليمية، ج- قضايا ومسائل أُمميّة.

المنطلق الرابع: للاجتهاد الجماعي غايتان أساسيتان:

أ- التوصل إلى مراد الله في قسم من القضايا.

ب- التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله الذي تمّ التوصل إليه.

المنطلق الخامس: وسائل الاجتهاد الجماعي مرنة ومتطورة.

المنطلق السادس: الاجتهاد الجماعي مطلوب في المسائل العامة مطلقاً.

---

(١) المذكور سابقاً، وهو (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود).

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٩. وقارن تعريفه هنا بتعريفه له في كتابه (معجم مصطلحات أصول الفقه) ص٣٠، ط ١، دار الفكر - دمشق، فبينهما فروق. واخترت هذا؛ لأنه المتأخر، ولأن بحثه هذا خاص بهذا المفهوم.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٨.

www.almajidcenter.org

مناقشة التعريف:

إنّ الدكتور قطب سانو قد بذل وُسْعَهُ في نقد تعريفات الاجتهاد السابقة على تعريفه، وبيان عيوبها الفنية والعلمية، وخاصة النماذج الثلاثة التي اختارها. وكان بذلك يمهد لتصوّره ومفهومه، الذي سكبه في تعريفه الذي أوردته آنفاً. والآن جاء وقت مناقشته فيه.

وأبدأ بذكر المآخذ التي أراها تُعيبُه -مع ما فيه من مزايا كثيرة ستأتي لاحقاً-:

أولاً: يلاحظ عليه الطول والتوسُّع، فليس من مزايا التعريفات الاصطلاحية المنضبطة أن تكون طويلة يصعب حفظها، فقد زاد تعريفه عن أربعة أسطر.

ثانياً: لم يلتزم نصاً واحداً لتعريفه؛ فقد وضع له أربع تعريفات في ثلاثة مواضع، وكل منها يختلف كثيراً عن الأخرى:

الموضع الأول: وهو الأخير من حيث التاريخ- تعريفه الذي وضعه في بحثه المنشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في (دبي) في العدد الحادي والعشرين، الصادر في شهر ربيع الآخر سنة ١٤٢٢هـ (الموافق يونيو- حزيران/ ٢٠٠١ م) - وهو الذي أوردته آنفاً، واعتمدته هنا؛ لأنه آخر الأمر عنده.

الموضع الثاني: وهو الموضوع أولاً من حيث الزمن- في كتابه (معجم مصطلحات أصول الفقه)[١]، وهذا نصُّ تعريف الاجتهاد الجماعي فيه: «مطلق بذل الوسع من جماعة من المؤهلين للاجتهاد، من أجل التوصل إلى حكم الله المراد في مسألة من المسائل، لها مساس بحياة عموم الأمة وارتباط بها، أو بجماعة من أبناء الأمة في قطر أو في إقليم، أو من أجل ضمان حسن تنزيل المراد الإلهي في واقع حياة الأمة، أو في واقع حياة بعض أبنائها في قُطْرٍ أو في إقليم»[٢]. وأعاد صياغته بقالب آخرَ مغايرٍ لهذا بنحو كبير، في الصفحة ذاتها.

الموضع الثالث: في كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر)[٣]. قال فيه: «فلئن جاز لنا أن نقدّم تصوراً متواضعاً عن مفهوم النظر الاجتهادي الجماعي المنشود

---

(١) صدرت طبعته الأولى عن دار الفكر بدمشق، في عام ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ورقمه الاصطلاحي فيها هو (٠١١، ١٣٤٨).

(٢) المصدر المذكور، ص٣٠.

(٣) صدرت طبعته الأولى عن دار الفكر بدمشق في عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ورقمه الاصطلاحي فيها هو (٠١١، ١٣٦٠)، وهذا يدل على صدوره عقب كتابه السابق بقليل (قارن التاريخ والرقم الاصطلاحي لكل منهما).

www.almajidcenter.org

في هذا العصر، فإننا نقول: إنّ هذا النظر الاجتهادي الجماعي عبارة عن: العملية الذهنية العلميّة المنهجية التي يقوم بها أفراد حائزون على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، وذلك بغية التوصل إلى فهم سديد للمراد الإلهي في مسألة أو نازلة، تمسّ حياة مجتمع أو أهل إقليم أو عموم الأمة الإسلامية من جهة، وبغية التوصل إلى حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي على الواقع المحليّ، أو الإقليمي، أو الأممي»[1].

ولم ينته هذا التعريف عنده، فله بقية تزيد عن ثلاثة أسطر.

فأيُّ تعريف اصطلاحي هذا الذي يُكتب بأربع صيغ متباينة جداً؟ وأيها المعتمد عنده؟ لعله المتأخر من حيث الزمن، بناءً على قاعدة الناسخ والمنسوخ؟!. أم جميعها معتمد ومقصود، ويرى أنّ الفروق بينها يسيرة؟ وتكفي نظرة سريعة ليبدو البون الشاسع بين كل اثنين منها.

ثالثاً: ومن الملاحظ عليه إصراره الدائم على استخدام عبارة (النظر الاجتهادي)، بدلاً من كلمة (الاجتهاد). فماذا تفيد كلمة (النظر) هنا؟ أليس الاجتهاد بحثاً ونظراً، أو بذلاً للجهد في البحث والنظر؟ فعندئذٍ تكون كلمة (النظر) التي يضيفها بإلحاح زائدة؛ لأنها لا تفيد معنى زائداً.

وكذلك إصراره على إضافة كلمة (المنشود) بعد كلِّ عبارة (نظر اجتهادي)، وتكرارها. فماذا يعني بذلك؟ هل يريد أن يبقى (النظر الاجتهادي) خيالاً نحلم به، ولا نصل إليه؟! أليس النظر الاجتهادي - فردياً كان أو جماعياً- واقعاً ملموساً، قديماً وحديثاً، وإنْ كان بحاجة إلى تطويرٍ وتجديد بما يناسب مستجدات الحياة ؟ أليس ما تقوم به المجامع الفقهية نظراً اجتهادياً جماعياً، تلقّاه علماء الأمة بالقبول، وإنْ كان بحاجة إلى التكميل والتجميل؟!.

لا أعيب عليه إضافة (النظر) إلى الاجتهاد، وكذلك (المنشود) في بعض العبارات التي تستدعي ذلك، ولكن أعيب عليه هذه الملازمة بينها في جميع جمله، حتى في عنوان كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر).

---

(١) أدوات النظر الاجتهادي ٠٠، ص ١٥٥ .

www.almajidcenter.org

رابعاً: في قوله: (من أجل الوصول إلى مراد الله) مجانبة للدقة والصواب؛ لأنّ المجتهد ـ فرداً كان أو جماعة ـ لا يدري ما مراد الله تعالى على جهة الجزم، ما دامت المسألة اجتهادية، وفيها مجال لتعدد الأنظار، وهذا بناءً على مذهب المُخطِّئة، الذي هو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، كما حققته في رسالتي (التخطئة والتصويب في الآراء الاجتهادية)[1]، الذين يرون أنّ الحقَّ في كل مسألة اجتهادية واحدٌ لا يتعدد، فمن وافقه من المجتهدين فهو المصيب، ومن خالفه فهو مخطئ، ولكنه مأجور بأجر واحد على اجتهاده، ومعذور من حيث العمل بهذا الخطأ؛ لأننا لا ندري ما حكم الله فيها على جهة اليقين. ومستندهم الحديث الشريف: ﴿ إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ﴾[2].

والدليل الصريح الذي يرد على عبارته (الوصول إلى ما أراد الله) حديث: ﴿ وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ؛ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللهِ فِيهِمْ أَمْ لَا ﴾[3].

وفي الظنيات – ومنها الأحكام الاجتهادية– لا يمكن القطع بمراد الله عز وجل.

مزايا تعريف الدكتور قطب سانو:

لا يضير تعريفَ الدكتور سانو تأخيرُ ذكر المزايا عن ذكر المآخذ؛ فإنّ واضعه اجتهد فيه ليجدّد في صياغته ويوسع من دائرته، وهو يدرك أن تعريفه محاولة من محاولات سابقة ولاحقة للوصول إلى مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود.

---

(١) كان هذا الموضوع نصف الرسالة. والنصف الثاني دراسة وتحقيق لرسالة لطيفة بعنوان " القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد " للشيخ محمد عبد العظيم بن مَلاّ فروخ المتوفى (١٠٦١هـ ـ ١٦٥١م). [وقد طبعت ونشرت منفصلة، بدار اليمامة بدمشق، في هذا العام ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م] وكانت الرسالة بإشراف الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي ، حفظه الله . ونلت بها درجة الماجستير بامتياز من كلية الشريعة بجامعة دمشق أوائل عام ١٩٩٤م . وقد توسَّعت في بحث (الخطأ والإصابة) في الاجتهاد وحققت أقوال الأئمة والعلماء فيها، ووازنت ورجّحت. وقد كتبت خلاصة له في الفصل الأول هنا في مبحث (حكم الاجتهاد).

(٢) تقدّم تخريجه، ص ٣٢، واللفظ هنا لأصحاب السنن .

(٣) هذا جزء من حديث طويل؛ أخرجه مسلم برقم (١٧٣١)، في (الجهاد والسيَر) باب (تأمير الإمام الأمراء)، وأبو داود برقم (٢٦١٢)، في (الجهاد) باب (دعاء المشركين)، والترمذي برقم (١٦١٧) في (السيَر عن رسول الله) باب (ما جاء في وصية النبي ﷺ) وقال: حديث حسن صحيح. واللفظ لمسلم

www.almajidcenter.org

وأكتفي ببيان أهمّ ميزتين، أراهما فيه.

الأولى: لعل أهم مزية لهذا التعريف تقييده لبذل الوسع -الذي هو عمود الاجتهاد- بقوله: (بذلُ الوُسعِ العلميِّ المنهجيِّ المنضبط) وهذا أمر حسن تستدعيه طبيعة الحياة المعاصرة العلمية والثقافية، حيث أصبحت العلوم أكثر تمايزاً وضبطاً ومنهجية، لتؤدي أهدافها المرسومة لها، وعلم الاجتهاد[1] أحقُّ بهذه المنهجية وهذا الضبط لسببين.

الأول: لأنه عظيم الثمرة، فهو يثمر الأحكام الفقهية الشرعية التي توجه سير المسلمين في حياتهم، لبيان ما يجوز فعله وما لا يجوز، ما يحل لهم وما يحرم عليهم.

الثاني: لأننا نفتقد في زماننا أمثال الأئمة المجتهدين الأوائل، من حيث المَلَكَةُ الفقهية ومن حيث القدرة على جمع العلوم المتعددة.

لذلك، يلزم العلماء الباحثين المجتهدين أن يسيروا -باجتهاداتهم- على وَفْق منهج علميّ منضبط، كي لا ينحرف اجتهادهم عن مساره. فالقيد الجديد الذي أدخله على التعريف أراه ضرورياً، وسيأتي في التعريف المختار.

الثانية: ومن مزاياه أيضاً، نصُّه على غايتي الاجتهاد، وهما: إما استنباط حكم لمسألة طارئة، وقد عبّر عنه بـ (الوصول إلى مراد الله في القضية...)، وإما حسن تطبيق حكم شرعيٍّ معروفٍ بنص أو اجتهاد سابق، على واقعة أو نازلة، وعبَّر عنه بـ (التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله في تلك القضية). وبيَّنت في ملاحظاتي عليه عدمَ الدقة في هذا التعبير.

وقد يكون في ذكر هاتين الغايتين للاجتهاد -ويمكن التعبير عنهما بالاجتهاد في الاستنباط والتطبيق- أهمية في اعتبار الاجتهاد التطبيقي من صلب الاجتهاد، ولا يقل أهمية عن الاجتهاد الاستنباطي، وقد أولاه الشاطبي عنايةً كبيرة[2].

---

(١) قد يُستغرب استخدام هذه العبارة، ولكن الحقيقة أنّ الاجتهاد يمكن ضبطه بقواعد دقيقة تجعله علماً مستقلاً، وأقدم من رأيته لفت النظر لهذا هو الإمام الشاطبي - رحمه الله - حين قال: (إنَّ الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تُبرْهَن مقدماتُه فيه بحال) [الموافقات ٤/ ١١٠] ط المكتبة التجارية - مصر.

(٢) انظر: الموافقات ج٤ ص ٨٩ ـ ٩٥. وعبّر عنه بالاجتهاد الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة... وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط. وقد سبق الحديث عنه في المبحث السابع من الفصل السابق.

www.almajidcenter.org

المبحث الثاني

التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطها

لعله من المفيد للباحث وللقارئ - قبل وضع التعريف الاصطلاحي المختار- أنْ ألخّص مزايا التعريفات السابقة للاجتهاد الجماعي وعيوبها، حتى أستفيد من المزايا والمحاسن بجمعها في التعريف المختار، ومن العيوب والمآخذ بمنعها من الدخول فيه، فيأتي التعريف جامعاً مانعاً على ما يُؤمَل، إنْ شاء الله.

وبناء عليه، فإنّ هذا المبحث سيكون في مطلبين:

الأول- لتلخيص مزايا التعريفات السابقة وعيوبها، ووضع التعريف المختار في ختامها.

الثاني- لشرح قيود التعريف المختار وبيان ضوابطه.

المطلب الأول- تلخيص مزايا التعريفات السابقة وعيوبها ووضع التعريف المختار:

المُدْرَك الأول- خلاصة الملاحظات على التعريفات السابقة، إيجاباً وسلباً:

أولاً- أهم المزايا التي تستخلص من مجموع التعريفات الواردة في المبحث الأول:

١- الإيجاز[١]، وهو مطلوب في جميع التعريفات، بشرط عدم الإخلال بالمعنى.

٢- تحديد صفة القائمين بهذا الاجتهاد[٢]، وهو قيد (الفقهاء والمجتهدين).

٣- اشتراط التشاور[٣] بين القائمين بالاجتهاد الجماعي. وهو شرط قرين الجماعية.

٤- تقييد بذل الوسع بأن يكون على وَفْق منهج علمي منضبط[٤].

٥- تحديد الحالة التي يتم بها التشاور، وهي المجلس الخاص، كالمؤتمرات والندوات الفقهية المنظمة[٥].

---

(١) كما في تعريف كلٍّ من: الدكتور العبد خليل أبو عيد، راجع ص٧٦، والدكتور عبد الناصر العطار ص٧٧، والدكتور عبد المجيد السوسوه، ص ٨٢.

(٢) كما في معظم التعريفات السابقة.

(٣) وهو قيد اشترطته التعريفات السابقة جميعها؛ لأنه روح الاجتهاد الجماعي.

(٤) تفرَّد به الدكتور قطب سانو، راجع ص٨٣.

(٥) كما في التعريف المختار لندوة الإمارات، راجع ص٧٩.

www.almajidcenter.org

6ـ تحديد طبيعة المسائل التي يتم فيها الاجتهاد الجماعي. وهي المسائل الظنية[١].

ثانياً ـ المآخذ والعيوب:

١ـ الإطالة[٢]. وهو عيب كبير في تعريف المصطلحات في جميع العلوم؛ لأنها توضع لتحفظ من قبل الدارسين غالباً، وتطويلها يجعلها عسيرة على الحفظ.

٢ـ بدء التعريف بلفظ (اتفاق)[٣]. وهذه الكلمة لا تناسب الاجتهاد -الذي هو بذل الجهد- بل هي ألصق بالإجماع، والاجتهاد بنوعيه -الفردي والجماعي- باب قد يوصِلُ إلى الإجماع وقد لا يوصِل، وهو الغالب.

وكذلك البدء بكلمة (تشاور)؛ لأن التشاور شرط في الوصول إلى الجماعية في الرأي، وليس جنساً في التعريف.

٣ـ الاضطراب والغموض الذي اكتنف بعض التعريفات، وقد سبق التنبيه إليه في مواضعه.

المُدْرك الثاني- التعريف المختار

بعد أنْ أنعمتُ النظر في مزايا التعريفات السابقة وفي عيوبها، التي لخّصتها آنفاً؛ أقترح التعريف الآتي للاجتهاد الجماعي، الذي أرى أنه تعريف جامع مانع، فأقول: هو (**بذل فئة من الفقهاء جهودَهم، في البحث والتشاور، لاستنباط حكمٍ شرعيٍّ، لمسألةٍ ظنية**).

وهذا التعريف يقتصر على ذكر القيود الأساس في مفهوم الاجتهاد الجماعي.

وإذا أردنا إظهار ضوابط القيود السابقة، فيمكننا تعريفه تعريفاً موسّعاً، كالآتي: (هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودَهم، في البحث والنظر، على وَفْق منهج علميٍّ أصوليٍّ، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي، لمسألة شرعيّة ظنيّة).

وفي المطلب الآتي بيان وشرح للقيود والضوابط معاً.

---

(١) وقد ورد هذا القيد في معظم التعريفات.

(٢) كما في تعريف الدكتور توفيق الشاوي، راجع ص٧٣، وتعريف الدكتور قطب سانو.

(٣) كما في تعريف الدكتور العبد خليل، الدكتور العطار، وتعريف ندوة الإمارات.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- بيان قيود التعريف المختار وضوابطها:

ويتم هذا البيان من خلال تسجيل النقاط الستّ الآتية، ثمّ شرحها:

١-) الاجتهاد الجماعي بذلٌ لجهد مشترك، أو هو مجموعٌ لجهود فئة من الفقهاء.

٢-) الاجتهاد الجماعي لابُدّ من أن يقوم به فقهاء مسلمون عدول.

٣-) الاجتهاد الجماعي بحثٌ ونظر على وَفْق منهجٍ علميٍّ أصوليّ.

٤-) الاجتهاد الجماعي لابدّ من أن يقوم على مبدأ الشورى.

٥-) الغاية من الاجتهاد الجماعي استنباط أو استخلاص حكم شرعيّ، يحقّق مقاصد الشريعة في المسألة محلِّ الاجتهاد، في زمانها.

٦-) الاجتهاد الجماعيّ - كالاجتهاد الفرديّ - لايكون إلاّ في مسألة شرعيّة ظنيّة.

أولاً- الاجتهاد الجماعي (بذلٌ لجهد مشترك)، أو مجموع لجهود فئة من الفقهاء:

تقدّم بيان عدم مناسبة بدء التعريف بكلمة (اتفاق)؛ لأن الاجتهاد ليس اتفاقاً، وكذلك عدم مناسبة البدء بكلمة الشورى أو التشاور؛ لأن الاجتهاد ليس تشاوراً في ذاته، وإنما التشاور شرط لا بد منه للوصول إلى الرأي الجماعي، ولهذا أدخلته في تعريف الاجتهاد الجماعي، ولا يصح إدخاله في تعريف الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد بنحو عام.

وبناءً عليه، فليس هناك كلمة تناسب لجعلها جنساً في التعريف إلا (بذل الجهد) أو(استفراغ الطاقة)، وقد اخترت الأولى؛ لأنها ألصق العبارات بلفظ (الاجتهاد) من حيث المعنى اللغوي.

ومعلوم أنّ التعريفات الاصطلاحية ينبغي أن تكون وثيقة الصلة بالمعاني اللغوية لمفرداتها؛ لأنها المتبادر للذهن عند السماع.

ثانياً- الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم به فقهاء مسلمون عدول:

فيشترط في كل من يتصدى للاجتهاد بوصف عام، والاجتهاد الجماعي بصفة خاصة، أنْ يتصف بهذه الصفات الثلاث: الفقه، الإسلام، العدالة. وهذا إضافة إلى البلوغ والرشد.

أما بيان لزوم هذه الصفات بإيجاز، فكما يأتي:

www.almajidcenter.org

- **الأولى صفة الفقيه**: لم أختر صفة (المجتهد) كي لا أقع فيما يُسّمى الدَّوْر في المنطق، وهو من عيوب التعريفات. ولم أختر صفة (العالِم)؛ لأنها عامة، تشمل عالم العلوم الشرعية (الدينية) وعالم العلوم الدنيوية. ثم لا يلزم أن يكون العالم قد بلغ رتبة الاجتهاد التي تؤهله للخوض في استنباط الأحكام.

أما صفة (الفقيه) فأدلُّ على من يتأهل لمنصب الاجتهاد بمرتبة من مراتبه المعتبرة، التي سبق ذكرها في الفصل الأول[1]. وهي تشير ضمناً إلى تحصيل المتصف بها العلومَ المشروطة في المجتهد.

ويمكن بحسب حال هذا الزمان - وكما هو الشأن في العصور المتأخرة بعد القرن الرابع الهجري أيضاً- قبول اجتهاد الطبقتين الأولى والثانية من المجتهدين المقيَّدين. ولاسيما أنّ اجتهاداتهم سيقوّي بعضها بعضاً من خلال مجلس التشاور الذي يعقدونه. ثم إنّ هذا التقسيم لمراتب المجتهدين وطبقاتهم اصطلاحي دراسيّ، وضعه أصوليون في القرنين الخامس والسادس الهجريين، واختلفوا فيه أيضاً، ولم يرد فيه نص من قرآن أو سنة أو إجماع أو قول صحابي. ولم يكن هذا التمايز واضحاً بين مجتهدي الصحابة والتابعين، وإن كنا نعلم قطعاً أنّ مجتهدي الصحابة لم يكونوا على درجة واحدة، وأنّ مجتهدي التابعين لم يكونوا في مرتبة واحدة، ولكنَّ الأمة قبلت اجتهاداتهم كلّها على الجملة، وأخذ بها الأئمة المجتهدون، وصارت متفرقة في مذاهبهم.

---

(١) وأذكّر بها هنا: ليس كل المجتهدين بمرتبة واحدة، بل لهم مراتب وطبقات، وأشهر التقسيمات لهذه المراتب ما وضعه ابن الصلاح وتابعه فيها النووي ثم السيوطي واختارها أكثر العلماء، وخلاصتها الآتي: المجتهد إما مطلق وإما مقيّد، والمطلق له حالتان مستقل وغير مستقل (منتسب). وهاتان الطبقتان يمثّلها أئمة المذاهب الفقهية المعروفة، وتلاميذهم المشهورون وأمثالهم، ويتأدّى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد (الاستنباطي)، باتفاق.

وأما المجتهد المقيّد فله طبقات أيضاً، أعلاها مجتهد التخريج (أو صاحب الوجوه أو المجتهد في المذهب) ويليها مجتهد الترجيح، وأدناها مجتهد الفُتْيا. وهؤلاء المجتهدون المقيَّدون لا يتأدّى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد كما قرره السابقون. ولكن رأى ابن الصلاح أنّ مجتهد التخريج يتأدّى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأدَّ به فرض الاجتهاد.

www.almajidcenter.org

وبناء عليه، فإنّ صفة الفقيه كافية للدلالة على كل من له نصيب معتبر من الاجتهاد ويرتضيه جمهور المسلمين، ولاسيما أنني أميل إلى قبول الشروط المخَفَّفة[١] لاعتبار الاجتهاد في العالِم، وهذا ما يميل إليه كثير من العلماء في العصر الحاضر، لصعوبة توافر الشروط التي وضعها الأصوليون كاملة فيه.

- الصفة الثانية "صفة الإسلام":

مع أنّ اشتراط الإسلام في الفقيه معروف في الشروط العامة إلا أنه يلزم تأكُّدُه[٢] هنا، لإخراج الفقيه غير المسلم، بناء على احتمال أن يحصّل شخصٌ ما -غير مسلم- مؤهلات الاجتهاد، وإن كان احتمالاً ضعيفاً. إذ كيف يُقبل الاجتهاد في الشرع من إنسان لا يؤمن به؟

وإنْ قال قائل: إنّ صفة الإسلام تشمل المسلم المؤمن والمسلم المنافق، فهل نقبل الاجتهاد من منافق أو فاسق، لو افترضنا تحصيله مؤهلات الاجتهاد؟.

والجواب في اشتراط الصفة الثالثة (العدالة).

- الصفة الثالثة " العدالة ":

وهي تعني: هيئة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة -جميعاً- حتى تحصل ثقة النفس بصدقه[٣]. وهذه الصفة لا تكون في المنافق أبداً؛ لأنّ الكذب من خصاله التي عدّدها الرسول -ﷺ- في حديثه الشريف: ﴿أربعٌ مَنْ كُنَّ فيهِ كانَ مُنافِقاً خالِصاً، ومَنْ كانتْ فيهِ خَصْلةٌ مِنهنَّ كانتْ فيهِ خصلةٌ مِنَ النفاقِ حتى يَدَعَها؛ إذا اؤتُمِنَ خانَ وإذا حدّثَ كَذبَ، وإذا عاهَدَ غَدرَ، وإذا خاصمَ فَجَرَ﴾[٤].

---

(١) المراد بالشروط المخفّفة: أن يُكتفى في كلّ شرط من الشروط التأهيلية (أو التحصيلية) -التي سبق بيانها في الفصل الأول- الحدود الوسطى أو الدنيا؛ فمثلاً: يكفي أن يكون العالم الفقيه قادراً على الرجوع إلى آيات أو أحاديث الأحكام بسرعة ومهارة، دون حفظها وحفظ معانيها على وجه التفصيل.

(٢) تقول: أكّدتُه (تأكيداً) (فتأكّد). [المصباح المنير]، فالفعل (تأكّد) لازم، وليس متعدياً، كما هو شائع.

(٣) المحصول ج٤ ص ٣٩٨-٣٩٩. وانظر ما قاله الزركشي في البحر المحيط ج٤ ص٢٧٣، ط١ أوقاف الكويت. ففيها تفصيل حسن لهذه الصفة؛ ما تتحقق به وما يترتب عليها.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٣٤) ورقم (٢٣٢٧) مع اختلاف في بعض الألفاظ، وأخرجه مسلم برقم (٥٨) مع اختلاف بعض الألفاظ أيضاً. قال المناوي، في فيض القدير (١/ ٤٦٣): قال الحافظ ابن حجر: النفاق لغة: مخالفة الباطن للظاهر؛ فإن كان في اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر، وإلا فهو نفاق العمل، ويدخل فيه الفعل والترك. وتتفاوت مراتبه. وقوله (خالصاً) أي شديد الشبه بالمنافقين، بسبب هذه الخصال، لغلبتها عليه، ومصيرها خُلُقاً وعادة وديدناً له. اهـ

www.almajidcenter.org

قال الزَّرْكَشيّ: «وشَرَطَ الأستاذ أبو منصور[١] والغزالي[٢] وإلْكِيَا الهَرَّاسيّ[٣] وغيرهم العدالة بالنسبة إلى جواز الاعتماد على قوله (أي المجتهد)؛ قالوا: وأما هو في نفسه إذا كان عالماً، فله أن يجتهد لنفسه، ويأخذ باجتهاده لنفسه. فالعدالة شرط لقبول الفتوى، لا لصحة الاجتهاد. وقضية كلام غيرهم أنّ العدالة ركن. وقال المَاوَرْدِيّ[٤] والرُّويَانيّ[٥] وابن السمْعَانيّ[٦]: إنْ قُصِد بالاجتهاد العلمُ صحَّ اجتهاده وإن لم يكن عدلاً، وإن قصد به الحكم والفُتْيا كانت العدالة شرطاً في نفوذ حكمه وقبول فتياه؛ لأن شرائط الحكم أغلظ من شرائط الفتيا.

قال ابن السمعاني: لكن يشترط كونه ثقة مأموناً، غير متساهل في أمر الدين. قال: وما ذكره الأصحاب من عدم اشتراط العدالة مرادهم به ما وراء هذا»[٧].

---

(١) هو عبد القاهر بن طاهر، التميمي، البغدادي (ت :٤٢٩هـ): فقيه شافعي، أصولي، متكلم، مفسّر. كان يدرّس سبعة عشر علماً، وكان من أئمة الأصول وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل والتحصيل. من تصانيفه: تفسير القرآن، وفضائح المعتزلة، والتحصيل في أصول الفقه. [طبقات الشافعية، شهبة ١/ ٢١١-٢١٢، ومرجع العلوم الإسلامية ص٣٤٠]

(٢) هو حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي. تقدمت ترجمته.

(٣) هو علي بن محمد، أبو الحسن الطبري، المعروف بإلْكِيا الهرَّاسي (٤٥٠-٥٠٤هـ): فقيه شافعي، أصولي، مفسر، محدّث. من كتبه: أحكام القرآن، وشفاء المسترشدين، في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه. [طبقات الشافعية، شهبة ١/ ٢٨٨، ومرجع العلوم الإسلامية ص١٧٦]

(٤) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، (٣٦٤- ٤٥٠هـ): إمام في مذهب الشافعي، وكان حافظاً له. وهو أول من لقب بـ (أقضي القضاة). من تصانيفه: (الحاوي) في الفقه، و(الأحكام السلطانية) و(أدب الدنيا والدين). [طبقات الشافعية، سبكي ٣/ ٣٠٢- ٣١٤؛ وشذرات الذهب ٣/ ٢٥٨؛ والأعلام ٥/ ١٤٦]

(٥) الرُّويانيّ، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، (٤١٥– ٥٠٢هـ): أحد أئمة مذهب الشافعي، اشتهر بحفظ المذهب. ولي قضاء طبرستان ورُويان وقراها. من تصانيفه: (البحر) وهو من أوسع كتب المذهب؛ و(الفروق)؛ و(حقيقة القولين). [طبقات الشافعية، سبكي ٤/ ٢٦٤، والأعلام، ٤/ ٣٢٤].

(٦) ابن السَّمْعَانيّ، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، المعروف بابن السمعاني (٤٢٦– ٤٨٩هـ): من أهل مرو. كان فقيهاً أصولياً مفسراً محدثاً متكلماً. كان حنفياً، ثم تحوّل إلى مذهب الشافعي. من تصانيفه: (القواطع في أصول الفقه)، و(البيان) في الخلاف. [طبقات الشافعية، سبكي ٤/ ٢١، والنجوم الزاهرة ٥/ ١٦٠، ومعجم المؤلفين ١٣/ ٢٠].

(٧) البحر المحيط ج٦ ص٢٠٤، وانظر المستصفى، للغزالي ج٢ص٣٥٠، والفقيه والمتفقه، للبغدادي، جـ٢ ص٣٣٠، ط ٢ دار ابن الجوزي، واللمع، للشيرازي ص ٧٥، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، بمصر.

www.almajidcenter.org

هذا، واشتراط العدالة في المجتهد الجماعي أولى، لئلا يفسد التعاون والتآلف بين المجتهدين، وسيأتي الكلام عنه في الباب الثالث عند مناقشة شروط عضوية المجامع الفقهية.

والخلاصة: إنّ صفات (الفقيه، المسلم، العدل) قيد وضابطان له، يخرج بها اجتهاد غير الفقيه (الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد على نحو ما بُيّن) واجتهاد غير المسلم، واجتهاد غير العدل، سواء أكان منافقاً، أم فاسقاً، أم مبتدعاً.

ثالثاً- الاجتهاد الجماعيّ بحثٌ ونظرٌ على وَفق منهج علميّ أصوليّ:

إنّ الاجتهاد الفقهي الشرعي - فردياً كان أو جماعياً- ليس أيَّ بحث وأيَّ نظر. وإنما ينبغي أن يكون منضبطاً بمنهج علمي، له أصوله وقواعده، وهذه الأصول والقواعد تُستمدُّ في معظمها من علم أصول الفقه، الذي بدأ تأسيسَ بنيانه الإمامُ الشافعي، ولا زال ينمو ويتسع في القرنين الثالث والرابع الهجريين حتى اكتمل، وإنْ كان قابلاً للترميم والتجديد في كماليّاته لا في جوهره، في كل عصر، بما يناسب ظروفه وتطور وسائله.

وهناك أصول وقواعد يحتاجها المجتهد من العلوم الأخرى، وخاصة الإنسانية منها كعلوم التربية والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وعلم الإحصاء من الرياضيات، وربما احتاج إلى معرفة المبادئ الطبية العامة.

ورب سائل يسأل: من أين جئت بهذا الضابط للاجتهاد (على وَفق منهج علميّ أصولي)، ولم يرد في أيّ تعريف للاجتهاد في القرون الخوالي كلّها ؟ ومن ناحية أخرى: هل كان المجتهدون السابقون يجتهدون بغير منهج علمي؟!

والجواب عن هذين السؤالين كما يأتي: ألم يكن فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين يجتهدون، ولم يقل -أو يكتب- أيٌّ منهم القواعد والأصول التي كان يتبعها في اجتهاده، إلى أن جاء الشافعيّ -رحمه الله- فوضع نواة علم أصول الفقه في رسالته المشهورة، ثم تتابع العلماء بعده في تقعيد وتأصيل هذا العلم الجليل إلى أن أصبح عند بعضهم العلم الأهم لتحصيل منصب الاجتهاد[1]. فهل ألغى عمل هؤلاء العلماء اجتهاد مَن قبلهم، بحجة أنهم

(١) قال الفخر الرازي : وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، [المحصول: ج٦ ص٢٥]. وقد أشار الغزالي إلى ذلك بعد بيانه العلوم الثمانية التي يستفاد منها منصب الاجتهاد بقوله: ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة

www.almajidcenter.org

لم يضعوا تعريفاً للاجتهاد ولم يسجلوا القواعد اللغوية والأصولية، ولم يكتبوا عن الروايات والأسانيد وغيرها؟

ثم إنّ الإمام الشافعي قَصَر الاجتهاد على القياس، وقال: هما اسمان لمعنى واحد[١]. ثم جاء مَنْ بعده ووسّع معنى الاجتهاد، وحدَّ له حدوداً (تعريفات) متعدِّده، فهل أثّر ذلك على اجتهادات الشافعي؛ فأبطلها أو أنزل من قدرها ؟!

إذن، فتطور علم أصول الفقه وتبلور قواعده، لا يضير اجتهادات السابقين، ولا يحطُّ من قدرها. فقد يدخل فيه أمور تحسِّنه في عصر من العصور؛ كاشتراط معرفة علم الكلام للمجتهد في فترة ما[٢]، ثم يتغيَّر الزمان، وتنتفي الحاجة إليه، ويحتاج الاجتهاد إلى أمور جديدة، وهكذا دواليك. وتبقى أمور ثابتة لا تتغير بتغير الزمان وتبدل المكان كالعلم بالقرآن وبالسنة، وإن اختلفت وسائل تحصيل هذا العلم بهما.

وكذلك عصرنا الحاضر، بما يحمله من متغيرات كثيرة في جميع مناحي الحياة، وبما أفرزه من مشكلات ومعضلات وأزمات، وبما وسّعه في العلوم كافة وما شقّقه منها؛ يجعلنا نعيد النظر في اصطلاحات السابقين وما وضعوه من قيود وشروط، فنعدّل فيها بما يتناسب وأحوال عصرنا، ومن ذلك تعريف الاجتهاد بنحو عام، والاجتهاد الجماعي بنحو خاص، فهو سمة من سمات هذا العصر، وهو يتطور عاماً بعد عام.

ولِما ذكرت من ظروف هذا العصر، فإنّي رأيت أنّ اشتراط (المنهج الأصولي) ضروريّ للمجتهد، فردياً أوجماعياً. وقد سبقني إلى إدراج هذا القيد في التعريف الدكتور قطب سانو -كما مرّ في تعريفه-، ولم أجده عند غيره من الباحثين.

ومما قاله في القيد الذي جعله المنطلق والمرتكز الأول لتعريفه: «وقد عبّرنا عن هذا المنطلق بالتنصيص على كون الاجتهاد الجماعي المنشود بذلاً للوسع العلميّ المنهجي

فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه. [المستصفى ج٢، ص٣٥٣]. وانظر ما قاله الشوكاني في اشتراط العلم بأصول الفقه: فإنّ هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه. إرشاد الفحول ص٨٢٣، ط ١، دار ابن كثير - دمشق].

(١) الرسالة ص ٤٧٧، بتحقيق أحمد شاكر، ط ١ - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) انظر ما لخصه الإمام الجويني من كلام القاضي الباقلاني، في كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص ص ٦٢٧، ط ١ دار القلم دمشق، ودار العلوم والثقافة بيروت، وأدوات النظر الاجتهادي، سانو، ص ٤٣، ط ١، دار الفكر. دمشق.

www.almajidcenter.org

المنضبط، ويعني هذا كون الاجتهاد الجماعي همّاً فكرياً توجيهياً بالدرجة الأولى، كما يعني كونه شأناً ضرورياً لتسديد حركة الحياة وتوجيهها على وفق المنهج المراد لله جل شأنه، وفضلاً عن ذلك، فإنه فكر منهجي موجَّه هادف إلى تحقيق غايتي الاجتهاد المتمثلتين في حسن فهم المراد الإلهي، وحسن تنزيل ذلك المراد في الواقع. وبناء على هذا فإنّ الاجتهاد في تصورنا ليس استفراغاً آلياً للطاقة، ولا بذلاً غير منظم ولا منضبط للوُسْع، ولكنه في حقيقته تفاعل علمي منهجي موجّه ومنضبط بين العقل البشري والوحي الإلهي (الكتاب والسنة) من جهة، وبين العقل البشري والواقع المعاش من جهة أخرى. وذلك سعياً إلى إحداث تواصل وترابط بين هذه الثلاثة (النص، والعقل، والواقع)»[١].

رابعاً- الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم على مبدأ الشورى:

الشورى -في أبسط تعريفاتها- تعني: تداول الآراء حول مسألة معيّنة، للوصول إلى الحلِّ الأمثل لها.

وعرّفها بعضهم بأنها: «طلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر، من الكتاب والسنة»[٢].

وقد أمر الله تعالى بها نبيَّه -ﷺ- بقوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩] أيْ تعرّف على آرائهم في سياسة الأمة في الحرب والسلم وشؤون الحياة الدنيوية تطييباً لقلوبهم، وليُستنَّ بك، وكان -ﷺ- كثير المشاورة لأصحابه. قال الحسن -رحمه الله-: قد علم الله أنّ ما به إليهم حاجة ولكن أراد أن يستنّ به مَن بعده[٣].

---

(١) من بحثه ((قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود))، المنشور في العدد (٢١) من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بدبي، ص ٢٠٩- ٢١٠.

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، سانو، ص ٢٥١، ط ١، دار الفكر- دمشق، وسيأتي مبحث خاص في الفصل الثاني من الباب الثاني، لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى على وجه التفصيل.

(٣) انظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ج ٤ ص ١٣٩-١٤٠. ط١ دار الفكر- دمشق.

www.almajidcenter.org

عن الزُّهريّ قال: قال أبو هريرة -رضي الله عنه-: ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله -ﷺ-[١]. ووقائع مشاوراته كثيرة مشهورة في سيرته، وسيأتي ذكر بعضها في أوائل الباب الثاني، في أثناء الكلام عن الاجتهاد الجماعي في عهده، صلى الله عليه وسلم.

«والتشاور في الأمور، ولاسيما المهمة، مستحب في حق الأمة بإجماع العلماء»[٢]؛ لقوله تعالى في الثناء على المؤمنين: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨][٣].

وإذا كان هذا شأن الشورى والتشاور من حيث طلبُه وأهميتُه، في الأمور عامة، وبين المؤمنين كافّة، فإنَّ أولى الناس بهذا التشاور هم فقهاء الأمة، وأهل الحل والعقد فيها، الذين يستنبطون الأمور، ويستخرجون الحلول، ليسير الحكام والمحكومون على هداهم. الذين هم عُدَّة الأمة وذخيرتها في الملمّات والأزمات، وعند وقوع النوازل والمعضلات.

وقد كان الخلفاء الراشدون، ولاسيما الشيخين أبي بكر وعمر، -رضي الله عنهم- إذا نزلت بهم نازلة، لم ينزل بها نصّ كتابٍ ولم تمضِ فيها سنّة بيّنة من رسولهم -ﷺ- كانوا يجمعون لها رؤوس الصحابة، ويجعلونه شورى بينهم، فيحكمون بما يتفقون عليه جميعاً، أو تقول به أغلبيتهم، اقتداءً برسولهم -ﷺ- الذي درّبهم على التشاور، ووجّههم إليه[٤].

قال الشيخ العلّامة مصطفى الزرقاء[٥] -رحمه الله-: «وهذه الشورى هي الطريقة التي كان يلجأ إليها الخلفاء الراشدون في المشكلات العلمية والسياسية كلّما حزبهم أمر. وقد كان لعمر بن الخطاب شورى خاصة وشورى عامة.

- فشوراه الخاصة كانت تختص بعِلْيَةِ الصحابة من المهاجرين الأوّلين وكبار الأنصار، وهؤلاء يستشيرهم في صغير أمور الدولة وكبيرها.

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه ج٧ ص٤٥، والشافعي في مسنده ص٢٧٧، ط ١ دار الكتب العلمية. وانظر: فتح الباري ج٥ ص٣٢٤. وفي سنده انقطاع؛ لأنّ الزهري لم يسمع من أبي هريرة.

(٢) موسوعة الإجماع، أبو جيب، ج ٢ ص ٦١٤، ط ٣، دار الفكر - دمشق.

(٣) «والشورى هنا مصدر كالفتيا بمعنى التشاور، أي أمرهم ذو شورى، يتشاورون ولا ينفردون برأي حتى يتشاوروا، وذلك من فرط تيقُّظهم في الأمور، وإحكام الخطط، والظفر بالمطلوب». [التفسير المنير، ج ٢٥ ص٧٩].

(٤) ستأتي الروايات مفصّلة لأدلّة الاجتهاد الجماعي في عهد النبيّ -ﷺ- وعهد الخلفاء الراشدين، في الباب الثاني.

(٥) سوف ترد ترجمته، في الباب الثالث، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

- وأما الشورى العامة فقد كان يجمع فيها ذوي الرأي من أهل المدينة أجمعين، في الأمر الخطير من أمور الدولة، فيجمعهم في المسجد النبوي، وإذا ضاق بهم جمعهم خارج المدينة، وعرض عليهم الأمر ورأيه فيه»[١].

ولئن كان الرسول -ﷺ- يقتصر في مشاورته على أمور السياسة في الحرب والسلم وفي مصالح الحياة الدنيوية، في الغالب[٢]؛ استغناء بما يأتيه من الوحي؛ فإن الحكّام والعلماء من بعده بحاجة ماسّة إلى التشاور في كلّ قضية ذات بال، ليس فيها نصٌّ كتاب أو سنّة، وحتى فيما فيه نصوص محتملة، فهم بحاجة إلى اختيار أنسبها في العمل والتطبيق، وهو ما يسمى " تحقيق المناط " أو حسن تنزيل الحكم الشرعي المعروف على المسألة الواقعة.

وكلّما كانت المسائل متشابكة، كثيرة التعقيد والتشعيب، كثيرة الأشباه والنظائر، كانت المشاورة فيها بين الفقهاء أوجب وألزم، وهذا لا يتم إلا إذا كان اجتهادهم لها جماعياً. ومن أجل هذا كان التشاور من أهم القيود والضوابط في تعريف الاجتهاد الجماعي، وقد رأينا كيف أجمعت التعريفات كلها على اشتراطه، وهذا ما فعلته في تعريفي المختار، أيضاً.

وأما تقييد التشاور بكونه (في مجلس خاص)، فلأنّ اجتماع المجتهدين جماعياً بأيّ أسلوب من أساليب الاجتماع، في مؤتمر أو ندوة أو مجلس هيئة أو منظمة أو مؤسسة شرعية، أمر ضروري لتحقيق التشاور على الوجه الصحيح. بحيث يخاطب كلُّ عضوٍ مجتهدٍ سائرَ الأعضاء كِفاحاً[٣]، ويستمع منهم مباشرة، ويلتقي كل منهم الآخرين لقاء حوارياً، يعطي ويأخذ، ويَردُّ ويُردُّ عليه، فلربما رجع عن رأيه أو عدَّل فيه، من خلال ذلك المجلس، فيكون ما يصدر عنه آخر الأمر عنده في المسألة المعروضة.

أما تجميع آراء المجتهدين بأيّ وسيلة أخرى غير الشفهية الحضورية، كالمراسلة أو الاتصال الهاتفي ونحوه، فإني أرى أنه غير مُجدٍ في تحقيق معنى التشاور.

---

(١) المدخل الفقهي العام، ج١ ص ٢٠٦ـ ٢٠٧، ط١ دار القلم- دمشق، والدار الشامية بيروت. وانظر سنن الدارمي،ج١ ص١١٥.

(٢) قلت: في (الغالب)؛ لأنه ثبت عنه ـ ﷺ ـ أنه استشار أصحابه في أمور دينية تعبدية، كما في كيفية جمع الناس إلى الصلاة.

(٣) أي مقابلة، وجهاً لوجه.

www.almajidcenter.org

إذن، لا بُدّ من مجلس خاص يجتمع فيه المجتهدون جماعياً، ولْيُسمَّ هذا المجلس بعد ذلك ما يُسمّى. ولا يضر غيابُ بعضهم لظروف قاهرة أو طارئة، فالغائبون يمكن استدراك آرائهم بالمراسلة وغيرها.

ولعله مما يستأنس به لاشتراط المجلس الأثر الذي يرويه الدارمي[١] عنِ المُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ[٢]، قَالَ: كَانُوا (أي الصحابة) إِذَا نَزَلَتْ بِهِمْ قَضِيَّةٌ لَيْسَ فِيهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ -ﷺ- أَثَرٌ اجْتَمَعُوا لَهَا وَأَجْمَعُوا، فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا، فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا[٣].

وهذا ما تفعله المجامع الفقهية ومؤسسات الفتوى الشرعية الجماعية في وقتنا الحاضر، فلهم اجتماعاتهم التشاورية الدورية السنوية أو الشهرية أو الأسبوعية، ونِعْمَ ما يفعلون.

وبعد بيان هذا القيد -التشاور في مجلس خاص- أودُّ أن أعرض وِجهة نظر ترى التحرر منه، فتوسّع المراد بمصطلح الاجتهاد الجماعي أكثر مما ينبغي -برأيي-.

يرى الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان: أنّ الاجتهاد الجماعي غير منحصر في مجلس منظمة، يتناول العلماء فيها قضايا معينة بحثاً واجتهاداً، للخروج بحكم متفق عليه فيه. وإنما هو كل اجتهاد غير فردي، يُشارك فيه أكثر من واحد، بقصد الاشتراك في الاجتهاد أو بدونه، على أن تكون المسألة المعروضة واحدة، يتفقون في حكمها أو يختلفون فيه، أو يختلفون في حكم ما يتفرع عنها[٤].

إنّ نظرة سريعة لما فسّر به الاجتهاد الجماعي تُرينا أنه ضيّع معالمه وحدوده، فصار عائماً غائماً؛ لا يمكن ضبطه، ومن ثَمَّ لا يمكن تأصيله واعتماده أصلاً للتشريع الإسلامي، كما يرغب كثير من العلماء المعاصرين، وكما فعلت في أطروحتي هذه.

فالدكتور يرى أنه يكفي أن يكون غير فردي، يشارك فيه أكثر من واحد.

---

(١) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام السمرقندي: الحافظ، صاحب المسند. ثقة فاضل متقن. مات سنة خمس وخمسين ومئتين، وله أربع وسبعون. [انظر: تقريب التهذيب، لابن حَجَر، برقم ٣٤٣٤]

(٢) المسيّب بن رافع، الأسدي، الكاهلي، الكوفي، الأعمى: ثقة، مات سنة خمس ومائة. [التقريب برقم ٦٦٧٥]

(٣) مسند الدارمي (سُننه)، جـ ١ ص ٤٦.

(٤) انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، من ضمن أبحاث ندوة الإمارات، ج١ ص٥٠٥.

www.almajidcenter.org

فهل يعني الاكتفاء باشتراك فقيهين اثنين في بحث مسألة حتى يعتبر اجتهادهما جماعياً ؟. أظنُّ أنه يرى ذلك، والدليل ما ذكره بعد ذلك من مظاهرَ، يرى أنّ الاجتهاد الجماعي يتجلى فيها، بناء على نظرته في توسيع مفهومه[١].

ولكنّ الراجح -لغة وشرعاً- أنّ أقلّ الجمع هو ثلاثة[٢]، وإن كان له بعض الاستثناءات، كما في الصلاة والميراث.

وعليه، فإنّ الحد الأدنى لاجتهاد الجماعة هو ثلاثة مجتهدين. أما حدّه الأعلى فهم جميع مجتهدي الأمة، في عصر من العصور، الذين إذا اتّفقوا على رأي واحد في المسألة كان اتفاقهم إجماعاً.

وهو لم يشترط القصد عند الاشتراك في الاجتهاد. وأحسبُ أنّ أيّ عمل ذي بال -كالاجتهاد- لا يُقصد لذاته، لا يتمُّ نباتُه، ولا يُثمِر ثمرَه.

ثمّ هو لم يشترط الاتفاق على حكم المسألة (أي الخروج برأي واحد). إذن ما فائدة هذا الاجتهاد الجماعي؟!

ولو قال: لا يشترط الإجماع التام على الحكم، لكان موَافَقاً عليه. إذْ يكفي فيه رأي الأغلبية، عند الخلاف، ويكون هو ثمرة الاجتهاد الجماعي التي يجب العمل بها. لا أن يخرج المجتهدون جماعياً بآراء متعددة كما دخلوا، فلا ترجيح ولا جزم. بل لابدّ من رأي واحد يُرجّح ويُعلن، وهذا هو هدف اشتراط (المجلس الخاص).

خامساً- غاية الاجتهاد الجماعي إمّا استنباط أو استخلاص حكم شرعي يحقق مقاصد الشريعة في المسألة محلِّ الاجتهاد:

لكل عملٍ جادٍّ غاية أو غايات يهدف إلى تحقيقها. والاجتهاد الجماعي من أعظم الأعمال أهميّة وأثراً، فما الغاية الأساس التي يتغيّاها؟

إنّ هذه الغاية يشترك فيها الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي، وهي استنباط الحكم الشرعي للمسألة المعروضة. ويدلّ عليها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ

---

(١) سوف يتمّ عرضها ومناقشتها، في الفصل الأول من الباب الثاني، في مبحث (الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد).

(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامه المقدسي، ص ٢٠٣- ٢٠٤، ط ٣، دار الكتاب العربي. وقواطع الأدلة، لابن السمعاني، ص٢٧٨- ٢٨٢، ط ١، مؤسسة الرسالة- بيروت. تحقيق الدكتو محمد حسن هيتو.

www.almajidcenter.org

الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ...﴾ [النساء: ٨٣].

واستنباط الشيء: استخراجه وإظهاره بعد خفاء[١].

والاستنباط في الاصطلاح الشرعي: «استخراج المعاني من النصوص، فيما يعضُل ويُهِمُّ، بفرط الذهن وقوة القريحة»[٢].

ولمّا كان الاستنباط في عرف الأصوليين خاصّاً باستخراج حكم جديد لمسألة طارئة، بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها؛ فإن انتقاء اجتهاد سابق من بين اجتهادات عدّة لتطبيقه على الواقعة المعروضة لمناسبته لها ـ وهو ما يستطيع فعله أيضاً مجتهدو التخريج والترجيح والفُتْيا، كما مرَّ سابقاً ـ يمكن أن يُطلق عليه (استخلاص الحكم الشرعي) ليكون متمِّماً لاستنباط الحكم الشرعي، في الاجتهاد، ولهذا أدرجت كلمة (استخلاص) في التعريف لتدل على هذا المعنى. وإن كنتُ أستشفّ من معنى الاستنباط الوارد في الآية الكريمة ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ أنها عامّة، تشمل استخراج الحكم الجديد الذي لا سابق له، وتشمل اختيار اجتهاد سابق لتنزيله على واقعة طارئة، وهذا ما يحدث في كثير من المسائل التي تُعرض على المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية، فإنهم في الغالب يتخيّرون لها قولاً من أقوال الأئمة والمجتهدين السابقين، يرون بدلائلهم الخاصة أنه الأنسب للعمل به في ظروف معينة.

بل إنّ الأئمة المجتهدين كانوا يتخيّرون من أقوال الصحابة عند تعددها في المسألة الواحدة، وهو ما يسمّى (العمل بقول الصحابي) عند الأصوليين، وكان مُقدّماً عند بعضهم على اجتهاد نفسه، كما هو شأن مذهب الإمام أحمد[٣].

وهذا التخيّر الذي سمّيته (استخلاصاً) - وكذلك الاستنباط - ليس عشوائياً، وليس اتباعاً للهوى، وإنما يهدف إلى تحقيق مقصد أو أكثر من مقاصد الشريعة الإسلامية المعروفة.

---

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ج٢ ص ٥٩٠ - مختار الصحاح، للرازي، وغيرهما (مادة نبط).

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، للدكتور قطب سانو ص ٦١. ط ١ دار الفكر - دمشق.

(٣) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، ص ٤٢، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

www.almajidcenter.org

ومقاصد الشريعة الخمسة، وهي (حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال) وما يتفرع عنها، استنبطها العلماء من خلال استقراء نصوص الشريعة في القرآن والسنة؛ لأن الشريعة من وضع الحكيم الخبير - سبحانه وتعالى- جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وعلى المكلّف أن يسعى إلى تحقيق ما أراده الله تعالى له.

وأوّل من أصّل هذا الأمر تأصيلاً، وجعله شرطاً في مؤهّلات المجتهد، هو الإمام الشاطبيُّ -رحمه الله- في كتابه القيّم (الموافقات في أصول الشريعة)(١).

ثم درج بعده كثير من العلماء على هذا الأمر، واعتنى به العلماء المعاصرون عناية كبيرة، فقالوا: لا بد للمجتهد من العلم الكافي بمقاصد الشريعة، لتكون نصب عينيه عند الاستنباط وعند التطبيق(٢).

سادساً- الاجتهاد الجماعي، كالاجتهاد الفردي، لا يكون إلا في مسألة شرعية ظنيّة:

هذا القيد في التعريف يحدد مجال الاجتهاد الجماعي، وهو لا يختلف فيه عن الاجتهاد العام، وقد مرّت تعريفات عِدّة له في أوائل هذا الباب(٣). ولم يبيِّن أيٌّ منها ضابطاً يحدد مجال الاجتهاد صراحة، وإنما أشارت إليه بعض التعريفات إشارة، وذلك في مثل عباراتهم (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية...) عند الآمدي(٤). و(استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي) عند ابن الحاجب(٥). والإشارة في كلمة (الظن) على وجه التحديد؛ لأنهم لما جعلوا القصد من الاجتهاد طلب الظن أو تحصيله دلّ على أنهم يعتقدون أنه يدور في دائرة الظنيات ولا يتعدَّاها إلى القطعيات، ولهذا توجّه النقد إلى تعريف الغزالي للاجتهاد بأنه: (بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)(٦)، إذ جعل القصد منه طلب العلم وهو درجة فوق الظن، وقلّما تحصل

---

(١) فقد أفرد الجزء الثاني منه لشرح مقاصد الشريعة، وقال في اشتراطها للمجتهد: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين : " أحدهما" فهم مقاصد الشريعة على كمالها ، "والثاني" التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. [الموافقات ج٤ ص١٠٥-١٠٦]

(٢) انظر مبحث شروط المجتهد في أيٍّ من كتب أصول الفقه المعاصرة.

(٣) في المبحث الأوّل، من الفصل الأول.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ج٤ ص ٣٢١، ط ١ دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) مختصر المنتهى، بشرحه للعضد الإيجي، وحاشية السعد التفتازاني ج ٢ ص٢٨٩. ط ١، دار الكتب العلمية.

(٦) المستصفى ج٢ ص٣٥٠.

www.almajidcenter.org

بالاجتهاد. بل أرى أنها لا تحصل أبداً إلا إذا انقلب الاجتهاد - فردياً كان أو جماعياً - إلى إجماعٍ صريح، وهيهات هيهات أن يحصل ذلك.

من أجل هذا، رأيت من المناسب جدّاً إضافةَ هذا القيد، وهو حصر مجال الاجتهاد بالمسائل الشرعية الظنية؛ لإخراج ما ليس من المسائل الشرعية كاللغوية والعقلية مثل مسائل الفلسفة والمنطق وما يشتق منها، والحسّية كما في العلوم التطبيقية كالفيزياء والكيمياء والطب ونحوها.

ولم أُضِف وصف (العملية) إليها كما جاء في تعريف الزركشيّ (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي...)[1]؛ لأنني أرى أنّ الاجتهاد الجماعي له الحق في أن يتجاوز المسائل العملية، كالعبادات والمعاملات، إلى مسائل علميّة نظرية[2]، كالقضايا الفكرية والاعتقادات، مما هو قريب أو متفرّع من أصول العقيدة، كما نرى ذلك في نماذج لاجتهادات المجامع الفقهية الجماعية، مثل القرارات (١- ٤) في الدورة الأولى لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في حكم كل من الماسونية والشيوعية والقاديانية والبهائية، والانتماء إليها. ومثل قرار رقم (٧) من الدورة السابعة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بشأن الغزو الفكري، ومثل كثير من الفتاوى الجماعية في أوقاف دولة الكويت، التي صدر منها حتى الآن تسع مجلدات، الكتاب الأول في كل منها في مسائل العقائد؛ فهُمْ ينفّذون الاجتهاد التطبيقي في هذا المجال، وهو حسن تنزيل أو تطبيق أحكام الشريعة الثابتة على الوقائع الطارئة، ولا يجتهدون اجتهاداً استنباطياً؛ لأن هذا لا يكون في القطعيات، كالعقائد الإيمانية.

ويخرج بوصف (الظنيّة) المسائلُ القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، وأصولُ الشريعة، فلا يصح الاجتهاد الاستنباطي ولا اختلاف الرأي فيها.

---

(١) البحر المحيط ج ٦ ص١٩٧.

(٢) المراد بـ (العلمية النظرية) ما يقابل (العملية) عند أهل المنطق؛ فالأولى مجالها البواطن في الفكر والاعتقاد، والعملية تجاه الظواهر وعمل الجوارح.

www.almajidcenter.org

خلاصـــة البـــاب الأول

*** الفصل الأول:**

كان هدف الفصل التمهيد للفصل الثاني بنحوٍ خاص ولسائر الأبواب بنحوٍ عام، ولذلك جعلت عنوانه (المبادئ العامّة في الاجتهاد) ليكون مرتكزاً للبحث عموماً، وأساساً في الباب الأول الذي يهدف إلى تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي.

وقد اشتمل هذا الفصل على ثمانية مباحث، كلٌّ منها يقود إلى الذي يليه، ويُمسك بعضها بحُجُز بعض، لتبني كلُّها جدران القسم الأول من بناء الأطروحة.

وجاءت المباحث على النحو الآتي:

الأول: لبيان حقيقة الاجتهاد، لغة واصطلاحاً.

الثاني: لبيان مشروعيته والحاجة إليه في كلّ عصر.

الثالث: لبحث شروط (المجتهِد) و (المجتهَد فيه).

الرابع: لبيان العلاقة بين الاجتهاد وبين الرأي.

الخامس: لبيان حكم الاجتهاد من حيثُ الوصفُ الشرعيّ القائم به، ومن حيث الأثر المترتّب عليه.

السادس: لبحث قضيّة تجزُّؤ الاجتهاد.

السابع: لبيان مراتب وطبقات المجتهدين.

الثامن: لبيان أنواع الاجتهاد عموماً.

*** الفصل الثاني:**

لئن كان الفصل الأول بمثابة الأساس والجدران، لبناء الباب الأول من هذه الأطروحة؛ فإنّ الفصل الثاني بمثابة السقف وسائر متممات البناء.

وقد اشتمل على مبحثين، فحسب:

الأول: ناقشت فيه أشهر التعريفات الاصطلاحية للاجتهاد الجماعي، فجاء في خمسة مطالب، كل منها يختص بتعريف، وهي: تعريف الدكتور توفيق الشاوي، وتعريف الدكتور العبد خليل أبو عيد، وتعريف الدكتور عبد الناصر العطار مع تعريف ندوة الإمارات حول

www.almajidcenter.org

الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وتعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي، وأخيراً تعريف الدكتور قطب مصطفى سانو.

المبحث الثاني: وضعت فيه التعريف المختار للاجتهاد الجماعي وشرحت قيوده وضوابطها، وجاء في مطلبين اثنين؛ أولهما: خُصّص لتلخيص مزايا وعيوب التعريفات السابقة، ووضع التعريف المختار على ضوء ذلك.

وثانيهما: خُصِّص لبيان وشرح قيود التعريف المختار وضوابطها.

وبتمام هذا الفصل يكتمل الباب الأول، الذي حقق هدفه بالوصول إلى (مفهوم محدّدٍ للاجتهاد الجماعي) الذي ننشده، فأصبح الآن في مواجهة الباب الثاني، الذي يسعى إلى تحقيق هدف آخر، هو بيان مدى (أهمية الاجتهاد الجماعي وحجّيّته)، وذلك من خلال فصليْه، أيضاً:

الفصل الأول: لبحث تاريخ الاجتهاد الجماعي عبر العصور التشريعية، قوةً وضعفاً، من أجل إبراز أهميته.

الفصل الثاني: لبحث العلاقة بين الإجماع والاجتهاد الجماعي بالموازنة الدقيقة، وتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً من أصول التشريع الإسلامي. وبينه وبين مبدأ الشورى في الإسلام، ولبيان مجالاته وأهدافه.

www.almajidcenter.org

الباب الثاني
أهمّيّة الاجتهاد الجماعي وحُجّيّته

الفصل الأول: تاريخ الاجتهاد الجماعي.

الفصل الثاني: حُجّيّةُ الاجتهاد الجماعي وتأصيلُه.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

بين يدي الباب:

إنّ المفهوم الشرعي الاصطلاحي للاجتهاد الجماعي -الذي تم التوصل إليه في أواخر الباب السابق[١]- ينبغي استصحابه في الذهن حتى آخر الرسالة، لنرى مدى تحققه في كل عصر من عصور التشريع الإسلامي، سعة وضيقاً، مضموناً وشكلاً، ونرى مدى إمكان تحقُّقِه على الوجه الأمثل في المستقبل.

وسنرى في هذا الباب أنّ أصل مشروعية الاجتهاد الجماعي كان في عهد النبي- ﷺ- من فعله وتشجيعه، إنْ لم يكن من قوله، فكان الرأي الجماعي بعد التشاور نواة ومثالاً مصغراً له، ثم انقطع الوحي فاشتد وقوي الاجتهاد الجماعي في عهد الراشدين، ولاسيما عهد الخليفتين الأولين أبي بكر وعمر-رضي الله عنهما-، حيث كانت الظروف الدينية والسياسية والعلمية مُوَاتية كل المُواتاة.

ثم ضعف في عهد التابعين -فما بعده- بسبب اتساع الدولة الإسلامية وتفَرُّق الفقهاء فيها، وانتقال مركز الخلافة عن مدينة المصطفى- ﷺ-، ولكن بقيت له بعض الصُّوَر، كما كان يفعل فقهاء المدينة السبعة. وكما فعل أبو حنيفة - رحمه الله- مع أصحابه، وكذلك تجربة قضاة الجماعة ومجالس الشورى في الأندلس، كما سيأتي في عهد الأئمة المجتهدين.

ثم صار الاجتهاد فردياً بحتاً في عهد الأئمة المجتهدين بعد أبي حنيفة. وفي هذه الفترة دُوِّن علم أصولِ الفقه، ورُصدت حركة الاجتهاد على ما هي عليه من الفردية، لذلك لا نجد فيها مبحثاً صغيراً ولا كبيراً ولا فقرة ولا جملة تتحدث عن الجماعية في الاجتهاد.

ثمَّ جاءت عصُور الاجتهاد المقيّد فزادت الطِّين بِلّة فأوصدت باب الاجتهاد من أصله. اللهم إلّا ومضات هنا وهناك، من اجتهادات فردية داخل المذاهب الفقهية، وأحياناً خارج المذاهب، يقوم بها فقهاءُ أفذاذٌ على تخَوُّفٍ من أتباع مذاهبهم، وعلى استحياءٍ من أتباعِ غير مذاهبهم.

---

(١) أسجله هنا للتذكير: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودَهم في البحث والنظر، على وَفْق منهج علميٍّ أصوليٍّ، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة شرعيّة ظنيّة.

www.almajidcenter.org

وهكذا استمرت الحال إلى أنْ جاء عصرنا الحاضر - منذ قرن وربع تقريباً- برياح التغيير في كل مجالات الحياة، وأفاق المسلمون من سباتهم، ولاسيما في مجال التشريع فرأوا فجوات هائلة بين ما توارثوه من فقه وبين واقع الحياة المليء بالمستجِدَّات والمشكلات، فهَالَهُم ما رأوا، "فتنادوا مصبحين"(١) أنِ اغدوا على تشريعكم وفقهكم، فأنقذوه من الإهمال والغمز والتشكيك في قدرته على الوفاء بحاجات العصر التشريعية، فكان أولَ ما عملوه من أجل ذلك إعادةُ صياغة الفقه الإسلامي بأسلوب عصري، وهو التقنين على نمط موادَّ قانونية محددة، فكانت (مجلة الأحكام العدلية) في أواخر الدولة العثمانية، في عام (١٢٩٣هـ)، وهي عمل جماعي، وإن شئت قلتَ: اجتهاد جماعي بوصف خاص، على اعتبار الاجتهاد في المذهب والترجيح بين الآراء مع حسن التنزيل للأحكام على الواقع اجتهاداً مقبولاً.

ثم تنامت الصحوة الإسلامية بعد الضربات المؤلمة التي تعرّض لها المسلمون في جميع أقطارهم، بدءاً من تفكك أوصال الدولة العثمانية، والقضاء على الخلافة الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، وسيطرة الدول الاستعمارية على جميع بلاد المسلمين تقريباً قبل ذلك وبعده، وظهرت دعوات الإصلاح والتجديد في أكثر البلاد، فكان من أمرها ما كان من الإصلاح والإضرار.

وبدأت الصحوة الدينية الحقيقية بعد الحرب العالمية الثانية، وصار العلماء ومن ورائهم جمهور الأمة ينادون بالرجوع إلى تحكيم الشريعة الإسلامية في الحياة، بعد أن كانت قوى التغريب والتشريق قد تسلّقت إلى مراكز السلطة والتوجيه في المجتمع بدعم من الحكومات الاستعمارية التي خلفتها بعد خروجها من ديار المسلمين، واستطاعت إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية، بحجة قصورها عن مجاراة الحياة، وصعوبة الرجوع إليها من قبل المحاكم والقضاة. وبدأ الصراع -ولا زال- بين أنصار الشريعة وأنصار العلمانية، فكرياً في معظم الأحيان، ودموياً في بعضها، ولكنْ صحوةُ المسلمين العامة، ومعرفتهم بما يُحاك ضدهم وما

(١) اقتباس من سورة القلم، يناسب المقام، والله أعلم.

www.almajidcenter.org

يراد لهم، من الذل والهوان والتَبَعِيَة، ستجعل النصر والغلبة في آخر المطاف لأهل الشريعة الغراء، بإذن الله.

والذي يُهِمُّنا هنا أنّ هذا الصراع، وهذه الصحوة، بعثا روح الاجتهاد الفقهي في الأمة من جديد. ولّما رأى أكثر العلماء أنّ الاجتهاد الفردي - وخاصة في النوازل والمستجدات - أمر صعب ومتعذر في كثير من الأحوال لأسباب عديدة؛ صاروا يتداعون إلى اللقاءات والحوارات، لتدارس القضايا والمشكلات التي تواجه المجتمع الإسلامي، بأسلوب جماعي، ليسهل العبء عليهم، وظهرت -شيئاً فشيئاً- فكرة إنشاء مجمع للبحوث الإسلامية، أو مجلس للفكر الإسلامي، أو مجمع للفقه الإسلامي، على غرار المجامع اللغوية والعلمية، وانتشرت في العالم الإسلامي -وخاصة في البلاد العربية-، وتعددت هذه المجامع في النصف الثاني من القرن العشرين، وأصبحت رسمية تتبنّاها الحكومات والدول الإسلامية.

وعليه، سيتكفّل الفصل الأول الآتي ببيان تاريخ الاجتهاد الجماعي، على ممر العصور التشريعية الإسلامية، لإظهار أهميته، وإبراز فترات القوة والضعف فيه.

أما الحديث عن المجامع الفقهية وسائر مؤسسات الاجتهاد الجماعي المعاصرة، فسوف يكون مفصلاً في الباب الثالث، وجاء ذكرها موجزاً في هذا التمهيد لاستكمال العرض التاريخي، الذي يبيّن أهمية الاجتهاد الجماعي وتطوّر فكرته.

ولما كانت ظاهرة الاجتهاد الجماعي تتجه نحو تحقيق حُلُم الإجماع، الذي بحثه الأصوليون في كتبهم، فتقترب منه تارة حتى يكادا يتطابقان، وتبتعد عنه تارة حتى لا يُتصوّرُ تلاقيهما؛ كان لابد من تخصيص فصل لبحث العلاقة بين الإجماع المعهود في الأذهان وبين الاجتهاد الجماعي المشهود والمنشود، بالمقارنة بينهما من حيث المفهوم ومن حيث الحُجِّيَّة، ثم بيان صلة الاجتهاد الجماعي بمبدأ الشورى في الإسلام، وبيان أهداف وأغراض الاجتهاد الجماعي.

وبيان ذلك كله في الفصل الثاني من هذا الباب، أيضاً.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الفصل الأول
تاريخ الاجتهاد الجماعي

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في عهد الرسول ﷺ.

المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين.

المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد.

المبحث السادس: بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

المبحث الأول

الاجتهاد الجماعي في عصر الرسول ﷺ

إنّ الاجتهادَ الجماعيَّ في عهده ﷺ مبنيٌّ على مشروعية الاجتهاد في حقّه، وحق أصحابه في حضرته -عليه الصلاة والسلام-. فهل كان الاجتهاد جائزاً في حقّه ؟ وهل وقع منه فعلاً ؟ وهل حدث من بعض أصحابه ووافقهم عليه؟.

لا أريد هنا بحث الخلاف في هذه المسائل، لئلا يطول الكلام بغير داعٍ، ويكفي أن أقرّر مذهب جمهور الأصوليين والعلماء، وهو أنّ الاجتهاد في حقه جائزٌ عقلاً، وواقعٌ فعلاً[1]. وكذلك ثبت اجتهاد بعض أصحابه في غيابه وفي حضوره، بأمر منه أحياناً، وبإقراره أحياناً أخرى، وفيما يأتي أدلة ذلك وأمثلته.

وفي هذا المبحث سأورد أمثلة على وقوع الاجتهاد من رسولنا -ﷺ-، ثم نماذج من اجتهادات بعض أصحابه في عهده بحضوره أو في غيابه، وأخيراً أذكر وقائع من سيرته -عليه الصلاة والسلام- مع أصحابه، قوية الدلالة على وقوع الاجتهاد الجماعي منهم، وهذه غاية المبحث. وكل ذلك في ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول- أمثلة من اجتهاده، صلى الله عليه وسلم:

١ - إنّ النبيّ -ﷺ- كان يقضي بين المختلفين من المسلمين، والقضاء يكون إما بتطبيق نص على القضية إن كان فيها نص، أو يكون باجتهاد الرأي بالمقايسة وغيرها إنْ لم ينزل فيها وحي. حتى تنفيذ النص على القضية وإنزاله على الواقعة يكون باجتهاد منه، في بعض الأحيان، وإن كان قضاؤه أو حكمه -ﷺ- يصبح نصاً، إنْ لم ينزل الوحي بخلافه.

---

(١) انظر تفصيل الأقوال في المسألة وأدلتها والترجيح بينها في كل من : المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج٢ ص٢١٠-٢١٣، ٢٤٠-٢٤٣، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، لإمام الحرمين ص ٧٧ فما بعد، ط١ دار القلم -دمشق، الإحكام، للآمدي ٤/ ٣٢٣ ط ١ دار إحياء التراث العربي، المختصر، لابن الحاجب، ص٢٠٩، ط١ دار الكتب العلمية، روضة الناظر، لابن قدامة، ص٣٢٢، ط٣ دار الكتب العلمية، المحصول ج ٦ ص ٧ فما بعد، البحر المحيط ج٦ ص ٢١٥- ٢١٦، ومن كتب المعاصرين: اجتهاد الرسول-صلى الله عليه وسلم-، للدكتورة نادية العمري، ص ٤٠- ٨٢ ، ط ٤ مؤسسة الرسالة.

www.almajidcenter.org

وقد نبّه النبيُّ -ﷺ- بوضوح إلى أنه يقضي بحسب ما يسمع من البيِّنات، وقد يقع الخطأ منه، في الحديث الذي روتْه زوجُه أم سلمة -رضي الله عنها- بعدما سمع خصومة بباب حجرته، فخرج إلى المتخاصمَين فقال: ﴿إنما أنا بشرٌ، وإنّه يأتيني الخَصْمُ، فلعلَّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فَأَحْسِبُ أنه صَدَقَ، فأقضي له بذلك. فَمَنْ قضيتُ له بحقِّ مسلمٍ فإنَّما هيَ قطعةٌ منَ النارِ، فَلْيأخذْها أو لِيتْرُكْها﴾[1].

٢- إنّ حواره -ﷺ- مع المرأة التي جاءت تجادله، وتشتكي إلى الله ما فعل بها زوجها من الظِّهار-وهي خولة بنت ثعلبة زوجة أوس بن الصامت-، يدل على نوع من الاجتهاد، وذلك في قوله لها، كما في بعض الروايات: ﴿ما أعْلَمُ إلا قد حَرُمْتِ عليه﴾[2]. فإنّ حكمه -ﷺ- بحرمتها على زوجها -لأنه ظاهَرَ منها-؛ كان استصحاباً للحكم الذي تعارف عليه الناس في الجاهلية، وهو أنّ الرجل إذا قال لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي يُعدُّ طلاقاً، وتحرم عليه حرمة مؤبدة، فهذا اجتهاد منه -ﷺ-؛ لأن النص القرآني نزل بعد ذلك مباشرة، وبيّن حكم الظهار بأنه تحريم مؤقّت، يزول بأداء الرجل الكفارة المنصوص عليها في الآيات، وليس تحريماً مؤبداً[3]، كما كان يعتقد الناس، وجرى به عرفهم.

وإنْ كان حكمه غيرَ مُعْتمِد على ما جرى به عرف الناس، فهو اجتهاد منه أيضاً.

٣- وذكر الدكتور محمود أبو ليل[4] مثالاً على اجتهاده -ﷺ- في أمر تَعبُّديّ، وهو من أمور الحج، بشأن سَوْق الهدي؛ فعَنْ عَائِشَةَ - رضى الله عنها- أَنَّهَا قَالَتْ: قَدِمَ رَسُولُ الله- ﷺ- لأَرْبَعِ مَضَيْنَ مِنْ ذِى الْحِجَّةِ أَوْ خَمْسٍ، فَدَخَلَ عَلَيَّ وَهُوَ غَضْبَانُ، فَقُلْتُ: مَنْ أَغْضَبَكَ يَا

---

(١) أخرجه الشيخان؛ البخاري برقم (٢٣٢٦) واللفظ له، ومسلم برقم (١٧١٣). والجملة الأخيرة في الحديث للتحذير والتهديد، وليست للتخيير، كما هو ظاهرها.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ك (الظِّهار) باب (المُظاهِر الذي تلزمه الكفارة)، (ج٧ ص٣٨٥) مطوّلاً، ط دار الفكر- بيروت. وهو حديث مرسل. وأما حديث المجادلة -من غير هذه الجملة، وبألفاظ مغايرة- فهو صحيح؛ أخرجه أحمد برقم (٢٦٧٧٤)، والنسائي برقم (٣٤٦٠)، وأبوداود برقم (٢٢١٤)، وابن ماجه برقم (٢٠٦٣)، والحاكم وصححه برقم (٣٧٩١)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٢٧٩).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج١٧ ص٢٧٠-٢٧١، والتفسير المنير، لأستاذنا الزحيلي ج٢٨ ص ٦و١١، ط ١ دار الفكر- دمشق.

(٤) أبحاث ندوة الإمارات، جـ ٢ ص٩٥٠. في بحثه القيّم (الاجتهاد الجماعي – ضرورته وحُجّيته). وهو أستاذ بقسم الدراسات الأساسية بكلية الشريعة والقانون- جامعة الإمارات. [فلسطيني -- دكتوراه أصول الفقه]

www.almajidcenter.org

رَسُولَ اللهِ ؟ أَدْخَلَهُ اللهُ النَّارَ. قَالَ: ﴿ أَوَ مَا شَعَرْتِ أَنِّي أَمَرْتُ النَّاسَ بِأَمْرٍ فَإِذَا هُمْ يَتَرَدَّدُونَ، وَلَوْ أَنِّي اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الْهَدْيَ مَعِي، حَتَّى أَشْتَرِيَهُ ثُمَّ أَحِلُّ كَمَا حَلُّوا ﴾(١).

فهذا الحديث الشريف يدل بوضوح على أنه -ﷺ- ساق الهدي اجتهاداً، والدليل عليه أنه رأى أنّ ذلك لم يكن مناسباً، ولا ينوي تكراره في عام قادم.

وهناك وقائع أخرى مشابهة من اجتهاده. والقصد هنا التدليل ببعضها، وليس الاستقصاء.

فهذه أمثلة واضحة الدلالة على اجتهاده -ﷺ- في القضاء بين المتخاصمين، وفي الأمور الدينية البحتة، أي التحليل والتحريم، وهي الأهم في مجال الاجتهاد.

أما أمثلة اجتهاده -ﷺ- في الأمور الدنيوية وأمور السياسة والحرب فكثيرة، وليست موضع الاستشهاد هنا، ولكن أذكّر ببعضها، مثل: اجتهاده في إنزال الجيش يوم بدر في موضع، ثم أخذ برأي الحُباب بن المنذر -ﷺ- بالنزول عند عيون بدر(٢). ومثل أخذه برأي سلمان الفارسي -ﷺ- بحفر الخندق في غزوة الأحزاب(٣)، واقتراحه على أهل المدينة إعطاءَ قبيلة غَطَفانَ ثُلُثَ ثمار نخل المدينة، في مقابل رجوعهم من حيث أَتَوْا، يوم الخندق أيضاً، فلم يوافق الأنصار على ذلك ، فعمل برأيهم(٤).

والخلاصة: إنّ اجتهاد الرسول -ﷺ- ثابت بلا شك، في أمور الدين وأمور الدنيا، وما ذلك إلاّ لأمرين؛ الأول: أن يكون له مرتبة الاجتهاد العظيمة التي ينالها بعض أفراد أمته، فهو أولى بها؛ لأنها تدل على قوة العقل والفهم. الثاني: ليكون اجتهاده قدوة وتشجيعاً لفقهاء أصحابه وفقهاء أمته من بعده، وهذا ما سيبدو أثره فيما يأتي.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٢١١)، وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٤ ص ٢٠٤ ط ١ دار أبي حيان - مصر.

(٢) انظر الخبر مفصلاً عند: أحمد (١/ ٢٢)، والحاكم برقم (١٥٧٢)، والبيهقي (٤/ ٢١٨).

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، في أحداث الغزوة. ذكره بلا إسناد.

(٤) أخرجه ابن هشام في السيرة ج٤ ص ١٨٠- ١٨١، وإسناده صحيح مرسل.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- اجتهاد بعض الصحابة، رضي الله عنهم، في عهده ﷺ:

هناك وقائع كثيرة تدل على اجتهاد بعض الصحابة، وهم من أهل الفقه والرأي، في عهده - ﷺ-، وعلم بها فأقرّها وأجازها قبل وقوعها أو بعد وقوعها، بل كان بعضها بطلب منه.

وهذه أمثلة من ذلك كله:

١- إنَّ إرساله معاذَ بن جبل -رضي الله عنه- إلى اليمن وإقرارَه منهجَه في الحكم والقضاء -وهو النظر في الكتاب ثم السنة ثم اجتهاد الرأي- لَدليلٌ واضح على موافقة النبي -ﷺ- على اجتهاد معاذ.

وعَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ -رضي الله عنه- قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ -رضي الله عنه- بِثَلاَثَةٍ وَهُوَ بِالْيَمَنِ وَقَعُوا عَلَى امْرَأَةٍ فِي طُهْرٍ وَاحِدٍ، فَسَأَلَ اثْنَيْنِ: أَتُقِرَّانِ هَذَا بِالْوَلَدِ ؟ قَالاَ: لاَ. حَتَّى سَأَلَهُمْ جَمِيعًا، فَجَعَلَ كُلَّمَا سَأَلَ اثْنَيْنِ، قَالاَ: لاَ. فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالَّذِي صَارَتْ عَلَيْهِ الْقُرْعَةُ، وَجَعَلَ عَلَيْهِ ثُلُثَيِ الدِّيَةِ. قَالَ فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ -ﷺ- فَضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ[١].

وهذا في حال البعد عن النبيِّ -ﷺ- وعدم إمكان الرجوع إليه، وعلى جوازه أكثرُ الأصوليين والفقهاء[٢].

٢- وخبر اجتهاد عمرو بن العاص -رضي الله عنه-، وقد كان أميراً على سَرِيَّةٍ، فاحتلم، وكان الطقس شديد البرودة؛ في التيمُّم بدل الاغتسال خوفَ الهلاك، ثم ذكر ذلك للرسول -ﷺ- فأقرَّه بابتسامة، ولم يقل له شيئاً يدلُّ على إنكاره عليه[٣].

وهذا اجتهاد في أمر تعبّدي في حال البعد عن مصدر التشريع ولم ينكر عليه.

---

(١) تقدم تخريج حديث معاذ بنصه. وحديث علي عند أبي داود برقم (٢٢٧٠)، والحاكم برقم (٧٠٣٧) والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٦٦- ٢٧٧)، وهو صحيح لغيره.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ج٣ ص ٣٠١- ٣٠٢.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٣٤)، وهذا نصه: عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: احْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلاَسِلِ، فَأَشْفَقْتُ إِنِ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ، فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فقال: « يا عَمْرُو صَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ ؟». فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الاِغْتِسَالِ وَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ اللهَ يَقُولُ: (وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا). فَضَحِكَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا. وأخرجه أحمد (٤/ ٢٠٤)، والدارقطني (١/ ١٧٩)، وغيرهم.

www.almajidcenter.org

٣- بل إنّ الرسول -ﷺ- طلب من عمرو بن العاص نفسه، أن يقضي بين خصمين في حضوره، وربما كانت هذه الحادثة بعد حادثة التيمم، حيث رأى النبيُّ -ﷺ- ما أعجبه من فهم عمرو للأمور؛ فقال عمرو للرسول-ﷺ- أقضي وأنت حاضر ؟! قال: نعم، إنْ أصبتَ فلك أجران، وإنْ أخطأت فلك أجر واحد(١).

والقضاء نوع من أنواع الاجتهاد.

٤- واجتهد سعد بن معاذ -رضي الله عنه- في بني قُرَيْظَةَ، فصوَّبه النبيُّ -ﷺ- وقال: ﴿لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللهِ﴾(٢).

٥- واجتهد الصحابيان اللذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فصليا (أي بتيمم) ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدُهما ولم يُعِدِ الآخر، فصوّبهما النبيُّ -ﷺ- وقال للذي لم يُعِد : (أصبتَ السنةَ وأجزأتك صلاتُك) وقال للآخر: (لك الأجر مرتين)(٣).

وهناك أمثلة كثيرة لاجتهاد الصحابة في حضوره -ﷺ-، أو في غيابه، فيصوّب من أصاب ويخطّئ من أخطأ(٤).

وقد رأينا كيف ربّت على صدر معاذ، وحمد الله على أنْ وفّقه إلى المنهج الصحيح في الحكم والقضاء، وضحك مُعجباً بقضاء علي، وابتسم لقضاء عمرو وحُسْن تعليله لاجتهاده، وطلب من عمرو ومن سعد أن يحكما بحضوره. وما ذاك إلا تشجيع منه ليستنّوا به بعد وفاته، ويكون نهجاً للأمة كلها.

---

(١) أخرجه الدار قطني (٤ / ٢٠٣)، وأحمد (٤ / ٢٠٥) وفي سنده لين. [وانظر: مجمع الزوائد (٤/ ٩٥).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٨٧٨) ومسلم برقم (١٧٦٨)، وانظر: إعلام الموقعين ج١ص٨١-٨٥ و ص ٢٠٢-٢٠٤. للاستدلال بهذا الحديث وأمثاله على الرأي المحمود واجتهاد الرأي من فقهاء الصحابة، رضي الله عنهم.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٣٨)، والحاكم برقم (٦٣٢)، وصححه.

(٤) راجع الفصل الثاني من كتاب (اجتهاد الرسول -صلى الله عليه وسلم-)، للدكتورة نادية العمري، ط ١، مؤسسة الرسالة.

www.almajidcenter.org

المطلب الثالث- اجتهاد الجماعة في عهده - صلى الله عليه وسلّم-:

في المطلبين السابقين عرضت أمثلة كثيرة لاجتهادات فردية من النبي - ﷺ- نفسه، ومن بعض أصحابه. وهنا سأعرض نماذج أخرى للاجتهاد في زمنه-عليه الصلاة والسلام - قامت على أساس الشورى بين المؤمنين بنحو جماعي، شارك الرسول نفسه في بعضها، وكان بعضها بين جماعة من أصحابه، فعلم بها وأقرّها. وهذه أهمُّها وأشهرُها:

١- عندما أسر المسلمون في بدر سبعين رجلاً من المشركين - وقد كانت أول حادثة من نوعها في تاريخ الدولة الإسلامية الناشئة، ولم ينزل في مثلها وحيٌ- استشار النبيُّ -ﷺ- أصحابه بشأن الأسرى؛ ماذا يصنع بهم ؟ فأشار أبو بكر بأخذ الفداء منهم وإطلاق سراحهم وقدّم تعليله لرأيه، وأشار عمر بن الخطاب بقتلهم - وكان هذا رأي سعد بن معاذ، وقريب منه رأي عبد الله بن رواحة- وقدّم تعليله لهذا الرأي. ولكنّ النبي -ﷺ- مال إلى رأي أبي بكر- ترجيحاً لجانب الرأفة والرحمة- فقبل الفداء منهم، ثم نزل القرآن الكريم مؤيداً للرأي الآخر، ومعاتباً الرسولَ -عليه الصلاة والسلام- ومن كان على رأيه، بعتاب لا يخلو من التهديد بالعذاب، فقال عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۞ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٧-٦٨](١).

فهذا مثال بيّنٌ لاجتهاد جماعة المؤمنين، وفيهم الرسول-ﷺ-، في قضية لم ينزل فيها وحيٌ متلوّ أو غيرُ متلوّ.

٢- ولما أراد الرسول - ﷺ- أن يجمع الناس للصلاة في وقت واحد؛ عرض الأمر على أصحابه، فأشار كل فريق بطريقة. قال عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- : كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحيّنون الصلاة ليس يُنادى لها، فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتّخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل قَرْن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلًا ينادي بالصلاة، فقال رسول الله -ﷺ- : يا بلال قُمْ فنادِ بالصلاة(٢).

---

(١) انظر: صحيح مسلم، حديث رقم (١٧٦٣).

(٢) متفق عليه: البخاري برقم (٥٧٩)، ومسلم برقم (٣٧٧).

www.almajidcenter.org

ثم أُرِيَ عبدُ الله بن زيد[١] -رضي الله عنه- الأذانَ في المنام، ورأى عمرُ -رضي الله عنه- مثلَه، فأخبرَ النبيَّ -ﷺ- بذلك؛ فقال له: إنّها لرؤيا حقٌّ، إنْ شاء الله تعالى، فقم مع بلال، فألقِ عليه ما رأيتَ، فليؤذنْ به، فإنه أندى منك صوتا[٢]:

وهكذا نرى أنّ النبي -ﷺ- عرض مسألة شرعية ذات صلة بالعبادات على أصحابه للتشاور فيها، واجتهاد الرأي لاقتراح الحلول، وقد فعلوا. فوجدناه -ﷺ- في البداية أخذ برأي عمر، وهو المناداة بالصلاة - وهناك بعض الروايات تشير إلى موافقته على الناقوس مع كراهته لذلك؛ لأنه من أمر النصارى[٣]- ، فلما رأى عبد الله بن زيد رؤيا الأذان المعروف؛ رجّحه على جميع الآراء، وأقرّه، فكان شرعاً دائماً إلى يوم القيامة.

إذنْ، نجدهم اجتهدوا جماعياً بطريقة الشورى، ووصلوا إلى أفضل الحلول وأوفقها لروح الشريعة ومقاصدها.

---

(١) عبد الله بن زيد بن عاصم بن كعب الأنصاري المازني: صحابي شهير. روى صفة الوضوء، وغير ذلك. ويقال: إنه هو الذي قتل مسيلمة الكذاب. واستشهد بالحرة سنة ثلاث وستين. [تقريب التهذيب برقم (٣٣٣١)].

(٢) أخرج هذا الخبر بتفصيله: أبو داود برقم (٤٩٩)، وأحمد برقم (١٦٠٤٣) والدارمي برقم (١١٨٧).

وربما يُحتج بحديث رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح مرسل، على أنّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- كانت له رؤيا -مثل رؤيا عبد الله بن زيد وعمر- أو أوحي إليه به. روى عبد الرزاق،عن ابن جُريج، قال عطاء: سمعت =عبيد بن عمير يقول: إيتمر (أي تشاور) النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، كيف يجعلون شيئاً إذا أرادوا جمع الصلاة اجتمعوا لها، فائتمروا بالناقوس. قال: فبينا عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس إذ رأى في المنام أن لا تجعلوا الناقوس، بل أذّنوا بالصلاة. قال فذهب عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبره بالذي رأى، وقد جاء النبيَّ صلى الله عليه وسلم الوحيُ بذلك، فما راع عمرَ إلا بلال يؤذّن؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد سبقك بذلك الوحي، حين أخبره بذلك عمر. [المصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، برقم (١٧٧٥)].

وقد أزال الإمام النووي -رحمه الله- في شرحه على مسلم، اللبس في الأمر؛ قال: فقد صح في حديث عبد الله ابن زيد بن عبد ربه، في سنن أبي داود والترمذي وغيرهما، أنه رأى الأذان في المنام، فجاء إلى رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يخبره به، فجاء عمر -رضي الله عنه- فقال:يا رسول الله والذي بعثك بالحق لقد رأيتُ مثل الذي رأى، وذكر الحديث. فهذا ظاهره أنه كان في مجلس آخر، فيكون الواقع الإعلام أولاً، ثم رأى عبد الله ابن زيد الأذان، فشرعه النبيّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بعد ذلك، إما بوحي، وإما باجتهاده -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- على مذهب الجمهور في جواز الاجتهاد له -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وليس هو عملاً بمجرد المنام، هذا ما لا يُشك فيه بلا خلاف، والله أعلم.

(٣) انظر المصدرين السابقين.

www.almajidcenter.org

قال السَّرَخْسِيّ[١] مستنتجاً من هذه الحادثة: ومعلوم أنه -ﷺ- أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي، ألا ترى أنه، لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك، قال: (الله أكبر، هذا أثبتُ)، ولو كان قد نزل عليه الوحي به، لم يكن لهذا الكلام معنى. ولاشك أنّ حكم الأذان مما هو من حق الله، ثم قد جُوّز العمل فيه بالرأي، فعرفنا أن ذلك جائز... وإذا جاز له العمل برأيهم - أي أصحابه- فيما لا نص فيه، فجواز ذلك برأيه أولى. ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتحميس الرأي[٢].

٣- ومن أقوى الأدلة وأوضح الأمثلة، على اجتهاد الجماعة في عهده -ﷺ- خبرُ اجتهاد الصحابة -رضي الله عنهم- في فهم قول الرسول لهم يوم الخندق - بعد أن ظهرت خيانة يهود بني قُرَيْظة بوقوفهم مع الأحزاب-: ﴿لا يُصَلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُرَيْظة﴾، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ منا ذلك، فذُكر ذلك للنبي- ﷺ- فلم يعنّف واحداً منهم[٣].

وإنما قلت: إنّ هذه الحادثة من أقوى الأدلة وأوضحها في الدلالة؛ لأنّ اجتهادهم الجماعيَّ كان في فهم نص كلام النبي- ﷺ- ولم يكن في حضوره، وإنما أخبروه بعد وصولهم إليه، ففريق أخذ بظاهر الحديث، وفريق مال إلى معنى الحديث وغايته، بخلاف المثالين السابقين فقد كانا اجتهاداً لاقتراح حلٍّ قضية الأسرى، وإيجاد وسيلة لجمع الناس للصلاة، وليس استنباطاً من نص، وكان ذلك بحضوره - ﷺ- واستشارة منه.

ثمّ إنّ إقراره كُلًّا من الفريقين على فهمه، وعدم تعنيف واحد منهم؛ يدل ضمناً على إقرار طريقتهم في الاجتهاد. فلم يقل لهم: لماذا اختلفتم على رأيين ولم تجتمعوا على رأي؟ ولا قال لهم: لماذا لم تسألوا أعلمَكم وتأخذوا برأيه؟

---

(١) السَّرَخْسِيّ، محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ ، من أهل (سَرَخْس) بلدة في خراسان، (ت: ٤٨٣هـ): ويلقب بشمس الائمة. كان إماماً في فقه الحنفية، وعلّامة حجة، متكلماً أصولياً، مجتهداً في المسائل. من تصانيفه: (المبسوط) في شرح كتب ظاهر الرواية، في الفقه؛ و(الأصول) في أصول الفقه، و(شرح السير الكبير) للإمام محمد بن الحسن.[الفوائد البهية ص ١٥٨؛ والجواهر المضية ٢/ ٢٨؛ والزركلي ٦/ ٢٠٨]

(٢) أصول السرخسي ج٢ ص ٩٤، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدرآباد الدكن بالهند.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر، واللفظ هنا للبخاري . وجاء عند مسلم (الظهر) بدل (العصر)، وفروق أخرى لا تغير المعنى . رواه البخاري في كتاب (المغازي) برقم (٣٨٩٣)، ومسلم برقم (١٧٧٠).

www.almajidcenter.org

ويكون الأسلوب الذي اتبعوه هو الأمثل في مثل هذه الحال، حتى لو كانت النتيجة اختلافاً على رأيين، ما دام يصعب الترجيح بينهما.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

المبحث الثاني

الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين

انتقل الرسول -ﷺ- إلى الرفيق الأعلى في شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة، وولّى المسلمون عليهم أبا بكر-رضي الله عنه- خليفة للرسول، وانقطع الوحي من السماء بوفاته-ﷺ- واضطربت أمور الناس قليلاً، وحدثت حركة الرّدة، وتصدّى لها أبو بكر بكل فَهْمٍ وحزم، فأعاد المرتدين إلى حظيرة الدين، وأعاد للأمة وحدتها، وقد كانت ضمن حدود الجزيرة العربية، وبدأت الفتوحات خارجها في أواخر عهده الذي لم يدم طويلاً، وانتقلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الذي يُعدُّ بحقٍّ المؤسس الثاني للدولة الإسلامية بعد الرسول-ﷺ- إذْ كانت خلافته مليئة بالوقائع والمستجدات، التي استدعت منه مزيداً من البحث والنظر لاستنباط الأحكام الشرعية لها. وتميّز عهده بالأمن والاستقرار، وكان طويلاً نسبياً حيث امتد عَقْداً كاملاً، ثم انتقل الأمر إلى عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، فتابع مسيرة الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً وشمالاً، ودخلت أقوام أعجمية كالفرس والروم وغيرهما في دين الله أفواجاً، وهم يحملون من الأعراف والتقاليد والمسائل والمشكلات ما لا عهد للمسلمين به، كما هو الشأن في عهد عمر بالنسبة لأهل العراق والشام ومصر، حيث كانت لهم أحوالهم الخاصة في الزراعة والصناعة والعلاقات الاجتماعية مما ينتج عنه قضايا ومشكلات، لا يعرفها العرب في جزيرتهم، وكل ذلك بحاجة إلى معرفة حكم الشرع به وإيجاد الحلول الناجعة التي تنسجم وروح الشريعة السمحة ومقاصدها العامة السامية، وبعد ذلك كان عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي لم يدم طويلاً، ولم يحمل جديداً، من حيث المسائل والمشكلات؛ لتوقف حركة الفتح الإسلامي، بسبب الخلاف الذي حدث بينه وبين معاوية رضي الله عنه، واستغرق معظم خلافته.

فماذا كان موقف الخلفاء الراشدين، كلّ في خلافته، ولاسيما الخليفتين الأولّين، مما واجههم من مستجدات الحياة ومشكلاتها ؟ كيف كانوا يُفتون ويَقضون ؟ وهل كان لهم منهج محدد يسيرون عليه؟ وهل كانت روح الجماعيّة بادية في هذا المنهج أم طغت عليه

www.almajidcenter.org

الفردية؟. ما سأذكره الآن من روايات يجيبنا عن هذه الأسئلة ويوضح لنا المنهج الذي اتبعوه:

عن علي بن أبي طالب -ﷺ- قال: قلت: يا رسولَ الله إنْ نزلَ بنا أمرٌ، ليس فيه بيان أمرٍ ولا نهيٍ؛ فما تأمرني؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تُمضوا فيه رأيَ خاصةٍ[١].

وروى الطبراني[٢] أيضاً، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قلتُ: يا رسولَ الله، إنْ عُرِضَ عليَّ أمرٌ، ليسَ فيهِ قضاءٌ في أمرِهِ، ولا سنةٌ، كيفَ تأمُرُني ؟ قال: ﴿تجعلونهُ شُورى بينَ أهلِ الفقهِ والعابدينَ منَ المؤمنينَ ، ولا تقضِ فيهِ برأيكَ خاصّة﴾[٣].

وروى الدارمي[٤]عن المسيَّب بن رافع[٥]، قال: كانوا إذا نزلتْ بهمْ قضيةٌ ليسَ فيها من رسولِ الله أثَرٌ؛ اجتمعُوا لها وأجمعُوا، فالحقُّ فيما رأوْا، فالحقُّ فيما رأوْا[٦].

هذه الروايات تدل بمجموعها على المَسلك الشوريّ الجماعيّ الذي كان الصحابة -ﷺ- يسلكونه بأمر وتوجيه من النبي -ﷺ- أولاً، ثم من خلفائه الراشدين.

وعن ميمون بن مهران، قال: كان أبو بكر الصديق، إذا ورد عليه حكمٌ نظرَ في كتابِ الله، فإنْ وجدَ فيهِ ما يقضي بهِ قضى بهِ، وإنْ لمْ يجدْ في كتابِ الله، نظر في سنة رسول الله -ﷺ- فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هلْ علمتمْ أنَّ رسولَ الله -ﷺ- قضى فيهِ بقضاءٍ ؟ فربّما قامَ إليهِ القومُ فيقولونَ: قضى فيه بكذا وكذا، فإنْ لمْ يجدْ سنّةً سنّها النبيُّ -ﷺ- جمعَ رؤوسَ الناسِ، فاستشارَهم، فإذا اجتمعَ رأيُهم على شيءٍ قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أنْ يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (١٦١٨). وانظر: مجمع الزوائد ج ١ ص ١٧٨، ط ٣، دار الكتاب العربي.

(٢) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطر (٢٦٠- ٣٦٠هـ): من طبرية بفلسطين، ولد بعكا، ورحل إلى الحجاز واليمن ومصر وغيرها، وتوفي بأصبهان. له ثلاثة معاجم، (الصغير)، و(الأوسط)، و(الكبير)، وكلها في الحديث. وله (تفسير)، و(دلائل النبوة). [النجوم الزاهرة ٤/ ٥٩، الأعلام للزركلي، ٣/ ١٣١]

(٣) المصدر السابق، المكان نفسه. وانظر إعلام الموقعين ج١ ص ٦٥، وهذا الخبر مشهور في كثير من المصادر عن علي أيضاً.

(٤) تقدمت ترجمته، ص ١٠٢.

(٥) تقدمت ترجمته، ص ١٠٢.

(٦) سنن الدارمي (مسنده) جـ١ ص ٤٨، حديث رقم (١١٥)، في المقدمة. وانظر: إعلام الموقعين جـ١ ص ٨٤، فقد نقل ابن القيم رواية مشابهة عن البخاري بسنده إلى المسيب بن رافع . وقد تقدمت في شرح التعريف المختار، في أواخر الباب الأول.

www.almajidcenter.org

قضى فيه بقضاء ؟ فإنْ كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماءَ الناسِ واستشارَهم، فإذا اجتمعَ رأيُهم على شيءٍ قضى بهِ[١].

وروى ابن عبد البَرّ[٢] بسنده إلى الشعبي[٣]: عن شُريح أنّ عمر كتب إليه: إذا أتاك أمر فاقضِ فيه بما في كتاب الله، فإنْ أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ رسول الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس...الخ[٤].

وهاتان الروايتان توضحان بجلاء منهج كلٍّ من الخليفتين الراشدين، في الحكم والقضاء وترتيب الأدلة؛ فالقرآن أولاً، ثم السنة، ثم رأي الجماعة المستخلص من مشاورتهم.

وإنْ جاءت الرواية الثانية بعبارة (بما أجمع عليه الناس)؛ فإنّها لا تدل قطعاً على الإجماع التامّ الذي عناه الأصوليون، والراجح أنّه رأي الأكثرية أو إجماع مَنْ حضر من فقهاء الصحابة؛ لأنّ بعضهم قد يكون غائباً في جهاد، أو تجارة، أو غير ذلك.

وسيأتي مزيد من الإيضاح لهذا الأمر في الفصل الثاني، بإذن الله.

ويقول أبو الحسن النُّباهي المالقي[٥]: رُوي عن عمر بن الخطاب، أنه لم يكن ينفذ الأحكام في الغالب إلا بمجمع من الصحابة وحضورهم ومشورتهم، مع علمه وفضله وفقهه وحسن بصيرته بمآخذ الأحكام وطرق القياس ومعرفة الآثار. ويقول أيضاً: نُقل

---

(١) إعلام الموقعين جـ١ ص٦٢، وقد نقله من كتاب القضاء لأبي عبيد. وتقدم تخريجه، راجع ص٦٧.

(٢) ابن عبد البَرّ، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَر، النَّمري (٣٦٨ـ ٤٦٣هـ): من أجلّة المحدثين والفقهاء، وشيخ علماء الأندلس. مؤرخ أديب، مكثر من التصنيف. من تصانيفه: (الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار)، و(التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، و(الكافي) في الفقه. وغيرها. [ترتيب المدارك ٤/ ٥٥٦، والديباج المُذهّب ص٣٥٧، والأعلام، للزركلي ٩/ ٣١٧]

(٣) الشَّعبي، عامر بن شراحيل: ثقة مشهور، فقيه فاضل. مات بعد المائة، وله نحو من ثمانين. [تقريب التهذيب برقم (٣٠٩٢)]

(٤) جامع بيان العلم وفضله جـ٢ ص ٥٦. وقد تقدم تخريجه مفصلاً في الباب الأول.

(٥) النُّباهي، علي بن عبد الله بن محمد (٧١٣- بعد ٧٩٢هـ): قاضٍ، من الأدباء المؤرخين. ولد بمالقة، ورحل إلى غرناطة، ثم ولي خطة القضاء بها. وله كتب مفيدة، منها (المَرْقبة العُليا فيمن يستحق القضاء والفُتيا) وسمّاه ناشره (تأريخ قضاة الأندلس)، و(نزهة البصائر والأبصار) تناول به استطراداً تاريخ الدولة الناصرية بغرناطة. [تاريخ قضاة الأندلس- مقدمة الناشر. والأعلام، للزركلي، ٤/ ٣٠٦].

www.almajidcenter.org

عن عثمان بن عفان أنه كان إذا جلس أحضر أربعة من الصحابة، ثم استشارهم، **فإذا رأوا ما رآه أمضاه**[١].

وروى ابن عبد البَر أيضاً، عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: مَن عَرضَ له **قضاءٌ** فليقضِ بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيُّه -ﷺ-. **فإنْ** جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله ولم يقضِ به نبيُّه -ﷺ-؛ فلْيقضِ بما قضى به الصالحون. فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه -ﷺ- ولم يقضِ به الصالحون؛ فليجتهد رأيَه، فإنْ لم يُحسن فليقم ولا يستحي[٢].

وهذا الخبر يؤيّد ما سبق، ويبيّن أنّه منهج فقهاء الصحابة أيضاً، وليس الخلفاء منهم فحسب. فقوله: (فلْيقضِ بما قضى به الصالحون) إشارةٌ واضحة إلى اجتهاد الجماعة السابق له، وهو يدلّ أيضاً على الإجماع بعموم لفظ (الصالحون)، ولكنْ أرجّح أنّ المراد الجمهور والأكثرية غالباً.

وستأتي مناقشة هذا الأمر، عند المقارنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، في الفصل الآتي.

وبهذا يكون عهد الخلفاء الراشدين، قد تمّ فيه التأصيل لمبدأ اجتهاد الجماعة القائم على الشورى، على نحو ما تقرّر في التعريف الاصطلاحي للاجتهاد الجماعي.

وإنْ كنّا قد رأينا نماذج للاجتهاد الجماعي في عهد النبي -ﷺ-؛ فقد كان ذلك لبيان المشروعية، ولتدريب الصحابة عليه، وليس هو العمدة في بيان الأحكام. أما هنا في عهد الصحابة، فإنّه أصل ثالث بعد القرآن والسنة، ومقدَّم على الاجتهادات الفردية من آحاد الصحابة. وهو نفسه الذي يتحول إلى إجماع بالمفهوم الأصولي في بعض الحالات.

ومن أمثلته ما يأتي:

---

(١) **تأريخ** قضاة الأندلس (المرقبة العليا ...)، للنباهي ص ١٩٢، ط ٥ دار الآفاق الجديدة - بيروت (١٩٨٣).

(٢) **جامع** بيان العلم وفضله ج٢، ص٥٧. وفعل يستحي مجزوم بلا الناهية، وقد حُذفت الياء الثانية؛ لأن **فعله (استحيا** يستحيي بياءين) على لغة الحجاز، وبها جاء القرآن. [انظر: المصباح المنير، مادة (حيي)].

www.almajidcenter.org

١- اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، عقب ثبوت وفاة النبيّ -ﷺ- والتفاوض بينهم بشأن الخلافة، واستقرار رأيهم على استخلاف أبي بكر ومبايعته[١].

٢- استشارة أبي بكر الصحابة في شأن مانعي الزكاة، واستقرار الرأي عندهم على محاربتهم، بعد أخذ ورد، ولاسيما بين عمر وأبي بكر، رضي الله عنهما[٢].

٣- وكذلك اجتهادهم في قضية جمع القرآن في مصحف واحد[٣].

(١) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (٣٤٦٧)، بترقيم أستاذنا الدكتور مصطفى البُغا.

(٢) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (١٣٣٥) ومسلم برقم (٢٠).

(٣) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (٤٤٠٢). والترمذي برقم (٣١٠٣).

www.almajidcenter.org

المبحث الثالث

الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين

المطلب الأول- التعريف بالتابعين وعصرهم:

عصر التابعين امتداد لعهد الصحابة، ويتداخل معه، ويمتد إلى منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، وآخر من مات منهم خلف بن خليفة (ت: ١٨٠ هـ)(١).

إذا كان الصحابي هو: «من لقي النبيَّ -ﷺ-، وكان مؤمناً به، ومات على الإسلام»(٢).

فمن هو التابعي ؟ ومن أين جاءت تسمية التابعين ؟.

التابعي- في اصطلاح المحدِّثين-: من لقي واحداً من الصحابة فأكثر، وكان مؤمناً(٣).

أما تسميتهم بالتابعين، فمستفادة من قوله تعالى الذي يمتدح به السابقين إلى الإسلام من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان: ﴿ وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ...﴾ [التوبة:١٠٠].

والذي يُعنى به البحث -في مجال الفقه وأصوله- هم الفقهاء المجتهدون، سواء من الصحابة أم من التابعين، وقد سبق الحديث عن فقهاء الصحابة.

أما فقهاء التابعين، ومجتهدوهم، فهم الذين أخذوا علمهم عن علماء الصحابة وفقهائهم، وإن شئت قل: هم التلاميذ النُّجباء للصحابة الفقهاء.

---

(١) مرجع العلوم الإسلامية ص٨٠، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ط ١ دار المعرفة. وخلف هذا صدوق، اختلط في الآخر. توفي سنة (١٨١ هـ)، على الصحيح، كما في تقريب التهذيب برقم (١٧٣١).

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب سانو، ص٢٥٤. وهو اختيار الحافظ ابن حجر في مقدمة كتابه **القيّم (الإصابة في تمييز الصحابة)**. وهناك تعريفات أخرى للصحابي، بين موسّع ومضيّق. انظر التفصيل في الكفاية **في علم الرواية**، للخطيب البغدادي، ص٦٨-٧٠. ومما قال فيه: ومع ذلك -أي مع أنّ الصحبة تطلق على الكثير **والقليل، ولوساعة** من نهار- فقد تقرّر للأمة عرف في أنهم لا يستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته، **واتصل لقاؤه.** ص٧٠. ط١، دار الكتاب العربي- بيروت. وانظر ما قاله العلامة النووي في التقريب، بشرحه تدريب **الراوي، للسيوطي**، ج٢ ص١٩١-١٩٣، ط ١، مكتبة الكوثر- الرياض. بتحقيق نظر محمد الفاريابي.

(٣) **قال النووي** في التقريب: قيل هو -أي التابعي- من صحب الصحابي، وقيل: من لقيه، وهو الأظهر. **وجاء في الشرح**: تنبيه: قال ابن الصلاح: مطلق التابعي مخصوص بالتابع بإحسان. [تدريب الراوي، ج٢ ص٢١٣-٢١٤] وانظر: الوجيز في علوم الحديث ص٣٨١، لأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب ، ط ١، المطبعة الجديدة- دمشق.

www.almajidcenter.org

وفي هذا العصر لم يَعُدِ الاجتهاد الفقهي بإشراف الخليفة أو طلب منه؛ لأسباب كثيرة، أهمها:

١- اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتفرّق الفقهاء من الصحابة والتابعين في الأمصار، فيصعب على الخليفة الاتصال بهم أو جمعهم عند الحاجة إليهم.

٢- الجفوة الكبيرة، التي وصلت إلى حد القطيعة أحياناً، بين العلماء والفقهاء من جهة، وبين الخلفاء الأمويين من جهة أخرى، بسبب ما أحدثوه في نظام الحكم، وبسبب الخلافات والنزاعات الداخلية، وظهور الفِرَق السياسية الدينية، كالشيعة(١) والخوارج(٢)، والفِرَق الكلامية، كالمُرْجِئة(٣) والقَدَرِيَّة(٤) المُعتزِلة(٥).

٣- دخول أمم وشعوب جديدة في الإسلام، وهم يحملون أنماطاً مختلفة في الحياة الثقافية والاجتماعية والعِمْرانية وغيرها، مما زاد في كمِّ المسائل المعرُوضة للبحث، في وقت قصير يصعب على الخليفة في عاصمة الخلافة وحدها أن يستجمع المشكلات والحوادث والوقائع الطارئة، فيبحثها بنفسه أو بمعونة من حوله من الفقهاء، فحدث ما يمكن التعبير عنه بالمثل السائر (اتّسع الخَرْق على الراقِع)، كما أنّ المسائل الجديدة اختلفت في كيفها، فوقعت

---

(١) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً -رضي الله عنه-، وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله -ﷺ-، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده. [التعريفات، للجرجاني، ص١٣٣، ط ١، دار الكتب العلمية- بيروت]. وهم فرق كثيرة، قد تصل إلى خمس عشرة فرقة. انظر كلام البغدادي عنها، في فصل بيان مقالات الروافض، من كتابه الشهير (الفرق بين الفِرَق) ص٢٩-٧١. ط دار المعرفة - بيروت، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. وانظر: المِلَل والنِّحَل، للشهرستاني، ج١ ص١٦٩-٢٣٤، ط ٨ دار المعرفة- بيروت.

(٢) الخوارج: هم الذين خرجوا على عليّ -رضي الله عنه-، بعد قبوله بالتحكيم يوم (صِفّين). فكفّروه وكلَّ من رضي بالتحكيم، كما يُكفرون عثمان -رضي الله عنه-، وأصحاب الجمل، وكلّ مرتكب لكبيرة. وهم فرق كثيرة، عدّدها البغدادي إلى عشرين فرقة، ثم بيّن كلاً منها على حدة. انظر: الفرق بين الفرق ص٧٢- ١١٣. وانظر: الملل والنحل ج١ ص١٣١- ١٦٠.

(٣) المُرْجِئة: قوم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. [التعريفات، للجرجاني، ص٢٠٧]. وهم ينقسمون إلى فِرق عِدّة. انظر تفصيل الكلام عنها في (الفَرْق بين الفِرق) للبغدادي، ص٢٠٢-٢٠٦، و(المِلَل والنِّحَل)، للشهرستاني، ج١ ص١٦١-١٦٨، ط ٨ دار المعرفة-بيروت.

(٤) القَدَرِيّة: هم الذين يزعمون أنّ كلّ عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. [التعريفات ص١٧٤]. وهم ينقسمون إلى فرق كثيرة، قد تزيد على العشرين. انظر: الفرق بين الفرق ص١١٤-٢٠١. وتكلّم عنهم الشهرستاني تحت عنوان المعتزلة، وقال: ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقّبون بالقدرية. [الملل والنحل ج١ ص٥٦. وانظر كلامه المطوّل في فرقهم ص٥٩-٩٦].

(٥) انظر: الاجتهاد الفقهي بالشام، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ص١٩- ٢٥، وص٤٠، ط ١ دار المكتبي -دمشق.

www.almajidcenter.org

حوادث مما لا عهد للسابقين بها، لذا تولى فقهاء كل قطر أو إقليم بحث مسائلهم ومشكلاتهم الخاصة، وإنْ كان هناك تواصل وتبادل لوجهات النظر أحياناً، ولاسيما بعد ظهور المدرستين الفقهيتين الاجتهاديتين الكبيرتين؛ مدرسة أهل الحديث في الحجاز، ومدرسة أهل الرأي في العراق، وكان فقهاء الشام ومصر أقربَ وألصق بمدرسة الحجازيين.

المطلب الثاني- الاجتهاد الفقهي العام في عصر التابعين:

كتب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي بحثاً قيّماً في اجتهاد التابعين[١]، بيّن فيه ضرورته وأسبابه في عصرهم، والمبادئ التي يقوم عليها منهاجهم في الاجتهاد، وخصائص اجتهادهم، وأهم الآثار التي نتجت عن اجتهادهم.

أما أسباب التوسع في الاجتهاد وبروز أهميته - مصدراً أساساً في الحياة التشريعية- فقد مرّ أكثرها في المطلب السابق.

وأما منهاج اجتهادهم فيتجلّى -كما يرى أستاذنا- في ثلاثة مبادئ؛ الأول: اتباع القرآن والسنة، الثاني: اتباع الصحابة رضوان الله عليهم، الثالث: مراعاة ظروف العصر[٢].

وأما خصائص اجتهادهم ومميزاته ، فكانت عنده ثمانٍ، وهي كما استخلصها:

١- الأصالة وعدم التقليد. ٢- فهم النصوص بأفق واسع وعدم الجمود على حرفية النص. ٣- العمل بالمصالح المرسلة. ٤- التجديد والتطوير. ٥- درء المفاسد والمضار وسد الذرائع. ٦- الأخذ بمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان (المراد: الأحكام القائمة على الأعراف). ٧- الأخذ بمبدأ الإباحة عند عدم النص. ٨- الجرأة في إبداء الرأي.

وقد قدم الأدلة والأمثلة الكافية على كل هذه الخصائص من واقع اجتهاداتهم[٣]، ثم استخلص أهم الآثار التي نجمت عن اجتهادات التابعين فجعلها ستة؛ هي:

---

(١) تقدم به لملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر عام ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣م، وقد كان مخصصاً لبحث موضوع الاجتهاد، ثم نشرته دار المكتبي بدمشق ضمن سلسلة أبحاث الدكتور الزحيلي.

(٢) انظر: اجتهاد التابعين، ص١٤- ٢١، ط ١ دار المكتبي- دمشق.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٣٤.

www.almajidcenter.org

١- ظهور المدارس الفقهية. ٢- وجود الفقه الفَرْضيّ أو الاحتماليّ. ٣- الاعتراف بالرأي مصدراً للفقه. ٤- البحث الجدي في الإجماع وإعلان حجيته. ٥- الكلام في مذهب الصحابي وحجيته. ٦- بلورة مناهج الاجتهاد واتخاذ الفقه طابعاً خاصاً[١].

ولعل أكثر ما يُهِمُّنا في موضوعنا من نتائج اجتهاد التابعين هو ظهور المدرستين الاجتهاديتين الكبيرتين، مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، المختلفتين في طريقتيهما، المتفقتين في غايتهما، وهي إيجاد الأحكام والحلول الشرعية للمسائل والمشكلات.

فما أهم أسباب ظهورهما ؟ وما أهم أوجه الاختلاف بينهما ؟ ومَن أشهر فقهاء كل منهما؟ وبأيّ من فقهاء الصحابة تأثروا ؟.

أما أهم أسباب نشوئهما؛ فهو الاختلاف الكبير بين البيئتين. فبينما كانت بيئة الحجاز -ولاسيما المدينة المنورة- قريبة العهد بزمن النبي - ﷺ- الذي أسس للدولة الإسلامية، وكان القرآن الكريم ينزل عليه فيها، ويبيّن أهم أحكامه ومبادئه بسنته القولية والفعلية والتقريرية، ثم كانت الخلافة الراشدة في معظم سنيِّها فيها، فكان الصحابة رضوان الله عليهم متوافرين، يلتزمون أحكام ربهم عزّ وجل، والصدق رائدهم والعدل قائدهم ورضا الله تعالى غايتهم، ونسيجهم الاجتماعي واحد في العادات والأعراف؛ فيؤخذ الناس بظواهر أحوالهم، ولا داعي للبحث عن البواعث، لغلبة الصلاح والورع.

وفي مقابل هذا كانت بيئة العراق -ولاسيما الكوفة- حديثة العهد بالإسلام، وفيها مجتمع خليط من الناس، من العرب المهاجرين من الحجاز بَدْءاً من خلافة عثمان؛ لأن عمر منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة ليستشيرهم، ومن العرب الأصليين فيها ومن العجم كالفرس وغيرهم، الذين دخلوا الإسلام حديثاً ولم يتشّربوا أحكامه ومبادئه تماماً، وهم يحملون من العادات والأعراف وما يلازمها من المسائل والمشكلات، ما لا عهد للمسلمين وفقهائهم بها، إضافة إلى ضعف الوازع الديني وقلة الورع مما يدفع إلى البحث عن النيّات

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥ - ٣٩.

www.almajidcenter.org

والدوافع وراء الأقوال والأفعال، ومن هنا كان الافتراق بين المدرستين، وكان للخلاف وجوه.

يقول أستاذنا الدكتور محمد الزحيلي معرِّفاً بكل من المدرستين، ومبيِّناً أوجه الاختلاف بينهما، وذاكراً أشهر فقهاء كل منهما:

«الأولى: مدرسة الحديث، ومقرُّها الحجاز وخاصة في المدينة ثم في مكة، وكان الحجاز مأوى الفقهاء ومجمع العلماء ومهد الشريعة ومهبط الوحي ومنبع السنة ودار الحديث وحاضرة النبوة والخلافة الراشدة. كما قصدها العلماء ولجؤوا إليها في العصر الأموي، فأضحت جامعة علمية ومدرسة للفقه والاجتهاد، وترجع في أصولها إلى زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعائشة أم المؤمنين، وتعتمد هذه المدرسة على النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة وأقوالهم، وشاع عندهم رواية الحديث، ووقف هؤلاء عند النصوص والآثار، فلا يحيدون عنها ولا يلجؤون إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى، وساعدهم على ذلك توافر أقوال الصحابة، وكثرة الأحاديث، وقلة الحوادث الجديدة، وندرة الوضع في الحجاز، مع ميلهم للورع والاحتياط في الفتوى والاجتهاد...

وكان أشهر فقهاء هذه المدرسة الفقهاءُ السبعة، أو فقهاء المدينة السبعة، وهم: سعيد ابن المسيّب (ت: ٩٤هـ)، وعروة بن الزبير(ت: ٩٤هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت: ١٠٧هـ)، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت: ٩٤هـ)، وعبيد الله بن عبد الله بن مسعود(ت: ٩٨هـ)، وسليمان بن يسار(ت: ١٠٧هـ)، وخارجة بن زيد بن ثابت (ت: ١٠٠هـ)[1].

الثانية: مدرسة الرأي، ومقرُّها العراق في الكوفة والبصرة، وكانت الكوفة مقرَّ الخلافة في زمن علي -رضي الله عنه-، واتجه إليها عدد كبير من الصحابة في أثناء خلافته، ونشطت فيها الحركة

(١) الاجتهاد الفقهي بالشام، ص ٤٨، ط١ دار المكتبي - دمشق. وانظر أيضا: الاجتهاد الجماعي، للدكتور شعبان إسماعيل، ص١٠١- ١٠٢، واجتهاد التابعين لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ص١١- ١٢، والمدخل الفقهي العام، للزرقا ج١ ص١٩٧- له وجهة نظر خاصة-، والمدخل لدراسة التشريع الإسلامي ج١ ص١٥٣ للدكتور عبد الرحمن الصابوني. ط جامعة دمشق.

www.almajidcenter.org

العلمية عامة والاجتهاد الفقهي خاصة، وكان ابن مسعود -رضي الله عنه- قد سبق إليها منذ خلافة عمر بن الخطاب-رضي الله عنه-، ونشر فيها علمه وفقهه، وكان يعتمد في اجتهاده على منهجه، كما ظهر تأثير علي كرم الله وجهه ورضي عنه في الفقه والاجتهاد في الكوفة وما حولها، فصار لها طابع اجتهادي خاص، يعتمد على الرأي والاجتهاد والاستنباط وإعمال العقل والفكر، وينشط في البحث والنظر، ويَمْهُر في القياس. وكان الباعث لهذا المنهج قلة الأحاديث التي وصلت إلى العراق، والتشدُّد في الرواية للتثبُّت من حديث رسول الله -ﷺ-، وشيوع الوضع وانتشاره، والحاجة الماسّة إلى معرفة الأحكام الشرعية للحوادث والنوازل والوقائع الجديدة، ومواجهة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسة الموجودة في العراق.

وظهر في العراق أئمة وعلماء وفقهاء، أشهرهم ستة من أصحاب عبد الله بن مسعود، وهم:

١- علقمة بن قيس النَّخَعي، وكان أشبه الناس هدياً وسمتاً بعبد الله بن مسعود (ت: ٦٢هـ).

٢- الأسود بن يزيد النخعي، وكان يأخذ من عمر رضي الله عنه (ت: ٧٥هـ).

٣- مسروق بن الأجدع الهمداني، وكان أعلم بالفتوى من شُريح (ت: ٦٣هـ).

٤- عَبيدة بن عمرو السَّلْمَانيّ، الذي أسلم قبل وفاة النبي- ﷺ- بسنتين، ولم يره (ت: ٧٢هـ).

٥- شُرَيح بن الحارث، القاضي (ت: ٨٢هـ).

٦- الحارث بن عبد الله الهمداني، أبو زهير الكوفي، الأعور، أخذ عن علي، وأحبه كثيراً، (ت: ٦٥هـ).

ويضاف إلى هؤلاء الستة عدد كبير من كبار التابعين والفقهاء والأعلام، مثل إبراهيم النَّخَعي إمام الكوفة وفقيهها، الذي جمع الفقه وحمل رايته، وقام على منهجه وآرائه مذهب الإمام أبي حنيفة فيما بعد، ومثل عامر بن شراحيل، الشعبيّ، وقيس بن أبي حازم ومحمد بن سيرين، وغيرهم»[1].

(١) المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٢. وانظر: الاجتهاد الجماعي لشعبان إسماعيل ص ١٠٢- ١٠٤.

www.almajidcenter.org

المطلب الثالث- اجتهاد الجماعة في عصر التابعين:

السؤال الآن: هل كان للاجتهاد الجماعي بمفهومه الذي تمّ التوصُّل إليه أُنموذجٌ[١] فأكثر في هذا العصر؟

رأينا في المبحث السابق -الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين- أنّ اجتهاد الجماعة كان رسمياً عاماً، بمعنى أنّ الحاكم هو الذي يدعو إليه، ويشارك فيه، ويشرف عليه، ويقرِّر نتيجته، كما كان يفعل الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

أما الآن -في عصر التابعين الذي يتوافق مع العهد الأموي من الناحية السياسية التاريخية- فقد ضاقت دائرته، فتعذر الاجتهاد الجماعي العام إلى حد كبير، وتحوّل إلى نوع من الاجتهاد الجماعي الإقليمي، فعندما تبلورت المدارس الفقهية في هذا العصر، ظهر الاتفاق داخل كل مدرسة على عدد من المبادئ الأصولية والأحكام الفرعية على نحو تميزت به كل مدرسة عن غيرها[٢].

وإذا أُرِيد التوسُّع في مفهوم الاجتهاد الجماعي، يمكن اعتبار ما كان يقوم به فقهاء كل مدرسة على حدة نوعاً من أنواع الاجتهاد الجماعي، حيث نجد في أكثر المسائل الفقهية المختلف فيها رأيين، أحدهما ينسب لأهل الحديث (مدرسة الحجاز)، وآخر لأهل الرأي (مدرسة الكوفة)، وهذا يدل بوضوح على أنّ اتفاقاً -صريحاً أو ضمنياً- قد تم بين فقهاء هذه المدرسة أو تلك.

وإذا كان لا بدّ من إبداء الرأي في العمل الاجتهادي في كل من المدرستين، من حيث قربُه من مفهوم الاجتهاد الجماعي، القائم على شورى الاجتهاد، الذي تمّ التوصُّل إلى تحديده وضبطه في الباب الأول؛ فإني أميل إلى مدرسة المدينة المنورة، حيث كان التشاور وتبادل الرأي بين فقهائها أكثر وضوحاً، كما تدل الأخبار.

---

(١) الأُنموذج بضم الهمزة ما يدلّ على صفة الشيء، وهو معرّب. وفي لغة (نموذَج)، بفتح النون. قال الصَّغاني: **النموذج** مثال الشيء الذي يُعمل عليه، وهو تعريب (نموذه)، وقال: الصواب (النموذج)؛ لأنه لا تغيير فيه بزيادة. [**المصباح المنير**، ص٦٢٥، المكتبة العلمية- بيروت]

(٢) انظر: بحث الدكتور محمود أبو ليل (الاجتهاد الجماعي ، ضرورته وحجيته)، من أبحاث ندوة الإمارات، ج ٢ ص٩٦٧.

www.almajidcenter.org

فلما وَلِيَ عمر بن عبد العزيز[١] -رحمه الله- إمارة المدينة، نزل دار مروان بن الحكم[٢]، ولما صلى الظهر دعا عَشَرَةً من فقهاء المدينة[٣]،... فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمد الله وأثنى عليه، وقال: إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق؛ ما أريد أنْ أقطع رأياً إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم[٤].

وهذا الخبر المشهور دليل واضح على أنّ عمر بن عبد العزيز قد كوّن -على مستوى المدينة- مجلساً للشورى، أعضاؤه هؤلاء الفقهاء العشرة، فلا يقطع بأمر ولا يبتّ بقضية إلا إذا استشارهم جميعاً، أو من كان حاضراً منهم.

أما حقيقة تجربتهم في الاجتهاد الجماعي؛ فتتمثّل في تصرّفهم عندما تُعرَض على بعضهم مسألة ليفتي فيها: فلم يكن أحد يصدر رأيه فيها بمفرده، بل يعرضها على غيره من فقهاء المدينة، والآخر على الآخر، وهكذا حتى يتداولوها جميعاً، وتخرج الفتوى من بينهم بعد تشاور وتقليب نظر، كأنها فتوى عالم واحد بقوة الجماعة.

---

(١) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، الأموي: أمير المؤمنين، أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، ولي إمرة المدينة للوليد بن عبد الملك -سنة ٨٧هـ -، وكان مع سليمان بن عبد الملك كالوزير، وولي الخلافة بعده، فعُدَّ مع الخلفاء الراشدين. مات في رجب سنة إحدى ومئة، وله أربعون سنة، ومدة خلافته سنتان ونصف. روى له الجماعة. [تقريب التهذيب، برقم (٤٩٤٠)]

(٢) مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية: ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين، ومات سنة خمس (أي وستين) في رمضان، وله ثلاث أو إحدى وستون سنة، لا تثبت له صحبة. [تقريب التهذيب برقم (٦٥٦٧)]

(٣) منهم الفقهاء السبعة الذين سبق ذكرهم قريباً.

(٤) انظر الخبر بتمامه في: تاريخ الأمم والملوك، للطبري، ج ٥ ص٢١٦، ط ١(١٩٣٩م) مطبعة الاستقامة-مصر. وانظر أيضاً: تاريخ الأمم الإسلامية، للشيخ محمد الخضري ج٢ ص١٦٩، ط ١(١٩٦٩م) المكتبة التجارية- مصر.

www.almajidcenter.org

المبحث الرابع
الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين

المطلب الأول- التعريف بالأئمة المجتهدين وعصرهم:

تكاد تتفق كتب تاريخ التشريع الإسلامي، على أنّ عصر الأئمة المجتهدين هو الممتدُّ ما بين نهاية القرن الهجري الأول إلى منتصف القرن الرابع تقريباً[١].

وأهمُّهم وأشهرهم ثلاثةَ عشرَ مجتهداً، هم: الحسن البصريّ بالبصرة (ت: ١١٠هـ)، وأبو حنيفة (ت:١٥٠هـ) وسفيان الثوري(ت: ١٦١هـ) بالكوفة، ومالك بن أنس بالمدينة (ت: ١٧٩هـ)، والأوزاعي بالشام (ت: ١٥٧هـ)، والشافعي(ت: ٢٠٤هـ) والليث بن سعد (ت: ١٧٥هـ) بمصر، وسفيان بن عُيَيْنة بمكة (ت: ١٩٨هـ)، وأبو ثور(ت: ٢٤٠هـ) وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) وداود الظاهري(ت: ٢٧٠هـ) وابن جرير الطبري(ت:٣١٠هـ)، ببغداد، وإسحاق بن راهويه بنيسابور(ت: ٢٣٨هـ). ومن الشيعة زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) في الكوفة، وجعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ) في المدينة.[٢]

لكن ما سبب هذه التسمية (الأئمة المجتهدين)، مع العلم بأنّ المجتهدين من الصحابة ومن التابعين كانوا أكثر عدداً من هؤلاء المجتهدين، ولم نسمِّ عصرهم بهذا الاسم؟!

والجواب: أنّ عدداً من المجتهدين – أشهرهم الذين ذُكروا- برزوا بوضوح في أعين العامّة والخاصّة، وكان لهم أثر كبير في تلاميذهم، جعل منهم أئمة متبوعين مقتدىً بهم، إما في الأصول فقط، من قبل خاصة التلاميذ الذين كانوا أيضا من المجتهدين، وإما في الفروع من قبل عامة الناس، كلّ حسب موطنه وبيئته وجهته في التلقي.

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقاء، ج١ ص ١٩٩، ط١ دار القلم، دمشق، بعناية الأستاذ محمد مكي.

(٢) انظر: مرجع العلوم الإسلامية، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ص٣٦٤.

www.almajidcenter.org

ومن جهة أخرى لم يكن أمر التقليد للمجتهدين من الصحابة بهذا الوضوح والصرامة في الالتزام بمذهب معين، وكذلك لم يكن لكل مجتهد من الصحابة أو التابعين تلاميذ يدونون أقواله، كالذي فعله تلاميذ هؤلاء الأئمة.

وأما عصر التابعين فقد كان مرحلة انتقالية بين عصر الصحابة وبين عصر الأئمة المجتهدين، ولم يَدُمْ طويلاً. وفيه ظهرت مصادر جديدة مثل الإجماع بأنواعه المختلفة[1]، وحُجّيّة قول الصحابي، وفيه احتدم الصراع الفكري والجدل بين المدارس الفقهية، ولاسيما بين فقهاء الحديث في الحجاز وبين فقهاء الرأي في العراق، كما سبق.

المطلب الثاني- مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة:

هناك تجربتان في هذا العصر يمكن تطبيق مفهوم الاجتهاد الجماعي على كل منهما إلى حدٍّ كبير؛ الأولى: طريقة الإمام أبي حنيفة، والثانية: طريقة قضاة الجماعة في الأندلس.

أولاً- اجتهاد الإمام أبي حنيفة وتلاميذه:

لعل أوضح مظهر للاجتهاد الجماعي في هذا العصر هو ما كان يتمّ بين الإمام أبي حنيفة وبين تلاميذه الفقهاء؛ إذْ كان لأبي حنيفة -رحمه الله- طريقة متميّزة في معالجة المسائل المعروضة عليه لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها، فلم يكن يتفرد ببحثها -وهو قادر على ذلك- بل كان يعرضها على خاصّة تلاميذه، كأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وغيرهم، لتقليب وجوه النظر فيها، وكلٌّ يُدلي بدلوه فيعرض رأيه وأدلته، وربما طال النقاش في المسألة الواحدة أياماً وشهوراً، ثم يكون لأبي حنيفة القول الفصل فيها، فيؤيّد هذا ويعارض هذا، وكأنه يصدر قراراً لمجمع فقهي خاص.

يقول الدكتور محمد الدسوقي: «وكان لأبي حنيفة في حلقته مع تلاميذه طريقة في البحث والدرس، تختلف عن طريقة الأستاذ الذي يلقي على تلاميذه وهم يسمعون له ويكتبون عنه، دون أن يكون لأحدهم حق الجدل والمناقشة، فهي طريقة الأستاذ الذي لا يستبدُّ برأيه، ولا يرى غضاضة في أن يسمع من تلميذ له قولاً يكون أقرب إلى الحق

(١) سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب بحث أنواع الإجماع وصلتها بالاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

والصواب من قوله، بل هو يهُشُّ لذلك ويسعَد به ويدعو إليه. فقد نصح تلاميذه بالاجتهاد، وشجّعهم عليه، وفتح أمامهم أبوابه، وكان لهم نِعم المرشد والموجّه، فنبغ منهم عدد كبير صاروا أئمة في الفقه والحديث، وكان لهم فضل تدريس الفقه العراقي وإذاعته بين الناس، ومن أجل ذلك كان من خصائص المذهب الحنفي أنّ مسائله دُوِّنت بعد أن مرّت بمناقشات ومناظرات طويلة، وأنّ هذه المسائل لا يمكن عزوها كلُّها إلى شخص واحد بعينه؛ لأنها صدرت عن جماعة، كانوا يتشاورون ويتناقشون في ظل أستاذ حريص كل الحرص على أن تدوّن المسألة بعد أن يستقر الجميع على رأي فيها»[1]. ونقل نصاً عن مقدمة (جامع المسانيد لأبي حنيفة)[2]، جاء فيه: «وكان أبو حنيفة -رحمه الله- إذا وقعت واقعة، شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال، فيثبته أبو يوسف - رحمه الله- حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج».

ويوضح لنا العلامة محمد أبو زهرة[3] -رحمه الله- الأسلوب الذي كان أبو حنيفة يتبعه في الاجتهاد بقوله: «وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له، لا إلقاء للدروس على تلاميذه، فالمسألة من المسائل تعرض له فيلقيها على تلاميذه، ويتجادل معهم في حكمها، وكلٌّ يدلي برأيه، وقد ينتصفون منه في المقاييس كما رُوي عن الإمام محمد، ويعارضونه في اجتهاده، وقد يتصايحون حتى يعلو ضجيجهم كما نقلنا فيما مضى عن مِسعَر

---

(١) الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الدسوقي ص٤٣، ط١ ١٩٨٧م، دار الثقافة - قطر. والكتاب هو أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، عام (١٩٧٢م)، من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، بإشراف الشيخ علي الخفيف، رحمه الله.

(٢) ج١ ص ٣٣، ط ١، الهند.

(٣) أبو زهرة، محمد بن أحمد أبو زهرة (١٣١٦ - ١٣٩٤هـ= ١٨٩٨ - ١٩٧٤م): أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. بدأ اتجاهه إلى البحث العلمي في كلية أصول الدين في الأزهر عام (١٩٣٣م)، وعُيّن أستاذاً محاضراً للدراسات العليا في جامعة الأزهر (١٩٣٥م)، وعضواً للمجلس الأعلى للبحوث العلمية. وكان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية. وأصدر من تأليفه أكثر من ٤٠ كتاباً، منها: (الخطابة) و(تاريخ الجدل في الإسلام) و(أصول الفقه) و(الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية)، وتواريخ مفصلة ودراسة فقهية أصولية للائمة الأربعة، فأخرج لكل إمام كتاباً ضخماً: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل. وكانت وفاته بالقاهرة. [انظر: تقويم دار العلوم ص٢٦٦، وجريدة الأهرام: ١٣ أبريل ١٩٧٤م، ومجلة حضارة الإسلام: عدد حزيران ١٩٧٤م، ص ٣٩-٥١، الأعلام ٦/ ٢٥].

www.almajidcenter.org

بن كدام[١]، وبعد أن يقلِّبوا النظر من كل نواحيه، يدلي هو برأيه الذي تنتجه هذه الدراسة **ويكون** صفوها، فيقرُّ الجميعُ به ويرضونه»[٢].

والمهم الذي تجب معرفته الآن هو مدى انطباق هذه التجربة الاجتهادية على مفهوم الاجتهاد الجماعي، أو انطباقه عليها.

إذا تذكرنا تعريف الاجتهاد الجماعي -وهو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودَهم في البحث والنظر، على وَفْق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط حكم شرعي لمسألة شرعية ظنية- وقارنّاه بفعل الإمام أبي حنيفة وتلاميذه المجتهدين، وجدنا بينهما تطابقاً كبيراً. بل إنّ اجتهادهم اجتهاد جماعي حقيقي؛ لأنه تحققت فيه معظم شروطه وقيوده، إنْ لم أقل كلها. وبيانه فيما يأتي:

١- **قيد الجماعيّة متحقق**؛ لأنّ الروايات ذكرت لنا أنه كان يعرض المسألة على تلاميذه ويستمر بحثها أياماً فهذا يعني أنّ اثنين -على الأقل- غير أبي حنيفة اشتركا في الاجتهاد لها، وشرط الجماعة يتحقق بثلاثة على الأقل، كما هو الراجح لغة وشرعاً، وقد سبق بيانه في شرح التعريف المختار[٣].

وهذا لا يعني أبداً أنّ جميع مسائل الفقه الحنفي تمّ الاجتهاد فيها جماعياً، إذْ لا بد من أنّ أبا حنيفة أجاب عن مسائل كثيرة دون عرضها على تلاميذه، أو كان ذلك قبل أن تنضج حلقة درسه، ويجتمع فيها هذا العدد من القضاة والمجتهدين، أمثال أبي يوسف[٤] وعافية

---

(١) **مِسْعر** بن كِدَام بن ظهير الهلالي، الكوفي: ثقة ثبت، فاضل، مات سنة ثلاث أو خمس وخمسين ومئة. [تقريب التهذيب برقم ٦٦٠٥]

(٢) **الإمام** أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص٧٠، دار الفكر العربي - القاهرة. وانظر نصاً آخر مشابهاً لهذا في المعنى ص ٥٧، المرجع نفسه. وقد نقل فيه عن كتاب المناقب للمكّي.

(٣) راجع ص١٠٣.

(٤) **أبو** يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨١ هـ): القاضي الإمام. أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وهو المقَدّم من أصحابه جميعاً. وهو أول من سُمّي (قاضي القضاة). من تصانيفه: كتاب الخَراج، وأدب القاضي. [انظر ترجمته في: الجواهر المُضيّة، للقرشي ص٢٢٠-٢٢٢، وتاج التراجم، لابن قُطلوبُغا ص٣١٥-٣١٧].

www.almajidcenter.org

بن يزيد(١) **وزُفَرُ بن الهُذيل**(٢). وربما يتعذر علينا معرفة ما كان الاجتهاد فيه **جماعياً وما كان فردياً**، لتداخل ذلك في الكتب المدوَّنة في المذهب الحنفي، وقد كان تدوين أكثرها **بعد وفاة** أبي حنيفة – رحمه الله– كما فعل الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني – رحمهما الله تعالى–(٣).

٢- وقيد (بذل الجهود في البحث والنظر، على وَفْق منهج علمي أصولي) متحقق أيضاً. فقد كان كل منهم يقلّب المسألة على وجوهها، وهذا هو بذل الجهد في البحث والنظر. وأما المنهج العلمي الأصولي فهو في الغالب منهج أبي حنيفة الذي اختطه، وتمّ تأصيله فيما بعد على يد أصوليي المذهب كالكَرْخِيّ(٤) والدَّبُوسِيّ(٥) والسَّرَخْسِيّ(٦) وغيرهم.

٣- وقيد (التشاور) متحقق في معظم المسائل؛ لأنه كان ديدن أبي حنيفة، كما تدلّ الأخبار الواردة. بل لم يكن يحسم في المسألة حتى يسمع آراء جميع أصحابه المعدودين من أهل الاجتهاد عن آخرهم. فيُروى أنه كان ينتظر عافية بن يزيد، ويقول: لا ترفعوا المسألة حتى يحضر عافية، فإذا حضر ووافقهم، قال أبو حنيفة: أثبتوها. وإن لم يوافقهم، قال أبو حنيفة: لا تثبتوها(٧).

---

(١) **عافية** بن يزيد بن قيس الأَوْدي الكوفي (ت: بعد مئة وستين هـ): وثّقه النسائي وابن معين، ونُقل عن ابن معين أيضاً: أنه ضعيف في الحديث. كان قاضياً زاهداً، قال عنه الذهبي: كان من خيار القضاة. قلده المهدي قضاء جانب من بغداد، ولكنه استعفاه بعد مدة يسيرة، فأعفاه. [انظر تفصيل ترجمته وأخباره في تاريخ بغداد ١٢/ ٣٠٧-٣٠٩، **وانظر**: ميزان الاعتدال، للذهبي برقم (٤٠٧٤)، وتهذيب التهذيب ٥/ ٥٣، ط ١ دار الفكر].

(٢) **زُفَر** بن الهذيل بن قيس العنبري (١١٠- ١٥٨هـ): فقيه إمام، من المقدَّمين من أصحاب أبي حنيفة، **وهو أقيسُهم**. تولى قضاء البصرة، ومات بها. [تاج التراجم ص١٦٩-١٧٠، والأعلام، للزركلي ٣/ ٧٨]

(٣) **انظر**: الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص١٨٤، ١٧٤.

(٤) **الكَرْخيّ**، أبو الحسن، عبيد الله بن الحسين (٢٦٠- ٣٤٠هـ): فقيه حنفي. انتهت إليه رئاسة الحنفية **بالعراق. من تصانيفه**: رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وهي مختصره المشهور، و(الجامع الصغير)، و(**الجامع الكبير**)، وكلاهما في فقه الحنفية. [الفوائد البهية ص١٠٧، تاج التراجم ص٢٠٠-٢٠١].

(٥) **الدَّبُوسيّ**، أبو زيد، عبد الله بن عمر بن عيسى (ت: ٤٣٠هـ): أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود. **كان فقيهاً** باحثاً. له (تأسيس النظر) في ما اختلف به الفقهاء، أبو حنيفة وصاحباه ومالك الشافعي، و(**تقويم الأدلة**) **في الأصول**. [وفيات الأعيان ٣/ ٤٨، وشذرات الذهب ٣/ ٢٤٥، والجواهر المُضيّة ١/ ٣٣٩]

(٦) **تقدمت** ترجمته، ص ١٠٠.

(٧) الخبر بتمامه في تاريخ بغداد ج١٢ ص٣٠٨. وانظر. الإمام محمد بن الحسن، للدكتور الدسوقي، ص٤٤.

www.almajidcenter.org

٤- وكذلك شرط كون الاجتهاد من الفقهاء المسلمين العدول حاصل أيضاً؛ لأن تلاميذه الخاصِّين - وقد بلغ عددهم ستة وثلاثين- كانوا من الفقهاء العدول وهو على رأسهم كذلك.

وقد قال أبو حنيفة في أصحابه الذين لازموه: «هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى»[١].

٥- وكذلك شرط المجلس الخاص للتشاور في المسألة والبتِّ في حكمها فهو متحقق في اجتهادهم كما يُفهم مما ذُكر سابقاً، وهو أنهم كانوا يتجادلون ويتصايحون أحياناً، وربما ارتفع ضجيجهم، حتى يصدر الإمام أبو حنيفة الرأي الأخير فيُقِرُّ به الجميع ويرضونه.

وهنا لابد من استدراك على ما سبق: وهو أنه مهما تحقق في اجتهاد أبي حنيفة مع خواصِّ تلاميذه من شروط الاجتهاد الجماعي - كما رأينا- فإنه لا يرقى إلى المستوى المنشود من الاجتهاد الجماعي؛ وسبب ذلك أنه اجتهاد مغلق في دائرة المذهب الواحد بأصوله الخاصة.

وإذا أُخِذ بالتقسيم الذي وضعه الدكتور قطب مصطفى سانو للاجتهاد الجماعي- وهو تقسيم حسن- إذْ جعله في ثلاثة أنواع أو مستويات[٢]:

الأول: الاجتهاد الجماعي المَحَلّيّ أو القُطْريّ، ويكون خاصاً بمجتهدي قطر أو مدينة فيما يَمُسُّ حياتهم من مسائل ونوازل.

الثاني: الاجتهاد الجماعي الإقليمي، وهو الذي يقوم به مجتهدو إقليم من الأقاليم الإسلامية فيما يخص إقليمهم من النوازل والمسائل .

الثالث: الاجتهاد الجماعي الأُمميّ، وهو الذي يقوم به مجتهدو الأمة فيما يَمُسُّ حياة عموم الأمة الإسلامية من القضايا والمسائل، بغض النظر عن مواقع أفرادها المحلية والإقليمية.

---

(١) المناقب لابن البزازي جـ ٢، ص ١٢٥. [نقلته عن كتاب (أبي حنيفة)، لأبي زهرة ص ١٧].

(٢) انظر كتابه أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص١٥٧ فما بعد، ط١ / ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م. دار الفكر- دمشق. وستأتي مناقشة هذا التقسيم، في الفصل الآتي، مبحث (مجالات الاجتهاد الجماعي). وسوف تأتي ترجمة الدكتور سانو في الباب الثالث، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

إذا أخذنا بهذا التنوّع للاجتهاد الجماعي فيمكننا عدُّ اجتهاد أبي حنيفة مع تلاميذه المجتهدين من النوع الأول (المحليّ القطري) أو من النوع الثاني (الإقليمي)؛ لأنهم إنّما كانوا معنيّين بما يُعرض عليهم من مسائل من أهل مَحَلَّتهم أو إقليمهم، وهو العراق وما جاورها، وقد كان هناك أقاليم أخرى كالحجاز والشام ومصر واليمن وغيرها، لها فقهاؤها الخاصّون وطرائقهم الخاصّة في الاجتهاد.

ومهما يكن من أمر فإنّ تجربة الإمام أبي حنيفة مع طلابه المتميزين تُعَدُّ تجربة ناجحة إلى حد كبير، في مجال تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإن لم يطلقوا عليها هذا الاسم، بل ربما لم يخطر ببالهم هذا الأمر، وليس الاسم هو المهم، إنما الجوهر والمعنى.

ومن ناحية أخرى، لا أستطيع أن أعمّم ما قلته عن طريقة أبي حنيفة، على سائر الأئمة أصحاب المذاهب؛ لأنه لم يُنقل إلينا أنهم كانوا يفعلون ذلك مع تلاميذهم النجباء، مع أنه كان لكل منهم تلاميذُ بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق. ولكن عمل هؤلاء التلاميذ في مذاهب أئمتهم تنقيحاً وترجيحاً، يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً مذهبياً منقوصاً؛ بسبب عدم تحقق شرط التشاور في مجلس خاص، الذي هو ركن أساس في الاجتهاد الجماعي.

ثانياً- اجتهاد قُضاة الجماعة ومجالس الشورى في الأندلس:

ومما يمكن الحديث عنه في مجال الاجتهاد الجماعي، في عهد الأئمة المجتهدين، ما كانت تقوم به جماعة الفقهاء أو أعضاء مجالس الشورى، في العهد الأموي، فما بعده، في الأندلس. ولا بدّ قبل هذا من التعريف بمنصب قاضي الجماعة ومهامّه، وبجماعة الفقهاء أو القضاة الذين يتكوّن منهم مجلس الشورى.

أ- نبذة تعريفية بقضاء الجماعة ومجالس الشورى:

تذكر لنا كتب التاريخ الإسلامي في الأندلس -عند الحديث عن خُطة (وظيفة) القضاء- أنها كانت من أعظم الخُطط قدراً وأجلها خطراً، عند الخاصة والعامة، وكان الأمير لا يُسندها إلا لمن يثق بعلمه ودينه وحسن رأيه، ويتصف بصفات خاصة من الهيبة والتواضع والنزاهة، وغيرها[1].

---

(١) انظر: نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقّري، ج١ ص٢١٧- ٢١٨. ط المكتبة التجارية الكبرى. والخُطة بضم الخاء: المرتبة أو الولاية، كما ورد في الشرح الكبير، للدردير ج٤ ص١٦١. وهو مصطلح يرد كثيراً في

www.almajidcenter.org

وكان صاحب هذه الخطة يُسمّى في أول الأمر (قاضي الجند)، ثم أصبح يسمّى (قاضي الجماعة) بعد تولي الأمير عبد الرحمن الداخل[١] الإمارة.

«وقاضي الجماعة عند المغاربة هو بمعنى قاضي القضاة عند المشارقة»[٢].

«وكذلك أصبح يُطلق على قاضي الجماعة في الأندلس أيضاً قاضي القضاة، منذ أوائل القرن الخامس الهجري»[٣].

«وكان قاضي الجماعة في قرطبة يتميّز بسلطة أوسع من أيّ قاضٍ آخر في مدينة أخرى، لقربه من مقرّ الأمير أو الخليفة، إذْ كان الأمير يستشير القاضي في كثير من شؤونه، وكان القاضي يستطيع أن يفرض رأيه أحياناً على الأمير نفسه»[٤].

«وكان قاضي الجماعة يحكم في جميع الأحكام الشرعية، ويوقّع شهادات توثيق الشهود العدول، ويقيم الحدود، ويشرف على إدارة بيت المال، وكان من مهامه أيضاً أن يؤمّ المصلين في الجُمَع والأعياد والاستسقاء، وغيرها»[٥].

«وكان مقرّ خطة القضاء في المسجد الجامع، أو في مسجد آخر بالقرب من دار القاضي، أو في داره نفسها. وكان يحيط بقاضي الجماعة مجلس للحكم، هم الفقهاء المشاوَرون، الذين يعيّنهم الأمير أو الخليفة، ويفتون القاضي فيما يعرضه عليهم، ويبعثون

كتب أهل الأندلس والمغرب، ولعلها مأخوذة من الخُطة بمعنى: الحال والأمر والخطب. [انظر: لسان العرب ٧/ ٢٩٠].

(١) عبد الرحمن الداخل (١١٣ - ١٧٢هـ= ٧٣١- ٧٨٨م): عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، الملقب بصقر قريش، ويعرف بالداخل، الأموي: مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، وأحد عظماء العالم. ولد في دمشق، ونشأ يتيماً. [الأعلام للزركلي ٣/ ٣٣٨].

(٢) نفح الطيب، ج٥ ص٣٨٥. وانظر: تأريخ قضاة الأندلس، للنُّباهي المالقي الأندلسي، ص٢١، ط ٥ دار الآفاق الجديدة – بيروت. وقد بيّن المراد بالجماعة، فقال: والظاهر أنّ المراد بالجماعة جماعة القضاة، إذْ كانت ولايتهم قبل اليوم غالباً من قِبل القاضي بالحضرة السلطانية، كائناً من كان؛ فبقي الرسم كذلك. اهـ، وستاتي ترجمة النباهي المالقي، في أواخر هذا الباب.

(٣) قرطبة في العصر الإسلامي، تاريخ وحضارة، للدكتور أحمد فكري، ص٣٠٣، مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية. ط (١٩٨٣م).

(٤) المصدر السابق، نفسه.

(٥) المصدر السابق، ص٣٠٥-٣٠٦. بالاعتماد على كتاب (الصلة) لابن بَشْكُوَال، خلف بن عبد الملك (ت:٥٧٨هـ)، ج١ ص٣٠٠. ط ١ دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

www.almajidcenter.org

إليه بفتاويهم كتابة. وكان كثيراً ما يدعوهم إلى الاجتماع به في مجلس خاص، كان يسمّى (مجلس الشورى)»[١].

وكثر عدد الذين نالوا هذه المرتبة وحصّلوا هذا اللقب (أعني قاضي الجماعة)، والباحث في كتب تراجم علماء الأندلس والمغرب تقابله أسماء كثيرين منهم[٢]. وكذلك ورد في تراجم عدد من العلماء والفقهاء: (أنه كان مشاوَراً، أو من المشاوَرين)[٣] أي من أهل الشورى،-كما يُعبّر عنه في زمننا-.

وقد بلغ عددهم في بعض الأحيان ستة عشر مُشاوَراً، كما ذكر القاضي عياض في ترجمة إسحاق بن إبراهيم التجيبي (ت: ٣٥٢هـ)[٤].

ولعلَّ ما تنقله كتب التاريخ والتراجم المغربية والأندلسية، من أوضح الأمثلة على مكانة قاضي الجماعة والفقهاء المشاوَرين، في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحَكَم بن هشام، الأموي- الذي كان يُدعى عبد الرحمن الأوسط[٥]- فمن بعده من الأمراء.

وأبرز الذين اشتهروا بمنصب (قاضي الجماعة)، وكانت له المكانة المرموقة والكلمة المسموعة، عند الأمير عبد الرحمن وقبل ذلك عند جده هشام، هو الفقيه المحدث الكبير

---

(١) المصدر السابق، نفسه، أخذاً من كتاب (قضاة قرطبة وولاتها)، للخِشني القُروي، (ت: ٦٦١هـ).

(٢) انظر على سبيل المثال المواضع الآتية، في ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض: ج ٥ ص١٦٣-١٦٦، ١٧١، ١٨٠- ج ٦ ص١٤٥- ج ٧ ص١٤٢- ج ٨ ص١٦، ١٩١، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المملكة المغربية.

(٣) انظر على سبيل المثال: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفَرَضي، عبد الله بن محمد (ت: ٤٠٣هـ)، ج١ ص٣٤-٣٥، ترجمة (إبراهيم بن يزيد بن قُلْزم المتوفى سنة ٢٦٨هـ). والكتاب يشغل المجلدات (٣-٥) من المكتبة الأندلسية، تحقيق الدكتور إبراهيم الأبياري، ط ١ دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

(٤) ترتيب المدارك ج٦ ص١٢٧.

(٥) امتد عهده ما بين (٢٠٦-٢٣٨هـ)، وتميّز بالنّقلة الحضارية الكبيرة للأندلس في أيامه، حيث تواصل مع العراق، التي كانت قد بلغت شأناً حضارياً كبيراً، وشجّع العلماء على الانتقال والهجرة إلى بلاده، كما أرسل إلى العراق يشتري نفائس الكتب والمصنفات، فانتقلت إليه حضارة العراق، وقبل عهده كانت قد انتقلت إلى الأندلس حضارة الشام والحجاز واليمن، فاجتمعت لديه الحضارات، وصهرها الأندلسيون، وأخرجوا منها حضارة مميّزة. [انظر: تاريخ المغرب والأندلس، للدكتور عصام الدين الفقي، ص٨٩- ٩٠، مكتبة نهضة الشرق- = =القاهرة، ط (١٩٩٨م)، وتاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، للدكتور السيد عبد العزيز سالم، ص٢٢٨- ٢٢٩، ط ٢ (١٩٨٦م)، مكتبة الأنجلو المصرية.

www.almajidcenter.org

يحيى بن يحيى الليثي المصمودي[١]. فقد كان ليحيى هذا تأثير كبير على الأمير في تعيين القضاة وعزلهم، وكانت له مواقف مشهودة.

ب- أمثلة الاجتهاد الجماعي لفقهاء الجماعة وقضاتها في الأندلس:

لم أجد فيما اطلعت عليه من كتب تاريخ الفقه الإسلامي كلاماً أو ذكراً لمسائل تمّ التشاور فيها بين فقهاء الأندلس أو جماعة الفقهاء.

وما ذكرتُه سابقاً أخبار متناثرة من كتب التاريخ العام وكتب تراجم العلماء والقضاة في الأندلس عامة، وقرطبة على وجه الخصوص.

وهي -وإنْ دلّت دلالة صريحة قاطعة على وجود جماعة للقضاة وقاضٍ للجماعة يستشيرهم- لم تقدّم أمثلة بيّنة تدل على كيفية هذا التشاور، وما المسائل التي تُعرض عليهم، أو نماذج منها.

وعلى كل حال، فإنها طريقة سابقة قيّمة في مجال الشورى الفقهية، لا يماثلها في هذا العصر - عصر الأئمة- إلا طريقة الإمام أبي حنيفة وتلاميذه، التي تقدم بحثها قريباً.

ولكنّ عمل فقهاء الأندلس يمتاز بأنه (رسميّ)، أي بأمر من الحاكم (الأمير في الأندلس).

ولم أجد فيما اطلعت عليه من البحوث المعاصرة في هذا المجال بياناً شافياً عن مجالس الشورى ومجالس القضاء في الأندلس، اللهم إلا ما كتبه الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس -سابقاً-، في بحثه المقدم إلى ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي، التي سبق التعريف بها في المقدمة[٢].

---

(١) **يحيى** بن يحيى، الليثي المصمودي (ت: ٢٣٤هـ): الفقيه المحدّث، أحد رواة المَوطّأ عن الإمام مالك، كان إمام وقته وواحد بلاده في الأندلس. أصله من برابرة مصمودة (في المغرب)، تولّى بني ليث فنُسب إليهم. رحل إلى المشرق، فسمع مالك بن أنس - وأخذ عنه موطّأه، وهو أشهر رواته في الأندلس- وسفيان بن عُيينة، والليث بن سعد، وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن وهب. وقد أعجب مالك بعقله، وسمّاه (عاقل الأندلس) بعد حادثة طريفة وقعت في مجلسه. [المُغرب في حُلى المَغرب، لابن سعيد الأندلسي، ص٣٩، ط دار الكتب العلمية، ونفح الطيب، ٢/ ٤-٩، وانظر ترجمته المفصّلة وأخباره وفضائله في ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ٣/ ٣٧٩- ٣٩٣].

(٢) وكان بحثه بعنوان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، وهو قيّم جداً، وسيأتي مزيد من النقل عنه ومناقشة ما جاء فيه، في المبحثين الآتيين (الخامس والسادس). وله بحث آخر بعنوان (فتاوى أندلسية)، جاء فيه: كان العرف القضائي في الأندلس لجوء القاضي إلى المشاورة، وإلا عُدّ مُستبداً برأيه؛ فقد قال أبو المطرّف الشعبي المالقي

www.almajidcenter.org

وقد تمكّن من جمع طائفة من الأمثلة، معظمها من (ترتيب المدارك، للقاضي عياض)، وجعل بعضها ضمن حديثه عن المجالس الأندلسية، التي تكون بدعوة من السلطان، وبعضها في خطة الشورى في المجال القضائي.

والأمثلة التي أوردها يتضح الاجتهاد الجماعي في بعضها، بصورة ما من صوره. ويُجانب بعضُها حقيقة الاجتهاد الجماعي، وستأتي مناقشة مفصَّلة، للصور التي عدّها الدكتور من صوره، في المبحث الآتي.

وأختار هنا بعض أمثلته التي يبدو فيها الاجتهاد الجماعي جلياً.

من الأمثلة التي ذكرها في المجالس الأندلسية:

١- دعا الأمير الحكم بن هشام الأموي (١٨٩- ٢٠٦هـ) الفقهاء ليشاورهم في مسألة نزلت به، وهي أنه وطىء زوجة له في نهار رمضان، فأفتوه بالإطعام، إلا إسحاق بن إبراهيم؛ فإنه أفتاه بصيام شهرين، مبرّراً ذلك بأنه لا مالَ له، وإنما يتصرف في مال بيت المسلمين، فأخذ الأمير بقوله، وشكر له عليه[١].

٢- وحدث للأمير عبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦- ٢٣٨هـ) مثل المسألة السابقة، مع جارية له في رمضان، ثم ندم، وبعث إلى الفقيه الشهير يحيى بن يحيى الليثي وأصحابه وسألهم، فبادر يحيى بالإفتاء بالصيام شهرين متتابعين، وتعجّب أصحابه لعدم فتواه بمذهب مالك، وهو التخيير بين العِتق والإطعام والصيام[٢]، فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حُمل على الأصعب عليه لئلا يعود[٣].

(ت: ٤٩٧هـ) -عن حاكم أندلسي أصدر حكمه دون استفتاء مشاوَر- : " قد كان ينبغي لهذا الحاكم أن لا يستبد برأيه في الأحكام، ويتبع سَنَن من مضى من حُكام العدل". [التراث المغربي والأنلسي، ندوة (٤)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة عبد الملك السعدي، في تطوان، ص١٤٣].

(١) أبحاث ندوة الإمارات جـ١ ص٥١٩، والخبر مأخوذ بمعناه عن كتاب الاعتصام، للشاطبي جـ٢ ص١١٤.

(٢) انظر لمذهب مالك: الشرح الصغير، للدردير، ج١ص٧١٣. ط دار المعارف بمصر (١٣٩٢هـ). وانظر لمذهبه مقارناً بالمذاهب الأخرى القائلة بوجوب الترتيب في كفارة الإفطار عمداً بالوطء؛ بداية المجتهد، لابن رشد، ج١ ص٣٠٥. ط٦ دار المعرفة – بيروت.

(٣) أبحاث الندوة جـ١ ص ٥١٩- ٥٢٠، والخبر مأخوذ من ترتيب المدارك ٣/ ٣٨٨. ويُلاحظ أنه مع تماثل الواقعتين -هذه والسابقة-، وتماثل الحكمين فيهما، كيف اختلف التعليل فيهما. وليس هنا موضع بحثها ومناقشتها فقهياً، ولكنهما مثالان يدلان على التشاور الفقهي، وهو أهم ما في الاجتهاد الجماعي، وإنْ كان الحاكم قد رجّح رأي الأقلية في الحالتين، والمسألة خاصّة به، فأخذ بالرأي الأشد الأحوط. ولكن قال الشاطبي: فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى –

www.almajidcenter.org

٣- وفي عهد الأمير عبد الرحمن أيضاً، ظهر زنديق يتكلم بعَبَث، فأمر الأمير بحبسه، بعد الشهادة عليه بذلك، وكانت لهذا الزنديق عمّة من حظايا الأمير، فكلّمته في إطلاقه، فأرجأ الأمر حتى يكشف أهل العلم عما يجب في شأنه، وأمر بجمع الفقهاء، وكانوا ستة، فتوقف أربعة منهم عن سفك دم الزنديق، وقال بسفكه عبد الملك بن حبيب(ت: ٢٣٧هـ)، وأصبغ بن خليل(ت: ٢٧٣هـ)، ولما رفعت فتاويهم إلى الأمير، استحسن قولهما، ونفّذ حكمهما[١]».

وفي مجال شورى القضاء لم يورد لنا الدكتور أبو الأجفان مسائل معيّنة، تمّ التشاور فيها بين القاضي والفقهاء المشاوَرين، وإنما ذكر مثالاً لحرص بعض القضاة على استشارة غيرهم، حتى قبل أن تتخذ الشورى صفة رسمية في مجالس القضاء، وتصبح خطة تُسند إلى ذويها من الفقهاء المحصّلين؛ كان كثير من القضاة يلجأون إليها تلقائياً للاستئناس بآراء غيرهم والاستعانة بذوي الدُّرْبة على الفتوى، واحتياطاً لحقوق المتقاضين. ومن هؤلاء القاضي حماس بن مروان بن سِماك الهمداني (ت: ٣٣٠هـ)، من أهل إفريقيّة، الذي كان يُجلس معه أربعة من الفقهاء، لينظروا فيما يدور في مجلسه، ولا يحكم بين خصمين حتى يُناظرهم في قضيتهما[٢]. وذلك على الرغم من علمه وفضله وعدله وفِطنته، كما جاء في ترجمته[٣].

ثمّ سرد أسماء طائفة من القضاة، من أعلام الأندلس الذين تولوا خطة الشورى؛ منهم:

- سعيد بن خُمير الرعينيّ القرطبيّ (ت: ٣٠١هـ)[٤].
- سعد بن معاذ بن عثمان (ت: ٣٠٨هـ)[٥].

رحمه الله-، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع.اهـ، في حين أيّد موقف إسحاق بن إبراهيم، في المثال السابق؛ فقال: وهذا صحيح. [الاعتصام، ج٢ص١١٤، دار المعرفة- بيروت]. ولعل مراده بمخالفة يحيى للإجماع هو بإحداث قول ثالث، وهو استثناء الأغنياء من الكفارة المالية.

(١) أبحاث الندوة ج١ص ٥٢٠، والخبر في ترتيب المدارك ج٤ ص١٣٢.

(٢) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٥٢٣- ٥٢٤.

(٣) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج٥ ٧٠-٧١.

(٤) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج٥ ص١٦٢-١٦٣.

(٥) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج٥ ص١٦٥.

www.almajidcenter.org

- يحيى بن زكريا بن فطر (ت: ٣١٥هـ)[١].
- عبد الملك بن العاصي السعدي (ت: ٣٣٠هـ)[٢].
- أبو محمد الأصيلي (ت: ٤٠٢هـ). الذي قيل عنه: كان رأساً في أهل الشورى بقرطبة، ولمّا هنّأه بعضهم بالشورى حين تقلّدها قال: لعن الله الشورى إن لم أرفعها، ولعنني إن رفعتني.

وختم حديثه بمثال عن مشاورة بعض قضاة الأندلس لعلماءَ في أقطار أخرى، كان يراسلهم ويستشيرهم. كما فعل أبو عبد الله محمد بن أحمد الباجي (ت: ٤٣٣هـ)، الذي كان يستفتي في كثير من مسائله فقيهَيْ القيروان؛ أبا بكر بن عبد الرحمن وأبا عمران الفاسي[٣].

(١) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج٥ ص١٧١.
(٢) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج٦ص١٤٤- ١٤٥.
(٣) انظر: أبحاث ندوة الإمارات جـ١ ص٥٢٥- ٥٢٦.

www.almajidcenter.org

المبحث الخامس

أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد

المطلب الأول- نبذة تعريفية بهذه العصور:

رأينا في دراسة العصور الأربعة السابقة حالَ الاجتهاد بوجه عام والاجتهاد الجماعي بوجه خاص، في كلٍّ منها على حِدة، وكيف يُسلِّم كلُّ عصر المَهَمّة إلى الذي يليه، بعد أن يقوم بحقّها في أمانة واقتدار.

ولما انتصف القرن الهجري الرابع بدأت طائرة الاجتهاد – التي كانت محلّقة في الأجواء– بالهبوط التدريجي الاضطراري، وطال أمد هذا الهبوط، فامتدّ ﴿ألفَ سنةٍ إلاّ خمسينَ عاماً﴾[1]. ولكنَّ طائرة الاجتهاد هذه، كانت تتأرجح في أثناء هبوطها حيناً، وتتماسك حيناً، وتعلو تارة، وتنخفض أخرى، بحسب ما تمرّ به من ظروف وأحوال، ولكنها لم تسقط أبداً.

هذا الزمن الطويل الممتد أُطلقت عليه تسميات عدة، منها عصور التقليد، وعصر الجمود والركود الفقهي والتشريعي، ومنها عصر الاجتهاد المقيّد والشرح على المتون، وهذا الأخير اختيار الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الصابوني[2]، وغيره.

وأنا أميل إلى هذه التسمية؛ لأنّ تركيز الدراسة هنا على جانب الاجتهاد، وليس على ما يقابله وهو التقليد، ولأنّ التسمية بعصور التقليد ونحوها توحي بالسلبية التامّة تجاه الاجتهاد، مع أنّ هذا الأمر غير دقيق من الناحية الموضوعية، حيث إنّ التقليد موجود على ممرّ العصور، منذ عصر الصحابة، وحتى عصر الأئمة والاجتهاد المطلق؛ لأنه أمر طَبَعِيٌّ ضروريّ؛ لعدم إمكان تفرّغ المسلمين جميعاً للتفقُّه في الدين، والاجتهاد لأنفسهم في كل ما يطرأ لهم.

---

(١) اقتباس من الآية الكريمة من سورة نوح، رأيت فيه تناسباً بين الأمرين.

(٢) المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، جـ ١ ص ٢٣١. كتاب جامعي مقرّر في كليتي الشريعة والحقوق بجامعة دمشق

www.almajidcenter.org

ومن جهة أخرى، فإنّ هذا العصر الموصوف بالركود والجمود بوجه عام، في الاجتهاد وفي غيره من الأنشطة الفكرية، قد سطعت في سمائه ولمعت في أرضه أسماء أعلام، هنا وهناك، في أرجاء العالم الإسلامي عامّة، وفي البلدان العربية على وجه الخصوص، من الفقهاء والمجدّدين، ومن الملوك الصالحين، الذين يقيمون صرح هذا الدين. ولا يكاد يخلو منهم عصر، بل قرن من قرونه العشرة.

أما من الفقهاء والعلماء المجدّدين فتطالعنا أسماءُ أفذاذٍ من جهابذة الأعلام، اشتُهر منهم القاضي أبو بكر الباقِلّانيّ (ت:٤٠٣هـ)، وابن عبد البَرِّ (ت:٤٦٣هـ)، وإمام الحرمين الجُوينيّ (ت:٤٧٨هـ)، وحجة الإسلام الغزاليّ (ت:٥٠٥هـ)، وابن رشد، الحفيد (ت: ٥٩٥هـ) وفخر الدين الرازيّ (ت:٦٠٦هـ)، وسلطان العلماء، العز بن عبد السلام (ت:٦٦٠هـ) وتلميذه شهاب الدين القَرَافيّ (ت: ٦٨٤هـ)، والإمام النَّوويّ (ت:٦٧٦هـ)، وشيخ الإسلام ابن تيميّة (ت:٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيّم (ت:٧٥١هـ)، والإمام الشاطبيّ (ت:٧٩٠هـ)، وابن الوزير اليمانيّ (ت:٨٤٠هـ)، والحافظ ابن حجر العسقلانيّ (ت:٨٥٢هـ)، والكمال ابن الهُمام (ت:٨٦١ هـ)، وجلال الدين السيوطيّ (ت:٩١١هـ)، والشاه وليُّ الله الدهلويُّ (ت:١١٧٩هـ)، والعلامة الشَّوْكانيُّ (ت:١٢٥٠هـ)، وابن عابدين الدمشقيّ (ت:١٢٥٢هـ)، وغيرهم كثير.

ومهما قيل في إغلاق باب الاجتهاد وأسبابه منذ أواخر القرن الرابع الهجريّ؛ فإنّ الإفتاء بانسداد باب الاجتهاد هو في حقيقته اجتهادٌ، وقد كان إفتاءً وقائياً احترازياً، على أرجح تعليلاته.

وما دامت قد أذنتْ نصوصُ الوحي- ووافقها الإجماعُ العمليُّ من الصحابة- بالاجتهاد والاستنباط ممن هو أهله، ولم تقيّده بقيود من زمان أو مكان؛ فإنّ الإذن -بناءً على قاعدة الاستصحاب- يبقى سارياً، ولا يمكن إلغاؤه إلا بوحيٍ أو إجماع، وحيث لا وحي بعد انقطاعه، ولم يوجد إجماع حقيقي على ذلك، فهو باب مفتوح أبداً لمن يستحق دخوله.

www.almajidcenter.org

ومن عَرف قدر هؤلاء الأعلام، الذين ورد ذكرهم -وأمثالهم- وجهودَهم واجتهاداتهم، علم يقيناً أنّ الاجتهاد لم ينقطع، وأنّ الزمان لا يجوز أن يخلو من مجتهد، بناء على ما حقّقه علماء مذهب الحنابلة ومن وافقهم[1].

وقد يُقبل القول بفقد المجتهد المطلق المستقل، الذي يستقل بأصوله وفروعه، على نحو ما بُيّن في الباب الأول، في مبحث مراتب المجتهدين وطبقاتهم.

ولكن هناك طبقات أخرى للمجتهدين، دون طبقة المجتهد المطلق المستقل، يمكن أن تؤدي الواجب الكفائي للاجتهاد في حق الأمة، ولاسيما إذا كان اجتهاداً جماعياً.

فهل وُجد الاجتهاد الجماعي في هذا الزمن الطويل على نحوٍ ما ؟

الجواب باختصار هو بالإيجاب.

والتفصيل كما يأتي:

تُطَالعنا - ونحن نقرأ في كتب الفروع الفقهية في المذاهب المختلفة، وكتب الفتاوى على وجه الخصوص- عبارات من مثل: أفتى علماء خوارزم بكذا، وكان علماء بخارى يفتون بكذا (في المذهب الحنفي)، وقال أصحابنا الخراسانيون بكذا وكذا (في المذهب الشافعي)، والبغداديون من أصحابنا على هذا القول (في المذهب الحنبلي)، وعن أصحابنا المشارقة كذا وكذا، وأهل المغرب يرجّحون كَيْتَ و كَيْتَ (في المذهب المالكي)،... وأمثالها.

كل هذا بنسبة القول أو الرأي إلى أهل بلدة معينة أو إقليم باسمه.

هذه العبارات وأشباهها، كثيرة في جميع المذاهب، ولكنها في المذهبين الحنفي والمالكي أظهر؛ لأن المذهب الحنفي تربّع على عرش المشرق الإسلامي، والمالكي تربّع على عرش المغرب الإسلامي، في السيادة والتطبيق العملي الرسمي.

ولكن ما الدلالة غير المباشرة لهذه العبارات ؟.

إنها تدل بوضوح على رأي جماعي واحد، في مسألة ما، اتخذه علماء تلك البلدة أو ذلك الإقليم، بحيث نُسب إليهم جميعاً، لا إلى عالم بعينه.

---

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩١-١٩٢. والجمهور على جوازه. انظر تفصيل الأقوال والأدلة في البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٢٠٧-٢٠٨)، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٣/ ٣٣٩-٣٤٠).

www.almajidcenter.org

لذا، أرى أنها مظهر جماعيٌّ للفتوى والاجتهاد. ولكن بالمقابل لا أستطيع الجزم بأنّ هذا الرأي المنسوب إلى أهل بلدة أو إقليم قد كان نتيجة مناقشات وتشاور بين علماء البلد الواحد أو الإقليم، فربما كان في بدايته رأياً لأحد العلماء البارزين فيه، حيث اجتهد وأفتى به، وتابعه الباقون من علماء مَحَلَّتِه تقديراً لمكانته فيهم، أو تقليداً له.

وعلى أية حال، فإنّ الصفة الجماعية بادية فيها، وإنْ لم نجزم بكونها اجتهاداً جماعياً.

وأوضح من هذا وأصرح، نموذجا الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية، في المذهب الحنفي، اللذان سأخصهما بالبيان المفصّل في المطلب الثاني الآتي.

وفي المغرب الإسلامي، نجد أمثلة كثيرة لمجالس الشورى والفتاوى الجماعية، عند المالكية. سيكون المطلب الثالث لها بالمرصاد.

المطلب الثاني- الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية نموذجان للاجتهاد الجماعي في التقنين، في المشرق الإسلامي:

وسأفرد كلاًّ من النموذجين في مُدْرَك خاص، لأهميتها وافتراقهما في الزمان والمكان والأشخاص وطريقة الوضع، وإنْ اتّحدا في المذهب الحنفي، وفي كونها تقنيناً جماعياً.

المدرك الأول- الفتاوى الهندية:

والكلام عنها يأتي من ناحيتين؛ الأولى وصفيّة تعريفيّة، والثانية وزنيّة تقويميّة، لوزنها بميزان الاجتهاد الجماعي.

أولاً- نبذة تعريفيّة بالفتاوى الهندية[1]:

سمّيت بهذا الاسم؛ لأنّ واضعها هم جماعة من علماء الهند المشهورين في زمنهم - القرن الثاني عشر الهجري- برئاسة الشيخ نظام الدين البُرْهَانْبوري[2].

---

(١) انظر: الفتاوى الهندية جـ ١ ص ٢-٣، ط ٣، الموسوعة الفقهية الكويتيّة جـ ١ ص ٥٢، المدخل الفقهي العام جـ ١ ص ٢٣٦، ط ١ منقحة ومرتبة ومبوبة (١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م) دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، ومرجع العلوم الإسلامية، ص ٤٩٤- ٤٩٥.

(٢) البُرْهَانْبوري، محمد بن يار محمد بن خواجه محمد (ت : نحو ١١١٠هـ = نحو ١٦٩٨م): فقيه حنفي متصوّف باحث. من أهل "برهانبور" بالهند. له تصانيف كثيرة؛ منها: (خلاصة السِّيَر)، و(خلاصة الرسائل في فضائل مكة)، =

www.almajidcenter.org

وتسمى أيضاً " الفتاوى العالمكِيريّة " نسبة إلى الملك المُغُولي سلطان الهند "محمد أُوْرَنْكْ زِيب" المُلقّب بعالَم كير، أي فاتح العالم (ت: ١١١٩هـ= ١٧٠٧م). الذي أمر بتأليفها، وأجرى الجِرايات على العلماء القائمين بها، وكان عددهم ثلاثة وعشرين عالماً فقيهاً، وربما وصل إلى الأربعين أحياناً.

وهي أحكام فقهية مختارة من المذهب الحنفي، في جميع أبوابه، وتقع في ست مجلدات ضخمة، وهي مطبوعة ومتداولة، ومن الكتب المعتمدة في المذهب.

وكان الهدف من وضعها تسهيلَ الوقوف على الروايات الصحيحة في المذهب الحنفي، والأقوال المعتمدة والراجحة فيه، وما تجري عليه الفتوى من أحكام المذهب، وتيسيرَ النظر فيها. لذلك التزم مؤلفوها عبارات الكتب التي نقلوا عنها غالباً.

ثانياً – الفتاوى الهندية في ميزان الاجتهاد الجماعي:

ما مدى انطباق مفهوم الاجتهاد الجماعي على هذه الفتاوى ؟

للإجابة عن هذا السؤال أمهّد بهذه الخلاصة التي سجلها العلاّمة المرحوم مصطفى الزرقاء في "مدخله " عن كيفية إعداد هذه الفتاوى.

قال: «قصة هذا الكتاب باختصار: أنّ الملك المؤمن التقيَّ -محمد أُوْرَنْكْ زِيب- الذي وهب نفسه للإسلام ومجده، وتسنّم عرش دِهْلي[1] في عام (١٦٥٨م) حوالي (١٠٦٩هـ)، وكان عالماً فقيهاً، أراد تعبيد الطريق إلى الفقه ليسهل الرجوع إلى أحكامه في الفُتيا، ويتيسّر التقنين منها لشؤون الإدارة والقضاء، فألف سنة (١٠٧٣هـ) "مجلس الفقهاء" برئاسة الفقيه المَلاّ نظام الدين برهان بوري، ومعه ما يقرب من أربعين فقيهاً من أكابر فقهاء عصره، منهم القضاة والمفتون والعلماء الراسخون، وهيّأ لهم مكتبة حافلة، أمر بجمعها من جميع الأقطار، وأجرى لهم جراية كافية من الرزق، ليفرغوا إلى العمل المطلوب، وأمرهم أن يجمعوا أحكام الفقه في شتى الموضوعات، ولاسيما ما يتصل بالمعاملات، والقضاء، والإدارة، والتوثيق، تلك الأحكام المبعثرة في شتى كتب الفقه مما لا تصل إليه كلُّ يد، وأن

و(شرح الإرشاد في النحو)، وغيرها. [الأعلام، للزركلي ٧/ ١٣٥، وانظر هدية العارفين ٢/ ٣٠٦، وإيضاح المكنون ١/ ٢٨٢].

(١) تقع غربي (نيودلهي) عاصمة الهند حالياً، وقد كانت هي العاصمة سابقاً.

www.almajidcenter.org

يودعها في كتاب جامع باللغة العربية، تُعرض فيه الأحكام الفقهية بتنسيق وترتيب وتبويب وتنقيح يجعلها في المتناول، وذلك مع عزو كلِّ حكم إلى مرجعه المأخوذ منه. وقد رصد لهم ميزانية كافية لتمويل المشروع.

وقد انقسموا لذلك إلى أربع زُمَر: ترأّس الأولى الشيخ وجيهُ الدين، وعُهد إليها بالربع الأول من العمل، وترأّس الثانية الشيخ جلالُ الدين، وعُهد إليها بالربع الثاني، وترأس الثالثة الشيخ القاضي محمد حسن، وعُهد إليها بالربع الثالث منه، وترأس الرابعة المَلّا حميد جونبوري، وعُهد إليها بالربع الرابع، والكل يعملون تحت رئاسة الشيخ نظام الدين، فأتمّوا في ثماني سنوات هذا المشروع الجديد، الذي تمخض عن كتاب (الفتاوى الهندية). وبما أن المذهب الحنفي هو المذهب السائد في أرجاء الامبراطورية، كان هذا العمل مقصوراً على أحكام هذا المذهب. ولم تتضمن الفتاوى الهندية الخلافات والآراء الاجتهادية في فقه المذاهب الأخرى.

وبعد إتمام هذا الكتاب العظيم الجامع لقانون الشريعة، متمثّلاً بالاجتهاد الحنفي، وإطلاقه للنسخ والتعميم (بمثابة الطبع والتوزيع في زمننا اليوم)؛ أصدر الملك مرسوماً (إرادة ملكية) بوضع ما تضمنه من أحكام موضع التنفيذ في جميع أرجاء المملكة، والعمل بها في الدوائر القضائية»[1].

والناظر في هذه الخلاصة يلحظ مباشرة الأمور الآتية:

١- هذا العمل الكبير قامت به جماعة كبيرة تناسبه، فهو جهد جماعي.

٢- القائمون بهذا الجهد هم من الفقهاء والعلماء الراسخين، "أعضاء مجلس الفقهاء"، فشروط الاجتهاد متحققة فيهم؛ شروط المجتهدين في المذهب على الأقل.

٣- تقسيم العمل بين أربع زمر، لكل منها رئيس مشرف عليها، وهذا تخصُّص وتوزيع للمهام يساعد على الإتقان. إضافة إلى رئاسة الشيخ نظام الدين للجماعة كلها.

٤- توافرت له الإمكانات المادية والمعنوية.

---

(١) المدخل الفقهي العام، جـ ١ ص ٢٣٦- ٢٣٧، وقد لخصها الشيخ الزرقا من محاضرة عن الفتاوى العالمكيرية باللغة الإنجليزية للأستاذ أنور أحمد قادري، أستاذ القانون في كلية السند للحقوق الإنسانية بكراتشي، بباكستان، ونشرت فيما بعد، في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، العدد (٧٠،٧١).

www.almajidcenter.org

٥- وفوق ما سبق، فإنّ الحاكم نفسه يتابعه ويشرف عليه ويبدي فيه رأيه، وهو عالم فقيه أيضاً.

ولما اكتمل المشروع -أو التشريع- ألزم بتنفيذه، فكان هذا العمل بمثابة تقنين، أو (محاولة شبه تقنينية من الفقه الإسلامي) كما ذكر الشيخ الزرقاء[١].

وبناء على ما سبق، يمكن الجزم بأنّ هذا العمل الجماعيَّ، هو اجتهاد جماعيٌّ توافرت فيه جميع شروطه على وجه الإجمال، بحسب ما جاء في التعريف المختار وشرحه، في أواخر الباب الأول، وعلى وجه التحديد شرح القيد الخامس، وهو أنّ غاية الاجتهاد إما استنباط أو استخلاص حكم شرعيّ، يحقق مقصد الشارع في المسألة.

غير أنه قاصرٌ وخاصٌّ. أما قصوره؛ فلأنه غير مستنبط من قبل أعضاء الجماعة نفسها، بل الأحكام المختارة في الفتاوى هي اجتهادات أئمة المذهب السابقين. ولكن هذا لا ينفي عنها صفة الاجتهاد، فالاجتهاد في إثبات صحة الروايات لقائليها، والاجتهاد في الترجيح بين الأقوال، والاجتهاد في اختيار المعتمد المناسب لحال أهل الزمان، كلها من أنواع الاجتهاد بوجه من الوجوه. ولكن لا ينطبق عليها المفهوم الكامل للاجتهاد الجماعي، ويمكن قبوله على أنه نوع من أنواعه.

وأما كونه خاصاً، فلأنه خاصّ بالفقه الحنفي وحده. وهذا الاكتفاء بمذهب واحد عند التقنين، إنْ كان مناسباً في زمانهم، فإنه يُعدُّ قصوراً في التشريع أو التقنين في زماننا، لا يُعبّر تعبيراً كاملاً عن التشريع الإسلامي الذي يتسم بالمرونة والقدرة على معالجة جميع مشكلات الناس؛ لأن المذهب الواحد يضيق عن المطلوب في كثير من جوانبه.

ولهذا سنرى أنّ مجلة الأحكام العدلية، وإنْ اقتصرت على المذهب الحنفي أيضاً، إلا أنّ واضعيها اضْطُرُّوا للأخذ بأقوال في المذاهب الأخرى، في بعض الأحكام. وقد كان لهم في المذاهب الأخرى مُتَّسع.

---

(١) المصدر السابق، جـ ١ ص ٢٣٨.

www.almajidcenter.org

المدرك الثاني- مجلة الأحكام العدلية:

وهذا النموذج أيضاً أتكلّم عنه من ناحيتين؛ الأولى: وصفيّة تعريفيّة، والثانية: وَزْنيّة تقويميّة.

أولاً- التعريف بمجلة الأحكام العدلية والباعث على تأليفها[١]:

هي عبارة عن قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي على المذهب الحنفي، وتشتمل على أحكام المعاملات والدعاوى والبيّنات. وضعتها لجنة علمية من العلماء في الدولة العثمانية، من ديوان العدلية في الآستانة، ورئاسة ناظر الديوان.

بدأ العمل بها سنة (١٢٨٦هـ)، وانتهى سنة (١٢٩٣هـ)، فاستغرق ما بين سبع إلى ثماني سنوات، وكُتبت أولاً باللغة التركية.

وقد صيغت الأحكام التي اشتملت عليها المجلة بصيغة موادَّ قانونية ذات أرقام متسلسلة، وقد بلغت (١٨٥١ مادة). ورُتِّبت على الكتب والأبواب الفقهية المشهورة، فجاءت في ستة عشر كتاباً، أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء، وقسم كل كتاب إلى أبواب، وكل باب إلى فصول، والفصول إلى موضوعات وفقرات متفرعة عنها.

أما دواعي وضع هذا القانون وبواعثها، فقد ذكرتْها جمعية المجلة (اللجنة الرسمية) التي تألفت من فقهاءَ عَرَبٍ وأتراك، في تقريرها المقدم إلى الصدر الأعظم (بمثابة رئيس الوزراء في زماننا).

وأهمها ثلاثة أمور:

الأول: أنّ قضاة المحاكم النظامية ومجالس تمييز الحقوق فيها، ليس لهم الاطلاع الكافي على علم الفقه وأحكامه، والقوانين التي وضعت قبل المجلة كقانون التجارة وقانون العقوبات -وكذلك المحاكم التابعة لها- مستمدة من الفقه الإسلامي، فكان يصعب عليهم الرجوع إليها لحل المشكلات الطارئة، في المقاضاة والمحاماة وغيرهما.

---

(١) انظر: شرح المجلة، لسليم رستم باز اللبناني، ص ٧-١٢، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت، والمدخل الفقهي العام جـ١ ص ٢٢٦، و ٢٣٨- ٢٣٩، ومرجع العلوم الإسلامية ص ٤٩٧.

www.almajidcenter.org

الثاني: كثرة الآراء الفقهية والروايات في المذهب الحنفي، وتفاوت طبقات المجتهدين فيه، تجعل من العسير التمييز بين الصحيح وغيره، وبين المعتمد وغير المعتمد، حتى على القضاة الشرعيين.

الثالث: تبدُّل الزمان وتغيُّر الأعراف والعادات، واتجاه الدول بنحوٍ عامٍّ إلى التقنين المحدد في مواد، تعتمد قولاً واحداً في كل مسألة.

هذه الأمور وغيرها، استدعت وضع هذه الأحكام الشرعية المقنّنة، حتى يسهل على المحامين والقضاة وغيرهم الرجوع إليها بيسر وسرعة، ولتخفيف حدة الاختلافات بين الحكّام الشرعيين، الذين كانوا هم المرجع، وبين قضاة المحاكم النظامية، الذين لا يعرفون أسرار تعدد المذهب، وإلى كتب الفتاوى القديمة المتعددة.

ثانياً- مجلة الأحكام العدلية في ميزان الاجتهاد الجماعي:

عدّ الشيخ مصطفى الزرقاء، رحمه الله، الفتاوى الهندية مُمهِّدةً لمجلة الأحكام العدلية، لذلك نجده يتحدث عنها في مقدمة الملحق بالفصل السادس عشر، الخاص بالحديث عن المجلة[1].

من أجل هذا رأيت من المناسب إجراء مقارنة موجزة بينهما، توطئة لوضع عمل المجلة في ميزان الاجتهاد الجماعي.

إنّ بين الفتاوى الهندية وبين مجلة الأحكام العدلية وجوهَ اتفاق وتشابه كثيرة؛ منها: أنّ كُلاً منهما من عمل جماعة من الفقهاء والعلماء، وليست أعمالاً فردية.

وفيهما أحكام فقهية مستمدة من الفقه الحنفي خاصة.

وصدرت كلٌّ منهما بأمر من الحاكم وإشرافه وتمويله، فأخذتا صفة الرسمية والإلزام.

ولكنهما تفترقان من وجوه أخرى؛ أهمها:

١ - **الفتاوى** الهندية كتاب جامع لجميع أبواب الفقه، بما فيها العبادات، والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والوصية والميراث والوقف)، والعقوبات، بينما خلت المجلة من هذه الأقسام الثلاثة.

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام ج ١ ص٢٣٥، فما بعد.

www.almajidcenter.org

٢- الفتاوى كتبت بعبارات الفقهاء القدامى واعتمدت طريقتهم في الصياغة والترتيب، ونسبت فيها الأقوال إلى مصادرها، أما المجلة فقد صيغت بعبارات ومواد قانونية محددة، تعتمد رأياً واحداً في المذهب، ولا تنسب الأقوال إلى قائليها أو مصادرها.

٣- اقتصرت الفتاوى على المذهب الحنفي اقتصاراً تاماً، فلم تخرج عنه أبداً، بينما نجد المجلة اضطُرَّت للخروج عن المذهب في بعض الأحكام، كالاتجاه إلى الأخذ بحريّة الاشتراط في العقود المالية، مما يقرب من مذهب شُريح القاضي[١] وابن شبرمة[٢] والإمام أحمد في الشروط المقترنة بالعقد[٣]، الذي جعل الأصل في الشروط الجواز، بخلاف المذاهب الثلاثة؛ الحنفي والمالكي والشافعي[٤].

ويأتي السؤال الآن: هل يمكن عدّ العمل الذي قامت به اللجنة الواضعة للمجلة اجتهاداً جماعياً ؟!

وفي الجواب أقول: ينطبق على المجلة ما ذكرته في الفتاوى الهندية؛ وهو أنها مظهر من مظاهر الاجتهاد الجماعي، وذلك لتحقق قيوده بضوابطها فيها، وإن لم يكن على الوجه الأكمل.

وبيانه: أنّ الاجتهاد الجماعي يقوم على ركنين رئيسين؛ الأول: بذل الجهد (ويكون من الفقهاء العدول) لاستنباط أو استخلاص الحكم الشرعي للمسألة المعروضة. الثاني: التشاور بين أعضاء جماعة الفقهاء المجتهدين، فيما توصل إليه كل منهم، ليخرجوا بقول واحد مشترك.

وفي هذا التقنين المستمد من الفقه الإسلامي-المراد المجلة هنا-، وكذلك كل تشريع وتقنين إسلامي حقيقي، نجد الركنين السابقين قائمين. فرأينا أنّ أعضاء اللجنة التي ألّفت المجلة هم من فقهاء العرب والترك، وليسوا من عامة الناس أو من الحقوقيين المعاصرين، وقد بذلوا جهودهم في استخلاص الأحكام الشرعية لمسائل المعاملات المعروضة.

---

(١) تقدمت ترجمته، في الباب الأول. ص٣٢.

(٢) ابن شُبْرُمة، عبد الله بن شبرمة بن الطفيل، الكوفي، التابعي (٧٢-١٤٤هـ): قاضي الكوفة، وشيخها وفقيهها. اتفق العلماء على توثيقه. [طبقات الفقهاء، للشيرازي ص٨٥، ومرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص١٢٦].

(٣) انظر: شرح المجلة، لسليم رستم، ص١٣. والمدخل الفقهي العام ج ١ ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٤) انظر البيان الشافي في هذه القضية في المدخل الفقهي ج ١ ص٥٤٧ - ٥٧٠.

www.almajidcenter.org

وقد بيّنت في شرح القيد الخامس من قيود تعريف الاجتهاد الجماعي، أنّ استخلاص الأحكام -إما باختيارها من أقوال الصحابة أو أقوال الأئمة المجتهدين، بالترجيح بينها، والتخريج عليها- هو القسم المتمِّم لاستنباط الأحكام الشرعية. وهو المسمّى في عصرنا "الاجتهاد الانتقائي" ، الذي سيأتي الحديث عنه، في الباب الثالث.

ومرّ معنا أنّ مجتهدي التخريج والترجيح والفُتيا، في كل مذهب على حدة، تُقبل اجتهاداتهم على انفراد، ويُعمل بها في القضاء والإفتاء، وقد مضت قرون طويلة معتمدة عليها.

فكيف لا تُقبل ترجيحاتهم وتخريجاتهم وهم مجتمعون ؟!

لا شك أنها اجتهادات مقبولة، وإنْ كانت مقيدة، بل أدعى للقبول، من غيرها. ولا يضيرها بعد ذلك أن يصوغوها على طريقة الفتاوى -كما في الفتاوى الهندية، أو كتب الفتاوى الشرعية الجماعية المعاصرة التي سيأتي الحديث عنها- أو على هيئة قرارات وتوصيات، كما تفعل المجامع الفقهية اليوم، أو على صفة موادّ قانونية إسلامية، كموادّ مجلة الأحكام العدلية العثمانية، أو أي تقنين شرعيّ لاحق، كقوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في الدول الإسلامية.

ويبقى المأخذ الرئيس على المجلة، وعلى الفتاوى الهندية قبلها، هو اقتصارهما -من الناحية الموضوعية- على مذهب واحد من المذاهب الفقهية.

المطلب الثالث-مظاهر الاجتهاد الجماعي والدعوة إليه في المغرب الإسلامي:

لئن كانت مظاهر الاجتهاد الجماعي التي تقدمت في المطلب السابق، وأهمها الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية، كلها في المشرق الإسلامي وفي المذهب الحنفي؛ فإن مظاهره وصوره والدعوات إليه التي ستُدرس في هذا المطلب، كلها في المغرب الإسلامي وفي الفقه المالكي، الذي كانت له السيادة والانتشار في هذا الجانب من العالم الإسلامي.

www.almajidcenter.org

المدرك الأول- المغرب الإسلامي والمذهب المالكي:

المغرب الإسلامي يشمل بلاد المغرب الحالية (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب)، الذي كان يسمى شمال إفريقيّة، إضافة إلى الأندلس (إسبانيا والبرتغال حالياً) حتى أواخر القرن التاسع الهجري[١].

والمغرب الإسلامي كمشرقه، من حيثُ الملامحُ العامة للعصور التشريعية التي سبقت[٢].

ولكن بعد عصر الأئمة واستقرار المذهب - وهذا ما يهمنا في هذا المبحث- انقطع الاجتهاد المطلق في بلاد المغرب والأندلس، وضاق مجال الاجتهاد، ووُضعت في يديه القيود، وأصبح مقتصراً على تنقيح الأقوال والروايات داخل المذهب المالكي السائد، وعلى الترجيح بين الأقوال، وإحياء الأقوال الضعيفة فيه أحياناً، لمناسبتها للعصر[٣].

هذا، ومما امتاز به المذهب المالكي بعد انتشاره وسيادته في المغرب كثرة التشاور بين علمائه، من خلال مجالس استشارية رسمية ينظمها الخليفة أو الأمير، أو من خلال المشاورات الشخصية بين القضاة والفقهاء، وبين العلماء أنفسهم، وهو ما يسمى في زماننا (تبادل الخبرات).

---

(١) حيث كان سقوط (غَرناطة)، آخرَ معاقل المسلمين فيها، بيد الفرنجة سنة (٨٩٧هـ). وقد كان بدء دخول الإسلام إلى الأندلس في عام (٩٢هـ) مع طارق بن زياد، الذي كان قائداً لموسى بن نُصير -الذي أكمل فتح شمال إفريقيّة بعد عقبة بن نافع، وصار والياً عليها سنة (٨٦هـ)-، واكتمل فتح الأندلس مع أواخر القرن الهجري الأول، واستمر حكم المسلمين لها، قرابة ثمانية قرون. [انظر: المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، للدكتورة منى حسن محمود. ص٨، ط ١ دار الفكر العربي- القاهرة، وقرطبة في العصر الإسلامي، للدكتور أحمد فكري، ص١٠، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية (١٩٨٣)].

(٢) التي بدأت عنده مع بداية عصر التابعين، بعد أن افتتح القائد الكبير عقبة بن نافع شمال إفريقية وأسس فيها مدينة (القيروان) سنة (٦٥هـ) لتكون قاعدة للمسلمين إلى ما بعدها. وكان من ضمن جنده بعض الصحابة وكثير من التابعين الذين نشروا الإسلام وفقهه في تلك البلاد المفتوحة. وكذلك كانت بعثات الخلفاء العلمية الرسمية من المشرق إلى المغرب تتوالى للتعليم وللتعريب.

وكان أشهرها بعثة الفقهاء العشرة التي أرسلها الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز - رحمه الله -.

(٣) انظر: بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، من أبحاث ندوة الإمارات، ج١ ص٤٩٧.

www.almajidcenter.org

وهذه الشورى العلمية الفقهية المستمرة أعطت الفقه المالكي مرونة كبيرة في التطبيق العملي، وأظهرت الروح الجماعية فيه[١].

أما الاجتهاد الجماعي - كما يقول الأستاذ الدكتور أبو الأجفان-: « فلم يكن في هذه المنطقة المغربية، ماضيها وحاضرها، بالصورة التي هو عليها من التنظيم من بعض المؤسسات المعاصرة، التي تؤدي دوراً مهمّاً في الاجتهاد، وتعطي أطيب الثمار[٢] ...

ففي منطقتنا المغربية ظهر اجتهاد جماعي في صور مختلفة وأحياناً بصفة عفوية، وأعلن بعض العلماء والمفكرين من التونسيين والمغاربة آراء إصلاحية لإنجاز الاجتهاد الجماعي»[٣].

المدرك الثاني- أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في المغرب الإسلامي في عصور الاجتهاد المُقيَّد:

أستعرض هنا صور الاجتهاد الجماعي ومظاهره التي أوردها الدكتور أبو الأجفان، في بحثه القيّم، ولكن دون موافقته في جميعها. بل أسجل ملاحظاتي عليها؛ لأنني - وإن كنت أميل إلى توسيع مفهوم الاجتهاد الجماعي لتتسع دوائره وصوره، كما فعلت في التعريف المختار[٤] وشرحه- أرى أنّ بعض الصور التي ذكرها تبتعد قليلاً أو كثيراً عن مفهومه. وقد ناقشت وِجهة نظره في توسيع المراد بالاجتهاد الجماعي، في شرح التعريف المختار[٥].

يرى الدكتور أبو الأجفان أنّ الاجتهاد الجماعي يتجلى في المظاهر الثمانية الآتية:

أ ـ الحوار والمناظرة.

ب ـ التشاور.

ج ـ الفتاوى المتعددة في المسألة الواحدة.

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، للزرقا ج١ ص٢٠١، أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٤٩٦، ٥١٣، من بحث **الأستاذ** الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس).

(٢) يعني المجامع الفقهية وهيئات ولجان الفتوى الشرعية الجماعية، التي سيأتي الحديث عنها مفصلاً في الباب **القادم**.

(٣) أبحاث ندوة الإمارات جـ١ ص٤٩٨، بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان.

(٤) التعريف المختار: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودَهم في البحث والنظر، على وَفق منهج **علمي** أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي مناسب لزمانهم، لمسألة شرعية ظنية. [**هذا هو التعريف الموسّع، والتعريف الموجز: أنه بذل فئة من الفقهاء جهودهم، بالبحث والتشاور، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة ظنية**، راجع ص٩٢].

(٥) راجع ص ١٠٢-١٠٣.

www.almajidcenter.org

د ـ فتاوى أهل بلاد معينة.

هـ ـ الاستئناس بفتوى عالم آخر.

و ـ التأليف في موضوع معين.

ز ـ المجالس القضائية.

ح ـ المجالس السلطانية.

وأوضحَ المراد بكل مجال منها، وضرب لأكثرها أمثلة عملية من واقع تاريخ التشريع الإسلامي، في الغرب الإسلامي.

وأتناول كلاً منها بالمناقشة باختصار ما أمكن، لئلا يخرج الكلام عن مقصوده:

أ ـ الحوار والمناظرة:

يرى الدكتور أنّ المناظرات والحوارات التي كانت تجري بين الفقهاء في مسائل الخلاف بينهم، ووُضِع لها علم عند المسلمين هو«علم الجَدَل والمناظرة» لينظّمها ويضبط سيرها، وقد أثمرت لنا مصنفات فقهية؛ يرى أنها مظهر من مظاهر الاجتهاد الجماعي.

فذكر تعريف ابن خَلدون[١] لعلم الجدل، وما قاله أبو الوليد الباجي[٢] في أهمّيته، في كتابه «المنهاج في ترتيب الحِجاج»[٣]. ثم أورد أسماء علماء اشتُهروا بالبراعة في المناظرة[٤].

ولكنه لم يذكر لنا أية مسألة فقهية خلافية، تمت فيها المناظرة وتوصل فيها المتناظران إلى حكم معين.

فهل يمكن اعتبار المناظرات والحوارات من قبيل الاجتهاد الجماعي؟

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٧٣٢- ٨٠٨هـ): الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. اشتُهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر)، -المعروف بتاريخ ابن خلدون-، أوله (المقدمة)، وهي تعدّ من أصول علم الاجتماع. -وتُطبع وتنشر منفردة-. [الأعلام، للزركلي ٣/ ٣٣٠]. وانظر تعريفه لعلم الجدل وبيان فوائده وذكر مؤسسيه، في المقدمة ص٤٥٧، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) أبو الوليد الباجي (٤٠٣- ٤٧٤هـ): هوسليمان بن خلف بن سعد، نسبة إلى مدينة باحة بالأندلس. من كبار فقهاء المالكية. رحل إلى المشرق (١٣ سنة)، ثم عاد إلى بلاده ونشر الفقه والحديث. ولي القضاء في بعض أنحاء الأندلس. من تصانيفه (الاستيفاء شرح الموطأ)؛ واختصره في (المنتقى)؛ وله (شرح المدوَّنة)؛ و(إحكام الفصول في أحكام الأصول).[الديباج المُذَهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، ص١٢٢؛ والأعلام ٣/ ١٨٦].

(٣) انظر كلامه فيه، ص ٨، ط ٢، دار الغرب الإسلامي- بيروت. بتحقيق عبد المجيد تركي. ومما قال الباجي:-وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأناً؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المُحال ..الخ

(٤) انظر بحثه المذكور، في أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٥٠٦.

www.almajidcenter.org

الجواب عندي: أنه لا يمكن اعتبارها منه أبداً، لعدة أسباب:

١ - لو عُدّتْ كلُّ مناظرة بين فقيهين أو عالمين في مسألة أو مسائل، اجتهاداً جماعياً، لكان معظم الفقه الإسلامي أو أكثره يُعدُّ ثمرة اجتهاد جماعي؛ لأنه قلَّ وجود باب من أبواب الفقه أو مسألة من مسائله، إلّا وحدث فيها حوار أو مناظرة على ممر التاريخ الإسلامي.

ولكن ماذا كانت النتيجة في الغالب ؟ كانت أن بقي كل فقيه وعالم مناظر على رأيه ومذهبه، فأين الاجتهاد الجماعي الذي يقرب من الإجماع ؟!

٢ - إنّ المناظرة تتم دوماً بين اثنين فقط، ويندر أن يشترك فيها أكثر من اثنين. فأين عنصر الجماعية في هذا الاجتهاد، إذا صح اعتبار المناظرة اجتهاداً ؟!

٣- في الحوارات والمناظرات غالباً ما تكون غاية كل مناظر أن يثبت رأيه أو مذهبه، وينتصر له بكل ما أوتي من قوة.

أما غاية المتحاورين في جماعة الاجتهاد الجماعي التوصل ما أمكن إلى رأي واحد، بالإجماع أو بالأغلبية.

فأين هذه من تلك؟!

لهذه الأسباب وغيرها، لا يمكن عدّ الحوار والمناظرة في ذاتها اجتهاداً جماعياً، وإنما هي إحدى وسائله.

ولعل الدكتور أبو الأجفان أدرك هذه الفروق بينهما، فتجده يستدرك لنفسه، في ختام الفقرة عنده، فيقول: «ولئن كانت المناظرات يغلب عليها عنصر المناصرة؛ فإنها من الوسائل الناجحة للتدريب على الاجتهاد بنوعيه»[١].

ب. التشاور:

كتب الدكتور أبو الأجفان، يبيّن مراده بالتشاور، فقال: «ونعني به توقف بعض العلماء في بعض المسائل، مما يحفزهم إلى سؤال أقرانهم عنها لمعرفة آرائهم فيها، ولمقارنة تلك الآراء بما قد يكون بدا لهم فيها»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص ٥٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص ٥٠٧.

www.almajidcenter.org

ثم قال في بيان حالين لهذا التشاور: «وقد يقتصر المستشير على فقهاء بلده، وقد يتجاوزهم إلى من اشتهر من فقهاء بلدان معينة.

وممن رأيناه يكاتب غيره للاستشارة أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني[١]، فقد كان يراسل الشيخ أبا العباس عبد الله بن أحمد التونسي المعروف بالأبياني[٢] (ت:٣٥٢هـ)[٣].

أما بيانه لمعنى «التشاور» فهو مقبول في الجملة؛ لأنني أعتقد أنه لا يقصد به وضع مصطلح دقيق منضبط[٤].

ولكنه لم يأت بمثال واحد يبين صلة هذا التشاور بالاجتهاد الجماعي الذي يمثّل له.

واكتفى في هذا الموضع بذكر استشارة القيرواني للأَبْيانيّ، ثم أتى بنص يثني على الأبياني، في علمه ودينه.

بيدَ أنه في مبحث آخر بعنوان (خطة الشورى في المجال القضائي)[٥] بيّن أهمية الشورى في مجال القضاء، وأنّ القضاء خُطّة -وظيفة- مُهمَّة، يُسْندها الخلفاء إلى ذوي الكفاءة من الفقهاء.

ولكن الكفاءة العلمية عند القاضي لا تكفي وحدها، لتحقيق العدل والنزاهة والدُّرْبة على تنزيل الأحكام المناسبة على قضاياها، فاحتاج الأمر إلى الشورى بين القاضي وغيره.

ولذلك كان الحرص في بلاد المغرب، وخاصة الأندلس، على أن يتولى القاضي المشورة في الأحكام المناسبة للقضايا، حتى يصدر عن رأي مشترك واجتهاد جماعي يباعد بين القاضي وبين احتمال الخطأ، وبينه وبين اتهامه بالجَوْر أو المغالاة[٦].

---

(١) ابن أبي زيد القيرواني (٣١٠- ٣٨٦هـ): عبد الله بن عبد الرحمن: فقيه، مفسر، من أعيان القيروان. كان إمام المالكية في عصره. يلقب بقطب المذهب وبمالك الأصغر. من تصانيفه: (كتاب النوادر والزيادات)؛ و(مختصر المدونة)؛ و(كتاب الرسالة). [شذرات الذهب ٣/ ١٣١، ومعجم المؤلفين ٦/ ٧٣].

(٢) الأَبياني، عبد الله بن أحمد التونسي (ت : ٣٥٢هـ= ٩٦٣م): فقيه مالكي. روى عنه جماعة. وصنف (مسائل السماسرة في البيوع - خ)، في خزانة الرباط (٣٣ ك). [الأعلام ٤/ ٦٦].

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) سيأتي مبحث مطوّل في الفصل القادم لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى واعتماده عليها، والتفريق بين دلالات الألفاظ : «الشورى» و«الاستشارة» و«التشاور».

(٥) المصدر نفسه، ج١ ص ٥٢٢ ـ ٥٢٦.

(٦) المصدر السابق، ج١ ص ٥٢٣.

www.almajidcenter.org

ج ـ الفتاوى المتعددة في المسألة الواحدة:

قال الدكتور أبو الأجفان: «وذلك بأن يوجَّه السؤال عن مسألة معينة إلى أكثر من مفتٍ، كما سئل أبو الحسن اللَّخْميّ[١](ت: ٤٧٨هـ) وعبد الحميد الصائغ[٢] والإمام المازِري[٣]عن طهارة الزيت إذا وقعت فيه فأرة ؟... فكان لكل منهم تفصيل في ذلك»[٤].

أقول: إنّ تفسير الدكتور للمراد بالفتاوى المتعددة غير سديد باعتباره مثالاً للاجتهاد الجماعي؛ فتوجيه السؤال إلى أفراد المفتين، وإجابة كل واحد عنه بجواب مختلف عن جواب صاحبه، كما في المثال الذي ذكره، لا يدل على الاجتهاد الجماعي، وإنما هو فردي.

ويعود الدكتور إلى المعنى الصحيح للفتاوى الجماعية، وإنْ تعددت في المسألة الواحدة فيقول: « وقد تتولى الجواب جماعة فقهاء بلد ما. وهذا الصنف احتفظت لنا كتب الفتاوى بالكثير منه. وقد ساق الفقيه المغربي المهدي الوزّاني[٥] نازلة أفتى فيها مع فقهاء فاس بما عارضه فيه طلبة مراكش، وهي أنّ امرأة دَمَتْ على امرأة أخرى فسمّتْها، ألقت لها السم في طعام، فأثبتتْ بيّنةٌ أنّ المتهمَة لم تكن تُلقّب باللقب الذي أعلنته القتيلة (قبل موتها)، وأنها لم تصل لذلك المكان. يقول الوزاني: (أجبت مع جماعة المفتين بفاس بأنّ هذه التدمية-الاتهام

---

(١) أبو الحسن اللَّخْمي، علي بن محمد الربعي: فقيه مالكي، له معرفة بالأدب والحديث. قيرواني الأصل. صنف كتباً مفيدة. من كتبه تعليق كبير على المدونة اسمه (التبصرة)، أورد فيه أراء خرج بها عن المذهب.
[الديباج المُذْهَب ص٢٠٣، (وفيه: وفاته سنة ٤٩٨هـ) ، والأعلام، للزركلي ٣/ ١٤٨]

(٢) ابن الصائغ، عبد الحميد بن محمد، الهروي، القيرواني (؟ - ٤٨٦هـ): فقيه مالكي، تفقه بأبي حفص العطار، وبابن محرز، وأبي إسحاق التونسي، وغيرهم . وبه تفقه الإمام المازري ، وأبو علي حسان البربري، وأبو الحسن الحوفي، وغيرهم. له تعليق مهم على المدونة. [شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف ص١١٦، والديباج المُذْهَب ص١٥٩]

(٣) المازري، محمد بن علي بن عمر التميمي (٤٥٣-٥٣٦هـ): فقيه أصولي، لُقّب بالإمام. قال صاحب الديباج: كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد، ولم يكن في عصره للمالكية أفقه منه، ولا أقوم لمذهبهم منه. له (إيضاح المحصول في برهان الأصول، للجويني)؛ وشرح (التلقين) لعبد الوهاب، في عشر مجلدات.[الديباج المُذْهَب ص ٢٧٩؛ ووفيات الأعيان ٤/ ٢٨٥؛ ومعجم المؤلفين ١١/ ٣٢]

(٤) أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص ٥٠٨.

(٥) المهدي الوزّاني، محمد المهدى بن محمد (١٢٦٦ - ١٣٤٢هـ= ١٨٥٠ - ١٩٢٣م): مفتي فاس وفقيهها في عصره. من المالكية. مولده بوزان ووفاته بفاس . له كتب؛ منها (المعيار الجديد) ويعرف بالنوازل الجديدة الكبرى، في أحد عشر جزءاً، و(المنح السامية من النوازل الفقهية) أربعة أجزاء، ويعرف بنوازل الوزاني، ورسالة في (الرد على الشيخ محمد عبده) في مسألة التوسل، وغير ذلك. [الأعلام، ٧/ ١١٤]

www.almajidcenter.org

بالدم وهو القتل- باطلة... فسرّحها القاضي من السجن، فأخذت نسخة من الحكم والفتاوى، وذهبت بها للسلطان بمراكش، فعرض ذلك على طلبة مراكش، فحكموا بردها إلى السجن حتى يُستبرأ أمرها) فأجابهم الوزاني مفصلاً في الرد عليهم تفصيلاً ضافياً عارض الأدلة الداعمة لاتجاهه»[١].

وهذا مثال جيد للاجتهاد الجماعي، ولكن من جهة الوزاني وجماعة المفتين بمدينة فاس. وليس من جهة طلبة مراكش؛ لأنه لا يعتبر اجتهادهم وهم لا زالوا طلبة، ولم يبلغوا رتبة الاجتهاد. اللهم إلاّ أن يكون لفظ الطلبة يطلق على الفقهاء عندهم.

وقد أورد بعد ذلك مثالين آخرين للفتاوى الجماعية المتعددة في المسألة الواحدة، أكتفي بتسجيل أهمهما هنا.

« إنها قضية طريفة نالت حظاً من عناية فقهاء فاس وتونس وتداولوا النظر فيها، واستشار بعضهم أشياخه فيها وشغلت الناس؛ لأنها تمس بشرف الأسرة، وهي قضية صحة نكاح المرأة التي يُهرَب بها دون موافقة أهلها[٢]، فقد أثبت العَلمِي[٣] (من أعيان القرن ١٢هـ) أنّ مبدأ سد الذرائع يقتضي ترجيح قول ضعيف في المذهب، بتأبيد التحريم بينهما قطعاً للفساد، وذكر أنّ جمهوراً من المفتين قالوا بذلك، وردّ على المعارضين في بحث مطوَّل، يدل على اجتهاد جماعي واضح في شأن الفتوى التي تقطع هذا المنكر...»[٤].

د- فتاوى أهل بِلاد (معيّنة):

ويقصد بها الدكتور أبو الأجفان الفتاوى المنسوبة إلى علماء بلدة معينة أو إلى أهل قطر بعينه. وهي كثيرة في كتب النوازل الفقهية.

---

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) وهي التي تسمى في عرفنا الحاضر بالخطيفة. وعند بعض الشعوب الإسلامية، غير العربية، عادة غريبة مشابهة للخطيفة، عند كل زواج، ولكن باتفاق سابق، فلا ينال الزوج زوجته إلا بالخطف. وليس لها مستند شرعي. والله أعلم.

(٣) العلمي، علي بن عيسى الشفشاوني. له (نوازل العلمي)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط. [كما ذكر الدكتور مسفر بن علي القحطاني، في ملحق المخطوطات في النوازل والفتاوى، من رسالته للدكتوراه (منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة) ص٧٣٧، ط١ دار الأندلس الخضراء- جُدّة، ودار ابن حزم-بيروت].

(٤) المصدر السابق، ص ٥٠٩.

www.almajidcenter.org

وذكر مثالاً للنوع الأول -المنسوب إلى علماء بلدة- فتوى لشيوخ قرطبة أوردها أبو المُطَرِّف، عبدُ الرحمنِ بنُ قاسم الشعبيُّ المالقيّ[١]، في شأن امرأة ادّعت أنّ رجلاً اختدعها وافتضّها، وشُهد عند القاضي أنّ الرجل من أهل الطهارة والحالة الحسنة. وتنص الفتوى على أنّ المرأة تُجلد حَدَّ الفِرْية ثمانين، وتُجلد لإقرارها بالزنى مئة سوط.

ومن النوع الثاني - فتوى أهل إقليم- إفتاء فقهاء الأندلس فيمن كثرتْ إذايةُ لسانه لقيروانيِّين، أنْ يُخرَج من المسجد، قياساً على أكل الثَّوْم. ومنه أجوبة لقيروانيين وأندلسيين في الطلاق الثلاث. ومنه أجوبة لقيروانيين ومغاربة وأندلسيين في ضمان السماسرة[٢].

وهذه الأمثلة تشبه ما ذكرته في المطلب السابق، عند أهل المشرق كنسبة القول أو الفتوى إلى علماء بخارى أو إقليم خراسان أو فقهاء بغداد أو فقهاء الحجاز.

وهي نوع مقبول من أنواع الاجتهاد الجماعي، وإنْ كنت لا أستطيع الجزم بأنّ الحكم الذي نسب إلى علماء البلدة أو الإقليم قد تم نتيجة تشاور بينهم في مجلس خاص، وهو أحد ركني الاجتهاد الجماعي، أو كان الحكم نتيجة توافق بين أقوالهم، أو كان نتيجة رضا وتسليم بقول أعلمهم؟!.

هـ. الاستئناس بفتوى عالم آخر:

يقول الدكتور أبو الأجفان: « ومما يؤكد أهمية الاجتهاد الجماعي، ما كان يعلن عنه من فتاوى أخرى تدعم اتجاههم، وتؤيد ما ذهبوا إليه، ويكون ذلك اجتهاداً جماعياً غير مقصود، ويتجلى ذلك على سبيل المثال عند أبي القاسم البُرْزُليّ القيروانيّ[٣](ت: ٨٤١ هـ) في

---

(١) أبو المُطَرِّف الشعبي، عبد الرحمن بن قاسم (ت: ٤٩٩ هـ= ١١٠٦م): قاضي مالقة (بالأندلس). كانت تدور عليه الفتيا بقطره أيام حياته. وكان يذهب إلى الاجتهاد. له (مجموع) في الأحكام. [فوات الوَفَيات، للكتبي ١/ ٢٥٧-٢٦٠، وحلي القاهرة ٣٥٢، الأعلام ٣/ ٣٢٣].

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٠.

(٣) البُرْزُليّ القيرواني، القاسم بن أحمد بن محمد (٧٤١- ٨٤١هـ): من أئمة المالكية بتونس في عصره، وُصف بشيخ الإسلام. قدم القاهرة حاجاً فأخذ عنه بعض أهلها، وسكن تونس وانتهت إليه الفتوى فيها. من تصانيفه (جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا للمفتين والحكام)، وله ديوان كبير في الفقه. [الضوء اللامع، للسخاوي ١١/ ١٣٣، والأعلام، ٦/ ٦، وشجرة النور الزكية، لمخلوف ص ٢٤٥]

www.almajidcenter.org

النازلة الآتية، التي لخّصها البُوسعيديّ[١]، فقال: (قال البُرْزُليّ: نزلت مسألة ببعض أصحابنا وهو مفتٍ، وشاركني فيها بعد أن أفتى فيها ووافقتْ فُتياه فُتيايَ وقياسُه قياسي، وهو أن رجلاً حلف ألا يساكن أخثانه فجاءت وليمة عندهم، فجاءت زوجته لحضورها فأقامت تنتظرها مدة طويلة)؛ لأنها كانت تتعذر وتتأخر حتى أقيمت بعد فترة، كان فيها الرجل وزوجته يساكنان الأَخْتان، فأفتى البرزلي وقرينه المفتي الثاني بأنه لا حنث، وقاساها على مسألة المسافر ببلد وهو في كل وقت يروم الخروج للسفر، ولم ينوِ الإقامة، فإنه يقصر، ما لم يجزم بإقامة أربعة أيام"»[٢].

وهذا المثال هو -كما قال الدكتور- اجتهاد جماعي غير مقصود.

ولا يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً بالمعنى الاصطلاحي الذي تقرر سابقاً، لسببين؛ الأول: أنّ الذي أفتى في النازلة اثنان فقط وهما ليسا جماعة. الثاني: لم يتمّ التشاور بينهما فيها والاتفاق في الرأي قبل إفتاء السائل، وإنما حصل توافق بينهما فيما بعد.

والحسن في مثل هذه الوقائع حرص المفتي على الاستئناس بآراء المفتين الآخرين، ليطمئن على صحة فتواه.

و- التأليف في موضوع مُعيّن:

يوضح لنا الدكتور أبو الأجفان مراده بهذا المظهر؛ فيقول: «كان الخلاف في بعض القضايا، التي يشترك في الاجتهاد فيها مجموعة من الفقهاء، يحفز بعضهم إلى تأليف رسالة أو كتاب في الرد على معارضه ودعم رأيه ومناصرته، وفي المكتبة الفقهية الغربية مجموعة من هذا الصنف تزكي الثروة الفقهية التي أثمرها الاجتهاد الجماعي.

---

(١) البُوسعيديّ، أحمد بن علي الهشتوكي (٩٧٠- ١٠٤٦هـ): عالم بالحديث وتاريخ رجاله. من قبيلة هشتوكة بالمغرب. نزل فاس وتوفي بها. من كتبه: (بذل المناصحة-خ) و(الزلفى في فضائل الشُّرفا)، و(مجموعة نوازل-خ)، أي فتاوي. - وربما كانت هي المنقول عنها هنا- . [الأعلام، ١/ ١٨١].

(٢) أبحاث الندوة ج١ ص ٥١٠. [نقل أبو الأجفان هذا المثال عن مختصر البرزلي، وهو مخطوط، ورقة ٥٢].

www.almajidcenter.org

نذكر على سبيل المثال: تأليف أبي عبد الله عظّوم (الجد)[١] الموسوم بـ (إعلام الأعلام بمباني الأحكام)، يردّ فيه على قاضٍ حكم بسقوط نفقة زوجة بالتقادم، مؤكداً أنّ هذا الحق لا يسقط، مورداً من الأدلة والنصوص الفقهية ما يفند ما ذهب إليه القاضي، ويدعم رأيه»[٢].

أما هذا المثال -وأمثلة أخرى ذكرها- فينطبق على تفسيره للعنوان الذي وضعه تماماً. ولكن هل يصح بنحو ما أن يُضمّ هذا العمل -التأليف في الرد على الآخرين- إلى أسرة الاجتهاد الجماعي؟!

ولو صحّ عدُّ كتابة الرسائل والبحوث وغيرها -في موضوعٍ بَحَثه آخرون من قبْلُ- اجتهاداً جماعياً، لكان كل الفقه الإسلامي -من أوّله إلى آخره- قد تمّ باجتهاد جماعي؛ لأنّ كله ردود لعلماء على علماء مخالفين في الرأي، وتفنيد لأدلة بعضهم بعضاً.

والسر في ابتعاد الدكتور كثيراً عن مفهوم الاجتهاد الجماعي هنا، انطلاقه من وجهة نظره التي عرضتُها وناقشتُها في شرحي للتعريف المختار، وخلاصتها: أنه يرى أنّ كل اجتهاد غير فردي فهو اجتهاد جماعي، سواء أكان مقصوداً أم غير مقصود، تم التوصل إلى رأي واحد أو بقيت الآراء مختلفة.

وهذا توسيع لمعنى الاجتهاد الجماعي تضيع به معالمه وحدوده، ويهدم أركانه، ومن أهمها الاجتماع للتشاور بعد البحث والنظر في المسألة المعروضة.

ز ـ المجالس القضائية:

قال الدكتور أبو الأجفان: «وحرصاً من الحكام والأمراء على عدم استبداد القاضي بحكمه في القضية المعروضة، تمّ إنشاء مجلس شورى القضاء، من فقهاء ذوي كفاءة في العلم والفتوى، يستشيرهم القاضي ويُحضرهم في مجالسه. وبذلك أصبحت المجالس القضائية في الغرب الإسلامي مجالاً لاجتهاد جماعي، غايته البحث عن الحكم المناسب

---

(١) ابن عظّوم، محمد بن أحمد بن عيسى، أبو عبد الله، القيرواني (ت: بعد ٨٨٩ هـ): فقيه تونسي. من كتبه "مرشد الحكام" و"مواهب العرفان"، وغيرهما. [شجرة النور الزكية ص٢٥٩، والضوء اللامع ٧/ ١٦]. ولعله المقصود هنا؛ لأنني لم أجد ترجمة لعظّوم. والله أعلم.

(٢) أبحاث الندوة جـ ١ ص ٥١١.

www.almajidcenter.org

للقضايا. وقد كانت لطبقة المشاوَرين - وخاصة في الأندلس - قيمة واعتبار، وعمد الكثير منهم إلى التأليف في الأحكام. كما جمع بعض المصنفين ما أفتى به في النوازل وأشير به في القضايا، مثل أبي الأَصْبَغ عيسى بن سهيل القرطبي[١] في نوازله»[٢].

وأقول: لا شك أنّ ما يقوم به مجلس شورى القضاء، بالتشاور مع القاضي في القضايا المعروضة للوصول إلى أعدل الأحكام بشأنها، يُعدُّ من أهم المظاهر التي يتجلى فيها الاجتهاد الجماعي إذا توافرت شروطه، بأن يكون أعضاؤه من أهل الاجتهاد، وأن تعطى لهم الحرية الكاملة في بحث القضايا والتعبير عن آرائهم، ثم يكون للقاضي حق الاختيار والترجيح بينها؛ لأن القاضي نائب عن الحاكم. وكما يجب على الحاكم أن يستشير - فيما يشكل عليه - في حل المنازعات وفي إنزال العقوبات، يجب على القاضي كذلك.

ولم يورد الدكتور أبو الأجفان أمثلة محددة على الشورى في المجالس القضائية، هنا. وترك ذلك لمبحث آخر يتحدث فيه عن (خطة الشورى في المجال القضائي)[٣].

ح ـ المجالس السلطانية:

وفيها يكون مظهرُ اجتهاد جماعي، إذا عرض السلطان قضية للنظر في حكمها الشرعي، إذْ كانت لبعض السلاطين مجالس تنعقد بانتظام أو عند الحاجة، تسمع فيها آراء العلماء فيما يثار من المسائل[٤].

ثم أفرد الدكتور أبو الأجفان مبحثاً خاصاً لهذه المجالس بعنوان (مجالس الاجتهاد الجماعي بدعوة السلطان)، وبيّنها في ثلاث فقرات منفصلة، الأولى للمجالس التونسية، والثانية للمجالس المغربية، والثالثة للمجالس الأندلسية.

---

(١) **أبو الأَصْبغ**، عيسى بن سهل بن عبد الله، الأسدي القرطبي الغَرْناطي (٤١٣ - ٤٨٦هـ): قاضي غرناطة. له **كتاب "الإعلام** بنوازل الأحكام - خ " في الفتاوى وغيرها، مجلد ضخم، في خزانة الرباط (٨٦ أوقاف). [**شجرة النور الزكية، ص١٢٢**، الأعلام، للزركلي ٥/ ١٠٣].

(٢) **انظر** أبحاث الندوة جـ ١ ص ٥١٢.

(٣) **المصدر** نفسه، ج١ ص ٥٢٢ ـ ٥٢٦. وقد تقدم، في المبحث السابق، الحديث عن اجتهاد **قضاة الجماعة ومجالس الشورى**، في الأندلس.

(٤) **المصدر** نفسه، جـ ١ ص ٥١٢.

www.almajidcenter.org

أما المجالس الأندلسية فقد سبق الحديث عنها في مبحث (الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين)؛ لأن أكثرها كان في تلك الفترة.

ويبقى اختصار ما ذكره في المجالس التونسية والمغربية، لمناسبتها لموضوع هذا المطلب (مظاهر الاجتهاد الجماعي والدعوة إليه في المغرب الإسلامي في عصور الاجتهاد المقيّد).

ففي المجالس التونسية، قال: « لعلّ أهم المجالس هي التي عرفها العهد الحَفْصيّ[١]، وتحدث عنها المؤرِّخ روبار برنشفيك[٢] فذكر أنّ السلطان كان يعقدها أسبوعياً، ويدعو لها كبار الفقهاء من قضاة ومفتين، يبحثون المسائل المعضلة التي يعرضها السلطان، مثل مسألة وقف الفقيه الإمام محمد بن عرفة[٣]على الحرمين؛ فقد عرضها الأمير أبو فارس على مجالس العلماء، فاقترحوا حلولاً مختلفة اختار منها الأمير إرسال محاصيل بيع ثلثي الوقف إلى الحرمين»[٤].

«وفي العهد الحُسينيّ[٥] بتونس، نجد مجلساً شرعياً كان أهله من المدعوّين للموافقة على عهد الأمان، الذي ينصّ على التسوية بين الناس وعلى حقوقهم، وكان ذلك في عهد

---

(١) العهد الحفصي: بنو حفص أو الحفصيّون هم أسرة من البربر في شمالي إفريقيّة، حكمت فيه نيّفاً وثلاثة قرون (٦٢٦-٩٨١هـ / ١٢٢٨- ١٥٧٤م) جدّها الأعلى هو الشيخ أبو حفص، عمر بن يحيى الهنتاتي، من أوائل بناة مجد الموحّدين. وكان من أعظم أمرائها أبو العباس وترتيبه السادس عشر (٧٧٢-٧٩٦هـ) أعاد للأسرة الحفصية هيبتها ومكانتها في النفوس بعد ضعف، بفضل كفاياته العقلية والوجدانية وحزمه الرفيق. وجاء بعده ابنه أبو فارس (٧٩٦-٨٣٧) الذي نهض بمهمة أبيه وأكملها بذكاء واهتم بالعلوم والآداب والفنون، وازدهرت الدولة في عهده، واكتسب شهرة واسعة. [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، تأليف أ. جي. بريل، ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، جـ ١٢ ص٣٥٩١، ص ٣٦٠٦- ٣٦٠٨، ط ١، مركز الشارقة للإبداع الفكري].

(٢) روبار برنشفيك – تاريخ أفريقية في العهد الحفصي ج٢ ص١٤٣، ترجمة حمادي الساحلي، ط دار الغرب الإسلامي – بيروت – ١٩٨٨م، وانظر موقع : www.islamonline.net/Arabic/history

(٣) محمد بن عرفة الورغمي (٧١٦– ٨٠٣هـ): إمام تونس وعالمها وخطيبها ومفتيها. كان من فقهاء المالكية، تصدى للدرس بجامع تونس وانتفع به خلق كثير. من تصانيفه: (المبسوط) في الفقه، سبعه مجلدات، و(الحدود) في التعريفات الفقهية. [الديباج المُذْهَب في معرفة أعيان علماء المذهب ص ٣٣٧، والأعلام، للزركلي ٧/ ٢٧٢]

(٤) المصدر نفسه، ص ٥١٥ ـ ٥١٦.

(٥) العهد الحُسيني: دولة الحُسينية في بلاد تونس حكمت ما بين (١٧٠٥ - ١٩٥٧م)، أي إلى حين إعلان الجمهورية التونسية. وكان رأس هذه الدولة الحسين بن علي، وكان أمراؤها يلقبون بالبايات، ويتبعون السلطان العثماني، مع شبه استقلال في الحكم. والباي محمد باشا الذي أصدر عهد الأمان حكم ما بين (١٨٥٥ - ١٨٥٩). [انظر تفصيل أخبار هذا العهد في دائر المعارف الإسلامية، ج ١١ ص٣٤٣٠-٣٤٣٥]

www.almajidcenter.org

المشير محمد باشا باي، وقد قُرئ عهد الأمان على المجلس وعلى أعيان الدولة، وحصلت الموافقة عليه سنة ١٢٧٤هـ= ١٨٥٧م»[١].

أقول: لئن كان المثال الأول تظهر فيه علامات الاجتهاد الجماعي إلى حد كبير، فإنّ المثال الثاني لا ينطبق عليه وصف الاجتهاد الجماعي أبداً؛ لأنّ المجلس الشرعي لم يضع عهد الأمان بعد البحث والمناقشة والتشاور، وإنما دُعي من قبل الحاكم لسماعه وإقراره فأين اجتهادهم؟!

ثم أورد الدكتور ثلاثة أمثلة أخرى لهذه المجالس، يتضح فيها الاجتهاد الجماعي بنحو بارز، وهي شبيهة بالمثال الأول.

وفي بيان المجالس المغربية، قال: «في العهد المَرينيّ[٢] بالمغرب الأقصى اشتُهرت مجالس الأمير أبي الحسن (٧٣١-٧٥١هـ)، وكانت تضم نخبة فقهاء المغرب، وكان أبو الحسن عالماً، ميالاً إلى أهل هذه المجالس يذاكرهم ويألف لهم، وعندما انتقل إلى تونس صحب مجلسه، فأتاح الفرصة لعلماء تونس أن يستفيدوا من أعضاء مجلسه.

وفي العهد العلويّ[٣] اشتُهرت المجالس العلمية التي ينظمها المولى إسماعيل، وفيها يتم استفتاء الفقهاء فيبدون الآراء ويعرفون بالأحكام الشرعية التي قد تعارض بعض قوانين الدولة، وفيها يحتدم النقاش أحياناً.

---

(١) المصدر نفسه، ص٥١٦ .

(٢) العهد المَرينيّ: بنو مَرين هم فرع من بربر زناتة، دفعهم العرب الهلالية غرباً إلى هضبة وهران وإلى وادي مولوية الأوسط. دخلوا أول الأمر في خدمة الموحدين، ثم تحولوا ضدهم. نجح قائدهم أبو يحيى (٦٤١-٦٥٦هـ) في الاستيلاء على فاس ومكناس والرباط وسجلماسة. ونجحوا في عهد السلطان أبي الحسن بإسقاط تلمسان سنة (٧٤٨هـ). وفي عهدهم تطورت الحياة الثقافية والفنية في المغرب، واجتذب أمراؤهم الشعراء ورجال الأدب والقانون إلى بلاطهم. واختار المرينيون (فاس) عاصمة لهم، وبنوا فيها قصوراً ومساجد ومدارس. وقد اختفى المرينيون من على مسرح الأحداث سنة (٨٦٩هـ / ١٤٦٥م) بعد اغتيال آخر سلاطينهم على يد أحد الأدارسة الأشراف. [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (٢٩) ص ٨٩٢٢- ٨٩٢٤].

(٣) العهد العلوي: المقصود به عهد الأشراف العلويين في المغرب الأقصى. قدم العلويون - وهم من سلالة الحسن بن علي بن أبي طالب- من الجزيرة العربية في أواخر القرن السابع الهجري، وعاشوا فترة طويلة بعيدين عن السياسة، وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري تمكنوا من الوصول إلى الحكم بعد اضطرابات في الدولة السعدية. وكان من أقوى حكامهم مولاي إسماعيل (١٠٨٢- ١١٣٩هـ). [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (٢٣) ص ٦٩١٤- ٦٩١٧]. ولا زال حكمهم مستمراً إلى اليوم .

www.almajidcenter.org

ومن القضايا التي تم فيها الاجتهاد الجماعي لأعضاء تلك المجالس، نذكر:

١- هدم سارية منسوبة إلى الوليّ عبد القادر الجيلاني[١] بالقرويين في إطار مقاومة البدع؛ لأن الناس يعتبرونها خلوة ويتبركون بها، وقد أجمع المجلس على هدمها وصدرت فتوى بذلك، وطبق الحكم سنة (١١٠٤هـ).

وفي عهد السلطان الحسن الأول، وبالتحديد في سنة (١٣٠٣هـ = ١٨٨٦م)، استشار السلطان المجلس العلمي، في الترخيص لتجار دول أجنبية في استيراد مواد من المغرب، كان تصديرها إليهم محظوراً، استدعى الأمر عقد عدة جلسات، دُوّن فيها الجواب بالموافقة.

٢- وفي عهد الحسن الأول أيضاً، عرضت قضية أخرى على الاجتهاد الجماعي المغربي، وهي قضية التجارة في الأعشاب المخدرة، وبعد انعقاد جلسات تناولت الموضوع، صدرت فتوى المنع بالإجماع مدعومة بالأدلة الشرعية، فأصدر الأمير أمره بمنع المتاجرة، وإحراق ما جمع لديه منها، وحدد الكمية التي يسمح للأجانب بجلبها منها لأنفسهم خاصة»[٢].

هذه الأمثلة كلها يظهر فيها الاجتهاد الجماعي واضحاً، ولا تعليق عليها.

المدرك الثالث- أشهر الدعوات إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي في المغرب الإسلامي :

كانت المظاهر الثمانية السابقة، التي أوردها الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، نماذج عملية للاجتهاد الجماعي، تقترب كثيراً أو قليلاً من مفهومه الاصطلاحي.

---

(١) الجيلاني، عبد القادر بن موسى بن عبد الله الحَسَنيّ (٤٧١- ٥٦١هـ): مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزُّهّاد والمتصوِّفين. برع في أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدّر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة ٥٢٨هـ. وتوفي بها. له كتب ، منها " الغنية لطالبي طريق الحق" و" الفتح الرباني" و" الفيوضات الربانية"، وغيرها. [النجوم الزاهرة،لابن تغري بردي ٥/ ٣٧١، وفوات الوفيات ٢/ ٢، وشذرات الذهب ٤/ ١٩٨، والكامل لابن الأثير ١١/ ١٢١]

(٢) انظر هذه الأمثلة وغيرها في بحث الدكتور أبو الأجفان، ضمن أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٥١٧ ـ ٥١٩. وهو ينقلها من مصادرها الأصلية، مثل: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، لأبي عبد الله الزركشي، المجالس العلمية السلطانية، لآسية البلغيثي، ط وزارة الأوقاف بالمغرب، الاستقصاء، للناصري، ط دار الكتاب بالدار البيضاء، ولم أتمكن من الرجوع إليها.

www.almajidcenter.org

ولكن هل وُجِدت دعوات صريحة من بعض الفقهاء والعلماء، في المغرب الإسلامي، في العصور المتأخرة؛ تدعو إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإلى تنظيمه في مؤسسة رسمية، بخطوات محددة.

سجّل لنا الدكتور أبو الأجفان ستة مقترحات مهمة، ثلاثة منها لعلماء تونسيين وثلاثة لعلماء مغاربة، في القرون الهجرية الأخيرة، من الحادي عشر وحتى الرابع عشر.

أختار هنا الثلاثة الأقدم منها، لمناسبتها لهذا العصر -عصر الاجتهاد المقيَّد-، وأرجئ الثلاثة الأحدث للمبحث القادم - بوادر الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر-؛ لأن أصحابها عاشوا في القرن الهجري المنصرم - الرابع عشر- وبعضهم أدرك أول مجمع فقهي، وهو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر.

أولاً- اقتراح العالم الفقيه المغربي عبد الله بن محمد العيَّاشيّ السِّجِلْماسي[1]:

وخلاصته: الدعوةُ إلى التقريب بين المذاهب الأربعة، ووضعُ منهج محدد لاختيار جماعة من فقهاء كل مذهب، تجتهد في تتبع الفروع داخله واختيار المشهور منها، ثم يختار منها جميعها ما يُحمل الناس على تطبيقه، لتفادي التعصب المذهبي والاختلاف المذموم.

وقد نقل الدكتور أبو الأجفان نص كلام العياشي السجلماسي[2]. وأسجله هنا بتمامه لوضوحه ودقته، مع كونه دعوة مبكرة - قبل أربعة قرون تقريباً- في العصر الذي يُعدُّ أكثر ظلاماً وتعصباً وتقليداً !.

« يقول العالم الفقيه السجلماسي -رحمه الله-: (كنتُ أودُّ أنّ الله قيّض لهذه الأمة من يجمع أربعة من محققي علماء كل مذهب من هذه المذاهب الأربعة الموجودة، ويختار لكل واحد جماعة من أهل مذهبه يستعين بهم في المطالعة وتحقيق ما يشكل عليه من فروع

---

(١) العيّاشي، عبد الله بن محمد بن أبي بكر (١٠٣٧- ١٠٩٠هـ= ١٦٢٧- ١٦٧٩م): فاضل، من أهل فاس. نسبته إلى آل عياش (قبيلة من البربر تناخم أرضها الصحراء، من أحواز سِجِلْماسة). قام برحلة دوّنها في كتابه " الرحلة العياشية- ط " في مجلدين، وله " إظهار المنّة على المبشرين بالجنة- خ " و"منظومة في البيوع" وشرحها، و"تنبيه ذوي الهمم العالية على الزهد في الدنيا الفانية"، وغيرها. [الأعلام، للزركلي ٤/ ١٢٩]

(٢) المصدر السابق، ج١ ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

www.almajidcenter.org

الديانات[١]، فيأمروا الأربعة بالاجتماع في محل واحد في وقت مخصوص من ليل أو نهار، بقصد تأليف أبواب في فروع الفقه، ويتخذ لهم كُتّاباً مَهَرة يستعينون بهم. وتُجرى على الجميع الجرايات، ما يكون سبباً لفراغ بالهم لما هم بصدده. وبعد مراجعة كل واحد منهم مع أصحابه ما يحتاج إليه من كتب مذهبه في المحل الذي يؤلفون فيه؛ يجتمعون فيتتبعون فروع الديانات الجزئية من أول مسألة مدونة في الفقه على قدر طاقتهم إلى آخرها، فيذكر كل واحد مشهور مذهبه في كل نازلة، فإذا علموا مشهور المذاهب في كل مسألة مسألة، نظر من تصدى للكتابة والتأليف عندهم إلى المسائل المتفق عليها بينهم فأثبتها، ولا يحكي شيئاً من الخلاف فيها، ثم المسائل المختلف فيها؛ يقتصر فيها على قول ثلاثة منهم، إنِ اجتمعوا، ويحذف قول الرابع، ثم إنْ قال اثنان بقول، جعلها ذات قولين مشهورين، ثم إنْ تباينت آراؤهم في النازلة - وهو قليل- حكاها كلها بلا تشهير، وتكون مسألة خلاف، أو يقدم منها ما كان مستنداً إلى كتاب، ثم ما استند إلى سنة، ثم ما استند إلى أثر صحابي قوي، ثم ما أخذ من الاجتهاد. فإذا أُلّف الديوانُ على هذا الوصف، وحَمَل الناسَ على اتّباعه كان أقرب لضبط الانتشار[٢] الواقع الآن، وكثرة الخلاف الواقع بين أهل المذاهب والتعصبات الفاحشة المؤدية إلى تضليل بعضهم بعضاً، فإنما الاختلاف إنما كان رحمة، حين كانت القلوب سالمة، والأرض بالعلماء المحققين عامرة فيحملون الخلاف بينهم على أحسن محامله، ويجد العامي من أهل كل مذهب في كل قطر من الأقطار من يقتدي به في دينه... فلو قُدّر وجود مثل هذا الكتاب وحمل الناس عليه لكان شبه تغيير في الملّة مع ما فيه من الصلاح)» اهـ.

يمتاز هذا الاقتراح بأمور كثيرة، أهمها برأيي:

١ ـ تحديد خطوات هذا العمل الجماعي بدقة، مع بيان آلية تنفيذها.

٢ ـ عدم اقتصاره على مذهب واحد.

٣ ـ التأكيد على التقنين الذي يصرف الناس عن البلبلة والخلاف.

---

(١) المقصود فروع الشريعة، من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية، وغيرها؛ لأن الدين واحد. وسيأتي ما يدل على ذلك، من كلامه.

(٢) لعل المراد بالانتشار هو التفرق والاختلاف، كما يفهم من سياق الكلام.

www.almajidcenter.org

وأرى أنّ اقتراحه قد نُفّذ في عصرنا، ولكن بطرق مختلفة، وبعضها جهود فردية، مثل: الفقه على المذاهب الأربعة، للشيخ عبد الرحمن الجزيري المصري[١]، والفقه الإسلامي وأدلته، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وموسوعة الإجماع للقاضي الأستاذ سعدي أبو جيب، وغيرها. وكذلك الموسوعات الفقهية، وأهمها الموسوعة الفقهية الكويتية.

وباختصار: إنه اقتراح جدير بالاعتبار، كلما أُريد وضعُ تشريع مستمدٍّ من أحكام الشريعة الإسلامية وفقهها.

ثانياً- اقتراح الأديب المؤرخ المستشار أحمد بن أبي الضِيَاف العوني التونسي[٢]: وقد تفرّغ للتأليف في آخر حياته، وله كتاب (إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان)، وفيه اقتراحه.

وقد بيّنه الدكتور أبو الأجفان بقوله: «عندما تأسس بتونس مجلس الشورى، الموسوم بالمجلس الأكبر، المنبثق عن قانون عهد الأمان الذي أصدره المشير محمد باشا باي[٣]، لم يكن فيه واحد من علماء الشريعة، فأبدى ابن أبي الضياف أسفه لذلك، واعتبر ذلك تخلياً عن المسؤولية من العلماء ويحاسبون عليها... وهو يؤكد أنّ الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي للعلماء في نطاق هذا المجلس حاجة أكيدة؛ لأن الشريعة جاءت لمصالح الدنيا والدين»[٤].

والملاحظ أنّ هذا الاقتراح ليس فيه خطة معينة للاجتهاد الجماعي، وإنما مجرد دعوة إليه لسد الفراغ الحاصل في مجلس الشورى.

---

(١) الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض (١٢٩٩ - ١٣٦٠هـ= ١٨٨٢ - ١٩٤١م): فقيه، من علماء الأزهر. ولد بجزيرة شندويل (مركز سوهاج) بمصر. له كتب، منها (الفقه على المذاهب الأربعة) أربعة أجزاء، شاركتْه لجنة من العلماء في تأليف الجزء الأول منه، وانفرد في تأليف بقيته، و(توضيح العقائد) في علم التوحيد، و(أدلة اليقين) في الرد على بعض المبشّرين، وغيرها. [الأعلام، ١/ ٣٣٤]

(٢) أحمد بن أبي الضيّاف، التونسي (١٢١٩ - ١٢٩١هـ=١٨٠٤ - ١٨٧٤م): وزير، مؤرخ، أديب. من مؤلفاته: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، في أربع مجلدات، وله نظم حسن. [البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين ١/ ١٩٠، الزركلي، الأعلام ١/ ١٣٨]

(٣) محمد باشا باي، محمد بن حسين بن محمود (١٢٢٦ - ١٢٧٦هـ= ١٨١١ - ١٨٥٩م): أمير تونس. ولد فيها، وبويع بإمارتها سنة (١٢٧١هـ)، وحُمِدت سيرته إلى أن توفي. كان عهده عهد رخاء. وكان شجاعاً حازماً مولعاً بدقائق الصنائع. وهو أول من أدخل (المطبعة) إلى الديار التونسية، وأول من ضرب السكة باسمه من الذهب والفضة والنحاس، وجعل اسم السلطان العثماني في أحد الوجهين. [الأعلام، ٦/ ١٠٤]

(٤) المصدر السابق، ج١ ص ٥٣٥، وهو مستقى من كتاب إتحاف الزمان المذكور.

www.almajidcenter.org

وهي دعوة طيبة، وفي مكانها. وتدل على شجاعته في الحق وإخلاصه للدين، مع أنه لم يكن من الفقهاء.

ثالثاً- اقتراح الشيخ أبي الحسن علي بن سليمان البُوجَمْعَوِيّ[١]، المغربي:

« جاء اقتراحه في رسالة ألَّفها، ووجّهها إلى العلماء والمشايخ والملوك تضمنت اقتراح توحيد المذاهب التشريعية وتوحيد الاتجاهات الصوفية في مذهب واحد، رأباً للصدع الذي أحدثه تعدد المذاهب والفِرَق، مع التعصب المقيت والتهارُج والتشاحن. وذلك بتكوين لجنة من أهل الفقه وأهل التصوف تجتهد اجتهاداً جماعياً، ويتبنى الملوك نتائج اجتهادها بعد أن يكونوا قد عيّنوا المجتهدين بمراعاة شروط فيهم، مع كونهم من المذاهب الأربعة، بحيث يجتهد أهل كل مذهب ويؤلفون تأليفاً فيه التوحيد لمذهبهم، وينالون النفقة من السلطان الذي ينتمون إلى ولايته»[٢].

واضح أنّ اقتراحه هذا شبيه باقتراح العَياشي السجلماسي شبهاً كبيراً، من غير تفصيل، وربما كان مستفاداً منه. ولكن يزيد عليه بالدعوة إلى توحيد الفرق الصوفية أيضاً.

ولكنّ البوجمعوي حدّد مدة أربع سنين لتنفيذ مشروعه، تبدأ من سنة (١٢٨٣هـ)، ودعا الملوك إلى الإنفاق على المتفرغين لإنجازه.

وجعل من أهداف هذا العمل -إلى جانب توحيد التشريعات- الاتفاق على إمام للمذاهب والطرق تتوافر فيه الشروط ويحكم له بالأفضلية[٣].

وهو أمر واجب؛ لأن اختيار الإمام من مهامّ أهل الحل والعقد، وهم أنفسهم أهل الاجتهاد الجماعي.

---

(١) البوجمعوي، علي بن سليمان الدمناتي (١٢٣٤-١٣٠٦هـ = ١٨١٩-١٨٨٨م): فقيه، من أعلام المغاربة. من كتبه: (أجلى مساند عُلى الرحمن- ط) في التراجم، بدأه بترجمة نفسه، و(لسان المُحدِّث - خ) في لغة الحديث، وغيرهما. [الأعلام، ٥/ ١٠٤]

(٢) المصدر السابق، ج١ ص٥٣٦. وهو بدوره أخذ عن بحث الدكتور أحمد التوفيق، من ضمن أبحاث كتاب (في النهضة والتراكم)، ص٢٥٧ فما بعد. ط دار توبقال للنشر، الدار البيضاء: ١٩٨٦. والدكتور التوفيق يحلل رسالة البوجموي تحليلاً ضافياً.

(٣) المصدر نفسه.

www.almajidcenter.org

وأرجّح أنّ استخدام عبارة (اجتهاد جماعي)، من كلام الدكتور أبو الأجفان، وليست من كلام العياشيّ نفسه، لعدم شيوع استخدامها في تلك الفترة، وإنما هي من ابتكارات عصرنا، والله أعلم.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

المبحث السادس

بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر

يأتي الحديث هنا، عن بوادر ظهور الاجتهاد الجماعي من جديد في هذا العصر، استكمالاً للدراسة التأريخية التي بدأت من أول الفصل، مستعرضة حال الاجتهاد الجماعي عبر العصور التشريعية قوّة وضعفاً، لإبراز أهمّيته؛ لأنني وجدته يقوى ويتضح كلّما كان المسلمون راغبين في الوحدة، حريصين عليها، ويضعف وتضيع معالمه كلما خبت روح الجماعية والتآزر والترابط بينهم.

ويكون الكلام في هذا المبحث مُجملاً عامّاً[1]؛ لأن التفسير والتخصيص سيأتي في الباب الثالث، الذي سيُخصص لمؤسسات الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر، بسبب كثرتها وتنوعها وازديادها باطّراد.

وإذا كنت قد رجّحت في المبحث السابق اعتبار (مجلة الأحكام العدلية العثمانية) تتبع عصور الاجتهاد المقيَّد - وليس العصر الحاضر -؛ فلأنها لم تَعُدْ حاضرة من حيث العمل بها، ولأنها اجتهاد جماعي مقصور على تقنين الأحكام، ومقتصر فقط على المذهب الحنفي، كما رأينا.

إذا كان الأمر كذلك؛ فإنّ روح العمل الجماعي الذي قامت عليه المجلة، وفكرة التطوير والتحديث في أسلوب عرض الفقه الإسلامي، التي دفعت إليه، ليواكب تطورات العصر في سَنِّ القوانين المدنية، ويسهّل رجوع القضاة والمحامين وجمهور المثقفين إليها عند الحاجة؛ كان له أثر كبير في إيقاظ الهمم، وتوسيع الآفاق، عند كثير من علماء الشريعة الإسلامية في بداية هذا العصر، الذي جاء يحمل تباشير نهضة تشريعية فقهية حديثة على أيديهم، نتيجة لما حدث في حياة البشرية عامّة، وفي حياة المسلمين خاصّة، من تطورات وتحوّلات في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والقضائية وغيرها، وفي كافة مناحي الحياة وجنباتها. إذْ تغيّر كل ما يحيط بالإنسان، ولم يبقَ إلا ما يولد

---

(١) لذلك لم أقسمه إلى مطالب، كباقي المباحث.

www.almajidcenter.org

عليه بأصل الخِلْقة التي فطره الله عليها؛ لأنّ (كلّ مولود يولد على الفطرة...)[1] كما أخبرنا رسولنا ﷺ.

وحتى فطرة الإنسان يمكن أن تتأثر بالعواصف والمؤثرات الخارجية، كما جاء في تتمة الحديث الشريف؛ (فأبواه يهوّدانه أو يُنصّرانه أو يمجّسانه).

ولا يستطيع أحد ضبط بداية هذا العصر بشهر أو بسنة بعينها على وجه التحديد، ولاسيما أنّ الأمر يتعلق بشأن حضاري أو فكري؛ لأن الفكر وتأثيره الحضاري لا ينشأ فجأة، ولا يُحدثه شخص بمفرده، بل تتقدمه أسباب ثم تتلوه نتائج بعد مدة تدريجياً، كما هو الشأن، مثلاً، بظهور الإسلام ثم انتشاره عقيدة وشريعة وأخلاقاً؛ فإن ذلك احتاج إلى ربع قرن تقريباً.

وقد رأينا في بداية المبحث السابق اختلاف وجهات نظر العلماء المعاصرين في تقسيم أدوار تاريخ الفقه والتشريع الإسلامي وفي تسمياتها أحياناً، بعد اتفاقهم على الأُطر والخصائص العامة فيها.

ويمكن الاستئناس بالتقسيم العام لتاريخ البشرية، بالنسبة للعصر الحديث، لما له من تأثير غير مباشر على التاريخ السياسي والتشريعي لبلدان العالم الإسلامي.

أما بالنسبة للتقسيم العام لتاريخ البشرية، فإنّ العصر الحديث يبدأ بفتح القُسْطنطينية عام (١٤٥٣م) على يد الخليفة العثماني الشاب محمد الفاتح، رحمه الله.

ولعل سقوط القسطنطينية بيد المسلمين - كما يسميه الغربيون وأتباعهم- كان صَدْمةً قوية للغرب جعلته يصحو صحوة لم يعرف النومَ بعدها حتى الآن. وإن كانت الصحوة عنده قد ظهرت بوادرها قبل ذلك بزمن.

وليس تاريخ الغرب هو الذي يعنينا هنا، ولكن التحوّلات والثورات التي حدثت في أوروبا، والنهضة العلمية القوية فيها، انعكست آثارها على العالم كله، ومنه العالم الإسلامي، وإنْ كان ذلك ببطء شديد حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ثم بدأ

---

(١) الحديث بتمامه أخرجه البخاري برقم (١٣١٩)، كتاب (الجنائز) باب (ما قيل في أولاد المشركين)، وأخرجه أيضاً أحمد والترمذي وأبو داوود، كلهم عن أبي هريرة، رضي الله عنه.

www.almajidcenter.org

يتسارع بعد حملة (نابليون بونابرت) على مصر سنة (١٧٩٨م)، وزيادة الاتصال بين الشرق والغرب، في السلم والحرب.

وبعد أن انتشرت المطابع في الغرب ثم الشرق، وازدادت وسائل الاتصال والتواصل، نوعاً وكمّاً وسرعة، وكل هذا يتم على أيدي غير المسلمين في الغالب الأعمّ، والمسلمون في غفلة، معرضون عن كل بحث واكتشاف وتصنيع، وتزداد الهوّة بينهم وبين ما يتمنّون من رفعة وعزة ومجد حضاري كالذي كان لهم؛ بدأت نفوس طُلَعَةٌ[1]، غَيْرى على دينها وأمتها وفقهها، تفكّر في الإصلاح والتجديد، ولاسيما أنّ مبدأ التجديد متأصّل لدى المسلمين، أخذاً من حديث الرسول الأمين -عليه الصلاة والسلام-: ﴿إنَّ الله يبعثُ لهذه الأمة على رأس كلِّ مئةِ سنةٍ مَن يجدّدُ لها دينَها﴾[2].

والتجديد في الأمور المعنوية لا يعني أبداً هدم كلِّ ما مضى وبدء بناء جديد، كما هو الحال في الماديّات، وإنما يعني الكشف عن الأصول الثابتة، الراسخة كالجبال، والحفاظ عليها وتقويتها، ثم النظر في الفروع والانتقاء منها بحسب الحاجة والمصلحة العامة للمسلمين، وكذلك التحوير والتطوير فيها شكلاً ومضموناً، بما يتفق ومقاصد الشريعة العامة، ويلبي حاجات الزمن، المتطورة دوماً المتغيرة أبداً، دون إخلال.

وسأكتفي في هذا المبحث باستعراض أهم الدعوات العامة إلى إيجاد الاجتهاد الجماعي وتنفيذه بصورة منظمة عملية.

وأقتصر فيه على الدعوات التي سبقت إنشاء مجمع البحوث الإسلامية، في الأزهر، بمصر، لأترك المجال لتفصيل الكلام عن إنشائه وما تلاه من مجامع فقهية، واستمرار دعوات تنظيمه حتى وقتنا الحاضر، إلى الباب الثالث.

---

(١) في حديث الحسن رضي الله عنه " إنّ هذه الأنفُسَ طُلَعَةٌ .. ". الطُّلَعة بضم الهاء وفتح اللام: الكثيرةُ التطلُّع إلى الشيء...الخ [النهاية في غريب الحديث ج ٣ ص ١٣٣، وانظر: لسان العرب، ج ٨ ص٢٣٧].

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٤٢٩١) في كتاب الملاحم، باب (ما يذكر في قرن المائة) والحاكم في المستدرك، في كتاب الفتن والملاحم، ج ٤ ص ٥٢٢، عن أبي هريرة، وهو حديث صحيح، صححه جمع من الأئمة. وأخرجه أيضاً البيهقي في معرفة السنن والآثار، والطبراني في الأوسط، والخطيب في تاريخه، وغيرهم. [انظر تخريج الحديث وذكر رواياته في كتاب (التجديد في الفكر الإسلامي) للدكتور عدنان محمد أمامة، ص٥١ ـ ٥٤، ط١ دار ابن حزم للنشر والتوزيع].

www.almajidcenter.org

والسبب في جعل إحداث مجمع البحوث حداً فاصلاً -وربما كان جعل الحرب العالمية الثانية، أكثر مناسبة، لما أحدثته من تغييرات في حياة البشرية- أنه أول مجمع فقهي رسمي يعتمد مبدأ الاجتهاد الجماعي.

وكذلك ربط تطور الاجتهاد بحدث من جنسه أولى من ربطه بحدث سياسي أو عسكري.

ومتابعة لدعوات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه التي أوردتها وناقشتها في المبحث السابق، أبدأ هنا بباقي المقترحات[١]، التي أوردها الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، في المغرب الإسلامي.

أولاً - اقتراح الشيخ محمد بن الحسن الحَجَوِيّ الثعالبيّ الفاسيّ[٢]:

خلاصة اقتراحه: الدعوة إلى توحيد الأقوال في المذهب المالكي في البلاد المغربية، لتكون مرجعاً للمحاكم للوصول إلى الحق وصيانته وأنّ هذا الواجب ينبغي أن تقوم به وزارة العدل، وتنفّذه ثلّة من المجتهدين اجتهاداً جماعياً، ويكون ذلك ضامناً لاستعادة قوة الفقه، دارئاً لضعفه وهرمه المُفْضِيَيْنِ إلى الفساد[٣].

وفي هذا يقول: « فلو أنّ العلماء المالكية رَتَقوا هذا الفَتْق، وحرّروا كتاباً يُفتى به وتصان به الحقوق؛ لقاموا بواجب عينيّ، ويكون من جماعة تتعاون عليه، لا فرد، فإنه إنما يزيد قولاً آخر يخالفه فيه غيره، ولا يسلّم له خصومه. وهذا أول ما يجب على وزارة العدلية القيام به، ودرء مفاسده. وكل هذا من أسباب هرم الفقه، ومن أسباب ضياع الثقة بالمحاكم الشرعية الإسلامية، فما أحوج محاكمنا إلى التجديد والنظام، وما أحوجنا إلى قضاة ومفتين عدول

---

(١) تقدم عرض ثلاثة منها، وهنا ثلاثة أخرى. وسبب فصلها في المبحثين هو العامل الزمني فحسب، فتلك متقدمة وهذه متأخرة.

(٢) الحجوي (١٢٩١- ١٣٧٦هـ): كان الحجوي -رحمه الله- من أهل العلم والحُكْم بالمغرب، أخذ العلم بجامع القرويين، ثم درّس فيه، وعُيّن سفيراً بالجزائر، وولي وزارة العدل، ثم وزارة المعارف، في عهد الحماية الفرنسية. من أشهر تآليفه كتابه (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي)؛ وهو من أهم كتب تاريخ التشريع الإسلامي وأقدمها في العصر الحديث. [انظر ترجمته في: الأعلام، ج١ ص٩٦، ومعجم المؤلفين ج ٩ ص١٨٧. وقد ترجم الحجوي لنفسه في القسم الرابع الأخير من كتابه المذكور، ج٢ ص٣٧٦-٣٩٠].

(٣) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص ٥٣٨، بحث الدكتور أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس).

www.almajidcenter.org

نزهاء مهذبين تهذيباً دينياً ودنيوياً، يقومون بالقسط وتحصل بهم ضمانة الحقوق، وتكون لهم أفكار واسعة، ومدارك مطابقة لمقتضى عصرهم »[١].

ويلاحظ على دعوة الحجوي هذه ما يأتي:

١ ـ أنها تقصر هذا العمل الجماعي على المذهب المالكي.

٢ ـ ومجالها محدود بوضع تشريعات للمحاكم، لمنع الخصومات في الآراء. ولذلك نجده أناط هذا الواجب بوزارة العدل. وليست شاملة للمذاهب كلها كما رأينا في اقتراحي السِّجِلْماسيّ والبُوجَمْعَوي، في المبحث السابق.

وتمتاز دعوته بأنها إصلاحية تنويرية تدعو إلى تحمل القضاة والمفتين مسؤولياتهم بقوة وأمانة، مع سعة الفهم، ومراعاة ظروف العصر.

وهذه دعوة مطلوبة أبداً، في كل عصر، بالنسبة للمسلمين.

وقد كانت دعوته هذه في الفترة نفسها التي علت فيها صيحات الإصلاح في الأزهر، منذ عهد الشيخ محمد عبده وتلاميذه، ثم الشيخ مصطفى المراغي. وربما كان متأثراً بهذه الصيحات.

ثانياً- اقتراح الشيخ المفتي المالكي محمد العزيز، ابن الوزير يوسف جُعيط، التونسي[٢]:

ويتمثل اقتراحه في تقنين فقهي تُختار فصوله باجتهاد جماعي من رصيد فقه المذهبين المالكي والحنفي. وقد شرع في إنجاز الخطوة الأولى لمشروعه. فأعد لائحة (الأحكام الشرعية) اعتماداً على المذهبين، ثم استصدر أمراً عَلِيّاً في جمع لجنة لمناقشة اللائحة واختيار الأليق لكل مسألة من أحد المذهبين، وقد صدر الأمر العليّ بتكوينها سنة (١٩٤٩م)... وهو إذ ذاك وزير العدل، وكانت اللجنة برئاسته، وتركبت من الحكام الشرعيين (القضاة) ورؤساء المحاكم العدليين والمدرسين وغيرهم... وقد انعقدت جلسات للمداولة ودراسة

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج٢ ص ٤١، ط المكتبة العلمية- المدينة المنورة.

(٢) محمد العزيز جعيط (١٣٠٣- ١٣٨٩هـ= ١٨٨٦- ١٩٧٠م): من علماء تونس. كان شيخ الإسلام للمذهب المالكي في بلده. وأصبح وزيراً للعدلية، فمفتياً عاماً، وله عناية بالحديث. من مؤلفاته: «الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية». [الأعلام، ج ٦ ص٢٦٨]. وقد أعد محمد بو زغيبة رسالة جامعية للدكتوراه، موضوعها «الشيخ محمد العزيز جعيط : حياته وفقهه» من المعهد الأعلى لأصول الدين بتونس، سنة ١٩٩٦م. [ذكرها الدكتور أبو الأجفان]

www.almajidcenter.org

المسائل الفقهية من المذهبين، ثم تحرير الصيغة النهائية للمسألة مع الأخذ بما اتفق عليه المذهبان والترجيح عند الاختلاف.

ولئن عرف الاقتراح خطوات في طريق الإنجاز، حيث أتمّت اللجنة قسم الأحوال الشخصية، وصاغته في ثلاثمئة مادة؛ فإنّ صعوباتٍ نجمت، وآل الأمر إلى عدم المصادقة على هذا القسم، وإلى تجمّد المشروع وحفظه بأرشيف وزارة العدل[١].

ويلاحظ على هذا الاقتراح ما يأتي:

١ـ أضاف المذهب الحنفي إلى المالكي، لأنهما المذهبان المنتشران في بلاد المغرب، مع الغلبة للمذهب المالكي. وهو أمر حسن.

٢ـ أنه كالاقتراحات السابقة: اجتهاد جماعي في مجال التقنين، ولا يتطرق للاجتهاد لمستجدات العصر.

٣ـ لا يضع شروطاً محددة لمن سيقوم بهذا العمل، وإنما أشرك فيه القضاة ورؤساء المحاكم والوكلاء العاملين في وزارة العدل والمدرسين..

ويمتاز هذا الاقتراح بأنّ مُقْترِحَه (الشيخ جعيط) سعى إليه بنفسه، واستصدر به أمراً رئاسياً، وباشره بنفسه فتولى رئاسة اللجنة، وسار في مشروعه خطوات، وتمّ تنفيذ قسم منه.

بينما رأينا المقترحات السابقة نظرية، لم تنفذ؛ لأن أصحابها لم يقوموا بها بأنفسهم.

ثالثاً. دعوة واقتراح العلامة محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي[٢]:

إنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من أشهر الداعين إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في هذا العصر في خطة واضحة محددة، وقد جاءت دعوته في غير ما موضع من

---

(١) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٥٣٩ ـ ٥٤٠، بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان.

(٢) ابن عاشور (١٢٩٦ - ١٣٩٤هـ= ١٨٧٩-١٩٧٣م): نشأ في بيئة علمية، ودرس بجامع الزيتونة، فتلقى عن أعلام عصره بتونس، وتأثر بالحركة الإصلاحية الأفغانية -نسبة إلى جمال الدين الأفغاني بمصر- وناصرها. ودرّس بجامع الزيتونة عدة كتب أدبية وشرعية. وكان له دور مهم في إصلاح التعليم بالزيتونة. وله عدة مؤلفات في العلوم الإسلامية، وفتاوى ورسائل فقهية، وتفسير شهير موسوم بـ «التحرير والتنوير». ومن أشهر مؤلفاته كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية». [انظر ترجمته في: الأعلام ج٣ ص١٧٣، وتراجم المؤلفين التونسيين، لابن محفوظ ج٣ ص٣٠٤-٣٠٩]

www.almajidcenter.org

كتاباته، في الجرائد والكتب. وقد رأينا في ترجمته تأثره بالحركة الإصلاحية بمصر، والتي كان من آثارها إصلاح نظام الأزهر وإنشاء مجمع البحوث الإسلامية.

ولكن أرجّح أن تكون دعوة الشيخ ابن عاشور سابقة لإنشاء المجمع، وإن كان قد عاش مدة بعد إنشائه. ومما يدل على ذلك أمور؛ منها: أنه دوّن آراءه لإصلاح التعليم في جامع الزيتونة في كتابه «أليس الصبح بقريب» الذي بدأ تأليفه في صيف سنة (١٩٠٢م)، وظل يراجعه ويهذّبه في ثلاثة أصياف تالية حتى نضج، وهو أحد الكتب المهمة في مسيرة الإصلاح الإسلامي ومعركته في العصر الحديث[١].

وجهود ابن عاشور لإصلاح التعليم الزيتوني، لم تأتِ من فراغ، وليست منقطعة عما سبقها من محاولات، ولم يكن أُفُقه محدوداً ومحصوراً في جامع الزيتونة. بل جاءت في سياق حركة الإصلاح التي سرت في تونس وفي العالم الإسلامي عامة، منذ منتصف العقد الخامس من القرن التاسع عشر الميلادي[٢].

ومنها أنّ كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» -الذي أوضح فيه خطة الاجتهاد الجماعي، كما سيأتي النقل عنه-، كانت طبعته الأولى سنة (١٩٤٦م)، أي قبل نشوء مجمع البحوث بخمس عشرة سنة.

ومنها أنه لا يذكر في أي من كتاباته شيئاً عن عمل مجمع البحوث الإسلامية، لا موافقة ولا معارضة، مما يدل على أنّ كلامه كان سابقاً. والله أعلم.

وبعد هذا التعريف الموجز بالعلامة ابن عاشور وجهوده الإصلاحية في نظام التعليم الشرعي، آتي إلى اقتراحاته في تنظيم الاجتهاد للمسائل الطارئة، ليكون جماعياً يقوم به فريق من العلماء المؤهلين لذلك.

وقد عرض مقترحاته في مواطن عدة من كتاباته ومؤلفاته، وأكتفي بموضعين مهمّين منها؛ أحدهما جاء في تفسيره «التنوير والتحرير»، والآخر في «مقاصد الشريعة الإسلامية».

---

(١) **انظر**: ما كتبه محمد الطاهر الميساوي « الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل» وهو دراسته حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وهي مطبوعة في أوله، ص ٢٩- ٣٠، ط٢ دار النفائس - عمّان.

(٢) **المصدر** السابق: مقاصد الشريعة جزء الدراسة والتحقيق، للميساوي، ص ٣١.

www.almajidcenter.org

أما الموضع الأول فجاء في سياق تفسيره لآية تحريم الربا، من سورة آل عمران[١]:

فبعد أن بيّن حكمة تحريم الربا، أشار إلى ما كان عليه المسلمون من قوة مالية أغنتهم عن المعاملات الربوية، وإلى ما أصبحوا عليه من الضعف الذي أحوجهم إلى غيرهم في الاقتصاد وغيره وصارت القوانين الربوية هي السائدة، وليس لهم مخلص إلا بقوانين مالية إسلامية، يصوغها مجمع تجتهد فيه جماعة الفقهاء، التي أمرها الله بالنَّفْر للتفقه في الدين. وهذا نص كلامه في بيانه؛ يقول -رحمه الله-: « لقد قضى المسلمون قروناً طويلة لم يروا أنفسهم محتاجين إلى التعامل بالربا، ولم تكن ثروتهم أيامئذ قاصرة عن ثروة بقية الأمم في العالم، أزمان كانت سيادة العالم بأيديهم، أو أزمان كانوا مستقلين بإدارة شؤونهم، فلما صارت سيادة العالم بيد أمم غير إسلامية، وارتبط المسلمون بغيرهم في التجارة والمعاملة، وانتظمت سوق الثروة العالمية على قواعد القوانين التي لا تتحاشى المراباة في المعاملات، ولا تعرف أساليب مواساة المسلمين؛ دُهش المسلمون، وهم اليوم يتساءلون، وتحريم الربا في الآية صريح، وليس لما حرّمه الله مبيح. ولا مخلص من هذا المضيق إلا أن تجعل الدولة الإسلامية قوانين مالية تُبنى على أصول الشريعة في المصارف والبيوع وعقود المعاملات، المركبة من رؤوس الأموال وعمل العمال وحوالات الديون ومُقاصّتها وبيعها، وهذا يقضي بإعمال أنظار علماء الشريعة والتدارس بينهم، في مجمع يحوي طائفة من كل فرقة كما أمر الله تعالى »[٢].

يُلاحظ أنّ دعوته هنا مقصورة على الاجتهاد للمعاملات المالية، وغير بيّنة المعالم، واكتفى بذكر مجمع للفقهاء يتدارسون فيه المسائل.

ولكن خطته لتنفيذ الاجتهاد الجماعي جاءت موضحة في الموضع الثاني، عند كلامه عن واجب الاجتهاد في كتابه (المقاصد)[٣]. وأسجل هنا الفقرات المهمة من كلامه فيه.

يقول الشيخ ابن عاشور-رحمه الله-: « من أجل هذا كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتمكّن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ [الآية : ١٣].

(٢) تفسير التحرير والتنوير، ج٤ ص ٨٧.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٩، ط٢ دار النفائس، عمان.

www.almajidcenter.org

في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء خروقها، ووضع الهِناء بمواضع النَّقْب من أديمها[١].

ثم يقول: فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات.

ثم يقول: والتقصير 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 نظيرُها 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 يرجّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين ليصد المسلمون عن عمل واحد.

ثم يقول - وهنا بيت القصيد-: وإنّ 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 قُطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وِفاقٍ فيما يتعيّن عمل الأمة عليه، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوثقهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة. ويتعيّن أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة».

ولكن هذه الدعوات التي سبقت تباينت ما بين مضيّق يقتصر على مذهب أو مذهبين، وبين موسّع يشمل باقتراحه جميع المذاهب الأربعة، أو جميع المذاهب الإسلامية المشهورة الآن، كما رأينا عند ابن عاشور، وإن كان أكثرها مقتصراً على الاجتهاد الجماعي في التقنين.

---

(١) الهِناء: ضرب من القَطِران، تُطلى به الإبل الجرباء. و(وضع الهِناء موضع النقب) مثل يضرب للإصلاح. [انظر: لسان العرب، لابن منظور ج١ ص١٨٦ و ٦٨٩]

www.almajidcenter.org

وأرى أنّ هذه الدعوات، وإن لم تثمر في حينها، فقد أثمرت كثيراً فيما بعد في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري فما بعد. فتواترت دعوات العلماء وتعالت صيحاتهم في مصر أوّلاً، ثم في بلاد الشام، ثم في الجزيرة العربية، والسودان وباكستان، وغيرها، من بلاد المسلمين ومواطنهم، حتى كانت مؤسسات الاجتهاد الجماعي، التي سيأتي الكلام عنها مفصّلاً في الباب الثالث الآتي.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الفصل الثاني
الإجماع والاجتهاد الجماعي والشورى

المبحث الأول: مفهوم الإجماع الأصوليّ وحجّيّته

المبحث الثاني: أنواع الإجماع.

المبحث الثالث: الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي وتأصيل الاجتهاد الجماعي في التشريع.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي والشورى.

المبحث الخامس: أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه.

المبحث السادس: مجالات الاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

تمهيد:

ما من قوم يجتمعون ليتدارسوا شأناً من شؤونهم وأمراً من أمور جماعتهم وأمّتهم، إلاّ كانت رغبة العقلاء والحكماء فيهم أن تجتمع كلمتهم على قولٍ واحدٍ لا يخالف فيه أحد منهم.

وإنه لشعورٌ جميلٌ، وفرحةٌ عارمةٌ، أن ترى الجماعة التي تنتمي إليها تصل إلى رأيٍ موّحدٍ في موقفٍ من المواقف، بعد التشاور بين أعضائها، أيّاً كانت هذه الجماعة، صغيرةً أو كبيرةً، طلابَ صفٍ في مدرسةٍ أو فريقًا يباري غيره، أو أسرة أو حيًا أو بلدةً أو مؤسسةً علميةً، أو حزبًا سياسيًا، أو دولةً، أو منظمةً، أو أمّةً بأجمعها.

ولكن يبقى هذا الاجتماع والإجماع على رأيٍ واحدٍ، في قضيةٍ واحدةٍ، أحلاماً وردية في أغلب الأحيان ومعظم الأحوال؛ لأنّ الاختلاف والتنازع من طبيعة البشر، إمّا في الحجة والبرهان، وإمّا في الأهواء والرغبات.

قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ .. ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]

وكلما كانت أعضاء الجماعة منسجمة فكراً وسلوكاً، كان احتمال الاتفاق والإجماع أكبر، وكلما كانوا مختلفين في منازعهم ومشاربهم، كانوا أبعد عن وحدة الصفّ والكلمة.

ونجد النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، تحثّ على الإجماع والرأي الواحد في مجال العقيدة، وفي المواقف من المخالفين فيها، وفي الأخلاق والسلوك العام، وتأمر به. وفي المقابل تفتح المجال لاختلاف الرأي في الفروع الفقهية والسلوك العملي، في أثناء التطبيق على آحاد الأفراد والحالات الخاصة، مع الترغيب في الاجتماع والتزام السواد الأعظم.

والذي يُهِمُّنا هنا هو المجال الثاني، أي الفقه والتشريع العملي للحياة، الذي يسوغ فيه الاختلاف ويُستحبّ فيه الإجماع.

وعبارة (الاجتهاد الجماعي)، توحي الكلمة الأولى منها بالاختلاف، وتوحي الثانية بالاتفاق والإجماع. ولهذا كان من أغراض هذا الفصل تجلية ما بين الاجتهاد الجماعي والإجماع من صلات المودَّة والقربى غالباً، وجوانب القطيعة في بعض الأحيان.

www.almajidcenter.org

ولا يمكن لباحثٍ أن يكتب عن الاجتهاد الجماعي دون أن يأتي على بحث الإجماع الأصوليّ، باقتضاب أو إطناب؛ لأنّ بينهما من التقارب ما يصل إلى حد التطابق في بعض الحالات. وهذا تمهيد لتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً تشريعياً.

ثم يأتي مبحث لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بمبدأ الشورى في الإسلام.

ثم يأتي مبحث آخر لإيضاح الأهداف التي يحققها الاجتهاد الجماعي.

ويُختم الفصل بمبحث لبيان مجالات الاجتهاد الجماعي، والواجب في كلٍّ منها.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

المبحث الأول

مفهوم الإجماع عند الأصوليين

وفيه مطلبان؛ الأول لبيان المفهوم، والثاني لبيان الحجية.

المطلب الأول- مفهوم الإجماع الأصوليّ:

أولاً- الإجماع في اللغة؛ يُطلَق ويُقصد به أحدُ معنيين[١]:

الأول: العزم، فتقول: «أجمعتُ المسيرَ والأمرَ وأجمعتُ عليه، يتعدى بنفسه وبالحرف، عزمت عليه»[٢]. وتعديته بنفسه أفصح، وتؤيّدها الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس:٧١] وقوله: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ﴾ [طه:٦٤] وغيرهما. ومنه قوله -ﷺ-: ﴿لا صيامَ لمن لم يُجْمِعِ الصيامَ قبل الفجر﴾ وله ألفاظٌ أخرى[٣].

الثاني: الاتفاق، وبهذا المعنى يأتي الفعل متعديّاً بالحرف فحسب، فنقول: أجمعوا على الأمر، إذا اتفقوا عليه. ويقال: أجمع المسلمون على كذا: اجتمعت آراؤهم عليه.

والمعنى الثاني هو المطلوب والمراد هنا، وسيأتي في التعريف الاصطلاحيّ. وهو محتاجٌ إلى المعنى الأول، دون العكس.

ثانياً- الإجماع في الاصطلاح الفقهيّ الأصوليّ :

هناك تعريفات عدّة للإجماع اصطلاحاً، أذكر هنا أشهرها، وأهمَّ ما ورد عليها من النّقد، ثم أضع تعريفاً أختاره من مجموعها.

---

(١) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني ص ٢٠١ ط ١، دار القلم - دمشق، والتعريفات، للجرجاني ص١٤، ط١ دار الكتب العلمية، والمحصول، للرازي ج٤ ص ١٩- ٢٠، والإحكام، للآمدي ج ١ ص١٥٢-١٥٣، ط ١ دار إحياء التراث العربي - بيروت، والبحر المحيط، للزركشي ج٤، ص٤٣٥- ٤٣٦. ط ١ - الكويت.

(٢) المصباح المنير، مادة (جمع)، ج١ ص ١٠٩.

(٣) أخرجه النسائي برقم (٢٣٣٨)، والدارقطني برقم (٢٢٤٠)، واللفظ لهما. وأخرجه الترمذي برقم (٧٣٠)، كلُّهم من حديث حفصة، رضي الله عنها. وانظر: التلخيص الحبير، لابن حجر ج ٦ ص٢٠٤.

www.almajidcenter.org

عرّف الغزالي الإجماع بأنه: اتفاق أمة محمد -ﷺ- خاصّةً، على أمر من الأمور الدينية[١].

وانتُقِد بأنّه يشمل جميع الأمة أي الخواصّ (المجتهدين) والعوامّ (غير المجتهدين). والعوام ليسوا أهلاً للنظر والاجتهاد، ولا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم، فكيف يُطلب منهم الاتفاق؟

وكذلك لم يقيّد الاتفاق بعصرٍ من العصور، فهذا يعني أنّ الإجماع لا يتمّ إلا يوم القيامة، انتظاراً لمن بقي من الأمة[٢]. ولكن يُستبعد أن يقصد الغزالي هذا الأمر.

وعرّفه الفخر الرازي بقوله: «هو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد، من أمة محمد -ﷺ- على أمرٍ من الأمور»[٣].

وهنا نجده قد خصّ الاتفاق بأهل الحل والعقد وهم المجتهدون في الأحكام الشرعية، كما جاء في شرحه، وهذا صحيح.

ولكن لم يقيّده بعصرٍ من العصور، بل تركه مطلقاً، كالغزالي، ليشمل جميع الأعصار.

وكذلك أطلق موضوع الاتفاق بقوله: (أمر من الأمور) ولم يقيّده بالدينيّة، كما فعل الغزالي. وذلك ليشمل العقليّات واللغويّات[٤].

وأما شارح البزدوي[٥] **فقد اختار أنّ الإجماع** في الشريعة «عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ من العصور، على أمرٍ من الأمور»[٦].

فنراه قيّده بعصرٍ من العصور، وهذا لابدّ منه، كما سيأتي. وأطلق (الأمور) فلم يقيدها بالدينيّة أو الشرعيّة، كما فعل الرازي، وهذا غير مناسب؛ لأنّ المقصود هو الأحكام الشرعيّة. أما اللغويّات والعقليّات فيبحثها ويُجمع عليها أهل المعرفة والاختصاص بها.

---

(١) المستصفى، ج١ ص ١٧٣، ط ٢ دار الكتب العلمية- بيروت.

(٢) كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري ج٣ص٤٢٤. ط ١ دار الكتاب العربي - بيروت.

(٣) المحصول، الرازي، ج٤ ص٢٠. ط ٢ مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) البَزْدوي، فخر الاسلام علي بن محمد بن الحسين، (٤٠٠- ٤٨٢ هـ): كان إمام الحنفية بما وراء النهر. أصولي محدث مفسر. من تصانيفه: (المبسوط) أحد عشر مجلدة، و(كنز الوصول إلى معرفة الأصول) المعروف بأصول البزدوي. [الجواهر المضية ١/ ٣٧٢؛ ومعجم المؤلفين ٧/ ١٩٢].

(٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري ج٣ ص ٤٢٤.

www.almajidcenter.org

وأما التعريف المختار: هو ما يجمع بين التعريفات السابقة، وأمثالها، دون ما اعتُرض عليها به أو انتقدت فيه. وهو: اتفاق المجتهدين من المسلمين، في عصر من العصور، بعد وفاة الرسول -ﷺ-، على حكم شرعيّ.

وهذا اختيار الأكثرين من العلماء قديماً وحديثاً، مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض الألفاظ[1].

ثالثاً- شرح التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه:

إنّ المتأمّل في هذا التعريف يجد أنّ ركنه الذي يقوم عليه بناؤه هو (الاتفاق على حكم)، وما عداه قيودٌ وضوابطٌ؛ فكون الاتفاق من المجتهدين قيد لإخراج اتفاق من سواهم، وكون هؤلاء المجتهدين من المسلمين قيد آخر لإخراج اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة على فرض وقوعه، وكذلك اتفاق غير المسلمين، بعد بعثة الرسول -ﷺ-، وأما كون هذا الاتفاق يتم في عصرٍ من العصور فضابطٌ يحدد زمان الاتفاق، لدفع توّهم اشتراط اتفاق جميع مجتهدي الأمة في جميع العصور؛ لأنه يفضي إلى عدم انعقاد الإجماع أصلاً، تربصاً باستكمال اتفاق المجتهدين في آخر الحياة الدنيا ،قرب قيام السّاعة، حين لا يحتاج النّاس للإجماع ، بل للاجتماع والحشر والحساب .

وكذلك عبارة (بعد وفاة النبي ﷺ) قيد للزمن، لإخراج زمنه -ﷺ-؛ فإنه لا معنى لانعقاد الإجماع فيه، والوحي لا يزال يتنزّل، وقد تتغيّر بعض الأحكام بالنسخ أو التخصيص أو التقييد.

ويأتي وصف الحكم بالشرعي قيداً لإخراج غير الشرعي، من العقليّات واللغويّات، أو العلوم الأخرى.

ومما سبق يتبيّن أنّ مدار التعريف على (الاتفاق)، ولذلك كان ركنَه الأوحد الذي يقوم به، كالعمود الأوسط في الفُسطاط، وما عداه فقيود وضوابط، فلا بدّ من بيان ما يترتب عليه.

---

(١) انظر: التحرير لابن الهمام بشرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ج٣ ص ٨٠، دار الكتب العلمية، التعريفات للجرجاني ص١٤، وعلم أصول الفقه لخلاف ص٤٥، وأصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج١ ص٤٩٠، وموسوعة الإجماع، أبو حبيب، ج١ ص٢٩، ط ٣، دار الفكر - دمشق .

www.almajidcenter.org

فإذا أُضيف الاتفاق إلى المجتهدين نَتَجَ عن ذلك أمورٌ؛ أهمها:

الأول: أنه لا عبرة باتفاق غير المجتهدين، من العوامّ (المقلّدين) أو العلماء الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد، على نحو مابُيِّن في الباب الأول، من مراتب المجتهدين.

الثاني: أنّ لفظ (مجتهدين) المحلّى بأل الاستغراقية، أو المضاف إلى الأمة، يفيد العموم، كما هو معلوم في أصول الفقه.

قال ابن قدامة[١]- رحمه الله-: فإن قيل: قد يطلق اسم الكلّ على الأكثر، قلنا: هذا مجازٌ؛ لأن الجمع المعرّف حقيقةٌ في الاستغراق، ولهذا يصلح أن يقال: إنّهم ليسوا كلّ المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم[٢].

وفي اشتراط اتفاق الجميع أو قبول رأي الأكثر خلافٌ واسعٌ، سيأتي بيانه في أول المبحث الثاني (أنواع الإجماع).

الثالث: حتى يكون هناك اتفاق لابد من أن يتعدّد المجتهد، فإذا لم يوجد إلا مجتهدٌ واحدٌ، لا يُعَدُّ قولُه وحدَه إجماعاً؛ لعدم تحقق الاتفاق الذي يقتضي مشاركة غير واحدٍ.

ولكن هل يكفي عدد الاثنين؟

لم أجد تصريحاً للأصوليين في ذلك، وإنما تكلموا في قول الواحد إذا انفرد، فاعتبره بعضهم حجة، منهم الفخر الرازي[٣]، ومنعه الجمهور؛ لأنه ليس اتفاقاً.

وكذلك اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في المُجْمعين؛ فاشترطه بعض الأصوليين، وهم الذين يرون أنّ دليل الإجماع هو العقل، والجمهور على عدم اشتراطه[٤].

أما الاثنان؛ فعبارة بعض الأصوليين تدل على الاكتفاء به[٥].

---

(١) ابن قُدَامة المقدسي، موَفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (...- ٦٢٠هـ): من أهل جَماعيل من قرى نابلس بفلسطين. خرج من بلده صغيراً مع عمه، عندما ابتليت بالصليبيين، واستقر بدمشق، واشترك مع صلاح الدين في محاربة الصليبيين. رحل في طلب العلم إلى بغداد أربع سنين، ثم عاد إلى دمشق. من تصانيفه: (المغني في الفقه شرح مختصر الخِرَقي) عشر مجلدات، و(الكافي)، (والمقنع) و(العمدة). وله في الأصول (روضة الناظر). [ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب ص ١٣٣- ١٤٦، والأعلام، للزركلي ٤/ ١٩١]

(٢) روضة الناظر وجُنّة المُناظِر، ص ١٢٥. ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣) انظر: المحصول ج٤ ص١٩٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، والمسوَّدة في أصول الفقه ج٢ص ٦٤٠ ط ١ دار الفضيلة - الرياض.

(٥) كشف الأسرار، جـ٣ ص ٤٢٤، التقرير والتحبير، جـ٣ ص ٨٠.

www.almajidcenter.org

ويرى أستاذنا الزحيلي أنه لا يكفي؛ لأن لفظ (المجتهدين) جمعٌ، وأقل الجمع ثلاثة[١].

الرابع: الاتفاق يعني صدور رأيٍ واحدٍ عن المجتمعين في المسألة الواحدة. ولكن ماذا لو صدر عنهم رأيان في المسألة؛ هل يعدّ ذلك إجماعاً على هذين الرأيين، وعدم صحّة أيّ رأيٍ ثالثٍ فيها ؟!

وكذلك إذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، فهل يجوز إحداث قولٍ رابعٍ، وهكذا..

اختلف الأصوليّون في هذه المسألة على ثلاثة آراء مشهورة[٢]؛ أبيّنها بإيجاز:

أوّلها:- وهو قول الجمهور- لا يجوز إحداثُ قولٍ ثالثٍ فيها.

وحجتهم في ذلك ما عبّر عنه ابن قدامة بقوله: إنّ ذلك – يعني إحداثَ قولٍ ثالثٍ في المسألة– يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنّه لو كان الحق في القول الثالث لكانت الأمة قد ضيّعته، وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائمٍ لله بحجتّه، ولم يُبْقِ منهم على أحدٍ، وذلك محالٌ[٣].

ثانيها: يجوز مطلقاً، وهو قول الظاهريّة، وبعض الحنفية، وحجُّتهم: أنّه متى حصل الخلاف في المسألة على قولين فأكثر، دلّ على أنه لا إجماع فيها، ويبقى باب الاختلاف مفتوحاً.

ويُردّ عليهم: بأنّه إذا كان القول الثالث حقاً، دلّ على أنّ القولين السابقين باطلان، وهذا يعني اتفاق الأمة على الخطأ، أو غفلتها عن الحق في المسألة، وهذا مخالف لعصمة الأمة الثابتة بالأدلة الكثيرة.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي ج١ ص٥٢٤. وقال العلامة السمرقندي (ت : ٥٥٢هـ): إنّ الألفاظ التي توصف بأنها جمع، هل تفيد الاثنين على الحقيقة أم لا؟ ذهب الأكثرون إلى أنها لا تفيد ذلك. وذهب البعض إلى أنها تفيده، وهي حقيقة في الاثنين فصاعداً. [الميزان في أصول الفقه، له ، ص١٢٧، ط ١ دار الكتب العلمية –بيروت]

(٢) انظر المحصول ج٤ ص ١٢٧– ١٢٨، البحر المحيط ج٤ ص ٥٤٠ – ٥٤٢، التقرير والتحبير ج٣ ص١٠٦– ١٠٨- وقد توسع ابن أمير الحاج في مناقشة الأقوال الثلاثة والانتصار لمذهب الجمهور-، واقتصر ابن قدامة – في روضة الناظر ص١٣١- على القولين الأولين .

(٣) روضة الناظر ص ١٣١، وانظر المحصول ج٤ ص ١٢٩. وانظر ما يؤيده من كلام الشافعي، في أواخر رسالته ص ٥٩٥ – ٥٩٦. ط ١.

www.almajidcenter.org

ثالثها: التفصيل في الأمر، والتمييز بين حالين، وهو ما ذهب إليه الآمديّ وابن الحاجب، والرازيّ والزَّرْكَشِيّ، وغيرهم[١]، وكثير من العلماء المعاصرين، وهو ما أرجّحه.

وخلاصته: إنْ كان القول الثالث يرفع القدر المشترك المُجمع عليه بين القولين السابقين فلا يصحّ؛ لأنه إبطال لما أُجمع عليه. وإن كان لا يرفعه، فلا مانع منه، لعدم مخالفته ما أجمعوا عليه.

يقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي معلّلاً الرأي القائل بالتفصيل، الذي رجّحه:

«لأنّ رأي الجمهور مبنيٌّ على توهّم أنّ السابقين إذا اختلفوا على مذهبين، فمعناه أنهم أجمعوا على عدم الزيادة على المذهبين، وهذا لم يحصل؛ لأنّ الامتناع عن قولٍ ثالثٍ لا يستلزم القول بعدم وجود القول، فالأول سلبيّ والثاني إيجابي.

ومذهب الظاهرية مبنيٌّ على توهّمٍ أيضاً، وهو أنه ما دام قد حصل اختلاف بين السابقين، فلا إجماع بينهم ألبته، وهذا غير سديد؛ لأنّه يمكن أن يتحقق الإجماع في قدرٍ مشتركٍ، كما في مثال: (إرث الجد مع الإخوة)»[٢].

وقد عرضتُ الأقوال في هذه المسألة -إحداث قولٍ ثالثٍ- لأهميّتها وأثرها في الاجتهاد الجماعي المعاصر. وهناك تفصيلاتٌ ومسائل فرعية أخرى ترتبط بها، أعرضت عن إيرادها خشية الإطالة فيما ليس مقصوداً أصالة

المطلب- الثاني حُجّيّة الإجماع:

قليلونٌ جداً هم الذين أنكروا إمكان انعقاد الإجماع في التاريخ الإسلامي، وتذكر لنا معظم المصادر أنهم بعض الشيعة، وبعض المعتزلة كالنَّظَّام[٣].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ج١ ص ٢٠٣-٢٠٤، والمختصر لابن الحاجب، بشرحه رفع الحاجب، ج٢ ص٢٢٩، والمحصول ج٤ ص ١٢٨، والبحر المحيط ج٤ ص ٥٤٢ .

(٢) أصول الفقه الإسلامي ج١ ص ٤٩٤. وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لابن السبكي ج ٤ ص٢٣٠ فما بعد. ط ١، عالم الكتب - بيروت.

(٣) النَّظّام، إبراهيم بن سيار، أبو إسحاق المعتزلي، الأصولي، المتكلّم (ت: ٢٣١هـ): كان أديباً متكلّماً، تتلمذ على أبي الهذيل العلاف، وهو أستاذ الجاحظ. وكان شديد الذكاء، قوي الحفظ. من كتبه: (كتاب النُّكت) الذي أنكر فيه حجية الإجماع، وطعن في بعض الصحابة. وردّ العلماء على آرائه. [مرجع العلوم الإسلامية، ص٣٣٦]

www.almajidcenter.org

قال ابن بدران[١] -رحمه الله-: « أنكر النّظّام وبعض الشيعة جواز الإجماع من مجتهدي الأمة على حكم، وذلك راجعٌ إلى عدم الجواز من جهة العقل. وذهب الأكثرون إلى أنّ جوازه معلومٌ بالضرورة؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ لذاته ولا لغيره، وهذا هو المعنيّ بالجواز العقليّ. نعم هؤلاء استبعدوا وقوعه، مع كثرة العباد وتباعد البلاد واختلاف القرائح، فظنّوا الاستبعاد استحالة »[٢].

وخلاصة حججهم على إنكارهم هذا: أنّ انتشار الفقهاء والمجتهدين في البلاد يمنع نقل أحكامهم عادة، فإذا امتنع النّقل امتنع الاتفاق الذي هو ركن الإجماع. وإنّ اتفاقهم - على فرض حصوله- إما أن يكون عن مستند قاطعٍ أو مستندٍ ظنيٍّ، فإن كان عن قاطعٍ فالعادة تحيل عدم نقله، ولو نُقل لكانت الحجة فيه، وإن كان عن ظنٍ فالاتفاق فيه ممتنعٌ عادةً أيضاً، لاختلاف طبائع الناس ومنازعهم، كما تحيل العادة اتفاق الناس على أكل طعامٍ واحدٍ في يومٍ واحدٍ[٣].

وردّ عليهم الجمهور بردود قويّةٍ؛ أهمها: إنّ نقلَ أقوال الفقهاء المتفرقين في البلدان غير ممتنع؛ لأن هناك أخباراً مستفيضة يتناقلها الناس من بلدٍ إلى آخر حتى يعلم بها الجميع، كأخبار الحروب بين الدول وانتصار بعضها على بعض، وأنّ حاكم البلد الفلاني هو فلان، وكحدوث زلزالٍ أو بركانٍ في مكانٍ من العالم، وأشباه هذه الأمور.

وأيضاً فإنّ العادة لا تحيل عدم نقل الدليل القاطع إذا قام مقامه قاطعٌ آخر كالإجماع مثلاً. وكذلك اختلاف الطبائع والقرائح إنما يمنع الاتفاق فيما هو خفيٌّ من الظنّ، لا فيما هو ظاهرٌ بحيث لا يختلفون فيه، بل يؤدي إلى اجتهاد الكلّ بالنظر فيه إلى حكمٍ واحدٍ[٤].

---

(١) ابن بدران الدمشقي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفي (؟ - ١٣٤٦هـ): من أهل دوما، ثم دمشق. فقيه، أصولي، أديب، مؤرخ . ولي إفتاء الحنابلة، وانصرف مدة إلى البحث عما بقي من الآثار في مباني دمشق القديمة. من تصانيفه : (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل) و(نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر لابن قدامه). [معجم المؤلفين ٥/ ٢٨٣، والأعلام ٤/ ١٦٢] .

(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٢١ .

(٣) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري ج٣ص ٤٢٤- ٤٢٥، والتقرير والتحبير ج٣ص٨٢-٨٣ ، وروضة الناظر ص ١١٦ .

(٤) انظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني، وقد نقل البخاري كلامه في كشف الأسرار ج٣ ص ٤٢٥، وانظر أيضاً: التقرير والتحبير ج٣ ص ٨٣ .

www.almajidcenter.org

وهذه كلها ردودٌ نظريةٌ قد تقبل النقاش والجدال، ولكن الردّ القاطع الذي لا يقبل النقاش هو وقوع الإجماع فعلاً، ولاسيما في عهد الصحابة، ومن أمثلته الإجماع على جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ، وعلى قتال مانعي الزكاة، وعلى توريث الجدّة السدس، وعلى تحريم شحم الخنزير، وغير ذلك مما سيرد في ثنايا البحث.

وأما الاستدلال على أصل مشروعية الإجماع وحجيّته؛ فمن القرآن والسنة المتواترة:

أما من الكتاب، فآيات كريمة؛ منها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [:١١٥](١).

ووجه الدلالة فيها على حجية الإجماع: أنها تُحَرِّمُ مشاقَّةَ الرسول واتِّباعَ سبيلٍ غير سبيل المؤمنين، وتتوّعد المخالف. فهي توجب - بمفهومها- طاعة الرسول -ﷺ- واتباع سبيل المؤمنين، وما يتفق عليه المؤمنون بالإجماع يصبح سبيلاً لهم، فلا تجوز مخالفته، ويجب اتباعه، وهو المطلوب(٢).

وقد اعترض على الجمهور المستدلّين بهذه الآية باعتراضات واحتمالات كثيرة، ليس هذا موضعها، ولكنها نوقشت كلها، ولا تقوى على منع الاستدلال بها(٣).

ومن الآيات الدّالة على حجيّة الإجماع قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً.. ﴾ [البقرة:١٤٣].

ووجه الاستدلال بها: أنّ الله تعالى جعل أمّة الإسلام وسطاً، والوسط من كل شيء خياره، ولو اتفقوا على أمر محظور لما استأهلوا هذه الخيريّة، فدل بطريق المفهوم على أن اتفاقهم حق، وبناء عليه يكون قولهم حجة(١).

---

(١) تذكر لنا مصادر كثيرة مثل المستصفى ج١ ص١١١، والمسوَّدة ص ٣١٥، أنّ الشافعي أول من استدل بهذه الآية على الإجماع. وقد بحثت في كتابيه (الرسالة) و (جماع العلم) في مواطن كلامه عن الإجماع فلم أجد له استدلالاً بها، وإنما يستدل بالسنة فحسب. ثم وجدت خبر احتجاجه بها في كتابه (أحكام القرآن). وخلاصته: أنّ شيخاً سأله عن الحجة في دين الله، فأجابه: في كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأمة؛ فسأله الشيخ عن الدليل على أنّ اتفاق الأمة حجة. فتدبّر الشافعي -رحمه الله- ساعة، فأجّله الشيخ ثلاثة أيام، وبعدها خرج الشافعي ليستدل بهذه الآية. [انظر: أحكام القرآن، ج ١ ص٣٩-٤٠، ط دار الكتب العلمية- بيروت. بتحقيق عبد الغني عبد الخالق].

(٢) انظر المستصفى ج١ ص١١١، روضة الناظر ص ١١٧، المحصول ج٦ ص ٣٦ فما بعدها.

(٣) انظر الاعتراضات والردود عليها بنحو مفصل لا مزيد عليه، في المحصول ج٦ ص ٣٦ - ٦٦.

www.almajidcenter.org

ولكن الاستدلال بهاتين الآيتين وأشباههما ليس فيه دلالة قاطعة على حجيّة الإجماع؛ لأنهما ليستا نصاً في موضع الخلاف، ولكثرة ما يرد عليهما من الاحتمال[٢].

ولكن الدلالة القويّة القاطعة على حجيّة الإجماع تأتي من السنّة المتواترة تواتراً معنوياً؛ فقد وردت أحاديث نبويّة كثيرة، بلغت عند الفخر الرازي ثمانية عشر حديثاً، تختلف في ألفاظها، ولكنها تتفق على معنى واحد، وهو أنّ الأمة بأسرها لا تتفق على الخطأ، فهي معصومة عنه؛ فإذا اتفقت كلمتها على حكم واحد في مسألة كان حقّاً قطعاً، وهو المطلوب[٣].

وأسجّل هنا طائفة من هذه الأحاديث الشريفة، باختصار:

الأول: ﴿لا تجتمعُ أمّتي على ضلالة﴾ ورُوي: ﴿إنّ أمتي لا تجتمع على خطأ﴾ وألفاظ أخرى[٤]، الثاني: ﴿ما رآهُ المسلمونَ حسناً فهو عند الله حسنٌ، وما رأَوْه قبيحاً فهو عند الله قبيح﴾[٥]، الثالث: ﴿مَنْ أرادَ بَحْبوحة الجنّة فليلزم الجماعة... ﴾[٦]، الرابع: ﴿لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرينَ على الحق لا يضرُّهم مَن خذلهم، حتى يأتيَ أمرُ الله وهم كذلك .. ﴾[٧]، الخامس: ﴿يدُ الله على الجماعة، فاتبعوا السَّوَادَ الأعظمَ؛ فإنه من شذّ شذّ في النار﴾[٨].

---

(١) انظر المحصول ج٦ ص ٦٦.

(٢) هذا ما يراه الرازي في المحصول ج٦ ص ٦٤ و٩١.

(٣) انظر: المحصول ٦/ ٧٩ – ٨٣ . ولكنه بعد إيراده لهذه الأحاديث، وتبيين طرق الاستدلال بها، رجّح ظنيّتها ص ٩١. وروضة الناظر ص ١١٨-١١٩.

(٤) انظر: كشف الخفاء، للعجلوني، برقم (٢٩٩٩)، ومجمع الزوائد، للهيثمي (٧/ ٢١١)، والمقاصد الحسنة، للسخاوي، برقم (١٢٨٨)، وهو حديث صحيح لطرقه.

(٥) أخرجه أحمد، في مسنده، ١/ ٣٧٩، والحاكم في المستدرك برقم (٤٤٦٥)، وهو صحيح.

(٦) أخرجه الترمذي برقم (٢١٦٥)، وقال: حسن صحيح غريب. وابن حبان برقم (٦٧٢٨)، والنسائي في السنن الكبرى برقم (٩٢١٩). وهو ما احتجّ به الشافعي في الرسالة على حجية الإجماع.

(٧) وهو حديث متواتر. وهذا لفظ مسلم، برقم (١٩٢٠). وقد ذكر السيوطي في الدر المنثور روايات هذا الحديث عند تفسير الآية (٢٥٠) من سورة البقرة.

(٨) أخرجه الحاكم في المستدرك برقم (٣٩١) ورقم (٣٩٧). وانظر كشف الخفاء، برقم (٢٩٩٩). والحديث صحيح لغيره.

www.almajidcenter.org

المبحث الثاني
أنواع الإجماع

إنّ الكلام عن أنواع الإجماع، بعد فهم حقيقته ومعرفة مشروعيته وحُجيّته، أمر ضروري هنا؛ لأنه يسهّل المقارنة والمقاربة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعيّ، وتأصيل هذا الأخير، في المبحث الآتي.

وكما رأينا في الباب الأوّل تنوّع الاجتهاد إلى عدّة أنواعٍ باعتبارات مختلفة؛ فإنّ الإجماع كذلك يتنوّع إلى أنواعٍ متعددةٍ، بحسب اختلاف جهة النظر والاعتبار.

فهو بالنظر إلى تمام ركنه وكمال شروطه؛ ينقسم إلى تامٍ وناقصٍ. وبالنظر إلى تصريح جميع المجتهدين بأقوالهم، أو تصريح بعضهم وسكوت الآخرين دون إظهار الموافقة أو المخالفة، فهو ينقسم إلى إجماعٍ صريحٍ أو تصريحي وإجماع سكوتي[١].

وباعتبار قوة حُجيَّته ودلالته فينقسم إلى إجماع قطعيٍّ وإجماع ظنيٍّ[٢].

وهذه التقسيمات الثلاثة بأنواعها الستّة هي أشهر التقسيمات والأنواع.

وهناك أنواعٌ أخرى، لا أرى حاجةً إلى إطالة البحث بها[٣].

المطلب الأول- الإجماع التام والإجماع الناقص:

إنّ أهمّ قضيةٍ تجعل الإجماع ينقسم إلى نوعين- الأول: إجماعٌ تامٌ كاملٌ، وهو المطلق، والثاني: إجماعٌ ناقصٌ، غيرُ تامِّ الركن ولا مكتملُ الشروط- هي قضية اتفاق جميع

---

(١) معظم المصادر الأصولية وخاصة الحديثة منها تقتصر على بحث هذين النوعين. أما التقسيم إلى تام وناقص قلما نجده واضحاً؛ لأنهم يبحثونه بطريق غير مباشرة، عند الكلام عن اتفاق جميع المجتهدين أو الاكتفاء باتفاق الأغلبية في شرح التعريف (انظر الاجتهاد الجماعي للسوسوة ص ٩٤- ١٠٦).

(٢) وهذا التقسيم أيضا قلما نجده في كتب الأصول، ولكننا نجد تمييزهم بين القطعي والظني عند حديثهم عن حجيّة الإجماع أو حكمه ودلالته.

(٣) منها تنويعه إلى إجماع كاشف وهو الذي يقرّر حكماً وارداً في القرآن والسنة، والى إجماع منشئ ينشئ حكماً جديداً مستنبطاً باجتهاد الفقهاء. (انظر: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي ص ١٧٨، ط ٢ - دار الوفاء، المنصورة- مصر).

www.almajidcenter.org

المجتهدين في المسألة أو أكثرهم مع مخالفة العدد القليل. هل هما سواء أو لابدّ من التمييز بينهما ؟.

إنّ ما يستفاد من تعريف الإجماع اصطلاحاً، أنّه يشترط اتفاق جميع المجتهدين، وهو رأي جمهور الأصوليّين، وقد سبق في التعريف المختار وشرحه، في المبحث الأول. أما إذا اتفق الأكثرون وخالف الواحد أو الاثنان أو العدد القليل نسبياً، فهل يعدّ اتفاقهم إجماعاً؟

أورد الزركشي- رحمه الله- في هذه المسالة عشَرَةَ أقوالٍ، أكتفي بذكر أهمها وأشهرها وهي أربعة، وأشير إلى اثنين آخرين في ضمنها[1]:

القول الأول: مذهب الجمهور؛ وهو أنه لابدّ من اتفاق جميع المجتهدين. فإذا خالف بعضهم – ولو كان واحداً- لم يعتبر اتفاق الأكثرين إجماعاً ولا حجّةً. ودليلهم على هذا إمكان أن يكون الحق مع المخالف، ولو كان قليلاً، كما في مخالفة أكثر الصحابة لأبي بكر- بادئ الأمر- في قتال مانعي الزكاة، وقد كان الحق معه. ومثله إصراره على إنفاذ جيش أسامة بن زيد، رضي الله عنهما،- مع مخالفة الأكثرين له- وقد كان كلّ الخير فيه. واستدلوا أيضاً بتجويز الصحابة خلافَ ابن عباس في العَوْل[2] ولم يقولوا له: إنّ غالبيّتنا تقول بغير ما تقول، فلا يحق لك أنْ تخالف إجماعنا.

---

(١) انظر البحر المحيط ج٤ ص ٤٧٦ - ٤٧٨. وقد تصرفت في العبارة زيادة وحذفاً، مع الحفاظ على مقصوده بما يناسب البحث هنا. وانظر تفصيلاً قيّماً آخر للعلامة الآمدي في إحكامه ج١ ص١٨٠-١٨٤. فذكر أشهر الأقوال في المسألة، وناقش الأدلة، وانتصر لمذهب الجمهور الآتي.

(٢) العَوْل: في اللغة يعني الجور والظلم وتجاوز الحد. وشرعاً يعني زيادة في مجموع السهام (في الفرائض) عن أصل المسألة، ويقابلها نقص في الأنصبة. وهذه الزيادة تقسم في جميع فرائض الورثة على نسبة واحدة. فإذا ضاق أصل المسألة عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه، كأن يكون ستة، فيرفع إلى عدد أكبر هو مجموع السهام، ثم تقسم من جديد فيدخل النقصان في فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة.

وأول من حكم بالعول عمر –رضي الله عنه- في مسألة وقعت في عهده، وهي: زوج وأختان، أو زوج وأم وأخت، فشاور الصحابة فيها، فأشار عليه زيد بن ثابت –رضي الله عنه- بالعول، فأقره وقضى به، وتابعه الصحابة عليه. ولم يخالف في ذلك إلا ابن عباس –رضي الله عنهما- بعد وفاة عمر. [انظر: الفقه الإسلامي وأدلته،لأستاذنا الزحيلي، ج ١٠ ص ٧٨١٩ فما بعد، ط٢ دار الفكر- دمشق. وانظر تفصيل مسألة العول والخلاف فيها في حاشية الدكتور طه جابر العلواني مُحقّق المحصول للرازي، ج٤ ص١٥٤- ١٥٥].

www.almajidcenter.org

القول الثاني: جواز انعقاد الإجماع باتفاق الأكثر ومخالفة الأقل، وهذا الرأي هو المعتمد عند الشافعيّة، وهو أيضاً مذهب ابن جرير الطبري[١] وأبي بكر الرازي[٢]، وبعض المعتزلة، وآخرين[٣].

وقال ابن بدران: ومقتضى ما قدّمناه عن الإمام أحمد أنه ينعقد بقول الأكثر في غير زمن الصحابة، لتعذّر الاطّلاع على اتفاق الكلّ في غير عصرهم[٤].

وحجّة أصحاب هذا القول: أنّ الصحابة لما استخلفوا أبا بكر -رضي الله عنه- انعقدت خلافته بإجماع الحاضرين، ومعلوم أنّ من الصحابة من ذهب قبل وفاة الرسول -ﷺ- إلى بعض البلدان، كما أنّ بعض حاضري المدينة لم يحضر السقيفة. فكان هذا اتفاق الأكثر لا الجميع، ومع هذا يعدّ إجماعاً على خلافة أبي بكر.

القول الثالث: إنّ اتفاق الأكثر ومخالفة الأقل يعتبر حجةً لا إجماعاً. وهو رأي ابن الحاجب؛ حيث قال: لو عُدَّ المخالف، مع كثرة المجمعين، لم يكن إجماعاً قطعيّاً. والظاهر أنّه حجةٌ لبعد أن يكون الراجحَ مُتمَسّكُ المخالف.

القول الرابع: إنَّ عدد الأقل، إنْ بلغ عدد التواتر لم يعتدّ بالإجماع دونه، وإلا اعتدّ به. وقال القاضي أبو بكر (الباقلاني): إنه الذي يصح عن ابن جرير (الطبري).

ويُفهم من هذا القول، أنه يستند إلى قوة تأثير عدد التواتر؛ لأنه يفيد اليقين في نقل الأحاديث والأخبار، بينما لا يؤثر العدد المخالف إذا كان دون عدد التواتر؛ لأنه يفيد الظنّ فحسب.

---

(١) محمد بن جرير الطبري (٢٤٤-٣١٠هـ): من أكابر العلماء. كان حافظاً لكتاب الله، وفقيهاً في الأحكام، عالماً بالسنن وطرقها، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم. له اختيار من أقاويل الفقهاء، وقد تفرد بمسائل حفظت عنه. من تصانيفه: (اختلاف الفقهاء)؛ و(كتاب البسيط في الفقه)؛ و(جامع البيان في تفسير القرآن)، وغيرها. [تذكرة الحفاظ، للذهبي ٢/ ٢٥١؛ وهدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ٢٦، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٩٤]

(٢) أبو بكر الرازي، أحمد بن علي، المعروف بالجصاص (٣٠٥- ٣٧٠هـ): من فقهاء الحنفية. انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته. من تصانيفه: (أحكام القرآن)، و(شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي)، و(شرح الجامع الصغير). [الجواهر المضية ١/ ٨٤، والأعلام ١/ ١٥٦، وانظر كتاب (الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص)، للدكتور عجيل جاسم النشمي- الكويتي]

(٣) انظر أيضاً: موسوعة الإجماع، سعدي أبو جيب ج١ ص ٣١، ط ٣.

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام احمد ص ١٣٠. وانظر روضة الناظر لابن قدامة ص١٢٤، ط٣.

www.almajidcenter.org

وجهة نظر:

وفي نظري: إنّ الأقوال الثلاثة الأخيرة متقاربة، وكلها تعتبر كالقول الواحد؛ **لأنها** جميعها تخلّت عن شرط اتفاق جميع المجتهدين من أجل تحقق الإجماع، ورضيت **باتفاق** الأكثرية والاعتداد به، ولكنْ بدرجات متفاوتة.

أما القول الأول، الذي اشترط إطباق جميع مجتهدي الأمة على الحكم الواحد في المسألة الواحدة، فإنه يُعبِّر عن الإجماع الكامل التام الذي لا يخالف فيه أحد -حتى أصحاب الأقوال الأخرى-، سواء في جواز حصوله عقلاً، وفي كونه حجةً قاطعةً إنْ حدث.

وفيه يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري، في ختام مقدمة كتابه (مراتب الإجماع): وإنما نُدْخِل في هذا الكتاب الإجماع التامَّ الذي لا مخالف فيه البتّة، الذي يُعلَم كما يُعلم أنّ الصّبح في الأمن والخوف ركعتان، وأنّ شهر رمضان هو الذي بين شوّال وشعبان ...الخ[1].

وعلى هذا نكون أمام نوعين للإجماع على سبيل الإجمال - من حيث اتفاق الكلّ أو الأكثرية ومخالفة بعض المجتهدين- هما:

إجماعٌ تامٌ قاطعٌ، وهو الذي تتوافق فيه أقوال جميع المجتهدين في المسالة المعروضة، وإجماع غير تامٍ ولا قاطع، وهو اتفاق أكثر المجتهدين مع مخالفة الأقل، بصرف النظر عن تحديد نسبة هذا الأقل. وهذا يختلف عن الإجماع السكوتي الذي يبدي فيه بعض المجتهدين -قلّوا أو كثروا- رأيهم في المسألة، ويسكت بقية المجتهدين، من غير إظهار الموافقة أو المخالفة. وسيأتي في المطلب الثاني.

وللجمع بين القولين السابقين -اشتراط اتفاق الجميع أو الاكتفاء برأي الأكثرية-، يمكن التفريق بين نوعين من المسائل، من حيثُ الحاجةُ إلى الإجماع التام فيها:

فإنْ كانت المسألة فقهية تشريعية، فيشترط فيها -من أجل تحقق الإجماع- اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر المسألة، عملاً برأي الجمهور.

وإن كانت المسألة من باب السياسة الشرعية وإدارة شؤون الحكم - كما في استخلاف أبي بكر وقتال مانعي الزكاة وجمع المصحف، وتحريق عثمان -رضي الله عنه- لسائر المصاحف عدا

---

(١) مراتب الإجماع ص١٦، ط٢، دار الكتاب العربي - بيروت. وهو موافق لرأي الإمام الشافعي في الإجماع. انظر نص كلامه، في الرسالة ص٥٣٤، وجماع العلم ص٦٠، كلاهما بتحقيق العلامة أحمد محمد شاكر.

www.almajidcenter.org

الخمسة التي نُسخت في عهده على رسمٍ واحدٍ، مع عدم رضا ابن مسعود -ﷺ- وآخرين، عن ذلك، وقبله فعل عمر -ﷺ- بعدم توزيع أراضي سواد العراق على الغانمين، مع استمرار مخالفة بعض الصحابة، بعد رجوع أكثرهم لرأي عمر، وهكذا ...- كان هذا عملاً بقول الذين لم يشترطوا اتفاق جميع المجتهدين؛ لأنّ قضايا السياسة الشرعية، وإدارة شؤون الناس، آنيّةٌ ومستعجلةٌ ومرتبطةٌ بالمصالح المتغيّرة في الغالب، فلو شرطنا اتفاق الكل لتأخّر البتّ فيها، وضاعت مصالحُ كثيرةٌ للمسلمين.

ومما يشجّعني على اقتراح الجمع والتوفيق بين الرأيين، على هذا النحو: هو أنّ الصحابة أنفسهم لم يقولوا: هذا الأمر أجمعنا عليه، وهذا لم نجمع عليه. بل ربّما لم يرد عنهم استعمال لفظ الإجماع، في مثل هذه القضايا، بالمفهوم الاصطلاحيّ الذي نقصده[1]، وإنما بدأ الحديث عن قضية الإجماع في عهد التابعين، واتسّع في عهد الأئمّة المجتهدين، كما تحكي لنا كتب تأريخ التشريع، وبعض كتب أصول الفقه[2].

وبناء عليه فلا نُلْزِم السابقين باصطلاحات اللاحقين، وإنّما تكون المصطلحات لمحاولة فهم ما تمّ في عهد السلف الصالح، من أمور التشريع والسياسة الشرعية، وتنظيم ما يأتي في مستقبل الأيام.

ولا يعني كلامي هذا أبداً نفيَ مبدأ الإجماع، بل لنعلم أنّ كل فريقٍ من الأصوليين نظر إلى الإجماع وكيّفه أصولياً وفسّره بحسب تصوره لما جرى في القرون الأولى، ولاسيما قرن الصحابة ومن عاصرهم من كبار التابعين.

ولذلك أرى أنْ لا غضاضة من الجمع والتوفيق بين وجهات النظر المختلفة بشأن حقيقة الإجماع وحجيّته، دون اعتبارها متناقضة، ويمكن أن نأخذ بها جميعها، كلّ في مجاله، وحسب مستواها قوّةً وضعفاً، فنضع للإجماع حدّاً أعلى وحداً أدنى، من حيث المنطق العلمي الشرعي، وتتردد جميع صور الإجماع بين هذين المستويين، من حيث الواقع العملي.

---

(١) انظر ما يدل على هذا من كلام الإمام الشافعي في (جَماع العلم) ص ٧٤، في معرض رده على مُنَاظِره في الإجماع.

(٢) انظر -على سبيل المثال- أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور الزحيلي ج١ ص ٤٨٦ - ٤٨٨. فقد تحدث عن نشوء فكرة الإجماع وأدوار تاريخ الإجماع. وبين أنها من حيث العمل كانت أقوى ما تكون في عهد الصحابة. أما من حيث تأصيل فكرة الإجماع وجعله مصدراً للتشريع، فقد جاءت بعد عهد الصحابة.

www.almajidcenter.org

وبناء عليه، يكون لفظ (الإجماع) إذا أطلق يقصد به الإجماع التام، الذي استجمع شروطه وضوابطه بعد تحقق ركنه تاماً. وهو اتفاق جميع المجتهدين، وهذا الإجماع الكامل له تطبيقات عمليّة كثيرة، قد حصل بعضها في العهد الأول، ومنها الأمثلة التي سبقت في عهد الصحابة، ويندرج تحته بطريق الأولى كل ما علم من الدّين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس، وصيام رمضان، وفرض الزكاة والحج على المستطيع ونحوها، وكحرمة الزنى والربا وشرب الخمر وعقوق الوالدين، ونحوها.

ثم ننتقل إلى المستوى الثاني من الإجماع، وهو اتفاق الأكثرية الساحقة ومخالفة الواحد أو الاثنين. ثم المستوى الثالث، وهو اتفاق الأكثرية المطلقة ومخالفة الأقل،... وهكذا. ولكنْ كلُّ هذه الإجماعات ينبغي أن تذكر مقيّدةً أو مبيّنةً، نحو: اتفق أكثر الصحابة على كذا، أو قال جمهور التابعين، أو جمهور الفقهاء. أو اتفق الفقهاء ما عدا فلاناً وفلاناً، مثلاً.

أو توضع لها مصطلحاتٍ جديدةٍ، لتمييزها عن الإجماع المطلق، مثل مصطلح (الاجتهاد الجماعي) الذي نحن بصدد بحثه وتأصيله، وسيأتي مزيدٌ من البيان والتأصيل، في المبحث الثالث الآتي.

المطلب الثاني- الإجماع الصريح والإجماع السكوتي:

وهنا تنويعٌ آخر للإجماع، يأتي من جهة طريقة تكوين الإجماع؛ بم تتمّ ؟

هل يجب أن تتم بتصريح كل واحدٍ من المجتهدين المجمعين برأيه، أو يكفي أن يصرِّح بعضهم ويسكت الباقون؟.

من هنا جاء انقسام الإجماع إلى صريح أو تصريحي وإلى سكوتي.

ويعبّر بعضهم عن الصريح بالقولي أو النطقي[1].

وفي أصول الحنفية نجد تعبيرين مغايرين، يبدوان مستغربين للوهلة الأولى، هما: العزيمة والرخصة. العزيمة للصريح، والرخصة للسكوتي[2].

---

(١) انظر: المسوّدة لآل تيمية ص٣١٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ج١، ص٣٠٣، ط ١، لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد بالهند، وأصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار، للبخاري، ج٢ص٤٢٤- ٤٢٦، ط ١.

www.almajidcenter.org

أما الصريح فلا خلاف في حُجّيته؛ لأنّ الأصل أن يظهر قول كلّ مجتهد. فإن أعلن كلّ منهم عن رأيه في المسألة المعروضة، وجاءت آراؤهم متفقة على حكمها، كان إجماعاً عليه.

أما الإجماع السكوتي، فقد أورد العلامة الزَّرْكشيّ في حجيّته اثني عشر مذهباً[١]، وكل منها له حظٌّ من النظر والاعتبار.

ولكن يمكنني إجمال هذه المذاهب، وإرجاعها إلى ثلاثة أقوال رئيسة:

الأول: أنّ الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حجّةً. ويُرجّح أنه آخر أقوال الشافعي؛ لأنه قال: لا يُنسب إلى ساكتٍ قول. وجزم الرازي بأنه مذهب الشافعي، وقال: هو الحق[٢].

الثاني: عكس القول الأول؛ أي أنّ الإجماع السكوتي إجماع وحجّة. وهو قول الجمهور، وهم: الحنفية وأكثر الشافعية، والراجح عند أحمد[٣].

الثالث: بقية المذاهب تتردّد بين كونه إجماعاً أو حجّة، لكن بوضع بعض القيود؛ كقيد الحال: مثل أن يكون القول الصادر عن القائلين على سبيل الفُتْيا لا حُكمٌ من حاكم، أو عكس ذلك، أو أن يكون في أمر لا يحتمل التأخير مثل إراقة دم أو استباحة فرج، أو يكون مما يدوم ويتكرر وقوعه. أو بقيد العدد: بأن يكون الساكتون أقل من عدد القائلين. أو بقيد الزمن: كاشتراط انقراض العصر، أو تخصيص حجيّته بعصر الصحابة.

وهذه الأقوال الثلاثة يمكن اختصارها إلى قولين أو مذهبين:

الأول: يرى أنّ الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حجّة معتبرة، وهم النافون لحجيّته.

الثاني: يرى أنه إجماعٌ معتبرٌ، ولكن ليس قطعيّاً كالإجماع الصريح، كما هو رأي أكثر القائلين بحجيّته. وهؤلاء هم المثبتون، وهم الجمهور، وهو ما أرجّحه[٤].

ولكن أرى أنه يمكن اعتباره إجماعاً ظنيّاً في العصر الذي يحدث فيه، فيكون حجّة توجب العمل بمقتضاه، فإذا انقرض عصره، ولم يظهر قولٌ مخالف، أصبح إجماعاً قطعيّاً،

---

(١) البحر المحيط، ج٤ ص ٤٩٤- ٥٠٢. وانظر: التقرير والتحبير ج٣ ص ١٠١- ١٠٤.

(٢) المحصول ج٤ ص١٥٣.

(٣) وانظر: روضة الناظر، لابن قدامة ص١٣٢.

(٤) وهو ما رجحه كثير من العلماء في القديم والحديث، انظر: التقرير والتحبير ج٣ ص١٠٤، البحر المحيط ج٤ ص٥١٢، وأبحاث ندوة الإمارات، ج٢ ص٩٨٩، من بحث الدكتور محمود أبو ليل.

www.almajidcenter.org

كالإجماع الصريح، وهذا جمع بين عدد من المذاهب القائلة بحجيته، أرى أنه يقرّب بينها، ويحقّق هدفه في إثبات الأحكام واستقرارها وإلزام الناس بها.

وهذا الترجيح وهذا الجمع سيفيدنا كثيراً في موضوع الاجتهاد الجماعي، وخاصة عند المقارنة والمقاربة بينه وبين الإجماع، وعند التأصيل للاجتهاد الجماعي، في المبحثين الآتيين.

وأختم هذا المطلب -الخاص بالإجماع السكوتي- بنص نقله الزركشي عن (قواطع الأدّلة) لابن السمعاني[1]، يشير في أوّله إلى قوّة الإشكال في المسألة، ثم يقرّر أدلّة المثبتين للإجماع السكوتي، وفيها ردٌّ وجوابٌ على أدلّة المنكرين، من خلال الاستدلال بالمعقول.

يقول صاحب القواطع: والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين. وقد ذكر أبو الطيّب[2] في إثبات الإجماع في هذه المسألة ترتيباً في الاستدلال استحسَنَه، فأوردتُه، ويدخل فيه الجواب عن كلامهم (يعني النافين).

قال: والدليل على ثبوت الإجماع (أي السكوتي) مبنيٌّ على أصلين؛ أحدهما: أنّ أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ. والثاني: أنّ الحق واحد، وما عداه باطل.

فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو عند سائر العلماء من ثلاثة أحوال:

إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا ولم يؤدِّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحّة الذي ظهر خلافه. ولا يجوز أن لا يكون اجتهدوا؛ لأن العادة مخالفة لهذا، ولأن النازلة إذا نزلت فالعادة أنّ كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد؛ لأنّ هذا يؤدي إلى خروج أهل العصر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجمعون على خطأ. ولا يجوز أن يقال: إنّهم اجتهدوا فلم يؤدِّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده؛ لأنه يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمّة، وهو محال.

---

(١) تقدمت ترجمته في الباب الأول، ص٩٦.

(٢) أبو الطيب، طاهر بن عبد الله بن طاهر، القاضي أبو الطيب الطبري (٣٤٨- ٤٥٠هـ): فقيه، أصولي، جدلي. من أعيان الشافعية. من تصانيفه: (شرح مختصر المُزَني)، وكتاب في (طبقات الشافعية)، و(المجرد). وغيرها. قال فيه تلميذه الشيرازي: لم أرَ فيما رأيت أكمل اجتهاداً، وأشدّ تحقيقاً، وأجود نظراً منه. [طبقات الفقهاء، للشيرازي ص١٣٥، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي ٢/ ٢٤٧، وانظر: الأعلام ٣/ ٣٢١].

www.almajidcenter.org

« ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فأدى اجتهادهم إلى خلافه، (أي إلى خلاف الذي أظهره القائلون) إلا أنّهم كتموا؛ لأنّ إظهار الحق واجب، ولاسيما مع ظهور قول هو باطل؛ وإذا بطلت هذه الوجوه، دلّ على أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول، فصار كالنطق»[١].

ومع ترجيح حجية الإجماع السكوتي؛ فإنه لا يجب اعتباره إلا بقيودٍ ذكرها كثير من العلماء، وجمعها صاحب البحر المحيط وبيّنها، وأذكرها مختصرة[٢]:

القيد الأول: أن يكون في مسائل التكليف؛ فقول القائل: عمّارٌ أفضل من حذيفة، لا يدل السكوتّ فيه على شيء، إذ لا تكليف على الناس فيه.

القيد الثاني: أن يُعلَم أنه بلغ جميع أهل العصر، ولم ينكروا.

القيد الثالث: كون المسألة مجرّدة عن الرضا والكراهة.

القيد الرابع: مُضِيُّ زمن يسع قدر مهلة النظر عادة، في تلك المسألة.

القيد الخامس: أن لا يتكرّر ذلك مع طول الزمن.

القيد السادس: أن يكون قبل استقرار المذاهب. فأما بعد استقرارها فلا أثر للسكوت قطعاً، كإفتاء مقلّد سكت عنه المخالفون، للعلم بمذهبهم ومذهبه.

وهذا القيد الأخير مهمٌ جداً في عصور التقليد، ولكن أرى أنه لا ينطبق على ما يصدر عن المجامع الفقهيّة الكبرى المعاصرة؛ لأنّهم لا يلتزمون مذهباً معيناً. فكأنّه رجوع إلى ما قبل استقرار المذاهب، وهو أمرٌ حسن. والله أعلم.

المطلب الثالث- الإجماع القطعيّ والإجماع الظنيّ:

يتبادر إلى الذهن دوماً أنّ الإجماع والقطعيّة متلازمان، كما هو شائع بين عامّة المثقفين وطلاب العلم؛ فمتى ذكر الإجماع ذكرت معه قطعيّته في الدلالة على الحكم، وما يترتب عليها من تكفيرٍ أو تضليلٍ أو تفسيق مُنكرِه.

---

(١) البحر المحيط، ج٤ ص٥٠٢-٥٠٣.

(٢) انظر البحر المحيط، ج٤ ص ٥٠٣- ٥٠٥، التقرير والتحبير ج٣ ص ١٠٥.

www.almajidcenter.org

وفي المقابل قلّما يلتفت أحدٌ منهم إلى قضيّة ثبوت ما يُدّعى أنّه إجماع، وكأنّه أمر مفروغٌ منه؛ فمتى ذُكر عن حكمٍ في مسألةٍ أنّهم (أجمعوا عليه) أو(عليه الإجماع) أو (لا خلاف فيه) ونحو ذلك، فكأنّهُ ثبت في الواقع يقيناً.

والحقيقة أنّ الأمر ليس كذلك في الجانبين؛ فمسائل باب الإجماع من أكثر الموضوعات إشكالاً وتعقيداً، لكثرة ما وقع فيها من الخلاف بين الأصوليين والفقهاء، مع أنهم متفقون على أصل حجيّته.

ويمكن القول- على سبيل التجوّز-: إنه لا إجماع في الإجماع. وقد مرّ بنا ما يدلّ على هذا الخلاف في مفهومه وفي حجيّته، وفيما يمكن اعتباره منه وما لا يمكن. وما في كتب الأصول من المسائل الفرعية المتعلقة ببحث الإجماع كثير جداً، وفي كل منها خلافٌ عريضٌ.

وبناء عليه، فإنّ الإجماع منه ما هو قطعيّ، وهو ما ينطبق على المفهوم الكامل للإجماع. ومنه ما هو ظنيّ، وهو ما اختل فيه شرط من شروطه، وهو الأكثر.

وقطعيّة الإجماع وظنيّته تُبحث من ناحيتين؛ من ناحية ثبوته إجماعاً، ومن ناحية دلالته على الحكم. ولا بد من بحث كل منهما على حدة، لضرورة التمييز بين القطعي والظني، وما يترتب على كل منهما، ولما لهما من صلة قوية بموضوع (الاجتهاد الجماعي).

أولاً- من الناحية الأولى، وهي ثبوت الإجماعيّة:

أنقل هنا نصّاً قصيراً، من كلام العلامة ابن قُدَامة المقدسي، يعطينا صورة إجمالية واضحة لهذه الناحية، وقد يحتاج إلى بعض البيان، أفيده من مصادر أخرى.

قال ابن قدامة -رحمه الله-: « الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون. فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع جودها، ونقله أهل التواتر.

والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدين؛ بأن توجد شروطه مع الاختلاف فيه، كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه ولكن ينقله الآحاد »[1].

(١) روضة الناظر وجُنّة المُناظِر، ص١٣٥ ط ٣، دار الكتاب العربي - بيروت.

www.almajidcenter.org

إذَنْ، قطعيّة ثبوت الإجماع أو تحقُّقُه، تأتي من جهتين- كما يفهم من كلامه-:

الأولى: تحقُّق ركن الإجماع تامّاً، وهو اتفاق جميع المجتهدين قولاً أو عملاً، وتوافر جميع شروطه[١].

الثانية: أن ينقل إلينا بالتواتر.

وفي المقابل تأتي ظنيّة ثبوت الإجماع، من اختلال إحدى الجهتين السابقتين، أو كلتيهما.

وقد ضرب ابن قدامة ثلاثة أمثلة لما تختلّ فيه شروط الإجماع التام:

الأول: أن يكون اتفاق المجمعين في بعض عصرهم، ويكون ذلك برجوع بعضهم عن قوله قبل انقراض العصر، وهو جائزٌ عند بعض الأصوليين، وهم القائلون باشتراط انقراض العصر[٢].

الثاني: اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة -وكذلك كلُّ عصرٍ مع الذي قبله- وهو ما يُعبَّر عنه بالإجماع الذي سبقه خلاف مستقر[٣].

قال الزركشي بعد عرض الخلاف في المسألة: « والحق أنه لا يبلغ مبلغ الإجماع القطعي، ولكنه إجماعٌ مظنونٌ، فإنّ مراتب الإجماع متفاوتة، وإليه يشير كلام إمام الحرمين، وقد صرّح الحنفية بأنه مراد في مراتب الإجماع »[٤].

وتُورِد بعض كتب أصول الحنفية نصّاً عن محمد بن الحسن -رحمه الله- في بيان مراتب الإجماع - وهي أربع عنده-؛ يجعل الاتفاق على أحد الأقوال التي استقر فيها الخلاف في المرتبة الأخيرة[٥].

---

(١) سبق في المطلب الأول بيان الإجماع التام الذي يكون قطعياً، والإجماع الناقص الذي يكون ظنياً، وما ذكره ابن قدامة يؤيده.

(٢) انظر البحر المحيط، ج٤ ص ٥١٠-٥١١، وأصول السرخسي ج١ ص٣١٥، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣١. فالجمهور على أنه لا يشترط انقراض العصر لتحقق الإجماع.

(٣) فيه خلاف؛ للشافعي قولان، أصحهما عدم الجواز والثاني إنه جائز، وبه قال أكثر الحنفية. انظر: البحر المحيط، ج٤ ص٥٣٣ - ٥٣٥، والتقرير والتحبير ج٣ ص ٨٨. والمحصول ج٤ ص ١٣٨. وهو مذهب الإمام أحمد أيضا؛ قال ابن بدران: إذا اختلف الصحابة على قولين فاتفق التابعون على أحدهما كان إجماعا خلافا للقاضي أبي يعلى وبعض الشافعية(المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣١).

(٤) البحر المحيط، ج٤ ص٥٣٥.

(٥) انظر: التقرير والتحبير، ج٣ ص ١١٥ - ١١٦. وأصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار ج٣ ص٤٥٦- ٤٥٨ وص٤٧٩

www.almajidcenter.org

الثالث: أنْ يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين. وهو الإجماع السكوتي الذي تمّ الفراغ من الحديث عنه في المطلب السابق.

وأما الجهة الثانية التي تأتي منها قطعية أو ظنيَّة ثبوت الإجماع، كما ذكر ابن قدامة، فهي طريقة نقل الإجماع؛ فإنْ نُقل متواتراً كان إجماعاً قطعيّاً، وإن نقل بالآحاد كان إجماعاً ظنيّاً.

وجاء في أصول البزدوي: « إذا انتقل إلينا إجماع السلف، بإجماع كل عصر على نقله، كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالأفراد، مثل قول عَبِيدَةَ السَّلْماني[1]: ما اجتمع أصحاب النبيّ – عليه السلام- على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظّهر، وعلى إسفار الصّبح، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت... وكان هذا كنقل السنّة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون علم اليقين، وكان مقدّماً على القياس، وهذا مثله. ومن الفقهاء من أبى النقل بالآحاد في هذا الباب، وهو قولٌ لا وجه له »[2].

والخلاصة: إنّ نقل الإجماع كنقل السنة والأخبار، فما نقل بالتواتر فهو مقطوع به، وما نقل بالآحاد العدول، فهو صحيح مظنون.

وتبقى جهةٌ أخرى يأتي منها القطع أو الظن للإجماع، ولم يذكرها ابن قدامة في نصه السابق، وهي جهة مستند الإجماع.

فإنْ كان مستنده نصاً من كتابٍ أو سنةٍ (أي دلالة) فهو مقطوعٌ به، وما كان مستنده القياس، أو معنىً مستنبطاً بالاجتهاد (أي أمارة) فهو مظنون به[3].

---

(١) تقدم ذكره في أشهر فقهاء التابعين في العراق (من فقهاء مدرسة الرأي).

(٢) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار، ج٣ ص٤٨٤- ٤٨٦. وانظر: البحر المحيط ج٤ ص ٤٤٤. وفيه أن الجمهور هم الذين لا يقبلون بالإجماع المنقول بالآحاد بخلاف ما يفهم من كلام البزدوي الذي يشير إلى القلة. وانظر أيضا: التقرير والتحبير ج٣ ص١١٥.

(٣) انظر بحث مستند الإجماع وانقسامه إلى دلالة وأمارة في كل من المصادر الآتية:
البحر المحيط ج٤ ص٤٥٢-٤٥٣، أصول السرخسي ج١ ص٣٠١- ٣٠٢، روضة الناظر ص١٣٤، المدخل إلى مذهب الإمام احمد ص١٣٢ ، التقرير والتحبير ج٣ ص ١٠٩- ١١٢.

www.almajidcenter.org

ثانياً- الناحية الثانية لقطعيّة الإجماع وظنيّته، هي من حيثُ قوةُ حكمه أو(دلالة حكمه):

والنظر في هذه الناحية يكون بعد ثبوت الإجماع، على نحو ما رأينا في الناحية الأولى. وهذه الناحية تبحث عادة في كتب الأصول تحت مبحث حكم الإجماع أو حجيّته.

وجعلتُها هنا تحت مبحث (أنواعه)، لاستكمال التقسيم ومناسبة الموضوع:

الأصل أن يكون الإجماع – بعد ثبوته والإقرار به– حجّة قاطعة الدلالة على الحكم المجمع عليه، فيجب العمل بمقتضاه ويُكفَّرُ أو يُضلّل ويُفَسَّقُ منكرُه، وهذا هو المشهور، وهو قول الجمهور، ومنهم الحنفية والحنابلة[١].

قال الزركشي: « وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجّةٌ قطعيةٌ. منهم الصيرفي[٢]، وابن بُرهان[٣]، وجزم به من الحنفية الدَّبُّوسيُّ وشمسُ الأئمة (يعني السرخسي) وقالا: كرامة لهذه الأمة (يعني جُعل قاطعاً تكريماً لهذه الأمة). وقال الأصفهاني[٤]: إنه المشهور، وإنه يقدم على الأدلّة كلها ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين. قال: بحيث يُكفّر أو يُضلّل ويُبدَّع مخالفه. وخالفه الرازي والآمدي، فقالا: إنه لا يفيد إلا الظن.

والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبِرون؛ فحجةٌ قطعيةٌ، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندري مخالفه؛ فحجّةٌ ظنيةٌ »[٥].

ما ذكره الزركشي عن قول الفخر الرازي بظنيّة دلالة الإجماع، صحيح[٦].

---

(١) انظر أصول السرخسي ج١ ص٢٩٥ والتقرير والتحبير ج٣ ص١١٣، روضة الناظر ص١١٦، والمدخل إلى مذهب الإمام احمد ص١٢٩، أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي ج١ ص٥٤٩ ، علم أصول الفقه، لخلاف ص٥٢.

(٢) أبو بكر الصيرفي، محمد بن عبد الله، البغدادي (ت : ٣٣٠هـ): الفقيه الشافعي، أحد أصحاب الوجوه، الأصولي. كان أعلم الناس بأصول الفقه، بعد الشافعي. وله فيه مصنفات. [طبقات الفقهاء، شيرازي، ص٢٠٢، وطبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، ١/ ١١٦، وانظر: مرجع العلوم الإسلامية، زحيلي ص٥٧٩]

(٣) ابن برهان، أحمد بن علي بن محمد (٤٤٤- ٥١٨هـ): كان متبحراً في الفقه وأصوله وفي الخلاف. كان حنبلياً، ثم تحوّل إلى مذهب الشافعي. من كتبه: " الوصول إلى الأصول" و"البسيط" و"الأوسط" و"الوسيط"، وغيرها. [طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٣٠، وشذرات الذهب ٤/ ٦٢، ومرجع العلوم الإسلامية ص٥٨٦]

(٤) الأصفهاني، محمد بن محمود بن محمد، أبو عبد الله (٦١٦- ٦٨٢هـ): الأصولي المتكلّم، شارح المحصول للرازي. سماه الكاشف عن المحصول، وهو شرح نفيس جداً، في مجلدات، مات ولم يكمله. وله كتاب "القواعد" مشتمل على الأصلين والمنطق والخلاف. [طبقات الشافعية، شهبة ٢/ ١٩٩-٢٠١، وكشف الظنون ٢/ ١٦١٥]

(٥) البحر المحيط ج٤ ص٤٤٣.

(٦) انظر المحصول ج٤ ص٦٤، وانظر تعجبه من الفقهاء القائلين بقطعية الإجماع في الدلالة ص٥٠ .

www.almajidcenter.org

وهو مبنيٌّ عنده على أنّ الأدلّة التي ثبت بها أصل الإجماع ظنيّة، فكيف يكون ما ينتج عنها قطعيّاً[١]؟

هذا، وقطعية دلالة الإجماع على الحكم ينظر إليها من زاويتين إيجابية وسلبية. أما الإيجابية فهي من حيث وجوب العمل بمقتضى ما دل عليه الإجماع؛ فإنّ جميع القائلين بحجيته- قطعاً وظناً- متفقون على وجوب العمل به وبتقديمه على القياس وعلى خبر الآحاد، كما جاء في النصوص السابقة[٢].

أما الزاوية السلبيّة، فهي من حيث الحكم على منكره وجاحده، فإننا نجد جمهور القائلين بقطعيّة دلالته على الحكم- ومعهم القائلون بظنيّتها بطريق الأولى- يقولون: إنه لا يَكْفُر جاحده، إلا في حالات محددة[٣].

(١) المصدر نفسه ص٩١، وانظر أيضا قوله في ص٩٦: فثبت بما ذكرنا ضعفُ هذه الوجوه وثبت أن الصحيح هو الطريق الثالث، وهو أن نجعلها من أخبار الآحاد.

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام احمد، ص١٣٠.

(٣) انظر تفصيل المذاهب والأقوال في هذه المسالة في: البحر المحيط ج٤ ص٥٢٤-٥٢٨، والتقرير والتحبير ج٣ ص١١٣- ١١٥.

www.almajidcenter.org

المبحث الثالث
الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي
وتأصيل الاجتهاد الجماعي في التشريع

رأينا في أنواع الإجماع أنّ منها ما هو تامّ قطعيّ الثبوت والدلالة، وهو الفرد الكامل الذي ينطبق عليه التعريف المختار، وهو المراد عند الإطلاق.

ومنها ما هو دون ذلك من حيث النقص في تحقق ركنه تاماً، (وهو اتفاق جميع المجتهدين)، أو النقص في بعض القيود والضوابط، فيكون إجماعاً ناقصاً ظنياً؛ كإجماع الأكثرية (الجمهور)، والإجماع السكوتي، وما لا يُعلم فيه مخالف.

وتشتمل الموازنة بين الإجماع وبين والاجتهاد الجماعي على جانبين، سلبي وإيجابي؛ الأول: لإبراز الفروق الدقيقة بينهما من خلال المقارنة. الثاني: لبيان صلات القربى بينهما، وكيف يُستفادُ منها عملياً. وتكون المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع المطلق (التام القطعي)، وتكون المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين سائر أنواع الإجماع (أي الناقصة الظنية)، حتى يتطابقا في معظم الأحيان، ويبقى الاختلاف في التسميات فحسب.

ومن خلال هذه الموازنة نستطيع أن نصل إلى هدفنا الرئيس، وهو التأصيل للاجتهاد الجماعي.

وعليه، سيكون هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع التام:

أول ما أبدأ به هذه المقارنة تسجيل التعريف المختار لكل منهما، جنبا إلى جنب، لتتضح الخطوط العريضة، للوفاق والخلاف بينهما مباشرة، ثم يكون التحديد والتفصيل.

التعريف المختار المختصر للاجتهاد الجماعي:

كما توصّلت إليه في الباب الأول، هو: **"بذل فئة من الفقهاء جهودَهم في البحث والتشاور. لاستنباط حكمٍ شرعيٍّ، لمسألة ظنية"**.

www.almajidcenter.org

التعريف المختار للإجماع:

كما استخلصته في المبحث الأول من هذا الفصل، هو: **اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصرٍ من العصور، بعد وفاة الرسول -ﷺ-، على حكم شرعيٍ.**

الملاحظات الأولى على التعريفين للمقارنة بينهما:

١- الجنس في تعريف الاجتهاد الجماعي هو (بذل الجهد)، بينما في الإجماع هو (اتفاق المجتهدين).

٢- يكفي لحصول الاجتهاد الجماعي اجتهادُ جماعة من الفقهاء، ولو ثلاثة، مع العلم بوجود غيرهم لم يشتركوا في الاجتهاد.

أما الإجماع فلا بدّ فيه من اتفاق جميع المجتهدين في عصر المسألة المعروضة، حتى لو لم يوجد إلا ثلاثة مجتهدين أو حتى اثنين، على رأي من يَعُدّ الاثنين جمعاً.

٣- لا يُهِمُّنا في الإجماع كيف وصل كل مجتهد إلى الحكم المتفق عليه، والمهم هو حصول الاتفاق من الجميع. أما في الاجتهاد الجماعي فيطلب أمران:

الأول: أن يتم الاجتهاد على وَفْق منهج علميّ أصوليّ.

الثاني: حصول التشاور بين المجتهدين جماعياً قبل صدور الحكم، وإن كان هذان الشرطان مطلوبين أيضاً في الإجماع، ولكنْ ليسا بقيدين فيه.

٤- اشترطتُ المجلس الخاص للتشاور، للاجتهاد الجماعي. ولكنه ليس شرطاً في الإجماع؛ لأن المهمّ فيه حصول توافق الآراء على حكمٍ واحدٍ، ولو بطريق استقراء الآراء بالمراسلة وغيرها، وإن كان الاجتماع في مجلس واحد أفضل إن أمكن، ولكنه متعذر في الغالب.

٥- يمكن القول: إنهما يشتركان في كون المسألة المعروضة للاجتهاد أو الإجماع شرعيّة ظنيّة؛ لأن المسألة غير الشرعيّة لها أهلها والمختصون بها، والمسألة الشرعيّة القطعيّة لا يصحّ فيها الاجتهاد، ولا يفيد الإجماع فيها إلا التوكيد.

www.almajidcenter.org

أما الظنيَّة فهي المجال الطَّبَعيّ[١] للاجتهاد (الفردي والجماعي)، وكذلك للإجماع قبل أن يحصُل، فيرفع حكمها من الظني إلى القطعي، كما هو معلوم.

ويأتي الآن إجراء المقارنة بين الإجماع الأصولي بمفهومه المطلق، وبين الاجتهاد الجماعي.

وقد أجرى الدكتور محمد كمال الدين إمام[٢] مقارنة ممتازة بينهما[٣]، أُثبتُها هنا لما تمتاز به من الدّقة والوضوح، وأنا أتفق معه فيها إجمالاً.

بعد أن ذكّر بأنّ الإجماع قد اخْتُلف في إمكان حصوله، وفي وقوعه بالفعل، وأنّ هذا الخلاف لا زال صداه يتردّد بين المعاصرين، قال:

« أما الاجتهاد الجماعي، فهو حقيقةٌ واقعةٌ في كلّ العصور الإسلامية[٤]، لم يختلف أحدٌ في مشروعيته ولا في إمكانه ولا في وقوعه، ولا في أهميته، ولكنه يختلف عن الإجماع فيما يأتي:

أ- الإجماع الأصولي أساسه اتفاق جميع المجتهدين، حتى تثبت له العصمة، ويتحقق به القطع، وتلزم حجيّته الأمة، أما الاجتهاد الجماعي فيكفي لوجوده اتفاق جماعة من المجتهدين[٥]؛ فلا تثبت له العصمة ولا يتحقق به القطع، ولا تلزم حجيّته الأمة.

ب- الإجماع الأصولي لا يكون مذهبيّاً؛ لأن تحققه لا يكون إلا باتفاق جميع المجتهدين من كل المذاهب، والاجتهاد الجماعي قد يكون مذهبيّاً، وقد يكون رأياً يتفق عليه مجتهدون في عدد من المذاهب.

---

(١) القاعدة أن تكون النسبة إلى (فعِيلة) هي (فَعَلِيّ)، مثل حنيفة- حنفي، صحيفة- صحفي . [انظر: شذا العَرف في فن الصرف، للحملاوي، ص٩٩، ط٥ - القاهرة]. وعليه فالصواب أن نقول: طبعي بدلاً من طبيعي .

(٢) أستاذ الشريعة الإسلامية، في كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية. وعضو هيئة التحرير في مجلة "المسلم المعاصر".

(٣) في بحثه القيّم (إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي، رؤية فقهية وتاريخية)، من أبحاث ندوة الإمارات ج٢ ص١٠٤٤ - ١٠٤٥، وقريب منها مقارنة الدكتور جمال الدين محمود في بحثه (الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية)، المصدر نفسه، ج١ ص ٣٩١- ٣٩٢.

(٤) ولكنه يقوى ويضعف كما رأينا في تاريخه خلال العصور التشريعية، في الفصل الأول من هذا الباب.

(٥) قد يكون اتفاق هذه الجماعة المجتهدة تاماً من جميع أفرادها، ومع هذا لا يسمى إجماعاً ؛ لأنهم ليسوا كل مجتهدي الأمة وقد يكون الاتفاق هو رأي الأغلبية من أفراد هذه الجماعة. وكل هذا سيأتي تفصيله.

www.almajidcenter.org

ج- الإجماع الأصولي لا يتعدّد في الموضوع الواحد في العصر الواحد، والاجتهاد الجماعي قد يتعدّد.

د- الإجماع الأصولي يلزم الأمة بذاته، والاجتهاد الجماعي يكتسب عنصر الإلزام من سلطة ولي الأمر.

هـ- الإجماع الأصولي هو إجماع المجتهدين في الشريعة، وأهل العلوم الأخرى من ذوي الخبرة وأصحاب الرأي هم إلى جوارهم ولا يدخلون في أهل الإجماع، ولا ينعقد بهم إجماع، أما الاجتهاد الجماعي فيضمّ أهل الاجتهاد في الشريعة وأصحاب الاختصاص في الموضوع المجتهد فيه من جهة النظر الشرعية[1].

و- الإجماع الأصولي عامّ في الزمان والمكان، اللهمّ إلا إذا كان مستنده المصلحة المتغيرة، والاجتهاد الجماعي من طبيعته ألا يكون عامّا في الزمان والمكان[2].

هذه أهم الفروق بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي على المستوى التشريعي. وهناك فروق أخرى تتعلق بحكم كل منهما، سواء تعلق الأمر بالحكم التكليفي، أم بحكم المنكِر لأي منهما؛ لأننا نستهدف بالفوارق تحرير المصطلح لا ما يدور حوله من جدل عَقَديّ».

وأكتفي بهذه الفروق الستة التي ذكرها، وقد وافقته في خمسة منها، وذكرت ما خالفته فيه في الحواشي.

هذا إضافة إلى ملاحظاتي السابقة على التعريفين.

وفي هذه المقارنة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي، وما ظهر فيها من فروقٍ كبيرةٍ بينهما؛ ردٌّ على مَنْ طابق بينهما، واعتبرهما شيئاً واحداً.

---

(١) أرى أنّ مهمة الخبراء في العلوم التخصصية في الاجتهاد الجماعي كما هي في الإجماع، وهي تقديم المعلومة الدقيقة الصحيحة لأهل الاجتهاد، لأن القرار الأخير هو للفقهاء، كما سنرى عند الحديث عن عمل المجامع الفقهية.

(٢) تقدّم في شرح التعريف المختار للاجتهاد الجماعي، أنه يتحقق باجتهاد جماعة من الفقهاء في مدينة أو دولة أو إقليم أو على مستوى الدول الإسلامية كلها، وقد اقترح الدكتور قطب سانو تقسيمه إلى ثلاث دوائر بحسب طبيعة المسائل المعروضة، إلى اجتهاد قطري واجتهاد جماعي إقليمي واجتهاد جماعي أممي.

www.almajidcenter.org

ولكن إذا أردت تقديم عذر للقائلين بأنّ الاجتهاد الجماعي هو الإجماع، يمكن القول: إنهم يقصدون المطابقة بين الاجتهاد الجماعي وبين كل إجماع ظنيّ لم يستكمل شروطه، ولم يتمَّ بنيانُه الأصولي.

فإذا كان هذا مقصودهم، فليس بيننا وبينهم خلافٌ إلا في الألفاظ. وهذا ما يقرره المطلب الآتي، للمقاربة بين الاجتهاد الجماعي، وبين سائر أنواع الإجماع الظني.

المطلب الثاني- المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين أنواع الإجماع غير القطعية:

بعد المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع التام القطعي، تأتي المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين سائر أنواع الإجماع التي وقع الخلاف فيها، مما جعلها ظنية أو ناقصة، وأهمها وأشهرها: اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة؛ والإجماع الذي سبقه خلاف مستقر، والإجماع السكوتي، وكذلك اتفاق الأكثرية، وغيرها مما يُعدُّ إجماعاً عند بعض المذاهب دون بعض. وقد سبق بحث أكثرها وبيان المذاهب فيها باختصار، مع الترجيح بينها، في المبحث السابق (أنواع الإجماع).

ولما كان كل من هذه الإجماعات مختلفاً فيه، أمكن الاقتراب به من الاجتهاد الجماعي، بل نطابق بينهما بوجه أو أكثر، وأهم هذه الوجوه هو عدم القطعية، إما في الثبوت وإما في الدلالة، أو في كليهما.

وهذا الوجه يترتب عليه جواز الاجتهاد -أوالإجماع- مرة أخرى، في كل منها، إذا اقتضى الأمر، وكذلك عدم تكفير أو تضليل مخالفها أو منكرها.

ويرى كثير من العلماء والباحثين المعاصرين أنّ أكثرَ ما يشبه الاجتهاد الجماعي وينطبق عليه، من هذه الإجماعات الظنية الناقصة، هو اتفاق الأكثرية؛ منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، حين قال: الاجتهاد الجماعي هو الذي يصدر عن جماعة من المجتهدين، وليس من الجميع، فهو أشبه ما يسمى باتفاق الأكثر على حكم مسألة معينة[1].

(١) انظر بحثه الاجتهاد الفقهي الحديث - منطلقاته واتجاهاته- ص ٣٠، ط ١ دار المكتبي - دمشق .

www.almajidcenter.org

ويقول الدكتورعبد المجيد السوسوه، عند بيان الاتجاه الرابع في مسألة اتفاق الأكثرية: «ذهب إلى أنّ الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي[١]، الذي يختلف عن الإجماع الأصولي في أمرين؛ أولاً: أنّ الإجماع بالمعنى الأصولي هو اتفاق كل المجتهدين من أمة محمد -ﷺ- على حكم شرعي...، أما الإجماع الواقعي فهو يتم باتفاق أكثرية المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق الجميع...[٢].

ثانياً: الإجماع بالمعنى الأصولي (الإجماع الكامل) حجة يجب على الجميع العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يقبل النسخ ،...، أما الإجماع الواقعي (الإجماع الناقص) فإنه يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا كان معارضاً له »[٣].

ثم يرجِّح الدكتور السوسوه الاتجاه الثالث، وهو أنّ الاجتهاد الجماعي له حجة ظنية ظناً راجحاً تجعل اتّباعَه أولى من الاجتهاد الفردي، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي (مجمع الاجتهاد) قرار من ولي أمر المسلمين، فتكون مقررات المجمع الاجتهادي أحكاماً ملزمة للكافة[٤].

ولكني أرى أنّ الاجتهاد الجماعي أكثر ما يكون شبهاً وانطباقاً على الإجماع السكوتي؛ لأنّ اتفاق الأكثرية، كما رأينا عند بحثه سابقاً، يعني أنّ هناك أقلية مخالفة لما اتفقت عليه الأكثرية، وليس كذلك الإجماع السكوتي، فإنّ القائل من المجتهدين قد يكون أكثرية وقد يكون أقلية، ويسكت الباقون من المجتهدين، دون إظهار المخالفة أو الموافقة، سواء أكانوا أقلّ أم أكثر. وهذا الذي يتفق مع واقع الاجتهاد الجماعي؛ ولاسيما ما يصدر عن المجامع الفقهية في عصرنا، حيث تصدر قرارات كل مجمع على حدة باتفاق جميع أعضائه -وهم ليسوا جميع فقهاء الأمة- أو بأغلبيتهم، وتنتشر هذه القرارات الفقهية المعبِّرة عن اجتهادات

---

(١) وانظر ما كتبه كل من الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠، والشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٥٣ - ٥٥٥، والشيخ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ص ١٢٣، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٣- ١٨٤، وغيرهم .

(٢) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ٩٩. وهو العدد (٦٢) من سلسلة كتاب (الأمة) القَطَرية.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤، ولكن هذا الإلزام لا يجعلها إجماعاً قطعياً، وإنما هو إلزام إجرائي سياسي لتنظيم حياة المسلمين العامة، وإظهار وحدتهم وتماسكهم .

www.almajidcenter.org

شرعية حديثة، سواء أكانت انتقائية من آراء الفقهاء السابقين في مسائل معروفة متكررة أم إنشائية في المسائل المستجِدَّة، مما لا عهد للسابقين به، وتمضي الشهور، بل الأعوام، دون أن يظهر اعتراض أو مخالفة من الفقهاء الآخرين، غير المشاركين في المجمع الذي صدرت عنه هذه الأحكام الفقهية.

أليس هذا إجماعاً سكوتياً، كما بيّنته وأوضحت المذاهب فيه من قبل[١]؟

وفي المقابل، فإني لا أنفي كون اتفاق الأكثرية اجتهاداً جماعياً، بل أنفي صفة الإجماعية عنه - وهو مذهب الجمهور -، ولاسيما عندما يكون المخالفون عدداً معتبراً في مقابلة الأكثرية، على نحو ما بيّنته في موضعه[٢].

أما ما حدث في عهد الخلفاء الراشدين من اتفاق المجتهدين في مسائل كثيرة مهمة، كوقائع استخلاف الخلفاء الأربعة، وقتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن في مصحف واحد في عهد أبي بكر، وعدم تقسيم أراضي سواد العراق على المقاتلين في عهد عمر، وكذلك إقرار الدواوين وغيرها من المستحدثات، إضافة إلى اتفاقهم في مسائل شرعية دينية بحتة، مثل ميراث الجدة السدس، وتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، وغيرها؛ فهذه الاتفاقات ليس كلها من قبيل اتفاق الأكثرية، وقد كان بعضها كذلك في بداية عرضها للنقاش والبحث، ولكنها تحولت إلى إجماعات صريحة أو سكوتية، قبل انقراض عصر الصحابة - رضي الله عنهم- أو بانقراض عصرهم، من باب أولى، على رأي من يشترط انقراض العصر.

وقد ناقش الدكتور عبد المجيد السوسوه الاتجاه القائل بأنّ إجماعات الصحابة ليست إلا اجتهادات جماعية، وليست من قبيل الإجماع بالمعنى الأصولي[١]، بقوله: « إجماع

---

(١) راجع ص ٢١٢. وقد سجّل أستاذي المشرف -الدكتور وهبة- في ملاحظاته على مسَوَّدة الأطروحة أنّ سكوت بقية العلماء على قرارات المجامع ليس مراداً ولا حاصلاً. وأنا أقدّر رأيه، فهو خبير بأحوال العلماء والمجامع الفقهية. ولكنْ أغلب الظنّ أنْ يطلع جميع العلماء ذوو المكانة العلمية، وأرباب الفتوى في بلدانهم على ما يصدر من قرارات المجامع الفقهية، ولاسيما المشهورة الكبرى منها. وحسن الظن بهم يقتضي أنّ أحدهم لو رأى في بعض القرارات ما لا يسوغ عنده، لا بد من أن يظهره، إما في مجمع آخر غير المجمع الذي صدر عنه الحكم الأول، أو في كتاب أو مجلة علمية، أو غيرها. وخاصة أنّ المفترض مُضي زمن لانتشار القرار الأول، ومدة كافية لتأمل الآخرين، على نحو ما بُيّن في الإجماع السكوتي. والله تعالى أعلم.

(٢) راجع الصفحات ٢٠٧- ٢١٠.

www.almajidcenter.org

الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي، ثم ينتهي بعد ذلك إلى إجماع صريح أو سكوتي... فالاجتهاد الجماعي الذي كان يتم في عصر الخلفاء الراشدين كان ينتشر خبره بين الصحابة جميعاً، فيقرّونه (فيكون إجماعاً صريحاً)، أو يعلمون به ويسكتون، ولا يعرف لذلك معارض (فيكون إجماعاً سكوتياً). فلم يكن اجتهادهم الجماعي يتوقف عند مرحلة الاجتهاد، بل كان بعد ذلك ينتشر خبره فيحظى بالموافقة من بقية الصحابة أو السكوت عليه فيصير إجماعاً»[٢].

وهذا صحيح على وجه الإجمال؛ لأن هناك حالات لم تنته إلى الإجماع الصريح أو السكوتي، وقد استمر فيها الخلاف، بين أكثريةٍ وأقليةٍ، كالمسائل التي خالف فيها ابن عباس جمهور الصحابة، وأشهرها عدم القول بالعَوْل في الميراث، وإباحة نكاح المتعة، وأنّ الربا في النسيئة فحسب، دون ربا الفضل.

وروي رجوعه عن أقواله في نكاح المتعة وربا الفضل[٣].

المطلب الثالث- تأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع:

بعد المقارنة والمقاربة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي في المطلبين السابقين، آتي إلى التأصيل العلمي الأصولي للاجتهاد الجماعي، لنرى: أين يقف ؟ وما مرتبته بين الأدلة الشرعية ؟ وهل يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً ؟!

---

(١) وقد ذكر أسماء أربعة من العلماء المعاصرين المشهورين ممن يتجه هذا الاتجاه، وهم الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (علم أصول الفقه) ص (٥٠)، والشيخ محمود شلتوت في (الإسلام عقيدة وشريعة) ص٥٥٣ - ٥٥٥، والأستاذ علي حسب الله في كتابه (أصول التشريع الإسلامي) ص ١٢٩، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، في كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية) ص ١٨٣- ١٨٤. وممن يميل إلى هذا الاتجاه أيضاً أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، انظر: أصول الفقه الإسلامي جـ١ ص ٤٨٧، والشيخ محمد أبو زهرة، انظر كتابه أصول الفقه ص١٩٣. ومن العلماء القدامى أبو حامد الغزالي، كما ذكر الدكتور العبد خليل أبو عيد، في بحثه (الاجتهاد الجماعي،...)، في العدد العاشر، ص٢٢٧، من مجلة (دراسات) - الجامعة الأردنية.

(٢) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) انظر: شرح النووي على مسلم ج٩ ص١٨١ وج١١ ص٢٣، والمغني، لابن قدامة ج٧ ص١٣٧ وج٤ ص٢٥. وأحكام القرآن للجصاص ج٣ ص٩٦.

www.almajidcenter.org

وقبل الخوض في هذا التأصيل، أودُّ أن أضع بين يديه أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق، لتكون دليلاً إلى التأصيل.

النتيجة الأولى: لكل من الإجماع والاجتهاد الجماعي مفهومه الخاص به، وإنْ كان بينهما مجال مشترك. ولا يمكن بحال من الأحوال، الجزم بأنّ الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الأصولي، ولا الإجماع – كما يبحثه الأصوليون– هو الاجتهاد الجماعي، وذلك لسببين اثنين:

الأول: أننا- لو عددناهما شيئاً واحداً- لهدمنا فكرة الإجماع من أصلها، وهي مستقرة في قلوب العامة قبل الخاصة، وأصل ثالث للتشريع الإسلامي، بعد القرآن والسنة، في جميع المذاهب الإسلامية، يعرفه الصغير والكبير، والعامي والعالم.

الثاني: هناك أحكام شرعية كثيرة – وإنْ كانت قليلة بالنسبة لمجموع أحكام الشريعة الإسلامية– ينطبق عليها مفهوم الإجماع الأصولي التام الذي عرفناه سابقاً[1]. وعلى أقل تقدير، فإنه ينطبق على ما عُلم من الدين بالضرورة، الذي يكوّن النواة التي تجذب جميع المسلمين إليها، وتوحِّد بينهم، فيظهرون بمظهر الكتلة الواحدة، على الرغم من اختلاف مذاهبهم على وجه التفصيل.

النتيجة الثانية: أنّ الإجماع بمفهومه الأصولي المعروف حدث فعلاً في الماضي، حتى لو لم يتفق العلماء والفقهاء إلا على إجماعات الصحابة، وعلى ما علم من الدين ضرورةً. وهذا المفهوم للإجماع يبقى مستمراً، وقابلاً للحدوث في كل عصر من الناحية النظرية والإمكان العقلي، على أقل تقدير. والدليل على ذلك أنّ هناك أحكاماً عامة في قضايا جوهرية ومسائل مهمّة في زماننا؛ أعلم أنا كما يعلم غيري من طلبة العلم والباحثين والعلماء، أنه يتفق عليها جميع فقهاء وعلماء عصرنا ضمناً، وإنْ لم نسمع تصريح كل منهم، وأنه لو

---

(١) أحصى الأستاذ القاضي سعدي أبو جيب مسائل الإجماع ، في موسوعته المشهورة؛ فبلغت عنده أربعة عشر ألفاً وأربع مائة وست عشرة مسألة، في جميع درجات الإجماع الست التي وضعها. منها ثمانمئة وإحدى عشرة مسألة، أجمع المسلمون كافة على أحكامها، ومنها ثلاثمئة وأربعة وخمسون أجمع عليها الصحابة،...إلخ وقد كان للقاضي (أبو جيب) إحصاء لمسائل الإجماع في الطبعتين الأولى والثانية، وبعد بحثه في المصادر زادت أعدادها، فأضاف الأرقام في الطبعة الثالثة، في الهامش، و ذكرتها هنا مجموعة بعضها إلى بعض .

www.almajidcenter.org

أرسلنا بطاقة إلى كل واحد منهم نستطلع رأيه فيها، لجاءتنا الإجابات واحدة، وإن اختلفت العبارات، وأمثلة هذا ما يأتي:

أ- لو أرسلنا بطاقة استقرائية إلى كل فقيه، في هذا العصر، كُتب عليها السؤال الآتي: ما تقول في حكم وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية وفقهها ؟ لجاء الجواب واحداً في المعنى، وإنْ اختلف التعبير عنه، وهو: أنّ الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق والتنفيذ على جميع المسلمين، وأنّ لها أصولاً وأحكاماً ثابتة لا يجوز المساس بها أو التعديل فيها، كما أنّ لها فروعاً كثيرة – هي الجزء الأكبر– مرنة قابلة للاجتهاد فيها، وهي التي كوّنت الفقه الإسلامي على مَرّ العصور، وأنّ هذه الفروع يمكننا أن نجتهد فيها لعصرنا لتلائم تطور الحياة وأحوال الناس وبيئاتهم، فتحقق لهم مصالحهم الدينية والدنيوية.

هذا ما تأتي به نتيجة الاستقراء، في هذا المثال.

ب- ومثال آخر: لو أنك استقرأت آراء الفقهاء والعلماء استقراءً تاماً، باللقاء معهم أو بإرسال البطاقة المكتوبة، أو بالهاتف، أو البرّاق (الفاكس) أو بالبريد الإلكتروني، أو بأي وسيلة ممكنة -وما أكثرها-؛ في الإجابة عن السؤال الآتي: هل يجب على المسلم أن يلتزم مذهباً فقهياً معروفاً بعينه ؟ لجاء الجواب بإطباق: إنّه لا يجب هذا الالتزام، بل يجوز، وقد يستحب للعامي، خشية الضياع والالتباس عليه في الأحكام؛ لأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، وهذه المذاهب الفقهية حادثة بعد انقطاع الوحي، وتكوّنت من مجموع الاجتهادات، والاجتهاد يخطئ ويصيب.

جـ- ومثال ثالث مختلِف: مسألة استنساخ الإنسان، التي كثر الحديث عنها في هذه السنوات، بل أعلنت بعض المؤسسات العلمية في الغرب عن أول استنساخين لطفلين، وهي مصرّة على السير في هذا الطريق[1].

فلو سألنا كلَّ فقيه مسلم، بأيّ وسيلة اتصال من الوسائل المذكورة في المثال السابق؛ هل تجيز استنساخ البشر، بحال من الأحوال ؟

---

(١) لم يثبت هذا الأمر حتى الآن، ولكنهم نجحوا في الاستنساخ الحيواني، كما في استنساخ الشاة (دولي)، وليس عندهم وازع من دين يحجزهم عن المضي فيه، كما عُلم من تصريحات بعضهم في وسائل الإعلام.

www.almajidcenter.org

هل سيأتي جواب واحد يقول لك بجوازه ؟ لا أظن ذلك أبداً. أليس هذا إجماعاً منهم – صراحة أو إقراراً– على حرمة الاستنساخ البشري ؟

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة جداً، كالإجماع على حرمة تعاطي المخدرات على المسلمين، وعلى حرمة ترويجها، وعلى أنّ مهرّبيها ومرّوجيها ينبغي أن تُنزل بهم عقوبة رادعة.

إذن، لا يزال الإجماع ممكناً عقلاً وشرعاً وواقعاً. وبناءً عليه لا نستطيع أن نلغي مبدأ الإجماع ليحلَّ محلَّه مبدأ الاجتهاد الجماعي؛ وقد بيّنت الفروق الجوهرية بينهما، وإنْ كان الثاني طريقاً إلى الأول في كثير من الحالات. والله تعالى أعلم.

النتيجة الثالثة: يبقى الإجماع بمفهومه الأصولي الخاص أصلاً معتمداً في التشريع الإسلامي، حتى لو كان ذلك في مسائل محدودة وقعت في الماضي، أو في مسائل معدودة قد تحصل في زمننا وبعده، كما رأينا في الأمثلة السابقة.

وفي ضوء النتائج السابقة، يمكنني أنْ أخطَّ طريقاً إلى تأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً جديداً من أصول التشريع الإسلامي، وهو: اعتبار(الاجتهاد الجماعي) بمفهومه الذي تمّ التوصّل إليه باستقراء آراء العلماء الباحثين[1]، دليلاً من أدلة الأحكام.

وتقرير هذا على وجه التفصيل كالآتي:

يمكن لفقيه كبير أو مجتهد في زماننا، إذا عُرضت عليه قضية أو مسألة طارئة، أن ينظر في كتاب الله تعالى أولاً، فإنْ وجد لها حكماً صريحاً؛ حكم به، فإنْ لم يجد نظر في سنة رسول الله –ﷺ– فإنْ وجد نصاً صحيحاً صريحاً قال بحكمه، فإن لم يجد في السنة، بحث في إجماعات السابقين، وخصوصاً إجماعات الصحابة والتابعين؛ فإن وجد فيها ما يخص مسألته أخذ به، بل وجب عليه الأخذ به، كما يجب العمل بحكم الكتاب وحكم السنة. فإن لم يجد – وهذا هو الغالب؛ لأن المسألة المعروضة عليه تكون حديثة طارئة – ينظر فيما اتفقت عليه المجامع الفقهية كلها – وهذا يمكن اعتباره إجماعاً سكوتياً على الأقل– فإن وجد فيه ما يجيب عن سؤاله وجب عليه الأخذ به، فإن لم يجد فيما اتفقت عليه كلها، أخذ بما

(١) راجع أهم تعريفات الاجتهاد الجماعي، والتعريف المختار وشرحه في أواخر الباب الأول.

www.almajidcenter.org

اتفق عليه أكثر المجامع، ثم ينتقل إلى ما صدر عن مجمع واحد يثق به، وليس للمجامع الأخرى فيه قول، وهذا المجمع قد أصدر قراره بحكم هذه المسألة بإجماع أعضائه، أو بأغلبيتهم.

والفقيه المسؤول لا يزال في ذلك ينتقل من اجتهاد جماعي إلى اجتهاد جماعي أدنى منه، فإنْ انتهى به المطاف إلى أنّ المجامع الفقهية - وأشباهها من مؤسسات الاجتهاد الجماعي- لم تبحث المسألة المعروضة عليه أصلاً، أو بحثتها ولكن وجد لها إجابات متعددة، أو رأي أغلبية ورأي أقلية؛ أمكنه بعد ذلك أن يدلي بدلوه ويجتهد رأيه فيها، ليستنبط لها حكماً، يرتضيه عن قناعة تامة.

هذا إذا لم يكن هو عضواً من أعضاء المجامع الفقهية أو بعضها، أو كان عضواً اجتهادياً جماعياً فيها، ولكن المسألة المعروضة لا تحتمل التأخير حتى تُعرض على المجمع أو المجامع التي يشارك فيها، ليأتي الاجتهاد جماعياً.

وأمّا إذا كانت مما يحتمل التأخير، فالأولى أن يؤخِّر الإجابة عنها، ليتم بحثها والتشاور فيها جماعياً، ويصدر فيها الحكم الجماعي، فإنه أقرب إلى الإصابة، وأدنى إلى القبول، وأقر للقلب.

هذا، وكل ما يتصل بالمجامع الفقهية[1] وطريقة عملها، وأعضائها وشروطهم، وغير ذلك، سيأتي بيانه مفصلاً في الباب الثالث، بمشيئة الله تعالى.

اقتراح معروض للفقهاء والعلماء لإبداء الرأي فيه:

إنّ من يقرأ كلام الإمام الشافعي -رحمه الله- عن الإجماع في كتابيه (الرسالة) و(جماع العلم)، وخاصة في هذا الأخير، حيث عقد فيه مناظرة هادئة طويلة النَّفَس مع بعض المناظرين له، المقررين للإجماع بإطلاق، وبأوسع مدى كإجماع الأكثرية؛ يلاحظ أنه يستعمل لفظ (الاجتماع) ومشتقاته كثيراً، بدل (الإجماع) ومشتقاته[2]. ويقرر الإمام الشافعي موقفه

---

(١) أستخدم مصطلح (المجمع الفقهي) بناء على ما هو الشائع أو الغالب. وبنحو عام يمكن التعبير عنه بـ **مؤسسة** الاجتهاد الجماعي، لتشمل المجمع الفقهي، ومجلس الفكر الإسلامي، ولجان الفتوى الجماعية التابعة لبعض **وزارات** الأوقاف في البلدان العربية والإسلامية، وكذلك هيئات الرقابة الشرعية المرافقة لكثير من المصارف الإسلامية.

(٢) انظر على سبيل المثال: الصفحات (٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٩٥ ، ٥٩٩) من الرسالة ، بتحقيق أحمد شاكر. **وانظر على** سبيل المثال: الصفحات (٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٤ ، ٦٥) من جماع العلم ، بتحقيق شاكر أيضاً.

www.almajidcenter.org

من الإجماع؛ بأنه يقتصر على جُمَل الفرائض أو ما يُعبَّرُ عنه غالباً (ما عُلِمَ من الدين بالضرورة)، وأشباهه مما تنقله وتحكيه العامة والخاصة على سواء، ولا تجد أحداً يخالف فيه.

من خلال هذا التقديم، وفي ضوء ما سبق بحثه من أنواع الإجماع، وما توصلت إليه من الفروق الدقيقة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي، بحيث يصعب التمييز بينهما في بعض المواقف، أو عند من يرى توسيع دائرة الإجماع، ليشمل رأي الجمهور (الأكثرية)؛ أستطيع التقدم بالمقترح الآتي، لأضعه بين أيدي أساتذتنا وعلمائنا وفقهائنا في العالم الإسلامي، لمناقشته فردياً أو جماعياً، ثم قبوله أو ردّه أو التعديل فيه:

وبيانه: أنْ يُخَصَّ مصطلحُ (الإجماع) بما أطبقت عليه الأمة قديماً وحديثاً، سلفاً وخلفاً، ولا تجد له مخالفاً يعتد بقوله من أهل النظر والاجتهاد، وهذا يشتمل على كل ما علم من الدين بالضرورة، من أصول الدين وأصول الشريعة وأصول الأخلاق، وحتى أصولِ الفقه المتفق عليها، أيضاً.

ويُخصَّ بالمقابل مصطلحُ (الاجتماع) بكل الأحكام الشرعية التي حُكي فيها الإجماع وتبيّن أنه رأي الأغلبية الساحقة مع وجود عدد قليل من المخالفين فيها، وكذلك الأحكام التي تصدر بطريق الاجتهاد الجماعي، من أية مؤسسة من مؤسساته المعتبرة، منذ عهد الصحابة وحتى عصرنا هذا وما بعده[1]، على نحو ما بُيّن في الفصل الأول من هذا الباب، الخاص بتاريخ الاجتهاد الجماعي، وتطوّر فكرته، عبر العصور.

وأستدرك هنا لأقول: أنا لا أزعم أنّ الإمام الشافعي قصد هذا التمييز بين مصطلحي (الإجماع) و(الاجتماع)، وإنما استخدمهما استخداما لغوياً. ولكنني أستأنس بكثرة استعماله لهما على التناوب غالباً، على سبيل التبادل، وليس التمايز.

---

(١) لئنْ كان هذا التخصيص والاصطلاح بلفظ (الاجتماع) مستغرباً في أول الأمر، فإنه سيصبح مستساغاً مع كثرة استعماله بالمعنى الجديد. وأعتقد أنه قد حدث مثل هذا سابقاً، عند أول استعمال لكلمة (استحسان) وكلمة (استصلاح) للدلالة على مفهوميهما اللذين استقرا في عرف الأصوليين، بعد عصر الإمام الشافعي. وهناك كلمات كثيرة أصبحت في عرفنا الحاضر مصطلحات ذوات دلالات خاصة، ولا يُنكر أحد استعمالها فيها؛ مثل: (كاتب) و (مُفكّر) و (مُحرج) و (ندوة) و (لقاء)، وغيرها كثير. ولا يتعارض ذلك مع استعمالاتها اللغوية المعروفة؛ لأنّ سياق الكلام هو الذي يحدد المراد.

www.almajidcenter.org

وأرى أنه لا يمنع مانع من هذا التخصيص، بل قد يكون مُرَجّحاً، لما يحققه من الفوائد، وأهمها ثلاثة:

١- التمييز الواضح بين نوعين من الأحكام، بحيث ينتهي أكثر الجدل حول ما يدخل في الإجماع وما ليس منه، وأكثر الاختلاف فيه لفظي اصطلاحي، والمختلفون متفقون فيه في الحقيقة والواقع. فالكل يدعي الاعتماد على الإجماع، ولكنْ كلٌّ يفهمه بمفهومه الخاص.

وبعد التمحيص والتدقيق تبين أنّ جميع الفقهاء والأصوليين متفقون على ما تم الإجماع عليه في عهد الصحابة، ومختلفون فيما عدا ذلك، فيأتي تخصيصُ لفظ (الإجماع) بما أطبقت عليه الأمة كلها، وهو ما يتفق مع التعريفات المشهورة لمصطلح الإجماع، وتخصيصُ لفظ (الاجتماع) بما هو دون ذلك من الإجماعات والاجتهادات الجماعية، ليُحَلَّ هذا الإشكال.

٢- أنّ مصطلح (الاجتماع) مختصر بالنسبة لمصطلح (الاجتهاد الجماعي)، وفي جميع العلوم نجد تفضيل المختصرات على العبارات الطويلة.

٣- أنّ مصطلح (الاجتماع) يشير ضمناً - بطريقة النحت اللغوي- إلى كلمتي (الاجتهاد) و(الجماعة). وحتى لو كان عليه ملاحظات من حيث صحة هذا النحت لغوياً؛ فإنها لا تقف في وجه المصلحة التي يحققها تقرير هذا المصطلح، على أنّ العمدة في تقريره أمور أخرى، سوى النحت، كما رأينا، والله تعالى أعلم.

www.almajidcenter.org

المبحث الرابع
الاجتهاد الجماعي والشورى

تقديم:

تقدم في تعريف الاجتهاد الجماعي وشرحه، في الباب الأول، أنّ أهمّ قيوده وشروطه - بعد بذل الجهد- هو التشاور بين الفقهاء المجتهدين، للتوصل إلى الحكم الجماعي في المسألة المعروضة[1].

وهنا مبحث خاص لبيان مدى صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى، على وجه التفصيل.

فالشورى كلمة واسعة الدلالة عميقة التأثير؛ يطرب لسماعها أهل الإسلام ويَحْلَمون بها، كما يطرب العِلمانيّون لسماع كلمة (الديمقراطية) ويَحْلَمون بها.

وبين المصطلحين (الشورى) و(الديمقراطية) عموم وخصوص مطلق، والشورى هي الأعم، فتشمل ما في الديمقراطية من محاسن وزيادة.

وليس هنا مقام المقارنة والموازنة بينهما، وإنما هي إشارة لافتة للأنظار.

ولئن كانت الديمقراطية تختص بجانب الحكم والسياسة والإدارة العامة والخاصة؛ فإن الشورى يجب أن تدخل كل مجال من مجالات الحياة عند المسلمين، الفردية والاجتماعية، الخاصة والعامة، والحكم والسياسة، والولايات الخاصة والعامة، والشؤون العلمية والفقهية والقضائية.

وهذا الاتساع في معناها أول ما يميزها عن الديمقراطية[2].

ومن أهم ما يميز الشورى أيضاً أنها: « مبدأ شرعي يستمد قوته ووجوبه من القرآن الكريم، ويكتسب قوته من الصفة الإلهية للشريعة. إنه منهاج مرتبط بالعقيدة والشريعة،

---

(١) راجع القيد الرابع / الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم على مبدأ الشورى/ ص٩٩-١٠٠ ، ففي شرحه بيان موجز لمعنى الشورى وأدلتها من الكتاب والسنة وفوائدها .

(٢) لمعرفة شمول الشورى وتميزها عن الديمقراطية؛ راجع الكتاب الموسوعي القيّم (فقه الشورى والاستشارة) للدكتور توفيق محمد الشاوي، ص ٧، ص ١٠١- ١٠٢، ط ٢، درا الوفاء- المنصورة ، مصر.

www.almajidcenter.org

فهو عميق الجذور، واسع النطاق، في نفوس الأفراد وفي كيان المجتمع، إنه يوجد حيث توجد الشريعة والجماعة، ولو لم توجد دولة»[١].

وفي هذا المبحث يُهِمُّنا أمران؛ الأول: معرفة حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام. الثاني: مدى صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى.

وسيكون لكل منهما مطلب خاص.

المطلب الأول- حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام:

يقول الدكتور الشاوي في هذا المقام: «إنّ الشورى هي منهج للمشاركة الجماعية في الرأي والقرار، وإطار للعلاقات الاجتماعية التضامنية. وهي عبارة عن طريق رسمته شريعتنا لتسير فيه الأمة نحو غاياتها السامية، وتصل بواسطتها إلى أهدافها المثلى، أما الطاقة التي تسيرها نحو هذه الغايات، وتدفعها في هذا الطريق، فإنما هي العقيدة الصحيحة والشريعة السمحاء.

إنّ الشورى هي الشريان الذي تجري من خلاله أفكار الأمة وآراء أفرادها في جسم المجتمع»[٢].

ويقول في موضع آخر، معرّفاً ومبيّناً الشورى بمعنيَيْها الضَّيِّق والواسع:

«والشورى بالمعنى الضيّق الدستوري: "هي الوسيلة التي فرضتها الشريعة لصدور قرار من الجماعة، ملزمٍ لها ولأفرادها وحُكّامها".

و "هي شورى الجماعة أو الشورى الجماعية التي تضمن مشاركة أفراد الجماعة والهيئات المكوِّنة لها، في صنع القرارات المعبِّرة عن إرادتها وسلطانها في تقرير مصيرها، والتصرف في شؤونها العامة في طريق الحوار، ومناقشة الآراء من أجل اختيار أفضلها -أي أقربها- لهدي الإسلام وشريعته وعدالته ".

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

www.almajidcenter.org

لكنّ الشورى إذا أخذناها بالمعنى -اللغوي- الأوسع تشمل " كل تشاور يؤدي إلى مناقشة الآراء المختلفة، ويمكننا من الترجيح والمفاضلة بينها، واختيار أقربها لمقاصد الشريعة ومبادئها " ويمكن أن نسميها " المشورة " أو " المشاورة " أو " التشاور "»[1].

وسنرى في المطلب الثاني أنّ الاجتهاد الجماعي يتناوب عليه المعنيان الضيِّق والواسع للشورى، بحسب الإجراء الذي يتم به أو الجهة التي تقوم عليه، فإن كان بأمر من وليّ الأمر (الحاكم) وإشرافه، ليلزم جماعة المسلمين بنتائجه وأحكامه، فهو من الشورى بمعناها الدستوري الضيق، وإن تمّ كيفياً اختيارياً من جماعة الفقهاء، فهو أقرب إلى الشورى بمعناها العام الواسع.

ولئن كانت النصوص القرآنية التي تأمر بالشورى وتُرَغِّب فيها قليلة جداً[2] فإنّ أدلة حرية التفكير والتعبير- التي هي أساسٌ لتحقق الشورى- كثيرة جداً؛ منها الآيات الكريمات التي تحثّ وتحضّ على التفكّر والنظر، مثل:

١- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۞ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]

٢- وقوله تعالى: ﴿ قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [يونس: ١٠١]

٣- وقوله سبحانه: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...﴾ [العنكبوت: ٢٠]

٤- وقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وآيات كثيرة تُختم بقوله عزّ وجلّ: ﴿ لعلكم تعقلون﴾ أو ﴿لقومٍ يتفكرون﴾...الخ.

---

(١) المصدر نفسه - ص ٨٠-٨١.

(٢) هما نصان من كتاب الله عز وجل؛ قوله تعالى: " وشاورهم في الأمر " (آل عمران : ١٥٩)، وقوله: "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى: ٣٨). وهناك بعض الأحاديث الشريفة، مثل قوله- صلى الله عليه وسلم : (واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحدٍ). وقد تقدم تخريجه، في أدلة مشروعية الاجتهاد الجماعي.

www.almajidcenter.org

ومنها الآيات الكريمة التي تعطي الحرية في تبنّي الرأي الاعتقادي -حتى لو كان مخالفاً لعقيدة الإسلام[١]-، فيكون إبداء الرأي الاجتهادي الفقهي أولى بهذه الحرية، مثل:

١- قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ... ﴾ [البقرة:٢٥٦].

٢- قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ... ﴾ [الكهف: ٢٩].

٣- قوله سبحانه: ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ ﴾ [ق : ٤٥].

ومنها الآيات التي تأمر بالتّدبُّر والتّذكُّر والاعتبار؛ مثل:

١- قوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: ٢٩].

٢- وقوله سبحانه: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ [الحشر:٢].

وكذلك الأحاديث الشريفة التي تفتح باب الاجتهاد وتشجع أهله عليه، كالحديث الصحيح المشهور: ﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد﴾[٢].

وليس الاجتهاد إلا بذلاً للجهد في البحث والنظر، كما مرّ. فأيُّ حرية للنظر والتفكُّر وإبداء الرأي أكبر من هذه الحرية، التي تُفهم من هذا الحديث الشريف، حيث جعل المجتهد المخطئ مأجوراً ؟

وعليه، فإنّ فتح باب الاجتهاد من الرسول -ﷺ- تقرير لحرية التفكير والتعبير ضمناً، لتلازمهما.

وكذلك الأمر بالشورى والحثُّ عليها تقريرٌ آخرُ لحرية التفكير والتعبير؛ لأنها لا تتم إلا بها. و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[٣].

---

(١) ولكنّ هذه الحرية لا تنفي مسؤولية الإنسان عمّا يصدر عنه، ولاسيّما في الآخرة.

(٢) تقدّم تخريجه في الباب الأول، راجع ص ٣٢.

(٣) هذه قاعدة شرعية أصولية مشهورة. انظر: المدخل الفقهي العام ج٢ ص٨٢١، ١٠٩٠ ط١ دار القلم -دمشق والدار الشامية - بيروت.

www.almajidcenter.org

ولست بحاجة إلى حشد مزيد من النصوص لإثبات هذه الحرية، فإنّها حقّ مقرّر في شرعنا لجميع المكلفين، يعرفه الصغير والكبير، والأمّيّ و(المثقّف).

ولا أدلّ على ذلك من الحديث الشريف، الذي يكاد يحفظه أكثر المسلمين، وهو قوله -ﷺ-: ﴿الدينُ النصيحةُ. قلنا: لِمَنْ يا رسولَ الله ؟ قال: لله ولرسولِهِ ولكتابِهِ ولأئمّةِ المسلمينَ وعامَّتِهم﴾[1].

وهل النصيحة إلّا لَوْنٌ من ألوان الشورى والاستشارة ؟

وهذه النصيحة كأنها الدين نفسه، لعمومها وشمولها وأهميتها.

وهل يستطيع أحد أن يقدّم نصيحة لآخر، إنْ لم يكن حراً في تفكيره وتعبيره ؟ وهل يجوز لمسلم أن يمتنع عن سماع النصيحة، إذا بُذلت له من أهلها بشروطها؟

«وللشورى فوائد كثيرة؛ أهمها: تقدير المستشارين، وإنضاج بحث الرأي المقترح بعد تقليب وجهات النظر، واتحاد الناس في مسعى واحد، واختيار الرأي الأصوب»[2].

المطلب الثاني- مدى اعتماد الاجتهاد الجماعي على الشورى:

حينما شرحت تعريف الاجتهاد الجماعي، وأوضحت قيد التشاور فيه؛ تبيّن أنه لا تتحقق الصفة الجماعيّة في الاجتهاد إلا إذا حدث التشاور بين العلماء والفقهاء المجتمعين، فهو ركن أساس فيها.

وهذا التشاور الفقهي العلمي قد يصل بالمجتمعين إلى رأي واحد في المسألة المعروضة، فهذا يكون إجماعاً عاماً تاماً إذا كان المجتمعون هم جميع فقهاء الأمة، كما كان الشأن في زمن الخليفتين الراشدين أبي بكر وعمر. أما وقد تفرق الفقهاء في الأمصار، ولم يعد من اليسير جمعهم في مكان واحد وزمان واحد، فيبقى رأي المجتمعين، حتى لو كان واحداً، من قبيل الاجتهاد الجماعي فحسب. وقد يتحول إلى إجماع بمرور الأيام بسكوت الباقين، وانقراض عصر المجتمعين.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٥٥) عن تميم بن أوس الداري، وأخرجه أيضاً أحمد وأبو داود والنسائي.

(٢) التفسير المنير، الزحيلي، ج٤ ص١٤١.

www.almajidcenter.org

وكذلك الحال عندما ينقسم أعضاء مجلس الفقه بعد التشاور على رأيين، رأي الأكثرية ورأي الأقلية، فإنه يبقى رأي الجمهور-الأغلبية- اجتهاداً جماعياً، ليس إلا[١]. وإنْ كان بعض العلماء يرى أنه إجماع، وقد بيّنت هذا سابقاً في مبحث أنواع الإجماع.

ولكن كيف يمكن أنْ تتحقق الشورى العلمية في الاجتهاد الجماعي؟

من المعلوم أنّ الإسلام -بمصادره الأصليّة- لم يحدّد نمطاً أو أسلوباً معيناً لتطبيق مبدأ الشورى الثابت قطعاً، سواء أكانت الشورى سياسية أم علمية.

وهذا ليس نقصاً أو عيباً فيه، وإنما ترك تحديد واختيار الأسلوب التنفيذي لحُكّام وفقهاء كل زمان، ليكون مناسباً لأحوالهم وظروفهم؛ لأن المُهمَّ هو تحقق معنى الشورى القائم على إبداء الرأي بحرية تامة، لا أن تتحقق صورتها الظاهرية الشكلية، كما يحدث في كثير من مجالس الشورى في زماننا، وحقيقة الأمر هو استبداد فرد أو أفراد قلائل بهذا المجلس أو ذاك.

ولئن استطاع الحُكّام والسلاطين في دول الخلافة، ابتداء من العهد الأموي، أن يستبدوا بمجالس الشورى السياسية في معظم الأحيان؛ فإنّ الله تعالى حجبهم أن يتدخلوا في الشورى العلمية الفقهية، فكان الفقهاء على ممرّ التاريخ الإسلامي أحراراً في بحثهم واجتهادهم ومناظراتهم، ولم يشذّ عن ذلك إلا القليل النادر.

ويبين الدكتور الشاوي أثر الاجتهاد الجماعي في التوسع في تطبيق الشورى، وفي تنظيمها، في مجال الفقه والتشريع بقوله: « ومن أهم العوامل التي ساعدت على التوسع في الشورى في مجال الفقه، هو هذا الأسلوب الجماعي المفتوح في مناقشة الآراء وعرض الحُجَج والأدلة، والرد عليها بحرية كاملة، مما أدى إلى نشوء ما يسمى بالمذاهب»[٢].

ويقول في موضع آخر: «أهمية الاجتهاد الجماعي أنه تطبيق لمبدأ تنظيم الشورى في مجال الفقه، وهو اتجاه تفرضه مستلزمات الحياة المعاصرة، وسوف تزداد أهميته في المستقبل»[٣].

---

(١) انظر: فقه الشورى والاستشارة، ص١٨٥ - ١٨٦، ط ٢.

(٢) فقه الشورى والاستشارة، ص٢٢٥.

(٣) المصدرنفسه، ص٢٣٩.

www.almajidcenter.org

وهكذا أستطيع أن أستنتج مدى الترابط بين الاجتهاد الجماعي والشورى، وتأثير كل منهما في الآخر. وأستطيع أن أقول: إنه لا اجتهادَ جماعياً دون شورى علمية فقهية، ولا شورى فقهيةً حقيقيةً دون اجتهاد جماعي.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

المبحث الخامس
أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه

إنّ الاجتهاد الفقهي بنحوٍ عام، عمل عقليّ بشريّ، ينشط وينمو حيث توجد المسائل والمشكلات، ليوجِد لها الحلول والتشريعات. وهو كذلك في الفقه الإسلامي، غير أنّه يستند إلى نصوص الوحي الإلهي بشِقَّيْه، المتلوِّ (وهو القرآن الكريم) وغير المتلوِّ (وهو السنة النبوية)؛ بحيث يستلهم روح هذه النصوص، ويسير في هداها، ويحقق مقاصدها.

وهذا الاجتهاد الفقهي الإسلامي له أسلوبان رئيسان معروفان؛ هما: الأسلوب الفردي والأسلوب الجماعي. ولهما أهداف وغايات مشتركة كثيرة يسعيان لتحقيقها في حياة الناس، أهمها:

١- إيجاد الحلول المناسبة (الأحكام الفقهية) التي تحقق مصالح العباد.

٢- إبراز مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

٣- تقدير العقل البشري وتكريمه، بإعطائه مساحة كبيرة من الحرية في وضع التشريعات الملائمة لكل عصر، وتنفيذها.

ولكن الأسلوب الجماعي في الاجتهاد يختص بأهداف وأغراض، يحققها في الحياة الفقهية والتشريعية والعامة لدى المسلمين، من خلال صفته الجماعية.

وقد عُني عددٌ من الباحثين باستخلاص هذه الأهداف وتجليتها، وأكثر ما وجدتها شمولاً ووضوحاً، عند الدكتور عبد المجيد السُّوسوه الشَّرَفي، فقد لخّص هذه الأهداف والأغراض، ثم شرع في بيانها وشرحها تفصيلاً[1].

وأكتفي هنا -في مقدمة هذا المبحث- بإيراد خلاصتها كما ذكرها، ثم أجعل لكل منها مطلباً خاصاً، وأدمج المتقارب منها في مطلب واحد.

يقول الدكتور السوسوه: « للاجتهاد الجماعي أهمية بالغة في التشريع الإسلامي، وتتجلى أهميته من خلال مجموعة الأمور التي يحققها، وأبرز تلك الأمور:

---

(١) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ٧٧ - ٩٢، في فصل مستقل تحت عنوان: / أهمية الاجتهاد الجماعي/.

www.almajidcenter.org

أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوِّض عما قد يتعذر علينا من قيام الإجماع، ويسدّ إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق... والاجتهاد الجماعي يُيسِّر للأمة استمرار الاجتهاد، ويمنع أسباب توقُّفه أو إغلاق بابه، كما أنه يقي الأمة من الأخطاء والأخطار التي قد تنتج عن الاجتهاد الفردي، وهو أفضل نوعيّ الاجتهاد لمعالجة المستجدات في حياة الأمة، وهو من أنجع السبل إلى توحيد النُّظم التشريعية للأمة ... وأيضاً فإنّ الجماعية في الاجتهاد يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد»[1].

أما الغرض الأول، وهو تحقيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، فلن أفرد له مطلبا خاصاً؛ لأنني فرغت آنفاً من المبحث الرابع الخاص بالصلة القوية بين الاجتهاد الجماعي وبين الشورى، فلا داعي للتكرار، وهو قريب عهد في الذهن.

وأما الأغراض الأخرى فأهمّها أربعة، كما في المطالب الآتية:

المطلب الأول- الاجتهاد الجماعي أقرب إلى الإصابة:

قد عرفنا في الباب الأول، في مبحث حكم الاجتهاد، أنّ الراجح في حكمه من حيثُ الإصابةُ والخطأُ أنّ الحقّ عند الله تعالى في كل مسألة اجتهادية واحد، وأنّ الحقّ من أقوال المجتهدين فيها واحد لا يتعدّد، وهو ما وافق الحقَّ عند الله تعالى، وإنْ كنا لا نعلمه على وجه اليقين. ولذلك جاز العمل بجميع الاجتهادات الصادرة من أهلها في محلِّها، فكلها صواب من حيث جواز العمل بها، لا من حيث الحقيقة والواقع، وهذا تيسير ورحمة من الله بعباده المؤمنين. وهو قول جماهير الفقهاء والعلماء.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧٧، وانظر أيضاً: ما كتبه الدكتور العبد خليل في بحثه (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث) في العدد العاشر في مجلة (دراسات) الأردنية، ص ٢٢٩، وكذلك ما كتبه الدكتور شعبان إسماعيل عن أهمية الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، في كتابه (الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه) ص ١١٩- ١٢٢، ط ١.

www.almajidcenter.org

وكل مجتهد، تحققت فيه شروط أهلية الاجتهاد المعروفة، يحرص ويرجو أن يكون هو المصيب للحق عند الله عز وجل، لينال أجرين على اجتهاده بدلاً من أجر واحد، كما ورد في الحديث الشريف(١).

ولئن وسّع الله – سبحانه– علينا، ولم يكلّفنا إصابة الحق عنده جزماً، فإنه مما لا شك فيه أنّ إصابة الحق عند الله، أحبُّ إليه، سبحانه.

ومما لا شك فيه أنّ بعض المجتهدين سيكون مصيباً قطعاً؛ لأن هذه الأمة قد عصمها ربها تبارك وتعالى من أن تجتمع على ضلالة أو خطأ(٢).

وبناء عليه، فإنه إذا كان رأي جميع المجتهدين في المسألة الواحدة واحداً، فإنّه الحق عند الله تعالى قطعاً، وهذا هو الإجماع المطلق.

وقد تبيّن في مبحث الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي أنّ ثمة فروقاً بينهما، ولكنّ الاجتهاد الجماعي إنْ لم يكن هو عينَ الإجماع النظريّ كما قرّره الأصوليون وبحثوه، فإنه ليس بعيداً كثيراً عن الإجماع العملي الذي كان يحدث في عهد الخلفاء الراشدين، وإن لم يكن هو عينَ ما حدث، فإنه السبيل إليه والمحيط بأسواره.

وعليه، فإننا كلما كنا أقرب إلى الإجماع كنا أقرب إلى الصواب، وكذلك الاجتهاد الجماعي، الذي يقترب منه.

ومن جهة أخرى: من ذا الذي يُنكر أنّ اجتماع جماعة من أصحاب الرأي والمشورة وتدارسهم مسألة معينة، وتقليبهم وجوه النظر فيها، ثم الخلوص إلى رأي واحد باتفاقهم جميعاً أو بأغلبيّتهم؛ أنه أكثر دقة وتمحيصاً، وأقرب إلى الصواب وإلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه المسألة من حيث الحكم الشرعي، من اجتهاد فرد واحد، مهما أوتي من العلم والفِطنة ؟!

---

(١) وهو قوله- صلى الله عليه وسلم- : (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر). وقد مرّ تخريجه. راجع ص ٣٢.

(٢) كما جاء في الحديث الشريف: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وفي رواية: (إنّ أمتي لا تجتمع على خطأ). وقد مرّ تخريجه. راجع ص ٢٠٥.

www.almajidcenter.org

يقول الشيخ الدكتور يوسف القَرَضَاويّ في هذا الصدد: « فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تجلي أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي»(١).

ويقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: « والاجتهاد الجماعي في ظروفنا المعاصرة أدعى إلى القبول وأقرب إلى الصواب. ويتمثل في المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية، على أن يكون المرشح لها عالماً بحق، متنوراً واسع الأفق، غيوراً على دينه ومصلحة أمته»(٢).

فإذا كان هذا شأن هذين العلّامتين الكبيرين، وهما مَن هما، في الفقه والفطنة، وسعة الاطلاع، وكثرة التأليف وجودته، يفضّلان ويرجّحان الاجتهاد الجماعي ويشجّعان عليه، بل هما عضوان رئيسان في أكثر المجامع الفقهية المشهورة.

وهذا شأن معظم علماء عصرنا، في ترجيح الاجتهاد الجماعي على الفردي، واعتباره أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى القبول. وسيأتي مزيد من أقوال العلماء المعاصرين في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، والترغيب فيه وتنظيمه، والعمل بما يتوصل إليه من أحكام، في الفصل الثاني من الباب الثالث.

المطلب الثاني- الاجتهاد الجماعي بديل عملي عن الإجماع وسبيل إليه:

في الحديث عن مفهوم الإجماع وأنواعه في المبحثين الأولين من هذا الفصل، رأينا اختلافهم الكبير في إمكان تحققه، وما يدخل تحت مفهومه من الأنواع وما لا يدخل، بعد اتفاقهم على مفهوم خاص مقنّن له.

ولذلك حاولت في المبحث الثالث أن أبيّن الفروق الجوهرية بين الإجماع بمفهومه الأصولي المطلق وبين الاجتهاد الجماعي بالمفهوم الذي توصّلت إليه، ثم المقاربة -بل

---

(١) لقاءات وحوارات، ص ١٨٢. وانظر أيضاً: ما قاله الدكتور عبد الناصر العطار، في بحثه المقدم لندوة الإمارات الخاصة بالاجتهاد الجماعي، جـ ١ ص ٣٦.

(٢) انظر بحثه القيّم (الاجتهاد الفقهي الحديث ، منطلقاته واتجاهاته) ص ٥٤ ، ط ١ دار االمكتبي- دمشق .

www.almajidcenter.org

المطابقة أحياناً- بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بواقعه العملي التاريخي، أو ببعض أنواعه المختلف فيها، مثل: اتفاق الأغلبية، أو الإجماع السكوتي، أو القول الذي لا يُعلم له مخالف، ونحو ذلك. ولذلك رأينا بعض العلماء يقرّرون أنّ الاجتهاد الجماعي هو الإجماع، وأنّ ما سُمّي إجماعاً هو اجتهاد جماعي. ولكن لم أرجّح هذا الرأي، وحاولت الجمع والتوسط[1].

ومهما يكن الاختلاف في هذه المسألة النظرية كبيراً، فإنّ العلماء المعاصرين يكادون يجمعون على أنّ الاجتهاد الجماعي يسدُّ مسدَّ الإجماع من الناحية العملية في المسائل الظنيّة؛ وأكثر المسائل ظنيّ، ولاسيما في مجال المعاملات، والمعاملات هي القسم الأكبر من الفقه الإسلامي.

ومما هو مقرر لدى جميع الفقهاء والأصوليين أنّ الظنّ الراجح أو غالب الظن كافٍ وموجب للعمل في أحكام المسائل الاجتهادية، ولذلك أقرَّ بعضهم بعضاً على مخالفته في الرأي.

والإجماع التام إنْ وقع في مسألة فإنما يرفع درجتها إلى القطعية، وهو أمر يستحب الوصول إليه، ليكون المسلم أكثر اطمئناناً عند تنفيذ الحكم الشرعي، ولكنه لا يجب الوصول إليه.

ومن جهة أخرى، فإنّ الاجتهاد الجماعي هو أيسر السبل وأسرعها وأوضحها لبلوغ الإجماع التام القطعي في المسائل الاجتهادية الطارئة، وهذا ما يُرجَّح بأنه الذي حدث فعلاً في عهد الصحابة؛ إذْ تُعرَضُ المسألة فيقع فيها الاختلاف في بادئ الأمر، عندما تكون قيد النظر والدراسة، ثم يكون الاجتهاد الجماعي من جميع الحاضرين في مركز الخلافة من فقهاء الصحابة، ثم يتحول إلى إجماع، بانقراض عصرهم دون ظهور مخالف أو رجوع أحد منهم عن رأيه.

وأما الإجماع على الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة، فإنه يتمّ ذاتياً دون جهد أو اجتهاد من أحد؛ لأنها أحكام استقرت في نفوس المسلمين الأوائل من خلال

---

(١) راجع الصفحات ٢٢٤-٢٢٧.

www.almajidcenter.org

فهمهم لنصوص الوحي وتطبيقهم العملي لما فهموه، وإقرار الرسول - ﷺ- لذلك. ثم سَرَتْ هذه الأحكام القطعية في أجيال المسلمين عبر الأزمنة والأمكنة بتوارثها والتواطؤ عليها.

وأختم هذا المطلب بما قاله الأستاذ الدكتور جمال الدين محمود في الاستغناء بالاجتهاد الجماعي، ليكون بديلاً عملياً عن الإجماع الأصولي:

«وواضح أنّ الاجتهاد الجماعي لا يلبّي ما يشترطه الإجماع الاصطلاحي، ولكنه في واقع الأمر يُعبّر عن اتفاق المجتهدين أو أكثريّتهم في وقت معيّن على حكم مسألة. وبعد أن صارت الأمة الإسلامية دولاً عديدة لا يُتصوّر أن يتحقق الإجماع الاصطلاحي، إلاّ في نطاق دولة من الدول. أما الاجتهاد الجماعي فيمكن عن طريق اختيار مجتهدين من دول إسلامية متعددة في المجامع الفقهية. وإزاء اختلاف الدول الإسلامية في واقع مجتمعاتها وفي المذهب الفقهي الذي يسود فيها؛ فإنّ صيغة الاجتهاد الجماعي تكون أفضل الصيغ للجمع بين دليل الإجماع، وبين الاجتهاد ومصادر الأحكام الاجتهادية، التي تلي الكتاب العزيز والسنة النبوية»[1].

المطلب الثالث- الاجتهاد الجماعي يقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد ويُنظّمه:

لم يَعُدْ تقرير مشروعية الاجتهاد -في الحياة التشريعية الإسلامية- وإبراز أهميته واستمرار الحاجة إليه في كل عصر، أمراً يحتاج إلى مزيد من الاستدلال والبرهان لإثباته؛ فقد بات يدركه ويشعر به الجاهل والمتعلّم، والقاصي والداني، فضلاً عن علماء الشريعة الإسلامية المعاصرين، وطلاب العلوم الشرعية.

وكذلك إدراك خطأ العلماء الذين أفتوا بإغلاق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري، من حيث الرأي والأسلوب، لا من حيث القصد والإخلاص؛ لأنه لا شك في

(١) قال هذا الكلام بعد أن أجرى مقارنة موجزة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع، ثمّ بين بالتفصيل ما يتميّز به الاجتهاد الجماعي عن الاجتهاد والإفتاء الفردي وحتى عن الإجماع. انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية) من أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٣٩١ - ٣٩٦.

www.almajidcenter.org

نيّاتهم الصالحة وغرضهم النبيل في فتواهم هذه؛ وهو سدّ الذريعة وقطع الطريق على من يدّعي الاجتهاد وليس أهلاً له، وعلى أصحاب الأهواء وإن كانوا من أهله.

وكلُّ مَن قرأت له أو سمعته من علمائنا المعاصرين -في هذه القضية- يُخطّئهم، وهو يستغفر لهم، أو يترحّم عليهم. وقد أصبح خطأ هذا الإفتاء جلياً، مع تطاول الزمن، وظهور أضراره على المسلمين من الجمود الفقهي-على وجه الإجمال- والتعصّب المذهبي في كثير من الأحيان[١].

وقد كان الأجدى من إغلاق باب الاجتهاد -دون دليل شرعي- التنادي والدعوة إلى العودة للمنهج الجماعي في الاجتهاد، الذي كان سائداً في عهد الصحابة، وهم أبعد الناس عن ادعاء الاجتهاد بغير حق، أو اتباع الأهواء.

كتب العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء[٢] -رحمه الله- في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وأهميته وتنظيمه، في مواضع عدة من كتبه وأبحاثه؛ منها ما ذكره في كتابه القيّم (المدخل الفقهي العام)، مبيّناً أهميته وأثره في تفادي أضرار الاجتهاد الفردي؛ قال: « وإذا كانت المخاوف السابقة إذ ذاك، من الاجتهاد الذي كان يمارسه الأفراد، قد أوجبت ذاك التدبير الوقائي بإقفال بابه، كما سبق بيانه، فإنّ العلاج في نقله من عهدة الأفراد إلى عاتق الجماعة، فيصبح الاجتهاد جماعياً، يمارسه فقهاء العصر الثقات، بطريق الشورى فيما بينهم، بعد أن كان فردياً يمارسه كل فقيه بمفرده. فبذلك تتحقق ثمرات الاجتهاد، إذ لا يمكن أن يلبي الفقه حاجات العصر دونه، وتنتفي بذلك محاذير الاجتهاد الفردي التي دعت إلى إقفال بابه »[٣].

---

(١) وليس في القول بتخطئتهم إساءة لهم وإحسان لأنفسنا، وإنما الحق أحق أن يتبع، ولو عاشوا في زماننا لخطّؤوا فتواهم بإغلاق باب الاجتهاد. ومن أراد أن يصوّبهم من أهل زماننا فهو من باب تقديس الماضي لمجرد كونه ماضيا قديماً، وهذا خطأ. أو ربما كان من باب الشهوة الخفية في النفس؛ لأننا لا نرغب أن يأتي في المستقبل من يكشف عيوبنا ويبين أخطاءنا، بل نريد للأجيال القادمة أن ترفع من شأننا، وتعلي قدرنا، أوتعتقد العصمة فينا، وهذا مهوى من مهاوي النفس. أعوذ بالله من الخذلان.

(٢) سترد ترجمة مفصلة للعلامة الزرقا، في أواخر الباب القادم، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

(٣) المدخل الفقهي العام، جـ ١ ص ٢٤٩، ط ١، درا القلم - دمشق. وانظر ما كتبه الدكتور توفيق الشاوي في هذا الصدد، في فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٥٢.

www.almajidcenter.org

فهذا الأسلوب الجماعي في الاجتهاد -كما اتضّح سابقاً- يمنع دخول أدعيائه، ومن يميلون مع الغرض والهوى، إلى دائرته ومجاله؛ لأنه سيُكشف أمرهم بيسر وسهولة. وهو خير من إغلاق بابه، حتى لو كان تدبيراً وقائياً أو سداً للذرائع.

ويقول الدكتور عبد الناصر العطار – وهو يذكر الأسباب التي دعت إلى العودة إلى الاجتهاد الجماعي، في هذا العصر-: « دخل الاجتهاد الفردي من ليسوا بأهله، ومنهم من جَمَد على نصوص الفقه القديمة، ولو بُنيتْ على أعراف تغيّرت، ومنهم من تساهل فضيّع الضوابط وكاد يعصف بالأصول، ومنهم من تاجر بالدين طمعاً في تقلّد منصب أو حرصاً على البقاء فيه، أو جلباً لشهرة وذيوع صيت! ولا شك أنّ وجود مؤسسات تقوم على الاجتهاد الجماعي يقتضي أن لن يقبل فيها إلا كبار العلماء، أو من عرف منه دقة البحث، مع حفظه ورعايته لأمانة استنباط حكم الله عز وجل»[1].

كما أنّ الأسلوب الجماعي ينظِّم الاجتهاد، ويجعله يسير على وَفْق خِطة مدروسة ومنهج علميّ قويم، يحقق النتائج المرجوة منه، ويؤتي أُكُلَه – بإذن الله– في كل جين.

وهذا ما سيأتي بيانه مفصلاً، في الباب الثالث، من خلال الحديث عن تنظيم الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، فتنظيم الاجتهاد الجماعي هو تنظيم لعملية الاجتهاد بوجه عام.

المطلب الرابع- الاجتهاد الجماعي يوجِد الحلول المناسبة للطوارئ والمستجدات:

لقد كان الغرض الأساس من حوادث الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ -سواء أكانت منه أم من بعض أصحابه– تقرير مشروعيته والتدريب عليه، وذلك لإمكان الاستغناء عنه بنزول الوحي مباشرة.

أما وقد انقطع الوحي بوفاته عليه الصلاة والسلام؛ فقد أصبح الاجتهاد ضرورة، وأصبح الغرض الأساس منه إمدادَ التشريع الإسلامي بما يحتاجه من أحكام المسائل الطارئة والقضايا المستجدة.

---

(١) أبحاث ندوة الإمارات، جـ ١ ص٣٥، وانظر أيضاً ما قاله الدكتور جمال الدين محمود بهذا المعنى، في أبحاث ندوة الإمارات أيضاً، جـ ١ ص ٣٩٦.

www.almajidcenter.org

وقد كان في القرون الأولى، وحتى نهاية عهد الأئمة المجتهدين، أعداد كبيرة من الفقهاء والمجتهدين كافية -بل تزيد أحياناً- لسدّ حاجة الأمة في مواجهة المسائل الجديدة، وإيجاد الحلول المناسبة لها. ومن جهة أخرى كانت الطوارئ -على كثرتها- قليلة العدد وقليلة التعقيد نسبياً، وربما كان الزمن بعيداً بين الواقعة والأخرى -أعني هنا المسائل الكبرى- مما يعطي فرصة واسعة لكل فقيه، ليتأمّلها، ويبحثها، ويصدر فيها حكمه، وكان المستعجَل منها قليلاً، والله أعلم.

وفيما تلا ذلك من عصور التقليد، كان الشأن كذلك من حيث طبيعة المسائل -كماً وكيفاً-، ولكن كان هناك قصور في جانب الاجتهاد.

أما في القرن الأخير -ابتداء من أواسط القرن الثالث عشر الهجري- وما بعده إلى وقتنا الحاضر -أوائل القرن الخامس عشر الهجري-؛ فقد تسارعت عجلة التغيير والتطور، في جميع مناحي الحياة، على نحوٍ كبير لا فت للنظر. فقد زادت المشكلات الكبرى والقضايا العامة في كمِّها، بحيث لا يحصيها العَدّ، وتبدلت في كيفها من حيث تداخلها ببعضها وتشابكها إلى حدّ التعقيد، فصار لكل مسألة ارتباطات وتشعُّبات يصعب على الفرد اللبيب إدراكُها؛ فأصبحتَ تنظر إلى المسألة تحسبها صحِّية طبيّة بحتة، فإذا تتبعت فروعها، ثم جذورها، وجدتها تعيش في تربة الاقتصاد والسياسة، وذلك مثل قضايا التلوُّث والمحافظة على البيئة. وتنظر إلى المشكلة، فتحسبها من مشكلات الأحوال الشخصية، فإذا جئت تعالجها رأيتها قد نشأت من مشكلات صحّية أو معيشية اقتصادية، وتفتّقت من جنباتها مشكلات فرعية، لا تستطيع أن تلُمَّ شعثها، وتجمع فروعها؛ ومثال ذلك قضايا المرأة وحريّاتها المزعومة - التي تُعقد لها المؤتمرات الدولية المشبوهة-، واستئجار الأرحام، وبنوك الحليب، والحيوانات المَنويّة، والزواج بين مرضى (الإيدز)، وبعض أنواع الزواج الحديثة كزواج (المِسْيار) و(العُرْفي) وغير ذلك. وهذا كله على سبيل التمثيل، لا الحصر. وإلا فإنّ معظم مشكلات عصرنا على هذا النحو، من التشابك والتعقيد، وذلك لسببين رئيسين، فيما أرى:

الأول: التسارع الهائل في الاكتشافات العلمية، وما يترتب عليها من ابتكارات ومخترعات، جعلت الكمالياتِ في حياة الإنسان حاجيّاتٍ أو ضروريّات. وتقارب الزمن

www.almajidcenter.org

بين كشف علميّ وآخر، فلا يكاد البشر يتكيّفون مع نتائج الأول، حتى يَفْجؤهم الباحثون والمخترعون بكشف جديد، له آثاره الإيجابية والسلبية، التي لم يعهدها الناس من قبل، وهكذا دواليك.

الثاني: ازدياد التواصل والتعارف بين الشعوب والدول، مسلمها وكافرها وملحدها، صالحها وفاسدها؛ حتى أصبح أهل الأرض جميعاً كأنهم أهل بلدة واحدة، مدينة أو قرية، وهذا الأمر مع ما له من الحسنات، وأهمها تعارف الشعوب والقبائل الذي رغّب فيه الإسلام؛ إلا أنه نقل إلينا مفاسد الشعوب الأخرى-غير المسلمة- ومشكلاتهم بيسر وسهولة، ومعظمها مشكلات خاصة بهم، أنتجتها بيئاتهم الإباحيّة، ويريدون منا أن نتكيّف معها كأنّها مشكلاتنا، أو أننا تسبّبنا فيها.

وبناء على هذين السببين، وما سبقهما من تقديم؛ فإنه لا مناص من قيام الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، بمواكبة هذا التطور الهائل وما نجم عنه؛ لأنه لم يعد بمقدور المجتهد الفرد أن يحيط بأسباب الواقعات ونتائجها، كما أنه عاجز عن حلّ جميع عُقدها وفكّ تشابكها، اللهم إلا أنْ تكون من قبيل المسائل الشخصية المحدودة، في الزمان والمكان، ولها أصل واضح في النصوص الشرعية، وأقوال الفقهاء.

ومما لا شك فيه، أنّ المسألة كلما عظمت وصعب حلها، كانت أحوج إلى التشاور فيها والتعاون بين الفقهاء عليها، وكذلك كلما كانت أعمَّ وأشمل.

هذا، وهناك أهداف وأغراض أخرى، يحققها الاجتهاد الجماعي في هذا العصر وفي كل عصر؛ ومنها: أنه سبيل إلى توحيد الأمة، من الناحية التشريعية والفكرية -على الأقل-، ويوجِدُ التكامل بين علمائها، من خلال اجتماعهم وتدارسهم وتشاورهم في القضايا المختلفة المتشابكة، ويحل كثيراً من الخلافات والمنازعات، وغير ذلك.

ولا أرى داعياً لبحث كلٍّ منها منفصلاً؛ لأنه قد تم إيراد هذه المعاني بأساليب متعددة، في مواضع عدة، فيما سبق.

www.almajidcenter.org

المبحث السادس
مجالات الاجتهاد الجماعي

تقديم:

مجالات جمع مَجال، والمجال كلمة عامّة؛ تطلق ويراد بها معانٍ متعددة، حقيقية أو مجازية، بحسب نطاق العلم أو الفن الذي تستخدم فيه. فإذا أضيفت إلى الاجتهاد دلّت على الميدان الذي يجول فيه الفقهاء المجتهدون، وهو الموضوعات والمسائل التي تُعرض للبحث والنظر، للوصول فيها إلى أحكام شرعية مناسبة.

وهذه المسائل والموضوعات يُنظر إليها من ناحيتين؛ الأولى: هل ورد فيها نصوص قطعية أو ظنية ؟ فإن كانت قطعية في ثبوتها وفي دلالتها؛ فهذه خارجة عن مجال الاجتهاد، ولا يَرِد عليها أصلاً، وهي المقصودة بالقاعدة المشهورة (لا اجتهاد في مورد النص). وإن كانت ظنية في ثبوتها أو في دلالتها، أو فيهما معاً؛ فهذه الميدان الرحب للاجتهاد.

وهذه الناحية مما يشترك فيه الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي، وقد تكرر ذكرها في مواطن عدة، فيما سبق، وهي التي تبحث في كتب أصول الفقه المعاصرة، تحت عنوان (مجال الاجتهاد)، ونحوه[1].

ولكنّ العناية متجهة هنا إلى الناحية الثانية، التي تخص الاجتهاد الجماعي وحده.

الناحية الثانية: لها شِقّان؛ موضوعي وجغرافي. الأول: النظر إلى هذه المسائل من حيث كونُها طارئة (مُسْتجِدّة)، أو قد حدث مثلها سابقاً، وللفقهاء فيها مذاهب وأقوال.

الثاني: هل هذه المسائل عامة في جميع الأقطار الإسلامية؛ أو تخص إقليماً أو قطراً أو أفراداً بعينهم ؟.

وستأتي في مطلبين؛ الأول: المجال الموضوعي ودور الاجتهاد الجماعي فيه.

الثاني: المجال الجغرافي أو (المكاني) للاجتهاد الجماعي.

وأعرض في كل منهما تقسيماً معاصراً وأناقشه، فأقرُّه أو أقترح التعديل فيه.

---

(١) انظر على سبيل المثال: علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص٢١٦-٢١٧، ط ١٤ دار القلم - الكويت. وأصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الزحيلي، ج٢ ص١٠٥٢-١٠٥٤، ط ١ دار الفكر - دمشق.

www.almajidcenter.org

المطلب الأول- التقسيم الموضوعي لمجالات الاجتهاد الجماعي:

أولاً- تقسيم الدكتور يوسف القرضاوي ومن وافقه:

قبل أن أعرض تقسيمه الموضوعي لمجالات الاجتهاد المعاصر(١)، أُورد رأيه في أسلوب الاجتهاد المطلوب اليوم، من أجل الربط بينهما.

قال: « وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعياً في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية، بعيداً عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي ...الخ(٢).

وفي كتابه (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) اقترح نوعين للاجتهاد بحسب موضوع المسألة المعروضة، هما الاجتهاد الانتقائي (الترجيحي) والاجتهاد الإنشائي (الإبداعي).

فإنْ كانت المسألة المعروضة مما بحثه الفقهاء السابقون، وقالوا فيها آراءهم، فالاجتهاد فيها في عصرنا يكون انتقائياً ترجيحياً، من بين الآراء والمذاهب السابقة.

وإنْ كانت المسألة حادثة مستجدة لم يعرفها السابقون، أو عرفوها ولم تكن ذات بال في أزمانهم، فلم يتعرضوا لبحثها، وليس لهم فيها اجتهادات، ففي هذه الحال يكون اجتهادنا لها في عصرنا إنشائياً إبداعياً، أي استنباطاً لحكم جديد، يناسبها.

وكذلك قد يكون الاجتهاد انتقائياً إنشائياً معاً، في بعض الحالات.

يقول في بيان مراده بالنوع الأول: « ونعني بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو للقضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى.

---

(١) لم يضع الشيخ القرضاوي تقسيمه الآتي، تحت عنوان (مجالات الاجتهاد)، وإنما عرضه في بيانه عن (الاجتهاد الذي نريده لعصرنا).

(٢) انظر بحثه (الاجتهاد: شروطه، حكمه، مجالاته، وحاجتنا إليه اليوم) ص٦٣، المقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي، السابع عشر- المنعقد في مدينة قسطنينة في الجزائر/ ١٩٨٣م = ١٤٠٣هـ. نشرته مؤسسة اتحاد الغرب العربي، الجزائر- البليدة. وقد ضمنه فيما بعد كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية).

www.almajidcenter.org

ولست مع الذين يقولون: إنّ أيّ رأي فقهي نُقل إلينا عن أحد المجتهدين نقلاً صحيحاً يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله، وخصوصاً إذا كان منسوباً إلى أحد المذاهب المتبوعة، فالواقع أنّ مثل هذا الأخذ تقليد محض، وليس من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء؛ لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم، بلا حجة.

إنما الذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة. ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة وأولى بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم»[1].

ثم أوضح سعة دائرة الترجيح والانتقاء، فقال:

« وفي دائرة هذا الانتقاء، يجوز لنا أن نرجّح رأياً من داخل المذاهب الأربعة، وربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتى به؛ لأن المفتى به في عصر مُعيّن وفي بيئة معينة، وفي ظل ظروف معينة، قد يصبح غير صالح للإفتاء به إذا تغير العصر،..

ومن أجل هذا اختلفت التصحيحات والترجيحات داخل المذهب الواحد من عصر إلى عصر، فكم من قول في مذهب كان مهجوراً، جاء مَنْ أبرَزَه وأشهَرَه، وكم من قول كان مرجوحاً، ثم وجدت وقائع وأحوال، جعلت بعض العلماء يرجحه ويقويه، حتى أصبح هو المعتمد والمفتى به، والأمثلة على ذلك كثيرة داخل المذاهب الأربعة.

وقد نأخذ في مسألة بمذهب مالك، وفي أخرى بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثة بمذهب الشافعي، وفي رابعة بمذهب أحمد»[2].

وذكر أمثلة مما رجّحه في دراسته المستفيضة في فقه الزكاة[3].

---

(١) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص٢٠، ط ١(١٤١٤هـ-١٩٩٤م). دار النشر والتوزيع الإسلامية- القاهرة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) كان موضوع أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من الأزهر هو فقه الزكاة. وهي مطبوعة في مجلدين كبيرين، نشرتها مؤسسة الرسالة- بيروت.

www.almajidcenter.org

ثم قال: « وفي دائرة الانتقاء، يجوز لنا الخروج عن المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين، أو بعدهم من أئمة السلف. ومن الخطأ الظنُّ بأنّ رأي أمثال عمر وعائشة وعليّ وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وغيرهم من علماء الصحابة، أو رأي مثل ابن المسيّب[١] والفقهاء السبعة[٢] وابن جبير[٣]، وطاوس[٤] وعطاء[٥] والحسن[٦]، وابن سيرين[٧] والزُّهْري[٨] والنَّخَعي[٩]، أو مثل الليث ابن سعد[١٠] والأوزاعي[١١] والطبري[١٢] وغيرهم، دون رأي الأئمة المتبوعين»[١٣].

وقد أورد أمثلة متعددة مما رجّحه هو أو غيره من العلماء المعاصرين، أخذاً بأقوال بعض هؤلاء الفقهاء الأعلام، وأهم مثال برأيي: الأخذ بقول الفقيهين التابعيّين، طاوس وعطاء، بجواز الرمي في الحج – في أيام التشريق – قبل الزوال.

ثم ذكر عوامل عصرية تؤثر في الانتقاء من بين الآراء، وأوضحها، وهذه العوامل هي:

١ – التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، المحلية والعالمية[١٤].

٢– معارف العصر وعلومه[١٥].

---

(١) هو سعيد بن المسيّب (١٥ - ٩٤هـ): أحد كبار التابعين وساداتهم، وأحد فقهاء المدينة السبعة.

(٢) سبق ذكرهم في الفصل الأول من هذا الباب، في مبحث الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

(٣) هو سعيد بن جبير (٤٦ - ٩٥هـ): من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم، في التفسير والحديث والفقه والعبادة.

(٤) هو طاوس بن كيسان (٣٣ - ١٠٦هـ): من أكابر التابعين، وأحد فقهاء اليمن.

(٥) هو عطاء بن أبي رباح (٢٧ - ١١٤هـ): من كبار فقهاء التابعين مفتي مكة ومحدثها.

(٦) هو الحسن بن يسار (٢١ - ١١٠هـ) سيد التابعين في البصرة.

(٧) هو محمد بن سيرين (٣٣ - ١١٠هـ): التابعي، الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا.

(٨) الزهري، ابن شهاب محمد بن مسلم، (٥٠ - ١٢٤هـ)، التابعي، المحدث الفقيه، وعالم الحجاز والشام.

(٩) لعل المراد علقمة بن قيس النخعي (٢٨ - ٦٢هـ)، الفقيه التابعي الكبير. أخذ العلم عن عبد الله بن مسعود. وقد تقدم ذكره في أشهر فقهاء مدرسة الرأي في العراق. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص٨٢]

(١٠) الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥هـ): أجمع العلماء على علو مرتبته في الفقه والحديث، وكان بينه وبين الإمام مالك مراسلات، وكان فقيه مصر في زمنه. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية ص١٣١]

(١١) الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو (٨٨ - ١٥٧هـ): من تابعي التابعين. الفقيه، المحدث، الأديب. إمام المسلمين في عصره عموماً، وإمام أهل الشام خصوصاً. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية ص١٢٨]

(١٢) هو محمد بن جرير الطبري. سبقت ترجمته في هذا الباب.

(١٣) المصدر السابق، الاجتهاد المعاصر..، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

www.almajidcenter.org

٣- ضرورات العصر وحاجاته»[١].

بعد ذلك انتقل إلى بيان النوع الثاني للاجتهاد المعاصر، وهو الاجتهاد الإنشائي؛ فقال: « ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة »[٢].

ويرجّح الشيخ القرضاوي جواز إحداث قول جديد في مسألة قديمة، اختلف فيه الفقهاء السابقون على قولين أو ثلاثة أو أكثر؛ لأنّ المسألة متى تعددت الأقوال فيها، دلّ على أنها قابلة لوجهات النظر، وليس الاختلاف على رأيين يعني الإجماع عليهما دون سواهما[٣].

وقال: « وهذا ما جعلني أختار في زكاة الأرض المستأجرة، أن يزكّي المستأجر الزرع والثمر الذي يحصّله من الأرض -إذا بلغ نصاباً-، محسوماً منه مقدار الأجرة التي يدفعها لمالك الأرض ومؤجرها له، باعتبارها ديناً عليه. وبذلك يزكي ما خلص له من زرع الأرض.

وأما المالك المؤجر، فهو يزكّي ما قبضه من أجرة الأرض - إذا بلغ نصاباً - محسوماً منه ما يدفعه من ضرائب عقارية مفروضة على رقعة الأرض. وبذلك يزكّي كلٌّ منهما ما وصل إليه من مال عن طريق الأرض، كما لو اشتركا فيها بطريق المزارعة، فإنّ كلاً منهما يزكي نصيبه»[٤].

ثم قال: « على أنَّ أكثر ما يكون الاجتهاد الإنشائي في المسائل الجديدة، التي لم يعرفها السابقون ولم تكن في أزمانهم، أو عرفوها في صورة مصغرة، بحيث لا تكون مشكلة ولا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

(٣) بيّنت هذه المسألة، في شرح تعريف الإجماع، فكان فيها ثلاثة أقوال؛ الأول: مذهب الجمهور، وهو المنع من إحداث قول ثالث. الثاني: مذهب الظاهرية وبعض الحنفية، يجوز مطلقاً. وهذا ما رجّحه القرضاوي هنا. الثالث: التفصيل في الأمر، وهو ما ذهب إليه الآمدي وابن الحاجب والرازي والزركشي وغيرهم، وأكثر العلماء المعاصرين.

(٤) المصدر السابق، الاجتهاد المعاصر.. ص ٣٣. بينما اقتصرت المذاهب الفقهية المعروفة في المسألة على رأيين؛ الأول يجعل الزكاة على المستأجر، وهو مذهب الجمهور، والثاني يجعلها على صاحب الأرض، وهو مذهب أبي حنيفة. [انظر تفصيل المسألة في كتابه "فقه الزكاة" ج١ ص٣٩٩-٤٠٤، ط ٢٤، مؤسسة الرسالة].

www.almajidcenter.org

تدفع الفقيه إلى البحث عن حل لها باجتهاد جديد، فكما أنّ الحاجة هي التي تدفع إلى الاختراع، فإن معاناة المشكلة هي التي تدفع إلى الاجتهاد».

وذكر لذلك أمثلة، منها[١]:

مسألة التصوير (الفوتوغرافي)، ورجّح فيها اجتهاد الشيخ محمد بخيت المُطِيعيّ[٢] في رسالته (القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي) أنّ هذا التصوير حلال؛ لأن علة التحريم مضاهاة خلق الله، وهذا التصوير ليس فيه مضاهاة لخلقه سبحانه...الخ.

ومنها مسألة وجوب الزكاة في إيراد العمارات السكنية المؤجرة والمصانع ونحوها[٣].

ومنها مسألة جواز الإحرام من (جُدة) للقادمين إليها في الطائرات.

وبعد ذلك تكلم في الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، وإنْ لم يفرده نوعاً مستقلاً برأسه.

فعرّفه بقوله: «ومن الاجتهاد المعاصر ما يجمع بين الانتقاء والإنشاء معاً؛ فهو يختار من أقوال الفقهاء ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف إليه عناصر اجتهادية جديدة»[٤].

وذكر لهذا الاجتهاد مثالين مُهِمَّين:

«الأول: هو قانون الوصية الواجبة، في الأحوال الشخصية، في مصر. وأورد نصوص القانون التي تنظمها، وهي المواد (٧٦، ٧٨) ثم استخلص الأحكام التي تؤخذ منها، وهي[٥]:

١ - إنه يجب على الشخص أن يوصي لفرع ولده الذي مات في حياته، بنصيبه الذي كان يرثه لو كان حياً.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢) المطيعي، محمد بن بخيت (١٢٧١ - ١٣٥٤هـ): الفقيه الحنفي، الأصولي، القاضي، مفتي الديار المصرية. من كتبه: (إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة)، و(البدر الساطع على جمع الجوامع) في أصول الفقه، و(حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وغيرها. [الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي ٢/ ١٨١، والأعلام، ٦/ ٢٧٤].

(٣) انظر: فقه الزكاة، ج١ ص٤٥٨ فما بعد.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص

www.almajidcenter.org

٢ - إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه ذكراً، يجب له الوصية، ولابنه مهما نزل، كابن ابن ابن مثلاً، بشرط ألا تتوسط أنثى بينه وبين الميت، مثل ابن ابن بنت الابن.

٣ - إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه أنثى، لا تجب الوصية إلا للطبقة الأولى التي تليها فقط.

٤ - كل طبقة تستحق الوصية الواجبة تحجب مَن دونها، إذا اتصل بها.

٥ - إذا لم يوصِ المورّث بهذه الوصية الواجبة نُفِّذت في ماله بحكم القانون.

٦ - إذا تزاحمت الوصية الاختيارية والوصية الواجبة قدّمت الوصية الواجبة على غيرها.

٧ - يُقْسم الموصى به في الوصية الواجبة بين المستحقين تقسيم الميراث.

٨ - هذا الاستحقاق بالوصية الواجبة مشروط بما يأتي:

أ - ألا يكون الفرع الذي مات أصله في حياة أحد أمواته حائزاً لأيّ قدر من التركة بطريق الميراث، مهما كان هذا المقدار قليلاً.

ب - ألا يكون الميت أعطاهم (بغير عوض) بطريق آخر غير الميراث، كالهبة والوقف ونحوها، مقداراً من المال يساوي ما وجبت به الوصية.

ج - تقدر الوصية الواجبة بنصيب المتوفى، بشرط ألا يزيد على الثلث».

ثم قدم نظرة تحليلية للقانون[١]، فقال:

« وإذا نظرنا في هذا القانون نجد أنه مبني على مذهب بعض السلف في وجوب الوصية لغير الوارث من الأقربين، كما يدل قوله تعالى: ﴿ كُتب عليكم إذا حضرَ أحدَكم الموتُ، إنْ تركَ خيراً، الوصيةُ للوالدين والأقربين بالمعروف، حقاً على المتقين ﴾ [البقرة: ١٨٠]

وهو المذهب الذي اختاره وأيّده ابن حزم في " المحلى "[٢].

ونحن نرى -والكلام للقرضاوي- أنّ الذين قالوا بوجوب الوصية من السلف والظاهرية أطلقوا الوجوب ولم يحددوا مقدار الواجب، ولا لمن يجب من الأقربين غير الوارثين

---

(١) المصدر نفسه ص٣٨-٣٩.

(٢) ج٩، ص٣٨١، مطبعة الإمام- مصر.

www.almajidcenter.org

أما القانون، وإنْ أخذ برأي من قال بوجوب الوصية من السلف، وبرأي ابن حزم ومن وافقه بإخراج جزء من تركة من لم يوصِ؛ فإنه قد اجتهد -أي القانون- في تحديد القدر الواجب، وتحديد من يستحقه ويصرف له، وهو أولاد البنين وإن نزلوا مطلقاً، والطبقة الأولى من أولاد البنات، بالتفصيل الذي أثبتناه.

وكان هذا اجتهاداً من واضعي القانون، مبنياً على رعاية مصلحة أولاد الأبناء والبنات، الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجدادهم، فيبتلون باليتم والحرمان من الميراث، مع غلبة الشح والأنانية في هذا العصر، فجبروا هذا بالوصية الواجبة. فهذا الاجتهاد انتقائي إنشائي مستنده المصلحة المرسلة، وهي معتبرة -عند التحقيق- لدى عامة الفقهاء».

المثال الثاني للاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، هو[1]: « ما نجده في فتوى (لجنة الفتوى) في دولة الكويت، حول موضوع الإجهاض، ما يحل منه وما يحرم؛ فقد انتقت من أقوال الفقهاء، وأضافت إليها عناصر إنشائية جديدة اقتضاها التقدم العلمي والطبي الحديث، الذي استطاع بأجهزته التكنولوجية المتقدمة أن يكتشف ما قد يصيب الجنين في الأشهر الأول من تشوهات، يكون لها تأثير جسيم على جسمه أو عقله في المستقبل، وفقاً لسنن الله تعالى.

وساق بعد ذلك نص الفتوى الصادرة بتاريخ: / ٢٩/ ٤/ ١٩٨٤م»[2].

ثانياً- رأيي في التقسيم الموضوعي لمجالات الاجتهاد الجماعي:

إنّ وجود نوعين من الاجتهاد، أحدهما ينشئ حكماً جديداً، لا سابق له، والآخر يرجّح بين أقوال سابقة للأئمة والفقهاء؛ ليس أمراً حديثاً معاصراً، وإنما هو معروف في أصول الفقه الإسلامي قديماً، ولكن دون استخدام لَفْظَي (الإنشاء) و(الانتقاء)، اللذين اقترحهما الشيخ القَرَضاوِيّ، لتنظيم الاجتهاد المعاصر.

---

(١) المصدر السابق (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) ص٣٩-٤٠ .

(٢) ستأتي هذه الفتوى وأمثالها، في الباب الرابع، ضمن النماذج المختارة للفتاوى الجماعية لقِطاع الإفتاء والبحوث في أوقاف الكويت، وغيرها.

www.almajidcenter.org

فالاجتهاد الإنشائي هو الاجتهاد المعروف لدى الأصوليين، عند الإطلاق. والاجتهاد الانتقائي وُجد متأخراً بعد استقرار المذاهب الفقهية، والميل إلى اتباعها وتقليدها، فوجد في كل مذهب من العلماء الكبار الذين لهم حظ من الاجتهاد، ولكنهم التزموا مذهب إمام بعينه، فهذا ترجيح منهم بين أقوال الأئمة. أو خَرَّجوا عليها أقوالاً أخرى، وهم من يُسَمّونَ (أصحاب الوجوه والتخريج) أو(مجتهدو المذهب). وقد سبق الكلام عنهم في الباب الأول، عند الحديث عن طبقات المجتهدين.

ولكنّ الجديد في تقسيم القرضاوي أمران:

الأول: أنّ مجتهدي الانتقاء والترجيح هم أنفسهم مجتهدو الاستنباط والإنشاء. وليسوا غيرهم أو أقل منهم درجة، والتقسيم هو بحسب موضوع المسألة فحسب.

الثاني: أنّ الانتقاء من أقوال السابقين ليس (مذهبياً)، يقتصر على علماء كل مذهب داخل مذهبهم، بل هو(لا مذهبي)، يأخذ من جميع آراء المذاهب السابقة، الأربعة وغيرها، حتى من أقوال السلف، الصحابة والتابعين، وكان هذا واضحاً في كلامه، وفي الأمثلة التي أوردها للاجتهاد الانتقائي.

وأنا أميل إلى ما ذهب إليه العلّامة القرضاوي؛ لأنه الأوفق لزماننا، والأقرب إلى طريقة السلف الصالح. وهذا ليس انتقاصاً ممن قرّر المذاهب الفقهية، ولا دعوة لإلغائها، بل لابد من الرجوع إليها والإفادة منها.

وهذا ما يفعله أعضاء المجامع الفقهية في الواقع، وهم كبار العلماء في عصرنا.

وسيأتي مزيد من البيان لهذه الطريقة عند الحديث عن عمل المجامع الفقهية، في الباب الثالث.

www.almajidcenter.org

المطلب الثاني- التقسيم الجُغْرافيّ (المكانيّ) لمجالات الاجتهاد الجماعيّ:

في هذا المطلب أيضاً، أعرض ثم أناقش طريقة أخرى لتقسيم المجالات التي يتمّ فيها الاجتهاد الجماعي، وهو تقسيم الدكتور قطب سانو[١] -وحده-، الذي قرّره على نحوٍ مفصل، في كتابه المعنون بـ (أدوات النظر الاجتهادي المنشود، في ضوء الواقع المعاصر)[٢].

أولاً- عرض تقسيم الدكتور قطب سانو:

أفرد الدكتور سانو المبحث العاشر من كتابه، لبحث مجالات النظر الاجتهادي المنشود بين الفردية والجماعية.

في هذا المبحث، يرى أن التفريق والتمييز بين مجالات النظر الاجتهادي المنشود اليوم، من حيثُ الفرديّةُ والجماعيّة، هو من القضايا المعاصرة المهمّة، وأن التحديات والنوازل والأزمات تملي على مفكري الأمة، ومخططي مستقبلها، ضرورة القيام بضبطٍ منهجيٍّ علميٍّ صارم لمجالات النظر الاجتهادي المنشود، من حيث الفردية والجماعي.

ويرى أنّ تصدّيَ الشخص المؤهَّل للنظر الاجتهادي للاجتهاد بمفرده في القضايا المتعلقة بجميع أفراد مجتمع أو بعموم الأمة الإسلامية، ينتج عنه صدوره عن رأي فردي في قضية مجتمعية أو أُممية، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تسليطه رأيه الفردي غير المعصوم، على عموم المجتمع أو الأمة.

وهذا نوع من الاستبداد بالرأي لا يقل ضرراً عن الاستبداد بالحكم...الخ[٣].

وكان هذا تقديماً لفكرته وتقسيمه.

ويقول بعد هذا التقديم: « وعليه، فإننا نرى أنه لا بد من ضبط محكم للمجالات التي تنفسح لممارسة النظر الاجتهاديّ الفرديّ، وللمجالات التي لا تُطيق سوى النظر الاجتهاديّ الجماعيّ، إنِ المحليّ أو الإقليميّ أو الأُمميّ»[٤].

---

(١) سيرد التعريف به في أواخر الباب القادم، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

(٢) لم يُطلق الدكتور سانو على تقسيمه مصطلح (المجال الجغرافي)، ولكنه كذلك، كما سيأتي بيانه. ولتمييزه عما جاء في المطلب السابق.

(٣) انظر: أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٥١، ط ١ دار الفكر- دمشق .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٥٢.

www.almajidcenter.org

ثم يقول: « وعلى العموم، فإنّ تأصيل القول في هذه القضية - يعني ضبط مجالات الاجتهاد- كفيل بأنْ يخفف عن الأمة حالة الرَّهق الفكري والتشتت المرجعي، التي يعيش فيها السواد الأعظم من عامة المسلمين، في كثير من الأقطار الإسلامية المنكوبة والمتأزّمة، وذلك نتيجة تناقض آراء أفراد مجتهديها، وتضارب وجهات نظرهم في قضايا تعم فيها البلوى حيناً، وفي قضايا تُعدُّ مصيرية هامة[1] لعموم الأمة الإسلامية...»[2].

ثم قدم تصوّرَه عن المنهجية التي ينبغي اتباعها في ضبط مجالات النظر الاجتهادي الفردي والجماعي في هذا العصر.

وقدم لهذه المنهجية بتصوُّره لمفهوم النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر[3].

فيرى الدكتور سانو وجود فارق بين النظرين الاجتهاديين، الفردي والجماعي، على مستوى المسائل والقضايا، التي يُعنى فيها كل منهما. فالنظر الاجتهادي الفردي يُهمُّه القضايا والمسائل الفردية البحتة، التي لا تتجاوز الفرد إلى غيره.

أما النظر الاجتهادي الجماعي فإنه يهمه ثلاثة أنواع من المسائل والقضايا، وهي:

«أ- قضايا ومسائل محلية، ويُراد بها سائر القضايا والمسائل التي تمُسُّ حياة أفراد مجتمع بعينه دون غيره من المجتمعات، كالمسائل والقضايا المتعلقة بأعراف أهل بلد وتقاليدهم، والنوازل التي تنزل بأهل بلد دون غيرهم من البلدان الإسلامية.

ب- قضايا ومسائل إقليمية، ويراد بها مجموع القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عدد من المجتمعات التي تعيش في إقليم واحد، وتتبنى عادات وتقاليد متقاربة ومتداخلة في أغلب الأحيان.

جـ- قضايا ومسائل أممية، ويراد بها القضايا والمسائل والنوازل التي تمُسُّ حياة عموم الأمة الإسلامية، وذلك بغض النظر عن مواقع الأفراد وعن أقاليمهم المختلفة»[1].

---

(١) الصواب لغة أن نقول (مُهِمّة)، والخطأ الشائع استعمال الهامّة؛ لأنّ الهامة - وجمعها الهوامّ- كل حشرة مؤذية. انظر المعاجم اللغوية ففيها تفصيل. وقد حاولت الحفاظ على ألفاظه وجُمَله، وإنما أحذف الفقرات أو الجمل التي أرى فيها تفصيلاً زائداً أو تكراراً.

(٢) المصدر السابق، ١٥٣.

(٣) سبقت مناقشة تعريفه للاجتهاد الجماعي، في أواخر الباب الأول، راجع الصفحات ٨٥- ٩٠.

www.almajidcenter.org

بعد ذلك انتقل إلى تحديد ثلاثة مجالات للاجتهاد الجماعي، على وَفق الأنواع الثلاثة السابقة للقضايا والمسائل، فقال:

«وبناء على هذا التوضيح المنهجي لطبيعة النظر الاجتهادي الجماعي وغايته وقضاياه ومسائله، فإنه يمكن القول بأن النظر الاجتهادي الذي نراه جديراً بأن يسود في هذا العصر ثلاثة أنواع، وهي:

١- نظرٌ اجتهاديّ جماعيّ مَحَلّيّ، يقوم على أساس استفراغ الوسع من لدن أفراد مقيمين في قُطر ما، حائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهي، في مسألة أو نازلة تمس حياة أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه فقط، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي على واقع أفراد المجتمع.

ب - نظر اجتهادي إقليميّ، يقوم على استفراغ الوُسْع من لدن أفراد مقيمين في إقليم، وحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهي في نوازل وقضايا ومسائل تخص ذلك الإقليم، دون غيره من الأقاليم الإسلامية.

ج- نظر اجتهادي جماعي أُمميّ، يقوم على أساس استفراغ الوسع من لدن أفراد من مجتهدي الأقطار الإسلامية، الحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، وذلك من أجل التوصل إلى فهم للمراد الإلهي في مسألة أو نازلة تمُسُّ حياة عموم الأمة الإسلامية، بغض النظر عن مواقع أفرادها المحلية والإقليمية، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي، على واقع أفراد الأمة، في جميع أنحاء المعمورة[٢].

ثم انتقل إلى البيان والتفصيل، فخص كل مجال بمطلب، وتوسع في بحثها نظرياً، وكانت الأمثلة العملية قليلة نسبياً، بل في مجال النظر الاجتهادي الفردي كانت معدومة، وإنما وضع له ضابطين»[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٥- ١٥٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٦- ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

www.almajidcenter.org

وفي بحثه مجال النظر الاجتهادي الجماعي القُطري (المَحَلِّي) ذكر له مثالاً، هو مسألة تحديد نوعيّة النظام التعليميّ الصالح لبيئة من البيئات، هل هو مختلط بين الجنسين مع الحفاظ على الحدود الشرعية، أو هو نظام يفصل بينهما ؟... ويقول: ولذلك، فلحكمةٍ ما لا يجد المرء في هذه المسألة نصاً مباشراً يُحلُّها أو يُحرّمها[١]، وإنما ترك الشارع الحكيم أمر الفصل في ذلك الأمر للنظر الاجتهادي الجماعي المحلي[٢].

وسجل له مثالاً آخر، هو مسألة اللباس أو الزِّيّ، فيرى أنه تابع لعرف كل مجتمع، فبحثه ينبغي أن يكون بالنظر الاجتهادي الجماعي المحلي فحسب، لا الإقليمي ولا الأممي، ومن باب أولى فهو لا يقبل الاجتهاد الفردي[٣].

ثم قال: «وعلى العموم، فإننا نخلص إلى القول بأنّ جلّ المسائل التي يصطلح عليها بالمسائل الاجتماعية العامة، وهي المسائل التي ترتبط بالاجتماع الإنساني في قطر دون آخر، فلا بد من اعتماد النظر الاجتهادي الجماعي في هذه المسائل. وكذلك الحال في كثير من مسائل نظام الحكم ونظام الشورى، فينبغي أن يترك الفصل فيها للاجتهادات الجماعية المحلية، ولا حاجة فيها إلى اجتهادات جماعية أممية، أو إقليمية، ناهيك عن الاجتهادات الفردية»[٤].

وفي معرض حديثه عن النظر الاجتهادي الجماعي الأممي، انتقد الذين يَقْصُرون الاجتهاد الجماعي على هذا النوع، يعني الأممي، ولا يقسمونه إلى ثلاثة أقسام كما فعل هو.

يقول الدكتور سانو: «إنَّ الحديث الشائع المكرور عن الاجتهاد الجماعي في هذا العصر ينصرف عند الإطلاق إلى هذا النوع من الاجتهاد، دون غيره من الاجتهادات المحلية

---

(١) أقول: صحيح أنه لم ترد نصوص صريحة بخصوص ما يسمى (الاختلاط بين الجنسين)، ولكن ينبغي تقييد كلامه هنا؛ لأنه إنْ صدق على الطلاب الذين لم يبلغوا الحُلُم -وهم طلاب المرحلة الابتدائية غالباً-، فإنه قد لايصدق على البالغين من الطلاب؛ لأن النصوص التي تأمر بغض البصر، وتحذّر من متابعة النظر، إضافة إلى مبدأ سد الذرائع، تجعل الفصل بين الجنسين أولى، وأوجب في بعض الأحيان. والله أعلم.

(٢) المصدر السابق ص ١٦١ - ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

www.almajidcenter.org

والإقليمية. ولئن عني بعض الباحثين المعاصرين[١] في أبحاثهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم بالإشارة إلى مجالات هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، فإنه ليس من مِرية أن تناولهم لتلك المجالات يفتقر إلى ضبط منهجي صارم واضح، وابتعادٍ عن الخلط بين مجالات النظر، الاجتهادي الجماعي المحلي، ومجالات النظر الاجتهادي الجماعي الأممي»[٢].

ثانياً - مناقشة تقسيم الدكتور قطب سانو وتقويمه:

أبدأ بمناقشته من آخر كلامه السابق، فهو أقرب إلى الذهن، وأدعى للضبط.

إنّ الدكتور سانو يُصرُّ -كما يُلاحظ- على ضبط منهجي صارم واضح، لمجالات الاجتهاد الجماعي، ويستنكر إدخال مسائل أي مجال في المجال الآخر.

وأنا أوافقه في مجمل تقسيمه مجالات الاجتهاد الجماعي إلى ثلاثة، محليّ وإقليميّ وأُمميّ، كما أوافقه في أهمية الضبط المنهجي الواضح (التمييز بين مسائل كل مجال)؛ لأن أهل كل مجتمع محليّ أو إقليميّ أدرى بخفايا قضاياهم ومشكلاتهم الخاصة، فأهل مكة أدرى بشعابها، كما يقال. وعليه فإنّ علماءهم أقدر على إيجاد الحلول واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها.

ولكني أعترض عليه في الإصرار على الصرامة، والحِدّة والشدة في وضع الحواجز الفاصلة بين ما هو محلي وبين ما هو إقليمي، وبين ما هو إقليمي وبين ما هو أممي، من القضايا والمسائل ؟

وما هو الدليل الشرعي على وجوب هذا التمييز الصارم، تماماً كما هي الحدود الجغرافية والسياسية، بين بلدان العالم الإسلامي؟

---

(١) هنا كتب الدكتور قطب سانو حاشية مطولة انتقد فيها طريقة الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي، في بحث مجالات الاجتهاد الجماعي، فاعتبره عرضاً عمومياً، فيه تغييب تام للضبط المنهجي، والتحليل العلمي المنضبط لهذه القضايا... الخ .

أما أنا فقد اطلعت على ما كتبه الدكتور الشرفي، وقد عقد فصلاً مستقلاً لمجالات الاجتهاد الجماعي، وهو فصل قيّم جداً، ومن أفضل فصول كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص١٠٧- ١٢٤)، وعرضه فيه يشبه إلى حد كبير ما فعله الدكتور القرضاوي ، كما رأينا في المطلب السابق، بل هو مستوحى من كلامه.

(٢) أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٦٩- ١٧٠ .

www.almajidcenter.org

بل إنني أرى عدم الحاجة إلى تأكيد هذا الفصل الجغرافي الصارم بين أنواع القضايا والمسائل، كما قسمها، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنها تكريس للحدود السياسية، التي حددها لنا المستعمرون في الغالب. وهي نتيجة لضعفنا وتفرقنا وتخلفنا، وينبغي التخلص منها، لا تكريسها.

وقد أشار الدكتور سانو نفسه إلى ضرورة الوحدة والتضامن الإسلامي، في ختام حديثه عن النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي، للتمهيد للأممي[1].

ثانياً: لصعوبة التمييز بين ما هو فردي وبين ما هو جماعي محلي؛ لأنه في كثير من الأحيان تبدأ المسألة فردية، في بعض المجتمعات المحلية، أو هكذا تبدو، ثم تنتشر وتتكاثر في المجتمع المحلي القطري، وربما الإقليمي، أو تظهر بعد أن كانت في الخفاء. فماذا يفعل المجتهد القُطْري (المحلّي) بعد أن يكون قد اجتهد لها على أنها فردية، هل يتراجع عن فتواه، حتى تعرض من جديد على المجمع الفقهي المحلي، إنْ وجد؟

ثم من أين لنا الفقهاء المجتهدون في كل قطر على حدة، وهم قليلون في العالم الإسلامي كله، وينعدم وجودهم في كثير من الأقاليم والمجتمعات المحلية؟

وقد أشار الدكتور سانو نفسه إلى عُسر تمييز ما هو فردي من المسائل، ولذلك رأيناه وضع معيارين للتمييز، ولم يستطع أن يذكر أمثلة عليها.

ثالثاً: إنّه لم يعد بالإمكان في هذا الزمان -وما بعده- التمييز الدقيق، في كثير من الأحيان، بين المسائل الإقليمية وبين المسائل العامة الأممية.

فإذا كان العالم البشري كله - بقاراته الست- قد أصبح كالقرية أو المدينة الواحدة، تتناقل وسائل الإعلام الهائلة، أحداثَه وكوارثه ومشكلاتِه، بجميع أنواعها وأشكالها وأحجامها، في أي بقعة من الأرض في البر أو البحر، أو حتى الجو، إلى كل بقعة في أرجاء المعمورة؛ فكيف إذا كانت المشكلات والمسائل خاصة في أقطار العالم الإسلامي، وهو يتوسط العالم كله، ولا يُمثّل إلا خمسه تقريباً؟

---

(١) المصدر السابق ١٦٨ .

www.almajidcenter.org

لا جرم أنه لا بد أن تبقى لكل قطر أو إقليم خصوصيته، ولكن لم يعد من الصعوبة بمكان، أن يدرك علماء المشرق حقيقة ما يجري في المغرب، وكذلك العكس. بل هو أمر مطلوب؛ لأنه من قبيل اهتمام المسلم لأمر المسلمين، الواجب شرعاً، ومن قبيل التعارف بين الشعوب، المندوب إليه شرعاً، ومن قبيل التكافل والتكامل بين الشعوب الإسلامية، المطلوب شرعاً وعقلاً.

ومشاركة فقهاء إقليم معيّن إخوانَهم فقهاء إقليم آخر، في اجتهادهم لحل مشكلاتهم ومسائلهم، هو من التعاطف والتعارف والتكافل.

وهذا هو الشافعيّ – رحمه الله– الحجازيّ النّشأة، ينتقل إلى العراق، فيجتهد فيها لأهلها، مع فقهائها، ثم ينتقل إلى مصر، فيصبح فقيهها الأبرز خلال فترة وجيزة، ولم ينكر عليه أهلها وفقهاؤها، بحجة أنه غريب عنها ولا يعرف أحوالها وخصوصياتها.

ويوجد في المقابل فقهاء آخرون، لم ينتقلوا من أقاليمهم، كأبي حنيفة ومالك وأحمد، رحمهم الله تعالى، وكانت اجتهاداتهم –في الغالب– للأمة كلها، وتناقل الناس فتاويهم، في جميع الأقطار وقلّدوها، ولم تكن هناك مشكلة أو اختلال في نظام المجتمع، إلا بعد ضعف الأمة في جميع مناحي الحياة، وغلبة التعصب المذهبي، وقصور الاجتهاد.

ولهذا أقول على سبيل المثال: ما الذي يمنع أن يجتمع مئة عالم مثلاً من سائر الأقطار الإسلامية لبحث قضية أو مشكلة تخص قطراً واحداً، مثل أفغانستان أو العراق أو كشمير أو الشيشان أو السودان .. الخ. أليس هذا أقوى وأمكن وأدعى لقبول ما يصدر عنهم من حلول ومقترحات، وأمنع في وجوه الأمم الطامعة فينا؟

ومع هذا كله، فإني لا أعترض على أصل الفكرة، التي يقررها الدكتور قطب سانو، إذْ لا أرى مانعاً أن تكون هناك دوائر للاجتهاد الجماعي ، بعضها أوسع من بعض.

فالدائرة الصغرى تكون على مستوى كل مدينة وتوابعها (محافظة أو إمارة ، مثلاً)، والدائرة الثانية على مستوى الدولة الواحدة – ما دامت الظروف الراهنة لا تساعد على

www.almajidcenter.org

الوحدة -، والدائرة الثالثة على مستوى الإقليم أو المنطقة الجغرافية[١]، والدائرة الكبرى الأوسع تضم جميع شعوب العالم الإسلامي.

بل إنني أرى أنّ واقع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، في الوقت الحاضر، يكاد يتفق مع هذا التقسيم، بنسبة كبيرة. فهناك هيئات الرقابة الشرعية المرافقة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وهناك مؤسسات فتوى جماعية في كثير من بلدان العالم الإسلامي، تتبع وزارات الأوقاف غالباً، وتخص كل قطر بعينه. وهناك مجالس ومجامع فقهية إقليمية إلى حد كبير، مثل المجمع الفقهي الإسلامي في الهند، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا. ويليها مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، فهو وإن كان عاماً في بحوثه وفتاويه، إلا أنه يشترط أن تكون النسبة الأكبر من أعضائه من علماء مصر. ثم يأتي مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ثم المجمع الفقهي الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، وهو أشملها وأوسعها.

وسيأتي الكلام بالتفصيل عن هذه المؤسسات الاجتهادية الجماعية، وبيان ما لها وما عليها، ثم اقتراح نموذج أمثل لعملها وتكاملها، في الباب الثالث الآتي.

(١) على سبيل المثال: منطقة الخليج العربي، بلاد الشام، العراق، إقليم مصر والسودان، المغرب العربي، الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، إيران وباكستان وأفغانستان ... وهكذا.
وكذلك المسلمون في أوربا وأمريكا، المسلمون في الهند والصين ونحوهما، المسلمون في جنوب شرق آسيا.

www.almajidcenter.org

خلاصة الباب الثاني

الفصل الأول (تاريخ الاجتهاد الجماعي)

جاء هذا الفصل في ستة مباحث، بحسب العصور التشريعية المشهورة؛ وخلاصتها الآتي:

إنّ الاجتهاد الجماعي نشأ منذ عهد النبي -ﷺ- فهو الذي بذر بذوره الأولى، حيث كان يستشير أصحابه في أمور كثيرة، دنيوية غالباً، ودينية أحياناً، تنفيذاً لأمر ربه عزّ وجلّ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾. ومن ذلك استشارتهم في كيفية جمع الناس للصلاة، وفي كيفية رد غائلة الأحزاب، وقبل ذلك في شأن أسرى بدر، وفي الخروج من المدينة يوم أحد، وغير ذلك. وكذلك موقفه من الفريقين من أصحابه اللَّذَين اجتهدا في فهم قوله -ﷺ-: ﴿لا يُصَلِّيَنَّ أحدُكم العصرَ إلا في بني قُرَيْظَةَ﴾، فلم يُعَنِّف واحداً منهما على اجتهاده، وقد كان جماعياً.

وهذا النَّبْت الطيّب المبارك من الاجتهاد الجماعي، رعاه وسقاه الخلفاء الراشدون، ولاسيما الشيخين أبي بكر وعمر، فاشتد سوقه في عهدهما، فأعجب الزُّرَّاعَ وأغاظ الكفار.

ثم جاءت الفتن منذ أواخر عهد عثمان، رضي الله عنه، واتسعت البلاد وتغيّرت الأحوال في العهد الأموي، وانشغلت الدولة بالمخالفين من المسلمين، وبالفتوحات، وتوطيد أركان الدولة والمُلك؛ فأُهملتْ شُجيراتُ "الاجتهاد الجماعي" من قِبل الحكومات المتعاقبة، ولكنّ فقهاء التابعين الذين تربوا على موائد الصحابة، لم يرضوا لها الموت، فقاموا برعايتها قدر المستطاع، كلٌّ في إقليمه؛ لأن الأمر العامَّ ليس بأيديهم؛ فقهاء الحجاز في المدينة، وفقهاء العراق في الكوفة ثم البصرة، حافظوا بنحو أو بآخر على حياتها، ولكن لم تكتب له الحياة الكاملة.

ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين، أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة وأمثالهم، فأعادوا لأشجار الاجتهاد الجماعي الذابلة شيئاً من النماء، ولكنْ كلٌّ في مذهبه وبين تلاميذه، وإن كانت الصورة في مذهب أبي حنيفة أجلى من غيرها.

www.almajidcenter.org

ثم خلف من بعد عهد الأئمة خلفٌ أضاعوا الاجتهاد الجماعي، وحتى الاجتهاد الفردي، واتبعوا التقليد المحض، وطال عليهم العهد فقست مذاهبهم، واشتد تعصبهم وتفرُّقهم في العصور المتأخرة، حتى غدوا شيعاً وأحزاباً، كل حزب بما لديهم فرحون.

إلى أن صحت الأجيال الأخيرة من المسلمين في القرن العشرين (الرابع عشر الهجري)، وتنادوا معلنين: هلمّوا إلى شريعتكم وفقهكم من جديد، فليس لكم - والله - عِزٌّ وسلطانٌ بغيرهما، ولا نور ولا هدى من دونهما.

الفصل الثاني (الإجماع والاجتهاد الجماعي والشورى)

اشتمل هذا الفصل على ستة مباحث، كسابقه:

كان أولها لبحث مفهوم الإجماع الأصولي وحُجِّيته. وجاء في مطلبين؛ الأول للمفهوم، والآخر للمشروعية والحجية.

وكان الثاني لبيان أنواع الإجماع. وقد جاء في ثلاثة مطالب؛ الأول: للإجماع التام والإجماع الناقص. والثاني: للإجماع الصريح والإجماع السكوتي. والثالث: للإجماع القطعي والإجماع الظني.

ثم جاء المبحث الثالث للموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي.

وقد تضمن ثلاثة مطالب كسابقه؛ الأول: للمقارنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي. الثاني: للمقاربة بينهما. والثالث: لتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع.

وكان المبحث الرابع لبيان الصلات القوية بين الاجتهاد الجماعي والشورى.

وقد جاء في مطلبين؛ الأول: لإيضاح حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام. والآخر: لإظهار مدى اعتماد الاجتهاد الجماعي على مبدأ الشورى في الإسلام.

ثم يأتي المبحث الخامس لبيان أهداف الاجتهاد وأغراضه التي يحققها.

وقد تضمن أربعة مطالب؛ الأول: الاجتهاد الجماعي أقرب إلى الإصابة. الثاني: الاجتهاد الجماعي بديل عملي عن الإجماع. الثالث: الاجتهاد الجماعي يقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد. الرابع: الاجتهاد الجماعي يوجِد الحلول المناسبة للطوارئ والمستجدات.

www.almajidcenter.org

وأخيراً جاء المبحث السادس لبيان مجالات الاجتهاد الجماعي.

وقد كان في مطلبين؛ الأول: يعرض تقسيم مجالاته من الناحية الموضوعية. والآخر: يعرض تقسيم مجالاته من الناحية الجغرافية (المكانية).

وهكذا يأتي هذا الفصل مكمِّلاً للفصل الأول (تاريخ الاجتهاد الجماعي) ليحقِّقا هدف الباب الذي احتواهما، وهو إثبات أهمية الاجتهاد الجماعي في كل عصر وبيانها، ثم بيان مدى حُجّيته.

وبذلك أتّجِه لدراسة (مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في العصر الحاضر) في الباب الثالث.

والله الفتاحُ العليم، وليُّ كلِّ توفيق، والهادي إلى سواء الصراط.

www.almajidcenter.org

الباب الثالث
مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمها في العصر الحاضر

الفصل الأول: أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي ونماذجها

الفصل الثاني: تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

الفصل الأول
أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي ونماذجها

المبحث الأول: أهمّ المجامع الفقهية المعاصرة (نشأتها وأنظمتها وطرائق عملها).

المبحث الثاني: مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاصّ والجزئيّ.

www.almajidcenter.org

www.almajidcenter.org

تمهيد:

رأينا عند دراسة تاريخ الاجتهاد الجماعي أنّ حوادثه في عهد النبي -ﷺ- كانت معدودة، ولم تكن مقصودة لذاتها- كما هو شأن حوادث الاجتهاد الفردي أيضاً-؛ لأنه -ﷺ- كان مستغنياً عن الاجتهاد بنَوْعَيْه، لما يأتيه من وحي السماء، الذي يُرسي بنصوصه قواعد الدين الجديد والرسالة الخاتمة. ولكن ما فعله وما أقرّه من وقائع الاجتهاد كان لبيان المشروعية، وتدريباً للفقهاء من أصحابه لمستقبل الأيام، حين ينقطع الوحي، ويصبحون مضطرين للاجتهاد.

ولذلك كان من المستبعد أن يكون للاجتهاد الجماعي مؤسسة تقوم به وتنظّمه، بأيّ وصف كانت.

ورأينا في عهد الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- ولاسيما الأوَّلَين منهم، أبي بكر وعمر، أنّ صورة الاجتهاد الجماعي أصبحت واضحة بيّنة المعالم؛ لأنّ حوادثه كثرت وتعدّدت، ولأنّه كان يتمّ بطلب وإشراف ومشاركة من الخليفة نفسه، وإنْ كان يتمّ ببساطة دون تحديد دقيق للمشاركين فيه، ودون تعقيد في تنفيذه؛ لأنّ الرقعة الجغرافية للمجتهدين محدودة وهي المدينة المنورة. وكان دخول الفقيه في جماعة المجتهدين يتم باختيار الخليفة بحسب معرفته السابقة به، أو باشتهاره بين المسلمين بعلمه وفقهه وجودة رأيه.

وكذلك لم يكن لانعقاد مجلسه نظام أو شكل محدد، بل تُلقى المسألة المعروضة للشورى من قبل الخليفة، في المسجد غالباً، ولا يُمنع أحدٌ له رأي فيها يستند إلى دليل وحجة، أن يبديَه بحرية تامة، كبيراً كان أو صغيراً، مشهوراً أو غير مشهور.

ولكن جرت عادت الخلفاء الراشدين أن يجمعوا رؤوس الناس، في القضايا الخطيرة، والمسائل الجديدة. ولم يكن أحد من المسلمين ليس رأساً فيهم ليتقدّم ويزاحم الفقهاء المعدودين، بل كان ورعهم يحجزهم، وتقواهم تمنعهم، مِن تقحُّم ميدان ليسوا من فرسانه، وكل واحد منهم كان مشغولاً بما يعنيه، تاركاً ما لا يعنيه، عملاً بقوله -ﷺ- ﴿مِنْ حُسنِ

www.almajidcenter.org

إسلامِ المَرْءِ تَرْكُهُ مَا لا يَعْنيهِ﴾[١] وهكذا كانت عملية الاجتهاد الجماعي تتم بسلاسة ويُسر، دون الحاجة إلى مؤسسة رسمية لها موظَّفوها ومنظِّموها وأشخاصها المعنيّون، وإنْ كان الاجتهاد الجماعي نفسه يُعدّ رسمياً؛ لأنّه بإشراف ولي الأمر نفسه.

ثمّ تلت عصور وعهود لم تعد فيها صورة الاجتهاد الجماعي واضحة بيّنة المعالم، بل تظهر وتختفي كالقمر خلف السحاب، في فترات متقطّعة متباعدة، بعضها في عصر التابعين، وبعضها في عصر الأئمة المجتهدين، وقليل جداً في عصور الاجتهاد المُقيَّد، وقد مضى الحديث عنها كلِّها[٢].

إلى أنْ جاء عصرنا الحاضر، منذ قرن تقريباً، وعلى وجه الدقة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة (١٩٢٤م)، على يد الكَمَاليّين[٣] من جماعة (الاتحاد والترقّي) التركيّة[٤]، وحمل ما حمل من التغيُّرات والتغييرات، في جميع المجالات.

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٣١٧)، وقال عنه: حديث غريب. وأخرجه ابن ماجه برقم (٣٩٧٦). كلاهما عن أبي هريرة. وقال عنه الإمام النووي: حديث حسن، رواه الترمذي وغيره. [رياض الصالحين، حديث رقم (٦٧) ص٧٣، ط٢٢، مؤسسة الرسالة]. وأخرجه أيضاً مالك برقم (١٦٧٢) وأحمد برقم (١٧٣٩) عن الحسين بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما.

(٢) راجع الفصل الأول من الباب الثاني.

(٣) نسبة إلى مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨٠ - ١٩٣٨) مؤسس الجمهورية العلمانية في تركيا على أنقاض الخلافة الإسلامية: كان ضابطاً في الجيش التركي، وشارك في مؤامرة ضد السلطان، فنفي مع آخرين إلى أبعد مكان في الامبراطورية، فانتقل إلى العمل العسكري السري. ومع بداية الحرب العالمية الأولى أسندت إليه قيادة إحدى الفرق، فبدأ اسمه ينتشر في أنحاء تركيا بعد الانتصارات التي حققها في الدردنيل ضد القوات اليونانية. وبعد تسلم اللجنة التنفيذية للحركة الوطنية القيادةَ السياسية في البلاد سنة (١٩٢٠) انتخبته رئيساً لها. ومن ذلك الحين أصبح سيّد البلاد. وبعد معاهدة (سيفر - آب/ ١٩٢١) بين دول الحلفاء لتقسيم الأراضي التركية، مُنح سلطات استثنائية وزادت شعبيته. وفي ٣/ آذار/ ١٩٢٤م، وقف أمام المجلس النيابي ليقول: "إنّ الامبراطورية العثمانية، هذا الهيكل الذي أُقيم بشكل تعسُّفي، إنما تأسست على أُسس دينية بائدة. أما الدولة الجديدة فيجب أن تقوم على أسس صلبة. ويجب أن تكون لها بنية علمية لا تهتز. والخلافة وكل ما له علاقة ببني عثمان يجب أن يختفي، كما أنّ المحاكم والقوانين الدينية يجب أن تستبدل بمحاكم وقوانين حديثة ..." [باختصار وتصرف قليل عن الموسوعة التاريخية الجغرافية، مسعود الخوند، ج٦ ص٣٠٣-٣٠٦، ط٣ الشركة العالمية للموسوعات].

(٤) جمعية الاتحاد والترقي: تأسست في البداية باسم جمعية الاتحاد العثماني عام (١٨٨٩م)، على شكل منظمة طلابية في المدرسة العسكرية في (استانبول) على يد إبراهيم تيمو الروماني، وكان نشاطها داخل الجيش، ثم التقت مع (جمعية الترقي) التي كانت تعمل في المجال المدني، وكوّنتا (جمعية الاتحاد والترقي)، التي كان معظم أعضائها ماسونيين، وكان هدفها القضاء على حكم السلطان عبد الحميد، والاتجاه بالدولة وجهة غربية علمانية قائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة، واستطاعت عزل السلطان عبد الحميد فعلياً في عام (١٩٠٨م)، ولا زالت تتغلغل في صفوف الجيش، حتى

www.almajidcenter.org

وفي هذا الفصل سأقتصر على دراسة المؤسسات الاجتهادية الجماعية، التي نشأت في هذا العصر، ولا زالت قائمة مؤثرة وتؤدي دورها، كاملاً أو ناقصاً، وكذلك اقتراح ما يمكن إحداثه منها.

ولهذا جعلته في مبحثين؛ الأول: يتحدث عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي الكبرى، العامّة في أهدافها، الشاملة في موضوعاتها، وهي المجامع الفقهية فأتحدّث عن نشأتها وتعدّدها وواقعها، وأدرس أهم نماذجها المعروفة حالياً. ويأتي المبحث الثاني: للحديث عن أنواع أخرى من مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وهي المؤسسات الخاصّة في تابعيّتها أو مِلْكيتها، والجزئيّة في مجال الموضوعات التي تجتهد فيها.

تمكنت من الحكم بعد الحرب العالمية الأولى. [باختصار وتصرف عن كتاب الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط، للدكتور علي محمد محمد الصلّابي، ص٧١١- ٧١٢، ط١، دار البيارق- بيروت].

www.almajidcenter.org

المبحث الأول

أهمّ المجامع الفقهية المعاصرة

(نشأتُها وأنظمتها وطرائق عملها)

إنّ الضعف الشديد الذي حلّ بالدولة العثمانية، في أواخر عهدها (أي في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي)، حتى صارت مريضة مرض الموت، ثم موتها فعلياً بالإجهاز عليها من قبل الدول الغربية في الحرب العالمية الأولى، وتولي العلمانيين الحكم فيها ثم إنهاء الخلافة الإسلامية رسمياً سنة (١٩٢٤م)، وتقطيع أوصال الدولة الواحدة، فأصبحت دويلات شتى، بينها كثير من الخلافات، ثم سيطرة الدول الغربية القوية المنتصرة في الحرب، وعلى رأسها بريطانيا وفرنسا، على أكثر البلاد العربية والإسلامية، وما نجم عنه من استبدال القوانين الأجنبية بالتشريعات الإسلامية، وأهمها مجلة الأحكام العدلية التي سبق الحديث عنها[١].

وبعد هذه الصفعات المؤلمة، التي تلقاها المسلمون عموماً والعرب خصوصاً، ظهرت دعوات إصلاحية تنويرية، في العالمين الإسلامي والعربي، بدايةً في مصر والشام وبلاد المغرب، ثم في أرجاء الوطن العربي، وبدأت صحوة إسلامية، في النصف الثاني من القرن الماضي، ولا زالت تقوى وتتنامى في أرجاء العالم الإسلامي كله، ولها مظاهر وعلامات لا يمكن إنكارها أو تجاهلها[٢].

ومن أهم مظاهر هذه الصحوة تعالي أصوات المنادين والمطالبين بعودة المسلمين إلى دينهم، عقيدة وشريعة وأخلاقاً، بالرجوع إلى مصدرية الرئيسين: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وفي مجال التشريع تعالت الصيحات المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية، بدلاً من القوانين الأجنبية. وهذا يستدعي الاجتهاد الفقهي لما استُجِدّ في حياة الناس، وما أفرزته الحضارة الحديثة من مسائل ومشكلات، وهو جهد كبير وعمل عظيم فوق طاقة

---

(١) راجع المبحث الخامس من الفصل الأول، في الباب السابق.

(٢) انظر: كتاب الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، ص٢٥ فما بعدها، ط ٢ والإسلام والحياة، للدكتور محمد يوسف موسى، ص١٧٤-١٧٥، ط١ مكتبة وهبة - القاهرة.

www.almajidcenter.org

الأفراد، ولهذا ظهرت الدعوات القوية إلى جعل الاجتهاد جماعياً، وكان أول ظهورها بين علماء الأزهر في مصر، فقد كان لهم الدور الأكبر في عرض فكرة الاجتهاد الجماعي، وهي ليست بدعاً من القول، كما رأينا، وإنما عودة إلى الطريقة المثلى في الاجتهاد، التي كانت في زمن الراشدين، وفي فترات أخرى.

وقد أثمرت هذه الدعوات أولى ثمارها بإنشاء مجمع البحوث الإسلامية المتفرع عن جامعة الأزهر، في عام (١٩٦١م)[١].

وفي عام (١٩٦٢م) أُنشِئت رابطةُ العالم الإسلامي، وبعد إنشائها بوقت قصير اقترح بعض كبار العلماء إنشاء مجمع للفقه الإسلامي يكون تابعاً لها، وبعد مدة -ليست بقصيرة- وافقت أمانتها العامة على تأسيس المجمع الفقهي الإسلامي، وذلك في عام (١٩٧٨م).

وبعد مدة من تأسيس الرابطة، ونتيجة لظروف وأوضاع قاسية مرت على العرب والمسلمين، أشهرها نكسة حزيران في سنة (١٩٦٧م)، وإحراق المسجد الأقصى في سنة (١٩٦٩م)، من قِبل الصهاينة المحتلِّين؛ ظهرت منظمة المؤتمر الإسلامي ومقرُّها في مدينة (جُدّة)، وعنها انبثق مجمع الفقه الإسلامي الدوّلي، في عام (١٩٨١م)، ثم تلت مجامع ومجالس فقهية أخرى، أهمها مجمع الفقه الإسلامي في الهند في نهاية عام (١٩٨٨م)، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام (١٩٩٧م)، ومقرُّه الحالي في مدينة (دَبْلن) عاصمة (أيرلندا)، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ومقرّه في (واشنطن)، في عام (٢٠٠٢م)[٢].

وأعْرِض بمشيئة الله -في هذا المبحث- جميع المؤسسات الكبرى العامة (المجامع والمجالس الفقهية) المذكورة آنفاً، بحسب تسلسلها الزمني، بدءاً بأقدمها، معرفاً بكل منها من حيث نشأتها زمانًا ومكانًا، وأهدافها، وطرائق عملها الاجتهادي، ونحو ذلك.

---

(١) انظر بحث الأستاذ الدكتور عبد الفتاح بركة: (الاجتهاد الجماعي في مصر - مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر) من أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص١٩٤.

(٢) لعله من المناسب هنا ضبط وتحديد معنى كلمة (المَجْمَع): المجمِع بفتح الميم الثانية وكسرها، مثل المطلَع والمطلِع، يطلق على الجمع وعلى موضع الاجتماع. [المصباح المنير ص١٠٩، المكتبة العلمية - بيروت]، ومن الخطأ الشائع استخدام اللفظ مشدداً (مجمّع)؛ لأنه اسم مفعول من (جمّع)، وليس القصد هنا التجميع.

www.almajidcenter.org

-وأرجئ النماذج المختارة من قراراتها وتوصياتها إلى الباب الرابع، لتكون مجتمعة ومتجاورة، تسهل المقارنة بينها-.

ولتمايزها وتمييزها جعلت كلاً منها في مطلب خاص، فكانت ستة مطالب، وأتبعتها بسابع للمقارنة العامة بينها.

المطلب الأول مَجْمَعُ البحوث الإسلامية في الأزهر

لا تجد أحداً من المسلمين المعاصرين يذكر (مِصْرَ) دون أن يذكر الجامع الأزهر، الذي صار مميزاً لها، كتميّز مصر بأهراماتها على مستوى العالم كلّه.

ومجمع البحوث الإسلامية هو إحدى ثمار الأزهر في العصر الحاضر، ولهذا كان لا بُدّ لنا من لمحة تاريخية موجزة عن الأزهر، وأهم الخطوات التي سبقت إنشاء مجمع البحوث.

المدرك الأول- موجز تاريخ الأزهر:

أقامت الأمانة العامة للأزهر احتفالاً بالذكرى الألفيّة الأولى لإنشاء الجامع الأزهر، منذ ربع قرن تقريباً (وبالتحديد في سنة ١٩٨٢م)، وهذا الاحتفال جاء متأخراً عن موعده نحو أربعين سنة، فهي تصادف في سبتمبر (أيلول) من سنة ١٩٤٢م[١].

وكان القائد الفاطميّ (جوهر الصقلي)[٢] قد أتم إنشاءه في رمضان سنة (٣٦١هـ)، بعدما اختط مدينة القاهرة، شمالي الفُسْطاط، التي كانت عاصمة مصر منذ الفتح الإسلامي.

---

(١) وقد حالت ظروف عالمية دون هذا الاحتفال في موعده، على الرغم مما اتخذ لإقامته من الخطوات التمهيدية لتأليف اللجان الخاصة والشروع في وضع البرامج العلمية والاجتماعية. [انظر مقدمات كتاب " مجمع البحوث الإسلامية، تاريخه وتطوره " ص١١، الذي أعدته اللجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر، التابعة لأمانته العامة، ونشر في القاهرة سنة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م)] وهذا المصدر هو المشار إليه في الصفحات الآتية، فمنه استقيت هذا التعريف باختصار وتصرف يناسب المقام.

(٢) الصَّقلّي، جوهر بن عبد الله الرومي، (ت: ٣٨١هـ= ٩٩٢م): القائد، باني مدينة (القاهرة) والجامع (الأزهر)، كان من موالي المُعزّ العُبَيديّ (صاحب إفريقية)، وسيّره من القيروان إلى مصر، بعد موت كافور الإخشيدي، فدخلها سنة ٣٥٨هـ. وأرسل الجيوش لفتح بلاد الشام وضمها إليها. وكان كثير الإحسان، شجاعاً. توفي بالقاهرة. [الأعلام ٢/ ١٤٨ وانظر: تاريخ جوهر الصقلي قائد المعز لدين الله الفاطمي، لعلي إبراهيم حسن].

www.almajidcenter.org

وسُمّي (الجامع)، بادئ الأمر، باسم العاصمة الجديدة أي (جامع القاهرة)، وسمّي فيما بعد بالأزهر؛ لأنه كان مُحاطاً بقصور فخمة زاهرة، ولأنه كان أكبر الجوامع على الإطلاق، فخامة ورِواقاً[١].

وبدأ الأزهر كغيره من المساجد، لإقامة الشعائر الدينية فحسب، ولكنه لم يلبث أن أصبح جامعة يتلقى فيها طلاب العلم مختلف العلوم والفنون.

ففي سنة ٣٧٨هـ(٩٨٨م) أشار الوزير يعقوب بن كِلِّس[٢]على الخليفة الفاطمي العزيز بالله، بتحويل الأزهر إلى جامعة تدرس فيها العلوم الدينية والعقلية[٣].

واستمرت عناية الخلفاء الفاطميين به طوال عهدهم – الذي امتد حتى سنة ٥٦٧هـ– نظراً لعنايتهم بنشر المذهب الشيعيّ. ولكن جاء من بعدهم الأيوبيّون الذين قضوا على الفاطميين ومذهبهم، وأعادوا للمذهب السُّنّيّ قوته ومكانته[٤].

وهكذا استمر حال الأزهر في العهد المملوكي ثم العثماني، وهو يؤدي رسالته العلمية الكبيرة، ويحظى بالتقدير والاحترام من قبل الخلفاء والسلاطين والولاة، وكان لعلمائه نفوذ كبير في نفوس العامة والخاصة، وظل الأزهر ملاذاً لطلاب العلوم الإسلامية، من كافة أرجاء العالم الإسلامي[٥].

وفي العصر الحديث وقف الأزهر بعلمائه وطلابه في وجه الاحتلال الفرنسي لمصر، سنة ١٧٩٨م وما بعدها.

وكذلك قام بدور ملحوظ في ثورة سنة١٩١٩م، ضد الاحتلال البريطاني. وكانت ساحات الأزهر وأروقته مركزاً لتنظيم المظاهرات الوطنية الكبرى، وتُلقى فيه الخطب المشتعلة والقصائد الحماسية. وبعدها شارك في جميع الحركات الوطنية في مصر، حتى قامت

---

(١) انظر: مجمع البحوث الإسلامية تاريخه وتطوره، ص١٧. والرُّواق –بضم الراء وكسرها– سقيفة للدراسة في مسجد أو معبد أو غيرهما. ورواق البيت مُقَدَّمه. [المعجم الوجيز– راق]

(٢) ابن كِلِّس، يعقوب بن يوسف،(ت : ٣٨٠هـ): وزير، من الكُتّاب الحُسّاب. ولد ببغداد، وسافر به أبوه إلى الشام. ثم انتقل إلى المغرب الأقصى، فخدم " المُعزَّ" الفاطميَّ العُبيديّ (سنة ٣٦٣هـ)، وتولى أموره. وعاد إلى القاهرة سنة ٣٧٣، وفيها "العزيز" ابن المعز"، فولي وزارته، وعظمت منزلته عنده. [الأعلام ٨/ ٢٠٢]

(٣)المصدر السابق، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣.

www.almajidcenter.org

ثورة يوليو (تموز) من سنة ١٩٥٢م...، ونهضت الثورة بالأزهر من جديد، وعملت على إصلاحه وعلاج مشكلاته، بما يتفق وما تنشده من إصلاح وتجديد[١].

وفي سنة ١٩٦١م تمّ إنشاء مجمع البحوث الإسلامية - ليحلّ محلّ جماعة كبار العلماء وإنْ كان يختلف عنها كثيراً- وهو هيئة عليا تابعة لمشيخة الأزهر، كما سيأتي.

ولكن محاولات الإصلاح في نظام الأزهر التعليمي والإداري، قد تعددت قبل هذا التاريخ، في خلال قرن من الزمان[٢].

المدرك الثاني- التعريف بمجمع البحوث الإسلامية ونظامه الأساسي:

وبعد تسع سنوات من قيام الثورة (أي ثورة تموز/ ١٩٥٢م) في مصر صدر القانون رقم (١٠٣) لسنة (١٩٦١م) بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها[٣].

وتنص المادة رقم (١٥) من هذا القانون على أنّ:

" مجمع البحوث الإسلامية " هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وتقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث، وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الفضول والشوائب، وآثار التعصب المذهبي والسياسي، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وبيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وتنص المادة (١٦): يتألف مجمع البحوث الإسلامية من خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام، يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة (يعني مصر).

وحددت المادة (١٧) شروط عضو المجمع بما يأتي:

١- ألا تقل سنّه عن أربعين سنة.

٢- أن يكون معروفاً بالورع والتقوى في ماضيه وحاضره.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢) انظر تفصيل الكلام في هذه المحاولات، وأهمها أربع، في المصدر السابق، ص ٣١- ٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣، ٨٤.

www.almajidcenter.org

٣- أن يكون حائزاً لأحد المؤهلات العلمية من الأزهر، أو إحدى الكليات العلمية التي تهتم بالدراسات الإسلامية.

٤- أن يكون له إنتاج علمي بارز في الدراسات الإسلامية، أو اشتغل بالتدريس لمادة من مواد الدراسات الإسلامية، في كلية أو معهد من معاهد التعليم العالي، لمدة أدناها خمس سنوات، أو شغل إحدى الوظائف الإسلامية في القضاء أو التشريع لمدة أدناها خمس سنوات.

وحددت المادة (٢٠) الهيئات الثلاث التي يتكون منها المجمع، وهي:

أ) مجلس المجمع: ويتألف من الرئيس، والأعضاء المتفرغين، والأعضاء غير المتفرغين من مواطني الجمهورية العربية المتحدة، والأمين العام للمجمع.

ب) مؤتمر المجمع: ويتألف من كل أعضاء المجمع.

ج) الأمانة العامة للمجمع.

مادة (٢١): يجتمع مجلس المجمع مرة واحدة في كل شهر على الأقل.

مادة (٢٢): يجتمع مؤتمر المجمع اجتماعاً عادياً مرة في كل سنة، وتستمر دورة اجتماعه أربعة أسابيع، للنظر في جدول أعمال السنة، ويجوز أن يُدعى المؤتمرُ إلى اجتماع غير عادي إذا اقتضت الظروف ذلك. بموافقة الوزير المختص، وبناء على اقتراح شيخ الأزهر، ويكون اجتماع المؤتمر صحيحاً في الحالتين بحضور أكثرية أعضائه، بشرط أن يكون من بينهم ربع الأعضاء غير المواطنين على الأقل.

وتبين المادة (٣٠) الحالات التي تسقط بها عضوية المجمع، وهي أربع:

١- إذا صدر ضد العضو حكم ماس بالشرف والأمانة.

٢-إذا وقع من العضو ما لا يلائم صفة العضوية، كالطعن في الإسلام، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة،...الخ.

٣- إذا عجز العضو عن مباشرة أعماله لمرض أو لظروف أخرى،...الخ.

٤- إذا تقرر قبول استقالته، أو اعتبره المجمع مستقيلاً بتخلفه عن حضور جلسات المجمع.

وأكتفي بهذا القدر من التعريف العام بمجمع البحوث الإسلامية، بعد التمهيد بلمحة موجزة عن تاريخ الأزهر، الذي يعتبر المجمع فرعاً من فروعه، ومن خلال محاولات

www.almajidcenter.org

الإصلاح لنظام الأزهر التي أثمرت أخيراً أقدم مجمع فقهي في العصر الحديث، ولا زال يؤدي دوره حتى الآن، وإن كان قد تراجع دوره قليلاً بعد ظهور مَجْمَعَيْ (مكة المكرمة) و(جُدّة)، اللذين سيأتي التعريف بهما.

المدرك الثالث- الأمثلة المختارة من قراراته:

سوف تأتي النماذج العملية المختارة من اجتهاداته الجماعية وفتاويه، في الباب الرابع. وأكتفي هنا بذكر عناوينها، والإشارة إلى مواضعها هناك[١].

١- قرار بشأن القرآن الكريم والسنة النبوية. [ب٤، ف١، ث١، مط١]

٢- قرار بشأن تحديد أوائل الشهور العربية. [ب٤، ف١، ث٢، مط١]

٣- قرارات في شؤون الأسرة. [ب٤، ف١، ث٣، مط١]

٤- قرار بشأن المعاملات المصرفية. [ب٤، ف١، ث٤، مط١]

٥- قرار بشأن حكم الجهاد من أجل فلسطين والأقصى. [ب٤، ف١، ث٦، مط١]

٦- قرارات في تحديد النسل وتربية الشباب. [ب٤، ف١، ث٧، مط١]

المطلب الثاني: المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي

المدرك الأول- التعريف برابطة العالم الإسلامي[٢]:

«هي منظمة إسلامية شعبية عالمية جامعة، تقوم بالدعوة للإسلام وشرح مبادئه وتعاليمه، ودحض الشبهات والافتراءات التي تلصق به، وإقناع الناس بضرورة الالتزام بأوامر ربهم لهم واجتناب نواهيه، وتقديم العون للمسلمين لحل مشكلاتهم، وتنفيذ مشاريعهم الدعوية والتعليمية والتربوية والثقافية».

أنشئت بموجب قرار صدر عن (المؤتمر الإسلامي العام) الذي عقد بمكة المكرمة، في ١٤/ ذي الحجة / ١٣٨١هـالموافق ١٨/ مايو(أيار) / ١٩٦٢م.

وتُمثَّل الرابطة في كل من:

---

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٢) انظر موقع رابطة العالم الإسلامي على الشبكة العالمية (الإنترنت) www.muslimworldleague.org

www.almajidcenter.org

١- هيئة الأمم المتحدة بصفة عضو مراقب بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بين المنظمات الدولية غير الحكومية، ذات الوضع الاستشاري.

٢- منظمة المؤتمر الإسلامي، بصفة مراقب، تحضر مؤتمرات القمة، ووزراء الخارجية العرب وجميع مؤتمرات المنظمة.

٣- منظمة التربية والتعليم والثقافة (اليونسكو) بصفة عضو.

٤- منظمة الطفل العالمية (اليونيسيف) بصفة عضو.

المدرك الثاني- المجمع الفقهي الإسلامي، نشأته ونظامه الأساسي:

وفي التاسع والعشرين من جمادى الأولى، سنة ١٣٩٨هـ(١٩٧٨م)، أصدرت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي قرارها رقم (٧٩٨) الذي يوصي بتأسيس المجمع الفقهي الإسلامي، ويكون مقرّه في مكة المكرمة. وهو هيئة علمية ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي، وتضم مجموعة مختارة من العلماء والفقهاء والمحققين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولون دراسة واقع الأمة الإسلامية، والمشكلات التي تواجهها، وإيجاد الحلول الصحيحة على أساس الكتاب والسنة وإجماع أهل العلم، وبقية المصادر المعتمدة في الفقه الإسلامي.

وبناء على هذه التوصية وُضع مشروع نظام لهذا المجمع، وعُرض على المجلس التأسيسي للرابطة في دورته التاسعة عشرة، وأُقِرَّ هذا المشروع بعد تعديل جزئي[١].

وكان الشيخ مصطفى الزرقاء -رحمه الله- هو الذي قدم اقتراحاً بإنشاء هذا المجمع، في مؤتمر الرابطة عام ١٣٨٤هـ (١٩٦٤م).

وبين صدور قرار التأسيس والإنشاء للمجمع، كان هناك مراحل وخطوات، لا داعي لذكرها[٢].

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، ص ٤٠٦، إعداد الدكتور سليمان عبد الله أبا الخيل، ط ١، (١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، وانظر أيضاً: بحث الدكتور جمال الدين محمود (الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية)، من أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص ٢٠٤. ط ١، جامعة الإمارات في العين (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). وموقع رابطة العالم الإسلامي على الشبكة العالمية.

(٢) انظرها في كلمة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، في التقديم للكتاب الذي ضم قرارات الدورات الثمانية الأولى للمجمع، الصادر عن الأمانة العامة في سنة (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م)

www.almajidcenter.org

المدرك الثالث- أهم مواد نظام المجمع الفقهي الإسلامي[١]:

المادة الأولى: تُنشأ في رابطة العالم الإسلامي دائرة تُسمّى (المجمع الفقهي الإسلامي).

المادة الثانية: أغراض المجمع ووسائله.

أ) الأغراض:

١- إحياء التراث الفقهي ونشره.

٢- إبراز تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية المنتشرة في العالم.

٣- دراسة جميع ما يواجه العالم الإسلامي من مسائل مستجدة، وبيان حكم الشريعة الإسلامية فيها على هدي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ب) الوسائل:

١- وضع معجم للكلمات الفقهية يوضح معناها لغة واصطلاحاً.

٢- الدراسة العلمية لجميع الآثار الفقهية الحديثة.

٣- نشر التراث الفقهي.

٤- العمل على تشجيع البحث العلمي الفقهي.

٥- إصدار مجلة باسم (مجلة المجمع الفقهي).

٦- اتخاذ غير ذلك من الوسائل المحققة لأغراض المجمع.

المادة الثالثة: (هيئات المجمع): ١- مجلس المجمع. ٢- إدارة المجمع.

المادة الخامسة: يشترط في عضو المجمع أن تتوافر فيه الصفات الآتية:

١ - أن يكون مشهوداً له بالتقوى والصلاح.

٢ - اطّلاع واسع وعميق على العلوم الإسلامية، وواقع العالم الإسلامي.

٣ - تمكن في اللغة العربية وعلومها وآدابها.

المادة السادسة: ينتخب المجلس التأسيسي للرابطة أعضاء المجمع المرشحين للعضوية، ويتم الترشيح بتزكية اثنين من أعضاء المجلس.

---

(١) الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، ص ٤٠٨ وص ٤١١. وانظر أيضاً أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص٤٠٣، من بحث الدكتور جمال الدين محمود.

www.almajidcenter.org

المادة السابعة: يجتمع مجلس المجمع في مكة المكرمة بناء على دعوة من الرئيس أو نائبه، ويحدد مع الدعوة موعد الاجتماع، ومدته، وجدول الأعمال.

المادة الثامنة: لا تكون جلسات المجمع قانونية إلا إذا حضرها أكثر من نصف الأعضاء، وتتخذ قراراته بأغلبية الأعضاء الحاضرين، وإذا تساوت الأصوات رجح جانب الرئيس.

المادة الثانية عشرة: (في سقوط العضوية)

أ) تسقط عضوية المجمع في الحالات الآتية:

١- إذا صدر ضد العضو حكم ماس بالشرف والأمانة.

٢- إذا تغيّب ثلاث دورات متتالية دون عذر مقبول.

٣- إذا عَجَز عن مباشرة أعماله لمرض أو لظروف أخرى.

٤- بقبول استقالته.

ب) تسقط العضوية بقرار يصدره المجلس التأسيسي بأكثرية أعضائه المطلقة.

وبحسب المادة الرابعة عشرة: توزع أعمال المجمع إلى ست لجان، وهي:

١- لجنة المصطلحات الفقهية.

٢- لجنة التراث الفقهي.

٣- لجنة البحث العلمي.

٤- لجنة الصياغة.

٥- لجنة الدراسات المعاصرة.

٦- لجنة المكافآت.

المدرك الرابع- النماذج المختارة من قراراته:

أسجّل هنا عناوينها، وأذكر مواضعها في الباب الرابع، الخاص بثمرات الاجتهاد الجماعي[1].

١- قرار في حكم البهائية والانتماء إليها. [ب٤، ف١، ث١، مط٢]

---

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org

٢- = بشأن ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصعق الكهربائي.[ب٤، ف١، ث٢، مط٢]

٣- = في حكم تزوّج الكافر بالمسلمة وتزوّج المسلم بالكافرة.[ب٤، ف١، ث٣، مط٢]

٤- = بشأن التأمين بأنواعه المختلفة. [ب٤، ف١، ث٤، مط٢]

٥- = = زراعة الأعضاء. [ب٤، ف١، ث٥، مط١]

٦- = = مناشدة حكّام الدول العربية والإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية. [ب٤، ف١، ث٦]

٧- = = الملاكمة والمصارعة الحرة ومصارعة الثيران. [ب٤، ف١، ث٧، مط٢].

وفيما يأتي جدول بجميع دورات هذا المجمع، التي عقدت حتى الآن؛ أذكر فيه تواريخ انعقادها، كما وردت، وأهمَّ الموضوعات -أو كلَّها إذا كانت قليلة- في كلٍّ منها:

الدورة	تاريخ الانعقاد	أهم الموضوعات
الأولى	١٠ - ١٧ شعبان ـ ١٣٩٨هـ	حكم الماسونية، والشيوعية، والقاديانية، والبهائية والانتماء إليها، التأمين ومخالفة الشيخ الزرقاء للقرار.
الثانية	٢٦/ ٤ - ٤/ ٥ / ١٣٩٩هـ	حول الوجودية، مناشدة الحكام بتطبيق الشريعة.
الثالثة	٢٣-٣٠/ ٤ - ١٤٠٠هـ	تحديد النسل. (موضوع وحيد في هذه الدورة)
الرابعة	٧-١٧/ ٤/ ١٤٠١هـ	العمل بالرؤية في إثبات الأهلة، حكم زواج المسلمين بالكفار، بيان توحيد الأهلة من عدمه.
الخامسة	٨-١٦/ ٤ - ١٤٠٢ هـ	التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، العملة الورقية، الخطبة بغير العربية، الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق.
السادسة	٩-١٦/ ٤ - ١٤٠٣ هـ	توزيع المصاحف في غرف الفنادق، حظر

www.almajidcenter.org

		حضور الأعياد غير الإسلامية.
السابعة	١١-١٦/ ٤-١٤٠٤هـ	البورصة، حكم تغيير رسم المصحف العثماني، رسم الأرقام العربية، تفشي عادة الدوطة في الهند.
الثامنة	٢٨/ ٤- ٧/ ٥ - ١٤٠٥ هـ	زراعة الأعضاء، الاجتهاد، جمع و توزيع الزكاة في باكستان، دفن المسلمين في صندوق خشبي.
التاسعة	١٢-١٩/ ٧-١٤٠٦هـ	حكم الأذان عن طريق الكاسيت، برمجة القرآن في الكومبيوتر، حقوق التأليف، الاستفادة من أموال الزكاة لبناء المدارس والمستشفيات في البلدان الأوربية.
العاشرة	٢٤-٢٨صفر ١٤٠٨هـ ١٧-٢١/ أكتوبر/ ١٩٨٧م	تشريح جثث الموتى، رفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان، الملاكمة والمصارعة ومصارعة الثيران، حكم الذبيحة المصعوقة بالكهرباء، الخلاف الفقهي بين المذاهب.
الحادية عشرة	١٣-٢٠ رجب ١٤٠٩هـ ١٩-٢٦/ فبراير/ ١٩٨٩م	زكاة أجور العقار، حكم نقل الدم وهل يأخذ حكم الرّضاع، حكم التطهر بمياه المجاري بعد تنقيتها، تحويل الذكر إلى أنثى، أحكام تتعلق بالمصارف.
الثانية عشرة	١٥-٢٢/ رجب- ١٤١٠هـ ١٠-١٧/ فبراير/ ١٩٩٠	التلقيح الصناعي بين الزوجين، إسقاط الجنين المشوّه.
الثالثة عشرة	بدأت ٥ شعبان ١٤١٢هـ ٨/ ٢/ ١٩٩٢م	المواعدة ببيع العملات، المشيمة، صناعة مجسم للكعبة.

www.almajidcenter.org

الرابعة عشرة	بدأت ٢٠ شعبان ١٤١٥هـ ٢١ / ١ / ١٩٩٥م	كشف العورة أثناء العلاج، اليانصيب، مسؤولية المضارب، تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة، حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، حكم المسعى بعد التوسعة.
الخامسة عشرة	بدأت ١١ رجب ١٤١٩هـ ٣١/ ١٠ / ١٩٩٨	الهندسة الوراثية، البصمة الوراثية، بيع الدين، بيع التورّق، استثمار أموال الزكاة.
السادسة عشرة	٢١-٢٦ شوال ١٤٢٢هـ	التنضيض الحكمي، الأدوية المشتملة على كحول ومخدرات، البصمة الوراثية والتشخيص الجيني، مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية.
السابعة عشرة	١٩-٢٣/ ١٠/ ١٤٢٤هـ ١٣-١٧/ ١٢/ ٢٠٠٣م	وسائل معالجة الفكر المنحرف، التورُّق كما تجريه بعض المصارف، حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء نجس العين ... ، موضوع أمراض الدم الوراثية، بشأن كتاب الهيروغليفية تفسّر القرآن الكريم.

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
www.almajidcenter.org