

دور الأمة في الاجتهاد التشريعي المعاصر

د. عبد الحق الإدريسي

دار الحديث الحسنية - المغرب

الملخص:

الأمة في الشريعة الإسلامية هي محل التكليف، وهي المخاطب بالأوامر والأحكام الدينية، والمستقرى للنصوص الشرعية يجد الخطاب التكليفي في أبعاده التربوية والتشريعية موجها إلى الجماعة ملزما للأمة، وذلك تحقيقا لمهمة الشهود الحضاري، قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾. فالأمة إذن هي المكلفة بالقصد الأصلي بتحقيق المناط في تلقي الخطاب القرآني واستنباط الأحكام والتشريعات منه وفي تنفيذه.

ولعل الناظر إلى الواقع الذي آلت إليه أحوال الأمة بعد الخلافة الراشدة وفي الواقع المعاصر، يلحظ غياب الأمة أو تغيبها عن أن يكون لها دور أو دخل تشريعي أو سياسي أو تديري في أي حكم أو قرار عام يهمها، ويمكنها أن تعرف المصلحة المترتبة عنه، وتدرك المنفعة المجتلية منه، لأسباب متعددة منها: ما تعيش فيه من جهل وأمية، ودعوى عدم أهليتها لإدراك المصالح، وعدم قدرتها على التمييز بين المفاسد والمصالح، أو أن شورى الأمة في الأمور العامة غير ملزمة للدولة أو للإمام... وعليها التقليد في مجال الاجتهاد والتشريع، والطاعة في مجال الحكم والسياسة.

ومن ثم فإن الحديث عن كيفية إعمال الاجتهاد الفقهي في الواقع المعاصر، وعن سبل تطبيق الشريعة الإسلامية، يقتضي بالضرورة الحديث عن دور الأمة في المجال التشريعي والسياسي وعن دورها في تحقيق المناط التشريعي والإلزام به، لأن ذلك يعتبر من أولى الأولويات بالنسبة لأي مشروع اجتهادي أو حضاري يروم إحياء مكانة الأمة واستردادها لريادتها الحضارية، وهذا يحتاج إلى مشروع اجتهادي دقيق وجري يزيل عن هذا الموضوع الغموض والإشكال.

الكلمات المفتاحية: الأمة، الاجتهاد التشريعي، تحقيق المناط، المسؤولية التشريعية.

Abstract:

The Ummah (community) in Islamic law is a state of commissioning, and is the addressed by orders and religious judgements. The reciter of the legitimacy texts finds the assigning discourse, in its educational and legislative dimensions, directed to the group and bound to the Ummah (community), and hence taking the responsibility of establishing the Quranic model and fulfilling the task of civilizational witnesses. The Almighty said: "And thus we have made you a just ummah (community) that you will be witnesses over people and the Messenger will be a witness over you."

The Ummah (community) is then in charge of the original intention to achieve the duty of receiving the Quranic discourse and to devise judgments and legislations from it and for its execution.

And perhaps the beholder to the reality to which the conditions of the Ummah (community) has come to after the Abbasid Caliphate and in contemporary reality notices the absence of ummah (community) or rather keeping it away from having a role or a legislative, political or managerial involvement in any verdict or general decision that concerns it. Also, It can know the interest resulting from it and be aware of the benefits gained from it for various reasons including: Its living in ignorance and illiteracy, and the claim of its inability to distinguish between the abuses and interests, or that the consultation of the Ummah (community) in public affairs is not binding on the state or the imam... and It has to rely on imitation in the field of Ijtihad (independent or original interpretation of problems) and legislation, and on the obedience in the field of governance and politics.

Thus, to talk about how to implement jurisprudence in contemporary reality and about the ways to apply the Islamic law makes it necessary to talk about the role of the Ummah (community) in the legislative and political sphere as well as its role in achieving the legislative duty and binding to it because this is one of the first priorities concerning any project of jurisprudence or civilization aiming at reviving the Ummah's (community's) status and the restoration of its cultural leadership. This requires a precise and bold project to eliminate any ambiguity and trouble on this subject.

مقدمة

الأمة هي الجماعة البشرية التي توحيدها الرابطة العقدية، وتجمع بينها وحدة الهدف والمقصد والفكرة والتوجه، ويتفق أفرادها على الالتزام العملي بقواعد الوحي ونصوصه في جميع شؤون حياتهم الخاصة والعامة. فالأمة هي المحضن الذي تتشكل فيه الأفكار والقيم العقدية إلى أفعال وتصرفات قيمية أخلاقية، وإلى بنود قانونية وتشريعية تنظم كل شؤون الاجتماع البشري، والأمة كما هي تجمع عقدي هي كذلك تجمع سياسي منفتح للراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والمشاركة في النهوض بتبعاته.

والأمة الإسلامية وحدة متكاملة وجسم واحد، وإن غابت هذه الوحدة سياسيا وتشريعيا وتنظيميا، فإنها حاضرة عاطفيا وثقافيا وفكريا، وهي مطلب حضاري ضروري، والكل يتطلع لاسترجاع وإعادة بناء هذه الوحدة، ولعل المدخل التشريعي القانوني هو المدخل الأساس الذي يمكن من خلاله بناء هذه الوحدة. وهو المدخل الذي نجحت فيه أمم وشعوب أخرى لا تربط بين أجزائها روابط، ولا توحيدها لغة أو دين، ولا تجمعها ثقافة أو فكر، في حين فشلنا نحن فيه رغم كل مقومات الوحدة التي نشترك فيها.

ويعتبر المدخل التشريعي القانوني عن طريق العمل على توحيد القوانين والتشريعات، هو الطريق العملي للوصول للوحدة المنشودة، وذلك لا يتم إلا بتوحيد المرجعية، والتسليم بمقومات الهوية الإسلامية والانطلاق منها، والصدور عنها في بناء القوانين والتشريعات. لأن الاتفاق على الهوية والمرجعية جوهر الوحدة، والاختلاف على المرجعية لا اتفاق معه.

والأمة في الشريعة الإسلامية هي محل التكليف، وهي المخاطب بالأوامر والأحكام الدينية، والمستقرى للنصوص الشرعية يجد الخطاب التكليفي في أبعاده التربوية والتشريعية موجهاً إلى الجماعة ملزماً للأمة، وذلك قياماً بمسؤولية إقامة النموذج القرآني، وتحقيقاً لمهمة الشهود الحضاري، قال تعالى: ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾. فالأمة إذن هي المكلفة بالقصد الأصلي بتحقيق المناط في تلقي الخطاب القرآني واستنباط الأحكام والتشريعات منه وفي تنفيذه.

ولعل الناظر إلى الواقع الذي آلت إليه أحوال الأمة بعد الخلافة الراشدة وفي الواقع المعاصر، يلحظ غياب الأمة أو تغييبها عن أن يكون لها دور أو دخل تشريعي أو سياسي في أي حكم أو قرار عام مهمها، ويمكنها أن تعرف المصلحة المترتبة عنه، وتدرك المنفعة المجتلبة منه، لأسباب متعددة منها: ما تعيش فيه من جهل وأمية، ودعوى عدم أهليتها لإدراك المصالح، وعدم قدرتها على التمييز بين المفاسد والمصالح، أو أن شورى الأمة في الأمور العامة غير ملزمة للدولة أو للإمام... وعليها التقليد في مجال الاجتهاد والتشريع، والطاعة في مجال الحكم والسياسة.

ومن ثم فإن الحديث عن كيفية إعمال الاجتهاد الفقهي في الواقع المعاصر، وعن سبل تطبيق الشريعة الإسلامية، يقتضي بالضرورة الحديث عن دور الأمة في المجال التشريعي والسياسي وعن دورها في تحقيق المناط التشريعي والإلزام به، لأن ذلك يعتبر من أولى الأولويات بالنسبة لأي مشروع اجتهادي أو حضاري يروم إحياء مكانة الأمة واستردادها لريادتها الحضارية، وهذا يحتاج إلى مشروع اجتهادي دقيق وجريء يزيل عن هذا الموضوع الغموض والإشكال.

دقيق لأن الموضوع يثير استشكالات ومناقشات ومناقضات، سيما مع تعدد المشارب والرؤى، وتناقض القناعات والتوجهات بين حملة الشريعة أنفسهم، وجريء لاقترحام ما يمكن اعتباره من باب المسلمات الفقهية والبدعيات السياسية، التي تجعل الأمة تابعة خاضعة مسلّمة أمرها في الشأن الاجتهادي للفقهاء والمجتهدين، ولو كان موضوع الاجتهاد من الأمور الكلية والعقلية التي يستوي في درك معانيها وعللها ومصطلحاتها الجمهور مع الفقهاء بتعبير الشاطبي، ومفوضة أمرها في

الشأن السياسي لأولي الأمر ولو كان موضوع الاجتهاد السياسي قرارا يهم الأمة كلها، وتديبرا سياسيا عاما تدرك مصالحه ومفاسده.

والغموض يكتنف الموضوع من وجهين:

- الأول: ما استقر في الدراسات الأصولية والفقهية من حصر سلطة الاجتهاد والتشريع وتزويد الأمة بالقوانين والتشريعات اللازمة في كل مناحي الحياة، الفردية والجماعية، الفقهية وغيرها، بيد المجتهد الفرد.

- الثاني: ما استقر في الدراسات السياسية الشرعية من حصر سلطة الاجتهاد السياسي والتشريع في شؤون الأمة العامة بيد أولي الأمر، وتفويض الأمر لهم، ثم اختزلت هذه السلطة في يد شخص واحد وهو الإمام أو الخليفة. ومنحت له سلطات تقديرية وتشريعية وتديرية غير محدودة.

إن الموضوع شائك ولاشك، لتعدد صوره، وتنوع أشكاله واختلاف منازعه، خاصة مع اختلاف الزمان والمكان والأحوال. فمن حملة الشريعة من يستشكل دور الأمة في الاجتهاد الفقهي والسياسي، ويعتبر ذلك تسببا للفقه وهما له، ومن غيرهم من يعتبر موضوع تطبيق الشريعة وعلاقته بالأمة أمرا مثاليا وفكرة طوباوية.

وقبل أن نخوض في عناصر البحث نشير إلى ملاحظتين بمثابة المقدمات الأساس التي تنبني عليها مسائله وقضاياها:

المقدمة الأولى: إن مجال الحديث وميدان التناول هو الأمور العامة، والشأن العام، أي الأحكام والقوانين الاجتهادية التي تختارها الأمة وتصدرها الدولة، وتنظم بها الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، فخرج بذلك الأمور الخاصة من حياة الإنسان فيما بينه وبين خالقه، وخرج أمر العبادات وما في معناها.

المقدمة الثانية: إن مجال تنظيم شؤون الأمة وتسيير أمورها العامة سياسة وتديرا، والاجتهاد في القضايا العامة للمسلمين جلبا للمصالح الدينية والدنيوية، من الأمور الظنية التي تدخل في باب السياسة الشرعية، وقد أدخلها الفقهاء في باب التصرف بالإمامة، فهذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي لم يرد في جزئياتها نص صريح، مثلها مثل أغلب مسائل الإمامة فإنها من باب المظنونات، "وأكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب"¹. "ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة والخبر المتواتر معوز أيضا"².

وقد انتظم هذا البحث وفق المسائل التالية:

المسألة الأولى: مفهوم التشريع الاجتهادي

نقصد بالتشريع الاجتهادي في هذا البحث: استنباط النظم والتشريعات والقوانين لتدبير شؤون الأمة وسياسة أمورها وفق قواعد الشرع وأحكامه الكلية، وصياغة القاعدة التشريعية المنظمة للشؤون العامة، الواجبة التطبيق على عموم الأمة، وهو غير الاجتهاد، لأن هذا الأخير يقتصر على إبداء الرأي الفقهي من مجتهد أو أكثر في قضية فقهية وفق المنهجية الأصولية وهو غير ملزم للأمة في القضايا العامة.

والتشريع هو اجتهاد لإنجاز الدين في كل شعاب الحياة، وقد عبر عنه الأصوليون بتحقيق المناط، وتحقيق المناط في مفهومه العام هو "عملية اجتهادية تشاركية تهدف إلى صياغة مشروع تشريعي عملي يروم إقامة الدين في كل شؤون الحياة بما يحقق مهمة الخلافة والخيرية"³. وذلك يكون في مجالين:

أ- مجال السلوك الفردي في الشؤون الخاصة ويقوم به المجتهد بصفته الإفتائية يعرض عليه الناس نوازلهم الخاصة التعبدية أو السلوكية فيما لا دخل للقضاء فيه. ويقوم به المكلف في خاصة نفسه.

ب- مجال السلوك الجماعي أو الحياة الاجتماعية العامة وتقوم به الأمة أصالة ويمكن أن تنيب عنها من ينظم شؤونها العامة حسب ظروفها وحالها زمانا ومكانا.

ومعلوم أن تحقيق المناط في شؤون الأمة تطبيقا للنصوص الشرعية، وتحقيقا للمصالح العامة، يحتاج إلى نظر واجتهاد دقيق يتعدى مجرد معرفة الأحكام الشرعية وتنفيذها، ليصل إلى مفهوم الاجتهاد بمعناه الواسع، المرتبط بالنظر في المصالح مما لا يتعلق بحكم شرعي، فالاجتهاد ضروب تختلف بالنظر إلى المجتهد فيه والثمرة المتبغاة منه، فقد تكون غايته التوصل إلى الحكم الشرعي، وقد تكون غايته معرفة أصلح الأمور وأوفقها للمجتهد له، فهو إذن نوعان:

الأول: الاجتهاد في الحكم الشرعي، أو الاجتهاد بمفهومه الأصولي، أي بذل الوسع في معرفة الأحكام الشرعية فهما واستنباطا وقياسا، اعتمادا على النصوص الشرعية، واعتمادا على طرق الاستدلال المبسطة في كتب الأصول، ويشترك فيه كل من بلغ درجة من العلم تؤهله للاجتهاد، فهو ليس حكرا على أحد من أفراد الأمة، والاجتهاد في الحكم الشرعي لا يقتصر على فهم النصوص الشرعية من

أدلتها، وإنما يشمل كل الطرق المؤدية لمعرفة الأحكام الشرعية عندما يعوز النص اعتمادا على الآليات الاستدلالية الأصولية، فالنوازل التي لم يرد بشأنها نص وليس لها نظير تقاس عليه، فالمجتهد يبحث عن حكمها بناء على الأدلة الشرعية وأدوات الاجتهاد الأصولية.

الثاني: التشريع الاجتهادي أو الاجتهاد لتدبري المصالح، أي بذل الوسع لدرك مصالح المسلمين وتحقيقها وفق مقاصد الشرع، وهو الاجتهاد لمعرفة الأحكام والمصالح من غير رجوع إلى نص أو أصل معين، وهو استنباط الأحكام للوقائع التي لم يرد بحكمها نص خاص، ويسمى هذا النوع من الاجتهاد سياسة وتدبرا. لأنه مرتبط بالأمور والمصالح الدنيوية من غير تعلق بالضرورة بنص شرعي جزئي.

وهذا النوع من الاجتهاد لا يتوقف على التمكن من آليات الاستنباط الواجبة في النوع الأول، وإنما يتوقف على الخبرة والتجربة الدنيوية، وحسن التدبير والتبصر وسلامة النظر والقدرة على معرفة المصالح، واختيار أوفقها للأمة.

والاجتهاد التشريعي بهذا المعنى اجتهاد بمعناه الواسع؛ يهدف إلى تحقيق المصلحة والعدل ودفع المفسدة والشر، بكل الطرق الممكنة والمشروعة، وقد عرف ابن عاشور التدبير بقوله "السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته، أو بإيجاد وسائله".⁴

وعمل المتصدي لهذا النوع من الاجتهاد يختلف عن عمل الفقيه، فهو اجتهاد ونظر لتدبير شؤون الأمة وسياسة أمورها بكل الطرق المؤدية للمصلحة والعدل، بينما عمل الفقيه هو معرفة الحكم والكشف عنه استنادا إلى النصوص الشرعية، فهو ينظر إلى النازلة المطروحة ويقلب النظر في الأدلة الشرعية فيحدد الحكم الشرعي المناسب لها فهما أو استنباطا أو قياسا على هذه الأدلة.

وهذا النوع من الاجتهاد في تدبير المصالح لم يرد فيه نص جزئي تفصيلي، بل ناط الشرع الحكم فيه بالمصلحة وليس بالوصف، وحدد المصلحة فيه بوجه كلي، وفتح المجال للأمة كي تسعى إلى تحقيق هذه المصلحة وفق ما هو متاح وممكن حسب الظروف والأحوال، بغض النظر عن مسالك تحصيلها، ووسائل تحقيقها، شريطة ألا يخالف نصا شرعيا.

المسألة الثانية: الأمة بين الاجتهاد والتقليد

الكتابات الفقهية والأصولية في باب الاجتهاد، ميزت بين أفراد الأمة وجعلتهم صنفين:

المجتهد الذي يملك مكنة الاجتهاد، ويمكنه استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، وفق منهجية الفهم والاستنباط والقياس المبتوثة في كتب الأصول.

والمقلد الذي يلزمه اتباع المجتهد والتعويل على غيره في ذلك، لأنه يفتقد شروط الاجتهاد وأهمها العلم. يقول الآمدي: "العامي ومن ليست له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد، يلزمه اتباع قول المجتهد والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين"⁵.

وبالنظر إلى تعذر توفر كل الشروط التي حددها الأصوليون في المجتهد، نظرا لتشديد شروط الاجتهاد وتعقيد قواعد الاستنباط، ووفقا لهذا التقسيم ينذر حاليا من يملك مكنة الاجتهاد ويحصل شروطه، بل " يمكن الجزم اليوم باستحالة تحقق اعتراف عام بصفة الاجتهاد لشخص ما والالتزام بتنفيذ آرائه وفقا للمفهوم المتداول للاجتهاد والتقليد"⁶، وينتج عن ذلك القول بعجز الأمة كلها عن ممارسة الاجتهاد لانعدام من يتوفر على شروطه، وبالتالي فالأمة كلها ملزمة بالتقليد.

إضافة إلى ذلك؛ نجد فئة كبيرة من الأمة لم تحصل شروط الاجتهاد كما بينها الأصوليون، ومع ذلك تملك قدرا من العلم يمكنها من البحث والتحليل والمناقشة، ويؤهلها لمعرفة الأدلة الكلية والمقاصد العامة، ويساعدها على إدراك المصالح، ومعرفة آراء العلماء والترحيح بينها. وقد أشار كثير من العلماء⁷ لهذه المرتبة بين المجتهد والمقلد، وسموها مرتبة الاتباع.

فإذا كان المجتهد يعمل بحسب علمه واجتهاده، والمقلد الصرف يحتاج إلى من يقوده لتحصيل العلم، فإن هناك صنفا ثالثا لم يبلغ مبلغ المجتهدين المستقلين في الاستنباط من الأدلة، لكنه يفهم الدليل وموقعه، ويعرف الحجة، ويدرك المصلحة المترتبة عن الحكم الاجتهادي، ويصلح فهمه وإدراكه للترحيح بين الآراء الاجتهادية. ونجد كثيرا من الأصوليين والمتكلمين من أوجب هذا الحد من الاجتهاد على كل الناس. قال أبو الحسن الأشعري: "ليس للمستفتي أن يقلد وعليه أن ينظرويسأل عن الدليل والعلة حتى يستدل بالدليل ويتضح له الحق"⁸.

فالتقليد موافقة عمياء، قد تكون لشخص المقلد، دون معرفة الدليل، ودون مناقشة، أما الاتباع فهو بقصد الموافقة المبصرة المميّزة⁹، الناتجة عن دليل وعن حجة، ومناقشة وبحث، واستقصاء للآراء الاجتهادية، قصد الاقتناع والاطمئنان. يقول الشاطبي: "إذا كان هذا المتبع ناظرا في العلم ومتبصرا فيما يلقي إليه كأهل العلم في زماننا، فإن توصله إلى الحق سهل، لأن المنقولات في الكتب إما تحت حفظه وإما معدة لأن يحققها بالمطالعة أو المذاكرة"¹⁰.

وإذا كان التقسيم الثنائي للأمة بين مجتهد وعامي مستساغ؛ بالنظر إلى مجال الاجتهاد، الذي يشمل الاجتهاد في النصوص الخاصة الجزئية التي تتطلب تخصصا فقهيا وإلماما بالشروط التي

ذكرها الأصوليون. وبالنظر إلى حال عموم أفراد الأمة قديما وحاضرا وهو حال الجهل والأمية، وبالنظر إلى نوع الأحكام المراد استنباطها وهي أحكام مرتبطة بشؤون الفرد، ومجال العبادات.

فذلك مستساغ ومقبول إذا نظرنا إلى الاجتهاد بمعناه الضيق، أي بمعنى كونه منبرج التمييز بين الحلال والحرام، أو "الاجتهاد في الحكم الشرعي"، فكلما كانت النازلة شديدة الصلة بدلالة النصوص ومقتضياتها، فالمجتهد هو المخول له استنباط الحكم وتحقيق المناط فيه؛ ذلك أن المجتهد يفضل باقي القائمين بتحقيق المناط بفقهاء النصوص والإمام بمقتضياتها وعللها وسياقاتها.

أما إذا نظرنا إلى الاجتهاد باعتباره منهجا حضاريا لتزويد الأمة بكل ما تحتاجه من النظم والقوانين والتشريعات في كل جوانب الحياة الاقتصادية والتربوية والاجتماعية والثقافية، أي "الاجتهاد التشريعي" فإن لباقي عناصر الأمة الدور الكبير، بل إن للأمة مجتمعة مدخل في اختيار التشريعات والقوانين التي تنظم الشأن العام، ويمكن لعموم الأمة إدراك وجه المصلحة فيها، مثل مختلف التشريعات والقوانين التنظيمية كقانون السير والشغل ومختلف التنظيمات والشرائع التي تكون فيها المصلحة عامة مدركة بالعقل السليم، خاصة إذا كانت الأمة تملك نوعا من العلم والثقافة والوعي؛ وهذا هو الأصل في الأمة الخيرة الشاهدة.

فكثير من المجالات التي يستهدفها التشريع في الواقع المعاصر تدخل في الجانب التدبيري من شؤون الحياة، ويشملها الاجتهاد لتدبير المصالح، أكثر من دخولها في الاجتهاد في الحكم الشرعي، الذي يتوقف على بعض الشروط التي ذكرها الأصوليون.

فالعملية الاجتهادية تشمل الاجتهاد المتعلق بالفهم والاستنباط، وتشمل الاجتهاد التطبيقي المتعلق بتنزيل الأحكام على الواقع، فهذا الضرب من الاجتهاد يتوقف على نوع خاص من المعرفة، وهي العلم بالواقع؛ ويتوقف على التجربة والخبرة بأحوال الناس، هذه المعرفة قد تملك الأمة منها القدر الكافي.

ونجد الشاطبي قسم الاجتهاد تقسيما متميزا يعتمد فيه على طبيعة الموضوع المجتهد فيه، ومن خلاله يمكن أن نفهم مدخل الأمة إلى العملية الاجتهادية التشريعية. قال رحمه الله: "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"¹¹.

- ومن ثمة أعطى الشاطبي بحسه الإبداعي للاجتهاد مفهوما متميزا، جعله على ثلاث نواح:
- الأولى: الاستنباط من النصوص، ومن تم يحتاج المتصدي له لمعرفة اللغة العربية وأغلب الشروط التي ذكرها الأصوليون.
 - الثانية: استنباط المعاني من المصالح والكليات، ولازمها العلم بمقاصد الشرع، ولا يلزم المجتهد فيها بالضرورة العلم بالعربية.
 - الثالثة: الاجتهاد في تحقيق المناط، وغايته تحديد الموضوع بالدقة حتى يتم تشخيص الموضوع على أساسه، وعليه لا يلزم العلم بالعربية أو بمقاصد الشرع. وهذا متيسر لكثير من الباحثين والمتخصصين في مختلف العلوم والمعارف، بل قد يكون متيسرا لعموم الأمة¹².
- ويمكن أن نستنتج من كلام الشاطبي السابق، نوعين من الاجتهاد، اجتهاد خاص بالعلماء يتطلب العلم بالعدة الأصولية، والتمكن من شروط الاجتهاد التي ذكرها الأصوليون، واجتهاد عام لا يختص بالمجتهد دون المقلد وإنما يتوجه لكل المكلفين، لا يتوقف على العلم باللغة العربية ولا بشروط الاستنباط الأخرى، وإنما يتوقف على الخبرة الدنيوية، والتجربة الحياتية، والعقل والفكر السليم المنتشع بالقيم الأخلاقية والوازع الديني. خاصة إذا كانت القضايا موضوع تحقيق المناط مما يدخل في تدبير الشأن العام، وليس فيه دليل جزئي.
- وهذا ما يفسر تعويل أصحاب المشاريع الإصلاحية عبر تاريخ الأمة الإسلامية على مسألة إحياء الاجتهاد، وجعله همًّا فرديا، ومسؤولية كل مكلف، وتحريمهم للتقليد، أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشاطبي والشوكاني ومحمد عبده....
- والحاصل أن وجود المجتهد من عدمه هو وليد المستوى العلمي والثقافي والحضاري الذي تعيشه الأمة ومحكوم به، ففي ظل سيادة ثقافة التقليد وعقلية الإتياع لأقوال السابقين، وفقدان الثقة في اللاحقين وعلمهم، حتى افترض البعض إمكان فقدان المجتهدين وغيابهم في عصر معين، بله وجود المجتهد المطلق. لا يمكن أن يفرز المجتهدين المبدعين.
- يقول محمد الحجوي الثعالبي: "ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلبها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون"¹³.

المسألة الثالثة: الأمة والإجماع

تناول الأصوليون دور الأمة أو ما يسمونهم "بالعوام" ضمن مبحث الإجماع في مواضع متعددة منها:

أولاً: عند تعريفهم للإجماع:

1- ذهب بعض الأصوليين إلى أن الإجماع هو: "إجماع الأمة عامة سابقها ولحقها في جميع العصور على المعلوم من الدين بالضرورة".

وهذا الإجماع هو المرتضى من الإمام الشافعي، وهو الإجماع المتيقن الذي لا إجماع غيره عند ابن حزم، وهذا النوع لا اختلاف فيه بين أحد من العلماء بل من الأمة كلها، ولذلك كان منكراً أو جاحده كافراً، يقول الشافعي: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجمع عليه إلا لما لا تلقى علماً أبداً إلا قاله لك، وحكاه عن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا".¹⁴

ويقول ابن حزم في هذا النوع من الإجماع إنه: "كل ما لا يشك أحد من أهل الإسلام في أن كل من لم يقل به فليس مسلماً، كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان وكتحريم الميتة والدم والخنزير والإقرار بالقرآن، وجملة الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلماً، ومن قال بها فهو مسلم، فإذا ذلك كذلك فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام".¹⁵

وقيمة هذا الإجماع تتجلى في أنه يمثل القدر المشترك المتفق عليه بين المسلمين، ويشكل لهم الدستور الأساسي، والقاعدة التي توحد بينهم، فإلهمهم واحد وكتابهم واحد، ولهم كثير من الأمور المشتركة اليقينية المتمثلة في العقائد الأساسية الست والأركان العملية الخمس وفي المحرمات اليقينية، وأمهاات الفضائل وكليات الدين وشرائعه القطعية...

فهذا النوع من الإجماع ميزة للأمة الإسلامية وخاصة من خواصها، وفيه عناصر قوة كثيرة وفائدة تشريعية كبيرة لا يجوز الخروج عنه، ويلزم الاهتداء به لظهور أدلته وقطعيتها.

2- وذهب البعض الآخر إلى أن الإجماع هو "اتفاق جميع الأمة على أمر من الأمور الدينية".

وينسب هذا القول لكثير من المتكلمين، منهم أبو بكر الباقلاني والأشعري واختاره الأمدي وقال: "... وإليه ميل القاضي أبي بكر الباقلاني وهو المختار، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة

الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد¹⁶.

وهذا المذهب يستنتج من تعريف الغزالي للإجماع، قال: "الإجماع عبارة عن اتفاق أمة خاصة على أمر من الأمور الدينية".¹⁷

ثانياً: عند حديثهم عن إجماع العوام إذا خلا الزمان من المجتهدين هل يعد إجماعاً؟

وهذه المسألة متفرعة عن فرض خلو الزمان ممن ينعقد بمثلهم الإجماع من المجتهدين، فإن ذلك يفضي إلى القول بوجود العوام في ذلك العصر، فهل يعد اتفاقهم على أمر إجماعاً؟ جاء في جمع الجوامع وشرحه أن كلمة الأصوليين متفقة على أن الإجماع مختص بالمجتهدين، يعني أن غير المجتهدين أي العوام لو اتفقوا وحدهم على رأي لم يكن ذلك إجماعاً.

يقول الشوكاني: "إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة، وأما من قال أن الزمان لا يخلو من قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير".¹⁸

ثالثاً: عند حديثهم عن الصفات الاجتهادية للمجمعين

تناول الأصوليون في هذه النقطة: دخول العوام في الإجماع، ودخول من لم تكتمل له أهلية الاجتهاد.

1- دخول العوام في الإجماع:

تناولنا فيما سبق إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهدين، هل يعتبر اتفاقهم إجماعاً أم لا؟ وهنا نتناول دخول العوام مع أهل الإجماع وهل يعتبر خلافهم، فلا ينعقد الإجماع إلا بوفاقهم؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة كذلك: فمنهم من أدخلهم في الإجماع لأنهم بعض الأمة، قال الأمدي: "وهو المختار وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة... وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العامة فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً".¹⁹

ومنهم من منع دخول العوام في الإجماع لأنهم لا يملكون آلة الاجتهاد. ولا يعرفون مأخذ الشرع، وليسوا أهلاً لطلب الصواب ولأن القول بدخول العوام في الإجماع يبطله، وهذا قول عامة الأصوليين "إذ لا يتصور قول الأمة في حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى. ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي".²⁰

2- دخول من لم تكتمل له أهلية الاجتهاد:

ناقش الأصوليون في هذه المسألة دخول المفتين الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى والمتكلمين والمحدثين والمفسرين، وهل يعتد بخلاف الفقيه الحافظ للفروع والأصولي المطلع على الفروع...

فمعظم الأصوليين ذهبوا إلى عدم الأخذ بغير المجتهد المطلق إذ "أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة"²¹ قال الغزالي: "قال قوم لا يعتد إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين".²²

ومنهم من اعتد بقول الفقيه الحافظ للفروع والأصولي العارف بمدارك الأحكام، قال الغزالي: "فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي، وبخلاف الفقيه المبرز لأنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل".²³ واعتبر الباقلاني خلاف الأصولي²⁴ وقال الجويني: "وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعاً"²⁵، وصفوة القول أن "المعتبر في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره".²⁶

والحاصل مما سبق أن بعض المسائل والقضايا التي تحدث عنها الأصوليون في باب الإجماع، خاصة ما يتعلق بدخول العوام في الإجماع، أكثرها افتراضي، إضافة إلى أن الإجماع الذي عني الأصوليون بالكلام فيه هو الاتفاق العرضي بين الفقهاء على مسألة فقهية معينة، وقع اتفاقاً من غير نظر إلى اجتماع مقصود تتبادل فيه الآراء للوصول إلى أحكام ملائمة في ظل قواعد الشريعة، وهو أمر مستبعد في القضايا الظنية الاجتهادية لاختلاف الآراء وتعدددها، أما الإجماع التشريعي الذي ينتج عن الاتفاق القصدي، ويتم فيه تبادل الرأي فيما يهيم الناس من المصالح، وتقرير الأحكام المحققة لها، فلم يتعرض له الأصوليون في كلامهم.

المسألة الرابعة: العصمة التشريعية للأمة

نعتقد أن الأحاديث والآثار الواردة في عصمة الأمة التي استدلت بها العلماء على حجية الإجماع، تشمل ما نسميه بـ"العصمة التشريعية للأمة" أي أن الأمة معصومة بمجموعها لا

بعلمائها فقط في اختيار الحكم الاجتهادي المناسب في حالة اختلاف المجتهدين وتعدد آرائهم، فيما يجوز فيه الاختلاف من الأمور العامة المصلحية، خاصة إذا كان الحكم المراد الاجتهاد فيه يدخل ضمن الاجتهاد التديري. فيستحيل بناء على عصمة الأمة أن تختار حكما اجتهاديا يخالف النصوص الشرعية القطعية.

وقد اعتبر كثير من المتكلمين والأصوليين أن العصمة مرتبطة بقول الأمة كلها وليست بقول أفراد منها فقط، منهم أبو بكر الباقلاني والأشعري واختاره الأمدي وقال: "... وإليه ميل القاضي أبي بكر الباقلاني وهو المختار، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يتمتع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض لأن الحكم الثابت للجمله لا يلزم أن يكون ثابتا للأفراد".²⁷

ويقول ابن تيمية في معرض رده على نظرية الإمامة الشيعية: "إننا لا نسلم أنه يجب أن يكون (الإمام المعصوم) حافظا للشرع بل يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع... ذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته، وهذا مما ذكره العلماء في حكمة عصمة الأمة، قالوا: لأن من كان من الأمم قبلنا كانوا إذا بدلوا دينهم بعث الله نبيا يبين الحق، وهذه الأمة لا نبي بعد نبيها فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة، فلا يمكن لأحد أن يبدل شيئا من الدين إلا أقام الله من يبين خطأه، فلا تجتمع على ضلال".²⁸

فعصمة الأمة يمكن أن ننظر إليها باعتبارين:

- إما أن تتعلق بعموم الأمة أو ببعض أفرادها.
- وإما أن تتعلق بالأمور القطعية أو بالأمور الاجتهادية.

أما بخصوص الاعتبار الأول، فعموم الأدلة الشرعية يفيد أن الأمة معصومة بمجموعها أو بجمهورها لا بأفراد منها. والقول بأن هذا العموم مخصص بالعلماء فقط يحتاج إلى دليل،

وبخصوص الاعتبار الثاني فالإسلام جعل رأي الأمة عند غياب الدليل القطعي هو الميزان الذي يُظهر صحة الآراء، وذلك عندما ينعدم المعيار الموضوعي الذي يكشف عن الحق في ذاته، وانطلاقا من اعتبار رأي الأمة دليلا على الحق وشاهدا له، انبثقت قاعدتان مهمتان في التشريع ونظام الحكم الإسلامي هما: أولاها، قاعدة الشورى في نظام الحكم، والأخرى، قاعدة الإجماع كحجة شرعية.²⁹

وقد قرر الفقهاء أن المقلد لا يلزمه تقليد إمام بعينه، وإنما ذلك راجع إلى اقتناعه واختياره واطمئنانه³⁰، فكيف يكون للمقلد الفرد حق اختيار المجتهد الذي يطمئن إليه ويقتنع بقوله ولا يكون للأمة هذا الحق بأي وسيلة كانت.

خاصة أن الفقه لم يحدد وسيلة لاختيار الاجتهاد اللازم تطبيقه على عموم الأمة. فاضطر إلى القول بالإلزام بالمذهب. فكيف لا يكون للأمة مدخل إلى اختيار الاجتهاد الذي تراه محققا لمصلحتها وتطمئن إليه وإلى مستنده ووجه علته، وترضاه من بين الاجتهادات التي يستنبطها المجتهدون. وهي في ذلك معصومة في اختيارها وترجيحها، لا يمكن إلا أن تختار ما يوافق المصلحة، ولا يخالف القطعيات الدينية.

وقد تطرق الدكتور السنهوري لفكرة الإجماع عن طريق الحديث عن نظرية السيادة في الإسلام، إذ يرى أن سيادة الأمة هي سيادة الشريعة، وأن الله استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، وبعد انقطاع الوحي أصبحت السيادة الإلهية، والحق في التشريع وديعة في يد مجموع الأمة³¹.

المسألة الخامسة: السلطة التشريعية للأمة

اجمع العلماء على أن السيادة العليا والسلطة التشريعية المطلقة في الإسلام بمعنى إيجاد شرع مبتدع لا يكون إلا لله، وأن الإيمان بذلك من مقتضيات عقيدة التوحيد، التي تتضمن أفراد الله بالحكم والتشريع المطلق، فالتشريع بمعناه الدقيق لله تعالى لا ينازعه فيه أحد، مجتهدا كان أو خليفة أو مجموع الأمة. قال تعالى: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾³²، وقال أيضا: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾³³، فلا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما أحل الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، يقول الغزالي: "وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم غيره"³⁴.

فالسلطة المقيدة في التشريع لم تثبت للأمة بالأصالة، بل تثبت لها بتفويض من الشارع صاحب السلطة المطلقة في ذلك. يقول الدكتور السنهوري: "روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة، لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن، وسنة الرسول

المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة"³⁵

ومن ثم فالأمة لا دخل لها في هذا النوع من السلطة المطلقة، ولا دور لها في التشريع المطلق، أو إنشاء شرع جديد، إنما دورها يتجلى في الاجتهاد الخاضع لحاكمية الشرع لفهم النصوص الشرعية وتنفيذها عن طريق تقرير القواعد والوسائل الكفيلة بوضعها موضع التطبيق والتنزيل، أو الاجتهاد التدبيري لمصالح الأمة العامة في دائرة المباح والعفو، فيما يدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"³⁶.

ومعلوم أن الأمة هي محل التكليف بالأحكام الشرعية وهي المخاطبة بالتزام وتنفيذ التشريعات الإلهية، فالأمة هي صاحبة السلطة أو السيادة التشريعية "المقيدة" في الإسلام، وقد استمدت الأمة الحق في القيام بالتشريع فيما لا نص فيه، أو فيه نص ظني، من الله تعالى ومن النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي إطار السلطة التشريعية المقيدة نجد الكتابات في جانب الفكر السياسي والسياسة الشرعية قد ركزت على الدولة وولي الأمر، وميزت بين الدولة التي يمثلها الإمام؛ الذي يملك سلطة التشريع والتدبير في الأمور العامة وفق المصلحة، وبين باقي أفراد الأمة التي لا تملك إلا الطاعة والاتباع، دون أن يكون لها دور في اختيار الحكم والتشريع والقرار الذي تلتزم به وتطبقه، وهذه الكتابات إنما كانت تعكس الواقع السياسي السائد وقتئذ.

و"هذا ما افقد الأمة مكانتها وقدرتها على الريادة والعطاء والإبداع، وحولها إلى مجرد ركام ضخّم من المتفرجين المستهلكين والمستهلكين، بينما تضخمت الدولة حتى صارت هي الأصل... وفي ظل هذا الوضع المقلوب نمت الأحاسيس والهموم الفردية، ونما ورسخ السلوك الفردي الأناني"³⁷

والكلام الذي سبق لا نقصد به إلغاء دور المجتهدين والمتخصصين سواء في الجانب الفقهي أو جانب السياسة الشرعية، وإنما يجب إعطاء كل ذي حق حقه، والاستفادة من الكل أولى من إهمال غالبية الناس وجمهورهم. خاصة وأن الأدلة الشرعية والممارسة النبوية والراشدية تدل على ذلك وتؤيده.

يقول أستاذنا أحمد الريسوني: "فوجب بهذا على المسلمين أن يعتمدوا على أهل الاختصاص والعلم والدراية فيما يتوقف تقديره والبت فيه على ذلك، وهذا أيضا لا يلغي الحق الأصلي والعام للمسلمين في أن يتشاوروا ويستشاروا في أمورهم العامة المشتركة (وأمرهم شورى بينهم). فما كان مشتركا بين عموم الأمة فهو إلى الأمة شورى بينهم، وما كان مشتركا بين جزء من الأمة - قل أو أكثر - فهو شورى بين أهل ذلك الجزء، طائفة كان أو قرية أو مدينة."³⁸

و" الشريعة الإسلامية تعتبر الأمة هي السلطة العليا في المجتمع في نطاق الفقه والتشريع كما هي في نطاق الحكم، وإذا كان هناك ما يمكن اعتباره سيادة نسبية بعد السيادة الإلهية المطلقة فالأمة أولى بها ولم يرد قط في الفقه الإسلامي أي إشارة إلى ما يسعى في الفقه الحديث سيادة الدولة وبذلك تحتل الأمة بإجماعها المرتبة الأولى بعد القرآن والسنة في الهيمنة على المجتمع في نطاق التشريع أي في فقه الإسلام وأحكام الشريعة..... وليس لحكام الدولة أو سلطاتها دور في عملية الاجتهاد أو الإجماع"³⁹.

وتحقيق المناط بالنسبة للأمة يكون عن طريق امتلاكها لسلطة التشريع فالأمة بمجموعها هي المكلفة بمهمة الاستخلاف وإنما المجتهدون أو أهل الحل والعقد إنما هم في الحقيقة نواب ووكلاء عنها في هذه المهام، وكل القضايا التي يمكن للموكل والمنيب فهمها وإدراكها خاصة إذا ارتبطت بالأمور العامة واستندت إلى الأدلة الكلية، فإنه لا يجوز للوكيل الاستقلال بها والانفراد بها، فالأمور العامة التي تستند إلى أدلة كلية عامة يشارك الجمهور العلماء في دركها، كما يقول الشاطبي.

المسألة السادسة: مجالات تحقيق الأمة للمناط التشريعي

أولاً: تحقيق مناط النصوص الكلية والمصالح العامة؛

يتفق العلماء على أن أغلب الأحكام الشرعية نصوص عامة ومبادئ كلية، تحدد الغايات والأهداف التشريعية، وتمثل المثل العليا للفرد والمجتمع مهما تغير الزمان والمكان. وهذه النصوص الكلية والمصالح العامة أوكلت للأمة مهمة تطبيقها وتحقيق مناطها حسب ما يحقق للأمة المصالح ويدفع عنها المفساد. لأن هذه الكليات والمبادئ معان عقلية عامة تدرك بالعقل ومعرفة الواقع المراد تطبيقها عليه. وقد أدخل بعض الأصوليين العوام في الإجماع في العام دون الخاص، " فقد حكى القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني أن العامة معتبرة في الإجماع في العام دون الخاص"⁴⁰

ويقول الشاطبي: "كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ولم يجعل له ضابط ولا قانون مخصوص فهو راجع على معنى معقول وكل إلى نظر المكلف وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات والظلم والمنكر والفحشاء ونقض العهد في المنهيات"⁴¹.

فالأمور العامة التي تستند إلى أدلة كلية عامة يشارك الجمهور العلماء في دركها، يقول الشاطبي "فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه"⁴².

فتحقيق المناط في هذه الأمور التي أشار إليها الشاطبي فهما أو تطبيقا، لا يستقل به المجتهد ولا ينفرد به دون باقي أفراد الأمة، لأن غالب اشتغال المجتهد يكون مع النصوص الجزئية لامتلاكه شروط الاجتهاد.

ويقول العزبن عبد السلام: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات المعتبرات فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته، ومن أراد أن يعرف التناسبات والمصالح والمفاسد راجعها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك غلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها"⁴³.

ثانيا: تحقيق مناط الإباحة:

فالسطة التشريعية للأمة مقيدة بحاكمية الشرع، ومحدودة في دائرة المباح، فهي التي تتعدد فيها البدائل الشرعية المقبولة، وتتسع الشريعة فيها لأكثر من صورة، وهنا تظهر أهمية الشورى في اختيار الوسيلة أو البدائل الأرجى نفعاً والأكثر تحقيقاً للمصلحة، في إطار رقابة عامة من المجتهدين في الأحكام الشرعية حتى يبقى الاختيار في دائرة الشرعية.

وهي القضايا التي لم يرد فيها نص عن الشارع؛ وإنما ترك تنظيمها لاجتهاد الأمة. وذلك عن طريق صياغة الأحكام وسن القوانين لضبطها بضوابط الشرع، وإقامتها على حدود الدين، واستيعاب المستجدات والطوارئ وفق المقاصد الشرعية والقواعد العامة وهي المنطقة المسماة منطقة الفراغ التشريعي أو منطقة العفو، ويدخل في هذا الإطار الأمور السياسية والدينية، وتنظيم المجتمع بأنواع التنظيمات ومختلف التشريعات، ولا يضر أن لا تكون هذه التشريعات مستنبطة من النصوص الشرعية، وإنما يعتبر أن لا تعارض هذه النصوص، ولا تخالف ما نطق به الشارع.

وفي هذا يقول ابن القيم، "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم ولا يخلو من القول به إمام، فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل، السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن ولو لم

يكن إلا تحريف المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة.⁴⁴ فالمعتبر في هذا القسم هو المصلحة العامة.

ثالثا: تحقيق مناط الأحكام الكفائية؛

الفروض الكفائية، واجبة ابتداء على عموم الأمة ولا تختص بالولاية العامة إلا نيابة ووكالة، ومن باب التنظيم أو الحث على القيام بها، أو الإلزام بتنفيذها، إن احتاج الأمر إلى ذلك، وظهرت مصلحة الأمة في ذلك، فهي من الواجبات المفتوحة، فمعظم الواجبات الكفائية لا يتوقف على السلطة السياسية، ولا يختص بها، يقول الجويني: "ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص به الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يغفلوه ولا يغفلوا عنه... فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام"⁴⁵.

فالواجبات المرتبطة بالقيام بالمصالح العامة للأمة، التي لا يمكن تنفيذها والقيام بها وتحقيقها في الواقع إلا بتنسيق من الجماعة المسلمة وتضامنها وتخطيطها، مثل قضايا التعليم والجهاد والإدارة وتغيير المنكر ومحاربة الفساد والتكافل الاجتماعي، وإقامة السلطة السياسية، ومختلف الخدمات العامة التي سماها الفقهاء الفروض الكفائية، فهي واجبة على عموم الأمة لعموم الخطاب القرآني بها.

فالفروض الكفائية من اختصاص الأمة أصالة، لأنها هي الحامي الحقيقي للدين، وما الولاية سوى نائب عنها في القيام بجانب منه، مما لا يمكن للجهود الفردية الوفاء به، ففوض للولاية بسبب ما تملكه من قوة الإلزام والقهر ومن أدوات التنفيذ. على أن قيام الدولة بجانب من الفروض الكفائية تنظيما وتسييرا، لا يعني حرمان الأمة من واجبيها الأصلي، لأن في ذلك تضخيما لسلطة الدولة في مواجهة الأمة.

رابعا: تحقيق مناط رفع الخلاف أو الترجيح؛

يجمع العلماء على أن أكثر النصوص الشرعية إما ظنية أو كلية، ينتج عن ذلك بالضرورة اختلاف العلماء في تفسيرها، إضافة إلى اختلافهم في تعيين المصلحة وتحديد نتائج اختلاف الأمارات وتعدد القرائن من مجتهد لآخر، يقول الغزالي: "فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة فما لا يفيد الظن لزيد قد يفيد لعمر...."⁴⁶

ومن جهة أخرى، فإن التنظيم الاجتماعي المعاصر يفرض وحدة القاعدة التشريعية المنظمة لشؤون الحياة العامة، وفي حالة اختلاف العلماء ما الحل ومن يملك حق الترجيح والاختيار والإلزام؟

قد يجاب مباشرة بالقاعدة الفقهية "حكم الحاكم يرفع الخلاف" وإن كان المقصود الأصلي بهذه القاعدة هو مجال القضاء، فهذه القاعدة لم يكن لها أثر عملي، ثم إن هذه القاعدة لا تحل الإشكال بل تعمقه، لأن فيها حجرا على الأمة وفيها تناول على اختصاصها الأصلي، فالأمة هي مخاطبة ابتداء بالاجتهاد وبالتشريع والتنفيذ أو التطبيق، ومن تم فالأمة هي التي تملك سلطة تحقيق المناط في الأمور المختلف فيها بحسم الخلاف واختيار رأي من الآراء الاجتهادية، من غير أن يحل حراما أو يحرم حلالا.

والترجيح هنا ينبغي على منهج علمي عملي فالمجتهد لا يكفيه إلقاء رأيه الاجتهادي منبثا عن دليله وعلّة القول به، والمصلحة المترتبة عنه، والمفسدة المدفوعة به، حتى تتمكن الأمة من المناقشة والمراجعة، والفهم والاقتناع.

وإذ لا يمكن الجدل في مسألة حصر الاجتهاد بمعناه الأصولي الدقيق في فقه العلماء الذين حصلوا مكنة الاجتهاد وحققوا شروطه، أي وسائل استنباط الحكم من النص الجزئي، فانه في مقابل ذلك يجب إقرار حق الأمة ومجموع أفرادها في نقاش وتداول المسائل التي تهمها ويمكنها دركها وفهمها من الأمور العقلية الكلية التي تظهر مصطلحاتها للعقل.

فإذا لم يكن للأفراد مدخل في استنباط كثير من الأحكام، فإن لهم مدخل في معرفة كيفية تطبيق بعضها والمصلحة المترتبة عن ذلك، ولهم مدخل في إدراك مقاصد ومصالح مجموعة من الأحكام التي تنظم شؤونهم وتحكم أفعالهم. خاصة إذا كانت المصلحة المترتبة عن الفعل أو الحكم تدخل في النوع الثاني من الاجتهاد وهو الاجتهاد لتدبير المصالح العامة للأمة، فهذا النوع من المصلحة غير مرتبط بالنصوص الجزئية وغير متوقف عليها، كما بين ذلك علماء السياسة الشرعية، لأن المصلحة التدييرية مرتبطة بشؤون الدنيا وهي مدركة بالعقل والفكر السليم، وبالتجربة والخبرة الدنيوية. يقول ابن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل".⁴⁷

وتحقيق المناط بالنسبة للأمة عن طريق الموازنة بين الحجج والأدلة التي تستند إليها الآراء المتعددة ليس مجرد موازنة بين عدد الأصوات، فالشورى هنا ميزان لقياس الآراء والأفكار بمقياس القيم العليا والمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية، وهذا الأمر لا يشق على الأمة إذا امتلكت وعيا دينيا وفقهيا.

وتحقيق المناط الترجيحي قد يكون عن طريق الأخذ بقول الجمهور من الأمة أو أغليبيتها، لأن الإجماع بمفهومه الأصولي متعذر، والرأي الفاصل الترجيحي الذي يعول عليه في رفع الخلاف إنما

هو رأي الأغلبية لا غير، إذ ليس من المناسب أن يكون رأي الأقلية هو الرأي الفاصل الترجيحي لا عقلا ولا شرعا. "والمقصود بمبدأ الأكثرية هو أن الرأي الذي يتفق عليه الأكثرية سواء أكانوا من العلماء في مسائل البحث العلمي الشرعي أم من جمهور الأمة في المسائل العامة المشتركة. هو الذي يترجح وينفذ. مع السماح للرأي المخالف بالتعبير عن رأيه، واحتفاظه به"⁴⁸

خامسا: تحقيق مناهج التنزيل والتطبيق:

إن مسؤولية إقامة أحكام الإسلام هي مسؤولية الأمة في الأصل، والسلطة السياسية إنما تتولى هذه المسؤولية نيابة عنها بعقد الإمامة، وهو عقد لا يرفع المسؤولية عن الأمة في الإعانة والمساعدة ومراقبة عملية التنفيذ والتطبيق والمحاسبة...

ومعلوم أن الحاكمية في المنهج الإسلامي لله تعالى لا ينازعه فيها فرد أو جماعة. وتتجسد هذه الحاكمية في تطبيق ما في القرآن الكريم من أحكام وتشريعات على المستوى الفردي أو الجماعي، فالحاكمية لا تتحقق إلا من خلال وضع الشريعة نصا وروحا ومقاصد موضع التنفيذ والتطبيق.

وتطبيق الشريعة في كل جوانب الحياة، يحتاج إلى اجتهاد غير اجتهاد الفهم والاستنباط، ويحتاج إلى تضافر ورضى كل أفراد الأمة، ولذلك فهو مسؤولية الأمة كلها. والمستقرى لحركة الاجتهاد المعاصر يلحظ غياب الاجتهاد العملي التطبيقي عن الساحة التشريعية؛ وأقصد به الاجتهاد الذي يلامس الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية للأمة الإسلامية، وطغيان الاجتهاد النظري سواء في صورته الفردية من حيث القيام به أو من حيث القضايا التي يتناولها، وسواء في صورته الجماعية الذي يبقى إنتاجها ومجهودها ضئيلا وحبس المؤتمرات والمجلات، ولا يعرف إلى التنزيل والتبليغ والتطبيق طريقا.

"أما اجتهاد التطبيق بمعنى تنظيم المجتمع بالأحكام الملزمة وفقا لنصوص الشريعة وروحها فإنه يرجع على المجتمع بكامله يمارسه بالطريقة الدستورية التي يراها ملائمة لظروفه وأحواله، وهو في ذلك يسترشد أولا بما يقدمه نبغاء المفكرين من علماء أصول الفقه، ثم بباقي التخصصات المعرفية المتوفرة."⁴⁹

وهذا الالتزام بالتكليف والعمل على تنفيذ الشريعة الإسلامية وتطبيقها هو الذي يكسب الأمة مفهومها وتميزها وتفردا، لأن الأمة هي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والتشريعي الإسلامي والذي يعكس التفاعل بين الإنسان والرسالة المحمدية.

خاتمة

تبين مما سبق أن الأمة هي المكلفة أصالة بتحقيق المناط التشريعي والسياسي، تقوم به فيما يمكنها القيام به مباشرة في القضايا الهامة والعامة التي تنزل بها، ذلك لأن الجماعة وحدها هي صاحبة القرار في شؤونها المصيرية وقرارها بعد التشاور يكون ملزماً لها ولجميع أفرادها حكماً ومحكوماً سواء صدر بالإجماع أو باتفاق الأغلبية، ويمكنها أن تنيب عنها من يقوم بذلك إذا لزم الأمر ورأت المصلحة في ذلك، وذلك في الأمور التي لا يمكنها التصدي لها جماعة.

وتمكن الأمة من القيام بتحقيق المناط يحتاج إلى اجتهاد دقيق، ويتأصل ذلك في الفكر الأصولي والسياسي الإسلامي على إعمال وتطوير مصطلحات ومفاهيم ثلاث: الإجماع، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما سبق يثير جملة من الأسئلة المهمة هي:

- كيف يتم الارتقاء بهذه المصطلحات الفقهية والسياسية من مجال التناول النظري إلى صياغة المشروع العملي الذي يمكن الأمة من دورها التشريعي والسياسي؟
- ما قيمة الاجتهاد والتنظير لدور الأمة المركزي في تحقيق المناط في ظل النظام الدستوري المعاصر؟
- وكيف يمكن الملاءمة والجمع بين المؤسسات الفقهية والسياسية الإسلامية المنشودة والمؤسسات الدستورية القائمة الموجودة؟

ثم إن الحديث عن الأمة باعتبارها محققة للمناط تعترضه إشكالات متعددة منها:

- الأمة في إطلاقها العام تشمل كل من دخل تحتها ورضي الالتزام بتشريعيها القانوني الذي ينظم السلوك العام وإن خالف معتقده أي تصرفه الفردي الخاص تشريع الأمة التعبدية ولذلك ضمت الدولة الإسلامية على عهد النبي صلى الله عليه وسلم اليهود والنصارى في دستور المدينة أو صحيفتها. فما دور غير المسلمين ومدخلهم في العملية الاجتهادية التشريعية؟
- يكاد يجمع علماء الأصول على اشتراط مجموعة من الشروط في المنتصب للعملية الاجتهادية وهذه الشروط يتعذر توفرها في أفراد الناس، وتوفر أهمها في مجموع الأمة بشكل تشاركي أمر غير متعذر، إذا صلحت الأحوال، وتطورت مناهج التعليم، فكيف يكون لها مدخل في التشريع والعملية الاجتهادية مع تعذر وجود شروط الاجتهاد؟

- الأمة الإسلامية تعيش تحت وطأة خلاف عقدي مستحكم، نتج في الأصل عن خلاف سياسي دستوري فيمن هو أحق بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تطور عبر التاريخ الإسلامي وازداد

استحكاما وصبغ بالطابع العقدي، ففي ضوء هذا الخلاف ما المقصود بالأمة؟ وعند تحقيق المناط هل يأخذ بعين الاعتبار مجموع الأمة بمختلف طوائفها ام يتم الاقتصار على طائفة منها.

- الأمة الإسلامية كذلك تعيش تحت وطأة خلاف سياسي مستحكم، أدى إلى انقسامها إلى عدة دول، مما جعل الحديث عن الأمة بالنظر إلى الخلاف العقدي والسياسي، وإلى طغيان الدول القطرية أمرا نظريا مغرقا في المثالية غير العملية، فهل يراعى هذا الأمر عند إرادة صياغة مشروع يكون قانونا للأمة؟

قائمة المصادر والمراجع:

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، (تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، ط1، 1989، الكويت)
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، (دار الفكر، ط1، 1997)
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، (الطبعة، الأولى، دار الحديث، القاهرة، سنة 1404هـ)
- إرشاد الفحول، الشوكاني، (تحقيق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة الرياض، ط1، 2000)
- الاعتصام، الشاطبي، (تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم الجوزية (تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث القاهرة، ط3، 1417هـ/1997م)
- الأمة هي الأصل، أحمد الريسوني، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012، بيروت)
- أهل الحل والعقد من هم؟" محمد فتحي عثمان، (بحث منشور في مجلة العربي، الكويت، يوليو 1980)
- البرهان في أصول الفقه، الجويني (تحقيق عبد العظيم الديب، ط2/ 1400هـ، دار الانصار القاهرة)
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، (ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2/ 2000م-1421هـ)
- الرسالة، الإمام الشافعي، (تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت)
- الشورى بين التأثير والتأثر، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، (مطابع الشروق، القاهرة، 1402هـ/1982م)
- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمان عبد الخالق.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ابن القيم الجوزية، (دار الكتب العلمية)
- غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، (تحقيق مصطفى حلي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1400هـ)
- فضائح الباطنية وفضائل المستظيرية، الغزالي، (تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، 1321هـ)

- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، عبد الرزاق السنهوري، (ترجمة نادية السنهوري، مراجعة وتعليق توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م)
- فقه الشورى والاستشارة، توفيق الشاوي، (دار الوفاء المنصورة، ط2/ 1414هـ/ 1992م)
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي، (مطبعة إدارة المعارف الرباط، 1345هـ)
- الفكر السياسي للإمام محمد عبده، عبد العاطي محمد أحمد (الهيئة المصرية العامة)
- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ابن عبد السلام، (تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف بيروت، د ت)
- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ 1988م)
- المستصفى، الغزالي، (صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، 1417هـ 1996م)
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، (ت محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 2001)
- مقالات إسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري، (مطبعة الدولة، استانبول، 1929م)
- من يحقق المناط؟ عبد الحميد عشاق، (بحث مقدم لمؤتمر مستجدات الفكر الإسلامي الدورة الحادية عشر، في موضوع، "الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والتوقع" 18-21 فبراير 2013، وزارة الأوقاف الكويت)
- منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، (ترجمة منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، ط6، 1983، بيروت)
- الموافقات، الشاطبي، (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ 1997م)
- وجهة نظر الجزء السابع "الاجتهاد تصورا وممارسة"، أحمد الخليلي، (دار نشر المعرفة، الرباط)
- وجهة نظر، الأسرة والطفل والمرأة، أصول الفقه والفكر الفقهي، أحمد الخليلي، (دار نشر المعرفة، الرباط، 1998).

الهوامش:

- 1- الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، ص192.
- 2- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 47
- 3- عشاق عبد الحميد، من يحقق المناط، ص30
- 4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص353.
- 5- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 249/3.
- 6- الخليلي أحمد، وجهة نظر "الاجتهاد تصورا وممارسة"، 40/7.
- 7- كابين خويز منداد المالكي، وابن عبد البر، وابن القيم، والشاطبي.
- 8- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص480.
- 9- مدح الله أهل هذه المرتبة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ الزمر: 18.
- 10- الشاطبي، الاعتصام، 252/3-254.

- 11- الشاطبي، الموافقات، 4/ 165.
- 12- ينظر: الموافقات، 4/ 162-165.
- 13- الحجوي، الفكر السامي، 2/ 460.
- 14- الشافعي، الرسالة، ص534.
- 15- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4/ 541.
- 16- الأمدى سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، مجلد 1، ج 1 ص 156.
- 17- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص137. والقول بالإجماع بهذا المفهوم أي اتفاق الأمة جميعا مجتهديهها وعوامها على أمر من الأمور الدينية بنقل ثابت عن جميعهم أمر محال التحقق، قال الأمدى - تعليقا على تعريف الغزالي -: "إن ما ذكره الغزالي يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن أمة محمد جملة من اتبعه إلى يوم القيامة، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنما يعم بعض الأمة لا كلها، وليس مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع" الإحكام، مجلد 1-ج1/ 137.
- 18- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص415/1.
- 19- الأمدى، الإحكام، 1/ 322 و 325.
- 20- ابن قدامة، روضة الناظر، 136.
- 21- الجويني، البرهان، 1/ 687- 688 ف633.
- 22- المستصفى، ص 144.
- 23- نفسه، ص144.
- 24- السبكي، الإبهاج، 2/ 257. البرهان، 1/ 264-632.
- 25- البرهان، 1/ 687، فقرة 633.
- 26- الرازي، المحصول، 2/ 93.
- 27- الأمدى سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، مجلد 1، ج 1/ 156.
- 28- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 3/ 270-272-273. والعبارة بين قوسين زيادة ليفهم الكلام.
- 29- أنظر: نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام، أحمد كمال أبو المجد، ص 53.
- 30- انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 33/ 168. وإعلام الموقعين 4/ 254.
- 31- السهري عبد الرزاق، فقه الخلافة، ص 57- 64.
- 32- يوسف الآية 40.
- 33- الأعراف 54.
- 34- الغزالي، المستصفى، 8/ 1.
- 35- السهري، فقه الخلافة وتطورها، ص 70.
- 36- صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي.
- 37- الريسوني، الأمة هي الأصل، ص11.
- 38- المرجع نفسه، ص26.
- 39- توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 170.

- 40- الشوكاني، إرشاد الفحول، 1/414.
- 41- الشاطبي، الموافقات، 3/28.
- 42- الشاطبي، الموافقات، 5/240.
- 43- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 1/4-8.
- 44- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص12-13.
- 45- الجويني، الغياثي، ص 210.
- 46- الغزالي، المستصفى، 2/376.
- 47- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 1/4.
- 48- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، الشورى بين التأثير والتأثر، ص44. ينظر أيضا: منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص88.
- 49- أحمد الخمليشي، وجهة نظر، 2/143.