دعاوى الإجماع، إشكالياتٌ في التنظير والتطبيق، ومعوّقاتٌ للاجتهاد والتجديد

بختيار نجم الدين شمس الدين[1]

[1]قسم التربية الدينية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة السليمانية، السليمانية، إقليم كردستان، العراق.

الملخص :

من الواضح لدى دارسي العلوم الشرعية أن الإجماع له مكانة مهمة ضمن مصادر التشريع، فعلمائنا من أهل السنة والجماعة عدوه من الأدلة المتفق عليها، وجعلوه الدليل الأول بعد الكتاب والسنة، بل نرى بعضهم نصوا على أن دلالته أقوى من دلالة الأولين؛ لكون الإجماع يقوي دلالة النص من الظن إلى القطع. لذا تحدثوا عنه مفصلاً، لاسيما في جوانبه النظرية من تعريفه وشروطه وأنواعه، وحجية كل نوع، وحكم مخالفة الإجماع، وما إلى ذلك من مباحث.

أما من الجانب العملي فنرى أن الكتب الفقهية مكتظة بدعاوى الإجماع في مئات من المسائل. في حين أن الناظر المحقق لهذه المسائل يرى أنه من الصعب تطبيق الشروط النظرية للإجماع على الإجماعات المدونة. ومن هنا نكون أمام مشكلة بل معضلة علمية؛ إذ من المعلوم علمياً أنه لابد أن يكون المعرِّف مساويا للمعرَّف في الصدق، أي يجب أن يكون جامعاً مانعاً، جامعاً لكل أفراد المعرَّف فلا يخرج منها شيء. ومانعاً من دخول غير المعرِّف في التعريف. إذ الغرض من التعريف هو تفهيم مفهوم المعرَّف وتمييزه عمّا عداه تمييزاً دقيقاً. لكن لو طبقنا التعريف الأصولي للإجماع على الإجماعات المدونة في الفقه الإسلامي لنرى أنه لا توجد مساواة بين التعريف والمسائل التي أدرجت ضمن ماصدق التعريف؛ لأن التحقيق يكشف لنا أن مئات من المسائل التي ادعي الإجماع عليها عبارة عن رأي الجمهور وليس الجميع.

ومن هنا تبلورت لدي فكرة كتابة هذا البحث لمعالجة أمور منها:

- التمييز بين الإجماع الأصولي، والإجماع الفقهي. مع بيان نسبة الصواب في الإجماعات التي أثبتت في التراث الفقهي.

- بيان الآثار المترتبة على الإفراط في دعاوى الإجماع على المجتمع الإسلامي. مع بيان معوِّقات هذه الدعاوى الكثيرة وتساهل العلماء في نقل الإجماع: على الاجتهاد والتجديد، وبالتالي على مرونة الشريعة وانسجامها مع كل زمان ومكان.

- بيان الاشكاليات التي تحيط بالإجماع من حيث استحالة انعقاده وفقاً للضوابط التي وضعها الأصوليون، ومن طرح بدائل للإجماع الذي تم تنظيره أصولية. مع عرض أهم النتائج في الخاتمة.

وقد اعتمدنا في كتابة البحث على المنهج الاستنباطي في أخذ الموضوعات المدروسة، مع نقل الآراء وعزو الأقوال معتمداً على المصادر الأصلية، والدقة فيها.

الكلمات المفتاحية: الإجماع، دعاوى، معوقات، اجتهاد.

Article Info:

DOI: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

Received: 31-October-2022

Accepted: 30-November-2022

Published: 29-March-2023

Corresponding Author E-mail: bakhtyar.shamsaddin@univsul.edu.iq

This work is licensed under CC-BY-NC-ND 4.0

Copyright©2022 Journal of University of Raparin.

المقدمة:

إن الناظر في الكتب الأصولية يرى أن دراسة الإجماع والبحث في قضاياه المتنوعة نالت اهتماما كبيرا من قبل الأصوليين، فتحدثوا عنه بالتفصيل من وجوه عديدة، مثل الكلام عن مفهومه وإمكان وقوعه ومدى حجيته، إضافة إلى بيان أنواعه وشروطه وافتراض مخالفته للنصوص الشرعية.

كذلك فإن الفقهاء قد استندوا إلى الإجماع، واعتمدوا عليه في إثبات العديد من القضايا الفقهية؛ لكنهم بالغوا في ذلك مبالغة شديدة لدرجة أنهم أوصلوا عديد المسائل المجمع عليها حسب نهم إلى مئات بل أكثر، وقد أدى ذلك إلى إضفاء نوع من التقديس على تلك المسائل بحيث أصبحت غير قابلة للنقاش؛ حتى ولو كانت من فروع الفقه الإسلامي المبنية أساسا على المصالح والأعراف والمستندات المتغيرة.

في الواقع أننا إذا دققنا النظر في تلك القضايا التي ادعي الإجماع فيها على المستوى الأصولي والفقهي؛ لوجدنا أن معظمها لا ينطبق عليها مفهوم الإجماع، ولا يتحقق فيها شروطه؛ لأن الإجماع بالتنظير الأصولي لا يمكن أن ينعقد لصعوبة تحقق شروطه، وعليه فلا يدخل تحته الإجماعات التي ادعيت في المنظومة الفقهية، وتأسيسا على ذلك يبقى التساؤل: لماذا لجأ الفقهاء إلى ادعاء الإجماع لكل هذه المسائل الفرعية، وماهي الآثار التي ترتبت على كثرة دعاوى الإجماع؟

معالجات البحث:

يحاول البحث معالجة أمور منها:

- التمييز بين الإجماع الأصولي، والإجماع الفقهي. مع بيان نسبة الصواب في الإجماعات التي أثبتت في التراث الفقهي.

- بيان الآثار المترتبة على الإفراط في دعاوى الإجماع. مع بيان معوقات هذه الدعاوى الكثيرة للاجتهاد والتجديد، وبالتالي لمرونة الشريعة وانسجامها مع كل زمان ومكان.

- بيان الاشكاليات التي تحيط بالإجماع من حيث استحالة انعقاده وفقاً للضوابط التي وضعها الأصوليون، ومن ثم يحاول البحث طرح بدائل للإجماع الذي بات مجرد أصل نظري يستحيل انعقاده.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستنباطي في أخذ الموضوعات المدروسة، مع نقل الآراء وعزو الأقوال معتمداً على المصادر الأصلية، والدقة فيها.

مع اتباع المنهج التحليلي لما ننقلها، وذلك بقراءات الآخرين لتلك الأقوال والاتجاهات، ثم قراءتي لها مستدلاً بالأدلة الكافية لتلك التحاليل.

تخريج الأحاديث الشريفة والآثار من الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم التي توجد فيها، مع بيان درجتها من حيث الصحة والضعف، بالرجوع إلى كتب التخريج المعتمدة.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

خطة البحث:

دراسة هذه النقاط تقتضي تقسيم خطة البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة: ففي **المقدمة** نبين أهداف البحث وأهميته.

ونتحدث في **المبحث الأول** عن الإجماع الأصولي والإجماع الفقهي، والتحقق من دعاوى الإجماع، والآثار المترتبة على الافراط فيها.

أما في **المبحث الثاني** فنتحدث عن الاشكاليات التي تحيط بالإجماع من حيث استحالة انعقاده وفقاً للضوابط التي وضعها الأصوليون، ومن ثم محاولة وضع بدائل له.

وفي **الخاتمة** نبين أهم النتائج. والله من وراء القصد

المبحث الأول: الإجماع الأصولي والإجماع الفقهي، والتحقق من دعاوى الإجماع، والآثار المترتبة عليها

المطلب الأول: التمييز بين الإجماع الأصولي والإجماع الفقهي

الإجماع لغة: يطلق على العزم والاتفاق.

فمن الأول: يقال: أجمع فلان على كذا، إذا عزم عليه، كأنه جمع نفسه له، وقد يتعدى بدون حرف الجر، فيقال: أجمع فلان كذا، بمعنى عزم، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ**﴾ [سورة يونس، الآية: ٧١]، أي: "احكموا أمركم واعزموا عليه وادعوا شركاءكم". (البغوي ج٢ص٣٦٢، الزمخشري، ج٢ص٣٤١، الرازي، ٢٠٠م، ج١٧ص١١٠، البيضاوي ج٣ص٢٠٨).

كذلك قوله صلى الله عليه وسلم: **((مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ))**. أي: لم يحكم النية والعزيمة[i].

أما من الثاني: فيقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه. (ابن سيده المرسي، ٢٠٠٠م، ج١ص٣٥٠، الراغب الاصفهاني، ج١ص٩٧، ابن منظور، ج٨ص٥٧).

أما اصطلاحاً: فقد تعددت التعريفات التي أوردها الأصوليون، وتباينت القيود المذكورة فيها، وفقاً لاختلاف وجهات نظرهم وتصورهم للإجماع في أمور، أهمها:-

- اختلافهم في "وصف المُجمِعِين" فمنهم من حصرهم في المجتهدين، وهذا الفريق عبر بعضهم عن المجمعين بـ "المجتهدين"، وبعضهم بـ "أهل الحل والعقد". لكن البعض الآخر يعمم التعريف ليدخل فيه العوام وغيرهم، حيث ينصون على "اتفاق الأمة".

- اختلافهم في "تحديد طبيعة الحكم المتفق عليه" فبعض المعرفين للإجماع يحصره في الأمور الشرعية حيث يقول: "اتفاق... على أمرٍ أو حكمٍ شرعي أو ديني"، ومنهم من يعمم القول فيقول: "اتفاق... على أمرٍ من الأمور".

- اختلافهم في "تحديد زمن الإجماع" فجمهورهم يجعل الإجماع عاماً في جميع العصور؛ لذا يعبرون في التعريف بـ "اتفاق... في عصر من العصور"، أو باتفاقهم دون تحديده. لكن بعضهم يخصه بعصر الصحابة كابن حزم ومن وافقه. فهم يعبرون عن التعريف بـ: "اتفاق أصحاب رسول الله" صلى الله عليه وسلم، أو اتفاق "الصدر الأول".

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

- اختلافهم في شروط أخرى للإجماع مثل: "اشتراط انقراض العصر" و "بلوغ المجمعين عدد التواتر" ونحوها، فمن يشترط ذلك يجعله قيداً في التعريف، ومن لا يشترطه لا يذكره فيه. **(للمزيد حول هذه الشروط راجع مبحث الإجماع في الكتب الأصولية منها:** الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، البرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، الإحكام للآمدي، البحر المحيط للزركشي).

هذا، ومع أن بعض الأصوليين جعلوا اتفاق الأمة (التي تشمل العوام أيضاً) قيداً في تعريف الإجماع، إلا أننا لدى التدقيق والاستقراء للقضايا التي نقلوا الإجماع عليها نجد أنهم لم يعتدوا برأي العوام ولم يروه مخلاً بالاتفاق، وعليه فاشتراط هذا القيد لا يعدو مجرد كلام نظري لا أثر له في الواقع، وكذلك فيما يتعلق بـ "الأمور المتفق عليها" فلم يقل أحد بجريان الإجماع وانعقاده في الأمور التي لا تدخل ضمن الأحكام الشرعية، لذا فإن الاختلاف في المسألتين الأُوليين اختلاف لفظي، أما في بقية الشروط فلها آثار ملموسة.

إذاً فإن الاتجاهات في تعريف الإجماع عبارة عما يأتي: (السمعاني ١٩٩٧م ج١ص٤٦١، والزركشي ٢٠٠٠م، ج٣ص٤٨٧).

- اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على (أمر شرعي، أو ديني، أو أمر من الأمور) – بناءً على اختلاف المعرفين كما أسلفنا.

- اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ...

- اتفاق أهل العصر أو مجتهدي العصر بعد وفاته على ....

- اتفاق أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ....

- ومنهم من ربط اجماعهم باتفاقهم على حكم حادثة أو نازلة.

بعد هذا العرض السريع لمناهج علماء الأصول ومذاهبهم في تعريف الإجماع نجد أن القاسم المشترك بينهم هو التأكيد على العنصر الأساسي في مفهوم الإجماع المتمثل في اشتراط الاتفاق لانعقاده، بل جمهور العلماء اعتبروا مخالفة عالم واحدٍ مخلاً بالإجماع، على ما سنبينه إن شاء الله.

من هنا بإمكاننا أن نُميّز بين الإجماع الأصولي والإجماع الفقهي، وذلك أن الإجماع عند الأصوليين عبارة عن انعقاد الاتفاق على حكم مسألة، وهذا مُبَيَّنٌ في تعاريفهم، وذلك من وجوه منها:-

١- قولهم "اتفاق ..." والاتفاق إنما يكون بعزم وانعقاد وإقرار. فبقاء الحكم على ما كان عليه وعدم نقل الخلاف فيه لا يسمى إجماعاً بالمعنى الأصولي.

٢- اشتراطهم في الإجماع أن يكون "بعد وفاة الرسول" صلى الله عليه وسلم، وهذا يعني عدم بيان حكم المسألة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن المسألة لو لم تكن مستجدة لبيَّن الرسول صلى الله عليه وسلم حكمها، ولم يكن هناك داعٍ لانعقاد أهل الحل والعقد لإيضاح الحكم الشرعي فيها، كما أن استمرار الاتفاق في الحكم السابق لا يسمى بالإجماع أصولياً.

٣- نصُّ بعضهم في التعريف على "اتفاق ... في حادثة أو واقعة أو نازلة"، وهذا دليل أيضاً على أن اجتماع المجتمعين إنما هو لبيان الحكم في مسألة مستجدة، وليس هكذا الإجماعات الفقهية؛ لأن المسائل المجمع عليها فقهياً ليست مستجدة.

٤- الإجماع عند الأصوليين هو المصدر الثالث من مصادر التشريع، وهذا يعني أننا نبحث في القرآن والسنة لمعرفة حكم المسائل، فإن لم نجد الحكم فيهما يأتي دور الإجماع للكشف عن الحكم الشرعي، وذلك بأحد الوجهين الآتيين:

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

أ- النظر في الإجماعات المنعقدة سلفاً، فإذا رأينا أن العلماء السابقين قد بحثوا المسألة وبيَّنوا لنا حكمها واتفقوا على حكمها، فليس لنا إلا الأخذ بحكمهم دون الخروج عليه واستحداث رأي جديد، اللَّهم إلا إذا كان إجماعهم منعقداً على مصلحة أو عرف فحينئذٍ يجوز إعادة النظر فيه إذا تغير مستنده.

ب- وإذا لم نرَ للسابقين في المسألة حكماً، فندعو مجتهدي الأمة للبحث عنها، فإن اتفقوا على حكم ما فهذا إجماع يجب الأخذ به.

لكن إذا نظرنا في الكتب الفقهية واستقرأنا المسائل التي نص الفقهاء على الإجماع فيها فلا نلمس أيا من النقاط السالف ذكرها؛ لأن الإجماع عند الفقهاء عبارة عن "عدم العلم بوجود الاختلاف في الأمر، أو عدم نقل الاختلاف ووصوله إلى العلماء، أو العلم به ولكن عدم اعتداد العلماء بالرأي المخالف لشذوذه، أو لاعتبارات في صاحب الرأي". - هذا على ما فهمنا من كلامهم عملياً، مع أنهم نظريا قد لا يقولون بهذا؛ حيث شددوا في إطلاق الإجماع وأنكر بعض الأئمة كالشافعي وأحمد دعوى الاجماعات التي حاصلها عدم العلم بالخلاف، لكن نرى كتب فقهائهم مليئة بادعاء الإجماع في تلكم المسائل-.

إذا فالفقهاء عندما يذكرون الإجماع إنما يذكرونه لتأكيد الحكم الثابت بالكتاب والسنة أو بأحدهما، فإذا أضافوا إلى قولهم ثبت الحكم بكذا و "بالإجماع" فهذا يعني أن العلماء لم يختلفوا في حكم تلك المسألة. إذاً فالإجماع عند الفقهاء مؤكِّدٌ لدلالة الدليل على الحكم، وليس كاشفا للحكم، بل هو كاشف عن قطعية الدلالة أيضاً لا موجد لها. فطبيعة الدليل ثبوتاً ودلالةً هي المنشئة للقطعية لا غيرها؛ لأن الحكم وجد قبل دعوى الإجماع، وبه يفهم قول الفقهاء: الأصل فيه قبل الإجماع...، أي: دليل الحكم قبل حصول الإجماع عليه هو كذا. وهذا كما أشرنا يدل على أنه لم يكن هناك إجماع بمعناه الأصولي بحيث تم البحث عن المصدرين الأولين وعندما لم يوجد الحكم انعقد الإجماع باجتماع المجتهدين. وعليه فالإجماع الفقهي ليس بمنشئ ولا كاشف للحكم الشرعي، وإنما يؤكد الحكم الموجود.

فعلى سبيل المثال لو رجعنا إلى الكتب الفقهية نرى أنهم ينصون على الإجماع في فرضية الصلوات الخمس.

فتلك الفرضية ثبتت بالدليل من القرآن والسنة القطعي الثبوت والدلالة. فدليل الوجوب هنا هو القرآن والسنة، ونقل الإجماع هو للتأكيد على عدم وجود الاختلاف في الحكم. ففائدة الإجماع الفقهي إذاً: تحصين الحكم من النقض وتأكيده ورفع درجته إلى القطع.

وعليه فنحن لا ننكر وجود الإجماع الفقهي – بمعنى وجود مسائل فقهية لم يختلف العلماء في حكمها- لكن لا نُسلِّم إطلاق الإجماع بمعناه الأصولي عليها، إذ الإجماع في تلك المسائل كما أسلفنا عبارة عن عدم وجود الاختلاف في تلكم المسائل الثابتة بأدلة قطعية، فشتان بين هذا الإجماع والإجماع الذي تم تنظيره في الكتب الأصولية. كما لا نقبل بكل إجماع دُوِّن في تراثنا دون تحقيق وتمحيص، وهو ما نبيِّنه في المطلب الآتي إن شاء الله.

المطلب الثاني: نسبة الصواب في دعاوى الإجماع المثبتة في تراثنا

قلنا إن الإجماع بالمعنى الفقهي يختلف عن الإجماع الذي تم تنظيره أصولياً، فالإجماع الفقهي مع وجوده لكن عدده قليل، وليس كما عُدَّ من قبل بعض الفقهاء بالآلاف، إذ هذا الإجماع لا يصدق إلا في الأمور التي ثبت حكمها بالأدلة القطعية من حيث الثبوت والدلالة، أو بأدلة ظنية تضافرت القرائن عليها، وهذه قليلة لاسيما في المسائل الفقهية. أما إذا لم تكن الأدلة كما وصفنا فإن حصول الاتفاق عليها أمر بعيد، والناظر في كتب التفسير وشروح الحديث والكتب الفقهية يرى ذلك بجلاء، حيث قلما تجد نصاً من نصوص

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الأحكام لم يختلف العلماء في بيانه وتفسيره. وخير دليل على ما نقول: أن الفقهاء اختلفوا في تفسير ﴿أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾[سورة الحج، الآية: ٢٨]، على أكثر من ثلاثة أقوال: حيث قال أكثر المفسرين: "إنها عشر ذي الحجة. ويُروى عن علي رضي الله عنه أنها يوم النحر وثلاثة أيام بعده. وفي رواية عطاء عن ابن عباس أنها يوم عرفة النحر وأيام التشريق. وقال مقاتل المعلومات أيام التشريق". (الماوردي ج٤ص١٩، البغوي ج٣ص٢٨٤، الخازن ١٩٧٩م، ج٥ص١٣).

فإذا لم يتفق الفقهاء فيما سماه الله سبحانه وتعالى: بـ ﴿مَعْلُومَات﴾ فكيف يتصور اتفاقهم على آلاف المسائل التي أدُعي الإجماع عليها؟! هذا مِن أمحل المحال.

لهذا لابد من تضييق دعاوى الإجماع إلا فيما يعلم قطعياً- علم العامة - أنه لا خلاف فيه؛ كي لا تؤدي إلى حجب العقل الفقهي، ويُحرم التجديد بدعوى استحداث أقوال مخالفة للإجماع.

ثم لو أمعنا النظر في كثير من المسائل التي نقلوا الإجماع فيها لنرى أن الاختلاف فيها أشهر من أن يُخفى.

من هنا قد يغلب على الظن أن الإجماع وُظف في كثير من الأحيان كأسلوبٍ لحماية النقول المذهبية، ووَسْمِها بأنها مجمع عليها. مع كونها ليست كذلك؛ لأنَّ التنظير الأصولي أصبح حامياً لما نُقل فيه الأجماع من قبل الفقهاء، وقد ذكر ابن حزم بعض المسائل التي ادعي فيها "الإجماع" حتى من قِبل كبار الأئمة، وبيَّن أنها في الحقيقة ليست مُجمعاً عليها. (راجع المحلي بالآثار، والإحكام في أصول الأحكام، حيث أشار إلى ذلك في عشرات المواضع).

ويقول ابن تيمية في هذا الصدد: "والإجماع المدعى في الغالب إنما هو عدم العلم بالمخالف، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف، مع أن ظاهر الأدلة عندهم يقتضي خلاف ذلك... وذلك مثل من يقول لا أعلم أحداً أجاز شهادة العبد، وقبولها محفوظ عن علي وأنس وشريح وغيرهم. ويقول آخر: لا أعلم أحداً أوجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة، وإيجابها محفوظ عن أبي جعفر الباقر... وذلك أن غاية كثير من العلماء أن يعلم قول أهل العلم الذين أدركهم في بلاده وأقوال جماعات غيرهم، كما تجد كثيراً من المتقدمين لا يعلم إلا قول المدنيين والكوفيين، وكثير من المتأخرين لا يعلم إلا قول اثنين أو ثلاثة من الأئمة المتبوعين، وما خرج عن ذلك فإنه عنده يخالف الإجماع؛ لأنه لا يعلم به قائلاً، وما زال يقرع سمعه خلافه، فهذا لا يمكنه أن يصير إلى حديث يخالف هذا؛ لخوفه أن يكون هذا خلافا للإجماع، أو لاعتقاده أنه مخالف للإجماع". (ابن تيمية، ج٢٠ص٢٤٨).

إذاً فإن الكلام عن كثرة دعوى الإجماع وعدم دقة كثيرين في نقله، وبيان المسائل التي يمكن أن ينعقد الإجماع عليها، أي: المسائل المجمع عليها أتنحصر في أمور معيَّنة، كالأصول والقطعيات، أم يتجاوز ذلك إلى الفروع والجزئيات؟ من أهم المباحث التي لابد أن تُبحث؛ لأن لِهاتين النقطتين دوراً حيوياً في جوانب كثيرة من الفقه الإسلامي، أهمها الاجتهاد والتجديد فيه، حيث إن الإفراط في دعوى الإجماع، وكثرة مواضعه يُعدان أهم عائق على طريق الاجتهاد والتجديد، وقد انُهم مجددون كبار على مر العصور بسبب خلافهم في مسائلَ عُدَّت من المجمع عليها. ولكن المحقق المنصف يرى أن تلك المسائل مختلف فيها مذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وأن ادعاء الإجماع فيها استُخدم لدى مقلدي المذاهب كسلاح بوجه معارضيهم.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

فلننظر إلى الإمام الشافعي الذي يُعد أول من ألف في أصول الفقه وبنى لبنة هذا العلم، كم كان دقيقاً في استعمال مصطلح الإجماع، وكيف ميَّز بين الإجماع وبين قول أكثر أهل العلم. حيث لم يدعِّ الشافعي الإجماع في كل ما لم يعلم فيه خلافا، بل أنكر على الذين يدعون الإجماع في مثل هذه الأمور.

يقول الشافعي: "ومتى كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء، أو عامة قبلهم قيل يحفظ عن فلان وفلان كذا، ولم نعلم لهم مخالفا، نأخذ به: ولا نزعم أنه قول الناس كلهم. (الشافعي، ١٣٩٣م، ج١ص١٥٣).

فإنه أخذ بقول عامة أهل العلم إذا لم يعلم لهم مخالفا، أي عده حجة، ولكن في الوقت نفسه لم يسمِّهِ إجماعاً. وهذا ما لم يتفطن إليه كثير من العلماء، إذ تكلموا عن الإجماع أو قول عامة أهل العلم في مجال حجيته أحجة أم لا، فخلطوا بين هذا وبين الإجماع. لكن الشافعي يشير إلى: أن اتفاق الأكثرية قد يكون حجة، ولكن لا يسميه إجماعا.

ويؤخذ هذا المعنى في أكثر من موضع في كتبه، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [سورة المائدة، الآية: ٦]: "لم أعلم مخالفا في أن المرافق مما يغسل. (الشافعي، ١٣٩٣م، ج١ص٢٥، الشافعي، ١٤٠٠هـ، ج١ص٤٣).

كما يقول في بيان وقت صلاة العصر: "ووقت العصر في الصيف إذا جاوز ظل كل شيء مثله، بشيء ما كان، وذلك حين ينفصل من آخر وقت الظهر. وبلغني عن بعض أصحاب ابن عباس أنه قال: معنى ما وصفت... ثم قال: "وهو قول عامة من حفظت عنه. (الشافعي، ١٣٩٣، ج١ص٧٣).

مع هذا فإنه لم يسم أيا منها إجماعا. لكن على خلاف منهج الشافعي نرى أن الفقهاء يدعون الإجماع في مسائل اختلف فيها الصحابة والتابعون ومن بعدهم. ولا ننسى خطورة نهجهم هذا وآثاره السلبية، حيث كثرة دعاوى الإجماع في مئات المسائل التي لا إجماع عليها في الحقيقة تسبب الجمود في الفقه الإسلامي.

ثم إن الأمور المجمع عليها تكون غالباً فيما هو معرفته ضرورية في الدين؛ لأن هذه الأمور من الكليات التي تعلم من الدين بالضرورة، ولا يختلف فيها المسلمون، أما الجزئيات التي ليست من الضروري أن يعلمها الجميع، ومعرفتها يحتاج إلى اجتهاد واستنباط، فهذه لا يمكن أن يجمع عليها الأمة؛ لاختلاف وجهات النظر فيها.

يقول الإمام الشافعي أيضاً: "وأنهم – أي السلف- لم يذهبوا قط إن شاء الله إلى أن يكون خاص الأحكام كلها إجماعا، كإجماعهم على الكتاب والسنة وجمل الفرائض، وأنهم كانوا إذا وجدوا كتابا أو سنة اتبعوا كل واحد منهما، وإذا تأوَّلوا ما يحتمل فقد يختلفون، ولذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا، وهي حجة على أن دعوى الاجتماع في كل الأحكام ليس كما ادعى من ادعى... وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم. (الشافعي، ١٣٩٣م، ج١ص١٥٣).

فإنه ينفي عن السلف ذهابهم إلى الإجماع في مسائل لم يقطعها الكتاب والسنة، مُعَلِّلاً ذلك بما يشهد له الاستقراء، ألا وهو: طبيعة الإنسان في اختلاف وجهات النظر فيما بينهم، فلا يمكن أن يجتمع الأمة على مسائل هي قابلة للاختلاف أصلا. ونحن نرى في زماننا

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

اختلاف علماء بلد واحد، بل محافظة واحدة أو حتى مدينة صغيرة على القضايا المستجدة التي لم يحسمها الكتاب والسنة، وكم من المسائل التي عرضت على المجاميع الفقهية ولم يجمعوا على رأي واحد.

كذلك يبين الإمام موقفه من مواضع الإجماع أكثر وضوحا عندما يجيب على من يسأله عن وجود أمور مجمع عليها قائلا: "نعم نحمد الله كثيرا في جملة الفرائض التي لا يسع جهلها فذلك الإجماع، هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول لك ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه، ودون الأصول غيرها، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث قد أدركت التفرق في دهرك وتحكي عن أهل كل قرن فانظره أيجوز أن يكون هذا إجماعا؟! (الشافعي، ١٣٩٣م، ج٧ص٢٨١).

لكن من الغريب إغفال العلماء حتى مقلدو الإمام عن هذا الكلام القيم النفيس الذي قد لا يُرى مثله في هذا الباب؟ حيث ادعى الفقهاء من مقلدي مختلف المذاهب حتى الذين ألفوا في الإجماع من أمثال ابن المنذر وابن حزم الإجماع في مسائل لم يتفق عليها حتى علماء مذهب واحد، ناهيك عن عامة أهل العلم!

ويتبين من آخر كلامه الذي هو بصورة استفهام إنكاري أنه ينكر تسمية مثل ذلك إجماعا، بل يعيب ادعاء الإجماع في غير ما ذكره، كما يدل عليه قوله: "ما علمت بالمدينة ولا بأفق من آفاق الدنيا أحدا من أهل العلم ادعى طريق الإجماع إلا بالفرض وخاص من العلم إلا حدثنا ذلك الذي فيه إجماع يوجد فيه الإجماع بكل بلد، ولقد ادعاه بعض أصحاب المشرقيين، فأنكر عليه جميع من سمع قوله من أهل العلم دعواه الإجماع حيث ادعاه. (الشافعي، ١٣٩٣، ج٧ص٢٦٣).

ولنتأمل فيما يقوله الشافعي في رسالته الأصولية "لست أقول لأحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك، وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر وما أشبه هذا. (الشافعي، ١٣٩٣م، ج١ص٥٣٤).

حقاً لابد أن يستخدم الإجماع هكذا، أما في غير هذه الأمور فلابد أن يُكتفي بقول: "لا نعلم فيه خلافا، أو مخالفا، أو هو قول أكثر أهل العلم" ولا ريب أن ذلك دون مرتبة الإجماع، حيث يدل على الظن وليس القطع، كما لا يحسم الخلاف، ولا يبيح التهجم على المخالف واتهامه.

وعليه فإن الإجماع الفقهي هو كما أشار إليه إمام الأصوليين: "إجماع الأمة" أو "إجماع المسلمين" أو "اتفاق الأمة دون مخالف" أو "ما يُعلم من الدين بالضرورة" وذلك يكون في القطعيات ومما يعلم من الدين عند الخاصة والعامة، لذا فدائرة الإجماع لابد أن تكون ضيقة للغاية. ولو طبقنا دعاوى الإجماع ممن بعده، ومن الشافعية أنفسهم على هذه المقاييس التي وضعها الإمام لصحة دعوى الإجماع، فلا أشك أن ما يفوق على خمس وتسعين بالمائة منها لا يصدق عليها هذه الدعوى.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على الإفراط في دعوى الإجماع

أشرنا فيما سبق أن عدم الدقة في نقل الإجماع والإفراط فيه يؤديان إلى آثار سلبية على الإسلام والمسلمين عموماً؛ وذلك لأننا نكون أمام فقه جامد لا يمكن التغيير والتبديل والتجديد فيه، وهذا يعني إلزام الناس بالفقه الذي قد تغير مستنده سواء كان مصلحة أو عرفاً، أو تغيرت الأسباب والحِكم الموجبة لتلك الأفهام آنذاك. وكل ذلك يعني التعسير على المكلفين بما لم يرده الشارع قط، بل هو مخالفة صريحة لمقاصد الشارع من تشريعه لتك الأحكام، إذ الالتزام بالحروف والمباني وظواهر النصوص لا يعني بالضرورة الالتزام

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

بالشريعة، بل الالتزام بما يحقق المراد والمقصود من تشريع الأحكام هو التدين الحقيقي، وهو الذي يريده منا صاحب الشرع. ثم إن الفقه الذي صار مقدساً لدى عامة الناس بحيث لا يفرقون بينه وبين الشريعة، أصبح مساوياً للإسلام لدى أطياف عديدة؛ فإذا كان جامداً غير قابل للتجديد يُحسب على الإسلام، ويُنسب مساوئه إليه، فكم من آراء فقهية قديمة تسبب الإحراج للمسلمين في عصرنا؛ بسبب التزام النصيين والظاهريين الجدد والمتعصبين للمذاهب بها، بدعوى أنها فهم السلف، أو مذهب الجمهور، أو المذاهب الأربعة؟! نعم نكنُّ كل الاحترام والتقدير لتلك الآراء وأصحابها، لكنها في كل الأحوال آراء فقهية غير مقدسة، كانت منسجمة مع الزمان والمكان اللذَين صدرت فيها، والظروف والملابسات المحيطة بها، لكن تطبيقها في أيامنا يؤدي إلى الحرج والضيق، ويُنفر الناس عن الإسلام. هذا، ويمكن أن نلخص أهم سلبيات الإفراط في دعوى الإجماع فيما يأتي:-

١- يسبب في تضييق مجال الاجتهاد والتجديد، بحيث تصطدم المحاولات الجديدة مع تلك الإجماعات المدَوَّنة، وبالتالي يؤدي إلى رفض كل جديد بدعوى مخالفته للإجماع.

٢- يتعارض مع مرونة الشريعة وقابلية تطبيقها في كل زمان ومكان وانسجامها مع كل تطور؛ إذ الشريعة تعني الأحكام التكليفية، والفقه تقنين وتطبيق عملي لتلك الأحكام، فإذا كان الفقه المفسِّرُ للشريعة جامداً فأين المرونة والانسجام في الشريعة؟!

٣- إن تلك الإجماعات صارت حجة علينا، يستخدمها المغرضون والحاقدون على الإسلام، حيث هؤلاء أن الشريعة الإسلامية غير قابلة للتطبيق؛ لأنهم ينظرون إلى ذلك الفقه الجامد والآراء التي عفى عليها الزمن، دون فهمهم للشريعة ومقاصدها وانسجامها مع كل زمان ومكان.

٤- يؤدي إلى التمزق والتفرق الذي نراه اليوم بين المسلمين، إذ كل من يخالف تلك الدعاوى ويأتي بجديد يقابل بسيل من الاتهامات، ويوصف بالفسق والفجور وأهل البدع والأهواء والضلال، ومخالفة أهل السنة والجماعة، وخروجه عن جادة الحق والفرقة الناجية. إلى أن يُهجر وأحياناً يُكفر، وذلك لأن الإجماع النظري الذي قعد له العلماء له مكانة عظيمة لا يجوز مخالفته، بل من العلماء من قال بكفر المخالف له. وهؤلاء يطبقون تلك الأحكام النظرية على دعاوى الإجماع التي لا تمت إلى ذلك الإجماع الذي تم تقعيده بصلة.

٥- يعارض مع الحكمة من قلة عدد النصوص القطعية، إذ من حِكم قلة القطعيات في الفروع: بقاء الشريعة منسجمة مع التحولات والتغييرات؛ لأن القطعيات ثوابتٌ لا تقبل التغيير والتأويل والاحتمالات. بخلاف غيرها من الظنيات التي أبقت مجالاً واسعاً للاجتهاد وإعمال العقل لاستنباط مراد الشارع منها. إذاً فأين تحقّقُ هذه الحِكم مع ادعاء الإجماع المفيد للقطع في مئات المسائل الجزئية المبنية على المصالح والأعراف المتغيرة؟!

المبحث الثاني: إشكاليات انعقاد الإجماع وفقاً للضوابط الأصولية، ووضع بدائل له

المطلب الأول: إشكاليات انعقاد الإجماع وفق الضوابط الأصولية

مرَّ بنا في المبحث السابق بيان اتجاهات الأصوليين في تعريف الإجماع والقيود التي اتفقوا عليها والتي اختلفوا فيها، وقلنا إن من القيود المتفق عليها اشتراط الجميع "الاتفاق" لانعقاد الإجماع؛ إذ لا إجماع مع وجود الاختلاف. ونجعل من هذا الشرط منطلقاً لهذا المطلب ألا وهو "إشكالية بل استحالة اتفاق الأمة أو مجتهدي الأمة بمعناه الأصولي" أي اتفاقهم على أمر لم يحسم بالأدلة القطعية من

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الكتاب والسنة؛ أما الاتفاق في هذه الأمور فإنما يكون عند عدم وجود الخلاف في قضية محسومة بالأدلة المتضافرة، لا انعقاد الإجماع لبيان حكمها.

أما الإجماع الأصولي فهو من الأصول النظرية فقط، التي لا يمكن تطبيقها، وهو معطَّل عمليًا منذ ولادته وإلى الآن بل إلى قيام الساعة؛ نتيجة استحالة تحقيق القيد الأساسي في التعريف، ألا وهو: "اتفاق مجتهدي الأمة" فالإجماع بهذا التعريف "صورة خيالية لا وجود لها"، لاسيما أن أكثر العلماء رأوا عدم انعقاد الإجماع ولو خالف واحد أو اثنان! وهذا ما قطع به جمهور الأصوليين؛ لأنه لا يسمى إجماعاً مع المخالفة؛ إذ دليل العصمة لم ينهض إلا في كل الأمة.

يقول إمام الحرمين الجويني: "اعلم وفقك الله، أن ما صار إليه معظم العلماء: أن خلاف الواحد والاثنين فصاعدا يمنع انعقاد الإجماع، فلو اتفق أهل العصر في حكمه، خلا واحد فإنه خالف فيه، فلا ينعقد الإجماع مع خلافه... والدليل على ذلك أن الإجماع لا يثبت بأدلة العقول، وإنما يثبت سمعاً، والأدلة السمعية تتضمن قيام الحجة بإجماع المؤمنين. فإذا خالف في ذلك واحد لم يتحقق اتفاق المؤمنين عموماً. (الجويني، ١٩٩٦م، ج٣ص٦١).

إذاً فحجة الأصوليين في أن الإجماع لا ينعقد مع وجود الاختلاف هي: أن الإجماع إنما يُعدُّ حجة لأن الأمة معصومة من الخطأ، وقول المعصوم حجة، وهذه العصمة لن تتحقق مع وجود الاختلاف.

مع أننا لسنا في معرض بيان أدلة حجية الإجماع؛ لأننا لا ننكر حجيته إذا انعقد، بل ننكر احتمال انعقاده، إلا أنه من المناسب أن ننبه إلى أن الأدلة التي استدل بها العلماء لإثبات حجية الإجماع لا تخلو من مقال.

وذلك لأن أهم حججهم عبارة عن قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [سورة النساء: الآية ١١٥].

فهذه الآية هي أهم آية أخذت منها حجية الإجماع، وهي ما جعلها الشافعي المستند الأصلي للإجماع، فقد قال المزني والربيع: "كنا يوماً عند الشافعي إذ جاء شيخ فقال له: أسأل؟ قال الشافعي: سَلْ، قال: إيش الحجة في دين الله؟ فقال الشافعي: كتاب الله، قال: وماذا؟ قال: سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة، قال: ومن أين قلت اتفاق الأمة من كتاب الله؟ فتدبر الشافعي رحمه الله ساعة، فقال الشيخ: أجَّلتُك ثلاثة أيام، فتغير لون الشافعي، ثم إنه ذهب، فلم يخرج أياماً، فخرج من البيت في اليوم الثالث فلم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم فجلس فقال: حاجتي، فقال الشافعي رحمه الله: نعم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم قال الله عزوجل: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ لا يصليه جهنم على خلاف سبيل المؤمنين إلا وهو فرض، فقال: صدقت وقام وذهب. (الشافعي، ١٤٠٠هـ، ج١ص٣٩).

ومع كل احترامنا وتقديرنا لإمام الأصوليين العَلَم القدوة محمد بن إدريس الشافعي وكل من استدل بعده بهذه الآية لإثبات حجية الإجماع، لكن الاستدلال بها على حجية الإجماع فيه نظر؛ إذ الآية بسبب نزولها وسياقها ومعاني ألفاظها لا تساعد على ذلك المعنى. أما عن سبب نزولها فقد ذكر المفسرون أنها نزلت في طُعمة بن أُبَيرِق الأنصاري عندما سرق واتَّهم يهودياً بريئاً، ثم ارتد عن الإسلام، بعدما نزل القرآن بتكذيبه، وبيان ظلمه، في الآيات التي سبقت هذه الآية، من قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا**﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، وقوله جل في علاه: ﴿**وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ**

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[سورة النساء: ١١١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [سورة النساء: ١١٢]، فخاف طُعمةُ على نفسه من القطع والفضيحة، فهرب إلى مكة، فلحق بأهل الشرك، فنزلت هذه الآية التي استدلوا بها لحجية الإجماع. هذا ما نص عليه ابن عباس وقتادة وابن زيد والسدي. (البغوي ٤٨٠/١، ابن الجوزي، ١٤٠٤هـ، ج٢ص٢٠٠، الرازي، ٢٠٠٠م، ج١١ص٣٤، القرطبي، ٣٨٥/٥، أبو حيان، ٢٠٠١م، ج٣ص٣٦٦).

وسواء نزلت الآية في طعمة أو في "نفر من قريش قدموا المدينة وأسلموا ثم انقلبوا إلى مكة مرتدين، فإنها في كل الأحوال تتحدث عمن اتخذ سبيلاً غير سبيل المؤمنين، أي: ارتد عن الإسلام بعد بلوغ الإسلام إليه وبيانه له.

ومع أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أننا إذا جمعنا بين سبب النزول وسياق الآية أصبحا قرينتين مهمتين لبيان المراد من النص عند الإشكال فيه؛ إذ بيّنٌ أن سِياق الآية ولِحاقها يتحدثان عن المشركين، لاسيما الآية التي تليها تؤكد هذا المعنى بشكل لا لبس فيه، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء، الآية: ١١٢]. بل روي عن سعيد بن جبير "أنه لما ارتد ابن أُبيرق وصار إلى مكة نقب بيتا بمكة، فلحقه المشركون فقتلوه، ففيه أُنزلت هذه الآية". (القرطبي ٣٨٥/٥).

أضف إلى ذلك أن معنى الآية يُبعد هذا الاستدلال بالمرة، إذ معنى الآية: أن من يخالف الرسول صلى الله عليه وسلم من بعد ما ظهر له الحق من التوحيد والطريق المستقيم، فسلك غير سبيل المؤمنين، وما هُم عليه من الحق، نتركه وما توجه إليه، أي: نكله في الآخرة إلى ما تولى في الدنيا، وندخله نار جهنم، وبئس هذا المرجع والمآل.

ثم إن اللام في ﴿ الْهُدَى﴾ للاستغراق؛ فيلزم أن لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبين جميع أنواع الهُدى، فالذي يتبين له هذا ومع ذلك يسلك سبيلاً غيره، فهو خارج عن الملة. ولا أدري كيف يمكن أن يُحكم على مسلم ملتزم بأصول الدين وفروعه بشموله بوعيد هذه الآية إن خالف المجمِعين لمعرفة حكم شرعي لواقعة مستجدة؟!

ثم هل حَكَم جمهور الفقهاء على العلماء الذين اتُهموا بمخالفتهم لإجماعات كثيرة – وفق رؤيتهم- وصدُور آراء شاذة وغريبة بمثل هذه الأحكام؟! وهل قيل لهؤلاء إنهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واتبعوا غير سبيل المؤمنين؟! ثم إن القرآن المعجز بألفاظه ومعانيه لا يستخدم حرفاً دون حكمة، فالآية عبرت عن هؤلاء بمخالفتهم سبيل المؤمنين، ومع أن مصطلح الإيمان أُطلق على الأمور الفكرية والعملية، لكنه في الغالب يطلق على أمور قلبية تتعلق بالفكر والقناعة، وهذا واضح إذا نظرنا إلى أركان الإيمان، فالملتزم بها مؤمن، والمخالف لها اتبع غير سبيل المؤمنين. فلو كانت الآية تقصد المخالفة في الأحكام الشرعية لقالت "غير سبيل المسلمين" لأن هذا أقرب من الأحكام الشرعية، تؤيده أيضاً أركان الإسلام العملية، وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.[سورة الحجرات: الآية ١٤]. وعليه فإن الاستدلال بالآية لبيان حجية الإجماع الأصولي بعيد جداً، ولو أُستُدل بها لحجية الإجماعات الفقهية وعدم الخروج عما ثبت بالأدلة القطعية ولم يُنقل فيه خلاف وصار معلوماً من الدين بالضرورة لسلَّمنا.

أما عن الأحاديث التي استدل بها العلماء لحجية الإجماع فهي تنقسم على قسمين: قسم منها الاستدلال بها لإثبات حجية الإجماع ضعيف للغاية؛ لعدم علاقتها بالموضوع. وأما القسم الآخر منها -وهي التي تتحدث عن عصمة الأمة وعدم اجتماعها على الضلال أو الخطأ، أو الالتزام بما عليه السواد الأعظم- فهي رُويت بألفاظ وأسانيد عديدة، وإن كان فيها مقال، لكن بما أننا لا ننكر حجية الإجماع

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

إن انعقد، فلا نرى حاجة للإطالة في بيان درجة تلك الأحاديث والدخول في النقاشات الطويلة عنها، بل نأخذ بمعانيها ونرى صلاحيتها للاحتجاج بها من حيث العموم بطرقها المختلفة وشواهدها العديدة، إلا أن تلك النصوص تنص على عصمة الأمة من أن تضل، لذا فالاستدلال بها لحجية الإجماع الأصولي ضعيف وذلك لسببين:

أولهما: أن العصمة إنما تتحقق إذا أجمعت الأمة، ولا شك أن الالتزام بما اتفقت عليه الأمة قاطبة ضروري، ولا يجوز الخروج منه. ونحن نأخذ بالأخبار الظاهرة المشهورة لدى الصحابة والتابعين، التي حصل لنا بمجموعها العلم الضروري على أن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم عظما شأن هذه الأمة، وأوجبا علينا الالتزام بسبيلها ومنهجها وعدم الخروج عليها. لكن هذا الاتفاق إنما يتحقق في الإجماع الفقهي، أما في الإجماع الأصولي فلم ولن يتحقق-كما سنبينه فيما بعد إن شاء الله-.

وثانيهما: أنها تفيد عدم انحراف الأمة مجتمعة، بحيث تقع في المتاهة والضلال، ولا أدري هل اتفاق المجتهدين في زمن ما على حكمٍ شرعي تكليفي وإن كان خلاف الصواب يُعد ضلالاً؟!

وللاقتراب من تصوير الأمر نقول: إن عدد مجتهدي الأمة في الصدر الأول كان قليلاً، وكانوا معروفين، فلنفرض أن عددهم كان ثلاثين، وأن اتفاقهم كان ممكنا، فكيف يمكن القول بأن الله يعصم هؤلاء الثلاثين من أن يُخطئوا؟! اللهم إلا إذا أخذنا بمذهب الإمامية وقلنا "إن الإمام الغائب- المهدي المنتظر- كان فيهم، ووجَّههم إلى الصواب!!" إذ الجزم بعصمة هؤلاء المجتمعين مجازفة، ولم تضمنها الأحاديث، ثم هل خطأ هؤلاء في حكم تكليفي يساوي ضلال الأمة؟! فالذي أراه أنه ليس من الصواب أن نساوي المخالفة في مسألة فقهية باتباع غير سبيل المؤمنين، أو وقوع الأمة في الضلالة؛ لأن هذه الأمور توصف بالصواب والخطأ، ولا يقال فيها إيمان وكفر، أو اتباع سبيل المؤمنين ومخالفتهم، أو الضلال والابتعاد عن الصراط المستقيم. والله تعالى أعلم.

هذا، وقد ذكر العلماء أدلة أخرى لحجية الإجماع، لكن الاستدلال بها على حجية الإجماع الأصولي غير قوي، مثل قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ [سورة البقرة: الآية ١٤٣]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق". (مجموع الفتاوى ١٩/١٧٧).

لكن ما ورَدَنا من تفاسير الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم للآية لا تخرج عن ثلاثة أقوال، لا يدل أي منها على هذا التفسير، وهي: أحدها: لتشهدوا على أهل الكتاب، بتبليغ الرسول إليهم رسالة ربهم. والثاني: لتشهدوا على الأمم السالفة، بتبليغ أنبيائهم إليهم رسالة ربهم، ويدل على هذا الرأي أحاديث مرفوعة. والثالث: لتكونوا مُحْتَجِّينَ على الأمم كلها، فعبر عن الاحتجاج بالشهادة. (الماوردي، ١/١٩٩).

وأما بالرجوع إلى أصل الموضوع فإن الإجماع الذي اشتُرط فيه اتفاق الكافة لا يمكن أن يُتصور؛ لأن المسألة التي يفترض أن يبحثها المجمعون لا تخلو من الاحتمالات الآتية:

أ- إما أن يستندوا في إجماعهم على نص أو نصوص معينة.

ب- أو يستندوا على القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، أو الأدلة العقلية التي يوافقها ويعاضدها الشرع.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

أما في الحالة الأولى فلا يخلو المستند من الصور الأربع الآتية:-

١- قطعي الثبوت والدلالة.

٢- قطعي الثبوت ظني الدلالة.

٣- ظني الثبوت قطعي الدلالة.

٤- ظني الثبوت والدلالة.

أما الصورة الأولى فإن الحكم المستفاد منها قطعي يقيني لا يجوز الخلاف فيه، والحكم هذا بطبيعته متفق عليه، وهو الذي يجوز أن يُدعى فيه الإجماع الفقهي، بمعنى عدم وجود الخلاف فيه، فمثل هذه الأمور مع قلتها في الفروع لا داعي لانعقاد الإجماع عليها بالمعنى الأصولي.

أما الصور الثلاث المتبقية فلا يمكن أن يتفق المجتهدون على واحدة منها، إلا إذا كانت مسألة ما في إحدى الصور محتفية بالشواهد والقواعد الكلية والقرائن الحالية والمقالية بحيث قوت ثبوتها أو انحصرت دلالتها في معنى معين إلى درجة القطع أو قريباً منه -والتي لم تكن قطعية بوضع الصيغ ردًّا إلى اللغة فقط-، أو من المسائل التي ليس للرأي فيها مجال فاتفقت الصحابة جميعهم على النص بعد اطلاعهم عليه، ولو لم يكن قطعياً من إحدى جهتيه، كاتفاقهم مثلاً على توريث الجدة السدس، ومسائل أخرى مستندها ليست قطعية. لكن في هذه الحالات كلها يعد الحكم متفقاً عليه أساساً مثل الصورة الأولى، والإجماع فيها عبارة عن الإجماع الفقهي المؤكِد، لا الإجماع الأصولي الكاشف للحكم.

أما ما عدا الحالات المذكورة فإن تصور الإجماع في أي صورة من الصور الثلاث بعيد جداً؛ لأنه لا يمكن أن يتفق المجتهدون جميعاً على نص ظني، لاسيما إذا كان من جهة الدلالة. واستقراءُ الأحكام خير دليل على ذلك، فلو تتبعنا المسائل التي أُخذ حكمها من تلكم الصور الثلاث – عدا ما استثنينا- لنرى وجود الخلاف في جُلّها- غير ما كان متفقاً عليها اساساً-، ولن يمكن ذلك؛ لأننا إذا اختبرنا النصوص وعرضناها على الاحتمالات التي لابد أن يكون النص بعيداً عنها لتعطينا دلالة متعينة؛ وهي الاحتمالات المتعلقة بـ: (نقل اللغات، والاشتراك، والتجوز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص، والتقييد، والتقديم والتأخير، والمعارضة العقلية، والنسخ) هذا ما ذكره الأصوليون في مواضع من كتبهم. (مثل الشاطبي ٥٠/٢، وابن التلمساني، ١٩٧/١).

لهذه الاحتمالات وغيرها الكثيرة، رأينا أنه من الصعب وجود نص في الأحكام العملية الجزئية لم يحط به بعض من الاحتمالات التي تؤدي إلى نزول دلالتها إلى الظن، أو انحسم عنه جهات التأويلات. ومع هذه وتلك يبعد الاتفاق عليه إن لم نقل يستحيل. فعلى سبيل المثال هل يمكن أن يتفق المجتهدون على دلالة معنى اللمس أو القرء، أو المسافة والمدة اللتين يجوز فيهما القصر، أو تحديد علة الربا؟! ولذا قلنا إن تصور الاتفاق في المسائل الفرعية التي لم تثبت بالنصوص التي لا تفيد المعاني على سبيل القطع لذاتها أو لقرائن محيطة بها، أو لم تكن متفقاً عليها أساساً، أو لم يُتفق على اختلف في ثبوتها أصلا: شبه مستحيل.

هذا إذا كان المستند نصاً معيناً أما في الحالة الثانية فإن تصور الاتفاق أبعد، وذلك لأن اختلاف أفكار المجتهدين ورُؤاهم وتصوراتهم وخلفياتهم الثقافية، واختلاف مناهجهم في الاستنباط يجعل اتفاقهم على مستند خارج النص محالاً. بل هذا لم يكن متصوراً حتى في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، حيث فيهم مَن كان مُكثِراً للرأي معتمِداً على المقاصد والمعاني كسيدنا عمر بن الخطاب وعبد الله بن

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

عباس وأم المؤمنين عائشة رضوان الله عليهم، ومنهم من كان ملتزماً بظواهر النصوص والمباني قليل الالتفات إلى المقاصد والمعاني كسيدنا عبدالله بن عمر وأبي هريرة رضوان الله عليهم. لذا فلا يتصور اتفاق آراء المجتهدين في نازلة مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب، وتفنن المطالب، وأخذ كل قوم صوبا من أساليب الظنون. فيكون تصوير إجماعهم في الحكم المظنون بمثابة تصور إجماعهم على ميلهم لنوع واحد من السلوك أو المأكل أو المشرب أو المسكن، وهذا ما يستحيله العقل السليم، وينقضه استقراء الأحكام الفقهية. وعليه فلم يبق إلا اتفاقهم في الصورة الأولى من الحالة الأولى، والحالات المستثناة من الصور الأخرى، وهو كما أسلفنا عبارة عن الإجماع الفقهي وعدم وجود الخلاف، لا الإجماع الأصولي.

لذا لو نظرنا إلى بيان الإمام الشافعي للإجماع لنرى أن ما قاله ينحصر في الإجماع الفقهي، ومعرفة ما يُعلم من الدين بالضرورة، يؤكد هذا ما اقتبسناه من كلامه سابقاً، وما قاله في رسالته الأصولية: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم: (هذا مجتمع عليه)، إلا لما لا تلقى عالما أبدًا إلا قاله لك وحكاه عمَّن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا. (الشافعي، ١٣٩٣م، ج١ص٥٣٤).

حيث لا شك أن هذه الأمور ثبتت أحكامها بالأدلة المتضافرة القطعية من الكتاب والسنة.

كذلك يحصر ابن حزم الظاهري الإجماع في صورتين فقط، وينكر على الذين يدعون الإجماع في غيرهما. حيث يقول في (الإحكام ١٤٠٤هـ، ج٤ص٥٤١): "إن الإجماع ينقسم قسمين، أحدهما: كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلما كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا 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، فإذا ذلك كذلك فكل من قال بها فهو مسلم، فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام. والقسم الثاني: شيءٌ شهده جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه صلى الله عليه وسلم منهم. فهذان قسمان للإجماع، ولا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما.

كذلك يقول في (مراتب الإجماع ج١ص١٢): "وصفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الاسلام، ونعلم ذلك من حيث علمنا الاخبار التي لا يتخالج فيها شك، مثل: أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام، وأن بني أمية ملكوا دهراً طويلاً، ثم ملك بنو العباس، وأنه كانت وقعة صفين والحرة وسائر ذلك مما يعلم بيقين وضرورة.

ومن البَدَهي أن كلامه الأول إنما يصدق على الإجماع الفقهي الذي حررناه فيما سبق، ولا يمت إلى الإجماع الأصولي بصلة، ومن يخالف ذلك فهو مكابر أو معاند. وأما كلامه الثاني في مراتب الإجماع فهو خارج عن الإجماع الذي تحدثنا عنه بشقيه الفقهي والأصولي؛ لأن ما قاله حقائق تاريخية وليست أحكاماً شرعية.

يقول ابن القيم: "فلما انتهت النوبة إلى المتأخرين ساروا عكس هذا السير- أي: منهج الرجوع إلى الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منهما- وقالوا إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أولاً هل فيها اختلاف أم لا، فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا في سنة بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وحكم به. وهذا خلاف ما دل عليه حديث معاذ، وكتاب عمر، وأقوال الصحابة. والذي دل عليه الكتاب والسنة وأقوال الصحابة أولى، فإنه مقدور مأمور، فإن علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم، وهذا إن لم يكن متعذرا فهو أصعب شيء وأشقه، إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه، ويترك الحوالة

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

على كتابه وسنة رسوله اللذين هدانا بهما ويسرهما لنا؟! ثم ما يدريه فلعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم، وليس عدم العلم بالنزاع علما بعدمه، فكيف يقدم عدم العلم على أصل العلم كله؟! ثم كيف يسوغ له ترك الحق المعلوم إلى أمر لا علم له به، وغايته أن يكون موهوما، وأحسن أحواله أن يكون مشكوكا فيه شكا متساويا أو راجحا... وحين نشأت هذه الطريقة تولد عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول، وانفتح باب دعواه، وصار من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة قال: هذا خلاف الإجماع، وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام وعابوا من كل ناحية على من ارتكبه، وكذبوا من ادعاه، فقال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا. (ابن قيم الجوزي، ١٩٧٣م، ج٢ص ٢٤٧).

إذاً فالإجماع بمعنى اتفاق الأمة لن يحصل إلا على أمر كان متفقاً عليه أساساً.

من هنا نكمل ما أشرنا إليه في المبحث السابق من التحقيق ومدى الصواب في الإجماعات المثبتة في تراثنا، وقد فصَّلنا فيما سلف القول في الإجماعات الفقهية، وقلنا إن هناك مسائل يصح دعوى الإجماع فيها مثل المسائل المتفق عليها أصلاً والتي لم يُنقل فيها خلاف، ولكن الإجماع فيها إنما هو إجماع بالمعنى الفقهي دون الأصولي، ثم قلنا إن الإجماعات الفقهية إنما تصح إذا كانت في المسائل التي لم يُنقل فيها أي اختلاف بوجه من الوجوه، وهذا إنما يصدق فيما يُعرف من الدين بالضرورة، وعليه فتَضيق دائرة الإجماع من آلاف المسائل إلى عشرات.

هنا نسلط الضوء على المسألة الأهم وهي الإجماع الأصولي، حيث قلنا مراراً: إن انعقاد الإجماع بالمفهوم الأصولي أشبه بالمحال. ومع ذلك نرى في الكتب الأصولية نماذج ادعوا فيها الإجماع، لاسيما في عصر الصحابة رضوان الله عليهم. وللإجابة على ذلك نسلط الضوء على ما ادعي الإجماع فيه مِن قِبَلهم؛ إذ لو أثبتنا عدم وجود الإجماع بمعناه الأصولي في زمنهم، فلا داعي للخوض في ردِّ ما ادعي فيه الإجماع بعد انتشار الإسلام وتوسع بقاعه، وعليه نقول:

أولاً: إن الإجماع الأصولي بهذه القيود والتعريف والتنظير أمر مستحدث، بحيث لا تشهد له الأدلة، ولم يعرفه الصحابة رضوان الله عليهم، حيث كانوا يتشاورون، ويقضون بما يجمعون عليه، "وما كان إجماعهم إجماعًا لكل علماء الصحابة؛ وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم، فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي رضي الله عنهم أجمعين يتوقف عن تنفيذ قراراته إلى أن يستشير غيرهم، ممن هم منبثون في مختلف أصقاع الأرض". (محمد الدسوقي، ١١٩، علال الفاسي، ١١٧).

مع أن أهم سوابق الإجماع عند القائلين به عبارة عن "اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على مسائل معدودة". لكن لو تصفحنا جميع كتب التراث الإسلامي لا نرى دليلاً واحداً يقضي بأن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم (كانوا يستدعون للنظر في القضايا المستجدة أو المطروحة للنقاش كل من هو أهل للنظر من الصحابة، أو كانوا لا يقررون إلا بعد اتفاق جميع فقهاء الصحابة من القريبين من العاصمة، ومن الغائبين عنها بعد أخذ رأيهم). إذ من البدهي أن الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام تفرقوا في البلدان، ومن كان منهم في المدينة لم يكن كلهم، بل من الصحابة من كان بمكة، ومنهم كان في اليمن، ومنهم كان عند القبائل والمناطق المتفرقة في شبه الجزيرة العربية، ومنهم كان خارجها في العراق والشام وغيرهما من بقاع الإسلام. والقول بأن المسائل التي قررها الصحابة كان بعد أخذ رأي هؤلاء كلهم وموافقتهم قول دون برهان، ويبطله استقراء الأحكام الصادرة في صدر الإسلام، ومن الجِيل الأول. ومن يشترط اتفاق جميع مجتهدي الأمة بحجة أن القرارات المتخذة في عصر الصحابة كان كذلك، لم يطلع على سيرة الخلفاء الراشدين ودأبهم في اتخاذ القرار. إذ في عهد الخلفاء الراشدين كان يُكتفى لأخذ القرار بمن يحضر الاستشارات منهم، أو من يطلب الخليفة استشارته ممن يسهل استدعاؤه، فلم يكن ينظرون مسافرهم ولا يستدعون غائبهم. (علي الخفيف ١٩٥).

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

ثانياً: ادعاء الإجماع في القرارات المتخذة من قِبل الخلفاء عبارة عن عدم العلم بأسس الحكم ومبادئه؛ لأننا إذا اشترطنا اتفاق جميع المجتهدين على القرارات المتخذة من قِبل ولي الأمر لأدى ذلك إلى الشلل التام في إدارة الدولة، وما نُفِّذ عشرة في المائة من القرارات التي تتخذ. فعلى سبيل المثال إن من أشهر ما ادعي فيه الإجماع في عصر الصحابة مسألة قتال مانعي الزكاة، وما نقل إلينا هو مناقشة سيدنا أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما، لكن لم ينقل إلينا أن سيدنا أبا بكر أرسل وفوداً إلى أماكن إقامة بقية الصحابة لمعرفة رأيهم، أو استدعائهم إلى المدينة للمشاورة، بل كان حريصاً على تنفيذ حكمه حتى لو لم يتفق معه سيدنا عمر. وهذا يعني أنهم لم يشترطوا اتفاق الجميع. وكذلك يدل على أن تنفيذ القرارات السيادية لا يحتاج إلى موافقة الجميع لها، وأن تسمية عدم مخالفة البقية بالإجماع خطأ فادح؛ لأنه لا يجوز مخالفة ولي الأمر بعد أن شاور من يراهم أهلا للمشاورة وأصدر الأمر وصار في حيز التنفيذ.

ثالثاً: نرى أن كبار فقهاء الصحابة خالفوا- في غير الأمور السيادية التي لابد أن تمضى- رأي الأكثرية الذي سماه الفقهاء إجماعاً، فقد خالف ابن مسعود، وابن عباس في مسائل جمهور الصحابة، وجوز لهم. فعلى سبيل المثال رأي ابن عباس في الربا مشهور. فلو اشتُرط اتفاق الجميع للأخذ برأي معين كيف نَقل العلماء الإجماع على تحريم ربا الفضل، مع مخالفة عبدالله بن عباس وزيد بن ثابت لهذا الرأي؟ كما خالف ابن عباس في مسائل في الفرائض سائر الصحابة. وأن أبا بكر خالف معظم الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وتمسك بقوله، إلى أن عرفوا إصابته للحق وحكمته في قراره، مع أنه لم يشترط موافقتهم له لتنفيذ رأيه. (لمعرفة تفاصيل تلك الاختلافات بين الصحابة رضوان الله عليهم راجع: مصنف عبد الرزاق والاستذكار لابن عبد البر والمجموع للنووي والمغني لابن قدامة).

رابعاً: قلنا لم يكن الخلفاء يستشيرون ويستدعون جميع فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم بل "يكتفون بأخذ رأي من حضر، فإذا وافق الخليفة على رأيهم يمضيه ويعممه، ثم يشيع هذا الرأي في الناس فيعرفه أكثرهم، لكن لم يكن ذلك مانعاً يمنع بعض من غاب ممن لم يصله رأيهم، أو وصله ولكن لم يقنع به أن يرى خلاف رأيهم؛ لحجة ظهرت له. وقد لم تتوفر لرأيه هذا وسائل لتنشر في الناس ويطلع عليه الآخرون، فلا يعلمه إلا القليل، فإذا انقضى عصر الصحابة لم يعرف الناس إلا ما شاع من رأي الأكثرية، فيظن البعض أن هذا الرأي كان مجمعاً عليه لعدم علمه بالمخالف، فيعض عليه بالنواجذ، ويرفض أن يأخذ برأي آخر. (علي الخفيف، ١٩٥).

إذاً فما ادعي من الإجماعات حتى في زمن الصحابة رضوان الله عليهم ليس إجماعاً بالضوابط التي وضعها الأصوليون، بل عبارة عن رأي الأكثرية.

خامساً: حكى الفقهاء والأصوليون جملة من المسائل التي قالوا أجمع عليها الصحابة: وأشهر تلك المسائل هي: توريث الجدة السدس. تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها. حرمان القاتل من ميراث قتيله. اختيار أبي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. قتال مانعي الزكاة. جمع القرآن والرسم العثماني في المصحف. إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد. تقديم عثمان في البيعة على علي رضي الله عنهما. الأذان الثاني في الجمعة. قتل من عمل بعمل قوم لوط. جلد شارب الخمر ثمانين جلدة.

والمسائل المحكي فيها إجماع الصحابة هذه وغيرها منها يغلب على الظن ثبوته، ووجوب العمل به. ومنها ما انفرد عالم بحكايته، وكان مما اشتهر عن أحد الصحابة، ولم يعرف عنه مخالف، فهذا مما اختلف فيه أنظار الفقهاء وتنازعوا في ثبوته على حسب القرائن والأمارات التي تحتف به، والخلاف في مثله سائغ عندهم.

أما الإجابة عن هذه المسائل فتختلف بعضها عن بعض. أولاً أن الاختلاف في بعضها موجود ومشهور بين الصحابة، مثل إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وقتل من عمل بعمل قوم لوط، وجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، والأذان الثاني يوم الجمعة، إذاً فدعوى

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الإجماع فيها غير مسلَّم. (ولمعرفة أقوال العلماء فيما ذكر راجع المصادر الأصلية في التفسير والفقه، حيث دوِّن فيها اختلاف الصحابة والتابعين في تلك المسائل).

أما إجماعهم عن توريث الجدة السدس، وتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وحرمان القاتل المتعمد من ميراث القتيل. فليس إجماعاً أصولياً، إذ عندما ثبت النص فيها من المعصوم التزم الجميع به، ولم يُنقل فيها خلاف أصلاً، ولم يكن هناك رأي لأحد من الصحابة قبل أن يبحثوا عن الدليل، ولما وجدوه التزموا به. حيث كان من دأب الخلفاء الراشدين البحث عن الدليل في الكتاب والسنة، فإن لم يوجد فحينئذ لجأوا إلى استشارة فقهاء الصحابة ليأخذوا رأيهم، أما في هذه المسائل فلم يكن هناك حاجة للخطوة الثانية لوجود النص فيها. وعليه فالإجماع فيها إجماع فقهي.

أما اختيار سيدنا أبي بكر رضي الله عنه فإنه ليس من المسائل التي تحتاج إلى اتفاق الأمة؛ لأن اختيار ولي الأمر موكول إلى أغلبية أهل الحل والعقد، ولا داعي للإجماع فيه. لذا لا داعي أصلاً لنقل الإجماع على اختيار سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، وقد بايعه سيدنا علي رضى الله بعد أشهر. (البخاري، ١٩٨٧م، ٤/ ١٥٤٩ رقم الحديث ٣٩٩٨، ومسلم ١٣٨٠/٣ رقم الحديث ١٧٥٩). فهل يُقال إن خلافته في تلك المدة لم تكن مشروعة؟! فإن سموا اختياره ومبايعته بأمر مجمع عليه فلا شك أن الاعتراض يكون وجيهاً. لكن من حقنا أن نسأل جماهير أهل السنة والجماعة عن سبب تسمية تلك المبايعة بالإجماع، ونقول هل اختيار الإمام يحتاج إلى الإجماع؟! حتى نلجأ إلى ذلك التكلف في تأويل تأخير مبايعة من تأخروا؟! ألا يُعد هذا القول مشابهاً لما يقوله الشيعة الإمامية؟ فهم يقولون إن علياً تم تعينه بالنص من المعصوم بأمر من الله. ونحن نقول إن أبابكر تم اختياره بالإجماع، والإجماع حجة قطعية، بل إن هناك من قدمه على النص وهنالك من كفَّر منكره (الطوفي ٢٥/٣، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني ٩٥/٤)؛ بحجة أن الأمة معصومة، وعليه إجماعهم بمثابة قول المعصوم. فأين المفارقة في نتيجة المذهبين؟! ثم لماذا سميتم تلك المبايعة إجماعاً وأنتم لا تشترطون إجماع أهل الحل والعقد لاختيار ولي الأمر؟! وإلا ماذا نسمي اختيار بقية الخلفاء الراشدين؟ بل كل من حكم على مرِّ التاريخ الإسلامي؟ فمن منهم تم اختياره بعد انعقاد الإجماع عليه؟!

كذلك مسألة قتال مانعي الزكاة هي من مسائل السياسة الشرعية التي لا داعي للإجماع عليها، فيها مصلحة الحفاظ على الإسلام وشوكة الدولة الإسلامية. وقد بيَّنا أنه لم يتفق عليها جميع فقهاء الصحابة، بل كان الخليفة يمضي رأيه حتى لو خالفه كبار الصحابة كعمر بن الخطاب رضي الله عنه. وأوضحنا منهج الجيل الأول في عدم اشتراطهم اتفاق الجميع.

أما مسألة جمع القرآن وتوحيد الرسم، فهما أيضاً مما أمر بهما الخليفة استناداً على مصلحة الأمة، فلم يطلب الخليفة الأول والثالث في جمع القرآن وتوحيد رسمه موافقة مجتهدي الصحابة جميعاً، ولم يوقفا قرارهما على اتفاق الصحابة؛ إذاً فليستا من المسائل المجمع عليها، بل قرر الخليفة بعد استشارة بعض الصحابة رضوان الله عليهم ونُفِّذ قراره. ثم أليس من الغريب أن ندعي الإجماع في جمع القرآن في حين أن جمعه صار ضروريا للحفاظ عليه بعد استشهاد كثير من حفظة القرآن؟! بل صار الأمر بجمعه لزاماً وواجباً على الخليفة، أين هذا من مسألة بحاجة إلى بيان الحكم الشرعي فيها؟!

أما إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد - مع قولنا إنها ليست من المسائل المتفق عليها، إذ الخلاف فيها بين الصحابة مشهور، - أنه كان علاجاً زمنياً من الخليفة الثاني رضي الله عنه لردع الناس وتوبيخهم من إفراطهم في استعمال الطلاق، فلا تمت المسألة إلى الإجماع بصلة؛ لاسيما أنه لم يُنقل فيها استشارة سيدنا عمر بفقهاء الصحابة، ولا أدري كيف يسمى قرار الخليفة إجماعاً؟! ولو افترضنا بلوغ القرار إلى بقية الصحابة وعدم انكارهم، فهذا يسمى إجماعاً سكوتياً، وهو مختلف فيه، فيه أكثر من تسعة مذاهب! أصحها الذي

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

يعضده الدليل ليس إجماعاً. وقد نص إمام الحرمين وآخرون على أنه مذهب الشافعي وقوله في الجديد، وهو مذهب المحققين. بل ذهب جماعة من كبار الأصوليين كالباقلاني وإمام الحرمين إلى أنه ليس بحجة أصلاً. (الجويني، ١٩٩٦م، ج٣ص٩٨، السمعاني، ١٩٩٧م، ج٢ص٤، الغزالي، ١٤٠٠هـ، ج١ص٣١٨، تاج الدين السبكي، ١٩٩٩م، ج٢ص٢١٠، آل تيمية، ج١ص٣٠٠، علاء الدين البخاري، ١٩٩٧م، ج٣ص٣٤٠).

عليه فلا يجوز أن نسمي هذه القرارات من ولاة الأمور وسكوت العلماء بالإجماع، أضف إلى ذلك ما قلنا إن تنفيذ القرارات السيادية لا يحتاج إلى اتفاق المجتهدين والإجماع عليه، وإلا لم نر تنفيذ أغلب القرارات الصادرة.

أما عن تقديم عثمان في البيعة على علي رضي الله عنهما، فالأمر لم يكن محل اتفاق الصحابة، والاختلاف فيه مشهور ومعلوم، ثم كل ما قلنا في خلافة سيدنا أبي بكر ينطبق هنا، فإن هذه الأمور السياسية لا تحتاج إلى الإجماع.

وبالتحقيق في هذه المسائل وغيرها ممن نص العلماء على إجماع الصحابة فيها نرى أن: بعضها إجماعات فقهية لا يجوز الاستدلال بها لإثبات الإجماع الأصولي، وبعضها فيه خلاف مشهور بينهم، وبعضها أمور سياسية وإدارية قررها الخليفة لا علاقة لها بالإجماع لا من قريب ولا من بعيد، فسكوت بقية الصحابة عليها لا يعني انعقاد الإجماع عليها؛ لأن طبيعة تلك المسائل في ذاتها، وفي الجهة الصادرة عنها بوصفها سلطة شرعية؛ تجعلها غير محتاجة إلى اتفاق العلماء عليها. فضلاً عن كل ما ذكر فإننا أثبتنا أنه لم يدعُ أحد من الخلفاء جميعَ المجتهدين، وعليه فإن أياً من تلك القرارات لا يصدق عليها تعريف الإجماع الأصولي. أضف إلى ذلك أن جُلَّ ما نُقل في زمن الصحابة رضوان الله عليهم كان عبارة عن رأي بعض فقهائهم وسكوت الباقين، وهذا على فرضية تسميته بالإجماع عند الفقهاء إلا أنه إجماع سكوتي ليس حكمه كالإجماع الصريح من حيث حجيته وعدم مخالفته.

هنا نستحسن الاستشهاد بما قاله ابن حزم بهذا الصدد، حيث يقول رحمه الله: "والإجماع هو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله صلى الله وسلم عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد، كتيقننا أنهم كلهم رضي الله عنهم صلوا معه عليه السلام الصلوات الخمس كما هي في عدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك، وأنهم كلهم صاموا معه، أو علموا أنه صام مع الناس رمضان في الحضر، وكذلك سائر الشرائع التي تيقنت مثل هذا اليقين والتي من لم يقر بها لم يكن من المؤمنين، وهذا ما لا يختلف أحد في أنه إجماع وهم كانوا حينئذ جميع المؤمنين لا مؤمن في الأرض غيرهم، ومن ادعى أن غير هذا هو إجماع كلف البرهان على ما يدعي، ولا سبيل إليه. وما صح فيه خلاف من واحد منهم أو لم يتيقن أن كل واحد منهم رضي الله عنهم عرفه ودان به فليس إجماعاً؛ لأن من ادعى الإجماع هاهنا فقد كذب. (المحلى ٥٤/١).

سادساً: إن العلماء وفيهم من الأصوليين الذين عرفوا الإجماع بانه "اتفاق المجتهدين..." هم أول من خالفوا تعريفهم له من حيث التطبيق والتفعيل؛ فنجدهم يطلقون على كثير من المسائل بأنها مجمع عليها، وهي في الحقيقة إجماع مذهب واحد!! وهذا يعني أنهم لم يعتبروا اتفاق الجميع، ولم يعتبروا التدقيق الكبير في قيود التعريف، وهو مما يجعلنا أن نتأمل في الجانب التطبيقي لهذه الأصول؛ لمعرفة مدى قدرة التفعيل لها.

هذا كله يتعلق بإشكالية انعقاد الإجماع من حيث إمكانية اتفاق المجتهدين على الأمر المطروح للإجماع.

أما القيد الثاني في التعريف وهو "المجتهدين" فهو أيضاً صار معضلة أمام تفعيل الإجماع؛ فمن هو المجتهد؟ وما هي شروطه؟ وكيف نتعرف عليهم؟ وما الضابط لتمييزهم عن بقية العلماء؟ إذ المعلوم أصوليًا أنَّ بهذا القيد خرج من لم يَكْمُلْ فيه شروطُ الاجتهاد، كما

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

أنه لا تقدح مخالفته في انعقاد الإجماع، وهذا أيضاً إشكالية كبيرة، فبإمكان المجمعين أو السلطة عدم اعتبار المخالف ورأيه، بدعوى عدم توفر شروط الاجتهاد فيه.

كما أن الناظر في الشروط الأصولية التي وُضِعت للمجتهد أو ما تعارف عليه العلماء قد لا يتحقق جميعها في شخص واحد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ادعاء المقلدين للمذاهب الأربعة غلق باب الاجتهاد منذ قرون!! فكيف يمكن انعقاد الإجماع وهو يحتاج إلى اتفاق المجتهدين، وأنتم أغلقتم باب الاجتهاد؟! فهذا أشبه بالطرائف والنكت. ثم هل البحث في مسألة جزئية يحتاج إلى المجتهدين بالشروط الأصولية؟! هذه كلها تساؤلات منطقية وواقعية يجب الإجابة عليها قبل أن ندافع عن الإجماع الأصولي.

المطلب الثاني: بدائل الإجماع الأصولي

بيَّنا أكثر من مرة أن الإجماع بمعنى اتفاق مجتهدي الأمة أمر أشبه بالمحال، بل لم يحدث وفق التنظير الأصولي الحادث حتى في عصر الصحابة كما بيَّنا، وعليه فإن ما تم تنظيره في الكتب الأصولية لا يتجاوز مجرد نظرية لم يتم تطبيقها وتفعيلها، لذا فالحل والخروج من هذه المعضلة إنما يكون بإعادة النظر في تلك النظرية، وذلك بصياغة أخرى للتعريف والقيود، ونعتقد أنه لابد أن يغير هذا الموضوع كالآتي:

أولاً: لا بدَّ أن يكون شرط الاتفاق المذكور في التعريف، "اتفاقًا أغلبياً" لا كليًا، وهذا الاتفاق الأغلبي "حجة في الحالات العادية للعامة"، دون العلماء الكبار الذين لم يقتنعوا به بناء لما استندوا إليه من أدلة صحيحة. أما في حالة وجود سلطة شرعية وتبنّيها لرأي الأكثرية هذه فيصير واجب الاتباع من قِبل الجميع، والخروج عليه حينئذٍ خروج من إطاعة ولي الأمر.

لو رجعنا إلى المراجع الأصولية نرى أن هذا القول ليس ببدعة؛ حيث إن جُلَّ الأصوليين نقلوا اختلاف العلماء في حجية الإجماع حتى مع وجود المخالف، -ومع أن الجمهور ردّوا على حجيته مع وجود المخالف- لكن مجرد تلك الأقوال برهان على أن اشتراط الاتفاق نفسه ليس أمراً متفقاً عليه- وقد نقل هذه الأقوال معظم الأصوليين.

فنسبوا إلى بعضهم أن الإجماع ينعقد مع مخالفة واحد لا أكثر؛ لأنه نادر لا اعتبار به.

وقال بعضهم: ينعقد مع مخالفة اثنين، ونسبوه إلى أبي بكر الرازي الحنفي، وبعض المالكية، وابن حمدان من الحنابلة، وبعض المعتزلة.

ونسبوا إلى محمد بن جرير الطبري، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وأبي الحسين الخياط من المعتزلة: أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع اتفاق الجميع، بل ينعقد باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل.

وقال بعض الأصوليين: هذا الإجماع الذي لم يتحقق فيه اتفاق الجميع: حجة، لا إجماع. وهو ما اختاره ابن الحاجب، وآخرون. حيث قال: "لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعاً، والظاهر أنه حجة؛ لتعذر أن يكون الراجح متمسك المخالف؛ لأنه لا يدل ظاهراً على وجود راجح، أو قاطع؛ لأنه لو قدر كون متمسك المخالف راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً، كان في غاية البعد. (السمعاني، ١٩٩٧م، ج٢ص١٤، الجويني، ٤٦٠/١، الغزالي، ١٤١٣هـ، ج١ص١٤٦، الرازي، ١٤٠٠هـ، ٢٥٧/٤، ابن قدامة، ١٣٩٩هـ، ج١ص١٤٢، الآمدي، ١٤٠٤هـ، ج١ص٢٩٧، المرداوي، ٢٠٠٠م، ج٤ص٧٥).

إذاً فما قُلنا من أن اتفاق الأغلبية كاف لاعتماد الحكم وتعميمه على الناس، لكن بوصفه حجة دون الإجماع هو منسجم تماماً مع ما نُسب إلى هؤلاء الأعلام، وهو الملائم مع الواقع الملموس؛ لما قلنا إن اتفاق الجميع لن يتحقق قطعاً.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

ولو تتبعنا التراث الفقهي لا نرى أمراً واحداً يصح أن يُدَّعى أنه اجتمعت عليه علماء الأمة – إذا استثنينا الإجماع بالمعنى الفقهي السابق بيانه-؛ إذ إصرار جمهور الأصوليين على أنه لابد للكشف عن الحكم الشرعي من اتفاق عامة المجتهدين دون خلاف من أحد في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان، لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، إذ النصوص التي ذكروها لحجية الإجماع تدل على عدم جواز مخالفة المؤمنين، وعدم وقوع عامتهم في الضلال. لكن لا تدل على أن بيان الحكم الشرعي يحتاج إلى موافقة جميعهم. بل هذا ما لم يكن موضع بحث عند الجيل الأول من المسلمين -كما أسلفنا-. ومما يدل على ذلك أن التحقيق في دعاوى الإجماع التي تناقلها العلماء في كتبهم يُبيِّنُ أنَّ الاختلاف موجود في أكثرها – سوى ما بيَّناه مما لم يختلف فيه أساساً- ، ومع هذا سُميت إجماعًا.

ثانياً: لابد من إعادة النظر في اشتراط "الاجتهاد" في المجمعين؛ إذ من الصعب الحصول على المجتهد المطلق الذي تتوفر فيه جميع الشروط التي وضعها الأصوليون؛ لذا فإن هذا القيد من الموضوعات التي لابد أن تعاد صياغتها أيضاً من أجل تفعيل الإجماع في الواقع. وبرأينا فإن استبداله بقيد "العلماء المتخصصين" أولى من قيد "المجتهدين" لاسيما أن هناك ملايين من المقلدين لا يؤمنون أصلاً بوجود مجتهد واحد في العالم الإسلامي!

ثالثاً: من الحلول التي يجب اللجوء إليها "اعتبار الاجتهاد الجزئي" و "الإجماع الجزئي"، أما الاجتهاد الجزئي فنعني به تجزئة الاجتهاد؛ وذلك لسد مسد المجتهد المطلق، لأن إيجاد مجتهدين لهم القدرة على الاجتهاد في آحاد المسائل أسهل من الحصول على من لهم معرفة كاملة بكل الأمور الشرعية، سيما في زمن التخصصات الدقيقة. وهذه خطوة نحو الخلوص من الجمود الذي أصاب الفقه الإسلامي.

لقد صرح بذلك بعض الأصوليين حيث قالوا: "ليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها؛ فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم غيرها. (ابن قدامة المقدسي، ١٣٩٩هـ، ج١ص٣٥٣).

مما يشهد بذلك: أنَّ مالكًا سُئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: "لا أدري. (ابن السبكي، ١٤/١، علاء الدين البخاري، ١٩٩٧م، ج٤ص٢٤). لكن توَقُّفُه في تلك المسائل لم يُخرجه عن درجة الاجتهاد.

أما "الإجماع الجزئي" فنعني به تجزئة الأقاليم والبقاع إدارياً وجغرافياً، واعتبار اتفاق علماء الإقليم الذي حدثت فيه الحادثة التي تستدعي معرفة حكمها حجة شرعية، وذلك لأن علماء ذلك الإقليم أعرف بتفاصيل وجزئية ما يبحثون عنه ويناقشونه، إضافة إلى عدم استحالة التَعَرُّف على علماء تلك البقعة، واجتماعهم في مكان، واتفاقهم على حكم بعينه. ولو قيل: إن ما عُدَّ من إجماع الصحابة رضوان الله عليهم هو من هذا النوع لم يُبعد؛ وذلك لأن ولاة الأمور في مناطقهم كانوا يرجعون إلى علماء مناطقهم من الصحابة والتابعين ويستشيرونهم، ولم يكن يلزمون أنفسهم بأخذ رأي بقية علماء الأمصار، خلا الحالات المهمة أو المستعصية التي كان لابد لها من معرفة رأي الخليفة، ومعلوم أن الرجوع إلى الخليفة وإصدار الأمر منه لا يتعلق بالإجماع.

وللأمانة العلمية لابد من الإشارة إلى أن فكرة إجماع الإقليم إنما تكوَّنت لديَّ بعد أن اطلعت على ما قاله الطوفي عند كلامه عن الإجماع، حيث قال بعد أن ذكر مذهب الذين قالوا بإمكان انعقاده في عهد الصحابة حصراً: "من المستبعد جداً انتشار الحادثة الواحدة في البلاد الواسعة، وبلوغها إلى الأطراف الشاسعة، ليقف عليها كل مجتهد، ثم يذكر كل منهم ما عليه في حكمها يعتمد، وإليه يستند، ثم يُطبقون فيها على قول واحد، فإن العادة على هذا لا تساعد، فلذلك ذهب صاحب هذا القول إلى ما ذهب. ولَعَمري إنه لنعم المذهب، فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق، ولا يعلم بوقوعها من بينهما... وما والاهما، فكيف تصح دعوى

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الإجماع الكلي في مثل هذه؟!، وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو: إجماع مجتهدي الإقليم الذي وقعت فيه. أما إجماع الأمة قاطبة فمتعذر في مثلها. (الطوفي ١٢/٣).

رابعاً: تشكيل مجمع فقهي على مستوى العالم الإسلامي، يتضمن كبار علماء المسلمين على مستوى العالم، يُنتخبون من قبل العلماء، دون تدخل من الأحزاب أو الحكومات، يجتمعون لبحث المستجدات التي تتعلق بالمسلمين، فإن اجتمع كلهم على أمر يمكن تسميته بالإجماع بناءً على مذهب الذين لم يشترطوا اتفاق الجميع واكتفوا برأي الأكثرية، وإن اتفق الغالبية الساحقة منهم فيمكن تسمية اتفاقهم حجة. ولكن لابد أن يتكون المجمع الفقهي كما قلنا، لا أن يكون لكل حكومة ومنطقة وجماعة وحزب مجمع فقهي ينتخبون أعضائه على أساس مزاجهم ومصالحهم، ويملون عليهم ما يريدون أن يحرموا أو يحللوا.

خامساً: عدم الإفراط في تقديس الإجماعات الأصولية التي قلنا -إن كلها بالاستقراء رأي الأكثرية وليس اتفاق جميع المجتهدين-، إذ لا يمكن القول بتقديم تلك الآراء على النصوص القطعية – وإن ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، بل هناك من حكم بتكفير منكره. وهذا إنما يصح إذا أُريد به الإجماع الفقهي بالمعنى الذي حرره الشافعي وابن حزم، كمن أنكر مسائل معلومة من الدين بالضرورة. أما الإجماع الأصولي الذي عبارة عن "انعقاد جلسة للمجتهدين لمعرفة حكم نازلة" فكيف يُقدم على القرآن أو يُكفر عالم مخالف لهم؟! حقا إنه لشيء عُجاب! فإن من أنكر أصل الإجماع الأصولي جملة واحدة لا يكفر، فكيف يكفر من أنكر إجماعاً مِن تِلكم الإجماعات؟!! ثم إن المجمعين قبل اتفاقهم على الحكم – في الإجماع الأصولي- متوقفون في المسألة غير جازمين بحكم معين، متفقون على جواز البحث عنها، ونحن نتفق على جواز الحكم لكل منهم بما أدى إليه اجتهاده، ثم إنهم بعد الإجماع يصلون إلى حكم معين، فلِم يجوز للمجتمعين أن يدلي كل برأيه ولا يجوز لغيرهم ممن لم يكن معهم؟!

سادساً: مسألة مستند الإجماع، الإجماع كما أسلفنا لابد له من مستند، وقد ذكر الأصوليون المستند الجزئي من نص في الكتاب أو السنة أو قياس صحيح، لكن لم أرَ لهم إشارة إلى جواز استناد الإجماع إلى المستندات الكلية كمقاصد الشريعة مثلاً. نعم استند الفقهاء في فتاواهم على المقاصد الكلية للشريعة، ولكن في الجانب النظري لم ينصوا على جواز الإجماع أو القياس على المقاصد أو الأدلة الأخرى الكاشفة، وهو ما جعل دائرة تطبيقهما ضيقة؛ لذا فلتفعيل الإجماع والحصول على الفائدة المرجوة منه لابد أن يجعل العلماء المقاصد الكلية والمصالح والاستحسان والأعراف الصحيحة العامة مستندات حيوية لبناء أحكام النوازل عليها[ii].

هذا ما نراه كبدائل وحلول للإجماع الذي بحثه عامة الأصوليين؛ لأن إجماع علماء الأمة قاطبة كما قالوا في تعاريفهم للإجماع لا يمكن أن يحدث.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الخاتمة والتوصيات

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أفضل المخلوقات، من بعثه الله رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد فإن دراسة مسألة بحجم الإجماع الذي يُعد المصدر الثالث للتشريع في الإسلام ليست من الهين الذي يمكن أن يعطى حقها في هذه الصفحات القلائل، لكن هذا ما سمحت به الفرصة في هذه العجالة، ويمكن أن ألخص أهم ما توصلت إليه فيما يأتي:

١- إن تعريف الإجماع كما هو مقرر في الأصول يجعل انعقاده أمراً مستحيلاً في الواقع، لذا لابد من إعادة صياغته بحيث يكون قابلاً للتطبيق، والذي نراه أن أولى تعريف له هو: "اتفاق غالبية العلماء المتخصصين على أمر شرعي".

٢- اتفاق هذه الأغلبية والأكثرية يعد حجة، ولا ينظر إليه كرأيٍ معصوم مقدس غير قابل للنقاش، أما إذا كانت هناك سلطة شرعية تبنت هذا الرأي فحينئذ يكون الالتزام به واجباً دنيوياً وقضاءً.

٣- إن الناظرِ لمئات دعاوى الإجماع المدونة في تراثنا يرى أنها لا تمت إلى الإجماع الأصولي بصلة، بل إنها تنقسم على قسمين: جزء قليل منها يصح دعوى الإجماع فيها -لكن بالمعنى الفقهي السابق بيانه-؛ لأن أحكام تلك المسائل كانت معروفة، ودعوى الإجماع فيها إنما يصح باعتبار أنه لم يخالف أحد في ذلك الحكم، مثل قولنا: "إن صوم رمضان واجب على المكلف بالإجماع". فلا يعني أن الإجماع هو الذي بيَّن حكمه، بمعنى: أن الناس لم يعلموا ما هو حكم صيام رمضان أو اختلفوا فيه فاجتمع العلماء في زمان ومكان ما وبحثوا في حكمه ثم وصلوا إلى أنه واجب. بل معنى ذلك أن حكمه لم يختلف فيه أحد، وليس فيه رأي ثان، وبالتالي فالقول بالوجوب قول مجمع عليه، لا أن الحكم ثابت بالإجماع.

أما القسم الثاني وهو الجزء الأكبر منها فلا يصح نقل الإجماع فيها -لا بالمعنى الفقهي ولا بالمعنى الأصولي-؛ لأن الاختلاف فيها منقول ومشهور، وعليه فإن دعوى الإجماع في هذا القسم لا تصح.

٤- الإجماع الأصولي الذي نحن بصدد الكلام عنه، هو عبارة عن بيان حكم مسألة ما بعد انعقاد الإجماع لمعرفة حكمها. وإذا تبين خروج ما ذكرنا سابقاً من دائرة الإجماع الأصولي فنرى حينئذٍ أن المسائل التي ثبت حكمها بالإجماع على ما حرره الأصوليون لا توجد، إذ كلها بما فيها الإجماعات المنسوبة إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم عبارة عن رأي بعضهم وليس اتفاق كلهم.

٥- الإجماع الأصولي كاشف للحكم، بينما الإجماع الفقهي مؤكِّد للحكم المعروفِ سابقاً المعلوم لدى الجميع.

٦- ما قلناه في هذا البحث لا يعني أننا ننكر حجية الإجماع كما نُقل عن النظام المعتزلي، بل نحن نقول إن إمكانية اتفاق جميع المجتهدين غير متصور، نعم كان في بداية الدولة الإسلامية متصَوَّراً، أي في زمن الخليفة الأول، لكنهم لم يشترطوا اتفاق جميع المجتهدين لاعتماد حكم معين؛ لذا فإن هذا الإجماع الذي تم تنظيره أصولياً لم ينعقد حتى في العصر الذي كان ممكناً.

٧- إن الافراط في دعوى الإجماع تسبب في تضييق الفقه الإسلامي وجموده، بل أثر على مرونة الشريعة وقابلية تطبيقها وانسجامها لكل زمان ومكان.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

٨- إن اتهام العلماء المجددين في دينهم وعلمهم بسبب مخالفتهم لكل ما سمي إجماعاً في تراثنا أمر خطير، ويجعل من التجديد والاجتهاد أمراً صعباً للغاية، كما أنه مخالف لما دلَّ عليه الكتاب والسنة، ودأب عليه العلماء؛ لأن الاختلاف في تلك الأمور أشهر من أن تثبت فيها دعوى الإجماع.

٩- إن "تجزئة الاجتهاد" واعتبار "الإجماع الجزئي" على ما بيَّنَّا أمران مهمان لتفعيل هذا المصدر وجعله ممكنَ التطبيق والاستفادة منه.

١٠- إن إنشاء مجمع فقهي يضم كبار علماء الأمة على مستوى العالم، يتم انتخابهم من قبل العلماء، دون تدخل الأحزاب والحكومات في انتخابهم وعملهم، أمر ضروري كبديل مناسب للإجماع، ويمكن عدُّ رأيهم حجة شرعية.

١١- إن اعتماد العلماء والمجاميع الفقهية على مقاصد الشريعة، والقواعد الكلية المعتبرة في الشرع، ومصالح الأمة، والاستحسان، والعرف الصحيح أمر لابد منه، لمواكبة العصر، والتخلص من الجمود الذي نعاني منه بسبب الفهم الحرفي للنصوص.

في الختام أقول إن ما كان صواباً في عملي هذا فهو توفيق الله ومنته عليَّ، وما كان من خطأ فأستغفر الله منه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

Journal of University of Raparin گۆڤاری زانکۆی ڕاپەڕین E-ISSN: 2522 – 7130 P-ISSN: 2410 – 1036

Consensus Claims, Problems in Theory and Implimenting, and Obstacles to Ijtihad and Renewing

Bakhtyar Najm Alddin Shams Alddin[1]

[1]Department of Religious Education, College of Islamic Sciences, University of Sulaimani, Sulaimani, Kurdistan Region, Iraq.

Abstract:

It is clear to islamic scholars that consensus (eijmaa) has an important place within the sources of islamic legislations, as our scholars counted it as one of the evidences which they agreed upon, and made it the third evidence after Quraan and the Sunna. So they talked about it in detail, especially in theoretical aspects of its definition and proves, its conditions, its types, the validity of each type, the judge on who violates the consensus, and so on.

On the practical side, we find that the jurisprudential books are full of claims of its unanimity in hundreds of issues. While a professional reader and investigator of these issues finds it difficult to apply the theoretical conditions of consensus to the collected consensus issues. It is a must in its definition that the some of all scholars in one era have the same opinion, also scientifically known that the defined and its definition must be equal and neither of them must not be more specific or more general than the other, that is to say, it must be a collective interdiction, inclusive of all members of the defined. if we apply the fundamental definition of consensus to the codified collections of Islamic jurisprudence, we will see that there is inequality between the definition and the issues included in the true definition of consensus. The investigation reveals to us that hundreds of issues on which consensus is claimed are the opinion of most of the scholars and not everyone of them .

Hence the idea of this research has developed to solve some issues including:

-The distinction between fundamental consensus and jurisprudential consensus. With explaining of the proportion of righteousness in the consensuses that have been proven in the jurisprudential heritage.

-Statement of the effects of excessive claims of consensus on the Islamic community. also clarifying the disadvantages of excess and neglection in these claims on Ijtihad and innovation,

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

and thus on the flexibility of islamic legeslations (Shariaa) and its harmony with every time and place.

- Statement of the problems related to practicing consensus according to the theory of islamic legeslations principles and to clarify that its impossible to practice these principles on consensus. also to propose alternatives to consensus, finally the most important results presented in the conclusion. only God is always the conciliator of righteousness.

Keywords: Consensus, Lawsuits, Obstacles, Ijtihad.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي - الطبعة: الثالثة بيروت - ١٤٠٤ هـ.

ابن القيم، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣.

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية،

ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة: الأولى دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤ هـ.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد، المحلى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي دار الآفاق الجديدة - بيروت.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية – بيروت.

ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى بيروت - ٢٠٠٠م .

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر - بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، الطبعة: الأولى دار صادر - بيروت.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض.دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢٢هـ -٢٠٠١م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر.

الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني دار المعرفة - لبنان.

آل تيمية، عبد السلام + عبد الحليم + أحمد بن عبد الحليم آل تيمية، المدني، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.القاهرة،

الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته.

الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الأولى – ١٤٠٤هـ .

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، تفسير البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.دار المعرفة – بيروت.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد أو أبو الخير عبد الله بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن، تفسير البيضاوي، دار النشر: دار الفكر – بيروت.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي - بيروت.

التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.الوفاء - المنصورة - الطبعة: الرابعة مصر - ١٤١٨ هـ ،

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، الوفاة: ٧٢٥هـ دار الفكر - بيروت / لبنان- ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م .

الخفيف، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

الدسوقي، محمد، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، دار المدار الإسلامي - بيروت - لبنان، ط١ ٢٠٠٤م .

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض الطبعة: الأولى - ١٤٠٠ هـ .

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق : ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، جمع الجوامع مع حاشية العلامة البناني، وبهامشها تقرير عبد الرحمن الشربيني، مع حاشية العلامة ملا محمد أمين السويري الأربيلي، مطبعة محمدي، سقز، إيران.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود عالم الكتب - لبنان / بيروت الطبعة: الأولى - ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ .

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق : عبد الله دراز.دار المعرفة - بيروت.

الشافعي محمد بن إدريس أبو عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠ هـ

الشافعي محمد بن إدريس أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة - بيروت الطبعة: الثانية - ١٣٩٣ هـ

الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة - ١٣٥٨ - ١٩٣٩ هـ

شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (٨١٢ - ٨٩٣ هـ)، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، شرح مختصر الروضة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني دار المعرفة - بيروت.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، – ١٤١٣هـ

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو دار الفكر - دمشق الطبعة: الثانية - ١٤٠٠ هـ .

الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء - المغرب .

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب – القاهرة.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الأولى - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة أبو محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض الطبعة: الثانية – ١٣٩٩هـ .

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية - تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري, سيد كسروي حسن. بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١١ - ١٩٩١ .

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24

الهوامش:

(i) (هذا الحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم، فقد أخرجه أبود داود في سننه ٣٢٩/٢) برقم ٢٤٥٤، والترمذي في سننه ١٠٨/٣ برقم ٧٣٠، كلاهما باللفظ السابق. وأخرجه ابن ماجه في سننه ٥٤٢/١ برقم ١٧٠٠ بلفظ: **((لَا صِيَامَ لِمَنْ لم يَفْرِضْهُ من اللَّيْلِ))**، والنسائي في السنن الكبرى ١١٧/٢، برقم ٢٦٤٥ باللفظ الأول، وبلفظ: **((مَنْ لَمْ يُبَيِّتْ الصِّيَامَ قبل الْفَجْرِ فلا صِيَامَ له))**. كلهم عن أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها. قال الترمذي بعد تخريجه: "حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله وهو أصح، وهكذا أيضا روي هذا الحديث عن الزهري موقوفا، ولا نعلم أحدا رفعه إلا يحيى بن أيوب". سنن الترمذي ١٠٨/٣. وقال النسائي: "والصواب عندنا موقوف ولم يصح رفعه والله أعلم؛ لأن يحيى بن أيوب ليس بذاك القوي، وحديث ابن جريج عن الزهري غير محفوظ والله أعلم أرسله مالك". سنن النسائي الكبرى ٢/ ١١٧. وقال الحافظ ابن حجر: "حديث لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل. رواه أصحاب السنن من حديث ابن عمر عن حفصة... وإسناده صحيح، إلا أنه اختلف في رفعه ووقفه، وصوب النسائي وقفه، ومنهم من لم يذكر فيه حفصة، وقد أخرجه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا، وعن الزهري عن حفصة موقوفا، وقال أبو حاتم: روي عن حفصة قولها وهو عندي أشبه. وأخرجه الدارقطني عن عائشة بلفظ: "من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له" وهذا ضعفه ابن حبان بعبدالله بن عباد. وأخرج عن ميمونة بنت سعد بلفظ: "من أجمع الصوم من الليل فليصم ومن لم يجمعه فلا يصم". وفيه الواقدي". الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٧٥/١. وصحح الألباني حديث أبي داود في صحيح الجامع الصغير وزياداته ٢/ ١٢٤٩).

(ii) نعم هناك قلة من العلماء منهم إمام الحرمين الجويني والغزالي والقرافي والشاطبي الذين أشاروا بعبارات مجملة إلى جعل المعاني الكلية صالحة للاستدلال، على اختلافهم في تلك المباحث بين القياس المرسل أو المصلحة المرسلة أو مقاصد الشريعة. لكن لم يجعل العلماء تلك المعاني الكلية مستنداً للإجماع، وكذا للقياس بالمفهوم المتداول أصولياً.

Original Article / Doi: 10.26750/Vol(10).No(1).Paper24