

نسبية العقل ومطلقية الشرع دراسة في المعرفة الشرعية ونسبية رأي المجتهد

أ.د. نبيل فولي محمد^١

DOI: 10.64104/V11.Issue19.No6.Spring.2026

ملخص

يظهر جانب من صفات الفاعل فيما ينتجه من أشياء وأفكار؛ لذا فإن النسبية قد طبعت ما وصل إليه البشر من معارف وما أنتجوه من علم، ومن الطبيعي لأجل هذا أن نجد العالم يصحّ نفسه أو يصحّ له غيره من وقت إلى آخر. وتبدو هذه المشكلة شائعة حين ننظر في الإنتاج المعرفي الديني وما يمكن أن يقوم به ليتغلب على إشكالية النسبية هذه. وقد سعت هذه الدراسة إلى تطبيق هذه الفكرة على المعارف الشرعية التي أنتجها العقل المسلم، فوجدت أن الاستمداد من الوحي، وهو كلام الله المطلق من حدود النسبية، والاستناد إليه، قد مثل أول معالم القوة في المعارف المذكورة، ثم يأتي بعده الإجماع الذي تتفق فيه آراء أهل العلم على قول واحد، ثم رأي الجمهور القريب من الإجماع. وليس هذا فحسب، بل إن الفتح الدائم لباب الاستدراك والتتبع أمام العقل العلمي المسلم المشبع بمعرفة الشريعة والاطلاع على جزئياتها، والفقه العميق لكلياتها، مع اللب الذكي والنفس الزكية؛ يمثل داعماً قوياً لإنتاج معرفة علمية إسلامية متماسكة، لا تضر بها النسبية إلا في أضيق دائرة ممكنة. ولا يعني هذا نفي النسبية مطلقاً عن غير الوحي الإلهي، بل إن من حسنات العلوم الشرعية الإسلامية أن تظهر عليها آثار الجهد والإجتهاد والاجتهاد البشري وما يصحب هذا من التنوع والتعدد في الرأي، إلا أن جملة المنظومة المعرفية التي أنتجها علماء الشريعة المسلمون تبدو الأشد تماسكاً ومرونة على الإطلاق فيما أثمره الجهد البشري من معرفة.

كلمات المفتاحية: العقل، الشرع، نسبية، مطلقية، رأي، المجتهد.

^١. أستاذ الفلسفة في جامعة IZU إستانبول ورئيس قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين IIIUI - سابقاً. nabil.mongy@izu.edu.tr

تعني نسبية الإنسان محدودية قدراته وإدراكاته، ومن هنا فإنه يبقى في اجتهاده خاضعاً للخبرة التي اكتسبها والمعرفة التي حصل عليها كمّاً وكيفاً، وكذلك المدى المحدّد الذي يمكن أن يصل إليه جهده، وتستطيعه ملكاته^(٢). ومن شأن هذا أن يشكك عقلياً في المنتج المعرفي البشري الفردي؛ لأنه وهو بهذه الحال لا يمكن أن يصل إلى مستوى اليقين، وما لا يصل إلى مستوى اليقين فهو عرضة للسقوط يوماً ما، وعرضة للشكوك كلّ يوم.

وقد عبّر عن هذا منذ زمن بعيد بأن الإنسان الفرد لا يمكنه إلا إدراك جزء من الحقيقة، إن أدركه؛ لذا يحتاج الناس بعضهم إلى بعض في إدراك أجزاء الحقيقة الأخرى التي خفيت عنهم^(٣)، وهي مقولة تؤكد أهمية الرأي الجماعي، وتعزّز مكانة الوحي الإلهي في الحياة البشرية، وتثبت ضرورة انتفاع الاجتهاد البشري به؛ لأن مجموع الخبرات البشرية - الذي يفترض أن أجزاء الحقيقة مفرقة بينه -، يشتغل في حيز محدد ومحدود من المعرفة، ويخضع لتجاربه التي خاضها، ومن هنا احتاج إلى ما يتكئ عليه ليكمل خبراته، ويتجاوز القصور الذي فيه.

وتحوي المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي طوال تاريخه شقاً دينياً وآخر دنيوياً، وكل منهما يحتاج إلى مستوى مناسب من الثقة في نتائجه حتى يُقبل، فما الذي حقق به هذا العقل - لإنتاجه ومعارفه الدينية تحديداً - مستوى من الثقة يكاد يكون مثالياً بالقياس إلى أي منظومة فكرية ودينية أخرى؟

قد يبدو الخوض في هذه المسألة خوضاً في مسألة تاريخية لم يعد لها وجود في الواقع الفكري ولا العلمي للبشرية، بعد أن ساد القول بالنسبية كل شيء، وهيمن على كل مجال، وزعم من زعم أن لا حقيقة ثابتة في هذا الوجود، أو لا حقيقة يمكن للإدراك البشري أن يبلغها؛ إذ ما من متكلم في المعرفة من جهة الاستمداد والوسائل إلا وهو مضطر إلى الاعتراف بوجود حقيقة ما، ولو كانت هذه الحقيقة هي قوله الواثق بأنه لا حقيقة ثمة! ومن هنا لا مناص من إثبات الحقيقة في ذاتها، وأمّا كنهها وطبيعتها، فهذا هو مجال الأخذ والرد، أو المناقشة والنظر، وميدان التباري بين العقول والأفكار كتابةً ومشافهةً.

إن ما تحاوله هذه الدراسة هو بيان طبيعة التجربة الفكرية والعلمية الدينية الإسلامية من ناحية تضافر جهود أصحابها على الحماية الجماعية لمنتجهم المعرفي، وإخراجه في صورة تعكس جهد الإنسان المتضافر والمتراكم في تحقيق التفاعل الإيجابي بين النص الديني والحياة التي يحكمها، حتى يصل نتاج هذا التفاعل إلى أعلى مستوى ممكن من الثقة والثبات. وهذا جزء مهم من تاريخ العلم تملكه البشرية كلها، ولها أن تنظر فيه بعين النقد والتمحيص إلى أعماق درجة ممكنة، فإن وجدت فيه ما يفيدها فلن يمنعها أحد من الاستفادة منه، وإن رأت غير ذلك، فلها أن تعلن هذا بوسائل علمية شريفة وقوية.

(٢) من أمثلة إدراك هذه النسبية ما روي عن عمر رضي الله عنه قال: أفرؤنا أبي، وأفضانا علي، وإنا لندع من قول أبي، وذلك أن أئبياً يقول: لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة ١٣١١-١٣١٣ هـ، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢ هـ. وجزء الآية من سورة البقرة ورد هنا بقراءة ابن كثير وأبي عمرو "نساءها". فعمر رضي الله عنه يدرك أن واحداً من الصحابة مهما بلغ، لم يسمع كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا رأي كل ما فعله عليه الصلاة والسلام، بل ولا سمع من الآخرين كل ما فاتته من السنة المطهرة مما شاهدوه هم أو روه عن غيرهم، وهذا يفرض أن تقوم الرؤية الإسلامية في صناعة المعرفة على الجماعية في نطاق المجتهدين والعلماء دون العامة.

(٣) انظر مثلاً: أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢٥-٢٦، تحقيق: محمد عمارة، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر ١٩٩٩.

وجدير بنا أن نشير في هذه المقدمة، وقبل الخوض في الموضوع ذاته إلى (نظرية التقريب والتغليب) التي تبناها أحد العلماء المعاصرين، وهو الدكتور أحمد الريسوني؛ وذلك لما لها من علاقة بما ستناوله هذه الصفحات، وكذلك ما بينهما من فروق ستتضح خلال دراستنا هذه.

تقوم النظرية على أن المعرفة الشرعية تقصد إلى اليقين العلمي ما دام ممكناً، وإن لم تحقّقه تمسكت "بما تدل عليه الأدلة، وتهدي إليه القواعد، وتتيحه الإمكانيات الميسورة مما هو قريب من درجة اليقين... فإذا لم تتأت درجة التقريب هذه، صرنا إلى التغليب، وهو الأخذ بما غلب صوابه، وبما غلب احتمال صدقه وصحته، وبما غلب من المقادير والأحوال والأوصاف"^(٤)، بمعنى أن مقابل اليقين المعرفي والعملي ليس الفراغ والتوقف، بل درجات أخرى متتالية من المعرفة تشبه اليقين وتقترب منه بنسب متفاوتة، ولا يستغني عنها الإنسان.

وهدف هذه النظرية هو إثبات منطقية قبول المعرفة حتى في مستواها الظني القريب من اليقين، وكذلك ما يترجح في حقّه منها أنه صحيح وثابت، ما دام هذا هو المتاح، وما دام اليقين قد غلب على القضايا الأصولية والأمور الأساسية الأخرى.

وهذا كله، على أهميته، يختلف عما أقصده من هذه الصفحات التي بين يدي القارئ ببيان ما تحقق في الاجتهاد العلمي الإسلامي في مجالات الفقه والتفسير وشرح السنة وأمثال ذلك من أسباب قوّت موقفه المعرفي في وجه القصور العام الذي يصم الإنسان وجهوده المعرفية؛ خاصة في حقل الفلسفة الذي يبدو كثير من المنتجين فيه وكأن كل واحد منهم عالم وحده؛ سواء من ناحية المنهج والمشرّب الفلسفي، أو النتائج والآراء.

وتأتي هذه الدراسة في المباحث التالية:

١. الاستمداد من المطلق.
٢. الإجماع مصدراً من مصادر الشريعة.
٣. تقديم قول الجمهور.
٤. حفظ حق العالم في النقد والاستدراك.

أولاً: الاستمداد من المطلق

والمصدر المطلق للمعرفة هنا هو الوحي، وإطلاقه يعني كون الذي أنزله وشرّعه كاملاً ومنزهاً سبحانه عن النقص والخطأ والسهو، وغير خاضع للنسبية التي يخضع لها الخلق، وهو؛ أي هذا الإطلاق، أمر ثابت للوحي في اعتقاد المسلم، بل هو جزء من إيمانه بالله تعالى ونبيه وكتابه، وأما غير المسلم، فله أن يناقش المسألة بحيادية تامة وطلباً لتجلية الحقيقة بشأنها، وهذه نقاط تعينه على هذا، ويمكنه أن يتتبعها بالبحث والدراسة، ولولا أن المجال ليس مجال تفصيل لها، لأسهبت في بيانها هنا:

النقطة الأولى: أن الشخص الذي أذاع هذا القرآن على الناس لأول مرة نفى أن يكون من عنده، وقد كان من الشرف له أن يُنسب هذا الكلام الرفيع إليه على أنه قائله ومنشئه، إلا أنه - على العكس من هذا - أصرّ تماماً وبدون تردد على أنه من كلام الله تعالى، أو من وحيه سبحانه إليه. وقد تأكد صدق هذا النفي بالواقع؛ إذ إن كتابة شيء كالقرآن يحتاج من قائله إلى الإحاطة بمجموعة من العلوم وامتلاك مجموعة من المملكات لا تتوفر لجماعة كبيرة من العلماء الأثبات والباحثين العباقرة يعمل أفرادها

(٤) د. أحمد الريسوني: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية ص ١٣، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

معاً في جو مفعم بالعلم والمعرفة، وبانسجام تام إلى درجة أن يكون المنتج الذي يخرجونه متوافقاً مع نفسه، خالياً من التعارض؛ هذا فضلاً عن رجل واحد لم يكن يقرأ ولا يكتب، ويعيش في بيئة بكر لا تعرف إلا النزر اليسير من العلم وأسباب الحضارة.

الثانية: يضم القرآن والسنة نظاماً تشريعياً (قانونياً) متكاملًا لا يمكن أن ينشأ على يد البشر ولو خلال أجيال طويلة من التقدم العلمي والتوسع المعرفي^(٥)، ويشهد لهذا أن النظم والفلسفات ما زالت منذ القدم تزول وتنمحي أو تُحنط في توابيت الجامعات والمكتبات؛ كما هو حال الهيجيلية والماركسية والوجودية وغيرها، أو تُعدّل من نفسها من وقت إلى آخر، كما هو حال الرأسمالية التي ما زال سدنتها يدخلون عليها التعديلات تلو التعديلات دون أن تصل إلى قوانين تنظم عالم الاقتصاد وحده تنظيمًا مستقرًا، وذلك في مقابل الشريعة التي يبدو الاقتصاد فيها مجالا واحدًا واضح الأحكام وإلى جانبه بقية مجالات ونشاطات الحياة البشرية الروحية والمادية والعقلية التي تناولها الوحي الإسلامي بالبيان والإيضاح والتعديد؛ من عبادات وتعليم وسياسة وحرب وتربية وعلوم وفنون وغير ذلك.

النقطة الثالثة: ضعف أصحاب الثقافة يؤدي إلى ضياع أصولها، أو اضمحلالها، أو تشويهها إلى درجة تتغير معها شخصيتها؛ كما حدث لكل المنظومات الدينية فيما هو ثابت لمن درس تاريخها وأطوارها، وقد مر المسلمون طوال تاريخهم بمراحل تاريخية شديدة الصعوبة، إلى درجة هددت بمحو الإسلام وأهله تمامًا، كما هو الحال مع الحملات الصليبية القاسية منذ أواخر القرن الخامس الهجري، والهجمة المغولية الشرسة بداية من الخمس الأول من القرن السابع الهجري، ثم الاستعمار الغربي الشامل حديثاً وما صحبه من هجمة ممنهجة على الثقافة والهوية الإسلامية مما نمر ببعض فصوله المتطورة في وقتنا الحالي. ومع هذا كله بقيت الأصول الإسلامية الأصيلة نصاً وتفسيراً واعتقاداً وتطبيقاً هي السائدة في العالم الإسلامي، مهما شاركتها أفكار أخرى اعتقدت بها طوائف من المسلمين، أو تغيرت بها أفكارهم، أو وقع شيء من التقصير في التطبيق. فهذا الثبات والصبر لهذه الأصول في وجه أشق اختبار يمكن أن تتعرض له منظومة ثقافية أو دينية أو فكرية أو قانونية أو أخلاقية، يدل على أنها تملك من الخصائص والأسباب ما يضمن بقاءها على حالها مع مرونتها العالية وصلاحها المستمر.

النقطة الرابعة: أن القرآن، وهو الوحي الأول في الإسلام، قد توفر له من العوامل والأوضاع ما يؤدي إلى وقوع التناقض فيه حتمًا لو كان صناعة بشرية يتقلب أصحابها مع تقلبات الأحداث، أو حتى لو كان من قول مخلوق آخر محدود القدرات والمعرفة كالملائكة، ومن هذه العوامل والأوضاع ما يلي:

- طوله، فهو نص يتكون من أكثر من خمسة وسبعين ألف كلمة، مع تنوع موضوعاته وشمولها لكثير من مجالات الحياة ومكونات الوجود وحديثها عن الغيب والشهادة والمادة والروح، وهذا يعني أن فرص العثور على تناقض فيه كبيرة.
- طول فترة نزوله نسبيًا (ثلاث وعشرون سنة) مع تنوع الظروف التي نزل فيها إلى درجة التناقض أحيانًا يزيد كثيرًا أيضًا من احتمالات وقوع التعارض فيه، ويمكن الموازنة في هذا مثلاً بين أحوال المسلمين عند قتل سمية بنت خياط وزوجها ياسر رضي الله عنهما وتعذيب بلال وعمار وخباب رضي الله عنهم في مكة وبين حالهم عند مصرع أبي جهل وعتاة الكفار في بدر في السنة الهجرية الثانية، وكذلك بين حصار المسلمين في شعب أبي طالب وفشل عشرة آلاف من المشركين وحلفائهم في غزو المدينة في أيام الخندق في السنة الخامسة للهجرة، ثم بين منع قريش النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن آذاه أهل الطائف من دخول مكة إلا في جوار المطعم بن عدي وبين فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، وكذلك يوم بئر معونة الذي قُتل فيه سبعون صحابياً غدرًا في السنة الرابعة للهجرة وغزوة تبوك التي بثت الرعب في الروم في السنة

(٥) ممن اهتموا بهذه المسألة الدكتور سعيد رمضان البوطي في كتابه: فقه السيرة.

التاسعة، وهكذا. فمع هذا التغير الحاد في الواقع وما يتبعه من تغيير الأحوال النفسية والمزاج البشري، لم يفلح أحد في استخراج تعارض حقيقي في القرآن، وجميع ما ادعوه في هذا الباب هو من قبيل الوهم أو سوء الفهم.

- أسلوب ترتيب القرآن قائم على التكامل والتناسب، أما التكامل فإن الموضوع الواحد من موضوعاته قليلا ما يُعْرَض في موضع واحد منه، بل يوزع على سور كثيرة، والتناسب هو ملائمة المكونات القرآنية بعضها لبعض على كل مستوى؛ أي مستوى كلمات العبارة الواحدة، وعبارات الفقرة الواحدة، وفقرات الموضوع الواحد، وموضوعات السورة الواحدة، وهكذا. وهو أسلوب ونمط صعب جداً، بل يستحيل أن يوفيه الخلق حقه كاملاً لو سعوا إلى استعماله، فلو كان القرآن من صناعة مخلوق، أو مجموعة مخلوقين، لظهرت فيه - خاصة في ظل ظروف نزوله وطبيعته المذكورة - ثغرات أو فجوات تبدو منها طبيعة المتكلمين الناقصة وقدراتهم غير التامة.

- تعدد القراءات المعتمدة في تلاوة القرآن، واختلاف كل قراءة منها عن الأخرى بدرجة ما يوسعان المدى أمام الباحث عن أي تناقض يمكن أن يكون موجوداً في القرآن، وكأن الذي أنزل هذا الكتاب، ورخص في قراءته بكل هذه الوجوه، أراد - سبحانه وهو أعلم - أن يؤكد لعباده أن هذا القرآن معروض للعقول لتنتفع به، ولكن بعد أن تطمئن إلى سلامة محتواه، ولهذا فإن قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، لا يشير فقط إلى معنى التحدي وعجز الخلق عن المجيء بمثل القرآن، ولكن يؤكد أيضاً على ضرورة تحقق عنصر الطمأنينة للمتلقي؛ إذ إن الاختبار الذي يجريه الإنسان للقرآن سيوقفه على التناسق والتكامل والثراء القرآني العجيب للمعاني، وكل هذا بدون مصادرة لملكات الإنسان؛ لأن القرآن لا يصرح بكل شيء تصريحاً نصياً، بل ينوع العبارة بما يتيح للعقل المتلقي أن ينظر ويفكر وينتج في تفاعله مع القرآن من خلال اجتهاده أفكاراً وأحكاماً.

ومهما يكن، فإن الاعتماد على الوحي في تقرير الأمور الشرعية يأتي من بابين أساسيين:

الأول: تقرير الحقائق العقدية الكبرى والأمور التشريعية الأساسية؛ لأنها لا تصلح أن تكون مجالاً للاجتهاد؛ وذلك لأن كثيراً منها غيب خالص يخبر به الوحي إخباراً، وإن كان لا يحرم المتلقين من الأدلة والشواهد المثبتة له، فيسوقها لهم. ومنها كذلك: أمور لا يصلح أن تكون مجالاً لاختلاف المؤمنين؛ كاليهيات الأساسية للعبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة؛ لأن الشكل الأمثل لها لا طريق للعقل إليه، ولما في الاختلاف فيها من شرور ومشكلات. وأخيراً منها أمور يضر عدم القطع فيها بحكم جازم، ولا بد للوحي حينئذ من حسمها؛ كتحريم الربا والزنا تحريماً مطلقاً.

الباب الثاني: أن مصادر التشريع بدءاً من الإجماع وما بعده لابد لها من نص تعتمد عليه، فالقياس مثلاً هو قياس لما لم تقرر الشريعة فيه حكماً على ما قررت فيه حكماً، وهو باب واسع في الشريعة يمنحها مرونة، ويفتح الطريق أمام العقل المجتهد لكي يجيب عن كل أسئلة الحياة حسب درجة استيعابه لأصول الاجتهاد والقواعد الدقيقة له مع فقهه الكافي بالواقع.

وتثار هنا إشكالات كثيرة خاصة بهيمنة الوحي على العقل المسلم بما يقيد حركته، ويمنعه من الانطلاق في فضاءات الإبداع، والواقع والتاريخ يثبتان خلاف هذا؛ إذ أبدع المسلمون علومًا ومعارف وأدبًا وفناً كثيراً في ظل هيمنة هذا الوحي، ويكفي أن نشير هنا إلى ثروة ثرية جداً من الأفكار والنظريات العلمية والشعر والغناء والخط العربي، ومن فنون صناعة الكتاب والبناء والتصاوير والزخرفة تركها المسلمون طوال تاريخهم.

وترجع هذه الخاصية؛ أعني الجمع بين الارتباط بالوحي وانفساح مجال عمل العقل، إلى خصائص في الوحي نفسه، وأهمها يتمثل فيما يلي:

- أن مساحة ما سكتت عنه الشريعة وتركته للاجتهاد واسعة، حتى تكافئ تجدد الحياة مع اختلاف الزمان وتنوعها مع اختلاف المكان. وهذه المساحة تظل فارغة في حال غياب الاجتهاد، وبهذا صار الاجتهاد ليس مجرد واجب شرعي عادي على أهل العلم، بل هو واجب كفائي على الأمة كلها للإبقاء على ارتباطها بالإسلام وأحكامه.

- أن الشريعة لم تحدد بصرامة تامة منهج التعامل مع نصوصها نفسها، بل تركت هذا لجهد العقل العلمي والأصولي الإسلامي يستنبطه كما يستنبط حكم المسألة الجزئية؛ وذلك من مصدرين؛ الأول: النصوص الشرعية نفسها، والثاني: تجارب الصدر الأول في الاجتهاد، وكانت مبنية على مرافقة النبي صلى الله عليه وسلم، ومعاينة الوحي أول نزوله وفي تتابعه وتواصله وتفاعله مع الأحداث، وعلى علمهم بالأسلوب العربي وطرق أهله في التعبير والكلام.

- أن الذي ثبتته الشريعة، ولم تجعله محلاً للاجتهاد إما أمور تخرج عن طاقة العقل (مثل العلم بالغيب)، وإما أمور لا فائدة من الخوض فيها (كالبحث في كنه الروح والنفس والعقل)، أو أمور تتساوى فيها الممكنات فتأتي الشريعة لتوحد الناس على أفضلها (مثل كون صلاة العصر أربعاً والمغرب ثلاثاً). وبهذا التثبيت حملت الشريعة عن الاجتهاد البشري عبء هذه الأمور، ما يعني أنها فرّغت لغيرها من مهام علمية مما هو في مكنته.

إذن، نزل الوحي في الإسلام - مع ركنيته وموضعه المكين من الملة عموماً - منزلة الأصل العلمي الثابت لحركة الاجتهاد طوال العصور منذ العهد النبوي نفسه، فقد رصد العلماء اجتهادات الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم حي بينهم ويتنزل عليه الوحي^(٦)، بل كان النبي صلى الله عليه وسلم في رأي أكثر الأصوليين يجتهد في بعض المسائل^(٧)، والفرق بين اجتهاده واجتهاد غيره، هو أنه معصوم ولا يُقر على خطأ. وهذا يعني في جملته أن طبيعة الوحي نفسها ونسقه الذي نزل عليه، بل طبيعة علاقة العالم بالشريعة وحياته أتباعها تدفعه دفعا إلى الاجتهاد.

وهذا الاجتهاد لا يقتصر على الفقيه الذي يبحث عن أحكام للحياة العملية، بل هو عام وشامل لبحث العلماء في كل قضايا الأصول والفروع، والمنهج والتطبيق.

ومهما يكن من أمر، فينبغي أن نلاحظ أن الاتكاء على النص الشرعي من الكتاب والسنة، والاستمداد منهما؛ لا يعني أخذ الحكم نصاً منهما فحسب، بل إن اعتبار الحكم حكماً شرعياً فيما عدا هذا لا يكون إلا بوجود صلة ما له بالكتاب أو السنة، فالإجماع لا بد له من نص كما سيأتي، وكذلك القياس كما سبقت الإشارة لا بد فيه من أصل يقاس عليه، والمصلحة لا اعتبار بها إلا بأن تكون مصرحاً بها في نص أو نصوص أو مفهومة من روح نص أو نصوص شرعية، وهكذا.

ثانياً: الإجماع مصدراً من مصادر الشريعة:

شغل الإجماع موضعاً ممتازاً بين مصادر التشريع الإسلامي، فهو يأتي في المنزلة بعد الوحي بشقيه الإلهي والنبوي مباشرة، وكونه مصدراً من مصادر الشريعة يعني أنه أحد الطرق للوصول إلى الحكم الشرعي وإثباته، وقد اتفق جمهور الصحابة والتابعين وأكثر المسلمين - كما يسجل بدر الدين الزركشي - على أنه "حجة الله في شريعته، مع اختلافهم في شروطه"^(٨). ولسنا بحاجة

(٦) انظر: أبو يعلى الفراء الحنبلي: العدة في أصول الفقه ص ١٥٩٠-١٥٩٣، حققه وعلق عليه وخرج نصح: د. أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، الرياض ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٧) هذا رأي الحنفية والمالكية والحنابلة وكثير من الشافعية، وخالفهم المعتزلة وابن حزم وبعض الفقهاء والأصوليين؛ انظر: أبو يعلى: العدة ص ١٥٧٨-١٥٨٧.

(٨) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٤٤١، قام بتحقيقه: د. عمر سليمان الأشقر، وراجعته: عبد الستار أبو غدة ود. محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفة للطباعة والنشر بالغردقة، مصر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م. ومن الشروط المختلف فيها: هل يكون إجماع عصر- بعد اختلاف سابقه إجماعاً، وهل يشترط في نقل الإجماع التواتر، وهل يكون الإجماع عن اجتهاد كقياس وغيره، وهكذا.

هنا إلى أن نفصل القول في الإجماع، إلا بقدر ما يخدم غرضنا، وهو بيان كونه تقليلًا بدرجة ما لتأثير نسبية الإدراك ونسبية القدرات البشرية فيما ينتج الإنسان من معرفة.

والإجماع يعني اتفاق آراء العلماء المجتهدين بعد انقضاء زمن الوحي على حكم واحد في المسألة الشرعية بحيث لا يُعرف لهم مخالف فيها يُعتمد به، أو كما عبر موفق الدين بن قدامة باختصار قائلًا: "الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين"^(٩)، واستحسن أبو المظفر السمعاني قبله أن يقال في تعريفه: إنه "اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة"^(١٠)، فاجتمع في معناه: وحدة القول، ووحدة العصر، وكونه بعد زمن النبوة، وحُصَّ به: العلماء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم دون غيرهم، وأمور الدين دون سواها.^(١١)

غير أن لفظ "الإجماع" بمعناه هذا لم يرد في نص صريح من نصوص الوحي؛ لذا استدلل العلماء لمشروعيته بأدلة نقلية غير صريحة في معظمها كما يقر فريق من الأصوليين^(١٢)، وأصرحها في معنى الإجماع حديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"^(١٣)، إلا أن السلوك العملي لأهل العلم الشرعي من أيام الصحابة ومن بعدهم قد اعتبر الإجماع أصلاً مستقراً ودليلاً مقدماً بين أدلة الشريعة بعد الوحي، كما أن العقل ينزله - بدرجة كبيرة - منزلة التواتر في رواية الأخبار كما سيأتي؛ وذلك أن العقول الخيرة بأمر ما إذا تتابع نظرها فيه، ووصلت إلى نتيجة واحدة في شأنه، فهذا يعني أن الصواب منوط بهذا الوجه الذي وصلوا إليه.

وبناء على هذا فإن بعض الأصوليين سعوا إلى إثبات حجية الإجماع عقلاً كما أثبتوها بالنقل، وحشد لنا الزركشي أقوالهم في هذا الباب، وظهر منها اختلاف المنقول عنهم في تقرير رأي الجمهور في المسألة، فنقل عن سديد الدين الحمصي ما يفيد أن الأكثرين من أهل العلم عارضوا المسلك العقلي في إثبات الإجماع أصلاً، وحجتهم في ذلك "أن العدد الكثير، وإن بُعد في العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ؛ كاجتماع الكفار على جحد النبوة وغير ذلك"^(١٤)، ولو صحت نسبة هذا الرأي إلى الأكثرين، فإن عليه ملحظاً مهماً، وهو أن الإجماع لما اشترط فيه أن يقوم على نص من الوحي؛ علم هذا

(٩) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب إمام الأئمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ٢٤٤/١، شركة إثراء المتن، الرياض ١٤٤٣ هـ.

(١٠) أبو المظفر السمعاني: القواطع في أصول الفقه ٧١٢/٢، حققه وقدم له: صالح سهيل علي حمودة، دار الفاروق بالأردن، دار ابن حزم، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م.

(١١) بسبب اختلاف العلماء في تحديد موضوع الإجماع، وهل هو قصر على الأمور الدينية والقضايا الشرعية أو يعمها وغيرها من أمور العلم والدين، فقد قسم بعض العلماء الإجماع إلى عام وخاص؛ انظر: د. محمد محمود فرغلي: حجية الإجماع وموقف العلماء منها ص ٢٢ وما بعدها، صورة منشورة من رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م. وكذلك رأى بعضهم تخصيص الإجماع بالمجتهدين المطلقين من العلماء دون المقلدين منهم ودون العامة (انظر: حجية الإجماع ص ٤٠)، ويبدو فيه كثير من التضييق؛ لأن أغلب العلماء بعد القرن الرابع الهجري - أكابر وأصاغر - مقلدون في الأصول لشيوخ مذهبهم. وسيكون التركيز في هذه الدراسة على المعنى الخاص للإجماع، وإن كنا سنوسع مداه بحيث يشمل إلى جانب المسائل العملية الجزئية بعض القضايا التنظيمية الخاصة بحياة المسلمين كما مارسوها بالفعل طوال تاريخهم وإلى الآن.

(١٢) انظر في ذلك مثلاً: أبو حامد محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول ٣٢٧/١ وما بعدها، تحقيق وتعليق: د. محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م. وقد نافع الإمام أبو المظفر السمعاني عن أدلة الإجماع النقلية منافحة علمية جيدة؛ انظر: القواطع ٧١٦/٢ - ٧٢٣.

(١٣) قال الحافظ زين الدين العراقي: "حديث: 'لا تجتمع أمتي على خطأ' - البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ 'ضلالة' بدل 'خطأ'، ولابن ماجه من حديث أنس: 'إن أمتي لا تجتمع على ضلالة'، وروي من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نظرة وقدامة بن عبد الله الكلابي، وفي كلها نظر، وقد حسن الترمذي حديث ابن عمر" زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي: تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه ص ٢٢، تحقيق: صبحي البديري السامرائي، دار الكتب السلفية، القاهرة ١٣٩٧ هـ. لكن الثابت في المطبوع من سنن الترمذي هو قوله تعليقاً على حديث ابن عمر: "هذا حديث غريب من هذا الوجه" أبو عيسى محمد بن سورة الترمذي: السنن، تعليقه على الحديث رقم ٢١٦٧، ٤٠ / ٤، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. بشار عواد، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦ م. فإما أن العراقي سها، أو وقعت له نسخة من سنن الترمذي فيها تحسين للحديث، ونسخ الترمذي معروفة بشيء يسير من التفاوت في الحكم على الحديث مرجعه إلى اختلاف النسخ المروية عن الإمام نفسه.

(١٤) الزركشي: البحر المحيط ٤ / ٤٤١. و"سديد الدين" المذكور شيعي، وكأنه يعبر عن وجهة نظر قومه في الإجماع.

النص أو لم يُعلم، فإن النص سيمثل عاصماً لرأي جماعة المجتهدين عن أن تتفق على خطأ؛ لا كما وقع من إجماع أهل كل ملة وفرقة على ملتهم ومقالاتهم بسبب من عدم التزامهم بنص صحيح وموقف اجتهادي رشيد معتمد.

وفي المقابل، نقل الزركشي عن مصدر آخر لم يحدده عن الجمهور "أن دليل الإجماع (لديهم) سمعي، والعقلي مؤكّد له، وهو إحالة العادة خطأً لجم الغفير في حكم لا يتنبه^(١٥) أحد لموقع الخطأ فيه، وأن النصوص شهدت بعصمتهم، فلا يقولون إلا حقاً؛ سواء استندوا في قولهم إلى قاطع أو مظنون^(١٦)"، وقد يكون هذا أقرب إلى أن يكون قول الجمهور من الذي قبله؛ لأن حضور الدليل العقلي في المسألة ظاهر، وإن لم يكن الدليل المستقل المقدم في رأيهم.

وقد عالج أبو نصر الفارابي الفيلسوف هذا المعنى في سياق عام نادر تحدّث فيه عن الإجماع، فقال في نص طويل له: "نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة؛ إذ العقل عند الجميع حجة، ولأجل أن ذا العقل ربما يخيّل إليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك^(١٧)، ويعني بـ "المعارف المختلفة" - فيما يبدو من السياق - الأشخاص المعروفين بالتمييز مع الأمان من إمكان اتفاقهم على أن يقولوا قولاً واحداً.

وهو اقتراب واضح من الأساس الذي يقوم عليه التواتر في نقل الأخبار، إلا أن سبب قوة الإجماع عنده هو أن العقل المنفرد حجة، ولكنه عرضة للتوهم والانخداع؛ لذا فإن إضافة عقل إلى عقل إلى عقل تكون مأمناً من زلة العقل الواحد، فيصل مجموع العقول بالاجتهاد الواحد إلى اليقين، وهذه هي فلسفة الإجماع - إن جاز التعبير.

ويؤكد أهمية نص "المعلم الثاني" الفارابي أن ما تكلم عنه من الإجماع ليس من طرق الإثبات التي قال بها "المعلم الأول" أرسطو أو غيره من الفلاسفة، وتبدو من تأثر الفارابي بالأصوليين وبجوّ الثقافة الإسلامية عامة، ولو أنه أوغل في التنظير لها، وبيان شروط قوتها في الاحتجاج، لفتح مجالا جيداً من التواصل بين المنهج العقلي للمنطق والمنهج الاستنباطي لأصول الفقه، ولا أعني بهذا أن يقول إن اجتماع الرأي على قول واحد في بلد واحد مثلاً دليل مطلق على قوته أو صحته، ولكن لو أقمنا مجموعة من المحتررات ربما قوّت - على الأقل - رأي الجماعة ورجّحته؛ مثل أن يكون هؤلاء من العقلاء الأذكياء، وأن تكون المسألة التي يتكلمون فيها داخلة في دائرة تخصصهم أو خبرتهم، وأن يكونوا من بيئات مختلفة، منتمين إلى مذاهب متنوعة، وأن يسوق كل منهم على ما يقول حجة تدعمه، إلخ.

ومع أن الفارابي حاول هذا الأمر، إلا أن تجربته لم تكتمل إلى نهايتها في نظري، ولم يعزها في مؤلف آخر على حد ما تبين لي؛ يقول الفارابي في بقية سياقه السابق: "ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة؛ فإن الجماعة المقلدين لرأي واحد المدّعين لإمام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد... لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً، ولم ينظر فيه بعين التفيتش والمعادنة، وإن حُسّن الظن بالشيء أو الإهمال في البحث قد يغطي ويُعمي ويخيّل. وأما العقول المختلفة بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعادنة وتبكيث وإثارة الأماكن المتقابلة، فلا شيء

(١٥) في المطبوع: "لا يثبته"، وهو خطأ يخل به السياق، ولم يتنبه له أحد من ناشري الكتاب للأسف، وصحته من: نجم الدين الطوفي: شرح مختصر - الروضة ٣/ ٤٥، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، الرياض ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

(١٦) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٤٢.

(١٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨١، قدّم له وعلّق عليه: د. ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق - بيروت ١٩٩٠.

أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه^(١٨)، وهو بهذا يركز في الإجماع لا على إجماع العامة كما يريد بعض الناس، بل إجماع الخاصة ممن لهم أهلية القول والإدلاء بالرأي، ليس هذا فحسب، بل لابد أن يكون هؤلاء الخاصة - لكي يتحقق بهم الإجماع - لا من قبيل واحد ولا فئة واحدة، ويمتازوا مع هذا بقدرة جيدة على النقد والتمحيص وتقليب الآراء على وجوهاها.

ومن هذا الوجه الذي قرره الفارابي تأتي أهمية دراسة الإجماع بالنظر إلى ما وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم من اختلاف في الرأي السياسي وكثير من مواقف الحياة ومنهج النظر إلى الأمور؛ إذ إن هذا لم يؤثر على اتفاقهم وإجماعهم على أغلب قضايا الملة ومسائل الدين، ثم جاءت المذاهب الفقهية وأصحاب المقالات باختلافاتهم المتنوعة أيضاً، ليؤكدوا بما أجمعوا عليه من أمور في الدين ثبات هذه الأمور وبقينيتها.

لكن بالرجوع إلى أصل مسألة الاستدلال لثبوت الإجماع بمجرد العقل بدون اتكائه على نص محفوظ، فسنجد أنه يعني تساوي الإجماعات كما تتساوى الروايات المتواترة. والحقيقة أن خصوصية الإجماع في المسائل الدينية تفرض هذه العلاقة بينه وبين النصوص؛ لأن قضايا الدين لا ترجع إلى الاجتهاد المجرد، بل هو اجتهاد في استنباط حكم الشرع، وما عداه من ألوان الإجماع الأخرى - كما هو حديث الفارابي - يرجع إلى القرائن المحتفة به، فهي التي يقوى بها ويضعف.

ومن هذا الباب يترجح قول على قول فيما عرض له العلماء في قضية إجماع الأمم السابقة، وهل هو حجة في شريعتنا؟ فقد قال بحجته أبو إسحاق الشيرازي، لكن المنقول عن أكثر الشافعية خلافه، وحجتهم هي أن الدليل خص هذه الأمة (يعني الحديث: "لا تجتمع أمتي على ضلالة")^(١٩)، وتوقف فيها القاضي المروزي، وكذا إمام الحرمين مشروطاً حصول إجماع الأمة الخاتمة على القول بحجته حتى نقول به، كما توقف ابن برهان مشروطاً أن يكون القول بالحجية قد ورد بالتواتر أو عن طريق دليل عقلي قطعي، وإلكيا الهراسي لأنه لا مرجح لديه من السمع لأحد الوجهين. وفصل القاضي أبو زيد الدبوسي فقال: "يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما داموا متمسكين بالكتاب"^(٢٠)؛ فهذا القول الأخير هو الأقرب إلى الصواب؛ إذ الإجماع هو اتفاق جماعة المجتهدين في المسألة الشرعية على قول واحد متكتئين في هذا على أصل أو نص من الوحي.

واتكاء الإجماع الشرعي على نص أثبت حوله إشكالية أخرى، وهي أن النص الذي يستند إليه الإجماع يغني عن الإجماع نفسه؛ أي أنه مادام هناك نص، فلماذا نلجأ إلى غيره؟ وأجابوا عليه بأن "فائدة الإجماع أنه يكشف عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالة"^(٢١)، فالإجماع ليس دائماً مجرد تقرير لما ورد في النص، بل قد يكون اجتهاداً يقرر للآية أو الحديث معنى بعينه دون سواه.

ومما يؤكد أهمية مسألة اتكاء الإجماع على نص من الوحي؛ أن الشذوذ في الرأي لا ينفي الإجماع بسبب علاقته هذه بالوحي^(٢٢)، فقول أبي عمرو الأوزاعي مثلاً بأن للخاطب أن يرى من مخطوبته مجامع اللحم، لا ينفي الإجماع بأنه لا يرى منها إلا الوجه والكفين، وقول أبي بكر الأصم بأن نصب الإمام ليس واجباً كذلك، بل إن قول الصحابي أبي طلحة الأنصاري رضي الله

(١٨) السابق ص ٨١-٨٢.

(١٩) سبق كلام الحافظ العراقي في شأن تخريجه، وقال ابن الفركاح في وجه هذا الاستدلال به: "هذا إنما يدل على نفي الاحتجاج بإجماع غير هذه الأمة بطريق المفهوم، والاختلاف في الاحتجاج به مشهور" تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري بن الفركاح: شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني ص ٢٥٥، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية، رسالة نوقشت في جامعة الكويت سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٢٠) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٤٨، وقارن في كلام أبي زيد: القواطع ٢/ ٧٢٨.

(٢١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ٤/ ١٨٩، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢٢) هكذا صرح السمعاني بأن الإشكالية في الأقوال الشاذة هو أنها تأتي على خلاف النص؛ انظر: القواطع ٢/ ٧٦٩.

عنه بأن أكل البرد ليس مفطرًا للصائم لأنه ليس بشراب ولا طعام، لا ينفي كون القول بأنه مفطر إجماعًا لا يضره هذا الانفراد المخالف للنص أصلاً، وأما قول بعض العلماء: إن "إجماع الخلفاء (الراشدين) الأربعة حجة عند أبي حازم، ولم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الأرحام"^(٢٣)، فهذا الأخير مما قد يُختلف عليه بين اعتباره من أقوال الجمهور أو من الإجماع؛ إذ يبدو أقرب إلى الأول.

وطبيعة الموقف العلمي الشاذ هي التي منعت من أن يؤثر على الإجماع؛ وذلك لأن مخالفة النص عند وجوده، أو خطأ التقدير من الناظر عند عدم النص على الحكم؛ كلاهما وارد على أي عالم ومجتهد، فما بدا غريباً من القول والاجتهاد وغير مستساغ حين نقيسه إلى روح الشريعة وإلى جملة المواقف الشرعية في المسائل التي تحيط بالمسألة التي يتعلق بها الرأي الشاذ؛ تكشف كلها عن غرابة في قول العالم حين يشذ به.

ويلحق بهذا اللون من القول في حكمه: الأقوال الأصولية الشاذة التي قالت بها بعض الفرق المخالفة لأهل السنة؛ كقول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة، والمعتزلة بخلوده في النار، وقول أصحاب الجبر بمقولتهم في نفي إرادة العبيد، والقدرية بما قالوا به في أفعال العباد من نفي سلطان الله عليها، وما قالته الإمامية من عصمة الإمام وقيامه على أمر الدين قيام النبي عليه، وغير ذلك.

الإجماع والتواتر

وإذ سبق أن أشرنا إلى تشبيه الإجماع بالتواتر؛ فسنفصله الآن شيئاً ما، والقصد من المقارنة هو إثبات التقارب في اليقين المتحقق من كل منهما، وقيامهما على التوافق على شيء واحد، وفيما عدا هذا فإن التواتر صفة من صفات الخبر حين يتوافر له من العدد والقرائن ما يحكم بقطعية وروده، في حين أن الإجماع صفة من صفات الرأي والموقف العلمي، إذ يتفق أهل الاجتهاد في المسألة الواحدة على قول واحد. كما أن الخبر قد يكون متواتراً لكنه منسوخ لا يقول به أحد؛ فضلاً عن أن يكون موضع إجماع؛ كما فيما نُسخ وبقيت تلاوته من الكتاب، وكذلك ليس كل ما نُقل من الإجماع نُقل نقلاً متواتراً، وإن كان يُستأنس في هذا الباب بأن المنقول بخبر الآحاد من الإجماع يكفي فيه غياب المخالف له لكي يُعتبر إجماعاً، وهو قريب من معنى الإجماع السكوتي المعروف لدى الأصوليين.

وذهب السمعاني إلى أن الدواعي الدافعة إلى كل من الإجماع والتواتر متشابهة؛ وذلك "أنه - كما يقول - لما كان الإجماع في الأخبار المستفيضة ممكناً، وجب أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكناً؛ لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة، يوجد أيضاً سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام"^(٢٤)، وذكر بعدها أن الداعي لنقل المتدين للشرع الذي يدين به؛ هو أنه لا يجوز لنفسه، ولا لغيره من أهل شريعته، كتمانها إلا لخوف أو تقيّة.

ومن النقطة السابقة نفهم أن الإجماع الأصلي هو الإجماع على ما كان محل اجتهاد مما يستند إلى نص آحاد أو نص غير معلوم أصلاً أو نص متواتر يحتمل في معناه وجوهاً. إلا أن المعمول به عند العلماء هو التوسع في مفهوم الإجماع حتى يشمل جملة المتفق عليه بين الجماعة المسلمة مما دل عليه الوحي نصاً أو بطريقة أخرى، وكذلك ما لا يُعرف له أصل من الوحي يرجع إليه.

(٢٣) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ص ٢٦٢، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م.

(٢٤) السابق ٧١٢ / ٢.

وتأكيداً لهذا، نجد أن كثيراً مما أثبتته العلماء بالإجماع ثبت قبل ذلك بالتواتر، بل هو مما لا عذر للمسلم بجهله؛ مثل: فرضية الصلوات الخمس دون زيادة فريضة أخرى عليها من جنسها أو نقصان، وصوم رمضان فريضة دون غيره، وحج البيت، وحرمة الخمر، وحظر الربا، فهذا الإجماع كله كان يغني عنه النص، إلا أن الغلو في التأويل عند بعض الفرق - فيما يبدو - قد أدى بالعلماء إلى التأكيد على التوجيه الجماعي المعين لمعنى ما نص عليه في هذه الأمور الجلية وأمثالها.

مسائل الإجماع وإجماعات الصحابة

لعله قد اتضح من بعض ما سبق أن أمر الإجماع لا يقف عند المسائل العملية الجزئية، بل يتجاوز ذلك إلى ما هو أوسع من مسائل السمعيات، ونقل القرافي عن بعض العلماء أن الإجماع لا يكون في العقليات، بل في السمعيات^(٢٥)؛ أي الممكنات عقلاً مما يختار فيها الشرع شيئاً على شيء، ومع هذا فموضوع الإجماع قد يكون قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً كما لا يخفى^(٢٦).

وليس هذا فحسب، بل من المسائل الكبيرة التي ورد بها الإجماع: كثير من المناهج المتبعة في أمور الدين وأمر الدنيا التي للدين رأي فيها؛ فمثلاً اتخاذ منهج الرواية في نقل الدين والسنة، واعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع، واختيار الكتابة والتسجيل الخطي للعلم طريقاً للعلوم داعماً للتلقي الشفهي، واختيار علم خاص لكل موضوع من موضوعات الشرع، والعناية العلمية باللغة التي نزل بها الشرع، والجمع بين العناية بما يقوم به أمر الدين من العلوم وما يقوم به أمر الدنيا منها، وتجديد العمران وتوسيعه حسب حاجة الناس في بلاد الإسلام الأولى وما يدخل فيه من البلاد الأخرى سلماً أو حرباً؛ كل هذا وكثير غيره هي مسائل جاءت موضع إجماع بين المسلمين، وتمثل جوانب أساسية في الحياة الإسلامية.

وكذلك فإن جملة ما أجمع عليه المسلمون من مسائل؛ سواء كانت من المنصوص عليه أو وقعت موقع الاجتهاد، يمثل الجملة العظمى من الشرع من حيث الكم ومن جهة كونها الأسس والأركان الركينة التي يتكون منها الدين كما سبق، وقد عدها أبو إسحاق الإسفراييني عشرين ألف مسألة، وبلغ بها بعضهم مئة ألف مسألة؛ نقل الزركشي قائلاً: "قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني...: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يرد قول الملحة إن هذا الدين كثير الاختلاف إذ لو كان حقاً لما اختلفوا فيه... بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول؛ أكثر من مئة ألف مسألة"^(٢٧).

وتزداد مكانة الإجماع من أنه معظمه وأهمه يرجع إلى إجماعات الصحابة رضوان الله عليهم، وتابعتهم الأجيال التالية عليه، وقد قال الشهاب القرافي: "لا يكاد يوجد إجماع اليوم إلا وهو واقع في عصر الصحابة رضي الله عنهم"^(٢٨)، وقال في شرحه على (المحصول): "أكثر الإجماعات، بل الكل إلا اليسير منها جداً، إجماع الصحابة رضوان الله عليهم"^(٢٩). وأهمية الإجماع المنقول عن الصحابة راجعة إلى نسبته إليهم بما لهم من المنزلة بين أجيال المسلمين التي تتابعت بعدهم، وراجعة كذلك إلى كونه شاملاً لأبواب ومسائل كثيرة من الدين؛ إذ يظهر واضحاً أن أغلب قضايا الدين وكبريات مسائله هي من إجماعات الصحابة رضوان الله عليهم.

(٢٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٢٥٣.

(٢٦) السابق ٢٥٣.

(٢٧) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٢٨) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص ٢٥٥.

(٢٩) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول ٦/ ٢٥٥٢، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م. وإن كان الزمان جديراً بأن يضيف إلى إجماعات غير الصحابة إجماعات أخرى جديدة بسبب ما يجد من وقائع، ويقع من نوازل، ويصل إليه الناس من مكتشفات.

ويمثل الإجماع السني الموقف المعرفي البديل عن فكرة الإمام المعصوم في الفكر الشيعي؛ وذلك أنهم أقاموا رؤيتهم على أن المعصوم لا يرثه إلا معصوم؛ حفاظاً على الشريعة من التغيير والتبديل. وبوافقهم أهل السنة حقيقة في النظرة العامة إلى وراثته النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها ينبغي أن تكون خلافة معصومة، إلا أن أهل السنة كانوا أكثر واقعية في هذه القضية؛ وذلك أنهم آمنوا بخلافة الأمة على العموم لرسولها في شتى مهامه، إلا تلقى وحي جديد. إلا أن اليقين لما لم يكن تحقيقه ممكنًا في كل حال، بل لابد من أن تكون للظن مساحة إلى جانبه، فقد جاء الاجتهاد الفردي والجزئي ظنيًا، في حين جاء الاتفاق والإجماع يقينيًا. ومهما يكن من أمر الإجماع، فإن اتفاق من صرح برأيه من أهل العلم في مسألة ما على رأي واحد إن لم يكن منتجًا لليقين، فهو مقارب له جدًا، ومضعف لتأثير النسبية في استنباط الموقف الشرعي.

الهجوم المعاصر عليه

مع هذه المنزلة التي تبوأها الإجماع في المسيرة المعرفية الإسلامية، إلا أنه تعرض لسوء فهم ممن تكلموا فيه دون أن تكون لهم نية صادقة أو خبرة كافية بالشريعة الإسلامية وطبيعتها وتاريخ الإجماع وأصالته؛ خاصة من المعاصرين، فزعم مكدونالد في (دائرة المعارف الإسلامية) أن الإمام الشافعي هو الذي جعل الإجماع أصلاً في أمور الدين إلى جانب الكتاب والسنة والقياس، وأن الإجماع جعل في مقدور الناس - حسب فهم مكدونالد - أن يضيفوا إلى الدين بأفكارهم وسلوكهم عقائد وسنناً جديدة، حتى صار ما كان بدعة في أول الأمر مقبولا يتغير به الحكم، "فلم يقتصر الإجماع - كما يقول - على تقرير أمور لم تكن مقررّة من قبل فحسب، بل غير عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً"^(٣٠)، وهو كلام لا يصل في العلم إلى حد أن يُناقش ويُجادل صاحبه، ويكفي أن نقول: إن الرجل كأنه يتكلم عن دين آخر، وليس عن مجرد دين أساء فهمه وإدراك أحكامه!

وخصص أحد الباحثين العرب كتاباً كاملاً لدراسة أدلة منتقدي الإجماع ومنكريه، وهو عمل كان جديراً بالاهتمام؛ لأن النقد حقيق بأن يمثل عنصر قوة للمعرفة، ومحافظة على ما يستحق المحافظة عليه منها، إلا أن الباحث مارس سلطة إصدار الأحكام الضخمة بدون تحسب ولا ضبط، فذكر أن الإجماع عند أهل السنة ركن من أركان عقيدتهم^(٣١)، وهو معلّم منهجي وليس مسألة عقدية، وزعم أن المفهوم الأصولي السني للإجماع مفهوم إقصائي؛ لأنه يستبعد علماء الفرق الأخرى والعوام^(٣٢)، وأهمّل بهذا فكرة التخصص والشذوذ، وقال: "يُعدّ نقد ركائز الإجماع في بُعد من أبعاده احتجاجاً على تحويل الدين إلى مؤسسة ذات ضوابط وأحكام وعقائد ملزمة، على الرغم من طابعها المذهبي الضيق"^(٣٣)، وأن توظيف الإجماع لشرعة طاعة الحكام، حتى إن كانوا ظالمين ومستبدين، مما راج في مختلف المذاهب السنية؛ كان تغليباً لحجة حفظ النظام الاجتماعي على حجة الشرع"^(٣٤)، وقال: "الميل إلى إعلاء الماضي على حساب الحاضر من أهم ما تختص به نظرية الإجماع؛ ذلك أن إلزامية الماضي تعني أفضلية عصر النبي والصحابة على باقي العصور، وضرورة التقيد بالأصول التي نشأت في ذلك العصر الذهبي، وهي القرآن وسنة النبي وإجماع الصحابة، وبناء على هذا، فإن من مظاهر النزعة الماضوية اعتبار إجماع الصحابة أقوى أنواع الإجماع"^(٣٥)، ويريد أن يصل من هذا إلى الحكم بأنه لا ثوابت في الدين، ولا أفضلية لجيل من المسلمين على آخر، ولا حتى الجيل الأول نفسه، وأن من حق الأجيال أن تخضع كل شيء للاجتهاد المتخفف من قواعد الاستنباط، فحصر الزوجات في أربع ليس عنده محل

(٣٠) دائرة المعارف الإسلامية ٤٣٩/١، ترجمة: محمد ثابت الفندي وأحمد الشنشناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

(٣١) حمادي ذويب: مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق ص ٧١، ٧٧، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٣م.

(٣٢) السابق ص ١١٢-١١٣.

(٣٣) السابق ص ١١٤.

(٣٤) السابق ص ١٨١-١٨٢.

(٣٥) السابق ص ٢٧٣.

إجماع، بل لكل عصر أن يقرر فيه ما يشاء زيادة ونقصاً، وكذلك فرضية حجاب المرأة، وتحريم المخدرات، وغير ذلك من الآراء الشاذة التي لا صلة لها بالشريعة من قريب ولا بعيد.

وقد يقال إن الإجماع تعرض للهجوم قديماً وحديثاً، فلماذا يقتصر الاتهام هنا بعدم العلمية على المعاصرين وحدهم ممن خاضوا فيه؟ السبب في هذا هو أن جميع كتب أصول الفقه المطولة تقريباً قد بسطت القول في الرد على الاعتراضات القديمة على الإجماع، وتخللت هذه الردود كل مسائل الإجماع تقريباً أيضاً، وأغلبها لم يأت رفضاً للإجماع برمته^(٣٦)، بل اعتراضاً على جانب منه أو آخر، كما أن لأصحاب أغلب هذه الاعتراضات القديمة وجهات نظر تمس إلى العلم من زاوية أو أخرى^(٣٧)؛ خلافاً لما رأيناه في الآراء المعاصرة التي سقنا نماذج منها آنفاً.

ومهما يكن من قول في الإجماع، ومن خلاف "علمي" حوله، وعدم بلوغه حد عصمة الشرع نفسه، فإن تعزيز أقوال بعض المجمعين لأقوال بعضهم الآخر، يعطي رأيهم متانة وقوة لا تتوفر للاجتهاد المنفرد، وإذا كان الإجماع المتعلق بمعلوم من الدين بالضرورة لا محل لمخالفته، فإن غيره من حالات الإجماع مسرح للنظر والتعقب ممن له أهلية لهذا، ولغيره كذلك من المؤهلين الحق في مناقشته ومحاكمته.

ثالثاً: تقديم قول الجمهور

ويأتي قول الجمهور في مرتبة القوة بعد الإجماع. وإن لم يكن رأي الجمهور بالضرورة هو الصواب في كل مسألة، فإنه في أغلب الأحوال يكون راجحاً على الرأي المخالف. ولفظ "الجمهور" لا يعبر عن الرجحان القريب كما في نسبة ستين في المئة إلى أربعين مثلاً، بل بحيث يصبح المعبرون عن الرأي الآخر أقلية ضئيلة؛ لذا فإن العلماء يعنون بالجمهور أكثرية أهل العلم وأغلبهم.

وعبر صاحب (موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي) عن أهمية قول جمهور المجتهدين بقوله بأن "القوة في القول، والسلامة في الرأي [تكون] في الغالب في جانب الأكثر والأغلب ما دامت قضية تقبل الخطأ والصواب. وهو أمر لا ينحصر في مسائل الفقه المختلف فيها، وإنما هو أمر عام في كل مسألة أو قضية تحتمل أكثر من رأي"^(٣٨)، ولاحظ كذلك أن قول الجمهور مثل "أحد الاعتبارات التي اعتمد عليها كثير من الفقهاء المجتهدين ومرجحي المذاهب الفقهية في اعتماد قول أو ترجيح رواية"^(٣٩).

ونفّي العلم عن الأكثرية الوارد في القرآن الكريم بهذه الصيغة في أحد عشر موضعاً من آياته: ﴿...وَلَكِنَّ أَثَرِ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ كما في سور الأعراف ويوسف والنحل والروم وغيرها؛ هذا النفي لا علاقة له بسياقنا هذا؛ لأن العبارة القرآنية تشير إلى عموم الإنسانية، وأن أغلبها لا يعلمون الحق والصواب، في حين أن قول الجمهور المقصود هنا هو رأي جمهرة العلماء الذين يعلمون ما يخوضون فيه.

(٣٦) إلا ما انفرد به إبراهيم النظم كما هو مبسوط في كتب الأصول.

(٣٧) راجع في هذا وتفصيله الدراسة الممتازة للدكتور محمود فرغلي: حجية الإجماع وموقف العلماء منها.

(٣٨) د. محمد نعيم محمد هاني ساعي: موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي ص ١١، الطبعة الثانية، دار السلام للطباعة والنشر- والتوزيع والترجمة، القاهرة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٣٩) السابق ص ١٢.

ومن الأسباب الأساسية لقوة أقوال الجمهور كما هو حال الإجماع: انتسابها في أكثرها إلى جمهور الصحابة، وهذا ما أدركه بعض الباحثين المهتمين بقول جمهور الفقهاء أيضاً فقال: "لن تجد في الغالب الأغلب قول الجمهور من الفقهاء المجتهدين في العصر المختلفة إلا وهو موافق لقول أكثر الصحابة أو التابعين، أو قول الصحابة والتابعين معاً إذا وُجد لأكثر هؤلاء رضي الله تعالى عنهم قول في المسألة التي قال بها الجمهور من الفقهاء" (٤٠) بعدهم.

وقد أصل الدكتور أحمد الريسوني لرأي الجمهور، أو ما سماه "الأغلبية"، بالشورى التي احتفى بها القرآن وعمل بها النبي صلى الله عليه وسلم (٤١)، باعتبار أن الترجيح فيها يكون بالأخذ بما ذهب إليه الأغلبية. ولا يخفى أن هذا لابد أن ينبني على قاعدة أن الشورى ملزمة للمستشير، وكذلك على أن قول الجمهور ليس قول أغلب الشعب مثلاً، بل جمهور العلماء المختصين بالشأن الذي يدلون برأيهم فيه، ولهذا لابد عند معالجة هذه المسألة من التمييز بين تطبيقاتها في الشأن السياسي وتطبيقاتها الأخرى في الشأن العلمي؛ وذلك أن ما يجري في النظام الانتخابي الديمقراطي هو التسوية التامة بين أصوات الناس، مهما تفاوتوا في الفهم والإدراك والاستقامة الأخلاقية والخدمات التي قدموها لبلادهم ومجتمعاتهم، وهو أمر محل إشكال كبير في هذا النظام، وإن لم يكن هذا السياق محلاً لمناقشته (٤٢).

وقد ظهرت نزعة لدى بعض متأخري العلماء يبدو أنها تقلل من قيمة رأي الجمهور، ومن هؤلاء: القاضي الشوكاني، والأمير صديق حسن خان، فالشوكاني يقول واصفاً شرحه على كتاب (منتقى الأخبار) لمجد الدين بن تيمية بأنه جاء "على سنن الدليل، وإن خالف الجمهور" (٤٣)، وكررها بنصها تلميذه صديق حسن خان في مقدمة (عون الباري) (٤٤)، وقد تبدو هذه نزعة قديمة عند النظر في المؤلفات الفقهية لأبي محمد علي بن حزم وأبي العباس أحمد بن تيمية رحمهم الله جميعاً.

غير أننا ينبغي أن نقدر المسألة قدرها الحقيقي، ولا نبالغ فيها؛ إذ ما خالف فيه هذا النفر من أهل العلم قول الجمهور لا يعدو أن يكون جانباً ضئيلاً من مجموع ضخم من المسائل والأبواب الفقهية، بقطع النظر عن كون الصواب معهم أو مع من خالفهم هذه المخالفات، في حين أنهم هم أنفسهم جزء من الجمهور في باقي أبواب العلم.

ولا نريد أن نستكثر من الأمثلة الواردة لديهم من قضايا الأصول والفروع التي وافقوا فيها الجمهور؛ لأنها الأصل عندهم، ونكتفي هنا بقليل منها فحسب؛ فمن ذلك مثلاً: أن الشوكاني رجح رأي جمهور العلماء في أن المظاهر الذي يطأ زوجته قبل التكفير عليه كفارة واحدة (٤٥)، وأن الرهن جائز بإطلاق؛ أي بدون تقييد بالسفر (٤٦)، وجواز التيمم لعذر؛ أي ليس لفقد الماء فقط (٤٧)، وقال صديق حسن خان برأي الجمهور في مسائل كثيرة في الأصول والفروع أيضاً؛ منها: جواز نسخ السنة بالقرآن (٤٨)، وأن العلم الحاصل بالتواتر ضروري (٤٩)، وأن الماء الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره (٥٠)، وغير ذلك كثير جداً.

(٤٠) السابق ص ١٠.

(٤١) انظر: الريسوني: نظرية التقريب ص ٤٠٩ - ٤٢٠.

(٤٢) اقرأ للكاتب في هذا مقاله: (تأويل الديمقراطية) على شبكة الإنترنت: <https://shorturl.at/kIOsC>

(٤٣) محمد بن علي الشوكاني: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار ١/ ١٠٥، قدم له وحققه: محمد صبحي بن حسن حلاق، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢٧ هـ.

(٤٤) صديق حسن خان: عون الباري لحل أدلة البخاري ١/ ٢-٣، دار الرشيد، حلب ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

(٤٥) محمد بن علي الشوكاني: الدراري المضية شرح الدرر البهية في المسائل الفقهية ص ٣٣٠، الطبعة الأولى، دار الآثار، صنعاء ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.

(٤٦) السابق ص ٤٠٦.

(٤٧) السابق ص ١٠٦.

(٤٨) صديق حسن خان: حصول المأمول من علم الأصول ص ١٥٢، مطبعة الجوائب، القسطنطينية ١٢٩٦ هـ.

(٤٩) السابق ص ٥٤.

وكثيراً ما يكون رأي الجمهور هو ما اتفقت عليه المذاهب الفقهية السنية الأربعة^(٥١) التي هي جزء أساس وكبير من الإجماع بعد القرن الثالث، وإن لم يكونوا كل الإجماع؛ لوجود اختلافات في الرأي داخل هذه المذاهب نفسها، ولوجود المذهب الظاهري الذي يخالف قوله أحياناً قول المذاهب الأربعة، وبسبب وجود أقوال لبعض الأئمة من أصحاب المدارس الفقهية الدارسة تخالف قول الأئمة الأربعة؛ كالأوزاعي، وأبي ثور، وسفيان الثوري.

ولا شك أن اتباع أي إمام معتبر ومشهود له بالعلم في رأي خالف فيه المذاهب الأربعة؛ كمحمد بن الحسن والبخاري وابن حزم والقرافي والنووي؛ سواء أكانوا من علماء المذاهب الأربعة أم لم يكونوا، وظهروا قبلها أم معها أم بعد تمامها؛ لا شك أن هذا الاتباع مسوّغ ما لم يكن ما ذهب إليه العالم شاذاً - كما سبقت الإشارة إلى بعض نماذجه في الحديث عن الإجماع - أو مخالفاً للإجماع، وقد قال ابن حجر الهيتمي: "يجوز تقليد كل من الأئمة الأربعة، وكذا من عداهم ممن حفظ مذهبه في تلك المسألة، ودون حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته"^(٥٢)، فوضع لتقليد غير الأربعة شروطاً، لكن هذا الجواز المشروط لا ينبغي أرجحية ما أجمعت عليه هذه المذاهب على أقوال من خالفوهم في غالب المسائل التي خالفوا فيها.

وهنا يكون الرأي المرجوح غالباً نوعاً من استدراك العالم على غيره، وإعادة النظر في اجتهاد السابقين وأدلتهم، وهو ما نفرد له المبحث التالي إن شاء الله.

ومن صور قول الجمهور كذلك: اتفاق ثلاثة مذاهب من الأربعة المعروفة على رأي ومخالفة الرابع لهم فيه، ومن أمثلته: تحريم المالكية والشافعية والحنابلة وأبي يوسف من الحنفية تعامل المسلم بالربا في دار الإسلام ودار الحرب على السواء، إلا قول أبي حنيفة ومحمد بجوازه في دار الكفر فقط^(٥٣)، واختلفوا الأربعة في بيع غير المنقول - كالعقار - قبل قبضه، فأجازوه إلا الشافعي^(٥٤)، واختلفوا في انعقاد نذر من نذر أن يعصي الله ووجوب الكفارة عليه، فنفاهما (أي الانعقاد ووجوب الكفارة) الأربعة، وعن أحمد رواية أخرى أنه ينعقد وفيه الكفارة، ولأصحاب الشافعي وجهان في وجوب الكفارة^(٥٥)، كما اتفقوا على حرمة كل سبّع ذي ناب يعدو به على غيره، وكرهه مالك فحسب^(٥٦).

رابعاً: حفظ حق العالم في النقد والاستدراك

وهذا أصل ومبدأ آخر يضاف إلى ما سبق من أصول ومبادئ منحت الاجتهاد الإسلامي السني درجة عالية من الثقة والتماسك فيما أنتجه من مواقف وآراء، مع ملاحظة وجود تدرج في تحقيق اليقين أو الاقتراب منه من خلال هذه الأمور كلها، فما اعتمد على الوحي المنصوص المتواتر هو أقواها وأمتنها ولا تُسوّغ مخالفتها، وأما النقل المحتمل لوجهه فيرد فيه الاختلاف

(٥٠) صديق حسن خان: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ص ٣١١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م.

(٥١) جمع الوزير عون الدين يحيى بن محمد بن هبيرة البغدادي الحنبلي أغلب المسائل التي اتفقت فيها المذاهب الأربعة في كتابه: إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، دراسة وتحقيق: محمد حسين الأزهرى، الطبعة الأولى، دار العلاء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

(٥٢) شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج بشرح المنهاج للنووي ٤/ ٣٤٦، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

(٥٣) ابن هبيرة: إجماع الأئمة الأربعة ١/ ٤٢٣.

(٥٤) السابق ١/ ٤٠٧.

(٥٥) السابق ١/ ٣٩٤.

(٥٦) السابق ١/ ٣٨٨.

على هذه الوجوه والترجيح بينها^(٥٧)، ثم الإجماع، ولا تسوَّغ مخالفته إن كان مستفيضاً متواتراً مستقراً خاصة من زمن الصحابة رضوان الله عليهم. ثم يأتي بعده قول الجمهور، ومع رجحانه على غيره إلا أنه تبقى معه مساحة للتبعية والاستدراك.

ويقوم أصلنا هذا الرابع على نفي العصمة عن آحاد الناس، وما دون الإجماع من جماعاتهم، خلا رسل الله عليهم الصلاة والسلام الذين عصمهم الله واحداً واحداً؛ حماية للوحي، وحفظاً لطريق الاتباع الذي تقوم به الحجة على الناس، وتستقيم القدوة فيهم لهم، وفي الاستدراك على العلماء والمؤلفين والكتّاب قال القاضي عضد الدين الإيجي وهو يعدد مناهج التأليف في علم الكلام قبل أن يصنف كتابه (المواقف في علم الكلام): "ومنهم من يلقّ مغالط لترويج رأيه، ولا يدري أن النقاد من ورائه"^(٥٨)، فالناقد الصحيح ذو مهمة معرفية ضابطة، وليس مجرد شخص يسعى إلى أن يسجل مواقف لصالح نفسه أو مذهبه.

وإن كانت المذهبية والحمية قد دعت كثيراً من الفقهاء إلى الدفاع المستميت عن أصولهم الاجتهادية وآرائهم الناتجة عنها، فهذا من ضرورات بقاء المذاهب وتماسك الاتجاهات الفكرية وحمايتها من التفكك، وإلى جوار ذلك فإن طائفة أخرى كبيرة من هؤلاء العلماء المنتمين إلى المذاهب جمعوا بين حمية الانتماء هذه وبين تعديل بعض آراء شيوخهم ومؤسسي مذهبهم، وهو أمر لا يكاد يخلو منه مذهب فقهي ولا كلامي، ويتجلى هذا كثيراً في انقسام الاجتهاد الفقهي المذهبي إلى مشهور المذهب وغير مشهوره، أو راجح المذهب ومرجوحه، فما وجود رأيين في المذهب الواحد إلا نتيجة لتبعية المتأخر للمتقدم، وإعادته النظر في الأدلة بعد أجيال الأشياخ السابقة؛ حرصاً منه على الاقتراب من الحق أكثر قدر المستطاع.

وللشيخ محمد عبده مقالة مهمة لسياقنا هذا بعنوان "الانتقاد" عرض فيها بعض أسباب وقوع الناس في الخطأ في أحكامها، ومن مهم كلامه فيها قوله: "لولا الانتقاد ما شبَّ علم عن نشأته... أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء، وأهملوا البحث في وجوه المزاعم، أكانت تتسع دائرة العلم، وتتجلى الحقائق للفهم، ويعلم المحق من المبطل؟"^(٥٩)، فالنقد والتمحيص ومراجعة ما أنجزه المتصرون للتأليف والإفتاء وصناعة الأدب والخطابة يمثل رقابة عامة تضمن بقاء ما يستحق البقاء وتقدير ما يستحق التقدير.

وإن كان أهل العلم قد اشتروا في المجتهد "أن يكون عالماً بمواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه، ولا يشترط أن يكون عالماً بكل مسألة أجمعت عليها الأمة أو اختلفت فيها، بل كل مسألة يفتي فيها يجب أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع"^(٦٠)، لكن هذا لا يمنع حتى من فحص الإجماع ومراجعته؛ سواء للتأكد من كونه إجماعاً، أو لنقد أسسه التي قام عليها إن لم يكن مما علم من الدين بالضرورة، فما بالنا بقول الجمهور والأفراد؟!

وفي العصر الحديث وضع المفكر الشهير كارل بوبر مبدأه "معيار الحد الفاصل"^(٦١) لكي يميز النظريات العلمية من غير العلمية، واتخذ "القابلية للتنفيذ"^(٦٢) معياراً للتحقق من هذا المبدأ، ومع أن كلامه سيق مساق الحديث عن العلم التجريبي

(٥٧) قد يحتمل النقل أكثر من معنى لا على سبيل التبادل، بل بإمكانها كلها معاً بلا تعارض بينها.

(٥٨) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام ص ٥، عالم الكتب، بيروت، د. ت. أثبتّها: "النقاد" بالإفراد لأن الشارح الشريف الجرجاني عطف عليها عند شرحها هكذا: "(ومنهم من يلقّ مغالط لترويج رأيه، ولا يدري أن النقاد من ورائه)، فيزيها ويفضحها" (كتاب المواقف للقاضي الإيجي بشرحه للمحقق الجرجاني مع حاشية السالكوتي وحاشية الفناري ٢٨/١، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، مصر- ١٣٢٥هـ)، ففاعل "يزيها" ضمير مفرد غائب عائد إلى "النقاد"، وبعيد جداً أن نرجعه إلى اسم الموصول "من".

(٥٩) محمد عبده: الأعمال الكاملة ٢/ ١٦٥، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. وقد تعرفت على هذا النص ومقاله بواسطة: حمادي ذويب: مراجعة نقدية ص ١٣.

(٦٠) فرغلي: حجية الإجماع ص ٣٥.

(٦١) عرّفه بقوله: "سنطلق اسم مشكلة الحد الفاصل على مهمة إيجاد معيار نستطيع معه رسم الحدود الفاصلة بين العلم التجريبي من جهة، والرياضيات والمنطق من جهة أخرى، ثم بينها وبين النظم الميتافيزيقية" كارل بوبر: منطق البحث العلمي ص ٦٩، ترجمة وتقديم: د. محمد البغدادي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦م.

وإثباته، إلا أنه لم يوظفه في إثبات عدم علمية غيره من الأفكار الميتافيزيقية والرياضية، ونحن نستفيد من هذا المبدأ - مع الفارق النظري والتطبيقي بين ما نقوله هنا وما قاله هو هناك - فكرة نسبة الصواب والحقية إلى الأفكار والاعتقادات والقوانين بقدر ثباتها أمام النقد والاختبار ومحاولات التنفيذ، ونفي هذه الحقية وهذا الصواب عنها عندما تنزع منها الأدلة هذه الأوصاف، وينبني هذا كله على حق العقول العلمية في نقد إنتاج الآخرين من أصحاب العقول والآراء.

خاتمة

لعل هذه السطور القليلة في هذه القضايا الكبيرة قد كشفت عن جانب من موضوعها، وهو بيان طبيعة التجربة الإسلامية في إنتاج المعرفة الشرعية بمحاولة العلماء الكشف عن النظرة الإسلامية للأشياء والوقائع بأقوى صورة ممكنة، وأهم ما يمكن رصده من نتائج الصفحات السابقة يتمثل فيما يلي:

١. أن المعرفة الشرعية عموماً إما أن تستمد من النص المعصوم؛ أي الوحي الثابت نفسه مباشرة، أو تعتمد عليه في استنباط أحكام غير المنصوص.
٢. أن اتفاق العلماء العارفين بالشرعية روحاً ونصاً على الرأي؛ له دوره الكبير في حماية الأحكام التي يصلون إليها من الضعف والتهافت والوقوع في النسبية المطلقة.
٣. أن حق العالم العارف بالشرعية في الاستدراك على غيره مكفول، وهو ما يضمن قوة البنية المعرفية المنتجة، وإن كان من الضروري أن يوضع هذا وفق شروط ومعايير؛ حماية للمعرفة من الفوضى، وحفظاً لحق العلم من أن يخوض فيه من ليس له أهلاً، أو على الأقل من ليس متخصصاً فيه.
٤. أن التخفف من النسبية في صناعة المعرفة الشرعية جاء على درجات ومستويات عدة؛ لذا لم تكن صناعة هذه المعرفة عملية جامدة متصلبة، بل سرت في التاريخ سريان الماء المتدفق في مجراه، كأنها حوار بين العقل العلمي والشرعية نفسها، ثم هي حوار آخر بين العقول التي تولت إنتاج العلوم الإسلامية.
٥. لا يمكن نفي النسبية مطلقاً عن غير الوحي الإلهي، بل إن من حسنات العلوم الشرعية الإسلامية أن تظهر عليها آثار الجهد والإجتهاد والاجتهاد البشري وما يصحب هذا من التنوع والتعدد في الرأي، إلا أن جملة المنظومة المعرفية التي أنتجها علماء الشريعة المسلمون تبدو الأشد تماسكاً ومرونة على الإطلاق فيما أثمره الجهد البشري من معرفة.

ثبت المصادر والمراجع:

١. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
٢. البخاري، محمد بن إسماعيل: طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة ١٣١١-١٣١٣هـ، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.
٣. بوبر، كارل: منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم: د. محمد البغدادي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦م.
٤. الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة: السنن، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. بشار عواد، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦م.

٥. الجرجاني، علي بن محمد: كتاب المواقف للقاضي الإيجي بشرحه للمحقق الجرجاني مع حاشية السيالكوتي وحاشية الفناري، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، مصر ١٣٢٥هـ.
٦. ذويب، حمادي: مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٣م.
٧. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٨. ابن رشد، أبو الوليد الحفيد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر ١٩٩٩.
٩. الريسوني، أحمد: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
١٠. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريه: د. عمر سليمان الأشقر، وراجع: عبد الستار أبو غدة ود. محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر بالگردقة، مصر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
١١. ساعي، د. محمد نعيم محمد هاني: موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١٢. السمعاني، أبو المظفر: القواطع في أصول الفقه، حققه وقدم له: صالح سهيل علي حمودة، دار الفاروق بالأردن، دار ابن حزم، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
١٣. الشوكاني، محمد بن علي: الدراري المضية شرح الدرر البهية في المسائل الفقهية، الطبعة الأولى، دار الآثار، صنعاء ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١٤. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، قدم له وحققه: محمد صبحي بن حسن حلاق، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢٧هـ.
١٥. صديق حسن خان: حصول المأمول من علم الأصول، مطبعة الجوائب، القسطنطينية ١٢٩٦هـ.
١٦. عون الباري لحل أدلة البخاري، دار الرشيد، حلب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٧. نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م.
١٨. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، الرياض ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٩. عبده، محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٢٠. العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين: تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، دار الكتب السلفية، القاهرة ١٣٩٧هـ.
٢١. الغزالي، أبو حامد محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق: د. محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٢٢. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلّق عليه: د. ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق - بيروت ١٩٩٠.

٢٣. الفراء، أبو يعلى الحنبلي: العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د. أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، الرياض ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢٤. فرغلي، د. محمد محمود: حجية الإجماع وموقف العلماء منها، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
٢٥. ابن الفركاح، تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري: شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية، رسالة نوقشت في جامعة الكويت سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٢٦. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٧. نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٢٨. مكدونالد، دنكان بلاك، وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: محمد ثابت الفندي وأحمد الشنشناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.
٢٩. المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب إمام الأئمة ومحبي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، شركة إثراء المتون، الرياض ١٤٤٣هـ.
٣٠. ابن هبيرة، عون الدين يحيى بن محمد الحنبلي: إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، دراسة وتحقيق: محمد حسين الأزهرى، الطبعة الأولى، دار العلا للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
٣١. الهيثمي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر: تحفة المحتاج بشرح المنهاج للنووي، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.