دراسات

إشكالات في مباحث الإجماع
وصف وتحليل

عبد الحميد الراقي

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020
جميع الحقوق محفوظة © 2020

إشكالات في مباحث الإجماع.. وصف وتحليل

عبد الحميد الراقي

دكتوراه في مسلك الفقه والأصول

Hamidraki10@gmail.com

مقدّمة:

اعتنى الفكر الأصولي بمبحث الإجماع اعتناء بارزا، وقد كان القصد عند أهل الشأن - كما هي العادة دائما- ضبط مباحثه حتى يتسنى إعماله في محالّه والاستدلال به في موارده. ولقد كان ضبط الأصوليين عموما قائما على مفاهيم ناظمة، عليها ترتكز قضايا كل مبحث ومسائله، وغالبا ما يكون لهذه المفاهيم الأثر البارز على رسم تلك القضايا الأصولية التي تتعلق بكل باب على حدة؛ إذ يتم استثمارها استثمارا منهجيا في بناء المبحث وتقرير قضاياه وفاقا أو خلافا.

ومبحث الإجماع من ضمن المباحث التي أطرها الفكر الأصولي بمفاهيم مؤسسة لقضاياه، جامعة لشتات مسائله، ناظمة لما يتعلق بآراء الأصوليين فيها ردّا أو قبولا، وفاقا أو خلافا. ومن هذه المفاهيم: مفهوم الاتفاق، ومفهوم العصمة، ومفهوم القطع.

تأتي مركزية **مفهوم الاتفاق** من تنصيص الأصوليين على شرطيته في تحقّق الإجماع من غير خلاف قائم بينهم؛ إذ لم يعرف عن أحد منهم القول بتحقّق الإجماع مع عدم وجود الاتفاق.[1]

وتأتي مركزية **مفهوم العصمة** من كون المجمعين إذا اتفقوا على رأي فإنهم معصومون الخطأ فيه، بمقتضى الأخبار الدالة على ذلك، وقد علّق أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) عليها قائلا: "...فإن قيل: فما وجه الحجّة ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن، ونقل الآحاد لا يفيد العلم؟ قلنا: في تقرير وجه الحجة طريقان: أحدهما: أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظّم شأن هذه الأمة، وأخبر عن

---

[1] ينظر على سبيل المثال: الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. (1413هـ - 1993م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية. ص 138.

عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرّقة وإن لم تتواتر آحادها..." [2]. وقد قرّر أبو الحسين البصري (ت 436 هـ) أن العصمة إنما تثبت لضربين من الناس: آحاد الأنبياء، وجماعة الأمة.[3]

وأما **مفهوم القطع**[4] فمركزيّته من كونه هو المسلك المعتمد عند الأصوليين في إقامة الحجّة على مشروعيّة الإجماع من حيث هو أصل من أصول الشريعة، وأنه هو الضابط في الرّ والقبول حين يتعلّق الأمر بإثبات أصول الشريعة وقواعدها "ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع"[5].

وقد أفضى النظر فيما قرّروه من قضايا في مباحث الإجماع إلى استشكال بعض مسائله، ووجه الإشكال أنها لا تبدو منسجمة مع تلك المفاهيم التي تؤطّر أصل الإجماع في الفكر الأصولي إجمالا؛ ومن ثم انصبّ النظر على مراجعة بعض مسائله احتكاما إلى تلك المفاهيم التي دأب الأصوليون على استثمارها استثمارا منهجيّا في مناقشة مسائل الإجماع وقضاياه.

نعرض هنا لمسائل ثلاث يمكن اعتبارها إشكالات في مبحث الإجماع: **أوّلها**: إشكال القول الثالث. **وثانيها**: إشكال نقل الإجماع. **وثالثها**: إشكال الاستدلال بالإجماع في مسائل الخلاف. وهو ما سنتطرق له في ثلاثة مباحث.

المبحث الأوّل: إشكال القول الثالث

تقرّر عند جملة من أهل الأصول[6] أن الأمة إذا أجمعت على قولين فلا يجوز إحداث قول ثالث لمن يأتي بعدهم، مستندين في ذلك إلى أن الحق لا يمكن أن يغيب عن الأمة بكاملها، فلا بد أن يكون مع إحدى الطائفتين، وفي إحداث قول ثالث نسبة لهم إلى الغفلة عن الحقّ،[7] وأن الإجماع إذا حصل على ظنّ وتمادى الزمن عليه فإن ذلك هو نهاية الظنون المنتهي إليها النظر.[8] فالقول الأول مستند إلى العصمة، والثاني متوقّف على العادة القاضية بعدم انصراف المجتهدين عن الصواب سيما بعد انصرام ردح من الزمن على اجتهادهم.

---

[2] **المستصفى**، ص 139.

[3] ينظر: البَصْري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**. اعتنى به خليل الميس. (1403 هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 7/1.

[4] لم يرض معظم أهل الأصول مسلك الظن في إثبات الإجماع، جريا على عادتهم في الاستدلال على الأصول وبناء القواعد. ينظر على سبيل المثال: الجويني، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق محمد بن صلاح بن عويضة. (1418 هـ - 1997م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 263/1. **المستصفى**، ص 138.

[5] **البرهان في أصول الفقه**، 435/1.

[6] ينظر: **البرهان**، 273/1. **المستصفى**، ص 154.

[7] ينظر: **المستصفى**، ص 154.

[8] ينظر: **البرهان**، 274/1.

يبرز الإشكال في هذه المسألة من جهات ثلاث: **أوّلا**: من جهة الاتفاق. **وثانيا**: من جهة العصمة الثابتة للمجمعين. **وثالثا**: من جهة مستند الإجماع. أما الاتفاق فالمنصوص عليه عند أهل الأصول اشتراط حصوله من جميع المجتهدين، فإذا افترقت الأقوال على قولين لم يعد هناك إجماع، والعصمة إنما ثبتت لمجموع الأمة ولم تثبت للبعض، فإذا قيل بحصول العصمة لمن اختلفوا على قولين كان ذلك أقرب إلى التحكّم.

وقد نقل الزركشي (ت794 هـ) عن العبدري في المستند ما نصّه: "إنما يصحّ فرض هذه المسألة على مذهب من يجوّز الإجماع عن اجتهاد وقياس، وعلى أن تكون اجتهادية يتجاذبها أصلان، فيجمع الصحابة على أنه يجوز أن يلحق بهذا الأصل، فيكون حلالا، ويجوز أن يلحق بهذا الأصل، فيكون حراما، فإذا لم ينقرض إلا على هذا الوجه، فإحداث قول ثالث ورابع وأكثر جائز؛ لأنها اجتهادية، ولا حصر في المجتهدات"[9]؛ ووجه هذا أن مستند القياس يحتمل أن يقع الاختلاف خصوصا إذا لم تكن العلة منصوصا عليها نصا قاطعا يرفع الاحتمال.

وأما الإجماع على النقل فليس على وزان واحد أيضا؛ إذ يتصوّر أن يقع الإجماع على نقل غير محتمل كالنص الذي له معنى واحد، ويتصوّر أن يقع على نقل محتمل، وهذا على ضربين، **أحدهما**: النقل الذي يتردّد بين معنيين فقط، ومثله الحكم الشرعي الذي لا يقع إلا على وجهين فقط. **وثانيهما**: النقل الذي يتردّد بين أكثر من معنيين.

وعليه، فافتراق المجمعين على ما تردّد بين معنيين فحسب هو الذي لا يجوز إحداث قول ثالث فيه، وليس هذا المنع من جهة الإجماع نفسه، وإنما هو من جهة عدم احتمال لفظ القرء معنى ثالثا في وضعه اللغوي. وأما الحكم الشرعي الذي وقع على وجهين فقط، فمثل ما حكى الباجي في أشهر الحجّ من أن الصحابة على قولين، قول بأن أشهر الحجّ هي شوال وذو القعدة وذو الحجّة. وقول بأنها هي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجّة. وقد اعتبر الباجي أن من قال بغير أحد هذين القولين كان خارقا للإجماع، فلا يجوز إحداث قول ثالث.[10] **وليس هذا مما يتصوّر فيه إحداث قول ثالث رأسا؛ لأن الحكم هنا لا يمكن أن يقع شرعا إلا على أحد ذينك القولين**. والله أعلم.

وأما ما احتمل أكثر من معنيين، فافتراق الأمة على قولين منه لا يمنع من ذهاب البعض من بعدهم إلى قول ثالث ورابع مادام اللفظ محتملا لذلك. ومن ثمّ، **فمدار الأمر على القطع والظّنّ**.

---

[9] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. (1414هـ - 1994م). الطبعة الأولى، دار الكتبي، 520/6.

[10] ينظر: الباجي، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**. تحقيق عبد المجيد تركي. (1987م). الطبعة الثانية. تونس: دار الغرب الإسلامي، ص 22.

ومعلوم أن الذاهبين إلى أحد القولين إما أن يكونوا مصوّبة أو مخطّئة، فإن كانوا مصوّبة فهو إقرار منهم بصحّة ما ذهب إليه المخالف، وإذا كانوا مخطّئة فإنهم يعتقدون أن رأيهم هم هو الصواب، راجح على رأي غيرهم، وفي كلتا الحالتين لا تخرج المسألة عن دائرة المختلف فيه، وقد نقل الزركشي عن العبدري قوله: "وأما إذا كان معنى قولهم: إذا أجمع الصحابة على قولين، أجمع هؤلاء على قول، وخطئوا من خالفه، وأجمع هؤلاء على قول آخر وخطّئوا من خالفه، **فليس بإجماع، ولكنه خلاف صحيح**، وإذا لم يكن إجماعا فإحداث قول ثالث أو رابع وأكثر فجائز أيضا، وبالجملة فلم يأخذوا في هذه المسألة الإجماع الشرعي، بل اللغوي"[11]. ثم علّق الزركشي على ما أورده من كلام العبدري قائلا: "وفيما قاله نظر"[12]، ولم يتّضح المقصود من عبارته هذه إلى أيّ جهة ينصرف؟[13]

وقد وقف بعض أهل الأصول موقفا وسطا ارتضاه الزركشي، قال حاكيا مذهبهم: "والثالث، أي: القول الثالث في المسألة، وهو الحقّ عند المتأخرين، أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلا جاز، وكلام الشافعي في الرسالة يقتضيه حيث قال في أواخرها: القياس تقدّم الأخ على الجدّ، لكن صدّنا عن القول به أني وجدت المختلفين مجتمعين على أن الجدّ مع الأخ مثله أو أكثر حظّا منه، فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم"[14].

وفي هذا الذي حكاه وارتضاه نظر؛ لأن رفع المجمع عليه لا يتصوّر إلا إذا كان الاتفاق حاصلا بين الأطراف على حكم ما، وأما إذا اختلفوا فيه على قولين كما هو الحال في مثال الجدّ مع الإخوة فأين المجمع عليه هنا؟ لقد اختلف الصحابة في الجدّ إذا كان مع الإخوة الأشقاء أو لأب، حيث اعتبره البعض أبا حجب به الإخوة، ولم يعتبره البعض الآخر كذلك، حيث ورّثوا الإخوة معه؛ فكان حظّه مثل حظّ كل واحد منهم أو أحسن منهم بحسب النازلة.[15] **فأين الإجماع الذي حكاه الشافعي** في هذه المسألة؟

ثم إن هناك اعتراضا قائما وهو: ما الفرق بين أن تفترق الأمة على قولين وبين أن تفترق على أكثر من ذلك، إذ لم يؤثر عنهم المنع بإحداث قول رابع أو خامس؟ وإذا لم يجيزوا إحداث قول ثالث بناء على أن الصواب لا يعدو أحد الرأيين وأن ذلك هو منتهى الظنون، أفلا يجوز مثل ذلك فيما اختلفوا فيه على أكثر من ذلك، لأنه إذا أمكن انحصار الصواب في رأيين فهذا الإمكان وارد فيما زاد عليهما؟

---

[11] **البحر المحيط**، 521/6.

[12] **نفسه**، 521/6.

[13] سبب هذا هو أن الزركشي قد نقل عن العبدري نصّا فيه تفصيل، فلم يظهر المقصود بتعليق الزركشي، أهو راجع إلى النقل كله، أم يرجع إلى بعضه.

[14] **البحر المحيط**، 6/ 518-519.

[15] ينظر: ابن بطال، علي بن خلف. **شرح ابن بطّال على صحيح البخاري**. تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم. (1423هـ - 2003م). الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة الرشد، 352/8.

وعلى الجملة، فإطلاق القول بعدم جواز إحداث قول ثالث مما يحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة خصوصا في ظل تلك الاعتراضات السابقة والأسئلة القائمة.

المبحث الثاني: إشكال نقل الإجماع

من الإشكالات التي تعترض الإجماع إشكال النقل؛ ذلك أن الإجماع الواقع بشروطه حجّة فيما حصل فيه، لكنه إذا نقل ليحتجّ به فإما أن يكون نقله نقلا متواترا وإما أن يكون نقله نقل الآحاد. ولا يمكن أن يسوّى الإجماع المنقول بالتواتر بالإجماع المنقول بالآحاد ابتداء.

وقد تلخّص اختلاف أهل الأصول بخصوص الإجماع المنقول بالآحاد في ثلاثة مذاهب، مذهب يقول بالحجّية، ومذهب يقول بنفيها، مذهب وسط اعتبر هذا الإجماع أمارة يعمل بها كما يعمل بسنّة الآحاد.[16] فحكى البصري الخلاف مرجّحا لزوم العمل به قياسا على لزوم العمل بالسنة،[17] وعبارته لا تفيد أنه حجّة بقدر ما تفيد وجوب العمل به. وقرّر إمام الحرمين أنه في منزلة خبر الآحاد لا غير، قال في سياق الحديث عن منزلة القياس: "إن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواترا فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، **وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزّل منزلة أخبار الآحاد**"[18].

وأما الغزالي فقد أسقط حجّيته ولم ير وجوب العمل به من غير إنكار على من تمسّك بالعمل فحسب، "والسر فيه أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع"[19]؟ ورأى أن قياسه على السنة من الاستدلال الذي لا يصحّ؛ لأنا "لو أثبتناه لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة. هذا هو الأظهر، ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة"[20].

ولم ير الشاطبي (ت790 هـ) الاحتجاج بهذا الضرب من الإجماع مفيدا للقطع عندما أراد الاستدلال على حجّية المقاصد؛ قال معلّلا رفضه: "ولا يقال: إن الإجماع كاف، وهو

---

[16] اعتنى المتأخرون من الأصوليين بتقصي الخلاف في هذه المسألة. ينظر: الأبياري، علي بن إسماعيل. **التحقيق والبيان في شرح البرهان**. تحقيق د علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري. (1434 هـ - 2013 م). الطبعة الأولى. الكويت: دار الضياء. قطر: طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 882/2.

[17] ينظر: **المعتمد في أصول الفقه**، 67/2.

[18] **البرهان**، 3/2. ينظر كذلك: الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان. (1417هـ - 1997م). الطبعة الأولى. دار ابن عفان، 80/2-81.

[19] **المستصفى**، ص 158.

[20] **نفسه**، ص 158.

دليل قطعي؛ لأنا نقول: هذا أولا مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعا، نقلا متواترا عن جميع أهل الإجماع، وهذا يعسر إثباته، ولعلك لا تجده"[21].

ونافح الرازي (ت606 هـ) عن حجّيته مستدلاّ بـ: "أن ظنّ وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون. **ولأن الإجماع نوع من الحجة فيجوز التّمسّك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة. ولأنا بيّنا أن أصل الإجماع قاعدة ظنية فكيف القول في تفاصيله**"[22]؟ وهذا الذي اختاره الزركشي في شرح جمع الجوامع.[23]

فعلى أيّ معيار بُنيت هذه المذاهب؟

إن الحرف الذي يدور عليه هذا الخلاف **هو ضابط القطع والظّنّ**، وهو من أبرز ما يميّز الإجماع. فمن لم يعتبره حجّة إنما التفت إلى كون الإجماع من قبيل المنقولات فيجري عليه ما يجري على المنقول من تواتر وآحاد. ومن لم يعتبر ذلك رأى أن هذا الإجماع حجّة، وقاسه على السنة، وحيث قام الدليل على وجوب العمل بسنة الآحاد فإن الاستدلال نفسه يجري على هذا الإجماع.

والظاهر من صنيع أهل الأصول إقامتهم أصل الإجماع على مسالك قطعيّة، فالأحرى مراعاة هذا الضابط في نقل الإجماع أيضا، وهذا ظاهر عند إمام الحرمين والغزالي. وأما ما قرّره الرازي من أن قاعدة الإجماع ظنّية فكلام شاذّ مخالف لما سار عليه أغلب علماء الأصول في الاحتجاج على أصل الإجماع.

وإذا اعتبر ابن رشد الجدّ (ت520 هـ) أن العلة المنصوصة إذا نصّ عليها بالسنة من طريق الآحاد أفادت الظّنّ،[24] أفلا يكون الإجماع القطعي المنقول من الطريق نفسه مفيدا للظّنّ؟

وبناء على ما تقدّم، فرأي إمام الحرمين الذي نزّله منزلة خبر الآحاد، يتلقّى منه العمل، ولا يكون حجّة قاطعة، شأنه شأن كلّ أمارة تفضي إلى المطلوب إفضاء ظنيا كخبر الواحد والقياس، رأي يتناسب مع القاعدة التي تأسس عليها الإجماع.

وعليه، فما نقل من الإجماع نقل الآحاد تبنى عليه أمور:

---

[21] **الموافقات**، 2/80-81.

[22] **المحصول**، 4/ 214.

[23] ينظر: الزركشي، بدر الدين. **تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع**. تحقيق د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع. (1418 هـ - 1998 م). الطبعة الأولى. مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، 3/106.

[24] ينظر: القرطبي، ابن رشد. **المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**. تحقيق الدكتور محمد حجي، (1408 هـ - 1988 م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلامي. 1/41.

منها: أنه يفيد العمل مثل أخبار الآحاد. ويمكن الاستدلال والترجيح به. ومنها: أن هذا الإجماع ليس قاطعا للشواغب كما يحكى عن المنقول بالتواتر. ومنها: ويجوز تقديم غيره عليه عند التعارض إذا كان أقوى منه ما دام الشأن فيه أنه بمنزلة خبر الآحاد، وقد ثبت أن هذا ليس دائما مقدّما عند التعارض. ومنها: إعادة النظر في ترتيب الأقيسة، حيث قرّروا أن القياس الجليّ هو ما كانت علّته ثابتة بمسلك مقطوع به، ومنه الإجماع، لكنه إذا كان من قبيل ما نحن فيه لم يكن ذلك مقطوعا به، بل صار مظنونا، والتحق القياس الذي أجمع على علّته ونقل بالآحاد بالأقيسة المظنونة.

الإشكال الثالث: الاستدلال بالإجماع في مواطن الخلاف

من الإشكالات التي تواجه القارئ لكتب الخلاف العالي استدلال الفقهاء بالإجماع في مسائل الخلاف، وهذا أمر داع إلى التّأمّل وإعادة النظر فيما اعتبروه إجماعا؛ لأن المجمع عليه لا يختلف فيه. وقد دأب بعض الفقهاء على الاحتجاج على بعض المسائل بالإجماع مع وجود المخالف في ذلك، وهذا أمر ترد عليه الأسئلة الآتية:

كيف يتصوّر من الأئمة مخالفة الإجماع سيما إذا ثبت انعقاده وفشا ظهوره؟ وما سبب هذه المخالفة، ألا يمكن القول إنها دليل على عدم اعتبار المخالف الإجماعَ المنقول في المسألة حجّة؟

إن المخالف هنا ينطلق من أحد أمرين قادحين في اعتبار الإجماع المستدلّ به حجّة، **أولهما**: حصول الاتفاق، **وثانيهما**: نقل الإجماع نقلا مستفيضا قاطعا، فكيف يحصل الاتفاق بين المجمعين؟

أما القادح الثاني فقد تقدّم الكلام فيه. وأما القادح الأوّل فقد حكى الباجي صيغتين لحصول الإجماع، **الأولى**: حصول الاتفاق، **والثانية**: عدم وجود الاختلاف.[25] والقصد بالثانية عدم اختراع قول ثالث، وقد تقدّم ذلك أيضا.

إن مدار الأمر على معنى الاتفاق بم يتحقّق؟ وعلى أيّ شيء استقرّ النظر عندهم في هذا الباب؟ والوارد عن علماء الأصول إجمالا أن الاتفاق يحصل بأحد ثلاثة أمور، **اتفاق بالفعل**، وذلك مثل أن يتفق المجمعون على فعل واحد. **واتفاق بالقول**، وهو تصريحهم بما اتفقوا عليه. **واتفاق بالرضا**، وهو: "أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا، ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهرون كراهية مع زوال التقية"[26].

---

[25] ينظر: **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص 21.
[26] ينظر: **المعتمد**، 23/2.

أما الاتفاق بالفعل على النحو المذكور فإجماع من حيث الصورة، لكن الاستدلال به في المسائل الفقهية قد لا يسعف؛ لأن الفقيه يفتي بالقول غالبا لا بالفعل. وأما الاتفاق بالقول الصريح فإجماع أيضا، لكن أنّى الظفر به في جملة مما استدلّ عليه الفقهاء بالإجماع؟ وأما الاتفاق بالرضا، والذي يعني شيوع القول فيهم مع رضاهم به وعدم ظهور النكير، فإجماع أيضا إذا دلّت القرائن على أنهم سكتوا راضين بالحكم المصرّح به من قبل البعض، وعند عدم وجود ذلك فلا وجه للحكم على سكوتهم بأنه رضى.

إن مسلك **القطع** الذي اعتمده أهل الأصول في إثبات الأصول عموما- ومنها أصل الإجماع- لا يتوافق مع الإجماع السكوتي على نحو مطلق؛ لأن للسكوت في مقام الفتوى احتمالات تقف اعتراضا مانعا من الحكم بأنه سكوت رضى، "والدّليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردّد، والسكوت متردّد"[27]. وقد حكى الغزالي سبعة أسباب لسكوت المفتي كلها قادحة في اعتبار هذا الإجماع حجّة.[28]

وعلى الجملة، فالإجماع السكوتي مدخول من جهة عدم تحقّق القطع بالنسبة لغير المصرّحين، إذ لا يمكن القطع على سكوتهم بأنه سكوت إقرار للمصرَّح به، وما نزل عن رتبة القطع لا يمكن الارتقاء به إلى مصافّ الإجماع، بناء على ما تقرّر عندهم من أن الظّنّ مرفوض في مطالب القطع.[29] فلا يكون الاتفاق مقطوعا به نظرا لاحتمال الاختلاف الكامن وراء السكوت.

وإذا تحصّل ما تقدّم، سرنا منه إلى عرض بعض مسائل الخلاف التي استدلّ عليها الفقهاء بالإجماع، وهو مشكل من حيث النظر ابتداء من جهة وجودها ضمن مصنفات الخلاف؛ إذ كيف يستدلّ بالإجماع على مسألة مختلف فيها من قبل ذوي الاجتهاد المعتبر؟ لنرى على أيّ وجه سمّي ذلك إجماعا؟

المسألة الأولى: حدّ الخمر

المقرّر عند المالكية[30] والأحناف[31] أن حدّ الخمر ثمانون جلدة، مستدلّين على ذلك بقول عليّ الذي قاس الشرب على القذف، وذلك قوله: إنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فنرى أن نجلده حدّ المفتري. وكان ذلك بحضرة الصحابة، فسكت الجميع ولم ينكر أحد منهم

---

[27] **المستصفى**، ص 151.
[28] ينظر: المصدر **نفسه**، ص 151.
[29] ينظر: **البرهان**، 262/1.
[30] ينظر: **الإشراف**، 927/2.
[31] ينظر: السرخسي، محمد. **المبسوط**. دراسة وتحقيق خليل محي الدين الميس. (1421هـ 2000م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 122/9.

ذلك.[32] وكان العهد عهد خلافة عمر رضي الله عنه. ثم يعزّز المالكية استدلالهم بما استقرّ عليه الحال في زمن معاوية رضي الله عنه على الجلد ثمانين.[33]

وقد خالف الشافعيّة في حكم المسألة، ولم يروا أن يجلد شارب الخمر ثمانين، وإنما الواجب جلده أربعين جلدة، مستدلّين على ذلك بأن رسول الله عليه الصلاة والسلام أتي برجل شرب الخمر فأمرهم أن يضربوه بالجريد والنعال حتى بلغوا نحو أربعين، وكذلك فعل أبو بكر في خلافته.[34] وللإمام أن يزيد على الأربعين، بحيث يكون ذلك من باب التعزير لا من باب الحدود.[35]

إن الاحتجاج بالإجماع في هذا المقام معارَض بما يأتي:

أولا: وقوع حدث الشرب في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يجلد فيه ثمانين جلدة، وإنما كانت العقوبة ضربا بالجريد ضربا غير مقدّر ابتداء من الشارع، وإنما كانت الأربعون تقديرا من الراوي، وهو ما تفيده رواية مسلم بن الحجاج إذ ورد فيها: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين **نحو أربعين**"[36]. وليس هذا مسلك تشريع الحدود في عادة الشرع؛ لأنها تكون مقدّرة ومحدّدة بالتّنصيص على العدد تنصيصا لا يحتمل، وهذا غير موجود في هذا الأثر، وإنما الشأن فيه يشبه عقوبة التعزير.[37]

ثانيا: ما ثبت في رواية مسلم من رجوع عليّ رضي الله عنه إلى القول بالأربعين في زمن عثمان، وذلك حين أتي بالوليد بن عقبة وقد شهد عليه رجلان، إذ شهد أحدهما أنه رآه يشربها، وشهد الآخر أنه رآه يتقيّؤها، "فقال عثمان: إنه لم يتقيأ حتى شربها، فقال: يا علي، قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن فاجلده، فقال الحسن: ولّ حارها من تولى قارها، فكأنه وجد عليه، فقال: يا عبد الله بن جعفر قم فاجلده، فجلده وعلي يعدّ حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، " وكلّ سنّة، وهذا أحبّ إليّ"[38].

---

[32] ينظر: **الإشراف**، 927/2.

[33] ينظر: المعافري، أبو بكر. **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**. تحقيق محمد ولد كريم. (1992 م). الطبعة الأولى. تونس: **دار الغرب الإسلامي**. 656/2.

[34] ينظر: النووي، **يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. (1392 هـ). الطبعة الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 215/11.**

[35] ينظر: المصدر نفسه، 217/11.

[36] أبو الحسن، مسلم. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. باب حد الخمر.**

[37] على أن هذا الخبر -وإن كان معارِضا لأصحاب القول بالإجماع- فمتمسّك الشافعية فيه ضعيف أيضا من جهة اعتبار الأربعين حدّا؛ لأن الحدود لا تشرع بهذه الطريقة في عادة الشرع.

[38] ينظر: صحيح مسلم، باب حد الخمر.

فإذا كان الاتفاق السكوتي الحاصل في زمن عمر إجماعا فلماذا عدل عنه عليّ في زمن عثمان؟ على أن قوله: وهذا أحبّ إليّ، ترجيح للأربعين على الثمانين، مع اعتبار الكل سنة.

ثالثا: عزم عليّ رضي الله عنه على دفع الدية في حال موت شارب الخمر من أثر العقوبة، وذلك قوله: "ما كنت أقيم على أحد حدا فيموت فيه، فأجد منه في نفسي، إلا صاحب الخمر، **لأنه إن مات وديته،** لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنّه"[39]. وما هذا إلا لعدم اعتباره عقوبة الشارب حدّا مقدّرا كسائر الحدود الأخرى، وهو ما يفيد قيام الفارق في ذهنه بين عقوبة الشرب وبين غيرها من الحدود الشرعية، إذ لم يؤثر عنه ولا عن غيره مثل ذلك في حقّ من أقيم عليه حدّ الزنا أو حدّ القطع، ثم مات بسبب ذلك.

إن الاختلاف الحاصل في عقوبة الشارب بين زمن عمر الذي جلد ثمانين، وبين زمن عثمان الذي جلد أربعين، راجع إلى اختلاف أحوال الناس في تعاطيهم لشرب الخمر، مع عدم وجود النصّ القاطع الذي لا يحتمل، وهو ما فسح باب الاجتهاد أمام الصحابة في تقدير عقوبة الشارب، فتراوحت بين الحدّ الأدنى وهو أربعون جلدة عند قلة المتعاطين، وبين الحدّ الأقصى وهو ثمانون- عند انهماك الناس في الشرب.

وعلى هذا التأويل يحمل رجوع معاوية رضي الله عنه إلى الجلد ثمانين.

المسألة الثانية: سجود التلاوة

وحكمها في مذهب مالك الاستحباب، وقد اعتبرها الأحناف واجبة،[40] وقد استدل القاضي عبد الوهاب على ذلك بإجماع الصحابة الذي يستند إلى قصّة عمر رضي الله عنه؛ حيث سجد لما قرأ السجدة على المنبر، وفي المرة الموالية قرأها، وحيث تهيّأ الناس للسجود نهاهم عن ذلك، قال القاضي: "وذلك بمحضر من المهاجرين والأنصار، **فلم ينكر ذلك أحد ولا حكي فيه خلاف**"[41].

إن هذا الإجماع إجماع سكوتي، وسكوت الصحابة بعد إفصاح عمر بن الخطاب عن رأيه القاضي بأنها غير واجبة هو في مقام الفصل بين الوجوب والسنة، وهي قرينة دالّة على أنه رضى منهم وإقرار بما رآه عمر من كونها سنة، إلا أن هذا كلّه لا يفيد الاطمئنان للناظر بأن أصل الاستدلال على المسألة هو الإجماع؛ لأن مخالفة أبي حنيفة للإجماع ليست بالأمر الهيّن.

---

[39] ينظر: المصدر نفسه، باب حد الخمر.

[40] ينظر: العيني، أبو محمد. **البناية شرح الهداية**. (1420 هـ - 2000 م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 660/2.

[41] ينظر: البغدادي، عبد الوهاب. **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**. تحقيق الحبيب بن طاهر. (1420هـ - 1999م). الطّبعة الأولى. دار ابن حزم، 269/1. **المعونة على مذهب عالم المدينة**، له أيضا. تحقيق حميش عبد الحق، المكتبة التجارية- مكة المكرّمة، بدون تاريخ، 286/1.

وممّا يؤكّد هذا ويقوّيه ما ذهب إليه ابن رشد الجدّ؛ إذ قد استدلّ على سنّيتها بثناء الله تعالى على الساجدين، وبفعل النبي عليه السلام إذ سجدها، ثم أورد بعد ذلك قول عمر على المنبر من غير أن يعتبر ذلك إجماعا.[42] ومجرّد ثناء الله على الساجدين لا يفيد الوجوب، وفعله عليه السلام بحسب ما تقرّر في الأصول تابع للقول في الحكم وجوبا وندبا وإباحة،[43] والقول لا إيجاب فيه، فيبقى أثر عمر رضي الله عنه اختيارا لهذا الحكم واتّباعا له، ثم حمل الناس عليه أيام خلافته، فاستقرّ العمل به في المدينة على هذا النحو.

وللأحناف فيما ذهبوا إليه مستمسّك من السّنة، ومن كون القرآن قد أمر بالسجود في بعض آي السجود، وفي بعضها ذمّ لتاركه، والذّمّ لا يتعلق بترك السنن، وإنما يتعلق بترك الواجب.[44]

فيتحصّل من المسألة أن إطلاق القاضي لفظ الإجماع على المسألة إنما هو باعتبار الساكتين عند نطق عمر رضي الله عنه، فهو اتفاق جزئي لا ينطبق عليه معنى الإجماع الملزم للمخالف، فلا يعدو أن يكون رأيا راجحا عند من رأى سجود التلاوة سنة، وإلا لما جاز لأبي حنيفة أن يخالف إجماع الأمة.

المسألة الثانية: إقامة صلاة الجمعة بغير سلطان

المقرّر في مذهب مالك أن إقامة صلاة الجمعة لا تفتقر إلى سلطان، وهو خلاف ما تقرّر في المذهب الحنفي،[45] وقد استدلّ القاضي عبد الوهاب على ذلك بإجماع الصحابة، ووجه الإجماع أن عليّا رضي الله صلى الجمعة بالناس وعثمانُ بن عفّان رضي الله عنه محصور، وصلى أبو موسى الأشعري الجمعة بالناس بعدما أخرج أهل المدينة أميرها سعيد بن العاص، وصلاة ابن مسعود بالناس الجمعة لما أخّرها الوليد بالكوفة، وهو يومئذ وال عليها، قال القاضي معلّقا: **"فكل ذلك أمر ظاهر مشهور لم يجر فيه نكير"**[46].

ويجري على هذه العبارة ما يجري على سابقتها، فعدم إعلان النكير لا يعني بالقطع وجود الرضا؛ فضلا عن أن السياق التاريخي حاكم على هذه الوقائع؛ لأنها حدثت في زمن يصعب فيه الصّدع بالرأي، وهذا أحد الاحتمالات التي أشار إليها الغزالي في الإجماع السّكوتي.

---

[42] ينظر: **المقدّمات الممهّدات**، 192/1-193.
[43] ينظر: **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص 20.
[44] ينظر: الموصلي، عبد الله. **الاختيار لتعليل المختار**. تعليق الشيخ محمود أبو دقيقة. (1356 هـ - 1937 م). القاهرة: مطبعة الحلبي، 75/1.
[45] ينظر: **البناية**، 50/3.
[46] **الإشراف**، 310/1-321.

وقد استدلّ الأحناف على ما ذهبوا إليه بظواهر من السنة، ولهم تأويلات فيما استدلّ به القاضي من قصّة صلاة عليّ وعثمان محصور؛ إذ يحتمل أن يكون قد أذن له في الصلاة بالناس، أو لم يستطع عليّ الوصول إلى إذن الإمام، وعندهم أنه متى حيل بين الناس وبين الإمام جاز لهم أن يقدّموا واحدا ليصلّي بهم.[47]

وهذه الاعتراضات إن لم ترجّح ما استقرّ عند الأحناف فهي كافية للاعتراض على دعوى الإجماع المستدلّ به.

المسألة الثالثة: عدّة المفقود زوجها

إذا غاب الزوج ورفعت زوجته أمرها للقاضي فإنها تمكث أربع سنين في المذهب ثم يفرّق بينهما،[48] وقد خالف في المسألة أبو حنيفة والشافعي، حيث قالا بمكوثها أبدا حتى يظهر خبر الزوج. وقد استدلّ القاضي على المسألة بإجماع الصحابة، قال: "فدليلنا إجماع الصحابة؛ لأنه روي عن عمر وعثمان أنه يضرب لها أجل أربع سنين، ثم يفرق بينهما، وروي مثله عن عليّ، **ولا نعرف مخالفاً لهم**"[49].

وقد استدلّ الأحناف بقاعدةٍ وخبرٍ عن النبي عليه السلام وأثرٍ عن عليّ بن أبي طالب. أما القاعدة فهي أن حياة الزوج متحقّقة فلا تزول بالاحتمال، وهو مقتضى قاعدة "اليقين لا يزول بالشك". وأما الخبر فقول النبي عليه السلام: "... هي امرأته حتى يأتيها البيان". وأما الأثر المنقول عن عليّ فقوله: " إنها امرأة ابتليت، فلتصبر حتى يأتيها موت أو طلاق"[50].

إن هذا الأثر المنقول عن عليّ قادح في الإجماع المدّعى؛ لأنه نقل خلاف، ولا بقاء للاتفاق مع وجود الخلاف، وهو ما سيؤكّده ابن عبد البرّ في الاستذكار مصرّحا أن ما اشتهر عن عليّ هو ما استقرّ عند الأحناف.[51] واستنادهم على تلك الأدلة فيما ذهبوا إليه مؤذن بأن المسألة اجتهادية، وهي لا قطع فيها؛ بناء على ما تقرّر عند الغزالي من أن "المجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعيّ"[52].

وعليه، فعبارة القاضي بأنه إجماع إنما هو بالنظر إلى الحاضرين في وقت تصريح عمر رضي الله عنه بالحكم فحسب، وإلا فالحكم بأن جميع المجتهدين من الصحابة كانوا

---

[47] ينظر: **البناية**، 50/3.
[48] ينظر: **الإشراف**، 800/2.
[49] ينظر: **المصدر نفسه**، 800/2-801.
[50] **الاختيار لتعليل المختار**، 37/3.
[51] ينظر: يوسف، بن عبد البر. **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**. تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض. (1421 هـ – 2000 م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 130/6.
[52] ينظر: **المستصفى**، ص 345.

حاضرين أمر لا يمكن القطع به. فيكون ذلك حكم الأغلبية من المجتهدين، وهذا ليس إجماعا كما هو معلوم.

إن مثل هذه الاستدلالات منثورة في كتب الخلاف العالي لدى الفقهاء من مختلف المذاهب، وهي من الأمور المشكلة عند الفقهاء بالنظر إلى ما تقرّر من ضوابط عند علماء الأصول.

خاتمة

هذه بعض الإشكالات المتعلقة بمبحث الإجماع في الدرس الأصولي والاستدلال الفقهي، والقصد من إثارتها هو إعادة النظر والمراجعة بناء على ما تقرّر عند أهل الشأن من مفاهيم معياريّة على وَفقها كان الرّدّ والقبول.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن بطال، علي بن خلف. *شرح ابن بطّال على صحيح البخاري*. تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم. (1423هـ - 2003م). الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن عبد البر، يوسف. *الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار*. تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. (1421 هـ – 2000 م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأبياري، علي بن إسماعيل. *التحقيق والبيان في شرح البرهان*. تحقيق د علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري. (1434 هـ - 2013 م). الطبعة الأولى. الكويت: دار الضياء. قطر: طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الباجي، سليمان بن خلف. *المنهاج في ترتيب الحجاج*. تحقيق عبد المجيد تركي. (1987م). الطبعة الثانية. تونس: دار الغرب الإسلامي.
- البصري، محمد بن علي. *المعتمد في أصول الفقه*. اعتنى به خليل الميس. (1403 هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البغدادي، عبد الوهاب.
- (1420هـ - 1999م). *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*. تحقيق الحبيب بن طاهر، الطّبعة الأولى. دار ابن حزم.
- *المعونة على مذهب عالم المدينة*. تحقيق حميش عبد الحق. مكة المكرّمة: المكتبة التجارية. بدون تاريخ.
- الجويني، عبد الملك. *البرهان في أصول الفقه*. تحقيق محمد بن صلاح بن عويضة، (1418 هـ - 1997م). الطبعة الأولى. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.
- الرازي، محمد بن عمر. *المحصول في أصول الفقه*. تحقيق طه جابر فيّاض العلواني. (1400هـ). الطبعة الأولى. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الزركشي، بدر الدين.
  - *البحر المحيط في أصول الفقه*. (1414هـ - 1994م). الطبعة الأولى، دار الكتبي.
  - *تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع*. تحقيق د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، (1418 هـ - 1998 م). الطبعة الأولى. مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.
- السرخسي، محمد. المبسوط. دراسة وتحقيق خليل محي الدين الميس. (1421هـ 2000م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات في أصول الشريعة*. (1417هـ - 1997م). تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان. الطبعة الأولى، دار ابن عفان.
- العيني، محمود بن أحمد. *البناية شرح الهداية*. (1420 هـ - 2000 م). الطبعة الأولى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

- ✓ الغزالي، أبو حامد. *المستصفى من علم الأصول*. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. (1413هـ - 1993م). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ✓ المعافري، أبو بكر. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق محمد ولد كريم. (1992 م). الطبعة الأولى. تونس: دار الغرب الإسلامي.
- ✓ القرطبي، محمد بن رشد. *المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات*. (1408 هـ - 1988 م). تحقيق الدكتور محمد حجي. الطبعة الأولى. تونس: دار الغرب الإسلامي.
- ✓ مسلم، أبو الحسن. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ✓ الموصلي، عبد الله بن محمود. *الاختيار لتعليل المختار*. تعليق الشيخ محمود أبو دقيقة. (1356 هـ - 1937 م). القاهرة: مطبعة الحلبي.
- ✓ النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. (1392 هـ). الطبعة الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020