

❦ المصطلح الأصولي في مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" - "الإجماع" نموذجاً.

كـ د/وسيلة خلفي

أستاذة محاضرة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر



تمهيد:

محمد عابد الجابري: فيلسوف مغربي اشتغل بسؤال النهضة، تأملاً وكتابة ونضالاً، وترك مؤلفات كثيرة يمثل كل واحد منها خلاصة تجربة فلسفية تأملية، جمعت بين معطيات الماضي وتحديات اللحظة الراهنة، فكانت مجموع كتبه من نوع تلك المؤلفات الدالة على مشروع صاحبها، والتي يسري فيها منطق واحد، فكل كتاب هو لبنة في صرح ذلك المشروع، يعالج جانباً من جوانبه ويجب عن سؤال من أسئلة الإشكال الأم للمشروع.

استغرق التأليف في مشروع "نقد العقل العربي" ما يقارب العشرين سنة من حياة الجابري: حيث كانت البداية سنة 1984م مع الكتاب الأول "تكوين العقل العربي" ثم جاء الكتاب الثاني سنة 1986م بعنوان "بنية العقل العربي" وفي سنة 1990م صدر الكتاب الثالث "العقل السياسي العربي" لتكون الخاتمة سنة 2001م بكتاب "العقل الأخلاقي العربي".

مشروع الجابري " نقد العقل العربي "

لقد اتجه الجابري في الجواب عن سؤال التّهضة إلى العقل، فكان مشروعه "نقد العقل العربي" غوصاً في مكونات هذا العقل وبنيتّه وتجلياته العلميّة والأخلاقيّة والسياسيّة؛ وبحثاً عن الآليات الفكرية التي أنتج بها هذا العقل علومه، وعن إمكان أن تنقلب هذه الآليات نفسها إلى عوائق معرفية مانعة من الابتكار والتّطوير والإبداع المستمر.

فالعقل العربي الذي يقصده الجابري، ليس إلا ذلك العقل الذي نشأ داخل الثّقافة العربيّة، ثمّ عمل هو نفسه بعد ذلك على إنتاجها وإعادة إنتاجها⁽¹⁾، ولذا فرّق الجابري لاعتبارات منهجيّة بين العقل باعتباره أداةً للإدراك، أي: قوّة مُدرِكة، والعقل باعتباره مجموع المُدرِكات، أي: المعقولات، فقامت دراسته ونقده، على أساس هذه التّفارقة، وتناول العقل العربي من حيث هو أداة الإنتاج النظري، فاتّجه البحث إلى جملة المبادئ والقواعد التي تُؤسّس المعرفة داخل الثّقافة العربيّة؛ بمعنى أن الجابري كان في مشروعه هذا يجيب عن سؤال: كيف يفكّر العقل العربي؟ وكيف يُنتج علومه؟ وهذا مستوى رفيع من المعقوليّة؛ لأنّه كما يصفه: " ليس فقط التّفكير بالعقل بل أيضاً التّفكير في العقل."⁽²⁾

ولأجل جريان هذا اللّون من التّفكير في العقل على وزانٍ واحد من العلميّة، حاول الجابري استبعاد المضامين الإيديولوجيّة، والتركيز على البحث الإيستيمولوجي وما يُؤسّس للمعرفة في الثّقافة العربيّة فخلص إلى تصنيف جديد للعلوم يقوم على مراعاة البنية الداخليّة للمعرفة، فالعلوم التي تحكمها مفاهيم وآليات وقواعد ومنهج واحد، تشكّل نظاماً معرفياً واحداً، وعليه فإن كل العلوم في الثّقافة العربيّة سواء كانت علوماً عقليّة أو نقليّة، دينيّة أو لغويّة، عربيّة أو عجميّة إذا ما اشتركت في



الأساس الإيستيمولوجي صارت نظاما معرفيا واحدا؛ ولذلك ذابت عنده العلوم الإسلامية داخل الثقافة العربية وأعاد ترتيبها بالاعتبار السابق في نظم معرفية جديدة على النحو التالي:

- النظام المعرفي البياني: ويشمل الفقه وأصوله وعلم الكلام والبلاغة والنحو، والقائم على أساس واحد هو: القياس كمنهج في إنتاج المعرفة، وهو ما سماه بـ "المعقول الديني العربي".
- النظام المعرفي البرهاني: ويشمل المنطق والرياضيات والطبيعات والإلهيات، والقائم على أساس التجربة والملاحظة والاستنتاج العقلي، وهو ما سماه بـ "المعقول العقلي".
- النظام المعرفي العرفاني: ويشمل التصوّف والفلسفة والكيمياء والتنجيم...، والقائم على أساس ذوقي من الكشف والوصول، وهو ما أسماه بـ "اللامعقول العقلي".⁽³⁾

ومع هذا التّغيير الجوهرى في تعامل الجابري مع العلوم الشرعية، وإعادة تصنيفها بحسب المعيار سابق الذكر، وحتى يستقيم له الأمر على ما أراد؛ فقد استبعد مفاهيم معيّنة واستدعى أخرى، ما أثر على دلالة كثير من المصطلحات الشرعية، التي كانت الأساس في تصنيف العلوم الشرعية ودراسة قضاياها عند المتقدمين والمتأخرين.

حضور المصطلح الأصولي في النظام المعرفي البياني عند الجابري:

يشمل النظام المعرفي البياني كما حدّده الجابري كل العلوم العربية المُتعلّقة بقواعد فهم الخطاب وإنتاجه، أي: بالفهم والإفهام، فيدخل في ذلك النحو والبلاغة وأصول الفقه وعلم الكلام، على اعتبار أنها جميعا إما أنها قواعد لتفسير الخطاب وإما

شروط لإنتاج الخطاب، ومن يسميهم "بعلماء البيان"⁽⁴⁾ من واضعي قواعد العلم، هم الذين قننوا هذا الحقل المعرفي بما ابتكروه من نظريات في البيان، فقهية أو نحوية أو بلاغية أو كلامية، وبصرف النظر عن مضمون هذه القواعد ومتعلقاتها الموضوعية، فإنها كما يرى الجابري تشترك في الأساس المعرفي الذي يبرر وضعها ووجودها في هذا التخصص أو ذاك، وبهذا التجريد خلص الجابري إلى تحديد ثلاثة أزواج من المصطلحات التي عليها مدار القواعد البيانية وهي: (اللفظ/المعنى)، (الأصل/الفرع)، (الخبر/القياس)⁽⁵⁾، وهي كما يبدو جلياً مصطلحات أصولية خالصة، وضمن هذه الأزواج كان حضور المصطلحات الأصولية الأخرى كثيفا غزيرا، وسأقتصر في هذا المقام على ما تعلق منها بعلم أصول الفقه دون غيره مما اعتبرها الجابري علوم بيان، وكيف تناولها ضمن رؤيته لعلوم الشريعة قواعدها وأصولها، وأي جديد أضافه لتلك المصطلحات، ولكن قبل ذلك لابد من الوقوف على تلك الأزواج وأثرها في التفكير الأصولي كما يراه الجابري.

ينتقد الجابري طغيان زوج (اللفظ/ المعنى) في التفكير الأصولي من جهة غلبة المباحث اللغوية واستغراقها لبنية العلم وأنها تمثل "السطة المرجعية الأولى في أصول الفقه"⁽⁶⁾، ما أدى إلى ضمور مقاصد الشريعة بسبب تحكم مقاصد اللغة وإعطاء الأولوية للفظ على المعنى، ولما كانت علاقة اللفظ بالمعنى محدودة محصورة رغم اتساع لسان العرب، فإن النتيجة الحتمية التي انتهت إليها الأمر هو غلق باب الاجتهاد أو بالأحرى انغلاقه؛ لأن اللغة لم تعد قادرة على استيعاب تطورات الحياة، خاصة وهي لغة العرب قبل وقوع الاختلاط كما يؤكد الجابري⁽⁷⁾.

أما زوج (الأصل/ الفرع) فيرى الجابري أنه الأساس الذي قامت عليه العقلية القياسية والتي تحكم في التفكير الأصولي وجعلته تفكيراً محدوداً قاصراً غير قادر على



الإبداع إلا على مثال سابق؛ لأنه إما أن يكون منطلقاً من أصل وذلك في عملية الاستنباط بما هي تفكير في النص، وإما أن يكون انتهاءً إلى أصل وذلك في عملية القياس بما هي رد الفرع إلى النص أو الإجماع، وإما أن يكون بتوجيه من أصل وذلك في عملية الاجتهاد بوجه عام من حيث وجود قواعد وضوابط لا يصح الاجتهاد إلا بها، وعليه فقد أطرت العقلية القياسية التفكير الأصولي عندما جعلته، لا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه.⁽⁸⁾

كما يقف الجابري عند زوج (الخبر/ القياس) منبها إلى قوة السلطة المعرفية التي يمنحها الأصوليون للخبر باعتباره في هذا الزوج هو الأصل المقيس عليه، والخبر الكبير الذي تشغله مباحث الخبر عند الأصوليين⁽⁹⁾، وإضافاتهم على ما جاء عند المحدثين في شأن التواتر والآحاد وما يتعلق بمسائل توثيق الخبر وصدقه ونوع العلم الذي يفيد كل منهما، كما ينتقد جهد الأصوليين وعلى رأسهم الإمام أبو حامد الغزالي في تقريرهم أن التواتر يفيد العلم الضروري مع افتقاره إلى ما يؤسسه تجريباً من المشاهدة الحسية، ويرى أن ما يؤسس لسلطة التواتر في الحقيقة إنما هو الإجماع لا غير.

يبدو جلياً من خلال هذا التسق من الأزواج الاصطلاحية، أن حضور المصطلح الأصولي في النظام المعرفي البياني لا يخفى، بل ربما كان هو الأساس في كل أنماط التفكير البياني إذ لم يخل علم النحو والكلام منها كما ينبه الجابري، فقد استعمل اللغويون وعلماء الكلام مصطلحات أصولية خالصة من مثل النص، والإجماع، والقياس والاستحسان والاستصحاب وحملوها مضامين علومهم، ومن ذلك قول اللغويين: "استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب واستصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء."⁽¹⁰⁾

وسأحاول في هذا المقال تتبّع المصطلح الأصولي على وجه الخصوص، من خلال موقف الجابري من كتاب الرسالة للإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه، وملاحظاته حول باقي مسار تاريخ التصنيف الأصولي، وفي سياق النظام المعرفي البياني، أو ما سماه بالمعقول الديني العربي، بعيداً عن البرهان والعرفان، مع دراسة تطبيقية على مصطلح: الإجماع.

كتاب الرسالة للإمام الشافعي والتأسيس لعلم أصول الفقه:

من المعلوم لدى أهل الاختصاص أن كتاب الرسالة للإمام الشافعي إنما جاء استجابة لحاجة معرفية اقتضتها المرحلة التاريخية التي كان يمرّ بها التشريع الإسلامي يومئذ، فقد اختلط اللسان وفشا اللحن في أكبر الحواضر العلمية، ونشطت الرواية وبانت نزعة أهل الحجاز للأثر ونزعة أهل العراق للرأي وما عاد أمر فقه التصوُّص على ما كان عليه في عصر الصحابة والتابعين، فسرى بين أهل العلم والنظر شعورٌ بضرورة ضبط منهج الفهم عن الله ورسوله؛ لئلا ينفطر عقد الشريعة.

لقد بدا هذا الشعور واضحاً في رسالة عبد الرحمن بن مهدي عندما كتب إلى الإمام الشافعي "وهو شاب" أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحنة الإجماع وبيان التاسخ والمنسوخ من القرآن والسنة.⁽¹¹⁾

وإذا أردنا اليوم أن ننظر إلى كتاب الرسالة على وزان الرسائل الجامعية والأبحاث الأكاديمية التي تعالج إشكالات علمية محدّدة، وحاولنا أن نكشف عن الإشكال العلمي الذي عاجله الإمام الشافعي في الرسالة، فإننا سنقف على السؤال الذي صاغه الإمام الشافعي نفسه، وهو "كيف البيان؟"⁽¹²⁾



فالمسألة الجوهرية التي عاجلها الإمام الشافعي في الرسالة مسألة بيانية؛ لأن جماع ما جاء في الكتاب إنما هو رسم لمنهج الفهم عن الله ورسوله، أي: قواعد تفسير الخطاب، وذلك ابتداء بضبط مصادر الأحكام - الكتاب والسنة - مع تفصيل علاقة السنة بالكتاب في أنواع ومراتب البيان، وما اشتملا عليه من بيان للأحكام على وفق اللسان العربي من العام والخاص وما يستتبع ذلك من طرق البيان المعهودة زمن التنزيل، إلى ضبط حقيقة الإجماع وحجيته، ثم ضبط عملية الاجتهاد باعتبارها الملجأ عند فقدان النصوص.

وبهذا صارت الرسالة أول كتاب يوضع في علم أصول الفقه، بما هو علم بقواعد الاستنباط.

مصطلح البيان في رسالة الإمام الشافعي وفي مشروع الجابري:

لابد قبل مناقشة مقولات الجابري حول علم أصول الفقه ومؤسسه الإمام الشافعي من التنبيه إلى الفرق بين معنى البيان في رسالة الإمام الشافعي ومعناه عند الجابري، فالإمام الشافعي إنما قصد بالبيان، منهج الفهم عن الله ورسوله ومراتبه من حيث وضوح البيان وخفاؤه، بالنظر إلى أنواع الخطاب الشرعي وما يتولد عنه من اختلاف الدرجة التشريعية التي تكتسبها الأحكام الشرعية بعد ذلك، وهذا ما دعاه إلى ضبط مصادر الأحكام وترتيبها بحسب قوتها في ذاتها، ثم ضبط طرق استفادة الأحكام منها وآليات ذلك، ثم ضبط مجالات الاجتهاد عند فقدان النصوص، والمعايير العلمية الواجب توافرها فيمن يتصدى لهذا النوع من البيان، أما معنى البيان في مشروع الجابري فإن المقصود به هو كل العلوم التي وضعها العقل العربي وكان فيها محكوما بآلية القياس ولذلك اعتبر الفقه وأصوله من علوم البيان؛ لأن قياس الفرع على الأصل في نظره هو عمدة الفقه، ووضع منهج للتفكير بناء على نموذج سابق هو

أساس علم الأصول، كما اعتبر علم الكلام من علوم البيان؛ لأن قياس الشاهد على الغائب هو أساسه ومرتكزه المنهجي الأول؛ وعلم النحو من علوم البيان كذلك؛ لأن قياس الألفاظ والقواعد اللغوية على لغة الأعرابي صانع العالم العربي كما يسميه⁽¹³⁾ هو الأصل الذي قام عليه علم البلاغة والنحو.

وعليه فالمقصود بالبيان في رسالة الإمام الشافعي قواعد علم أصول الفقه، أما البيان المقصود في مشروع الجابري فهو مجموع قواعد تفسير وإنتاج الخطاب المحكومة بآلية القياس.

موقف الجابري من رسالة الإمام الشافعي:

يبني الجابري موقفه من كتاب الرسالة و ينطلق من تصورات أولية عن شخصية الإمام الشافعي العلمية، وعن المرحلة التاريخية التي عاشها، و كما قاله في ذلك ما يلي:

- يقول عن الإمام الشافعي في سياق بيان موقفه من مدرستي الرأي والحديث: "لقد كان الشافعي من حيث الموقف أميل إلى مالك، فهو من هذه الناحية ينتصر للحديث، بل لقد كان أكثر تساهلاً في قبول الحديث من كثير من أهل الحديث، ولكنه كان من حيث المنهج أقرب إلى أبي حنيفة بسبب اعتماده القياس أصلاً من أصول التشريع".⁽¹⁴⁾

- وفي سياق وصف عمله في الرسالة يقول: "إن الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي".⁽¹⁵⁾

- أما عن رأيه في شخصية الشافعي العلمية فيقول: "... فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النظام في كل شيء".⁽¹⁶⁾



وعن العصر الذي عاش فيه الإمام الشافعي وكتب فيه الرسالة وهو عصر تدوين العلوم على اختلافها، فإن الجابري رحمه الله يعتبره العصر الذي تشكلت فيه الثقافة العربية وتمّ فيه بناء العقل العربي، على اعتبار أن رواد التصنيف يومها قد استعادوا العصر الجاهلي ودوّنوا معطياته كما وضعوا قواعد التفكير التي حكمت العقل فيما بعده، يقول في ذلك: "وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأوّل ولا ما قبلهما، دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنّما تمّ بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعاً من الرّبط." (17)

ومن ثمّ يُحاول الجابري أن يُثبت نوعاً من التشابه بين أعمال رواد التصنيف في هذا العصر، فيقول عن عمل الإمام الشافعي ومعاصريه: "إذا عرفنا أن الشافعي لم يُسمّ رسالته تلك بهذا الاسم بل كان يدعوها "الكتاب" أدركنا أية علاقة كانت بين مشروع الشافعي ومشروع سيبويه صاحب "الكتاب" فهذا كتاب النحو وذاك كتاب الفقه، لقد قنّ الخليل "سحر البيان" ألفاظاً وأوزاناً وقنّنه سيبويه إعراباً وتصريفاً، وها هو ذا الشافعي يبدأ في رسالته بشرح "كيف البيان" لقد تمّ تقنين البيان العربي على مستوى المبنى من جهة "النحو" وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية "معاجم اللّغة"، فلماذا لا يُقنّن على مستوى علاقة المبنى بالمعنى وفي النصّ الديني الأساسي." (18)

فهذه التّصوص وغيرها تدلّ على أن موقف الجابري من كتاب الرسالة كان في الحقيقة محكوماً بمجملّة من التّصورات الخاصّة عن شخص الإمام الشافعي وعن المرحلة التاريخية التي عاشها، فضلاً عن أن بعضها ليس إلا دعوى تحتاج إلى برهان، ومنها قوله أن الإمام الشافعي كان أكثر تساهلاً في قبول الحديث من كثير من أهل الحديث، كأنّ أهل الحديث فرقة محصورة في أشخاص بأعيانهم وليس منهم الإمام الشافعي، وكأنّ

شروط القبول أمرا واحدا معلوما، متفق عليه، ثم جاءت شروط الشافعي أكثر تساهلا وهذا كلام غير صحيح؛ لأن الإمام الشافعي إمام محدث، له اجتهاداته في شروط قبول الحديث ورده وما استقرّ عليه علم مصطلح الحديث فيما بعد من شروط القبول والرد، ليس خارجا عما قاله الشافعي، فضلا عن وجود الخلاف بين أهل هذه الصناعة أنفسهم.

أما القرب المنهجي الذي يصوره الجابري بين الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة بسبب اعتماده القياس، فهذا غير دقيق؛ لأن القياس كان معتمدا عند مالك وكل الأئمة بعده عدا الظاهرية، بل إن الإمام أبي زيد الدبوسي وهو من أوائل من صنف في أصول الحنفية، يقول في كتابه تأسيس النظر في القسم الذي عقده لبيان ما كان فيه الخلاف بين الأصحاب الثلاثة⁽¹⁹⁾، وبين مالك رحمهم الله "الأصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الآحاد مقدّم على القياس الصحيح، وعند مالك ﷺ القياس الصحيح مقدّم على خبر الآحاد"⁽²⁰⁾ ثم بنا على هذا الأصل فروعا كثيرة.

وعليه فالصحيح أن يُقال إن منهج الشافعي كان وسطا بين مدرستي الرأي والحديث، وجملة القواعد في الرسالة هي تقنين للرأي والرواية معا.

ولكن الجابري يصور الأصول في كتاب الرسالة على أنها قواعد صارمة بل ويسمّيها في مواضع كثيرة "قواعد الشافعي"⁽²¹⁾، ويعتبرها الموجه لكل أنواع التفكير التي مارسها العرب المسلمون في تاريخهم العلمي والثقافي، بدليل أن النحاة والمتكلمون جميعهم قد تبنا تلك القواعد وكيفوها مع مجالات علومهم، بل إن تأثيرها قد طال كل القضايا الجوهرية في تاريخ المسلمين الثقافي والسياسي وأولها قضية الخلافة.⁽²²⁾

أما في سياق الفقه وأصوله فلعلّ أهمّ مثال دعم به الجابري هذا الرأي هو موقف الإمام الشافعي من دليل الاستحسان عند الحنفية ودليل المصلحة المرسلة عند



المالكية، فاعتبر ما سماه قواعد الشافعي قيوداً ضُربت على حرية الرأي فحدّت من إبداعه وابتكاراته، ومنعت الاستحسان والاستصلاح بحصرها الرأي في القياس دون غيره من وجوه النظر.

وهذا اتّهام لا بدّ من الوقوف عنده وتجلية حقيقته، ما يستدعي منهجياً النظر إلى الأصول الثلاث (القياس، الاستحسان، المصلحة) قبل الشافعي وبعده لرصد مسارها من حيث بناؤها النظري، أي: حقيقتها وحجّيتها في علم أصول الفقه، ومن حيث أثرها، أي: مسائلها المبنية عليها في علم الفقه.

إغفال الجابري لمسألة التطوّر الدلالي للمصطلح الأصولي:

إن نصوص الجابري التي تكشف عن موقفه من رسالة الإمام الشافعي، تُغفل إلى حدّ كبير قضية جوهرية ومحورية في فهم نصوص الرسالة وهي دلالة المصطلح الأصولي عند النشأة وتطوّر الدلالي بعد ذلك، ومن ذلك مصطلح الإجماع والقياس والاستحسان والاجتهاد والاختلاف، فقد مرّت جميعها بمراحل مختلفة في تاريخ العلم إلى أن استقرّت دلالتها الاصطلاحية الخاصة، وذلك بعد إحكام الصنعة في علم أصول الفقه، وظهور المدارس المختلفة في التصنيف، وفيما يلي تفصيل بعضها.

أولاً: مسار التطوّر الدلالي لمصطلح القياس:

تكشف لنا المصنفات الأصولية المتقدمة أمراً مهماً متعلقاً بالقياس، وهو أن هذا الاسم قد تعدّدت مسمياته واختلفت قبل استقرار دلّالته الاصطلاحية، فقد كان مُسمّاه معروفاً ولكن بأسماء مختلفة وذلك منذ عصر النبي ﷺ وحتى عصر الصحابة رضي الله عنهم، عندما تولّوا النظر في المسائل بعد وفاته ﷺ وربما استمرّ الأمر إلى عصر الإمام الشافعي، كما تشهد بذلك مجموع نصوص الأصوليين التي اشتملت على معنى القياس دون اسمه.

ولم تخل استعمالات المتقدمين من الأصوليين لهذا المصطلح في سياقاته المختلفة من بعض التداخل مع مصطلحات قريبة منه، ومن النصوص الشاهدة على ذلك فيما ينقله الإمام الزركشي ما يلي:

- ذكر الإمام أبو الحسين البصري، أن الإمام الشافعي كان يُسمّي القياس استدلالاً؛ لأنه فحص ونظر ويُسمي الاستدلال قياساً لوجود التعليل فيه⁽²³⁾، وفي كتابه الرسالة سوى بين القياس والاجتهاد فأجاب من سأله عنهما بقوله: " هما اسمان لمعنى واحد"⁽²⁴⁾، وذلك لأن الاجتهاد في عرف الفقهاء هو الطريق لمعرفة حكم ما لا نصّ فيه، ولما كان الفرع في القياس ثماً لا نصّ فيه اقترب المعنيان.⁽²⁵⁾ ويضيف الإمام الدبوسي قوله: " ويُسمى - القياس - اجتهاداً؛ لأنه باجتهاد القلب أي بدله مجهوده في معرفة النظر، يصير قياساً"⁽²⁶⁾.

فهذه النصوص تدلّ بوضوح على تداخل المصطلحات الثلاث: "القياس، الاستدلال، الاجتهاد".

- وبين الغزالي صورة الاشتراك الموجودة في لفظ القياس فيقول: " لفظ القياس مشترك، يُطلق على الرّأي المحض المقابل للتوقيف حتى يُقال: الشرع إما توقيف أو قياس؛ وهذا الذي نكره وهو الذي يتعرّض لتشنيع الظاهرية، ويُطلق تارةً بمقابل التعبد حتى يُقال الشرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى تعبد، كرمي الجمرات وكلاهما توقيف، لكن ما عُقل معناه قياساً، لما انقح فيه من المعقول وهذا هو الذي نقول به وهو بهذا المعنى أحد نوعي التوقيف وليس مقابلاً له."⁽²⁷⁾

فهنا يُضيف الغزالي اسماً آخر يدلّ كذلك على معنى القياس وهو "الرّأي" والحقيقة أن كلمة الرّأي كانت أسبق ظهوراً واستعمالاً، بدليل ورودها في روايات



مختلفة تعود إلى عصر النبي ﷺ وصحابته ⁽²⁸⁾ وقد أفادت تلك الروايات أن الرأي قد يكون محموداً أو مذموماً.

كما نبّه الإمام الغزالي إلى دلالة أخرى للفظ القياس، وهو معقولية المعنى في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يبعد بالقياس عن الرأي المحض؛ لأنه يؤول إلى معقول النص وهذا ما قصده الأصوليون عند تقسيمهم للأدلة إلى أصل ومعقول أصل واستصحاب حال ⁽²⁹⁾، كما جاء عند الإمام الباقي حيث عدّ القياس قسماً من معقول الأصل وذلك في قوله: "... والقسم الرابع معنى الخطاب وهو القياس." ⁽³⁰⁾.

وبناء على هذه النصوص التي تكشف عن التطور الدلالي لمصطلح القياس، يتضح أن الإمام الشافعي في الرسالة لم يكن يعني بالقياس مجرد إلحاق الحكم الجزئي بمثله، بل كان يعني به مطلق الاجتهاد وإن كان قد تعرّض للنقد فيما بعد على مسلكه هذا، ولكن ما يهمنا في هذا السياق هو التنبية على ضرورة مراعاة مصطلح صاحب الكتاب وعدم محاكمته إلى مفاهيم سابقة أو لاحقة.

فقد كان تعريف الإمام الشافعي محلّ اعتراضات كثيرة من علماء القرنين الثالث والرابع الهجريين ⁽³¹⁾، مما أدى إلى هجرانه حتى القرن الخامس حيث اعتنى الأصوليون بوضع صيغة محدّدة تضبط المعنى الاصطلاحي للقياس، بما يميزه عن الاجتهاد وهذا الاعتراض من جهة أخرى ينقض تلك الصورة التي رسمها الجابري عن تبعية من جاء بعد الشافعي لكل أقواله.

ثانياً: الاستحسان عند الحنفية وموقف الإمام الشافعي منه:

تؤكد النصوص الفقهية والأصولية عند الحنفية أن الاستحسان قد تخلّق من مسائل القياس وتولّد في رَحِمِهِ، ولكنه مرّ هو الآخر بمراحل إلى أن تحدّد معناه وبانت

حدوده المميزة له عن القياس، أما قبل ذلك فقد كان معنى في ذهن المجتهد كما يقول قدماء الحنفية تعسر عنه العبارة، ولكن بعد أن دخلت الأصول مرحلة الصناعة والتقعيد ورسم الحدود لم تعد معاني النظر الاجتهادي حبيسة ذهن المجتهد بل صُبت في قوالب من الألفاظ والقواعد التي ضبطت وجوه النظر المختلفة، وعندها انبرى الأصوليون الحنفية إلى صياغة العبارات التي ترسم حد الاستحسان ولعل أقربها قول الإمام الكرخي رحمه الله: "الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول".⁽³²⁾ وغيرها من العبارات الكثيرة عندهم وخلاصتها أن الاستحسان هو ترجيح قياس خفي قوي الأثر على قياس ظاهر ضعيف الأثر، وهذا هو معناه الاصطلاحي الخاص.⁽³³⁾

وظاهر أن هذا المعنى لا يبعد عن القياس، بل هو نظر ترجيحي دقيق عند تعارض الأقيسة، فسمي الراجح منها استحسانا، وإذا لاحظنا اتساع معنى القياس عند الإمام الشافعي وشموله لصور مختلفة من النظر الاجتهادي، أدركنا أن الاستحسان عنده لا يستقل بحقيقة خاصة تميزه عن القياس؛ ولذلك عندما تكلم في كتابه الرسالة عن الاستحسان في غير النظر القياسي اعتبره قولاً في الشرع بالهوى والتلذذ⁽³⁴⁾، وهذا ليس منعا للاستحسان كما قد يبدو ببادئ النظر، بل هو ردّ له إلى أصله "القياس" وعبارات الحنفية بعد ذلك تصدّق هذا، فكل ما ذكره يدل على أن الاستحسان من جنس القياس وليس خارجا عنه، ففي كل منهما نظر عقلي قائم على فكرة المعنى الجامع والمعنى الفارق، ففي القياس يكون الجامع قويا وعليه لا يُلْتَفَت إلى المعنى الفارق ويأخذ الفرع حكم الأصل، وفي الاستحسان يبدو الجامع قويا في الظاهر فقط، أما الفارق الخفي فهو الأقوى تأثيرا، ولذلك لا يأخذ الفرع حكم الأصل، فتُفصل المسألة عن نظائرها وتأخذ حكما مغايرا لها استحسانا.



فلأجل قيام كل من القياس والاستحسان على فكرة الجمع والفرق، المستلّة من معاني النصوص الشرعيّة، لم يجعل الإمام الشافعي للاستحسان حقيقة مستقلة عن القياس ولم يأخذ بهذا المصطلح، أما الحنفية الذين برعوا في ابتكار المصطلحات ووضع الأسماء على ما اختلف من المسميات وإن تقاربت⁽³⁵⁾، فقد استعملوا اسم القياس في حال ضمّ المسألة إلى نظائرها وإعطائها ذات الحكم واستعملوا الاستحسان في حال فصل المسألة عن نظائرها وإعطائها حكما مغايرا.

وعليه فإن القول بأن قواعد الشافعي كما يسميها الجابري قد حدّت من حرية التفكير والابتكار القائم على النظر الاستحساني، حكم غير صحيح بدليل استقرار الاستحسان في المذهب الحنفي بعد الإمام الشافعي، فقد ظلّ هذا النوع من النظر نابضا بالحوية، وكتب الحنفية طائفة بالفروع الفقهية المخرّجة على قاعدة الاستحسان⁽³⁶⁾، ولعلّ غاية ما أحدثه موقف الإمام الشافعي من دليل الاستحسان في الرسالة، أنه حرّض الحنفية على الاجتهاد في حدّه ووضع العبارات المعرّفة له والضابطة لدلالته الاصطلاحية.

ثالثا: المصالح المرسلة عند المالكية وموقف الإمام الشافعي منها:

ونظير ما وقع مع أصل الاستحسان عند الحنفية وقع كذلك مع أصل المصالح المرسلة عند المالكية، فإن هذا النظر الاستصلاحي داخل عند الإمام الشافعي ضمن القياس، لأن المعاني المعقولة التي أناط الشارع بها الأحكام الواردة في النصوص إنما تُفهم تلك المعقولة بإدراك المعاني المصلحية الثابتة خلفها، ولما كان جنس المصلحة معتبر في الشرع، انتهض دليل القياس على هذا الأساس.

أما المالكية فقد أخرجوا المصالح المرسلة من بنية القياس ونظامه ونظروا إليها باعتبارها أصلا مستقلا، من جهة أن المصلحة المرعية في هذا الأصل هي من جنس

المسكوت عنه، خلافا للمعاني المصلحية في المناسب الملائم عند القياس فإن الشارع قد شهد لنوعها أو جنسها.

والدليل على أن النظر الاستصلاحي لم تخب جذوته بعد الإمام الشافعي، الفروع الفقهيّة الغزيرة المخرّجة على أصل المصلحة، وهي من الكثرة والتنوع بحيث عمّت المذاهب ولم تنحصر في المذهب المالكي وحده، وهي النتيجة التي خلص إليها الإمام القرافي عندما قال: "...قد تقدّم أن المصالح المرسلّة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنّهم يقيسون ويُفرّقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعي بالمصلحة المرسلّة إلا ذلك." (37) وسواء كان اسمها عند الحنفية استحساناً وعند المالكية مصالح مرسلّة وعند الشافعية قياساً، فإن هذا لا يغيّر من قيمتها وأثرها في الفقه الإسلامي وأنها مجال رحب للنظر الاجتهادي المتكر الذي لا يستند إلى مثال سابق، بل إن تتبع مسار الاجتهاد عند الشافعية وملاحظة أصولهم في الفتوى، يدل على عمق النظر الاستصلاحي سواء في قضايا الأفراد أو الجماعات، وقد كان الإمام القرافي لمّا حيناً عندما النقط هذا الأمر ودوّنه في قوله: "...وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمّى بالغياثي (38) أمورا وجوّزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقاها للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل (39) مع أن الاثنين شديداً الانكار علينا في المصلحة المرسلّة." (40).

توظيف الجابري للمصطلح الأصولي في النظام المعرفي البياني:

إن إغفال الجابري لقضية التطوّر الدلالي للمصطلح الأصولي عبر تاريخ تدوين علم أصول الفقه، وكذا الفروق المصطلحية الكائنة بين المذاهب، قد جرّه إلى ألوان من التوظيف الخاطئ لتلك المصطلحات بما يخدم فكرته الأساسية حول ما سماه بالنظام المعرفي البياني، في محاولة منه لإثبات عقم الآليات الذهنية التي أنتج بها العقل العربي



علومه في هذا الحقل، وكيف أنَّها انقلبت عليه في النِّهاية وصارت مانعة له من الإبداع بما اكتسبته من قوَّة، ولذلك خاض الجابري في سؤال الأساس الإيستيمولوجي وما الذي يؤسس معرفياً لتلك المصطلحات وكيف اكتسبت كل تلك القوَّة والحجِّية في الفكر الأصولي؟

ولما كان مقام هذا المقال لا يتَّسع لتتبع كل المصطلحات الأصولية الواردة عند الجابري في النِّظام البياني، فقد اخترت نموذجاً من تلك المصطلحات الأصولية وهو الإجماع، وذلك لموقعه المحوري من باب الأدلَّة في علم الأصول ولما يمثِّله من القوَّة الاستدلالية، وقد بدا توظيف الجابري له واضحاً في نقده للمنظومة الأصولية برمتها منذ الشَّافعي وحتى الغزالي الذي يعتبره مثال العقل المُستقيل⁽⁴¹⁾ الذي حكم على علوم الشَّريعة كلها بالموت.

توظيف الجابري لمصطلح الإجماع في النِّظام البياني:

قبل بيان دلالة مصطلح الإجماع كما تناوله الجابري لابدَّ من الوقوف على دلالاته الاصطلاحية عند جمهور الأصوليين، ليتمكن الإجابة عن سؤال، هل حافظ الجابري على تلك الدلَّالة أم غيَّرها بحسب السياق؟

فالإجماع مصطلح أصولي نشأ وتحدَّدت دلالاته بعد عصر النبي ﷺ، ومنذ كتب الإمام الشَّافعي الرِّسالة وبدأت معالم أصول الفقه ترسخ وتثبت، ظلَّ الإجماع محتفظاً بدلالاته الاصطلاحية ولم يَعْرض له ما عَرَض لمصطلح القياس من التَّداخل مع مصطلحات قريبة، وعلى الرِّغم من المناقشات الطويلة التي أثارها الأصوليون حول مختلف قضاياها، فإنَّها لم تُطَلَّ دلالاته الاصطلاحية، بل لقد كانت تلك الدلَّالة هي مبنَى مجموع المناقشات والآراء.

فالإجماع عند الأصوليين هو: " اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور، في عصر من الأعصار. " (42).

تمثل هذه القيود الواردة في التعريف الحد الأدنى المتفق عليه، فقد جمعت مواضع الاتفاق في الدلالة الاصطلاحية للإجماع بما هو اتفاق المجتهدين بعد عصر النبوة وفي عصر واحد على أمر ما، أما ما عدا هذا فهو محل خلاف، يشمل مسألة طبيعة الجمع عليه من حيث كونه أمرا دينيا أم غير ديني (43)، وبعض الشروط المختلف فيها كعدالة المجتهد (44) وانقراض العصر (45) وعدم سبق الخلاف وغيرها. (46)

وقد خاض الأصوليون في مناقشات طويلة لبيان إمكان انعقاده، وردوا مقالات الاستحالة بمستوياتها الثلاثة: استحالة التصور، واستحالة الوقوع، واستحالة الاطلاع، وأثبتوا بالدليل الثقل والواقعي أن الإجماع متصور عقلا وواقع فعلا وممكن الاطلاع عليه، أما أنه نادر التحقق فهذا لا يطعن في حجته لأنه لم يكسب قوته التشريعية من كثرة حالات الوقوع حتى تؤثر فيه قلة، بل اكتسبها من أدلة حجته، كما هو الحال في سائر الأدلة الكلية.

وعلى الرغم من وقوع الخلاف في بعض مسائل الإجماع الجزئية، فإن ذلك لم يؤثر على اتفاق الأصوليين في أمرين أساسيين:

- دلالة الاصطلاحية السابقة.
- أنه حجة شرعية وأصل من أصول التشريع الراسخة، حتى أنهم نسبوا منكره للكفر. (47)



أما دلالة الإجماع كما تناوله الجابري فلا يمكن ضبطها إلا بالوقوف على السياقات المختلفة التي تناول فيها المصطلح، وإيراد نماذج من التّصوص للنّظر في دلالاته المقصودة من السّياق، وتفصيل ذلك على التّحو التالي:

أولاً: مصطلح الإجماع في سياق ما اعتبره الجابري تأسيساً لسلطة الخبر:

يقصد الجابري بالخبر هنا الحديث النبوي⁽⁴⁸⁾، أما سلطته فهي باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة وأصلاً من أصولها، والسؤال الذي تناوله هو كيف أسّس الأصوليون لسلطة الخبر؟

الجواب عن هذا السؤال يقتضي بالنّظر إلى أنواع الخبر عند الأصوليين تقسيمه إلى مرتبتين هما: مرتبة التّواتر ومرتبة الآحاد، وعلى هذا سار الجابري في البحث عن ما سماه المبررات الإيستيمولوجية التي تتأسس عليها سلطة الخبر، فرأى أن مرتبة التّواتر يحمل فيها الخبر سلطته معه "وهي سلطة التّواتر، سلطة الجماعة الواسعة المستفيضة التي يستحيل لأسباب موضوعية اتّفاق أفرادها على الكذب لكونهم من آفاق مختلفة".⁽⁴⁹⁾

والسؤال الذي يتوجّه الآن بحسبه هو "ومن أين اكتسب التّواتر هذه السّلمة حتى أضفاها على الخبر؟"

لم يجد الجابري الإجابة عن هذا السؤال إلا في الإجماع فقال: "السلطة التي تمنح "التّواتر" قوّته الإيستيمولوجية في الحقل المعرفي البياني هي "الإجماع" وهذا شيء واضح خصوصاً إذا نظرنا إلى الطّرف الأوّل الناقل للخبر، أي الجيل الأوّل الذي سمع عن النبي وهو الصّحابة، ف"التّواتر" المنسوب إلى هذا الطّرف يعني "إجماع الصّحابة" ويكون هذا الإجماع إمّا بذكرهم لشيء وتقريرهم إياه، وإمّا بسكوّتهم عنه وعدم

اعتراضهم عليه، وإذن ف"التواتر" كسلطة تؤسس صدق الخبر، لا يعني تواتر النقل عن الصحابة وحسب، بل يعني أساسا وقبل كل شيء تواتره بين الصحابة، أي إجماعهم عليه، إما تقريراً وإما سكوتاً، وبالتالي فالذي يؤسس "خبر التواتر" هو أولاً وقبل كل شيء، الإجماع: إجماع الصحابة⁽⁵⁰⁾

أما خبر الآحاد فإن السؤال الذي يتوجّه عليه في هذا السياق في نظر الجابري هو: إذا كان خبر الآحاد لا يوجب العلم ويوجب العمل، فلماذا يجب العمل به رغم أنّه يفيد الظن فقط؟

وللجواب عن هذا السؤال ينقل الجابري عن الإمام الغزالي وهو موضع اتفاق بين الأصوليين، أن التّعبّد بخبر الواحد واقع سمعاً بدليلين، الأوّل: إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، الثاني: تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله ﷺ الولاء والرّسل إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشّرع.⁽⁵¹⁾

ثمّ يخلص الجابري بعد هذا العرض إلى أن "إجماع الصحابة" هو الذي يؤسس لسلطة الخبر بنوعيه.

بعد هذا العرض الذي خلص فيه الجابري إلى نتيجة أن الإجماع هو الذي يؤسس لسلطة الخبر بنوعيه فإن السؤال الذي يتوجّه عليه هو، ما معنى الإجماع الذي اعتبره الأساس الإيستيمولوجي في هذا السياق؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يقتضي تحرير ما سماه "سلطة الخبر" قاصداً به الحديث، ومُنَبِّهاً إلى التأثير القوي الذي يحمله الخبر باعتباره مصدراً للمعرفة الدينية.

مما لا شك فيه بين المسلمين قاطبة أن الخبر إنّما امتلك تلك "السّطة" كما يسميها الجابري وهي حالة التّسليم والإذعان لما يحمله الخبر، لكونه وحي من الله



تعالى، لا يجوز للمسلم بمقتضى إسلامه وإيمانه إلا التسليم به وامتناله، إنها إذن سلطة الوحي لا سلطة الاتفاق.

ولكن لما اختلفت طرق نقل السنة، ودخلت الظنية عليها من جهة الثبوت، فكانت مراتب متفاوتة اقتضي ذلك عقلا عدم التعامل معها على وزان واحد من جهة القبول، وهو ما أسس في تاريخ العلوم الشرعية لعلم مصطلح الحديث، الذي يتغيا تحديد درجة موثوقية النص.

أما الإجماع الذي اعتبره الجابري المؤسس لسلطة الخبر، فإن السياق الوارد فيه يدل بوضوح أنه ليس هو الإجماع الأصولي بما هو دليل كلي، وذلك من الوجوه التالية:

1/ الاتفاق الحاصل في النقل المتواتر عن رسول الله ﷺ لا علاقة له بالإجماع الأصولي إلا من حيث الدلالة اللغوية لكلمة "إجماع" أي: الاتفاق؛ وهذا لا مدخل له في الاصطلاح؛ لأن الاتفاق الحاصل في النقل عن رسول الله ﷺ إنما يقع ممن عاصره ﷺ وسمع منه، ثم يتوالى النقل في العصور اللاحقة بالكثرة الحاصلة في الطبقة الأولى، سواء بلغ هؤلاء الثقل درجة الاجتهاد أو لم يبلغوها، أما الإجماع الأصولي فلا يحصل إلا باتفاق المجتهدين دون سواهم.

2/ النقل عن رسول الله ﷺ إنما هو تحمّل لأدلة الفقه أي حفظ للنصوص الأساسية بما هي مدارك الأحكام ومآخذها، فلا يحتاج تحمّلها إلا إلى سلامة الحواس بحيث يكون السامع مدركا عاقلا قادرا على السماع والحفظ، ثم التبليغ على نحو ما سمع دون إخلال، فالمسألة إذن وثيقة الصلة بالضبط، حتى قيل إن الإسلام لا يشترط عند التحمّل، أما الاتفاق في الإجماع الأصولي فيقع عن نظر ورأي وفقه لمدارك الأحكام، وهذا هو عين ما نبّه عليه رسول الله ﷺ عندما فرّق بين حمل الفقه أي: حفظ

نصوصه، وبين حصوله في الذهن حقيقة أي: فهم النصوص، حيث قال " فربّ مبلغ أوعى من سامع".

3/ الاتفاق في النقل عن رسول الله ﷺ هو ما قال عنه الإمام الشافعي " أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله ﷺ، فكما قالوا إن شاء الله، أمّا ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله ﷺ واحتمل غيره، ولا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي شيئاً يُتوهّم، يمكن فيه غير ما قال. " (52)

فهذا النص للإمام الشافعي يبين فيه بوضوح أن الإجماع المحكي عن رسول الله ﷺ هو الاتفاق في النقل عنه، أما حصول الاتفاق بين الصحابة دون نسبة ذلك إلى السماع منه ﷺ فأمر محتمل، أي أنه قد يكون اتفاقاً في النقل عنه وقد يكون اتفاقاً منهم دون إسناده إلى السماع، ولا يجوز نسبة محلّ الاتفاق إلى رسول الله ﷺ إلا إذا حصل السماع منه.

وعليه فالإجماع الأصولي ليس هو الاتفاق في النقل عن رسول الله ﷺ بدليل أن الإمام الشافعي نفسه عندما عقد في آخر الرسالة فصلاً لترتيب الأدلة جعل الاتفاق على السنن أصلاً مستقلاً عن الاتفاق بمعنى الإجماع الأصولي وذلك حين قال: " يُحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها، فنقوا لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن. ويُحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يُمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا ولكنها مترلة ضرورة. " (53).

وعليه يمكن الخلوص إلى أن الإجماع الذي قصده الجابري في سياق ما سمّاه التأسيس لسلطة الخبر هو الاتفاق في النقل عن رسول الله ﷺ عندما يتعلّق الأمر بالخبر



المُتَوَاتِر، واتِّفَاق الصَّحَابَةِ عندما يتعلَّق الأمر بقبول خبر الواحد، وكلا المعنيين ليس هو المقصود في الإجماع الأصولي.

فضلا عن أن القول بأن الإجماع بمعنى التَّوَاتُر في النَّقْل هو ما أُسِسَ للإجماع الأصولي إغفال للمعنيين معا؛ لأن راوي الحديث من الصحابة أو مَنْ جاء بعدهم، يوم كان يرويه لم يكن يستحضر في ذهنه ساعتها أنه يروي حديثا مُتَوَاتِرا، ذلك أن التَّوَاتُر مصطلح نشأ بعد عصر الرِّوَاية ثم وُصِفَتْ به الأخبار التي تحقّق فيها شرطه، فكيف يستقيم القول بأن تواتر الخبر بين الصَّحَابَةِ، يعني إجماعهم عليه؟ وبالتالي فالذي يؤسّس "خبر التَّوَاتُر" هو إجماع الصَّحَابَةِ؟ إن هذا إغفال واضح لمعنى التَّوَاتُر من جهة أنه ينسب لنقلة الخبر قصد الموافقة، والحقيقة أنها واقعة في التواتر دون القصد إليها، كما أنه إغفال لمعنى الإجماع من جهة أنه حصر له في الصحابة دون غيرهم.

ثانيا: مصطلح الإجماع في سياق التأسيس لحجّيته:

وقف الجابري طويلا أمام سؤال: من أين اكتسب الإجماع قوّته عند الأصوليين؟ تلك القوّة التي يصفها بقوله: " والواقع أن علماء أصول الفقه قد منحوا "الإجماع" من القوّة الإيستيمولوجية، قوّة التأسيس على الصّعيد النظري، ما لم يمنحوه لأي أصل آخر، بل لقد أسّسوا عليه جميع الأصول الأخرى." ⁽⁵⁴⁾ ومن ثمة ذهب يبحث في أدلّة حجّية الإجماع، ووقف على تقرير الأصوليين أن السّمع وحده هو المؤسّس لهذه الحجّية، فإذا أين تلك النصوص المثبتة لحجية الإجماع؟ مادام العقل لا يصلح طريقا لذلك، وقد أوصله بحثه إلى أمر مهمّ كان الأصوليون قد قرّروه قبله وعلى رأسهم الإمام الجويني وتلميذه الغزالي ثم الرّازي والآمدي وغيرهم، وهو أن كل النصوص التي سيقت لإثبات حجّية الإجماع، ليست نصا في المسألة بل يدخلها التّأويل والاحتمال. ⁽⁵⁵⁾

ولذلك لم يكن مستمسك الأصوليين في إثبات حجّة الإجماع، آحاد الأدلة النصية الجزئية التي قد يدخلها الاحتمال من جهة الثبوت أو الدلالة أو هما معا، بل كان مستمسكهم هو التواتر المعنوي⁽⁵⁶⁾، كما جاء في قول الإمام الجصاص "والآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حدّ التواتر، لأن كل واحد منهم إذا روى حديثا في هذا الباب سمعه في جمع، ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع، فذلك بمنزلة المتواتر."⁽⁵⁷⁾.

وهو المعنى الذي أكّده الإمام الباجي عندما قال: "... إنّه متى لم يكن الخبر معلوما، فبأن لا يُعلم مُتضمّنه أولى، والعادة جارية بتسرّع الناس أو أكثرهم إلى الإنكار على من أثبت ما طريقه القطع واليقين، بما لا يقع به العلم، ولما سلّمت هذه الأخبار من هذا الاعتراض عُلم بذلك صحتها وصدق ناقلها."⁽⁵⁸⁾.

وبهذا الاستدلال القائم على معنى جريان العادة، أمكن للأصوليين الخروج من الدّور، المتمثّل في إثبات الإجماع الأصولي بنوع من الإجماع المتعلّق بقبول هذه الأخبار، فقالوا إن العادة جارية بين الناس على تناقل الخلاف كلما وُجد، وعليه فعدم نقل الخلاف في دلالة تلك الأحاديث⁽⁵⁹⁾ على المطلوب دال على عدم وجوده، ومما جاء في ذلك، ردّ القاضي الباقلاني على من ادّعى الدّور في المسألة فقال: "لم نستدلّ عليكم من الوجه الذي ظننتموه، وإنما استدللنا عليكم بقضية العادة التي يُنسب جاحدها إلى رفض الضرورة."⁽⁶⁰⁾.

فإن العادة مستقرّة عند الصّحابة والتّابعين والأئمة من بعدهم أن الخلاف إذا وُجد نُقل، وهو كما يؤكّد الإمام الباجي: "في هذا الباب في عِظم شأنه وجلالة قدره، ممّا تلهج النفوس بنقله وتناثر على حفظه وروايته."⁽⁶¹⁾.



ونظير ذلك حصول العلم الضروري بمعجزات النبي ﷺ وهي اليوم تروي لنا بطريق الآحاد، كما يبينه الإمام القرافي في قوله: "وما لزم من حصول العلم الضروري لكونها كانت ضرورية عندهم، كونها ضرورية عندنا نحن، ولأن تلك المعجزات التي صارت اليوم تروى بأخبار الآحاد لم تصر ضرورية عندنا." (62).

والمقصود بالعادة التي رام الأصوليون إسناد حجة الإجماع إليها، هو ما ثبت في الزمن الماضي واستمر

دون إنكار، وقد سماه الإمام الزركشي طريق المعنى (63)، ولعلّ إمام الحرمين الجويني هو أول من فتح باب الكلام في مسالك إثبات حجة الإجماع مؤكداً على معنى استقرار العادة، كما جاء في قوله: "...والدليل على كونه حجة أنّا وجدنا العُصْر الماضية والأُمم المنقرضة، متفقة على تبكيت (64) من يُخالف إجماع العلماء..... فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستنداً قاطعي شرعي" (65).

بمعنى أن الاتفاق الحاصل على مؤاخذه المخالف للإجماع، دليل على أنه حجة قطعية، لأن العادة جارية مستقرة على أن المؤاخذه إنما تحصل عند مخالفة القواطع من الدين، لا في محل الخلاف المعتبر شرعاً.

أما الجابري فقد رأى أن مستقرّ العادة التي رام الأصوليون تأسيس حجة الإجماع عليها تعود في حقيقتها إلى قانون السببية على وجه لا يُخرجهم من الدور الذي وقعوا فيه، بل يُحكم عليهم الطوق ويؤكد الدور، فقال واصفاً مسلك جمهور الأصوليين في ذلك نقلاً عن الغزالي: "أطراد تداول حديث "لا تجتمع أمّتي على خطأ" لدى السلف قد أكسبه مصداقية تُوازي مصداقية أي حادث طبيعي مطرد كاحتراق القطن عند ملازمة النار، وبذلك أصبح مقطوعاً به أي صحيحاً وهكذا فالعادة أو

الاطّراد هنا تعني: إجماع السلف على صحّة الحديث الذي يُستدلّ به على حجّة الإجماع. (66).

والحقيقة أن هذه النتيجة التي انتهى إليها الجابري غير صحيحة، فالحديث المذكور وإن كان أغلب الأصوليين قد نقلوه في سياق الاحتجاج للإجماع⁽⁶⁷⁾ ولكنهم لم يسلّموا بصحّته من جهة الثبوت، وقد استنكره أهل الصنّاعة من محدّثين بهذا اللفظ، لأن الحديث الثابت في كتب السنن قد جاء بلفظ "على ضلالة" ونفي الضلال عن الأمة قد لا يُفيد في معنى الإجماع، فالظاهر منه أن الضلال متى وقع في الأمة فإنه لا يمكن أن يعمّها جميعا ويشملها على وجه لا يبقى فيها واحد على الحقّ، بخلاف لفظ "على خطأ" فإنه أقرب إلى إفادة حجّة الإجماع، فمن أين ساغ للجابري القول بأن السلف قد أجمعوا على صحّة الحديث؟

إن ما أجمع عليه السلف في حقيقة الأمر هو أن إجماع الأمة أصل مقطوع به، أي: الإجماع الأصولي وهو معنى اكتسب قوته وحجّيته من تضافر جملة أدلّة نقلية أفاد مجموعها هذا المعنى ومنها:

- التواتر المعنوي الذي دلّت عليه آحاد الأدلّة اللفظية من أن الأمة الخاتمة - أمة الإسلام - معصومة عن الخطأ، وهذا التواتر ليس هو الإجماع الأصولي كما سبق بيانه.

- العادة المطردة المستقرّة منذ الجيل الأوّل من الصحابة على نقل كل خلاف وجد بينهم، والمستمرة إلى عصر المجتهدين وأئمة المذاهب، وهذا ما يفسّر بقاء كل الآراء المخالفة للرأى ولما عليه الجمهور في مسائل كثيرة، بل حتى الآراء الشاذّة والتي لم يعمل بها أحد، وبمقتضى هذه العادة المستمرة، المستقرّة حكم الأصوليون



بصحة دلالة تلك الأخبار على حجة الإجماع لأطراد هذه الدلالة وإن كانت تلك الأخبار في ذاتها وعلى وجه الانفراد يدخلها الظن.

والسؤال عندئذ هو: لِمَا تستمر تلك العادة في كل ما نُقل عن السلف وعندما يتعلّق الأمر بالإجماع تتخلف وتنتقص؟، فمُدّعي الانتقاض إذا هو المطالب بالدليل على ذلك.

وهذا الأطراد في حقيقته لا هو بقانون السببية ولا هو بالإجماع الأصولي.

ثالثاً: حقيقة الإجماع الأصولي كما يراها الجابري:

يخلص الجابري بعد أن نقّب في كتب الأصوليين عن معنى التواتر، وحجية خبر الواحد، ودلالة الإجماع إلى تقرير مسألة غاية في الأهمية والخطورة، حاول بها العثور على الجواب عن سؤال السُّلطة، وكيف تتمكّن من قلب وعقل المُتلقّي حتى لا يبقى معها له أي نوع من القبول لإعادة النظر في مصدرها بله الاعتراض عليه أو ترك العمل به.

فقد بدأ بسؤال: من أين اكتسب الخبر سلطته؟ والخبر هنا يعني به الحديث سواء كان وصوله من جهة التواتر أو الآحاد، وعندما خلص -على حدّ رأيه- إلى أن الإجماع هو من أكسب الخبر سلطته خاض بعدها في سؤال سلطة الإجماع، وعندما رأى أن الأدلة التي ساقها الأصوليون لتأسيس حجّيته منتقضة بالدور، راح يُفتّش عن تلك السلطة بعيداً أن أدلة الحجية، وانتهى إلى حصر الحقيقة الواقعية للإجماع عندما قال: "وإذن فالإجماع في حقيقته التاريخية يرجع في نهاية التحليل إلى القول: إنه كانت هناك مسائل كثيرة لا يُعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر - عصر أبي بكر وعمر - وهذا أكثر ما يمكن الحكم به." ⁽⁶⁸⁾ بمعنى أن حقيقة الإجماع من الناحية

الواقعية في نظر الجابري، ليست إلا هذه الصورة "عدم العلم بوجود خلاف على عهدي أبي بكر وعمر"، وبهذا يستبعد الجابري كل الدلالة الاصطلاحية للإجماع ويُغفل التأسيس النظري لحجّيته وأنه أساسا السمع وليس العقل، وذلك عندما يربطه بحالاته التطبيقية ابتداءً ثم يحصرها في عهدي أبي بكر وعمر فحسب، فيخلص إلى سؤال سلطة الإجماع عندئذ ما دامت حقيقته ليست إلا هذه الصورة البسيطة الضيقة، ليجد في النهاية أن ذلك السؤال باق بلا جواب مقنع، خاصة بالنظر إلى مسأله المتشعبة عند الأصوليين من مثل، إجماع العصور، واشتراط انقراض العصر، وإحداث تأويل أو فهم جديد.

ومن أجل فهم طبيعة هذا العقل الذي منح للإجماع سلطة الحسم، وخاض في مثل هذه المناقشات الكلامية لم يجد الجابري إلا جوابا واحدا وهو أن سلطة السلف على الخلف هي وحدها التي يتأسس عليها دليل الإجماع، يقول: "إنها ليست شيئا آخر غير سلطة السلف، وليس المقصود سلفا معينا بل أي سلف ... والمقصود بسلطة السلف هنا هو سلطة جميع العصور السابقة سلطة الماضي، سلطة العادة." (69).

بهذه النتيجة الخطيرة يضع الجابري حدا لتسلسل سؤال السلطة، فالإجماع أساس لسلطة الخبر وسلطة السلف أساس لسلطة الإجماع وإذا كان السلف هم نقلة الخبر فقد تجمعت السلطة لديهم وحدهم ولم يبق للخلف إلا الإذعان والانقياد دون بصر ولا بصيرة، بهذه الصورة المقزّمة للسلف والخلف معا يرسم الجابري صورة بئسة يائسة لهذه الأمة ولعقلها الذي نام عميقا ولم يعد قادرا على الإبداع والابتكار، فيقول في هذا النص الذي أنقله على طوله مع المحافظة على الأقواس التي استعملها لبعض الكلمات لدالاتها على تحفظه عليها: "إن تجميع فكرة الإجماع لفائدة الاستبداد في "الحاضر" -حاضر الفقهاء- في كل عصر وجيل قد جعل الأنظار تتجه ب"الإجماع"



إلى الماضي إلى "السلف" لتجعل منه ليس فقط المؤسس للإجماع كـ"أصل" بل أيضا لـ"المدينة الفاضلة" التي مرس فيها وحدها مدينة "السلف الصالح"، والنتيجة هي استبداد "مدينة السلف" هذه بعقول الفقهاء مما أضاف إلى الاستبداد الجائر القائم في "الحاضر" استبدادا آخر "فاضلا" ماضيا، فكان الاستبداد الذي عانى منه العقل البياني استبدادين: استبداد الحكام بالسياسة واستبداد السلف بالمعرفة، ومن دون شك فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة من مواجهته والتصدي له. ⁽⁷⁰⁾.

بهذه النتيجة المغرقة في الإيديولوجية التي قرّر الجابري في البداية أنه سيستبعدها من تناوله العلمي لموضوعات العقل العربي، يخلص إلى أن حقيقة الإجماع الأصولي ليست إلا استبداد السلف بالخلف بمعنى أن هذا الخلف من أمة الإسلام محكوم بها جس خوف والقهر المستكن في الضمير؛ لأن السلف قد استأثر بالخير والعلم والمعرفة، ولم يترك المجال لمن بعده ليفكر بناءً على معطيات عصره، إلا من حيث الإبداع في الإتياع والإيغال في التقليد والخنوع.

رابعاً: وقفة مع تفسيرات الجابري لقضايا علم أصول الفقه:

من خلال تتبع مسائل علم أصول الفقه التي أثارها الجابري في سياق ما سماه بالنظام المعرفي البياني يتضح جلياً عدم مراعاته لكثير من الدلالات الاصطلاحية لألفاظ هذا العلم، ونزوعه لبعض دلالته اللغوية عندما تُسَعفه تلك الدلالة فيما يريد التأسيس له، مع أن الأصوليين قد استبعدوها في سياق البناء النظري للعلم، كما سبق في مصطلح الإجماع عندما استعمله بمعنى الاتفاق في النقل عن رسول الله ﷺ أي بالمصطلح العلمي الدقيق حصول التواتر في النقل، وهذا قطعاً ليس هو الإجماع

الأصولي أما السؤال الأساس الذي تتبعه الجابري وهو ينتقل في المنظومة الأصولية، بحثاً عن مكنن قوتها في توجيه التفكير عند المسلمين، فهو سؤال السُّلطة المرجعية، وهو ابتداءً سؤال لا يخلو من البعد الإيديولوجي، أما الجواب فجاء كذلك غارقاً في الإيديولوجية عندما اعتبر الإمام الشافعي بتصنيفه قواعد علم أصول الفقه قد فرض النظام على كل شيء، حتى على ما يستعصي بطبيعته عن الضبط والتقنين كالنظر الاستصلاحي والاستحساني، وفي هذا إغفال واضح لمسار تطوّر هذين المصطلحين بعد الإمام الشافعي وما تولّد عنهما من فقه واسع أطر الحياة العملية، وأغنى الحياة العلمية بقواعد كثيرة جمعت من معاني المصلحة والاستحسان الشيء الكثير.

لقد أغفل الجابري "الوحي" وهو يحاول الإجابة عن سؤال السُّلطة ومرجعيتها، أو ما يمكن تسميته جرياً مع مصطلحه "سلطة الوحي"، فلقد كان العرب قبل الإسلام شتات لا يجمعهم جامع، فكيف استقام للجابري أن الاتفاق على الخبر هو الذي أكسبه السُّلطة فحصل الإذعان له والقبول؟ ومتى كان العربي ينصاع لمجرد وقوع الاتفاق؟ إن الحقيقة التي بدت في تفسيرات الجابري بعيدة باهتة، هي أن إسلام العرب وخضوعهم للوحي، بما هو خطابُ الله للناس سواء قرأنا يتلى أو سنة تُتبع، هو مصدر تلك السُّلطة التي دان لها العرب وأسلمت لها عقولهم وقلوبهم.

أما ما تواضع عليه علماء أصول الفقه بدءاً بالإمام الشافعي وانتهاءً بالإمام الشاطبي، فلا يعدوا أن يكون جهداً علمياً فيه من القواعد الجامعة بين المعقول والمنقول، ما حصل في بعضها الاتفاق بين كل علماء الشريعة وصار من المسلمات العلمية التي ينتهي البرهان عندها، لما فيها من قوة الحجية والدلالة، كما فيها من القواعد الأصولية ما استبطنت الخلاف فاستقر واستمر، لما فيها من الاعتراضات العلمية المسوّغة، وهي على الدوام محل لتقليب وجهات النظر، وإعادة القراءة، وعليه فإن القطع بصرامة المنظومة الأصولية في جميع جزئياتها، ومن ثمّة إدعاء كونها مانعة



للاجتهاد والإبداع، هو موقف غير صحيح، ويكفي أن نعلم أن ما اختلف فيه من القواعد الأصولية، أكثر مما اتفق عليه ليتبين لنا اتساع مجال الاجتهاد داخل المنظومة الأصولية نفسها، فضلاً عما يؤلده هذا الاجتهاد من اختلاف في فروع الفقه.

الخاتمة:

وبعد هذه الوقفة مع مشروع الجابري في نقد العقل العربي، وما تعلق منه بعلم أصول الفقه، لا بد من القول بأن الجابري إذ يقف وهو يحمل هاجس التهضة، داخل التراث العربي غير رافض له كما يفعل كثير من حمل هذا الهاجس، وإذ يفتش عن مكامن الخلل في التراث من أجل تفاديها، كما يفتش عن مكامن القوة من أجل استثمارها، إنما يكون في الحقيقة قد رسخ أمراً بالغ الأهمية، وهو أن نهضة الأمة لا يمكن أن تحصل من خارج تراثها بل به ومن داخله، وإن كان بعدها قد يخطأ في تحديد تلك المكامن، فهذا مما يدعو إلى الاعتراض والردّ والمناقشة، ولكنه على كل حال لا يتنكب للتراث جملة ولا يدير له ظهره.

ثم إن الجابري يضع قارئه في راحة، عندما يضع بين يديه من أول وهلة كل أدوات المنهجية، فهو إذ يفعل ذلك يسهّل عليه تتبع مضامين كتبه والحكم عليها بناء على ما ألزم به نفسه من تلك الأدوات.

إن القارئ لكتب الجابري يلمس ذلك التكامل ويقف على روعة نظم الأفكار والمقولات، حتى إن المتخصص في علم من العلوم التي ناقش الجابري مضامينها، ربّما أحسّ بالخطأ يسري في ذلك النظم ولكن في الوقت ذاته يصعب عليه وضع يده على عين ذلك الخطأ وضبطه بالدقة العلمية المطلوبة.

ويبقى ما كتبه الجابري وأثاره من مشكلات مدعاة لكل الباحثين في ميدان العلوم الإنسانية، إلى إعادة قراءة إنتاجه ووضعه على محك البحث العلمي والمناظرة،

فَسَنَّةُ اللَّهِ تَعَالَى قَاضِيَةٌ بِأَن مَّا يَنْفَعُ النَّاسَ يَمُكِّثُ فِي الْأَرْضِ، وَمَا كَانَ زَيْدًا فَيَذْهَبُ جَفَاءً.

الهوامش:

- 1- انظر: تكوين العقل العربي، ص. 5.
- 2- انظر: تكوين العقل العربي، ص. 18.
- 3- انظر: تكوين العقل العربي، ص 328-329.
- 4- انظر: بنية العقل العربي، ص. 9.
- 5- انظر: بنية العقل العربي، ص. 23.
- 6- بنية العقل العربي، ص. 49.
- 7- انظر: بنية العقل العربي، ص. 99.
- 8- انظر: بنية العقل العربي، ص 107-109.
- 9- بنية العقل العربي، ص. 106.
- 10- ويستشهد في ذلك بباب الكلام في الخبر من كتاب أبي الحسين البصري "المعتمد في أصول الفقه" انظر: بنية العقل العربي، ص 110-111.
- 11- الشافعي، الرسالة، ص. 4.
- 12- المصدر السابق، ص. 21.
- 13- انظر: تكوين العقل العربي، ص. 71.
- 14- تكوين العقل العربي، ص. 112.
- 15- المصدر السابق، ص 101-102.
- 16- المصدر السابق، ص. 98.
- 17- تكوين العقل العربي، ص. 68.
- 18- تكوين العقل العربي، ص. 99.
- 19- والمقصود بهم محمد بن الحسن والحسن بن زياد وزفر، انظر: خطبة الكتاب، تأسيس النظر، ص. 5.
- 20- تأسيس النظر، ص. 65.



- 21- انظر: تكوين العقل العربي، ص 102 وما بعدها.
- 22- انظر تفصيل ما جاء في هذه المسألة في، تكوين العقل العربي، ص 102-108، وقد جاء الكتاب الثالث في مشروع نقد العقل العربي مفصلاً في هذه مسألة، انظر: العقل السياسي العربي.
- 23- انظر الزركشي، البحر المحيط، 11/5.
- 24- الشافعي، الرسالة، 477.
- 25- انظر: الزركشي، البحر المحيط، 12/5.
- 26- تقويم الأدلة، ص 293.
- 27- الزركشي، البحر المحيط، 11/5.
- 28- وقد ساق الأصوليون نصوصاً كثيرة لإثبات حجية القياس استعمل فيها الصحابة كلمة الرأي بما يُفيد معنى القياس، انظر: الجصاص الفصول في الأصول، 207/2-210.
- 29- انظر: الإشارة في معرفة الأصول، ص 155.
- 30- إحكام الفصول، 534/2.
- 31- انظر: جلال الدين السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص 171.
- 32- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 3/4.
- 33- أثبت الإمام الجصاص من الحنفية معنى آخر للاستحسان وهو مطلق الاجتهاد وغلبة الرأي فيما وكل إلى تقدير المجتهد كما هو الحال في تحقيق المناط وقال بأن هذا المعنى لا خلاف فيه بين الفقهاء، انظر: الفصول في الأصول، 2/343.
- 34- انظر: الرسالة.
- 35- فقد سمى الحنفية الواجب الثابت بدليل قطعي فرضاً، وسموا ما ثبت تحريمه بدليل ظني مكروهها كراهة تحريم، مخالفين الجمهور الذين رأوا أن اللغة لا تُسعف في مثل هذا التفريق، بينما يتمسك الحنفية بأصل المواضعة والاصطلاح وأنه كلما اختلفت المعاني أمكن الاصطلاح للتفريق بينها، واعتبروا هذا تدقيقاً في الاصطلاح العلمي.
- 36- انظر على سبيل المثال: كمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، الكاساني، بدائع الصنائع، ففيهما مئات المسائل الفقهية المخرجة على أصل الاستحسان بحيث لا يخلو باب فقهية منها.

- 37- شرح تنقيح الفصول، ص. 351
- 38- انظر: الجويني إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، وفي هذا المصدر المتميز عند الشافعية كثير من مسائل السياسة والحكم حيث يبدو فيها الاجتهاد الاستصلاحي، واضحا جليا.
- 39- انظر: أبا حامد الغزالي، شفاء الغليل، وهذا المصدر يُعتبر جماع المذهب الشافعي في القياس والمصلحة.
- 40- شرح تنقيح الفصول، ص 351.
- 41- انظر: تكوين العقل العربي، 287- 288.
- 42- البحر المحيط، 4/ 436، وتكاد تكون العبارة نفسها في تعريف الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول، ص. 71
- 43- كما جاء في قول الغزالي: "الإجماع هو اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية". المستصفى، 1/ 325
- 44- وهو شرط عند الحنفية يختلف فيه عند غيرهم ولذلك عرّف الدبوسي الإجماع بقوله: "حدّ الإجماع الذي هو حُجّة؛ إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم": تقويم الأدلة، ص. 33
- 45- الجمهور على أنه ليس بشرط انظر: انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 2/ 142، الباجي، إحكام الفصول، 1/ 473، الغزالي المستصفى، 1/ 360-361، الكلوثاني، التمهيد، 347/3، الرازي، المحصول، 4/ 147.
- 46- الجمهور على القول بعدم انعقاد الإجماع بعد خلاف مستقرّ، فهم يثبتون الشرط، والحنفية والإمام الرازي على القول بجواز انعقاد الإجماع وإن سبق بخلاف، فهم ينفون الشرط، انظر: ابن القصار، المقدمة في الأصول، ص 159، الشيرازي، التبصرة، ص 378، ابن التّجار، شرح الكوكب المنير، 2/ 273، المحصول، 4/ 138، الجصاص، الفصول في الأصول، 2/ 161
- 47- مسألة تكفير منكر الإجماع مختلف فيها، على اعتبار أن الإنكار قد يتعلّق بأصل الإجماع من حيث كونه طريقا في ثبوت الشرع، فمنكره لا يحكم عليه بالكفر كما نص على ذلك الإمام الجويني، وقد يتعلّق بالجمع عليه مع التسليم بحجّة الإجماع، فهذا أيضا درجات متفاوتة، ولم يُصرّح الأصوليون بتكفير منكره إلا إذا تعلّق بأقوى الإجماعات المعلومة في الدّين، أما ما عداها ففيها



تفصيل انظر: البرهان، 462/1، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص265، الزركشي، البحر المحيط، 4/526.

48- انظر: بنية العقل العربي، ص. 111.

49- الجابري، بنية العقل العربي، ص. 112.

50- انظر: بنية العقل العربي، ص. 116.

51- انظر: بنية العقل العربي، ص. 118.

52- الرسالة، ص. 472.

53- الرسالة، ص. 599.

54- بنية العقل العربي، ص. 120.

55- ساق الإمام الغزالي أدلة الجمهور من الكتاب ولكنه لم ير فيها دلالة على حجة الإجماع، فقال: "فهذه كلها ظواهر لا تنصّ على الغرض، بل لا تدلّ أيضا دلالة الظواهر" وحتى بالنسبة لآية المشاقّة وهي أقوى ما تمسك به الجمهور، فقد قال عنها: "والذي نراه أن الآية ليست نصّا في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يُقاتل الرسول ﷺ ويُشاقّه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشابعتة ونصرتة ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى". وعليه فإن اعتراضات نفاة الإجماع تلتقي مع كلام الغزالي هذا، مع الاختلاف في الموقف من الإجماع، فالغزالي يثبت حجة الإجماع ولكنه لا يرى أن الكتاب دال على ذلك نصا ولا ظاهرا. انظر: المستصفى، 1/328.

56- انظر: الجصاص، أصول الجصاص، 107/2، والدبوسي، تقويم الأدلة، ص26 وما بعدها والكلواذاني التمهيد، 240/3 الأسمدي، بذل النظر في الأصول، ص. 520.

57- أصول الجصاص، 310/1، انظر كذلك: الأزميري، حاشية الأزميري، 255/1، الكلواذاني، التمهيد، 240-239/3.

58- إحكام الفصول، 1/455.

59- المقصود بها الأحاديث المثبتة لحجة الإجماع، كحديث الأمر بلزوم الجماعة، وهو قوله ﷺ "...فمن أراد منكم بحجة الجنة، فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" رواه أحمد في مسنده، حديث رقم 114 ولفظ قريب منه حديث 177، مسند الإمام أحمد،

268/1-269 و310-311، واللفظ له والترمذي، في كتاب الفتن باب ما جاء في لزوم الجماعة، 68-67/4، وقال هذا حديث حسن صحيح غريب والحاكم في كتاب العلم باب خطبة عمر رضي الله عنه بالجمالية، وقال عنه حديث صحيح على شرط الشيخين، المستدرک على الصحيحين، 315-314/1. وحديث إن الله لا يجمع أمي، أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شدّ شدّ في النار. رواه الترمذي كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم 2137، وقال هذا حديث غريب من هذا الوجه، سنن الترمذي، 68/4، واللفظ له والحاكم في كتاب العلم، باب لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً، وقد ذكر له سبعة طرق مختلفة كلها عن ابن عمر، وطريقين آخرين عن ابن عباس، وعلّق بالقول: "فقد استقرّ الخلاف في إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان، وهو أحد أركان الحديث، من سبعة أوجه لا يسعنا أن نحكم أن كلها محمولة على الخطأ" المستدرک على الصحيحين 316/1، وما بعدها. ورواه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب السّواد الأعظم، حديث رقم 3950، ص 651، وذكره الشيخ ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وقال حديث ضعيف انظر: السلسلة، حديث رقم 2896، 435/6. أما ما نقله الأصوليون من حديث "لا تجتمع أمي على خطأ" فلا وجود له في كتب أهل الحديث.

60- الجويني، التلخيص، 29/3-30.

61- إحكام الفصول، 456/1.

62- نفائس الأصول، 2744/6، وانظر: الجويني، التلخيص، 27/3، والآمدي، الإحكام،

282/1.

63- انظر: البحر المحيط، 442/4.

64- التّبكيّ: التّقريع والتّعنيف والتّوبيخ، ابن منظور، لسان العرب، 1/469.

65- البرهان، 437/1-438.

66- بنية العقل العربي، 125.

67- لم يرد الحديث بلفظ "على الخطأ" عند المحدثين بل بلفظ "على ضلالة" كما هو الحال عند الإمام أبي داود في سننه كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، حديث رقم، 4253، 96/4، والإمام ابن ماجة في كتاب الفتن، باب السّواد الأعظم، حديث رقم 3950، سنن ابن ماجة ص 651، أما الأصوليون فقد ذكروه بهذا اللفظ ومنهم: الإمام الباجي، إحكام الفصول،



- 453/1، الشيرازي، البصرة، ص354، الغزالي، المستصفى، 329/1، الكلوزاني،
التمهيد، 237/3، الرازي الموصول، 80/4، والبيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، 402./2
68- بنية العقل العربي، 126.
69- بنية العقل العربي، 127.
70- بنية العقل العربي، 129

المصادر والمراجع

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الوائلي [ت 241هـ].

- 1- مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي وإبراهيم الزبيق ط2
1420هـ-1999م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الأزميري سليمان [ت 1102هـ].

- 2- حاشية الأزميري على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه لمنلا خسرو،
ط2002م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

الأسمدي محمد بن عبد الحميد [ت 552هـ]

- 3- بذل النظر في الأصول، تحقيق محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى، 1412هـ-1992م، مكتبة
دار التراث، القاهرة.

الألباني ناصر الدين محمد

- 4- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط1، 1421هـ-2000م، مكتبة المعارف للنشر
والتوزيع، الرياض.

الباجي سليمان بن خلف بن سعد القرطبي أبو الوليد، [ت 474هـ].

- 5- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، 1407هـ-1986م، دار
الغرب الإسلامي، بيروت.

- 6- الإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق نور الدين مختار الخادمي، ط1، 1421هـ-
2000م، دار ابن حزم، بيروت.

- البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين [ت730هـ]
- 7- كشف الأسرار، ط2، 1416هـ-1995م، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.
- البصري أبو الحسين محمد بن علي الطيب [ت436هـ]
- 8- المعتمد في أصول الفقه، تقديم خليل الميس، دت، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البضاوي عبد الله بن عمر بن محمد أبو سعيد ناصر الدين [ت685هـ]
- 9- الإبهام في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ط1، 1401هـ-1981م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- الترمذي محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى [ت279هـ]
- 10- سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وفؤاد عبد الباقي، ط1414هـ-1994م، دار الفكر، بيروت.
- الجابري محمد عابد
- 11- تكوين العقل العربي، الطبعة الثامنة، 2000م دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- 12- بنية العقل العربي، الطبعة السابعة 2000م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- 13- العقل السياسي العربي، الطبعة الخامسة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- الخصاص أبو بكر بن علي الرازي [ت370هـ]
- 14- أصول الخصاص المسمى الفصول في الأصول، ضبط نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد محمد تامر، ط1، 1420هـ-2000م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي [ت478هـ]
- 15- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط4، 1418هـ-1997م، دار الوفاء، المنصورة، مصر.
- 16- التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النيبالي، وشير أحمد العمري، ط1، 1417هـ-1996م، مكتبة البشائر الإسلامية، مكتبة ابن الباز، بيروت.
- 17- غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د/ عبد العظيم محمود الديب الطبعة الثالثة، 1432هـ 2011م دار المنهاج جدة،
- الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله أبو عبد الله [ت405هـ]



- 18- المستدرك على الصحيحين، ضبطه أبو عبد الله عبد السلام بن محمد بن عمر علوش، ط1، 1418هـ-1998م، دار المعرفة، بيروت.
- الدبوسي عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد [ت430هـ].
- 19- تأسيس النظر، الناشر زكريا علي يوسف، د ت، مطبعة الإمام، القاهرة.
- الوازي محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين [ت606هـ]
- 20- الحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر قياض العلواني، ط3، 1418هـ-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله بدرالدين [ت794هـ]
- 21- البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره عبد الستار أبو غدة وراجعاه عبد القادر عبد الله العاني، ط2، 1413هـ-1992م، دار الصفوة للطباعة والنشر، القاهرة.
- الشافعي محمد بن إدريس الإمام [ت204هـ]
- 22- الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، د ت، المكتبة العلمية، بيروت.
- الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله أبو علي بدرالدين [ت1250هـ]
- 23- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1399هـ-1979م، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي أبو إسحاق [ت476هـ]
- 24- التّبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، 1403هـ-1983م، دار الفكر، دمشق.
- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين [ت911هـ]
- 25- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 171.
- الغزالي محمد بن محمد بن محمد الطوسي أبو حامد [ت505هـ]
- 26- المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد سليمان الأشقر، ط1، 1417هـ-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 27- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د/ حمد الكبيسي، رسالة دكتوراه نوقشت سنة 1969م وطبعت بمطبعة الإرشاد، 1390هـ 1971م بغداد.
- مجلة الصراط| السنة الخامسة عشرة، العدد السادس والعشرون، ربيع الأول 1434هـ، يناير 2013م 149

- الفتوحى ابن النجار محمد بن شهاب الدين تقي الدين أبو البقاء [ت972هـ]
- 28- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط1413هـ-1993م، مكتبة العبيكان، الرياض.
- القرافي أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين أبو العباس [ت684هـ]
- 29- شرح تنقيح الفصول، ط1، 1418هـ-1997م، دار الفكر، بيروت.
- 30- نفائس الأصول في شرح الحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط3، 1420هـ-1999م، المكتبة العصرية، بيروت.
- ابن القصار علي بن عمر بن أحمد البغدادي أبو الحسن [ت397هـ]
- 31- مقدّمة في أصول الفقه، تحقيق مصطفى مخدوم، ط1، 1420هـ-1999م، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض.
- الكاساني أبو بكر بن مسعود علاء الدين ملك العلماء [ت587هـ]
- 32- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان بن ياسين درويش، ط1، 1419هـ-1998م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الكلوذاني محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطّاب [ت513هـ]
- 33- التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق مفيد محمد أبو عمدة، ط2، 1421هـ-2000م، مؤسسة الريّان، بيروت.
- ابن ماجة محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني [ت273هـ]
- 34- سنن ابن ماجة، حكم على أحاديثه وعلّق عليها ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، مكتبة المعارف للتوزيع والنشر، الرياض.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري [ت711هـ]
- 35- لسان العرب، نسقه وعلّق عليه ووضع فهرسه، علي شيري، ط1، 1408هـ-1988م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي [ت681هـ]
- 36- شرح فتح القدير، علّق عليه وخرّج آياته وأحاديثه عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، 1405هـ-1995م، دار الكتب العلمية، بيروت.