

الفصل الرابع

تعليقه بالمسكوت عنه؛

وفيه مبحثان:

- ❖ المبحث الأول: القياس.
- ❖ المبحث الثاني: الإجماع.

الإجماع والقياس مصدران أساسيان من مصادر الأحكام، وأصلان من أصولها، حين لم يأت للواقعة المستجدة حكم صريح في الكتاب والسنة، يعمد المجتهدون وذلك في الإجماع، والمجتهد وذلك في القياس على إظهار الحكم مما تتضمنه نصوص ودلالات الكتاب والسنة من أحكام ليبينوا حكم الواقعة المستجدة أو بعديها ويبينها المجتهد؛ فالإجماع والقياس مظهران وكاشفان^(١).

والمتبع في مراجع كتب الأصول المعتمدة يكاد يجد اتفاقاً في جعل الإجماع في الترتيب الثالث من مصادر الأحكام - أي بعد الكتاب والسنة - خلا بعض كتب المالكية حيث اعتبرت الاستدلال على الحكم الشرعي من القياس استدلالاً بدليل أصلي، وأما الإجماع فاعتبرته متضمناً للدليل المعتمد شرعاً^(٢).

وفي مثل هذا النهج المخالف للجمهور في الترتيب سار ابن رشد في «بداية المجتهد»، وفي خطته الأصولية الإجمالية، وإن كان في «مختصر المستصفى» قد سار على نهج الجمهور باعتباره مختصراً له، وإن خالفه في الشرح والاتجاه!

(١) ينظر: «ميزان الأصول»، وتعليقاته: ٧٩٤-٧٩٥؛ «تيسير التحرير»: ٢٦٧/٣؛ «شرح التوضيح على التنقيح»: ٣٤٩/٢-٣٥٠؛ «كشف الأسرار»: ٢٦٧/٣-٢٦٨؛ «شرح المنار وحواشيه من علم الأصول»: ٧٥٠؛ «حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع»: ٢٠٢/٢-٢٠٣؛ «البحر المحيط»: ١٢/٥؛ «فواتح الرحموت»: ٢٤٧/٢؛ المطيعي: الشيخ محمد بخيت: «سلم الوصول لشرح نهاية السؤل»: ٢/٤- الهامش؛ «أصول الفقه الإسلامي للزحيلي»: ٦٠٣/١؛ «الموسوعة الفقهية»: ٤٣/١؛ «موقف ابن حزم من القياس»: ٥٧؛ الأشقر: د. عمر سليمان: «القياس بين مؤيديه ومعارضيه»: ١٨؛ السعدي: «مباحث العلة»: ٢٢ وما بعدها.

(٢) ينظر: «المدخل إلى أصول الفقه المالكي»: ١٢٧.

وقد تبين لنا في المباحث السابقة أن ابن رشد قد حصر أصناف الألفاظ التي تتلقى منها لأحكام من السمع أربعة: ثلاثة متفق عليها ورابع مختلف فيه. والذي قال عنه، بأنه: يعرف بدليل الخطاب ثم ذكر بعده القياس الشرعي، وختم ذلك بالفعل والإقرار ثم قال: فهذه أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام أو تستنبط^(١). بعد هذا كله جاء يذكرنا ويقول: «وأما الإجماع فهو مستند إلى أحد الطرق الأربعة»^(٢).

على هذا نبدأ بمبحث القياس ثم نعود إلى الإجماع من مظان منهجية ابن رشد.



(١) «بداية المجتهد»: ٥/١.

(٢) المصدر نفسه.

المبحث الأول

القياس

يبتدئ ابن رشد في خطته الإجمالية بكتاب «البداية» - مبحث القياس بالتعريف له، وحصره بالقياس الشرعي؛ بقوله: «وأما القياس الشرعي: فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعللة جامعة بينهما»^(١).

كذلك جاء في «البداية»: «أما قوم نفوا القياس في الشرع أعني استنباط العلل^(٢) من الألفاظ وهم الظاهرية، وأما قوم نفوا قياس الشبه وذلك أن جميع من ألحق المسكوت ههنا بالمنطوق به، فإنما ألحقه بقياس الشبه لا بقياس العلة...»^(٣). وفي «فصل المقال»: «استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه»^(٤).

ومن خلال هذه التعريفات يعلل ابن رشد جعل القياس الشرعي صنفين قياس شبه، وقياس علة.

ثم يذهب يفرق بين القياس الشرعي، واللفظ الخاص يراد به العام؛ فيقول: «إنَّ القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص، فيلحق به غيره، أعني أنَّ المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأنَّ إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس؛ وإنما

(١) «بداية المجتهد»: ٤/١.

(٢) هذا ما يدّعيه أهل الظاهر؛ لكننا حين ندقق ونحقق الأمر، ونسير في المظان؛ نجد أنهم يسلكون مسالك التعليل، ويعملون مداركهم فيها. ينظر: «الإحكام» لابن حزم: ١١٣٠/٨ «موقف ابن حزم من القياس»: ١٠٦ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق: ١٣٠/٢.

(٤) «فصل المقال»: ٨٧. بتحقيق: الجابري.

هو من باب دلالة اللفظ، وهذان الصنفان يتقاربان جداً؛ لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً.

فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحد^(١)، والصدّاق بالنصاب في القطع. وأمّا إلحاق الربويات بالمقتات، أو بالملكيل أو بالمطعوم، فمن باب الخاص أريد به العام، فتأمل هذا فإن فيه غموضاً^(٢).

ثم يختم حديثه بقوله: «والجنس الأول هو الذي ينبغي للظاهرة أن تنازع فيه، وأمّا الثاني فليس ينبغي لها أن تنازع؛ لأنّه من باب السمع، والذي يرد ذلك، يرد نوعاً من خطاب العرب»^(٣).

وهذا العرض الموجز لمباحث القياس ومباسبه الواسعة العرض الذي اقتصر على بعض التعاريف للقياس، وبيان صنفين من أصنافه، وخلاف جزئي بين القياس ومباحث الألفاظ واستدراك على الظاهرية.

هذه العجالة أو البراعة؛ نجد توسعاً فيها، وجديداً عنها، واستطرادات لخلافيات أخرى في مباسط «مختصر المستصفي» أو «الضروري».

(١) ويلاحظ على قوله في قياس شارب الخمر بالقاذف: إنّ تعاطي كافة المسكرات من جرائم الحدود، ومنه الواضح المتفق أنّ الجريمة الحدية هي وعقوبتها ثابتان بالنص. وأنّ عقوبة تعاطي المشروبات المسكرة هي عبارة عن أربعين جلدة ثابتة بسنة رسول الله ﷺ. وتؤكد ذلك بإجماع علماء المسلمين، وفي عهد الخلفاء الراشدين، ووجدوا أنّ هذه العقوبة غير زاجرة؛ ولذا أضافوا إليها أربعين جلدة أخرى؛ باعتبارها عقوبة تعزيرية ومروية عن سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه من أنّه هو القائل بهذا القياس ليس ثابتاً كما أنّه يتعارض مع ما أجمع عليه علماء المسلمين من إنّ جرائم الحدود وعقوبتها لا يثبت إلا بالنص. ينظر: ابن القيم: «إعلام الموقعين»: ٢٦٧/١؛ «أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد»: ١٥١/١؛ «موقف ابن حزم من القياس»: ١٧٣.

(٢) «بداية المجهد»: ٤/١.

(٣) المصدر نفسه.

يفاجئنا ابن رشد في «الضروري» بسؤال هل القياس دليل شرعي أم لا؟ وإن كان دليلاً شرعياً، فهل هو من جنس الأوامر والنواهي أو لا؟ وللإجابة على هذا السؤال اعتبر السبيل في الفحص عن ذلك الوقوف أولاً على تعريف القياس عند علماء الأصول^(١).

حين يأتي إلى تعريف القياس نراه يرسم لنا تعريفاً آخر يختلف عما ذهب إليه في «البداية» وإن كان يسند ذلك إلى علماء أصول الفقه؛ حيث يقول: إنهم يرسمون هذا المعنى بأنه حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه عنه، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر؛ وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة^(٢). ويذهب من خلال هذا التعريف إلى بيان أركان القياس ويحصرها في ثلاثة:

١. الأصل: وهو الشيء الذي وجد الحكم فيه أظهر.

٢. الفرع: وهو الشيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل.
٣. العلة: الصفة الجامعة بينهما أو السبب^(٣).

ثم يتقدم مدافعاً عن نفسه لمن سيأخذ عليه في تعريف القياس؛ بقوله: حمل شيئين ولم يقل معلومين على رسم من اتجه هذا الاتجاه باعتبار أن الشيء لا ينطلق على المعدوم، فإن المعدوم يكاد لا يقاس عليه حتى لو سلمنا -وكما يقول ابن رشد- لهم أن الشيء لا ينطلق على المعدوم، لم يكن ممتنعاً أن يسمى المعدوم شيئاً إذا كان له وجود في النفس؛ لأننا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس.

(١) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٢٤.

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: ١٢٤: هناك اتجاهان في تعريف القياس اتجاه باعتبار القياس مظهراً للحكم، واتجاه باعتبار القياس مثبتاً له. وينساق في الاتجاهين أنواع من التعريفات للقياس. ينظر: رسالتنا «موقف ابن حزم من القياس»: ٥٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٢٤-١٢٥.

وينتهي من هنا إلى لوم المتكلمين، وكان ينبغي عليهم ألا يشاحوا المعتزلة في مثل هذا.

وينبه إلى عدم الالتفات إلى قول علماء الأصول: لأمر جامع بينهما من صفة أو سبب أو نفيه عنهما؛ ويعلل ذلك بأن النفي من جهة ما هو نفي لا يوجب حكماً واحداً لشيئين؛ اللهم إلا من جهة أن النفي في مواضع قوته قوة العدم، والعدم تابع لصفة ما تقتضي حكماً لشيئين.

ويحاول ابن رشد حل الإشكال الذي يراه في هذه المسألة المتقدمة، فينفي عنه القياس، وأنه من جنس إبدال الجزئي مكان الكلّي، ويستدل على ذلك بأن الأصل إنما تعلق به الحكم بالنص أو بالإجماع، فإن صرح بالعلة الموجبة للحكم، وكانت أعم من الأصل؛ فهذا يلتحق بالعام مثل قوله ﷺ: «في سؤر الهرة إنَّها ليست بنحس لأنَّها من الطوافين عليكم أو الطوافات»^(١) ولها أيضاً مراتب، وقد أجاز مثل هذا كثير ممن نفى القياس. وأمّا إذا لم يكن صرّح بالعلة الموجبة للحكم واقتضاه مفهوم اللفظ وكانت أعم من الأصل، كان من إبدال الكلّي مكان الجزئي، وعند ذلك أيما صح بالاجتهاد أو بالحس أنّه داخل تحت ذلك الكلّي ألحقنا به ذلك الحكم. ومثال نفيه ﷺ «عن الشرب في آنية الفضة»^(٢)، فإنّ المفهوم منه السرف، فلذلك ألحقنا به آنية الذهب.

(١) «تنوير الحوالك»: كتاب الطهارة - باب الطهور للوضوء: ٤٦/١؛ «سنن أبي داود»: كتاب الطهارة - باب ما جاء في سؤر الهرة، رقم ٧٥؛ «سنن النسائي»: كتاب الطهارة - باب بسؤر الهرة: ٥٥/١؛ «سنن ابن ماجه»: كتاب الطهارة - باب الوضوء بسؤر الهرة، رقم ٣٦٧؛ «سنن الدارقطني»: كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة: ٧٠/١؛ «الهداية»: رقم ٥٠.

(٢) «صحيح البخاري»: كتاب الأطعمة - باب الأكل في إناء مفضض: ١٨٣/٧؛ وكتاب الأشربة - باب آنية الفضة: ١٤٦/٧، كتاب اللباس - باب لبس الحرير واقتراشه: ١٩٣/٧؛ «صحيح مسلم» بشرح النووي: كتاب اللباس والزينة - باب تحريم استعمال =

وينتهي ابن رشد إلى مقدمة كبرى، وهي أن ما يعنيه علماء الأصول بالقياس في الأكثر راجع إلى ما تقتضيه الألفاظ لمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة اتفقت لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها.

ويخرج ببرهان هو أن في ذلك كالحال في المخاطبات الجمهورية. فكما في القرائن يعول عليها الأعرابي عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطب، وقد عرف التفات المخاطب حين مخاطبته إليها، كذلك ينبغي أن يكون في الشرع. وهنا يرتب ابن رشد القرائن بحسب مراتبها في البيان ويجعلها على أربع مراتب، وإن كانت عسيرة - كما يقول - ما تنضبط. وقد تقدم عرض هذه المراتب في الفصل الأول المبحث الثامن - دليل الخطاب^(١)؛ ويمكن تلخيصها بالمراتب الآتية:

* **المرتبة الأولى:** وهي في حكم النص فإن يكن المسكوت عنه أخرى من المنطوق به في تعلق الحكم به. ثم يقول: وهذا يسمونه بفحوى الخطاب وأكثرهم ليس يسميه قياساً.

* **المرتبة الثانية:** أن يكون المسكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم. وهذا يسمونه بالقياس في معنى الأصل. ويشير ابن رشد في «بداية المجتهد» بأنه الذي يعرف عند علماء الأصول بقياس المعنى وهو أرفع مراتب القياس وإنما الذي يوهنه الشذوذ^(٢).

=أواني الذهب والفضة: ٢٧/١٤؛ «سنن أبي داود»: في الأشربة - باب الشراب بآنية الذهب والفضة، رقم ٣٧٣٣؛ «سنن النسائي»: في الزينة - باب النهي عن لبس الديباج: ١٩٨/٨، ١٩٩؛ «سنن ابن ماجه»: في الأشربة - باب الشرب بآنية الفضة، رقم ٣٤١٤؛ «جامع الأصول»: في الآنية، رقم ١٧٨؛ المنذري: زكي الدين عبد العظيم: «الترغيب والترهيب»: ١٢٥/٣.

(١) ينظر: ١٤٧-١٤٩. من الكتاب؛ وينظر: «المستصفى»: ١٨٦/٢ وما بعدها.

(٢) «بداية المجتهد»: ٣٥٧/٢.

* **المرتبة الثالثة:** والتي اعتبرها ابن رشد من جنس الثانية، لكنها في أكثر المواضع تضعف عن مرتبتها في البيان، ولذلك جعلها ثالثة. وهي أن المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة. ويبيّن ابن رشد أن علماء الأصول يسمونه القياس المخيل والمناسب. ويجعل لهذا الجنس مراتب في القرب والبعد:

١. فمتى كان قريباً جداً سُمّوه المناسب الملائم^(١)، وأشار هنا بأنه انتهى كثير من القائلين بالقياس.

٢. ومتى كان متوسطاً في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسم الملائم. وهنا أشار بأن علماء الأصول سُمّوه المناسب والمخيل.

٣. ومتى كان بعيداً جداً وأعم شيء، كقولنا: مصلحة، صرح ابن رشد بأن كثيراً من القائلين بالقياس لا يقولوا به. واستطرد إلى أن مثل هذا يراه بعض الفقهاء في طلاق المريض أنه يقطع الميراث.

ويستدرك ابن رشد هذه المسألة في «الضروري» أن هذا الصنف حق له أن يرفض ولا يجعل دليلاً شرعياً لأنه كثيراً ما تتشعب المصالح وتختلف وذلك بحسب وقت وقت وحالة حالة. والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع، بل هم شارعون. ومثل هذا قول بعضهم: يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفجور، أو قول شبيه بهذا. وقد عدل مالك رحمه الله على هذا؛ لأن كثيراً ما يلتفت لهذا الجنس. ويسمي ابن رشد هذا الصنف من القياس في «بداية المجتهد» قياس المصلحة أو قياس مصلحي أو القياس المرسل وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه كما قال. وقد رفضه في «البداية» كما في فعل في «الضروري» ولنفس السبب، إلا أنه مع ذلك رآه كالضروري في بعض الأشياء^(٢).

(١) ينظر: «المستصفى»: ٩٨/٢؛ «شفاء الغليل»: ١٤٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٢٨.

وفي مسألة طلاق المريض أنه لا يقطع الميراث التي أدرجها ابن رشد في مرتبة القياس المصلحي نراه في «البداية» يرجع سبب الخلاف فيها إلى وجوب العمل بسد الذرائع^(١)؛ فبعد ما يعرض خلاف الفقهاء فيها؛ يقول: «وسبب الخلاف اختلافهم في وجوب العمل بسد الذرائع، وذلك أنه لما كان المريض يتهم في أن يكون إنما طلق في مرضه زوجته ليقطع حظها من الميراث، فمن قال بسد الذرائع^(٢) أوجب ميراثها، ومن لم يقل بسد الذرائع^(٣) ولحظ وجوب الطلاق لم يوجب لها ميراثاً...»^(٤).

* المرتبة الرابعة: وهي أن يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به، لا لأنه أولى، ولا لأنه في معناه، ولا لعله مناسبة، بل يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها. ويشبه أن يكون جل ما يقع في هذا الجنس محملاً، إلا أن يلتحق بالمرتبة الثالثة وهي التي في معنى الأصل. وفي مثل هذا قوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر إلا هاء هاء»^(٥) فإن قوماً

(*) سد الذرائع: معناه حسم مادة وسائل الفساد أو منع التوسل بما هو مباح إلى ما هو مفسدة. ينظر: «الفروق»: ٣٢/٢؛ «أصول الأحكام» لأستاذنا الدكتور حمد: ١٤٦.
(١) إذا طلق زوجته في مرضه، فمات، فإنها ترثه عند أحمد، ومالك، وأبي حنيفة. يروى ذلك عن عمر، وعثمان رضي الله عنهما وبه قال عروة وشريح، والحسن، والشعبي، والنخعي، والثوري، وأهل العراق، وابن أبي ليلى، وهي ترثه، وهو قول الشافعي في القلم. ينظر: «المغني»: ٢١٧/٧؛ «المنتقى»: ٨٥/٤؛ «المبسوط»: ٤٣/٦؛ الزلي: د. مصطفى: «مدى سلطان الإدارة في الطلاق»: ٦٠ وما بعدها.

(٢) روي عن أحمد ما يدل على أنها لا ترث بعد العدة في رواية الأثرم، وهو قول عروة، وأبي حنيفة، وأصحابه، وقول الشافعي في القلم، لأنها تباح لزواج آخر، فلا ترثه، وهذا قول أكثر أهل العلم. ولو صح من مرضه ذلك، ثم مات بعده، لم ترثه في قول الجمهور. ينظر: «المغني»: ٢١٨/٧؛ «المبسوط»: ١١٣/١٢.

(٣) «بداية المجتهد»: ٨٢/٢.

(٤) سبق تخريجه.

قالوا: أراد بذلك المقتات^(١) وقوماً قالوا: المطعوم^(٢) وقوماً قالوا: المكيل^(٣).

ويستدرك ابن رشد على هذا كله ويعتبره ظناً منهم، فإن الاقتيات أو الكيل أو الطعم صفة حاصرة للأمر المناسب الموجب للتحريم، ويصرح فيما ظهر له أن أبعد قرينة يصار إليها إلى أن يفهم عن اللفظ الجزئي المعنى الكلي، ولهذا كثير من الناس اقتصر بمثل هذا الحديث على مقتضى اللفظ.

وهذه المرتبة الرابعة يسند ابن رشد الإطلاق عليها عند علماء الأصول بقياس الشبه^(٤).

يعود ابن رشد بعد هذا إلى ما تقدم من معنى القياس عنده؛ والذي أرجعه إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، ولما للألفاظ من صلة اقتضاء بالقرائن، على أن تكون القرينة التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها، فالحال في ذلك كالحال في المخاطبات الجمهورية، يعود هنا ليؤكد ويوجب أن نعلم أن أجناس المقروضات تتفاوت في ظهور هذه القرائن فيها، مستشهداً بأن الإمام أبا حنيفة لم يجز القياس في الحدود والكفارات^(٥) وهو في الأمور الضرورية أين كالبيع والنكاح وما شاكلها. ولكنه يستدرك، كاحتمال كون اللفظ أول ما يرد لا يعلم هل هو خاص أبدل بدل العام، وفي بعضها يعلم ذلك، ولكن لا يعلم أي كلي أبدل بدله^(٦).

(١) وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك، وزاد الادخار للأكل غالباً. ينظر: «المنتقى»: ٢٣٩/٤؛ «المدونة»: ١١٣/٤.

(٢) وهو مذهب الإمام الشافعي الجديد والقلم: الكيل والطعم. ينظر: «الأم»: ١٣/٣؛ «المبسوط»: ١١٣/١٢.

(٣) وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة. ينظر: «المبسوط»: ١١٣/١٢.

(٤) ينظر: المراتب الأربعة: «الضروري في أصول الفقه»: ١٢٧-١٢٩.

(٥) ينظر: «التحرير»: ١٠٣/٤.

(٦) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٢٩.

بعد هذا التحليل للقياس وأنواعه يطالعنا ابن رشد بنوع من أنواع القياس؛ وذلك حين يدرج السير والتقسيم^(١)، والطرْد والعكس في أجناس القياس. ثم يبيِّن لنا كيف يستعمل علماء الأصول السير والتقسيم، والطرْد والعكس.

يبتدئ أولاً بتعريفه للسير والتقسيم ثم الطرد والعكس^(٢) فيقول: «أمَّا السير والتقسيم فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئي أخرج مخرج الكلّي أم لا، فهو أن نقول لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئي أخرج مخرج الكلّي أم هو على أصله، ثم نبيّن أنّه ليس على أصله، فينبغي بعد ذلك أن نستنبط أيّ كلي أريد به وذلك بأن نقسم جميع المعاني الكلية التي يغلب على الظنّ أنّه أريد بذلك اللفظ الجزئي، ونبطل واحداً واحداً منها حتى نبقى واحداً فنحكم إنّ ذلك هو الكلّي المراد بذلك الجزئي. وإن

(١) السير: معناه اختيار الأوصاف التي يحصرها المجتهد، وينظر هل تصلح علة أو لا، ثم يلغى ما لا يراه صالحاً للعلّة بدليل يدلّ على عدم الصلاحية.

التقسيم: معناه أن يحصر المجتهد الأوصاف التي قد تصلح؛ لأن تكون علة من بين الأوصاف التي اشتمل عليها أصل القياس.

وبه يتبين أن تعريف السير والتقسيم معاً هو: جمع الأوصاف التي يظنّ كونها علة في الأصل، ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلّة، فيتعين الباقي للتعليل. ينظر: «شرح تنقيح الفصول»: ٣٩٧ وما بعدها؛ «حاشية العلامة البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع»: ٢/٢٧٠؛ «المستصفى»: ٢/٢٩٥؛ «مذكرة أصول الفقه»: ٢٥٧؛ «نهاية السؤل»: ٤/١٢٨-١٣٠؛ الزحيلي: «أصول الفقه الإسلامي»: ١/٦٧١-٦٧٢؛ «مباحث العلة»: ٤٤٣-٤٤٤.

(٢) الطرد: فهو أن يثبت الحكم مع الوصف فيما عدا المتنازع فيه، أي بثبوت الحكم مع الوصف بجميع محاله بنص أو إجماع ماعدا المتنازع في ثبوت الحكم له، فإنه مسكوت عنه.

العكس: زوال الوصف عند زوال الحكم. ينظر: «نهاية السؤل»: ٤/١٣٥؛ «حاشية البناني»: ٢/٢٩١؛ «إرشاد الفحول»: ٢٢١؛ «المستصفى»: ٢/٣٠٧؛ «دراسات حول الإجماع والقياس»: ٢٤٣؛ «تعليل الأحكام»: ٢١٩؛ «مباحث العلة»: ٤٩٠-٤٩٢.

كان ظاهراً من أول الأمر إنَّه لفظ جزئي أبداً بدل الكلّي، ولم يكن ظاهراً أي كلّي هو، استعملنا السير والتقسيم في استنباطه.

فأما الطرد: فهو أن يرد الحكم متعلقاً بأمر ما فنحكم بوجوده بأمر آخر للتشابه الذي نجده بينهما ونطرده فيه ونحكم لأجل ذلك بأنه لفظ أخرج مخرج الجزئي والمراد به ذلك الكلّي الذي تشابهاً به.

وقد يشهد هذا الموضع بأن يستعمل فيه الوجود والارتفاع وذلك أن أي كلّي وجد الحكم بوجوده وارتفع بارتفاعه، فهو مناط الحكم وهذا هو الذي يسمونه الحكم، وأكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس^(١).

ينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى المواضع التي يستعمل القياس فيها عند القائلين بالقياس في الشرع، فيبين أن أكثر المواضع استعمالاً ليست في استنباط حكم مجهول عن معلوم، على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول، لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان، ونازلة نازلة باعتبار أن الأنواع التي تسمى بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه في قرائن تدل عند علماء الأصول على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس، وإن كان لم يتميز للناظرين في هذه الصناعة أمر هذا التمييز، وذلك ظاهر كما يقول ابن رشد من أقاويل القائلين بالقياس وهم ينقضون حجج الرادّين للقياس وهم كما يحدد ابن رشد المسمون عندهم أهل الظاهر، لأن هؤلاء القوم ألزموا القائلين بالقياس أمراً لم يجدوا عنه محيصاً، وهو إن ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله، فإنه ليس للعقول في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل، وأيضاً فإن الأحكام ليست صفات ذوات؛ فتدركها العقول.

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ١٣٠؛ وينظر: «مباحث العلة»: ٤٩٤.

يلخص ابن رشد ما تقدم بأن كل ما طريقه التوقيف لا مدخل للقياس فيه، وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك. وهذا إنما هو لازم لمن يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، مثل قياس حد الخمر على القذف. وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل، وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ، فليس يلزمه ذلك الاعتراض.

وينتهي بذلك بأن أكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم^(١). وقد تقدم نقد الظاهرية في مثل هذه المظان في بداية المبحث نقلاً عن «بداية المجتهد»^(٢).

ويعود ابن رشد بعد الدفاع عن الظاهرية في بعض المواضع إلى تذكيرهم بعدم إنكار القياس، ولا سيما في معنى الأصل؛ فيقول: «وأما أهل الظاهر ومن يجوز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها، فقد ينبغي له أن لا ينكر القياس الذي في معنى الأصل، والمخيل والمناسب الملائم إذ شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب. فإن هذه كلها قرائن نظير الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها، وإن لم تكن بصيغها، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في الصيغة»^(٣).

ويختم ابن رشد مبحث القياس ببيان حجته من حيث الثبوت وعدمه؛ فيحصر حجية القياس في دليل واحد: هو ما ثبت من جهة إجماع الصحابة على ذلك. وبين عناد أهل الظاهر، ولا سيما في موضعين:

* أحدهما: في نفس الإجماع، حيث ادعى أهل الظاهر أنه لم ينقل الإجماع عن جميع الصحابة في القياس، وليس ينسب إلى ساكت قول قائل.

(١) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٣١.

(٢) ينظر: «بداية المجتهد»: ٤/١.

(٣) «الضروري في أصول الفقه»: ١٣٢.

* والثاني: إنَّه لو وقع إجماع من الصحابة لما ورد عن التابعين في ذلك خلاف. إضافة إلى ما تمسك أهل الظاهر بأحاديث نقلت عن الصحابة في دفع القياس. ويخلص ابن رشد بأنَّ القائلين بالقياس لم يقدروا أن يصححوا الإجماع الذي ادعوه في ذلك. وبهذا يترجح عنده أنَّه يندرج في ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها^(١). بعد هذا العرض لمظان القياس عند ابن رشد من حيث التعريف والأنواع والحجية، يحتاج الأمر إلى تحليل ونقد واستدراك عليه من مظان المراجع الأصولية وغيرها وذلك حيث تتلخص فيما يلي:

١. يعرض ابن رشد تعريفين للقياس يختلفان من حيث المظان الأصولية للتعريف؛ أحدهما يمثل الاتجاه الذي يعتبر القياس كاشفاً للحكم، والآخر موجداً له، وهو مع ذلك لم يميز بين الاتجاهين، وإن كان قد نقل ما ذهب إليه علماء الأصول فالأول وصفه بالمساواة، والثاني بالحمل^(٢).

٢. إثارة ابن رشد الشيء بدل المعلوم في الحمل في تعريفه للقياس. وأنه لم يكن ممنوعاً أن يسمى المعلوم شيئاً، مسألة خالف فيها ابن رشد الجمهور؛ لأنَّ الشيء عندهم لا يشتمل المعلوم؛ والمعلوم عندهم في العلم الاصطلاحي والاعتقاد، والظن؛ لأنَّ الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور.

والمسألة هنا كلامية، أو يغلب عليها النهج الكلامي نترك مناقشتها لابتعادها عن مظان بحثنا.

٣. نقده لعلماء الأصول بقولهم بأمر جامع بينهما من صفة أو سبب أو نفيه عنهما، وإدراج ذلك بأجناس الإبدال بين الجزئي والكلي، واعتباره من دلالات الألفاظ لا علاقة لها بالقياس؛ أي راجع إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وبالقرائن التي

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ١٣٢.

(٢) ينظر: «مباحث العلة»: ٢٦؛ رسالتنا: «موقف ابن حزم من القياس»: ٦٤.

تقترن بها، وهو هنا يقع في إشكال؛ لأنه سبق أن فرق بين القياس وبين دلالات الألفاظ وذلك في «البداية»؛ فقال: «والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فليحقق به غيره...»^(١).

٤. يتفرد بجعل القياس ثلاثة أركان.

٥. وقع في الغلط الشائع في قياس حد الخمر على حد القذف؛ لأن العقوبة حدية. ولما رأى فقهاء الصحابة أن هذه العقوبة غير رادعة، وغير زاجرة أضافوا إليها أربعين جلدة أخرى، كعقوبة التعزير، وبناءً على ذلك إن صح هذا القياس إنما هي العقوبة التعزيرية المضافة إلى العقوبة الحدية لا بالنسبة إلى العقوبة الحدية؛ لإجماع العلماء على أن العقوبة الحدية لا تثبت إلا بالنص^(٢).

٦. يتفرد بجعل السر والتقسيم والطرْد والعكس من أقسام القياس وأنواعه، ليس هذا فحسب، وإنما يعدّها، ولاسيما المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدل على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس؛ وبهذا يخالف ما ذهب إليه في «البداية» حين ميّز بين القياس ودلالة الألفاظ، مع اعترافه بتقاربهما، وأتى بمثال شارب الخمر بالقاذف بالحد... وأمّا إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو المطعوم فمن باب الخاص أريد به العام.

وهذا الخلط ناشئ من عدم التمييز بين أنواع القياس؛ ولهذا نراه ينقد الظاهرية ويوافقهم، ويتجلى الخطأ في إدراج السر والتقسيم في أنواع القياس، مع اعتباره من

(١) «بداية المجتهد»: ٤/١؛ الرسالة: ١٦٤.

(٢) ينظر: «أعلام الموقعين»: ٢١١/١؛ حامد: د. عبد الستار: «من فقه أحاديث الأحكام»:

١٦٦؛ «موقف ابن حزم من القياس»: ١٧٣؛ شلي: الدكتور الشيخ محمد مصطفى:

«الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية»: ١٩٦.

مسالك الاستنباط. وهذا يعود أيضاً إلى مزجه بين السبب والعلة والحكمة، وفقدان
القسمة المنهجية لمباحث ومسالك العلة.

٧. يتميز بتعريفه للسبب والتقسيم تعريفاً يغلب فيه دلالات الألفاظ، لكنه في الحقيقة
لا يخرج عما عرّفه علماء الأصول: بأنه حصر أوصاف الأصل، وإبقاء ما يصلح
للتعليل منها، وحذف ما لا يصلح للتعليل^(١).

٨. يحصر ابن رشد حجّة القياس في دليل واحد، هو ما ثبت من جهة إجماع
الصحابة على ذلك، وهو بذلك يخالف جمهور علماء الأصول في حجّة القياس؛
باعتبار أنهم استدلوا على حجّيته من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

إضافة إلى ذلك؛ فقد رأيناه قد أرجع القياس إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها من
حيثيات القرائن المرتبطة بالأصل الذي تعلق به الحكم من طريق النص أو الإجماع.
وهو بهذا لا يسلم من نقد باعتماد حجّة القياس على إجماع الصحابة فقط.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يشك في الإجماع الذي نقل عن الصحابة باعتبار
أن الألفاظ الواردة عن الصحابة في القياس محتملة، ولكنه يرجع ذلك إلى اجتهادهم في
مفهوم الألفاظ. وهو بهذا يقع في تناقضات كثيرة؛ فهو يرد على أهل الظاهر كما تقدم
بحملهم على عدم المنازعة في إلحاق الربوبيات بالمقتات... باعتبار هذا من (دلالة
اللفظ) لأنه من باب السمع، وهناك يوافقهم في إنكار إلحاق شارب الخمر في الحد.

هذا تناقض منه، ولا سيما أنه حاجج الظاهرية بعدم المشاحة في خطابات العرب.
والذي يظهر أن ابن رشد أراد أن يأتي بجديد في تخريج القياس، لكنه وقع بما
وقع فيه الظاهرية؛ فقد استعملوا القياس، وإن كانوا لم يصرحوا به^(٢) تحت ذريعة

(١) ينظر: «شرح العضد على مختصر المنتهى»: ٢/٢٣٦؛ «روضة الناظر»: ٢/٢٨١؛

«إرشاد الفحول»: ٢١٣.

(٢) ينظر: «موقف ابن حزم من القياس»: ٨٤ وما بعدها.

أخرى، ومنها استصحاب الأصل^(١) أو استصحاب البراءة الأصلية.

نقف على ذلك في كتاب «البداية» على أكثر من موضع من ذلك؛ قوله: «وأما استقبال القبلة في الذبيحة، فإن قوماً استحَبوا ذلك^(٢)، وقوماً أجازوا ذلك^(٣)، وقوماً أوجبوا ذلك^(٤)، وقوماً كرهوا أن لا يستقبل بها القبلة^(٥)، والكراهية والمنع موجودان في المذهب، وهي مسألة مسكوت عنها. والأصل فيها الإباحة إلا أن يدلُّ الدليل على اشتراط ذلك، وليس في الشرع شيء يصلح أن يكون أصلاً تقاس عليه هذه المسألة إلا أن يستعمل فيها قياس مرسل، وهو القياس الذي لا يستند إلى أصل مخصوص عند من أجازوه، أو قياس شبه بعيد، وذلك أن القبلة جهة معظمة وهذه عبادة، فوجب أن يشترط فيها الجهة، لكن هذا ضعيف؛ لأنه ليس كلَّ عبادة تشترط فيها الجهة ماعدا الصلاة، وقياس الذبح على الصلاة بعيد، وكذلك قياسه على استقبال القبلة بالميت^(٦)».

(١) استصحاب الأصل: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمن الأول. لفقدان ما يصلح للتغير. ينظر: «نهاية السؤل»: ١١٧/٣؛ «مصادر التشريع الإسلامي بما لا نص فيه»: ١٥١؛ الفاسي: علال: «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٢٧؛ البغا: الدكتور مصطفى ديب: «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي»: ١٨٦.

(٢) قال الشافعي: وأحب في الذبيحة أن توجه إلى القبلة إذا أمكن ذلك وإن لم يفعل الذابح فقد ترك ما استحبه له ولا يجرمها ذلك. ينظر: «الأم»: ٢٠٣/٢. وجاء في «المغني»: ٤٥٣/٣، ويستحب توجيه الذبيحة إلى القبلة.

(٣) هذا ما ذهب إليه القاسم بن محمد والنخعي والثوري والشافعي وابن المنذر. ينظر: «المغني»: ٤٥٣/٣.

(٤) هذا ما ذهب إليه عمر وابن سيرين. ينظر: «المغني»: ٤٥٣/٣.

(٥) هذا ما ذهب إليه كلُّ من المالكية والأحناف. ينظر: «المنتقى»: ١٠٧/٣؛ «المبسوط»: ٣/١٢.

(٦) «بداية المجتهد»: ٤٣٥/١.

والأكثر من ذلك أن ابن رشد قد غلب على كتابه «بداية المجتهد» وهو تطبيق أصولي وفقهي، تخرج لكثير من المسائل على طريقة القياس الأصولي وهو يصرح بذلك مبيناً بواعث تأليف كتاب «البداية» فيقول في موضعين منه:

١. «فإن هذا الكتاب -يعني «البداية»- إنما وضعناه ليلغ فيه المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقل، وهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا يحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظها إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا يقدر على عملها، وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان يقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت»^(١).

٢. فيما يحجر فيه على المكاتب مما لا يحجر وما بقي من أحكام العبد فيه، بعد ذكره لمظان القياس: «... لكن الذي حضر منها الآن في الذكر هو ما ذكرناه، ومن وقعت له من هذا الباب مسائل مشهورة الخلاف بين فقهاء الأمصار وهي قريبة من المسموع، فينبغي أن تثبت في هذا الموضع إذا كان القصد إنما هو إثبات المسائل المشهورة التي وقع الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار مع المسائل المنطوق بها في الشرع، وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب كما قلنا غير ما مرة: إنما هو أن تثبت المسائل المنطوق بها في الشرع، المتفق عليها والمختلف فيها، ونذكر من المسائل المسكوت عنها التي شهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار،

(١) المصدر السابق: ١٩٣/٢ - ١٩٤.

فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها، وفي النوازل التي يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، سواء نقل فيها مذهب عن واحد منهم أو لم ينقل، ويشبه أن يكون من تدرب في هذه المسائل، ومنهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء فيها أن يقول ما يجب في نازلة من النوازل، أعني أن يكون الجواب فيها على مذهب فقيه من فقهاء الأمصار أعني في المسألة الواحدة بعينها، ويعلم حيث خالف ذلك الفقيه أصله وحيث لم يخالف، وذلك إذا نقل عنه في ذلك فتوى.

فأما إذا لم ينقل عنه في ذلك فتوى أو لم يبلغ ذلك الناظر في هذه الأصول فيمكنه أن يأتي بالجواب بحسب أصول الفقيه الذي يفتي على مذهبه، وبحسب الحق الذي يؤدي إليه اجتهاده، ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب؛ أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها، وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدونة، فإنه جاب فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك التي هي فيها جارية مجرى الأصول، لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى، بيد أن في قوة هذا الكتاب «بداية المجتهد» أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك^(١)، ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسماه كتاب: (بداية المجتهد وكفاية المقتصد)^(٢) «^(٣)».

(١) يبدو إن ابن رشد اقتصر على الأهم هنا مما يكفي المجتهد، وينبغي أن تتوفر فيه شروط؛ والتي جاءت هناك متعددة أي في «الضروري» مبينة. ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ١٣٧-١٣٨.

(٢) والذي اشتهر: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

(٣) «بداية المجتهد»: ٣٨٠/٢-٣٨١.

والأبلغ من ذلك أنه جعل من أنواع الاستصحاب: استصحاب الإجماع، بل قال: «وهذا الاستصحاب يراه أهل الظاهر وهم لازمون في ذلك لأصولهم؛ لأن من لا يجوز في الشرع النوع من النظر الذي يسمى عند أهل هذه الصناعة بالقياس، فالأشياء كما أنها عندهم على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السمع، كذلك إذا ورد دليل الشرع بقي على حكمه، وإن تغيرت أوصافه حتى يرد دليل الارتفاع. وكان الحال ههنا بالعكس في استصحاب البراءة الأصلية؛ لأن هناك كان العدم أظهر فوجب الدليل على المثبت، وههنا الوجود أظهر فوجب الدليل على النافي. وأما من يرى القياس في الشرع؛ فيلزمه ألا يقول بمثل هذا الاستصحاب؛ لأن له أن يقول: نحن مكلفون بالنظر بالقياس فيما ليس فيه نص، وهذا قد تغير وصفه، فله حكم ما لم يرد فيه نص، إذ تغير الوصف يوجب تغير الحكم»^(١).

وبهذا ينتهي مبحث القياس وبانتهائه؛ نبدأ بمبحث الإجماع.



(١) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٦-٩٧.

المبحث الثاني

الإجماع

ذكرنا في التمهيد أن ابن رشد اعتبر الإجماع مستنداً إلى أحد الطرق الأربعة
ثلاثة متفق عليها وهي عام يحمل على عمومته، أو خاص يحمل على خصوصه، أو
تردده بين الخاص والعام والرابع المختلف فيه هو دليل الخطاب.

هذه الطرق التي يستند عليها الإجماع عند ابن رشد.

لكنه لم يبين لنا التفصيل في هذه الخطة الإجمالية الأصولية التي رسمها في
«بداية المجتهد».

ونجد التفصيل في «مختصر المستصفي» حيث يسلك مسلك التفصيل للإجماع
من حيث التعريف والحجية إلى غير ذلك من مباحث الإجماع التي سنقف عليها.

أول ما يطالعنا في «المختصر» أنه يجعل الإجماع الأصل الثالث من أصول
الأدلة؛ وبهذا يخالف الخطة الإجمالية في «البداية» التي قدم فيها دليل الخطاب
والقياس على الإجماع! وقد يعذر؛ لأنه في «المختصر» سلك مسلك التلخيص؛ وإن
كان قد صبغه صبغة التهذيب!

ثم يبدأ معنا بتعريف للإجماع؛ فيقول: «بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ
على حكم شرعي»^(١).

بعد هذا التعريف يستدرك ابن رشد؛ ويقول: «وسواء كان ذلك الحكم مما
صرح به صاحب الشرع ﷺ فذكر ولم ينقل، أو لم يصرح به، فوقع الإجماع منهم
على ذلك لقريضة حال أو دليل أو غير ذلك مما يوجب الاتفاق.

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٠. وهذا ما ذهب إليه جمهور علماء الأصول في تعريفهم
للإجماع. ينظر: «الإحكام للآمدي»: ٢٨١/١-٢٨٢؛ «البحر المحيط»: ٤٣٦/٤؛ وبهذا
يخالف ابن رشد الغزالي في «مختصر المستصفي» فالغزالي قد عرف الإجماع هناك بأنه:
اتفاق أمة النبي ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية. ينظر: «المستصفي»: ١٧٣/١.

أمّا ما صرح به النبي ﷺ ونقل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحيحه. وأمّا ما نقل نقل آحاد فإنّ الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع، وأمّا ما لم يصرح به أو صرح به، ولم يبلغنا فإنّ الإجماع يستعمل دليلاً قاطعاً في تثبيته. أمّا وقوع مثل هذا شرعاً فموجود وأمّا اطلاعنا عليه فذلك يمكن بأحد الوجهين: إمّا إن كان المجمعون معاصرين لنا فبلقائهم، وإمّا إن كانوا ممن سلف فبالنقل المستفيض الذي يوقع التصديق»^(١).

وبعد عرض ابن رشد لتعريف الإجماع يذهب محلاً له بعدما خالف الغزالي في التعريف؛ فقال: «وإنما اشترطنا في حده - الإجماع - المجتهدين؛ لأنّ العوام وإن تصوّروا دخولهم في الإجماع، فإنّما ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة، أو فيما كانوا فيه مستصحبين، وتابعين لإجماع المجتهدين، فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح شيء، بل العوام أبدأ متبعون للمجتهدين وموافقون لهم، إذ كان ذلك فرضهم. فإن سمي مثل هذا إجماعاً لم يمتنع، لكن مثل هذا ليس بأصل يستعمله المجتهد»^(٢).

بهذا يخالف ابن رشد الغزالي في تعريف الإجماع وتحديد مفهومه، ويذهب مع الاتجاه الذي يحصر الاتفاق في المجتهدين وعدم دخول العلماء والعوام في الإجماع. والذي ذهب إليه الغزالي باعتبار أنّهم داخلون تحت مضمون كلمة الأمة في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(٣) والظاهر أنّ الغزالي أدخل ما يشترك في إدراكه العوام والخواص؛ لأنّ هذا الدخول فيما علم من الدين بالضرورة^(٤).

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٠.

(٢) المصدر السابق: ٩١-٩٢.

(٣) «سنن الترمذي»، أبواب الفتن: ١١/٩؛ «سنن ابن ماجه»: كتاب الفتن - باب السواد الأعظم، رقم ٣٩٥٠؛ «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»: ٣٦٧/١.

(٤) ينظر: إسماعيل: د. شعبان: «دراسات حول الإجماع والقياس»: ٢٠-٢١.

وفي ضمن مظان شرط المجتهدين ينتقل ابن رشد إلى عدد المجمعين، ويعتبر عددهم ليس فيه شرط، سوى أن يكون جميع المجتهدين من أهل العلم الموجودين في عصر واحد.

وعلل ذلك بأنه لو اشترط إجماع أهل الأعصار، من سلف منهم ومن هو حاضر ومن سيأتي لم يقع إجماعاً^(١).

وهو في هذا يوافق الجمهور فيما ذهبوا إليه.

وكان قد نقل إلينا شروط نقل الإجماع من حيث التواتر وعدمه، وقد وافق الجمهور إذا ما نقل من آحاد، فإن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع^(٢).

لكن ابن رشد يتوجه إلى قضية أخرى تتعلق بإجماع أهل عصر على أمر لم يجمع عليه من سبقهم ويسأل هل ينعقد الإجماع أو لا؟

هنا يقف موقف التحليل ويعتبر الأمر يحتاج إلى النظر. ويوزع إجابته على مبسطين:
* الأول: ما سكت عليه أهل العصر المتقدم، ولم ينقل عنهم فيه قول، فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة.

* الثاني: إذا نقل فيه عن من سلف خلاف، فهنا موضع القول كما يقول ابن رشد باعتبار أن الخلاف وقع في ذلك^(٣).

(١) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ٩٢.

(٢) ينظر: «المصدر السابق»: ٩٠؛ «دراسات حول الإجماع والقياس»: ١٠٢ وما بعدها؛ «شرح المنار وحواشيه من علم الأصول»: ٧٤٦؛ «ميزان الأصول»: ٧٧٥/٢؛ «مذكرة أصول الفقه»: ١٥٢؛ «المدخل إلى أصول الفقه المالكي»: ١٣٢.

(٣) هذه مسألة من مسائل الإجماع؛ وهي إذا اختلف أهل عصر من العصور في حكم مسألة على قولين أو أكثر فهل تعتبر أقوالهم هذه مستنفذة للخلاف بحيث لا يجوز لمن جاء بعدهم من المجتهدين إحداث قول جديد، أو يعتبر خلافهم هذا إيذاناً بأن المسألة اجتهادية ويجوز لمن جاء بعدهم إحداث قول جديد فيها؟

ويرشدنا ابن رشد إلى المخرج من هذا الخلاف، وذلك بأن يكون الوقوف عليه من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة^(١) لهذه الأمة - والتعبير لابن رشد - كقوله عليه السلام: «لن تجتمع أمتي على الضلال»^(٢) وستأتي الأحاديث التي أوردها في حجية الإجماع، فإنها وإن لم يكن حملها على العموم إذ هو من الممتنع أن يتناول لفظ الأمة من سيأتي؛ فهو حجة في عموم ما بقي داخلاً تحت تناول اللفظ، وعموم ما بقي من دلالات اللفظ يتناولهم، إلا عند من يرى أن العام إذا خصص فليس بحجة في عموم ما بقي كما يقول ابن رشد^(٣).

وهنا نراه قد خرّج المسألة تخريج صيغ الألفاظ، ويتبين لنا أن الإجماع يستند على أصناف الألفاظ، ولا سيما المتفق عليها، وفي هذا نظر لكن ربما يكون له سبب؛ فإنه أسندها إلى الألفاظ من جهة السمع.

والذي يظهر أيضاً أنه جعل الإجماع بالقياس أو بما وصف القياس بأنه مقتضى الألفاظ ومفهوماتها، وما تدل عليه القرائن الملازمة لها.

ومن ههنا يستطرد إلى أهل الظاهر، ويترههم عن هذه المظان الخلافية باعتبار أنهم يرون الإجماع إنما هو اتفاق الصحابة عليهم السلام على حكم ما. وإن ذلك لازماً لأصولهم؛ لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس^(٤). وقد أشرنا إلى ذلك في مبحث القياس.

=بالأول قال الجمهور أي بالمنع، والثاني قال البعض من كل من الحنفية، والظاهرية وغيرهما، وتوسط آخرون فقالوا: لا يجوز إحداث قول يناقض الأقوال جميعاً ويجوز إحداث قول يوافق كل واحد منها من وجه ويخالفه من وجه آخر، وقد اختار هذا الآمدي وكثير من الأصوليين. - «مسائل في الفقه المقارن»: القسم الأول: ٣٥؛ «أصول الأحكام»: ٨٦.

(١) العصمة: ملكة اجتنب المعاصي مع التمكن منها. ينظر: «التعريفات»: ١٥٧؛ «الخيالي على شرح النسفية»: ١٤٤-١٤٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ٩٢.

(٤) ينظر: «الضروري في أصول الفقه»: ٩٢؛ ابن حزم: «مراتب الإجماع»: ١٥؛ «الإحكام في أصول الأحكام»: ٥٠٩/٤؛ «النبد»: تحقيق: الكوثر: ١٠.

وما دما في قيد اتفاق المجتهدين؛ فترى أن نذكر ما استطرد إليه ابن رشد من هذا القيد إلى إجماع أهل المدينة^(١)، حيث يقول: «فمن رأى إجماع أهل المدينة حجة؛ لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له. لكن حذاق المالكيين^(٢) إنما يرونه حجة من جهة النقل وهذا إذا بني فيه يجعل حجة فيما يظهر لي، فينبغي أن يصرح فيه بنقل العمل قرناً بعد قرن حتى يوصل بذلك إلى زمن رسول الله ﷺ؛ فيكون ذلك حجة بإقراره له ﷺ»^(٣).

يتلخص أن ما ذهب إليه ابن رشد يوافق الجمهور في حجية عمل أهل المدينة في أمرين لا خلاف عندهم فيهما:

* الأول: ما نقل العمل عن أهل المدينة قرناً بعد قرن حتى يوصل إلى زمن رسول الله ﷺ، فيكون ذلك حجة بإقراره له ﷺ.

* الثاني: لا يكون ملزماً ولا يحتاج به ما كان طريقه الاستدلال والاجتهاد والاستنباط. وقد نقل لنا ابن رشد في «البداية» تطبيقاً يتعلق بهذه المظان في توجيه قول ابن عباس رضي الله عنهما: «جمع رسول الله بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر»^(٤) حيث نقل ابن رشد تعديل الشافعي مالكا في تفريقه من

(١) المقصود بإجماع أهل المدينة: اتفاق مجتهديه في عصر من العصور على أمر من الأمور، فذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنه حجة ملزمة لغيره، وذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء -رحمهم الله تعالى- إلى أنه ليس بحجة. ينظر: «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي»: ٤٢٥-٤٢٧.

(٢) ينظر: «المدخل إلى أصول الفقه المالكي»: ١٣١-١٣٢؛ «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»: ٤٥٧.

(٣) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٣.

(٤) «صحيح البخاري»: كتاب مواقيت الصلاة - باب تأخير الظهر إلى العصر: ١٣٦/١؛ «صحيح مسلم» بشرح النووي: في صلاة المسافرين - باب الجمع بين الصلاتين في السفر: ٢١٥/٥؛ «تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك»: في قصر الصلاة - باب =

صلاة النهار في ذلك، وصلاة الليل؛ لأنه روى الحديث، وتأوله: أعني خصص عمومته من جهة القياس، وذلك أنه قال في الحديث: أرى ذلك كان في المطر، قال: فلم يأخذ بعموم الحديث، ولا بتأويله أعني تخصيصه، بل رد بعضه، وتأول بعضه، وذلك شيء لا يجوز بإجماع، وذلك أنه لم يأخذ بقوله فيه جمع بين الظهر والعصر، وأخذ بقوله، والمغرب والعشاء، وتأوله، وأحسب أن مالكا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث؛ لأنه عارضه العمل، فأخذ منه ببعض الذي لم يعارضه العمل، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم. لكن النظر في هذا الأصل - كما يقول ابن رشد - الذي هو العمل كيف يكون دليلاً شرعياً^(١)؟ يجيب على ذلك ابن رشد؛ ويقول: «فيه نظر، فإن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون: إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له فإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون: إنه من باب نقل التواتر ويحتجون في ذلك في الصاع^(٢)، وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن

=الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر: ١/١٦١؛ «سنن أبي داود»: كتاب الصلاة - باب الجمع بين الصلاتين، رقم ١٢١٠، ١٢١١؛ «سنن النسائي»: في المواقيت - باب الجمع بين الصلاتين في الحضر: ١/٢٩٠.

(١) ينظر: «بداية المجتهد»: ١/١٦٧-١٦٨.

(٢) الصاع: مكيال لأهل المدينة يأخذ أربعة أمداد، يذكر ويؤنث. وصاع النبي ﷺ الذي بالمدينة أربعة أمداد بمدهم المعروف عندهم، وأهل الكوفة يقولون: عيار الصاع عندهم أربعة أمثاله، والمد ربعه، وصاعهم هذا هو القفيز الحجازي ولا يعرفه أهل المدينة؛ قال ابن الأثير: والمد مختلف فيه، فقليل: هو رطل وثلاث بالعراقي، وبه يقول الشافعي وفقهاء الحجاز، فيكون الصاع خمسة أرطال وثلاثاً على رأيهم، وقيل: هو رطلان، وبه أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق فيكون الصاع ثمانية أرطال على رأيهم؛ ويقدر بمكيال اليوم حسب تقدير الجمهور (٢، ١٧٠) كغم، وأما عند الحنفية (٣، ٢٥٠) كغم. «لسان العرب»: باب صوع: ٢/٩٤؛ «أنوار المشكاة»: ١١٧.

سلف، والعمل إنما هو فعل الفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقه الخبر، لا العمل وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير، بل لعله ممنوع، والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكرارها، وتكرار وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أخرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل، وبالجملية العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشئ المنقول إن وافقته أفادت به غلبة ظن، وإن خالفته أفادت به ضعف ظن. فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد به أخبار الآحاد^(١) الثابتة؟ فيه نظر. وعسى أنها تبلغ في بعض، ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها؛ وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس. وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً، أو عملاً فيه ضعف، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال، وقد بين ذلك المتكلمون كأبي المعالي^(٢) وغيره^(٣).

(١) خبر الآحاد: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر. ينظر: «الإحكام للآمدي»: ٤٩/٢.
(٢) أبو المعالي: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني: أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» و«البرهان» في أصول الفقه، و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في فقه الشافعية وغيرها. توفي سنة ٤٧٨. قال البخارزي في الدمية يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري. «وفيات الأعيان»: ١٦٧/٣؛ «دمية القصر»: ٢٠٩؛ «طبقات الشافعية»: ٢٤٩/٣؛ «الأعلام»: ٣٠٦/٤.

(٣) «بداية المجتهد»: ١٦٨/١.

ما دمنا في تحليل قيود تعريف الإجماع حيث يقف ابن رشد عند لفظ الأمة،
ليعرض وجهة نظره فيبدأ كلامه باستفهام؛ فيقول: «هل يتناول أيضاً لفظة الأمة
جميع شخوص المجتهدين في ذلك العصر حتى إن شذ منهم واحد لم يكن إجماعاً، أم
يراد به الأكثر»^(١).

ويجيب على هذا السؤال؛ فيقول: «فالظاهر من الصيغ الواردة في ذلك تناول
جميعهم»^(٢).

والذي يبدو أن ابن رشد يسلك مسلك تقسيم الإجماع إلى الصريح ثم
السكوتي ولربما قسمه إلى المنطوق به والمسكوت عنه^(٣)؛ فيعتبر الصريح حجة لكنه
يرجح عدم حجية السكوتي؛ فنراه يقول: «وأما إذا نقل عن أكثرهم أيضاً قول،
وسكت الباقيون فمختلف فيه. والأظهر كما يقول الشافعي أن لا ينسب إلى
ساكت قول قائل^(٤) اللهم إلا أن يعلم من قرائن أحوال الساكتين أن سكوتهم ربما
كان رضياً عنهم بالقول واتفاقاً عليه»^(٥).

ويذهب ابن رشد يوزع احتمالات السكوت، ويحصرها في الأسباب التالية:

١. الإنسان قد يسكت إما أنه ليس عنده في ذلك الوقت في الشيء رأي؛

٢. وإما إن كان عنده رأي في الشيء فقد تمنعه عن التصريح به موانع:

أ. أنه لعله يرى الحكم في محل الاجتهاد.

ب. أو أن كل مجتهد مصيب.

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٣.

(٢) «المصدر نفسه»: ٩٣.

(٣) باعتبار أنه أخضع الإجماع ومن قبله القياس إلى صيغ الألفاظ.

(٤) لم أقف عليه في كتب الشافعي.

(٥) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٣.

ج. أو هية ما.

د. أو غير ذلك من قرائن تقتزن له^(١).

وبهذه الاحتمالات يتجه ابن رشد إلى موافقة المذهبين إلى إنكار تسمية الإجماع السكوتي إجماعاً وحجة^(٢).

(١) ينظر: المصدر نفسه.

(٢) في حجة الإجماع السكوتي اتجاهات وأقوال متعددة منها:

١. لأنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو رأي الظاهرية وأحد أقوال الشافعي. وقال الجويني: إنه ظاهر مذهبه.
٢. لأنه إجماع وحجة. وبه قال جماعة من الشافعية، وجماعة من أهل الأصول باعتبار أن سكوتهم ظاهر في الموافقة، ولأنه لا يجوز السكوت على الحق.
٣. لأنه حجة وليس بإجماع، وهو أحد الوجهين عند الشافعي واختاره الآمدي. أمّا كونه حجة فلأنه يفيد الظن، والظن حجة لقول الرسول ﷺ: «أمرت أن أفضي بالظاهر». وأمّا عدم كونه إجماعاً فلأنه السكوت يحتمل المعارضة.
٤. لأنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو علي الجبائي وأحمد في رواية عنه وعن كثير من الشافعية.
٥. لأنه إجماع إن كان فتياً لا حكماً، وبه قال ابن أبي هريرة.
٦. لأنه إجماع إن كان صادراً عن حكم، لا إن كان صادراً عن فتيا. قاله أبو إسحاق المروزي، وعلل ذلك: بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة.
٧. لأنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج كان إجماعاً، وإلا فهو حجة، وفي كونه إجماعاً وجهان حكاهما الزركشي ولم ينسبه إلى قائل.
٨. إن كان الساكتون أقل كان إجماعاً وإلا فلا، قاله أبو بكر الرازي، وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي. قال الزركشي: وهو غريب لا يعرفه أصحابه.
٩. إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً وإلا فلا وفيه تفصيل يطلب من مظانه.
١٠. إن ذلك إن كان ممّا يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، فإنه يكون السكوت إجماعاً، وبه قال إمام الحرمين الجويني.

ينتهي ابن رشد إلى تحليل أخير لقيود التعريف يخصص من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين دون أن يقطع بينهم خلاف، فيجيب عن هذا بأن صيغ الأحاديث الواردة لا تقتضي بكون الإجماع حجة، بل من خالف من بعد وقوع الإجماع في لحظة ما فغير ملتفت إليه ومقطوع بخطئه^(١).

وقد أشرنا إلى ذلك، وهو رأي الجمهور، وبه يوافقهم ابن رشد في الاتجاه^(٢). وهذا تنتهي تحليلات ابن رشد لقيود تعريف الإجماع ثم أنواعه؛ لننتقل إلى حجية الإجماع عنده.

يوزع ابن رشد حجية الإجماع على المنقول والمعقول، ويناقش ذلك؛ فيقول: «وأما الدليل على كون الإجماع حجة فمأخوذ من جهة النقل من الكتاب والسنة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ مَا تَوَلَّى...﴾ الآية^(٣). وهذه أقوى آية في التمسك بالإجماع. ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٤) وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(٥)

= ١١. إنه إجماع بشرط إفادة القرائن بالرضا؛ وذلك لأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدلُّ

على رضا الساكنين في ذلك القول، واختار هذا القول «الغزالي» في «المستصفى».

١٢. إنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه لا أثر للسكوت، لما تقرر عند أهل

المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض. وتفصيل هذا لا يسعه هذا الهامش

والاستدراك. ينظر: «إرشاد الفحول»: ٨٤-٨٥؛ «دراسات حول الإجماع والقياس»:

٨٦-٨٩؛ «أصول الفقه الإسلامي في نسخته الجديد»: ٨١/١-٨٢ الهامش.

(١) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٤-٩٤.

(٢) ينظر: ص: ٢٢٣.

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) آل عمران: ١١٠.

وقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^(١).

وهذه الآيات، وإن لم تكن واحدة منها نصاً في كون الإجماع دليلاً شرعياً؛ فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف، واتباع سبيلهم، وموافقهم والنهي عن مخالفتهم والخروج عن جماعتهم. وبالجمله إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمة، وإن لم تكن تواترت في اللفظ فهي متواترة في المعنى، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(٢) وقوله عليه السلام: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ومن سرّه مجبوحه الجنة فليلزم الجماعة»^(٣). وقوله عليه السلام: «يد الله مع الجماعة»^(٤) إلى ما سوى ذلك من الأحاديث، ثبت على القطع كون الإجماع دليلاً شرعياً^(٥).

وبعد بيان الحجة من الكتاب والسنة ينتقل إلى المعقول فيضعفه؛ فيقول: «وأما من احتج على كون الإجماع حجة بدليل العقل فضعيف؛ لأنه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ. بل نقول لو بقي من أهل الاجتهاد اثنان أو ثلاثة وأجمعوا على رأي وقع الإجماع بهم لشهادة الشرع لهم بالعصمة، من حيث ينطلق عليهم اسم الأمة في ذلك الوقت»^(٦).

يتأكد ذلك في كتابه «فصل المقال»، حيث يعتبر أن الإجماع لم يتحقق بالطريق اليقيني - وإن كان قد استدرك الموضوع، ففرق بين النظريات والعمليات؛

(١) الأعراف: ١٨١.

(٢) سبقه تخريجه.

(٣) ابن الأثير: المبارك بن محمد: «النهاية في غريب الحديث والأثر»، باب الباء مع الحاء: ٩٨/١. بلفظ: «من سرّه مجبوحه الدنة فليلزم الجماعة».

(٤) «سنن الترمذي» في الفتن: ١١/٩؛ «جامع الأصول»، رقم ٤٧٩٧.

(٥) «الضروري في أصول الفقه»: ٩٠-٩١.

(٦) المصدر السابق: ٩١.

فاعتبر أن الإجماع لا يتقرر في النظريات كما يمكن أن يتقرر في العمليات^(١).

هذا ما حرره ابن رشد في حجية الإجماع والذي يحصر حجية وسند الإجماع في المنصوص - أي لا يجوز أن يكون ذلك في القياس والمصالح المرسل^(٢) وغيرهما. لكن الحق أن الإجماع يكون في غير المنصوص باعتبار أنه كاشف للحكم الشرعي. وقد ذهب إليه ابن رشد كما تبين لنا مما تقدم.

يتلخص مما تقدم موقف ابن رشد من الإجماع فيما يلي:

١. يذهب إلى تعريف الإجماع تعريفاً يوافق الجمهور.

٢. يوافق الجمهور في سند الإجماع، ولا سيما في التواتر المعنوي، وحتى في النقل من الآحاد باعتبار أن الإجماع ينقله من رتبة الظن إلى رتبة القطع لكنه وقع في ورطتين:

أ. يحصر الإجماع في المنقول، وينكر أن يكون من المعقول مع أنه اعتبر ما سكت عنه أهل العصر المتقدم، ولم ينقل عنهم فيه قول فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة. وكل هذا من جهة المعقول باعتباره من المسكوت عنه؛ وهذا يدعونا إلى الانتقال إلى الورطة الثانية.

ب. عدم اعتداده بالإجماع السكوتي مع العلم أنه يحيل الإجماع إلى صيغ الألفاظ المستندة من جهة السمع. إضافة إلى ما وافق فيه إحداث القول الثالث الذي لم يخالف أو لم يأت به دليل من جهة السمع.

(١) ينظر: «دراسات حول الإجماع والقياس»: ٩ وما بعدها؛ «أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد»: ٧٨/١؛ «أصول الأحكام»: ٨٧ وما بعدها؛ «فصل المقال»، تحقيق: الجابري: ٩٧-٩٨. والمصالح المرسل^(٢) والتي تسمى أيضاً بالاستدلال المرسل والقياس المرسل هي: التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين. ينظر: «شفاء الغليل»: ٢٠٧.

(٢) ينظر: «فصل المقال»، تحقيق: الدكتور أبو عمران: ٣٧.

٣. يوافق الجمهور في عمل أهل المدينة من حيث الحجية وعدمها.
 ٤. يوافق الجمهور في تقسيم الإجماع إلى إجماع صريح، وإجماع سكوتي.
 ٥. لم يتعرض ابن رشد إلى إمكانية^(١) نقل الإجماع وإلى نسخ الإجماع بالإجماع.
 ٦. يحصر الإجماع في المنصوص، ويلغي بقية الاعتبارات.
 ٧. يوافق الجمهور فيما ذهبوا إليه من شروط الاحتجاج بعمل أهل المدينة.
 ٨. يوافق أهل الظاهر في تعريف الإجماع، ويخالفهم أحياناً؛ يتضح ذلك أيضاً، ويظهر في التطبيق التالي من «بداية المجتهد».
- قال ابن رشد في أمهات الأولاد هل تباع أم الولد أم لا ؟...: «إن العلماء قد اختلفوا فيها سفلهم وخلفهم، الثابت عن عمر رضي الله عنه أنه قد قضى بأنها لا تباع وإنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات. وروي مثل ذلك عن عثمان، وهو قول أكثر التابعين وجمهور فقهاء الأمصار^(٢). وكان أبو بكر الصديق وعلي -رضوان الله عليهما- وابن عباس وابن الزبير وجابر بن عبد الله وأبو سعيد الخدري يجيزون بيع أم الولد^(٣)، وبه قالت الظاهرية من فقهاء الأمصار^(٤). وقال جابر وأبو سعيد: «كنا نبيع أمهات الأولاد والنبي عليه الصلاة والسلام فبنا لا يرى بذلك بأساً»^(٥).

(*) ربما أدرج نقل الإجماع في إمكان وقوع الإجماع وعدمه، كما في فصل المقال. ينظر: «فصل المقال»، تحقيق: الدكتور أبو عمران: ٣٧.

(١) وهو مذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وجماعة الفقهاء من الصحابة والتابعين. ينظر: «المدونة»: ٢٨٢/٣، ٢٣٩/٥؛ «المنتقى»: ٢٢/٦؛ «المبسوط»: ١٤٩/٧؛ «الأم»: ٨٨/٦؛ «المغني»: ٤٩٢/١٢.

(٢) ينظر: «المغني»: ٤٩٢/١٢.

(٣) ينظر: «المحلى»: ١٨/٩؛ «الأحكام» لابن حزم: ٥١٨/٤ - ٥٢٠.

(٤) «سنن ابن ماجه»: كتاب العتق - باب أمهات الأولاد، رقم الحديث ٢٥١٧؛ «سنن الدارقطني»: كتاب المكاتب: ١٣٥/٤.

واحتجوا بما روي عن جابر أنه قال: «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، ثم فُحنا عمر عن بيعهن»^(١) ومما اعتمد عليه أهل الظاهر في هذه المسألة نوع من الاستدلال الذي يعرف باستصحاب حال الإجماع، وذلك أنهم قالوا: لما انعقد الإجماع على أنها مملوكة قبل الولادة، وجب أن تكون كذلك بعد الولادة إلى أن يَدُلُّ الدليل على غير ذلك، وقد تبين في كتب الأصول قوة هذا الاستدلال، وأنه لا يصح عند من يقول بالقياس، وإنما يكون ذلك دليلاً بحسب رأي من ينكر القياس، وربما احتج الجمهور عليهم بمثل احتجاجهم، وهو الذي يعرفونه بمقابلة الدعوة بالدعوة، وذلك أنهم يقولون: أليس تعرفون أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها، فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل، إلا أن المتأخرين من أهل الظاهر أحدثوا في هذا الأصل نقضاً، وذلك أنهم لا يسلمون منع بيعها حاملاً.

ومما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روي عنه عليه الصلاة والسلام «أنه قال في مارية سريته لما ولدت إبراهيم أعتقها ولدها»^(٢) ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «أما امرأة ولدت من سيدها فأئنها حرة إذا مات»^(٣) وكلا الحديثين لا يثبت عند أهل الحديث، حكى ذلك أبو عمر بن عبد البر رحمه الله،

(١) «سنن الدارقطني»: كتاب العتق - باب عتق أمهات الأولاد، رقم الحديث ٣٩٥٤؛ «الهداية في تخريج أحاديث البداية»: ٤٠١/٨.

(٢) «سنن ابن ماجه»: كتاب العتق - باب أمهات الأولاد، رقم الحديث ٢٥١٦؛ «سنن الدارقطني»: كتاب المكاتب: ١٣١/٤؛ «الهداية في تخريج أحاديث البداية»: ٤٠٢/٨.

(٣) «سنن ابن ماجه»: كتاب العتق - باب أمهات الأولاد، رقم الحديث ٢٥١٥؛ «سنن الدارقطني»: كتاب المكاتب: ١٣١/٤؛ «الهداية في تخريج أحاديث البداية»: ٤٠٢/٨.

وهو من أهل الشأن، وربما قالوا أيضاً من طريق المعنى أنها وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه بعضاً منها، وحكوا هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال: خالطت لحومنا لحومهن، ودمائنا دماؤهن»^(١).

وبهذا ينتهي هذا المبحث فنطوي الباب الأول من الكتاب؛ ولنفتح الباب الثاني منها والآخر.



(١) «بداية المجتهد»: ٣٨٥/٢-٣٨٦.