الأصل الثالث من أصول الأدلة

الإجماع

وفيه أبواب:

الباب الأول

في إثبات كونه حجة على منكريه

ومن حاول إثبات كون الإجماع حجةً افتقر إلى تفهيم لفظ «الإجماع» أوّلاً:

وبيانِ تصوّره ثانياً.

وبيانِ إمكانِ الاطّلاعِ عليه ثالثاً.

وبيان الدليل على كونه حجةً رابعاً.

[معنى الإجماع في الاصطلاح واللغة:]

أما تفهيمُ لفظ «الإجماع» فإنما نعني به «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصةً على أمرٍ من الأمور الدينية»

ومعناه في وضع اللغة: «الاتفاق، والإزماع» وهو مشترك بينهما. فمن أزمع وصمم العزم على إمضاء أمرٍ يقال: أجمع؛ والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا. وهذا يصلح لإجماع اليهود والنصارى، وللاتّفاق في غير أمر الدين، لكن العُرْفُ خصّص اللفظ بما ذكرناه.

وذهب النّظام إلى أن الإجماع عبارةٌ عن «كلّ قولٍ قامت حُجَّتُهُ، وإن كان قولَ واحد» وهو على خلاف اللغة والعرف. لكنه سوّاه على مذهبه إذ لم يَرَ الإجماع حُجَّةً، وتواتر إليه بالتسامُع تحريمُ مخالفة الإجماع، فقال: هو كل قول قامتْ حجته.

أما الثاني: وهو تصوره، فدليل تصوره وجوده، فقد وجدنا الأمة مجمعةً على أن الصلوات خمس، وأن صومَ رمضان واجب. وكيف يمتنع تصوُّره

والأمة كلهم متعبَّدون باتباع النصوصِ والأدلةِ القاطعةِ، ومعرّضون للعقاب بمخالفتها؟ فكما لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي، فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار.

فإن قيل: الأمة مع كثرتها، واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق، والعنادِ فيه: كيف تتفق آراؤها؟ فذلك محال منها، كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد؟

قلنا: لا صارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة، ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق، كيف وقد تصوَّر إطباقُ اليهود، مع كثرتهم، على الباطل؟ فلم لا يتصوَّر إطباق المسلمين على الحق؟ والكثرةُ إنما تؤثر[1] عند تعارضِ الأشباهِ والدواعي والصوارف، [١/ ١٧٤] ومستند الإجماع في الأكثر نصوصٌ متواترة، وأمور معلومةٌ ضرورةً بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد.

نعم هل يُتصور الإجماع عن اجتهاد أو قياس؟ ذلك فيه كلام سيأتي إن شاء الله.

أما الثالث: وهو تصور الاطلاع على الإجماع، فقد قال قوم: لو تُصُوِّر إجماعُهم فمن الذي يطلع عليه مع تَفرقهم في الأقطار؟

فنقول: يُتَصَوَّر معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عدداً يمكن لقاؤهم. وإن لم يمكن عُرِف مذهب قوم بالمشافهة، ومذهب الآخرين بأخبارِ التواتُر عنهم[2]، كما عَرَفْنَا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منعُ قتلِ المسلم بالذمي، وبطلانُ النكاح بلا وليّ، ومذهب جميع النصارى التثليث، ومذهب جميع المجوس التثنية.

فإن قيل: مذهب أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة، مستنِدٌ إلى قائل واحد،

---

(١) قوله «والكثرة إنما تؤثر الخ» أي إنما تكون سبباً لاختلاف الآراء، وهذا من المصنف ردٌّ على القول المتقدم «أن الأمة مع كثرتها. . .الخ».

(٢) إن التزام المؤلف بهذين الأمرين يكاد يجعل العلم بوقوع الإجماع أمراً خيالياً، وخاصة فيما بعد عصر الصحابة. ولذا نقل عن الإمام أحمد أنه قال: من ادّعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا (التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٤٧).

وهو الشافعي، وأبو حنيفة، وقول الواحد يمكن أن يُعْلَم، وكذلك مذهب النصارى يستند إلى عيسى عليه السلام[1]. أما قول جماعة لا ينحصرون: كيف يعلم؟

قلنا: وقول امة محمد ﷺ في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من محمد ﷺ وسمعوه منه، ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد، فكما يمكن أن يُعْلَمَ قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين[2].

فإن قيل: لعل أحداً منهم في أسر الكفار وبلاد الروم؟

قلنا: تجب مراجعته. ومذهب الأسيرِ ينقل كمذهب غيره، ويمكن معرفته، فمن شك في موافقته للآخرين لم يكن متحققاً للإجماع.

فإن قيل: فلو عُرِفَ مذهبه ربما يرجع بعده.

قلنا: لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع، فإنه يكون محجوجاً به. ولا يتصور رجوع جميعهم، إذ يصير أحد الإجماعين خطأً، وذلك ممتنع، بدليل السمع.

[حجية الإجماع]:

أما الرابع: وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة، وفيه الشأنُ كله، وكونه حجةً، إنما يعلم بكتابٍ، أو سنةٍ متواترةٍ، أو عقلٍ.

أما الإجماع فلا يمكن إثباتُ الإجماعِ به.

---

(١) في هذا من المصنف رحمه الله سهو، أو ممن قال هذا، إذ أن عيسى عليه السلام لم يجيء بالتثليث الذي اجتمع النصارى عليه، بل جاء بالتوحيد، أما الذي جاء بالتثليث فهو بعض المجامع الكنسيّة، وأجمع عليه النصارى لمّا كان للكنيسة تسلّط على المخالفين، ثم درج فيهم بعد ذلك.

(٢) ليس العشرة والعشرون أهل الإجماع، ولم يكن المجتهدون بهذا العدد في أي من عصور المسلمين، وهم في عصرنا هذا الألوف بل عشرات الألوف، فمعرفة أقوالهم جميعاً في المسألة الواحدة عسِرٌ جداً، ومن ادّعى أنه فَعَلَ ذلك ولو في مسألة واحدة فلا شك أنه مجازف.

وقد طمعوا في التلقي من الكتاب، والسنة، والعقل. وأقواها السنة.

ونحن نذكر المسالك الثلاثة:

المسلك الأول: التمسك بالكتاب.

وذلك قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمّةً وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ الآية [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿**وممن خلقنا أمّةٌ يهدون بالحق وبه يعدِلون**﴾ [الأعراف: ١٥٩] وقوله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى: ١٠] ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق، وقوله عزّ وجلّ: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: ٥٩] مفهومه: ما اتفقتم عليه فهو [١/ ١٧٥] حق.

فهذه كلها ظواهر لا تنصّ على الغرض. بل لا تدلّ أيضاً دلالة الظواهر.

وأقواها قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبعْ غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونُصْلِهِ جهنّم وساءت مصيرا**﴾ [النساء: ١١٥] فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين. وهذا ما تمسّك به الشافعي.

وقد أطنبنا في كتاب «تهذيب الأصول» في توجيه الأَسْوِلَة على الآية، ودفعها.

والذي نراه أن الآية ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتِلُ الرسولَ ويشاقّهُ ويتبعُ غير سبيل المؤمنين في مشايعتِهِ، ونُصرتِهِ، ودفع الأعداء عنه: «نولّه ما تَوَلّىٰ» فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضمَّ إليه متابعةُ سبيل المؤمنينِ في نصرته والذبّ عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم. فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل، ولو فَسَّر رسول الله ﷺ الآية بذلك لقبل، ولم يجعل ذلك رفعاً للنصّ، كما لو فَسّر المشاقّة بالموافقة، واتباعَ سبيلِ المؤمنين، بالعدول عن سبيلهم.

المسلك الثاني: [وهو الأقوى: التمسّك بالسنة النبوية]:

التمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[1] وهذا من حيث اللفظ: أقوى وأدلّ على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتابُ متواتر لكن ليس بنص.

فطريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ، بألفاظٍ مختلفة مع اتفاقِ المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقاتِ من الصحابة كعمر، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن يطول ذكره، من نحو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[2] و«ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»[3]، و«سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»[4] و«من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[5]، و«إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[6] وقوله ﷺ: «يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذّ»[7]، «ولا

---

(١) حديث «لا تجتمع أمتي على الخطأ» لا يعرف بهذا اللفظ.

(٢) حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» أخرجه ابن ماجه، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عمر بلفظ مقارب. وقال: حديث غريب من هذا الوجه.

(٣) حديث: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة» لم نجده بهذا اللفظ، ورواه أبو داود بمعناه، وسكت عليه، ورواه الترمذي وفيه سليمان بن سفيان المدني، قال أبو زرعة: منكر الحديث.
وقال السخاوي في المقاصد بعد أن خرّج الروايات المتعددة للحديث تخريجاً ضافياً: قال: وعلى الجملة فهو حديث مشهور ذو أسانيد كثيرة.

(٤) حديث: «سألت الله أن لا يجمع» أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي نضرة الغفاري. كذا في تمييز الطيب من الخبيث ص١٨٨.

(٥) حديث: «من سره أن يسكن...» أخرجه الترمذي من حديث ابن عمر عن عمر في الفتن (باب٧ ما جاء في لزوم الجماعة) وأحمد بلفظ «من أراد...الخ» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٦) حديث: «إن الشيطان مع الواحد...» قطعة من حديث من أراد بحبوحة الجنة».

(٧) حديث: «يد الله مع الجماعة...» روى أوّله الترمذي في الفتن، من حديث ابن =

تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله»[1] و«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم»[2] وروي «لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء» و«من خرج عن الجماعة، أو فارق الجماعة، قيد شبر فقد خَلَع رِبْقَةَ الإسلام من عنقه»[3]، «ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية»[4][5].

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرةً في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة [١/١٧٦] تحتجّ بها في أصول الدين وفروعه.

فإن قيل: فما وجه الحجة، ودعوى التواتر في هذه الأخبار غير ممكن، ونَقْل الآحاد لا يفيد العلم؟

قلنا: في تقرير وجه الحجّة طريقان:

أحدهما: أن ندّعيَ العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظّم شأن هذه

= عباس، وأخرجه النسائي.

(١) حديث «لا تزال... حتى يظهر أمر الله» ثابت في ن وسقط من ب. والحديث متفق عليه من حديث المغيرة (الفتح الكبير).

(٢) حديث: «لا تزال... لا يضرهم من خالفهم» رواه أحمد والشيخان من حديث معاوية وغيره (الفتح الكبير) ورواية «إلا ما أصابهم من لأواء» أخرجها أحمد ٥/٢٦٩، وقد سقطت هذه الرواية الثانية من ب.

(٣) حديث: «من خرج عن الجماعة...» رواه أحمد ٥/١٦٥ وأبو داود.

(٤) حديث: «من فارق الجماعة...» رواه البخاري من حديث ابن عباس (فتح الباري ٥/١٣) ورواه مسلم من حديث ابن عباس كذا في (نزهة الخاطر ١/٣٤٠).

(٥) هذان الحديثان الأخيران ليسا في شأن الإجماع، فإن الإجماع هو على المسائل العلمية الدينية أما مفارقة الجماعة فهي الشقاق وعدم الانقياد للإمام، وهي مسألة أخرى، وإلا لكان اختلاف الأئمة والمفتين في الأقوال الفقهية من مفارقة الجماعة!!! ومما يؤكد صحة هذا الفهم أن نص الحديث بتمامه عند البخاري: «من رأى من أميرٍ شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتةً جاهلية» فهو في مشاقة الأمراء والخروج عليهم، وليس في القضايا العلمية.

الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ، بمجموع هذه الأخبار المتفرقة[1]، وإن لم تتواتر آحادها. وبمثل ذلكَ نجدُ أنفسنا مضطرّين إلى العلم بشجاعة علي، وسخاوة حاتم، وفقهِ الشافعي، وخَطَابَة الحجّاج، وميل رسول الله ﷺ إلى عائشة من دون نسائه، وتعظيمِه صحابَتَهُ، وثنائِه عليهم، وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع. وذلك يشبه ما يُعْلَمُ من مجموعِ قرائِنَ آحادُها لا ينفكّ عن الاحتمال، ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها، حتى يحصل العلم الضروري.

الطريق الثاني: أن لا ندعي علم الاضطرار بل علم الاستدلال، من وجهين:

الأول: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين، يتمسّكون بها في إثبات الإجماع[2]، ولا يُظْهِرُ أحدٌ خلافاً وإنكاراً، إلى زَمَانِ النّظام[3]، ويستحيل في مستقرّ العادة توافُقُ الأمم في أعصارٍ متكررة على التسليم لما لم تَقُم الحجّةُ بصحته، مع اختلاف الطباع، وتفاوُتِ الهمم والمذاهب في الرد والقبول. ولذلك لم ينفكّ حكم ثَبَتَ بأخبار الآحاد عن خلافِ مخالفٍ، وإبداء تردد فيه[4].

الوجه الثاني: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو

---

(١) يعني أنها من المتواتر تواتراً معنوياً.

(٢) لعله يشير إلى نبذهم للفرقة والنزاع، وهو أمر آخر غير الاختلاف العلمي في المسائل الاجتهادية كما نبهنا إليه آنفا.

(٣) نقل الزركشي أنه لم يخالف في حجية الإجماع أحد قبل النظّام، ووافقه بعض الروافض (انظر البحر المحيط ٤/ ٤٤٠) وأضاف ابن بدران في شرحه على الروضة أن الخوارج خالفوا فيه أيضاً. ونقل في (٢/ ٣٣٣) أن الأصفهاني قال: الحق تعذر الإطلاع على الإجماع بعد عصر الصحابة لانتشار الإسلام وكثرة العلماء. قال: وهو اختيار الإمام أحمد والطوفي. ووافقه ابن بدران. وقال: هذا هو الحق الذي ندين الله به اهـ وخالف فيه من المتأخرين الشوكاني، ولم ير أدلة الإجماعة مقنعة (انظر إرشاد الفحول).

(٤) حاصل هذا الدليل التمسّك بالإجماع السكوتي في إثبات الإجماع القولي. والإجماع السكوتيّ دليل ضعيف، فكيف يثبت به ما هو أقوى منه؟!

الإجماع الذي يُحْكَمُ به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة. ويستحيل في العادة التسليمُ لخبر يُرْفَعُ به الكتابُ المقطوع، إلا إذا استند إلى مستندٍ مقطوع به، فأما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً، حتى لا يتعجَّب متعجِّبٌ، ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطعَ بإجماعٍ مستندٍ إلى خبرٍ غير معلوم الصحة؟ وكيف تذهَلُ عنه جميع الأمة إلى زمانِ النظَّام فيختصَّ بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال.

[مناقشة المنكرين للأدلة المثبتة للإجماع]:

وللمنكرين في معارضته ثلاثة مقامات: الرد، والتأويل، والمعارضة.

المقام الأول: في الرد:

وفيه أربعة أسئلة:

السؤال الأول: قولهم: لعل واحداً خالف هذه الأخبار وردَّها، ولم يُنقَل إلينا؟

قلنا: هذا أيضاً تحيله العادة، إذ الإجماع أعظمُ أصول الدين، فلو خَالفَ فيه مخالِفٌ لعَظُمَ الأمر فيه، واشتهر الخلاف[1]، إذ لم يندرس خلافُ الصحابة في دية الجنين، ومسألة الحرام[2]، وحدِّ الشرب، فكيف اندرس الخلاف في أصلٍ عظيم يلزم فيه التضليل والتبديع لمن أخطأ [١/ ١٧٧] في نفيه أو إثباتِه، وكيف اشتَهر خلاف النّظام مع سقوطِ قدرِه وخِسَّة رتبته[3]، واختفى خلافُ أكابر

---

(١) هذا يطرح سؤالاً للبحث: وهو أن يقال: من أول من قال بحجّية الإجماع، واعتبره أصلاً من أصول الفقه؟ والمعروف أن الشافعي ناقش القضية، وقال بالإجماع، لكن الغزالي هنا ينسبه إلى الصحابة والتابعين، فما مدى صحة ذلك؟ ومن أوّل من تكلم فيه وبَلْوَرَه واحتجَّ له؟

(٢) أي مسألة قول الرجل لزوجته «أنت عليّ حرام» قيل هي طلاق، وقيل ظهار، وقيل يمين، وقيل غير ذلك.

(٣) إنما حقّر الغزالي النظام لما كان عليه من سوء الرأي في الصحابة رضوان الله عليهم. =

الصحابة والتابعين؟ هذا مما لا يتسع له عقلٌ أصلاً.

السؤال الثاني: قالوا: قد استدللتم بالخبر على الإجماع، ثم استدللتم بالإجماع على صحةِ الخبر، فهب أنهم أجمعوا على الصحة، فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح، وهل النزاع إلا فيه؟

قلنا: لا، بل استدللنا على الإجماع بالخبر، وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له، مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصلٍ قاطعٍ يحكم به على القواطعِ بخبر غير معلوم الصحة، فعلمنا بالعادة كونَ الخبر مقطوعاً به، لا بالإجماع. والعادةُ أصلٌ يستفاد منها معارف، فإن بها يُعْلَمُ بطلانُ دعوى معارضة القرآن واندراسِها، وبها يعلم بطلان دعوى نصِّ الإمامة، وإيجابِ صلاة الضحى، وصومِ شوال، وأن ذلك لو كان لاستحال في العادة السكوت عنه.

السؤال الثالث: قالوا: بم تنكرون على من يقول: لعلهم أثبتوا الإجماع لا بهذه الأخبار بل بدليل آخر.

قلنا: قد ظهر منهم الاحتجاجُ بهذه الأخبار في المنع من مخالفة الجماعة، وتهديدُ من يفارق الجماعة ويخالفها. وهذا أولى من أن يقال[1] : لو كان لهم فيه مستند لظهر وانتشر، فإنه قد نُقِل تمسكهم أيضاً بالآيات.

السؤال الرابع: قولهم: لما علمت الصحابة صحةَ هذه الأخبار لِمَ لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب، ويشاركونهم في العلم؟

قلنا: لأنهم علموا تعريفَهُ عليه السلامُ عصمةَ هذه الأمة بمجموع قرائنَ وأماراتٍ وتكريراتٍ وألفاظِ أسباب[2] دلت ضرورةً على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمّة. وتلك القرائنُ لا تدخل تحت الحكاية، ولا تحيطُ بها

= انظر ما نقله الجاحظ عنه من قوله في ذلك فيما يأتي في باب إثبات القياس. أي دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على أن الإمام بعده علي رضي الله عنه.

(١) يعني أنه يرّد على هذا القول بوجهين أوّلهما أولاهما، وهو ما تقدم، والثاني أن يقال: لو كان لهم فيه مستند الخ.

(٢) ن: «بمجموع قرائن وأمارات ألفاظ وأسباب».

العبارات[1]، ولو حَكَوْها لتطرّق إلى آحادها احتمالات، فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصلٌ مقطوع به و[لا] يقع التسليم في العادة به. فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية.

المقام الثاني: في التأويل:

ولهم تأويلات ثلاثة:

الأول: قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ينبىء عن الكفر والبدعة، فلعله أراد عصمة جميعِهم عن الكفر بالتأويل والشبهة. وقوله: «على الخطأ» لم يتواتر[2]. وإن صحّ، فالخطأ عام يمكن حملُهُ على الكفر.

قلنا: الضلال في وضعِ اللسان لا يناسِبُ الكفر[3]، قال الله تعالى: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾، وقال تعالى، إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿**فعلتُها إذاً** [١/١٧٧] **وأنا من الضالين**﴾. وما أراد من الكافرين، بل أراد: «من المخطئين» يقال: ضلّ فلان عن الطريق، وضلَّ سَعْيُ فلان، كلٌّ ذلك الخطأُ. كيفَ وقد فُهم ضرورةً من هذه الألفاظ تعظيمُ شأن هذه الأمة، وتخصيصُها بهذه الفضيلة. أما العصمةُ عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأُبيّ وزيد، على مذهب النظّام، لأنهم ماتوا على الحق، وكم من آحادٍ عصموا عن الكفر حتى ماتوا! فأي خاصيّة للأمّة؟ فدل أنه أراد: ما لم يُعْصَمْ عنه الآحاد من سهوٍ وخطأ وكذب، وتُعصَمُ عنه الأمة، تنزيلاً لجميع الأمة منزلة النبي ﷺ في العصمة عن الخطأ في الدين[4]. أما في غير الدين: من إنشاءِ حربٍ، وصلحٍ، وعمارة بلدةٍ،

---

(١) ليت المصنف أورد بعض تلك القرائن والأمارات تقويةً لهذا الأصل وتشييداً له.

(٢) بل لا يُعرَف حديثاً.

(٣) قوله: «الضلال لا يناسب الكفر» فيه نظر، فهو في القرآن كثير، ومنه ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فهم النصارى، و﴿من يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾ واستعماله في البدعة أيضاً كثير، ومنه الحديث «كل بدعة ضلالة».

(٤) توسّع الشاطبيّ في هذا المعنى فرأى أن الأمة بمجموعها ورثت بعض خصائص النبي ﷺ ومنها العصمة عن الخطأ في أمر الدين. ونقل أدلة ذلك. انظر الموافقات ٢/٢٤٩.

فالعمومُ يقتضي العصمة للأمة عنه أيضاً، ولكن ذلك مشكوك فيه، وأمرُ الدين مقطوعٌ بوجوب العصمة فيه، كما في حق النبي ﷺ، فإنه أخطأ في أمر تأبير النخلِ، ثم قال: «أنتم أعرف بأمر دنياكم، وأنا أعرف بأمر دينكم»[1].

التأويل الثاني: قولهم: غايةُ هذا أن يكون عامّاً يوجب العصمة عن كل خطأ، ويحتمل أن يكون المراد به بعضَ أنواع الخطأ من الشهادةِ في الآخرة، أو ما يوافقُ النصَّ المتواتر، أو يوافق دليلَ العقل، دون ما يكون بالاجتهاد والقياس.

قلنا: لا ذاهب من الأمة إلى هذا التفصيل، إذ ما دل من العقل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دلّ على تجويزه في شيء آخر. وإذا لم يكن فارقٌ لم يمكنْ تخصيصٌ بالتحكم دون دليل، ولم يكن تخصيصٌ أولى من تخصيص. وقد ذَمَّ من خالف الجماعة وأمر بالموافقة، فلو لم يكن ما فيه العصمةُ معلوماً استحال الاتباع، إلا أن تثبُتَ العصمةُ مطلقاً، وبه تثبت فضيلة الأمة وشرفها. فأما العصمة عن البعض دون البعض، فهذا يثبت لكل كافر، فضلاً عن المسلم، إذ ما من شخص يخطىء في كل شيء، بل كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء.

التأويل الثالث: أن أمته ﷺ كل من آمن به إلى يوم القيامة، فجملة هؤلاء من أول الإسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ، بل كلُّ حكم انقضى على الاتفاق عليه الأعصار[2] كلها بعد بعثة النبي ﷺ فهو حق، إذ الأمة عبارة عن الجميع. كيف والذين ماتوا في زماننا هم من الأمة، وإجماعُ من بعدهم ليس إجماعَ جميعِ الأمة، بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم إجماع. وقُلْنا: من الأمة من خالف، وإن كان قد مات، فكذلك إذا لم يوافقوا.

قلنا: كما لا يجوز أن يراد بالأمة المجانين، والأطفال، والسُّقط، والمُجْتَنّ، وإن كانوا من الأمة، فلا يجوز أن يراد به الميت، والذي لم يخلق بعد، بل

---

(١) حديث: «أنتم أعرف...» روى مسلم أوله بلفظ «أنتم أعلم بدنياكم» ورواه أحمد ٣/ ١٥٢.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الأعصار».

الذي يُفْهَم : قومٌ يتصور [١/ ١٧٩] منهم اختلاف واجتماع، ولا يتصوّر الاجتماع والاخ تلاف من المعدوم والميت. والدليلُ عليه أنه أَمَرَ باتباع الجماعةوذمّ من شذّ عن الموافقة. فإن كان المراد به ما ذكروه، فإنما يتصور الاتّباعُ والمخالفة في القيامةِ لا في الدنيا. فيعلم قطعاً أن المراد به: إجماعٌ يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا، وذلك هم الموجودون في كل عصر. أما إذا مات، فيبقى أثر خلافه، فإن مذهبه لا يموت بموته. وسيأتي فيه كلام شاف إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: المعارضة بالآيات والأخبار:

أما الآيات: فكل ما فيها منعٌ من الكفر والردة والفعلِ الباطل، فهو عامّ مع الجميع، فإن لم يكن ذلك ممكناً فكيف نُهوا عنه؟ كقوله تعالى: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة:١٦٩] ﴿**ومن يرتدِدْ منكم عن دينه فيمت وهو كافر**﴾ [البقرة:٢١٧] ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ [البقرة:١٨٨] وأمثال ذلك.

قلنا: ليس ذلك نهياً لهم عن الاجتماع، بل نهي للآحاد، وإن كان كل واحد على حياله داخلاً في النهي. وإن سُلِّم، فليس من شرط النهي وقوع المنهيّ عنه، ولا جوازُ وقوعه، فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم، ونهاهم عن الجميع. وخلاف المعلوم غير واقع. وقال لرسوله ﷺ: ﴿**لئن أشركت ليحبطن عملك**﴾ [الزمر:٦٥] وقال: ﴿**فلا تكونن من الجاهلين**﴾ [الأنعام:٣٥] وقد علم أنه قد عَصَمَه [أن يكون] منهم، وأن ذلك لا يقع.

وأما الأخبار، فقوله عليه السلام: «بدا الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدا»[1]. وقوله عليه السلام: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب، حتى إن الرجل ليحلف وما يُستحلَف، ويشهدُ وما

---

(١) حديث: «بدا الإسلام غريباً...» رواه مسلم (١/ ١٣٠) والترمذي وغيرهما. وروي «بدأ» بالهمز.

يُستشهد»[1] وكقوله ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي»[2].

قلنا: هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب، ولا يدل على أنه لا يبقى متمسِّكٌ بالحق. ولا يناقض قولَه ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»[3] كيف ولا تجري هذه الأخبارُ في الصحة والظهور مجرى الأحاديث التي تمسكنا بها؟

المسلك الثالث: التمسك بالطريق المعنوي:

وبيانه أن الصحابة إذا قضوْا بقضيةٍ، وزعموا أنهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كَثُرُوا كثرةً تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبَّهَ واحد منهم للحق في ذلك، وإلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ، فقطعُهم في غيرِ محل القطع محالٌ في العادة. فإن قضوا عن اجتهادٍ واتفقوا [١/ ١٨٠] عليه، فيُعْلَمُ أن التابعين كانوا يشدّدون النكير على مخالفيهم، ويقطعون به. وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع، فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع، وإلا فيستحيل في العادة أن يشذَّ عن جميعهم الحقُّ مع كثرتهم، حتى لا يتنبَّهُ واحدٌ منهم للحق. وكذلك نعلُم أنّ التابعين لو أجمعوا على شيء أنْكَرَ تابعو التابعين على المخالف، وقطعوا بالإنكار، وهو قطعٌ في غير محلّ القطع، فالعادة تحيلُ ذلك إلا عن قاطع.

وعلى مساق هذا قالوا: لو رَجَع أهل الحل والعقد إلى عددٍ ينقص عن عدد التواتر، فلا يستحيلُ عليهم الخطأ في العادة، ولا تعمُّد الكذب لباعثٍ عليه، فلا حجة فيه.

---

(١) حديث: «خير الناس...» أخرجه أحمد، وأوله عنده: «أحسنوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم...الخ» قال أحمد شاكر (١/ ٣٣٠): إسناده صحيح.

(٢) حديث: «لا تقوم الساعة...» رواه أحمد ومسلم (الفتح الكبير).

(٣) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال» (الفتح الكبير).

وهذه الطريقة ضعيفةٌ عندنا، لأن منشأ الخطأ إما تعمد الكذب، وأما ظنُّهم ما ليس بقاطع قاطعاً. والأول غير جائز على عدد التواتر. وأما الثاني فجائز، فقد قَطَعَ اليهود ببطلان نبوّة عيسى ومحمد عليهما السلام، وهم أكثر من عدد التواتر. وهو قَطْعٌ في غير محل القطع، لكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً. والمنكرونَ لحدوثِ العالم والنبوّات، والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات، عددهم بالغٌ مبلغ عدد التواتر، ويحصل الصدق بأخبارهم، ولكن أخطؤوا بالقطع في غير محل القطع. وهذا القائل يلزمه أن يجعلَ إجماع اليهودِ والنصارىٰ حجةً، ولا يخصِّص هذه الأمة، وقد أجمعوا على بطلان دين الإسلام.

فإن قيل: هذا تمسكٌ بالعادة، وأنتم في نصرة المسلكِ الثاني استروحتم إلى العادة، وهذا عينُ الأول.

قلنا: العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً، وعن هذا قلنا: شرطُ خبر التواتر أن يستند إلى محسوس، والعادةُ تحيل الانقيادَ والسكوت عمن يرفع الكتابَ والسنة المتواترةَ بإجماعٍ دليلُه خبرٌ مظنونٌ غير مقطوع به. وكلُّ ما هو ضروري يُعْلَم بالحسِّ، أو بقرينة الحال، أو بالبديهة، فمنهاجُه واحد، ويتفق الناس على دركه. والعادةُ تحيل الذهول عنه على أهل التواتر. وما هو نظريٌّ فطرقه مختلفة، فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه. فهذا هو الفرق بين المسلكين.

فإن قيل: اعتمادكم في هذا المسلك الثاني[1] أن ما أجمعوا عليه حقٌّ وليس بخطأ، فما الدليل على وجوب اتباعه؟ وكل مجتهد مصيبٌ للحق، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه، والشاهد المزوَّرُ مبطل، ويجب على القاضي اتباعُه. فوجوب الاتباع شيء، وكونُ الشيء حقاً غيره.

قلنا: أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع، وأنه من الحق الذي يجب اتباعه، ويجب كونهم محقين في قولهم «يجبُ اتباع الإجماع».

ثم نقول: كل حقٌّ عُلِمَ كونُه حقّاً فالأصل فيه [١/١٨١] وجوب الاتباع،

---

(١) هكذا في النسختين، وصوابه عندي «المسلك الثالث».

والمجتهدُ يجب اتباعُهُ إلا على المجتهد الذي هو محقٌّ أيضاً، فَقُدِّم حقٌّ حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاده غيره في حقه. والشاهد المزوّر لو عُلِمَ كونه مزوّراً لم يتبع. ويدل عليه أيضاً ذمُّهُ من خالف الجماعة، وأنه ذكر هذا في معرِض الثناء على الأمة، ولا يتحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع، وإلا فلا يبقى له معنىً إلا أنهم محقون إذا أصابوا دليل الحق، وذلك جائز في حقّ كل واحدٍ من أفراد المؤمنين - فليس فيه مدحٌ وتخصيص ألبتة.

الباب الثاني

في بيان أركان الإجماع

وله ركنان: المجمعون، ونفس الإجماع.

الركن الأول

المجمعون

وهم أمة محمد ﷺ. وظاهر هذا يتناول كلَّ مسلم. لكن لكل ظاهرٍ طرفان واضحان في النفي والإثبات، وأوساطٌ متشابهة:

أما الواضحُ في الإثبات فهو كل مجتهدٍ مقبولِ الفتوىٰ، فهو [من] أهل الحل والعقد قطعاً. ولا بدّ من موافقته في الإجماع.

وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة، فإنهم وإن كانوا من الأمة، فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» إلا من يتصوَّر منه الوفاق والخلاف في المسألة بعد فهمها، فلا يدخل فيه من لا يفهمها.

وبين الدرجتين العوامُّ المكلّفون، والمتكلمون[1]، والفقيهُ الذي ليس بأصوليّ، والأصوليُّ الذي ليس بفقيه، والمجتهدُ الفاسق، والمبتدعُ، والناشئُ من التابعين مثلاً إذا قاربَ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة.

فنرسم في كل واحد مسألة.

مسألة [العامي هل يعتبر قوله في الإجماع]:

يتصوَّر دخولُ العوامّ في الإجماع، فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه العوامُّ والخواصُّ، كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم، والزكاة، والحج. فهذا مجمع عليه. والعوامُّ وافقوا الخواص في الإجماع [عليها]؛ وإلى ما يختصُّ بدركه الخواصُّ، كتفصيل أحكام الصلاة، والبيع، والتدبير، والاستيلاد.

---

(١) ب: سقط منها «والمتكلمون».

فما أجمع عليه الخواصُّ، فالعوامُّ متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحلّ والعقد، لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً، فهم موافقون أيضاً فيه. ويحسن تسميةُ ذلك: إجماعَ الأمة قاطبة، كما أن الجند إذا حكَّموا جماعةً من أهل الرأي والتدبير في مُصَالَحة أهل قلعةٍ، فصالحوهم على شيء، يقال: هذا باتفاق جميع الجند.

فإذاً كلُّ مُجْمَعٍ عليه من [١/١٨٢] المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوامّ، وبه يتم إجماع الأمة.

فإن قيل: فلو خالف عامّيٌّ في واقعة أجمع عليها الخواصُّ من أهل العصر، فهل ينعقد الإجماع دونه؟ وإن كان ينعقد فكيف خرج العاميُّ من الأمة؟ وإن لم ينعقد فكيف يُعتدّ بقول العامي؟

قلنا: قد اختلف الناس فيه، فقال قوم: لا ينعقد، لأنه من الأمة، فلا بدَّ من تسليمِهِ بالجملة أو بالتفصيل. وقال آخرون، وهو الأصح: إنه ينعقد، بدليلين:

أحدهما: أن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبيّ والمجنون في نقصان الآلة، ولا يُفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمةُ من يتصوَّر منه الإصابة، لأهليته.

والثاني: وهو الأقوى: أن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوامّ في هذا الباب، أعني خواصّ الصحابة وعوامّهم. ولأن العامّيّ إذا قال قولاً عُلم أنه يقول عن جهل، وأنه ليس يدري ما يقول، وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف فيه. وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامّيٍّ عاقل، لأن العاقل يفوّض ما لا يدري إلى من يدري. فهذه صورةٌ فُرِضَتْ لا وقوع لها أصلاً.

ويدل عليه انعقادُ الإجماع على أن العامي يعصي بمخالفتِهِ العلماء[1]، ويحرم ذلك عليه. ويدل على عصيانِهِ ما ورد من ذمِّ الرؤساء الجهال إذا ضلوا وأضلوا

---

(١) ب: «ويدل على انعقاد الإجماع، أن العامّيّ يعصي... الخ».

بغير علم. وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٢] فردّهم عند النزاع إلى أهل الاستنباط. وقد وردت أخبارٌ كثيرة بإيجاب المراجعة والموافقة[١] للعلماء، وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى. وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم، فإنه يجوز أن يعصي بالمخالفة كما يعصي من يخالفُ خبرَ الواحد، ولكن يمتنع وجود الإجماع لمخالفتِه، والحجةُ في الإجماع، فإذا امتنع بمعصيةٍ أو بما ليس بمعصية، فلا حجة. وإنما الدليل ما ذكرنا من قبل.

مسألة: [هل ينعقد الإجماع مع خلاف أهل العلم من غير الفقهاء]:

إذا قلنا: لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم، فربّ متكلمٍ ونحويٍّ ومفسرٍ ومحدّثٍ هو ناقص الآلة في درك الأحكام.

فقال قوم: لا يعتدّ إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى، كالشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وأمثالِهمْ من الصحابة والتابعين؛ ومنهم من ضمَّ إلى الأئمة الفقهاءَ الحافظين لأحكام الفروع الناهضين بها، لكن أخرجَ الأصوليّ الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها.

والصحيح أن الأصوليَ العارفَ بمدارك الأحكام، وكيفيةِ تلقيها من المفهوم والمنطوق[٢]، وصيغةِ الأمرِ والنهي، والعمومِ، وكيفيةِ تعليل النصوص، أولى بالاعتداد بقوله من الفقيهِ الحافظ للفروع. بلْ ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد، وإن لم يحفظ [١/١٨٣] الفروع. والأصوليُّ قادر عليه، والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه.

وآيةُ أنه لا يُعْتَبَرُ حفظُ الفروع أن العباس، والزبير، وطلحة، وسعداً، وعبدالرحمن بن عوف، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبا عبيدة بن الجراح، وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى، ولم يتظاهر بها تظاهُرَ العبادلة، وتظاهُرَ علي، وزيد بن ثابت، ومعاذ، كانوا يعتدُّون بخلافهم لو خالفوا. وكيف لا وكانوا صالحين للإمامة العظمى، وسُمِيّ[٣] أكثرهم في الشورى، وما كانوا

---

(١) ب: سقط منها «والموافقة».

(٢) كذا في ن. وفي ب بدله: «والمنظوم».

(٣) ب: «لا سيما لكون أكثرهم في الشورى».

يحفظون الفروع؟ بل لم تكن الفروع موضوعة بعد. لكن عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلاً لفهمهما. والحافظُ للفروع قد لا يحفظ دقائقَ فروعِ الحيضِ والوصايا، فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق، فلا يشترط حفظها. فينبغي أن يعتدّ بخلاف الأصوليِّ، وبخلاف الفقيهِ المبرِّز، لأنهما ذَوَا آلةٍ على الجملة، يقولان ما يقولان عن دليل.

أما النحوي والمتكلم فلا يعتدُّ بهما؛ لأنهما من العوامّ في حق هذا العلم، إلا أن يقع الكلام في مسألةٍ تنبني على النحو أو على الكلام.

فإن قيل: فهذه المسألة قطعية أم اجتهادية؟

قلنا: هي اجتهادية، ولكن إذا جوَّزنا أن يكون قولُه معتبراً صار الإجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته، فلا يصير حجة قاطعة، إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالِفْ هؤلاء. أما خلافُ العوام فلا يقع، ولو وقع فهو قولٌ باللسان، وهو معتَرِفٌ بكونه جاهلاً بما يقول، فبطلانُ قولِهِ مقطوع به، كقول الصبيّ، فأما هذا فليس كذلك.

فإن قيل: فإذا قلد الأصوليُّ الفقهاءَ فيما اتفقوا عليه في الفروع، وأقرّ بأنه حقّ، هل ينعقد الإجماع؟

قلنا: نعم: لأنه لا مخالفة، وقد وافقَ الأصوليُّ جملةً، وإن لم يعرف التفصيل، كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز، والأجسام والأعراض، والضدِّ والخلاف، فهو صواب. فيحصل الإجماع بالموافقة الجمْلِيّة كما يحصل من العوام، لأن كل فريقٍ كالعامّيّ بالإضافة إلى ما لم يحصِّلْ علمَهُ، وإن حصَّلَ علماً آخر.

مسألة [خلاف المبتدع هل يمنع انعقاد الإجماع؟]:

المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر، بل هو كمجتهدٍ فاسق. وخلافُ المجتهد الفاسق معتبر.

فإن قيل: لعله يكذب في إظهار الخلاف، وهو لا يعتقده؟

قلنا: لعله يصدق، ولا بدَّ من موافقته، ولم نتحقق موافقَتَه[1]، كيف وقد نعلم اعتقادَ الفاسِق بقرائِنِ أحوالِه في مناظراتِه واستدلالته؟ والمبتدعُ ثقةٌ يقبل قوله، فإنه ليس يدري أنه فاسق. أما إذا كَفَر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه، وإن كان يصلي إلى القبلة، ويعتقد نفسه مسلماً؛ لأن الأمة ليست [١/ ١٨٤] عبارة عن المصلِّين إلى القبلة، بل عن المؤمنين، وهو كافر، وإن كان لا يدري أنه كافر. نعم: لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفّرناه، فلا يُستدل على بطلان مذهبه بإجماع مخالفيه على بطلان التجسيم، مصيراً إلى أنهم كل الأمة دونه، لأن كونهم كلَّ الأمة موقوف على إخراج هذا من الأمة، والإخراج من الأمة موقوف على دليل التكفير، فلا يجوز أن يكون دليلُ تكفيره ما هو موقوف على تكفيره، فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه.

نعم: بعد أن كفّرناه بدليل عقليٍّ، لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت إليه. فلو تاب وهو مصرّ على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره، فلا يُلتَفَتُ إلى خلافه بعد الإسلام؛ لأنه مسبوق بإجماع كل الأمة، وكان المجمعون في ذلك الوقت كلَّ الأمة دونه، فصار كما لو خالف كافرٌ كافة الأمة ثم أسلم وهو مصرّ على ذلك الخلاف، فإن ذلك لا يلتفت إليه. إلا على قول من يَشْترط انقراضَ العصر في الإجماع.

فإن قيل: فلو تَرَكَ بعضُ الفقهاء الإجماعَ بخلافِ المبتدِع المكفَّر إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر، وظن أن الإجماع لا ينعقد دونه، فهل يُعذَر من حيث إن الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفَّر به من التأويلات؟

قلنا: للمسألة صورتان:

إحداهما: أن يقول الفقهاء: نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا، ففي هذه الصورة لا يُعَذَّرونَ فيه، إذ يلزمهم مراجعةُ علماء الأصول[2]، ويجب على العلماء تعريفُهم، فإذا أفتوا بكفره فعليهم التقليد، فإن لم يقنعهم التقليد فعليهم السؤال عن الدليل، حتى إذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة، لأن دليلَهُ

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «ولو لم نتحقق موافقته».

(٢) أي أصول الدين، وهو علم العقائد، وليس المراد أهل أصول الفقه.

قاطع. فإن لم يدركوه فلا يكونون معذورين، كمن لا يدرك دليلَ صدقِ الرسول ﷺ، فإنه لا عذرَ مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة.

الصورة الثانية: أن لا يكون قد بلغته بدعتُه وعقيدتُه، فَتَرَكَ الإجماع لمخالفته، فهو معذور في خطئه، وغيرُ مؤاخذٍ به، وكأن الإجماع لم ينتهض حجة في حقه، كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ، لأنه غير منسوب إلى تقصير، بخلاف الصورة الأولى، فإنه قادر على المراجعة والبحث، فلا عذر له في تركه، فهو كمن قَبِلَ شهادة الخوارج وحَكَمَ بها، فهو مخطىء، لأن الدليل على تكفير الخوارج على عليّ وعثمان رضي الله عنهما والقائلين بكفرهما، المعتقدين استباحة دمهما ومالهما، ظاهرٌ يُدْرَك على القرب، فلا يُعذَر من لا يعرفه[1]. بخلاف من حَكَمَ بشهادة الزورِ وهو لا يعرف، لأنه لا طريق له إلى معرفة صدق الشاهد، وله طريق إلى معرفة كفره.

فإن قيل: وما الذي يكفر به؟

قلنا: الخَطْبُ في ذلك طويل، وقد أشرنا إلى شيء [١/ ١٨٥] منه في كتاب «فيْصَل التفرقة بين الإسلام والزندقة» والقدرُ الذي نذكره الآن أنه يرجع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون نفسُ اعتقادِهِ كفراً، كإنكار الصانع، وصفاته، وجحد النبوة.

الثاني: ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله، ويلزمه إنكار ذلك من حيث التناقض.

الثالث: ما ورد التوقيفُ بأنه لا يصدر إلا من كافر، كعبادةِ النيران، والسجودِ

---

(١) نقل شارح الروضة (١/ ٣٥٤) أن الأستاذ أبا منصور قال: «قال أهل السنّة: لا يعتبرون في الإجماع وفاقُ القدرية والخوارج والرافضة. وهذا مرويٌّ عن مالكٍ والأوزاعيّ ومحمد بن الحسن، وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث» اهـ. قلت وأشدهم في ذلك الرافضة، لتكفيرهم الصحابة، وعداوتهم لهم، ولاستحلالهم الكذب تقيةً - أما الخوارج فينبغي أن يعتبر خلافهم. وأيضاً لا ينبغي أن يقبل قول من قال: «لا يعتبر خلاف الظاهرية» لأنهم الأكثر بحثاً عن السنن والتمسك بها، وإن كان منعهم القياس غير سديد.

للصنم، وجَحْدِ سورةٍ من القرآن، وتكذيب بعض الرسل، واستحلالِ الزنا والخمر وتركِ الصلاة. وبالجملة: إنكارُ ما عُرِفَ بالتواتر والضرورة من الشريعة.

مسألة [خلاف التابعي في عهد الصحابة هل يمنع انعقاد إجماعهم؟]:

قال قوم[1]: لا يعتدّ بإجماع غير الصحابة. وسنبطله.

وقال قوم: يعتدّ بإجماع التابعين بعد الصحابة، ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة، ولا يندفع إجماع الصحابة بخلافه.

وهذا فاسدٌ مهما بلغ التابعيُّ رتبة الاجتهاد قبل تمام الإجماع، لأنه من الأمة، فإجماع غيرِهِ لا يكون إجماعَ جميع الأمة، بل إجماعَ البعض، والحجة في إجماع الكل. نعم، لو أجمعوا، ثم بلغَ رتبةَ الاجتهاد بعد إجماعهم، فهو مسبوق بالإجماع، فليس له الآن أن يخالف، كمن أسلم بعد تمام الإجماع.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى: ١٠] وهذا مختلفٌ فيه. ويدل عليه إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف للتابعيّ، وعدمُ إنكارهم عليه، فهو إجماع منهم على جواز الخلاف. كيف وقد عُلِمَ أن كثيراً من أصحاب عبد الله، كعلقمة والأسود وغيرهما، كانُوا يفتون في عصر الصحابة. وكذا الحسنُ البصري، وسعيدُ بن المسيب، فكيف لا يعتدّ بخلافهم؟!.

وعلى الجملة فلا يفضل الصحابيُّ التابعيَّ إلا بفضيلة الصحبة. ولو كانت هذه الفضيلة تخصّص الإجماع لسقط قول الأنصارِ بقول المهاجرين، وقولُ المهاجرينَ بقول العشرة، وقول العَشرة بقول الخلفاء الأربعة، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم.

فإن قيل: رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة، وقالت: «فَرُّوجٌ يصقع مع الديكة»[2].

---

(١) «قال قوم» ساقط من ن.

(٢) يصقع أي: يصيح. والأولى في توجيه قولها أنها لم تنكر عليه ذلك من حيث إنهم =

قلنا: ما ذكرناه مقطوع به، ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم إلا بقول الآحاد، وإن ثبت فهو مذهبها، ولا حجة فيه. ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق إجماعهم عليه، أو لعلها أنكرت عليه خلافَهُ في مسألة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها، كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينة، وظنت أنّ وجوب حسم الذريعة قطعيّ.

واعلم: أن هذه المسألة يتصور الخلافُ فيها مع من يُوَافِقَ أن إجماع الصحابة يندفع بمخالفة واحد من الصحابة. أما من ذهب إلى أنه لا يندفع إجماع الأكثر بالأقل كيفما كان، فلا يختص كلامه بالتابعي.

مسألة [إجماع الأكثرين]:

[١/١٨٦] الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل.

وقال قوم: هو حجة.

وقال قوم: إن بلغ عددُ الأقلّ عددَ التواتر اندفع الإجماع، وإن نقص فلا يندفع.

والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكلّيتها، وليس هذا إجماعَ الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى: ١٠].

فإن قيل: قد تطلق الأمةُ ويراد بها الأكثر، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار، ويكرمون الضيف، ويراد الأكثر.

قلنا: من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع، ولا يجوز التخصيص

= صحابة، بل من حيث إنه كان لصغر سنّه لم يبلغ مبلغاً يتمكن من الجري معهم فيما هم فيه، كالشابّ المتعالم الذي يعارِض كبار أهل العلم، وذلك أن الديك إنما يصيح إذا أدرك وتمّ عمره. فإن صاح الفروج فليس ذلك من شأنه وطبعه بحسب فطرته، بل لمجرد أنه رأى الديكة تصيح. ثم وجدت الحديث في الموطأ (تنوير الحوالك ١/٦٦). ونَقَل السيوطيّ فيه تفسير الباجيّ للحديث بما ذكرنا. وذكر وجهاً آخر، وهو أن أبا سلمة سألها: «ما يوجب الغُسل؟» وكان صبياً لم يبلغ الحلم.

بالتحكم، بل بدليلٍ وضرورة، ولا ضرورة هاهنا. ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقلّ، وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت أخبارٌ تدل على قلة أهل الحق، حيث قال ﷺ: «وهم يومئذ الأقلون» وقال ﷺ: «سيعود الدين غريباً كما بدا غريباً»[1] وقال تعالى: ﴿أكثرهم لا يعقلون﴾ [العنكبوت:٦٣] وقال تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ [سبأ:١٣] وقال تعالى: ﴿كم من فئة قليلة﴾ الآية [البقرة:٢٤٩] وإذا لم يكن ضابط ولا مردّ، فلا خلاص إلا باعتبار قول الجميع.

الدليل الثاني: إجماعُ الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد، فكم من مسألة قد انفرد فيها الآحادُ بمذهبٍ، كانفراد ابن عباس بالعول، فإنه أنكره[2].

فإن قيل: لا، بل أنكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة[2]، وأن الرّبا في النسيئة، وأنكرتْ عائشةُ على ابن أرقم مسألة العينة[3]، وأنكروا على أبي موسى الأشعري قوله: النومُ لا ينقض الوضوء[4]، وعلى أبي طلحة القولَ بأن أكل البَرَدِ لا يفطّر[5]، وذلك لانفرادهم به.

---

(١) حديث: «بدا الإسلام غريباً...» أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً. ورواه وأخرجه ابن ماجه عن أنس.

(٢) قصة إنكار ابن عباس للعول أخرجها البيهقي (٦/ ٢٥٣) وابن حزم في المحلّى من طرق (٩/ ٢٦٣-٢٦٤) انظر المعتبر للزركشي (ص٧٢).

(٣) قوله «وأنكرت عائشة...الخ» ذكر ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود (٥/ ٩٩) قصة إنكارها عليه مطوّلة وقال: هذا الحديث رواه البيهقي والدارقطني وذكره الشافعي، وأعله بالجهالة بحال امرأة أبي إسحاق السبيعي. وذكر المعلق عليه أنه في الدارقطني (ص٣١٠) وقال: وأخرجه أحمد في مسنده وقال: قال في التنقيح: إسناده جيد.

(٤) عزاه الزركشي في المعتبر (ص٧٣) إلى سنن البيهقي. وقال محققه: لم أجده في البيهقي وقد رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٣٣) أهـ.

(٥) أكل أبي طلحة ذكره في كنز العمال (٨/ ٦٠٢) وعزاه إلى الديلمي من حديث أنس قال «أمطرت السماء برداً، فقال أبو طلحة: ناولني من هذا البرد، فناولته، فجعل يأكل، وهو صائم. فقلت تأكل وأنت صائم. فقال لي: يا ابن أخي إنه ليس بطعام ولا شراب، وإنما هو بركة من السماء تطهر به بطوننا. فأتيت رسول الله ﷺ فذكرت له =

قلنا: لا، بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم، أو لمخالفتهم أدلةً ظاهرة قامت عندهم.

ثم نقول هب أنهم أنكروا انفراد المنفرد، والمنفرد منكِرٌ عليهم إنكارهم، ولا ينعقد الإجماع[1]، فلا حجة في إنكارهم مع مخالفة الواحد.

ولهم شبهتان:

الشبهة الأولى: قولهم: قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم، فكيف يندفع به قولُ عددٍ حصل العلم بإخبارهم عن أنفسهم لبلوغهم عدد التواتر؟ وعن هذا قال قوم: عددُ الأقل إلى أن يبلغ[2] مبلغ التواتر يدفعُ الإجماع.

وهذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أنّ صِدْقَ الأكثر، وإن عُلِمَ، فليس ذلك صدقَ جميع الأمة واتفاقهم. والحجة في اتفاق الجميع[3]. فسقطت الحجة، لأنهم ليسوا كل الأمة.

الثاني: أن كذبَ الواحد ليس بمعلوم، فلعله صادق، فلا تكون المسألة اتفاقاً من جميع الصادقين إن كان صادقاً.

الثالث: أنه لا نظر إلى ما يضمرون، بل التعبد متعلق بما يُظهرون، فهو مذهبهم وسبيلهم، لا ما أضمروه.

فإن قيل: فهل يجوز أن تُضمِر الأمة خلاف ما تظهر؟

قلنا: ذلك -إن كان- إنما يكون [١/١٨٧] عن تُقْيةٍ وإلجاء، وذلك يظهر ويشتهر. وإن لم يشتهر فهو محال، لأنه يؤدي إلى اجتماع الأمة على ضلالة وباطل، وهو ممتنع، بدليل السمع.

= ذلك فقال: خذ من أدب عمك» وأما الإنكار عليه فلم نجده بعد البحث.

(١) هذا استدلال بنفس ما ينكره المخالف، فإنه يخالف في وجوب اتفاق الجميع، ويدعي أن اتفاق الأكثرين حجة.

(٢) ن «عدد الأقل إن بَلَغَ الخ».

(٣) أيضاً نقول: هذا موضع الخلاف، فكيف يحتج المصنف عليهم بما ينكرونه؟!

الشبهة الثانية: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو منهي عنه، فقد ورد ذم الشاذّ، وأنه كالشاذّ من الغنم عن القطيع.

قلنا: الشاذّ عبارةٌ عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يُقبَلُ خلافه بعده، وهو الشذوذ. أما الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً[1].

فإن قيل: فقد قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم، فإن الشيطان مع الواحد، وهو عن الاثنين أبعد»[2].

قلنا: أرادَ به الشاذَّ الخارج[3] عن الإمام بمخالفةِ الأكثر على وجهٍ يثير الفتنة. وقوله: «وهو عن الاثنين أبعد» أراد به الحثّ عللى طلب الرفيق في الطريق، ولهذا قال عليه السلام: «والثلاثة ركب»[4].

وقد قال بعضهم: قول الأكثر حجة، وليس بإجماع.

وهو متحكّم بقوله إنه حجة، إذ لا دليل عليه.

وقال بعضهم: مرادي به أن اتباع الأكثر أولى.

قلنا: هذا يستقيم في الأخبار، وفي حقّ المقلد إذا لم يجد ترجيحاً بين

---

(١) بل الشذوذ المذموم ليس هو مجرد المخالفة في الاجتهاد في حكم شرعي، وإنما هو المخالفة مع البغي والشقاق والسعي في الفتنة.

(٢) قوله «عليكم بالسواد الأعظم» هذا الجزء من الحديث لم نجده بعد البحث في شيء من المراجع. وأما باقيهِ فقد ورد في حديث ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما عند الترمذي (٤/ ٦٧ في كتاب الفتن ب٧) مرفوعاً «عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين».

(٣) في ن هنا زيادة «أو الخارجيّ».

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (تنوير الحوالك ٣/ ١٤٤ في الاستئذان ح٣٥) وأبو داود (في الجهاد ب٧٩) وأحمد (٢/ ١٨٦، ٢١٤) ولفظ مالك «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب» قال السيوطي: قال ابن عبدالبّر: كان مالك ينكر هذا الحديث، ولكن قاله عمر احتياطاً للمسلمين.

المجتهدين سوى الكثرة. وأما المجتهدُ فعليه اتباعُ الدليل، دون الأكثر، لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه، وإن انضم إليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع.

مسألة: [إجماع أهل المدينة:].

قال مالك: الحجة في إجماع أهل المدينة فقط.

وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، والمصرين: الكوفةِ والبصرةِ.

وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جَمَعْت في زمن الصحابة أهلَ الحلّ والعقد. فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعةُ لهم فمسلَّم له ذلك لو جَمَعَتْ، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير. وليس ذلك بمسلَّم، بل لم تجمع المدينةُ جميعَ العلماء، لا قبل الهجرة، ولا بعدها. بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار. فلا وجه لكلام مالك. إلا أن يقول: عَملُ أهلِ المدينة حجة، لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين. وقد أفسدناه. أو يقول: يدل اتفاقهم في قولٍ أو عمل أنهم استندوا إلى سماعٍ قاطعٍ، فإن الوحي الناسخ نزل فيهم، فلا تشذُّ عنهم مداركُ الشريعة.

وهذا تحكم؛ إذ لا يستحيل أن يسمع غيرُهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفرٍ أو في المدينة، لكن يخرج منها قبل نقله. فالحجة في الإجماع، ولا إجماع.

وقد تُكُلِّفَ لمالكٍ تأويلاتٌ ومعاذير استقصيناها في كتاب «تهذيب الأصول»[1] ولا حاجة إليها هنا.

وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة وعلى أهلها، وذلك يدلّ على فضيلتهم وكثرة ثوابهم، لسكناهم المدينة، ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم.

---

(١) استعرض المسألة صاحب «الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة» وغيره ممن كتب في «عمل أهل المدينة». وأفضل ما حُمِل عليه مذهب مالك أن إجماع أهل المدينة على ما سبيله النقل، كالصاع والمدّ والمنبر وترك أخذ زكاة الخضروات، فهو حجة. وما كان سبيله الاجتهاد فهم وغيرهم فيه سواء.

[إجماع الخلفاء الأربعة]:

وقد قال قوم: الحجةُ في اتفاق الخلفاء الأربعة.

وهو تحكُّم لا دليل عليه، إلا ما تخيّله جماعة من أن قول الصحابي حجة، وسيأتي [١/ ١٨٨] في موضعه.

مسألة [نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر]:

اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر؟

أمّا من أخَذَه من دليل العقل، واستحالةِ الخطأ بحكم العادة، فيلزمه الاشتراط[١]؛ والذين أخذوه من السمع اختلفوا: فمنهم من شرط ذلك، لأنه إذا نقصَ عددُهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم، فضلاً عن غيره.

وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أنه يعلم إيمانُهم لا بقولهم، لكن بقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»[٢] فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

الثاني: أنا لم نُتعبَّد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، إذ لا وقوف على الباطن. وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يُستدلّ بهذا على أنهم صادقون؛ لأن الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به.

فإن قيل: كيف يتصوّر رجوع عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر، وذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف، فإن التكليف يدوم بدوام الحجة، والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة، وعن وجود محمد ﷺ وتحدّيهِ بالنبوة. والكفارُ لا يقومون بنشر أعلام النبوة، بل يجتهدون في طمسها. والسلفُ من الأمّة

---

(١) يعني أن من كان استدلاله على كون الإجماع أصلاً من أصول الفقه - وهو ما تقدم في أدلة الإجماع بعنوان «التمسك بالدليل المعنوي» من أنهم لا يعقل أن يجتمعوا إلا عن مستند قاطع، وأن العادة تحيل على أهل التواتر قصد الكذب، فلا بدّ من اشتراط بلوغ المجمعين عدد التواتر، لكون ذلك من مقدّمات الدليل المذكور.

(٢) حديث: «لا تزال...» تقدم تخريجه.

مجمعون على دوام التكليف إلى القيامة، وفي ضمنه الإجماع على استحالةِ اندراس الأعلام، وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي إلى الاندراس. وإذا لم يتصوّرَ وجود هذه الحادثة، فكيف نخوض في حكمها؟

قلنا: يحتمل أن يقال: ذلك ممتنع، لهذه الأدلة. وإنما معنى تصور هذه المسألة رجوعُ عدد أهل الحل والعقد إلى ما دون عدد التواتر. وإن قطَعْنَا بأن قول العوامّ لا يعتبر[1]، فتدومُ أعلام الشرع بتواتُر العوام. ويحتمل أن يقال: يتصور وقوعُها، والله تعالى يديمُ الأعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار، فيتحدّثون بوجود محمد ﷺ، ووجود معجزته، وإن لم يعترفوا بكونها معجزة؛ أو يخرق الله تعالى العادة، فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة. بل قد نقول: قولُ القليلِ، مع القرائن المعلومة في مناظرته وتشديده، قد يحصّل العلمَ من غير خرقِ عادةٍ. فبجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظاً.

فإن قيل: فإذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد، فلو رجع إلى واحد، فهل يكون مجرد قولِهِ حجةً قاطعة؟

قلنا: إن اعتبرنا موافقة العوام، فإذا قال قولاً، وساعده عليه العوام، ولم يخالفوه فيه، فهو إجماع الأمة، فيكون حجة، إذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ. وإن لم نلتفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع، إذ يستدعي ذلك عدداً بالضرورة، حتى يسمى إجماعاً. ولا أقلُّ من اثنين أو ثلاثة. [١/ ١٨٩]

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر إجماعاً بعد الصحابة. فأما من لا يقول إلا بإجماع الصحابة، فلا يلزمه شيء من ذلك؛ لأن الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر.

مسألة [حجّيّة الإجماع بعد عصر الصحابة]:

ذهب داود وشيعتُه من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع مَنْ بعد

---

(١) كذا في ن، ب ولكن لعل الصواب «بأن قول العوام يعتبر» بحذف «لا» وانظر مثله فيما يأتي بعد أسطر.

الصحابة[1].

وهو فاسد، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب، والسنة، والعقل، لا تفرّق بين عصر وعصر. فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين. ويستحيل، بحكم العادة، أن يشذَّ الحقُّ عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة.

ولهم شبهتان[2]:

أضعفهما: قولهم: الاعتمادُ على الخبر والآية، وقوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء:٩٥] يتناول الذين نُعِتُوا بالإيمان[3]، وهم الموجودون وقت نزول الآية، فإن المعدوم لا يوصف بالإيمان، ولا يكون له «سبيل». وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» يتناول أمته الذين آمنوا به، ويُتَصَوَّرُ اجتماعهم واختلافهم. وهم الموجودون.

وهذا باطل؛ إذ يلزم على مساقِهِ أن لا ينعقد إجماع بعد موت سعد بن معاذٍ وحمزة، ومن استُشهد من المهاجرين والأنصار، ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، فإن إجماع مَنْ وراءَهُم ليس إجماع جميع المؤمنين وكلِّ الأمة. ويلزم أن لا يُعتَدّ بخلافِ من أسلم بعد نزول الآية، وكملت آلته بعد ذلك. وقد أجمعنا وإياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسِمُ باب الإجماع، بل إجماعُ الصحابة بعد النبي ﷺ حجةٌ بالإنفاق. وكم من صحابيٍّ استُشهد في حياة رسول الله ﷺ بعد نزول الآية.

الشبهة الثانية: أن الواجب اتباعُ سبيلِ جميع المؤمنين، وإجماعِ جميع الأمة، وليس التابعون جميعَ الأمة، فإن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن

---

(١) وهو رواية عن أحمد (التمهيد لأبي الخطّاب ٣/٢٥٦).

(٢) ذكر ابن حزم في إحكام الأحكام (١/٥٣٩) أمرين آخرين احتج بهما أبو سليمان (داود الظاهري) وهما: «لا إجماع إلا عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، دون من بعدهم؛ والثاني: أن الصحابة كانوا عدداً محصوراً، يمكن أن يحاط بهم وتعرف اقوالهم، وليس من بعدهم كذلك» ولابن حزم رأي هناك فانظره إن شئت.

(٣) كذا في ب. وفي ن: «فعلوا الإيمان».

الأمة، ولذلك لو خالفَ واحدٌ من الصحابة إجماعَ التابعين لا يكون قولَ جميع الأمة، ولا يحرُم الأخذُ بقول الصحابي. فإذا كان خلافُ بعضِ الصحابةِ يدفع إجماع التابعين، فعدم وفاقهم أيضاً يدفع، لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة.

قالوا: وقياسُ هذا يقتضى أن لا يثبت وصفُ الكليةِ أيضاً للصحابة، بل يُنتظَرُ لحوقُ التابعين وموافقتُهم ومَنْ بَعْدَهم إلى القيامة، فإنهم كل الأمة. لكن لو اعتبر ذلك لم يُنْتفَعْ بالإجماع إلا في القيامة. فثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود، دون من لم يدخل. فلا سبيل إلى إخراج الصحابة من الجملة. وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين.

والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين. ولولا ذلك لما تصوّر إجماعٌ بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة [١/ ١٩٠] والتابعين، ولا بعد أن استُشهد حمزة. وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ، وبعد موت من مات بعدَ رسول الله ﷺ. وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يُعْتَبَر، والمستقبل لا ينتظر، وأنّ وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت.

مسألة: [هل ينعقد إجماع لاحق على خلاف قول سابق]:

وأما إجماع التابعين على خلافِ قول واحدٍ من الصحابة، فقد قال قوم: يصير قولُ الصحابي مهجوراً، لأنهم كل الأمة[1]. وإن سلمنا، وهو الصحيح، فنقول: إن اتفقوا على وَفْقِ قوله انعقد الإجماع، إذ موافقته إن لم تقوِّ الإجماع فلا تقدح فيه، وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القولُ عندنا مهجوراً حتى يحرمَ على تابعي التابعين موافقته، لأنه بعد أن أفتى في المسألة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة، بل فتوى البعض.

فإن قيل: إن ثبت نعتُ الكلّية للتابعين، فليكن خلافُ قولهم بعدَهم حراماً، وإن قال به صحابيٌّ قبلهم؛ وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم، إذ خلافُ بعض الأمة ليس بحرام، أما أن تكون

---

(١) يأتي الكلام في هذه المسألة (ب١/ ٢٠٣) بصورة أشمل ونبدي وجهة نظرنا هناك...

كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض، وجمعٌ بين النفي والإثبات.

قلنا: ليس بمتناقض، لأن الكلية إنما تثبت بالإضافة إلى المسألة التي خاضوا فيها. فإذا نزلت مسألة بعد الصحابة، فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها. أما ما أفتى فيها الصحابيّ ففتواه ومذهبه لا ينقطع بموته. وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقون على خلافه، لا يكون ذلك إجماعاً من الأمة. ولو مات، ثم نزلت واقعة بعده، انعقد الإجماع على كل مذهب، وتكون الكلية حاصلة بالإضافة.

فإن قيل: إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه، وإن لم يكن لذلك الغائب خبرٌ من الواقعة ولا فتوى فيها، لكن نقول: لو كان حاضراً لكان له قول فيها، فلا بدّ من موافقته، فليكن الميت قبل التابعين كالغائب.

قلنا: يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن الإجماع انعقد دونه، ولو كان غائباً لم ينعقد، لأن الغائب في الحال ذو مذهبٍ ورأيٍ بالقوة، فتُمكِنُ موافقته ومخالفته، فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عُرِضَتِ المسألة عليه، بخلاف الميت، فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاقٌ لا بالقوة، ولا بالفعل. بل المجنونُ والمريضُ الزائل العقلِ والطفلُ لا ينتظَر، لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف.

فإن قيل: فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحدٍ من الصحابة إذا نُقِلَ، فإن لم ينقل فلعله خالَفَ، ولكن لم ينقل إلينا، فلا يُستَيقَنُ إجماعُ كل الأمة.

قلنا: يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن إمكانَ خلافِهِ لا يكون كحقيقة خلافِهِ. وهذا التحقيق: وهو أنه لو فُتِحَ بَاب الاحتمال لبطلت [١/١٩١] الحجج، إذ ما من حكم إلا ويتصور تقديرُ نسخه، وانفرادُ الواحد بنقلِهِ وموتِهِ قبل أن يَنْقُل إلينا، ولَبَطَل[1] إجماع الصحابة، لاحتمال أن واحداً منهم أضمر المخالفة، وإنما أظهر الموافقة لسبب؛ ولَرُدَّ[2] خبر الواحد، لاحتمال أن يكون كاذباً. وإذا عُرف الإجماع، وانقرض العصر، أمكن رجوعُ واحدٍ منهم قبل

---

(١) ب: «فيبطل». والصواب ما أثبتناه كما في ن، لأنه جواب لو.

(٢) ب: وَيُرَدُّ.

الموت، وإن لم ينقل إلينا، فيبطل الإجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر.

فإن قيل: لأن الأصل عدمُ النسخ وعدم الرجوع.

قلنا: والأصل عدم خوضه في الواقعة، وعدم الخلافِ والوفاقِ جميعاً. ثمّ مع أن الأصل العدم فالاحتمال لا ينتفي. وإذا ثَبَتَ الاحتمال حصل الشك، فيصير الإجماع غيرَ مستيقَنٍ مع الشك. ولكن يقال: لا يندفع الإجماع بكل شك.

فإن قيل: في مسألة تجويز النسخ وتجويزِ الرجوع شكٌّ بعد استيقانِ أصل الحجة، وإنما الشك في دوامها، وهنا: الشكُّ في أصل الإجماع، لأن الإجماع موقوفٌ على حصول نعت الكلية لهم، ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف، فإذا شككنا في انتفاءِ الخلاف شككنا في الكلِّية، فشكَكْنا في الإجماع.

قلنا: لا، بل نعتُ الكلية حاصل للتابعين، وإنما ينتفي بمعرفة الخلاف. فإذا لم يعرف بقيت الكلية. وما ذكروه يضاهي قول القائل: الحجةُ في نصٍّ مات الرسول عليه السلام قبل نسخِهِ، فإذا لم نعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة[1]؛ والحجة الإجماع المنقرضُ عليه العصر، فإذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة، وكذلك القول في قول الميت الأوّل من الصحابة، فإنا لا

---

(١) هذه حَيْدَة من المصنف رحمه الله عن هذا الإلزام؛ لأن الدليل في مسألة النسخ والتي بعدها قد ثبت من حيث الأصل، والشك حصل في دوامه، فلا يمنع دوام الأصل الثابت، بخلاف الإجماع مع احتمال وجود خلاف من صحابي لم ينقل إلينا فإن أصل الدليل، وهو الإجماع، لم يقم. وهذا فرق صحيح بين المسألتين، فيبقى الاعتراض سالمًا. ولذا فإن إجماع التابعين على خلاف قول من أحد الصحابة إجماع صحيح. وتكون العبرة بإجماع أهل كل عصرٍ لاحِق ولو ثبت أنه كان قبلهم خلاف. وسيأتي تتميم لهذا المعنى إن شاء الله.

وقد خالف ابْن عباس في مسائل منها العول، وربا الفضل، والمتعة ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على خلافه، ولم يقل بقوله أحد إلا الرافضة في المتعة، وخالف ابن مسعود في مسائل منها أن المعوذتين ليستا من القرآن، وانعقد الإجماع بعده على خلاف قوله.

نقول: صار كلّيةُ الباقين مشكوكاً فيها.

هذا تمام الكلام في الركن الأول.

الركن الثاني
في نفس الإجماع

ونعني به: اتفاق فتاوي الأمة في المسألة، في لحظة واحدة، انقرض عليه العصر أو لم ينقرض، أفتوا عن اجتهادٍ أو عن نصٍّ، مهما كانت الفتوى نطقاً صريحاً.

وتمامُ النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق، وأنَّ انقراضَ العصر ليس بشرط، وأن الإجماعَ قد ينعَقِدُ عن اجتهاد.

فهذه ثلاث مسائل:

مسألة [الإجماع السكوتي][1]:

إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى، وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع. ولا ينسب إلى ساكتٍ قول.

وقال قوم: إذا انتشَرَ وسكتُوا فسكوتُهم كالنطق، حتى يتمّ به الإجماع.

وشرط قوم انقراض العصر على السكوت.

وقال قوم: هو حجة، وليس بإجماع.

وقال قوم: ليس بحجة ولا إجماع، ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسألة.

والمختارُ أنه ليس بإجماع، ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة، إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمِرين الرضا وجوازَ

---

(١) تعرّض لهذه المسألة: العلائي في إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، واستوفى القول فيها بأوفى مما فعل الغزالي. ولنا هنا تعليقات عليه، فارجع إليه إن شئت.

الأخذ به عند السكوت.

والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقولِهِ الصريح الذي [١/ ١٩٢] لا يتطرّق إليه احتمال وتردد. والسكوت متردّد[١]، فقد يسكت من غير إضمار الرضا، لسبعة أسباب:

الأول: أن يكون في باطِنه مانعٌ من إظهار القول، ونحن لا نطّلع عليه، وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

الثاني: أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغاً لمن أدّاه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

الثالث: أن يعتقدَ أن كل مجتهدٍ مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتَهَدَات أصلاً، ولا يرى الجوابَ إلا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيبٌ سكت، وإن خالف اجتهادَه.

الرابع: أن يسكت وهو منكر، لكن ينتظر فرصة الإنكار، ولا يرى البدار مصلحةً، لعارض من العوارض ينتظر زوالَه، ثم يموت قبل زوالِ ذلك العارض، أو يشتغل عنه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه، وناله ذلّ وهوان، كما قال ابن عباس في سكوته عن إنكار العول في حياة عمر« كان رجلاً مهيباً فهبته»[٢].

السادس: أن يسكت لأنه متوقّف في المسألة، لأنه بعدُ في مهلة النظر.

السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار، ثم يكون قد غلط فيه، فتَرَكَ الإنكار عن توهم، إذ رأى الإنكار فرضَ كفاية، وظن أنه قد كُفِيَ، وهو مخطىء في وهمه[٣].

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «والسكوت تردُّد».

(٢) قول ابن عباس، في حق عمر رضي الله عنهم «كان مهيباً فهبته» رواه البيهقي (٦/ ٢٥٣) وابن حزم في المحلّى (٩/ ٢٦٣-٢٦٩) كذا في المعتبر للزركشي (ص٧٢). وكان ابن عباس يرى أنه لا عول في الفرائض. وهذا الوجه الرابع داخل في الوجه الأول كما لا يخفى.

(٣) ويمكن أن نُضيف وجهاً ثامناً: وهو أن يكون بعض المجتهدين قد أنكر، ولم يُنْقَل إلينا=

فإن قيل: لو كان فيه خلاف لظهر؟

قلنا: لو كان فيه وفاق لظهر. فإن تصوّر عارضٌ يمنع من ظهور الوفاق، تصوّر مثلُه في ظهور الخلاف. وبهذا يبطل قول الجبائي، حيث شَرَطَ انقراض العصر في السكوت، إذ من العوارض المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر[1].

أما من قال: هو حجةٌ، وإن لم يكن إجماعاً، فهو تحكُّم، لأنه قولُ بعضِ الأمة، والعصمةُ إنما تثبت للكل فقط.

فإن قيل: نعلم قطعاً أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنُقِل إليهم مذهب بعض الصحابة، مع انتشاره وسكوت الباقين، كانوا لا يجوِّزون العدول عنه[2]، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

قلنا: هذا إجماعٌ غير مسلم، بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسألة ويعلم المحصّلون أن السكوت متردّد، وأن قول بعض الأمة لا حجة فيه[3].

مسألة: [هل يتوقف انعقاد الإجماع على انقراض العصر دون ظهور خلاف من المُجمعين]

إذا اتفقت كلمة الأمة، ولو في لحظةٍ، انعقد الإجماع، ووجبت عصمتُهم عن الخطأ.

= إنكاره. وتاسعاً: وهو أن يكون القائل إماماً ويرى وجوب طاعته، لأن قول الإمام يرفع الخلاف، كحكم الحاكم.

(١) فليس ما يسمى بالإجماع السكوتي إجماعاً، لكن قد يقال إنه حجة ودليل، وخاصة على رأي من ذهب إلى أن قول الصحابي حجة. فهذا الذي انتشر بين الصحابة وسكتوا عليه من أعلى درجات قول الصحابي. لكنه دليل ظني وليس قطعياً، وهو معنى قول من قال: «الإجماع السكوتي حجة وليس إجماعاً» وفرق بين كونه حجة وبين كونه إجماعاً، فإن كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد بخلافه، ويكفر منكره إن كان من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. أما كونه حجة فالمراد به أنه دليل ظني كخبر الواحد والقياس، فلا يمتنع المخالفة له بالنظر في أدلة الشرع الأخرى.

(٢) ليت الغزالي نقل إلينا نموذجاً من فعل التابعين هذا.

(٣) هذا من الغزالي رحمه الله حق وصواب. وقد كنّا أثبتناه وأكّدناه في تعليقنا على كتاب «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» فارجع إليه إن شئت.

وقال قوم: لا بدّ من انقراض العصر، وموتِ الجميع.

وهذا فاسد، لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم، وقد حصل قبل الموت، فلا يزيده الموتُ تأكيداً. وحجةُ الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر.

فإن قيل: ما داموا في الأحياء فرجُوعهم متوقّع، وفتواهم غير مستقرة.

قلنا: والكلام في رجوعهم، فإنا لا نجوّز الرجوع من جميعهم، إذ يكون أحد الإجماعين خطأ، وهو محال. أما بعضهم فلا يحلُّ له الرجوع، لأنه برجوعه يخالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها [١/١٩٣] عن الخطأ. نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم، ويكون به عاصياً فاسقاً، والمعصيةُ تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع.

فإن قيل: كيف يكون مخالفاً للإجماع وبعدُ ما تمَّ الإجماعُ، وإنما يتم بانقراض العصر؟

قلنا: إن عنيتم به أنه لا يسمى إجماعاً فهو بَهْتٌ على اللغة والعرف[١]، وإن عنيتم أن حقيقته لم تتحقّق، فما حده[٢]، وما الإجماع إلا اتفاق فتاويهم؟ والاتفاق قد حصل. وما بعد ذلك استدامةٌ للاتفاق، لا إتمام للاتفاق[٣].

ثم نقول: كيف يدَّعى ذلك، ونحن نعلم أن التابعين في زمانِ بقاء أنسِ بن مالكٍ وأواخر الصحابة كانوا يحتجون بإجماع الصحابة، ولم يكن جَوازُ الاحتجاج بالإجماع مؤقتاً بموت آخر الصحابة. ولهذا قال بعضهم: يكفي موت الأكثر، وهو تحكم آخر لا مستند له.

ثم نقول: هذا يؤدي إلى تعذّر الإجماع، فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز

---

(١) أي عرف الأصوليين واصطلاحهم، وهو أن الإجماع ما اتفق عليه المجتهدون جميعاً، لكن المخالف ينكر هذا الاصطلاح، ويقول: اتفاقهم لا يكون إجماعاً إلا بشرط عدم ظهور خلاف من أحدهم فيما بعد قبل الموت. فلا يلزمه ما قال المصنف.

(٢) ن: «فما مأخذه».

(٣) المخالف يقول إن الإجماع المعتبر ما انقرض العصر عليه دون رجوع من أحدهم. والمصنف يحتج عليهم بعين ما ينكرونه.

للتابعي أن يخالف، إذ لم يتم الإجماع؛ وما دام واحدٌ من عصر التابعين أيضاً لا يستقر الإجماع منهم، فيجوز لتابعي التابعين الخلافُ. وهذا خبطٌ لا أصل له.

ولهم شُبَه:

الشبهة الأولى: قولهم: إنه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهمٍ وغلطٍ فيتَنَبَّهُ له، فكيف يُحْجَر عليه في [١/ ١٩٤] الرجوع عن الغلط؟ وكيف يؤمَنُ ذلك باتفاقٍ يجري في ساعة واحدةٍ؟

قلنا: وبأن يموت من أين يحصُل أمانٌ من غلطه؟ وهل يؤمَّن من الغلط إلا دلالة النصِّ على وجوب عصمة الأمة؟

وأما إذا رجع وقال: تبيّنْتُ أني غلطت.

فنقول: إنما يتوهم عليك الغلطُ إذا انفردْتَ، وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ.

فإن قال: تحققت أني قلتُ ما قلته عن دليلٍ كذا، وقد انكشَفَ لي خلافه قطعاً.

فنقول: إنما أخطأتَ في الطريق، لا في نفس المسألة، بل موافقةُ الأمة تدل على أن الحكم حق وإن كنتَ في طريق الاستدلال مخطئاً.

الشبهة الثانية: أنهم ربما قالوا عن اجتهاد وظن، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهادُه أن يرجع، وإذا جاز الرجوع دل أن الإجماع لم يتم.

قلنا: لا حجر على المجتهد في الرجوع إذا انفرد باجتهاده، أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهادَ الأمة فلا يجوز الخطأ فيه، ويجب كونه حقاً، والرجوع عن الحق ممنوع.

الشبهة الثالثة: أنه لو مات المخالفُ لم تصر المسألة إجماعاً بموتِه، والباقون هم كل الأمة، لكنهم في بعض العصر، فلذلك لا يصيرُ مذهبُ المخالِف مهجوراً. فإن كان العصرُ لا يعتبر فليبطلْ مذهبُ المخالف. [١/ ١٩٥]

قلنا: قال قوم: يبطل مذهبه ويصير مهجوراً، لأن الباقين هم كل الأمة في

ذلك الوقت.

وهو غير صحيح عندنا، بل الصحيح أنهم ليسوا كلَّ الأمة بالإضافة إلى تلك المسألة التي أفتى فيها الميت، فإن فتواه لا ينقطع حكمها بموته[1]. وليس هذا للعصر، فإنه جارٍ في الصحابيّ الواحد إذا قال قولاً وأجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه، فقد بيّنا أنه لا يبطل مذهبه، لأنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى هذه المسألة.

الشبهة الرابعة: ما روي عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: اجتمع رأيي ورأيُ عمر على منع بيت أمهات الأولاد، وأنا الآن أرى بيعهن. فقال عَبِيدَةُ السَّلماني: رأيكُ في الجماعة أحبّ إلينا من رأيك في الفرقة[2].

قلنا: لو صحّ إجماع الصحابة قاطبة لكان[3] هذا يدلُّ من مذهب عليٍّ على اشتراط انقراضِ العصر. ولو ذهب إلى هذا صريحاً لم يجب تقليده. كيف ولم

---

(١) الحق أن يقال: إنه إن ثبت الخلاف في عصر، ثم آل الأمر إلى الاتفاق فهو إجماع صحيح، ويقضي على الخلاف المتقدم، فينتهي الخلاف ويقع الإجماع موقِعَهُ. وإلا فمعنى كلام المصنف أن وجود أيّ قول مخالف يمنع أن يؤول الأمر إلى الوفاق إلى أن تقوم الساعة. وفي هذا ما فيه. ولا يمنع من ذلك قولهم «إن المذهب لا يموت بموتِ صاحبه ولا يكون مهجوراً» فهذا صحيح قبل مجيء الإجماع، أما بعده فلا. وإذا كان الإجماع «يقضىٰ به على الكتاب والسنة» كما قاله المصنف فيما تقدم من كلامه، أفلا يقضىٰ به على قول مجتهدٍ خالف واتفق العلماء بعده على أن قوله خطأ اجتهادي؟!! إن هذا لخُلْفٌ من القول. ومن ذلك بعض ما أُثِر عن ابن عباس رضي الله عنهما من المخالفات، كقوله بجواز المُتعة، وربا الفضل، ومنع العول، فقد آل الأمرُ فيها إلى الوفاق والإجماع على خلاف ما ذهب إليه. وكذلك مفردات بعض العلماء إذا تمَّ الإتفاق بعدهم على خلافها يكون إجماعاً صحيحاً. والله أعلم. وأما قول المصنف فيما يلي: «إنهم ليسوا كلَّ الأمةِ في هذه المسألة» فالصواب خلافه، بل الأمة المعتبر قولها في الإجماع في كل عصرٍ هي علماؤها الموجودون في ذلك العصر. والله أعلم.

(٢) انظر الأثر في مصنف ابن أبي شيبة ٤٣٦/٦ وسنن البيهقي ٣٤٣/١٠ والنصّ في ن: «أحب إلينا من رأيك وحدك».

(٣) هكذا في ن. وفي ب: «لما كان هذا... الخ».

يجتمع إلا رأيُهُ ورأي عمر، كما قال[1]. وأما قول عبيدة: «رأيُك في الجماعة» ما أراد به موافقة الجماعة إجماعاً[2]، وإنما أراد به: أن رأيكَ في زمانِ الأُلفة والجماعةِ، والاتفاقِ والطاعة للإمام، أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة، وتفرّق الكلمة، وتطرُّق التهمة إلى عليّ [١/ ١٩٦] في البراءة من الشيخين رضي الله عنهم. فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه.

مسألة [هل يكون مستند الإجماع الاجتهاد؟]:

يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ويكون حجة.

وقال قوم: الخلقُ الكثير لا يتصوّر اتفاقهم في مظنة الظنّ، ولو تُصوِّر لكان حجة. وإليه ذهب ابن جرير الطبري.

وقال قوم: هو متصور وليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد، ولا يحرّمه.

والمختار أنه متصوّر، وأنه حجة. وقولهم إن الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن؟

قلنا: هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال. وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحد، فأيُّ بُعدٍ في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم؟. كيف وأكثرُ الإجماعاتِ مستندةٌ إلى عموماتٍ وظواهرَ وأخبارِ آحادٍ صحّت عند المحدّثين، والاحتمالُ يتطرق إليها؟ كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوَّة، وفيهما من الشُّبَهِ ما هو أعظم جذْباً لأكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الأظهر؟ وقد أجمعت على إبطال النبوَّة مذاهبُ باطلة[3]، ليس لها دليل قطعيّ ولا ظنيّ، فكيف لا يجوز الاتفاق عن دليلٍ ظاهر، وظنٍّ غالب؟

---

(١) في المعتمد لأبي الحسين البصري خروج عن هذا الإلزام بطريقة أخرى، فقد ذكر أن جابر بن عبدالله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن، فلم يكن الاجماع قد انعقد (٢/ ٤٣).

(٢) كذا في النسختين.

(٣) ن: «وقد أجمعت اليهود على مذاهب باطلة».

ويدل عليه جواز [١/ ١٩٧] الاتفاق عن اجتهادٍ، لا بطريق القياس، كالاتفاق على جزاءِ الصيد، ومقدار أرش الجناية، وتقدير النفقة، وعدالة الأئمة والقضاة. وكل ذلك مظنونٌ وإن لم يكن قياساً.

ولهم شبه:

الأولى: قولهم: كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعِها، وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة، على مظنون؟

قلنا: إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق في زمانٍ واحدٍ وساعة معيّنة، لأنهم في مهلة النظر قد يختلفون، أما في أزمنةٍ متمادية فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة، ويقرّرون ذلك عند ذوي البلادة، فيقبَلُونَه منهم ويساعدون عليه. وأهل هذا المذهب[1] قد جوّزوا الإجماع على نفي القياس وإبطالِهِ مع ظهور أدلةِ صحّتِهِ، فكيف يمتنع الإجماع على هذا؟

الشبهة الثانية: قولهم: كيف تجتمع الأمة على قياسٍ، وأصلُ القياس مختلف فيه؟

قلنا: إنما يُفْرَضُ ذلك من الصحابة، وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم. وإن فُرِضَ بعد حدوثِ الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى القياس، والمنكِرونَ له إلى اجتهادٍ ظنوا أنه ليس بقياس، وهو على التحقيق قياسٌ، إذ قد يُتَوهَّم غير العموم عموماً، وغيرُ الأمرِ أمراً، وغيرُ القياسِ قياساً. [١/ ١٩٨] وكذا عكسه.

الشبهة الثالثة: **قولهم**: إنّ الخطأ في الاجتهاد جائز، فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؟ وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن قياسٍ لحَرُمَت المخالفةُ التي هي جائزة، بالإجماع، ولتناقَضَ الإجماعان.

قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهادٍ ينفرد به الآحاد. أما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ، كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسِهِ، فإنه لا يجوز

---

(١) يعني الظاهرّية نفاة القياس. والغزالي لم يذكرهم في أول هذه المسألة. وقد قال ابن حزم في (الإحكام ٢/ ٥٣٠): «لا إجماع إلاّ عن نصّ» يعني صراحة كتابٍ أو سنّة.

خلافُهُ، لثبوت عصمَتِه، فكذا عصمة الأمة، من غير فرق.

الباب الثالث

في حكم الإجماع

وحكمُهُ وجوبُ الاتباع، وتحريم المخالفة، والامتناعُ عن كل ما تُنْسَبُ فيه الأمةُ إلى تضييع الحق.

والنظر فيما هو خرقٌ ومخالفة، وما ليس بمخالفة، يتهذب برسم مسائل[1]:

مسألة: [إن اختلفت الأمة في مسألة في عصرٍ على قولين، فهل يجوز إحداثُ قولٍ ثالث؟]:

إذا اجتمعت الأمة[2] في المسألة على قولين، كحكمهم مثلاً في الجاريةِ المشتراةِ إذا [١/١٩٩] وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً، فقد ذهب بعضهم إلى أنها تُرَدُّ مع العُقْر؛ وذهب بعضهم إلى منع الرد. فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير إلى الردِّ مجاناً خرقاً للإجماع عند الجماهير، إلا عند شذوذٍ من أهل الظاهر[3].

والشافعيُّ إنما ذهب إلى الردّ مجاناً لأن الصحابة بجملتهم لم يخوضُوا في المسألة[4]، وإنما نُقِلَ فيها مذهبُ بعضهم. فلو خاضوا فيها بجملتهم، واستقر رأي جميعهم على مذهبين: لم يجز إحداث مذهب ثالث.

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «برسم سبع مسائل».

(٢) كذا في ب. وفي ن: «إذا أجمعت الصحابة».

(٣) هذا قول ابن حزم، فانظره في إحكام الأحكام (١/٥٤٦).

(٤) حاصله أن الغزاليّ يرى أن الاختلاف الذي يمنع الإجماع اللاحق هو الخلافُ الذي نطقَ فيه جمع أهل الإجماع بآرائهم، وانحصرت أقوالهم وعلمت. أما مجرد نقل أقوالٍ عن الصحابة أو غيرهم في مسألة، فلا يمنع، إذ يحتمل أن بعضاً منهم سكت، أو كان له قول لم ينقل إلينا. أقول: وهذا يُرجِع هذه المسألة الأصولية إلى أمر خياليّ لا يمنع الإجماع اللاحق في المسائل المختلف فيها. والله أعلم.

ودليله أنه يوجب نسبةَ الأمة إلى تضييع الحق، إذ لا بدّ للمذهب الثالث من دليل، ولا بدّ من نسبةِ الأمّة إلى تضييعه والغفلةِ عنه، وذلك محال.

ولهم شبه:

الشبهة الأولى: قولهم: إنهم خاضوا خوضَ مجتهدين، ولم يصرّحوا بتحريم قول ثالث.

قلنا: وإذا اتفقوا على قولٍ واحد عن اجتهادٍ فهو كذلك، ولم يجزْ خلافهم، لأنه يوجب نسبتَهم إلى تضييع الحق، والغفلةِ عن دليله، فكذلك ههنا.

الشبهة الثانية: قولهم: إنه لو استَدَلَّ الصحابةُ بدليلٍ أو علةٍ لجاز الاستدلال بعلة أخرى، لأنهم لم يصرّحوا ببطلانها، فكذلك القول الثالث لم يصرّحوا ببطلانه.

قلنا: فليجز خلافهم إذا اتفقوا عن اجتهاد، إذ يجوز التعليل [١/ ٢٠٠] بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه. لكن الجوابُ أنه ليس من فرضِ دينِهم الاطلاعَ على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفةُ الحق بدليلٍ واحد، فليس في إحداث علة أخرى واستنباطِها نسبةٌ إلى تضييع الحق. وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبةٌ إلى التضييع، فكذلك إذا ختلفوا على قولين.

الشبهة الثالثة: أنه لو ذَهَبَ بعض الصحابة إلى أن اللمسَ والمسَّ ينقضان الوضوء، وبعضهم إلى أنهما لا ينقضان الوضوء، ولم يفرق واحدٌ بينهما، فقال تابعي: ينقضُ أحدهما دون الآخر، كان هذا جائزاً، وإن كان قولاً ثالثاً.

قلنا: لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة. وليس في المسألتين حكم واحد. وليست التسوية مقصودة، ولو قصدوها وقالوا: لا فرق، واتفقوا عليه، لم يجز الفرق. وإذا فرّقوا بين المسألتين واتفقوا على الفرق قصداً امتنع الجمع.

أما إذا لم يجمعوا ولم يفرّقوا، فلا يلتئم حكمٌ واحد في مسألتين. بل نقول صريحاً: لا يخلو إنسان عن معصيةٍ وخطأٍ في مسألة، فالأمة مجتمعةٌ على المعصية والخطأ، وكل ذلك ليس بمحال. إنما يستحيل الخطأُ بحيث يضيعُ الحق، حتى لا يقومَ به طائفة، مع قوله عليه السلام «لا تزال طائفة من أمتي

[١/ ٢٠١] على الحق».

فلهذا نقول: يجوز أن تنقسم الأمةُ في مسألتين إلى فرقتين، وتخطىء فرقة في مسألة، والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها؛ والقائمون بالحق يخطئون في المسألة الأخرى، ويقومُ بالحق فيها المخطئون في المسألة الأولى، حتى يقولَ مثلاً أحد شطري الأمة: القياس ليس بحجة، والخوارج مبطلون. ويقول فريق آخر: القياس حجة، والخوارج محقون، فيشملهم الخطأ؛ ولكن في مسألتين. فلا يكون الحق في المسألتين مضيَّعاً بين الأمة في كل واحد منهما.

الشبهة الرابعة: أن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً، ولم ينكِرْ عليه منكر[1].

قلنا: لم يثبت استقرارُ كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام، بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر، أو لم يَخُضْ فيها. أو لعل مسروقاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم، وكان أهلاً للاجتهاد في وقتِ وقوع هذه [١/ ٢٠٢] المسألة. كيف ولم يصحَّ هذا عن مسروقٍ إلا بأخبار الآحاد، فلا يُدفَعُ بها ما ذكرنا.

مسألة [هل ينعقد الإجماعُ بموت المخالف؟]:

إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان، لم ينعقد الإجماع دونهما، فلو ماتا لم تصر المسألة إجماعاً، خلافاً لبعضهم.

ودليلنا أن المحرَّم مخالفة الأمة كافة، ومن ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال: مذهبه خلاف كافة الأمة، لأن الميّت من الأمة لا ينقطع مذهبه بموته. ولذلك يقال: فلان وافقَ الشافعيَّ أو خالفه، وذلك بعد موت الشافعي. فمذهب الميت لا يصير مهجوراً بموته، ولو صار مهجوراً لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم، حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم.

---

(١) إذا قال الرجل لزوجته: أنتِ عليّ حرام، قال بعض الصحابة: هو يمين. وقال بعضهم: هو ظهار. وقال مسروق والشَّعبي وأبو سلمة بن عبد الرحمن: هو لا شيء، لأنه قول هو به كاذب (المغني ٧/ ١٥٤، ١٥٥ ط ثالثة).

فإن قيل: فلو مات في مهلة النظر وهو بعدُ متوقف، فماذا تقولون فيه؟

قلنا: نقطع في طرفين واضحين: أحدهما: أن يموت قبل الخوض في المسألة وقبل أن تُعْرَض عليه، فالباقون بعده كل الأمة؛ وإن خاض [١/ ٢٠٣] وأفتى، فالباقون بعض الأمة؛ وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل، فإنه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضاً، بل المتوقِّف مخالفٌ للجازم، لكنه بصدَدِ الموافقة. فهذه المسألة محتملة عندنا. والله أعلم.

مسألة [إذا ثبت الخلاف في عصرٍ في مسألة فهل ينعقد الإجماع فيها بعد ذلك]:

إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر القولُ الآخرُ مهجوراً، ولم يكن الذاهبُ إليه خارقاً للإجماع، خلافاً للكرخي وجماعةٍ من أصحاب أبي حنيفة والشافعي، وكثيرٍ من القدرية، كالجبائي وابنه[1]، لأنه ليسَ مخالفاً لجميع الأمة، فإن الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة، والتابعون في تلك المسألة بعضُ الأمة؛[2] وإن كانُوا كلَّ الأمة، فمذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرّم القولَ الآخر. فإن صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين: إما أن نقول: هذا محالٌ وقوعُه، لأنه يؤدى إلى تناقُضِ الإجماعين، إذا مضتِ الصحابةُ مصرِّحةً بتجويز [١/ ٢٠٤] الخلاف، وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوَّغوه. وإما

---

(١) وهو أحد قولين للحنابلة (انظر التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٢٩٧).

(٢) في هذا نظر، بل هم كل الأمة، فينبغي أن يكون إجماعاً صحيحاً. وأما الطريق التي سلكها المؤلف فمعناها أن كل مسألة فقهية ثبت فيها خلاف، في أي عصر كان، فلا يمكن أن تؤول إلى الإجماع بحال، بل هي مسألة خلافية إلى أن تقوم الساعة. وظاهر الأدلة التي احتج بها لتأصيل الإجماع يقتضي أن إجماع أهل كل عصرٍ حجة في ذاته. وعن هذا الطريق يمكن للأمة الإسلامية جمعُ شتات فكرها الفقهي، وخاصة في المسائل الأساسية، كما جَمَع عثمان رضي الله عنه وأرضاه المسلمين على مصحفٍ واحد، وأمر بإحراق ما عداه من الصحف، مع أن ما فيها من القراءات ادّعى أصحابها أنهم تلقوها من فم النبي ﷺ، ومع ذلك اعتبرت شاذة، وأجمع المسلمون على ذلك. فالبعض من الأقوال الفقهية المأثورة إذا وقع الإجماع على مخالفتها ليست بأعظم من القراءات الشاذة التي اطُّرِحت وأجمع المسلمون على مخالفتها واطّراحها. والله أعلم.

أن نقول إن ذلك ممكن، ولكنهم بعض الأمة في هذه المسألة، والمعصية من بعض الأمة جائزة، وإن كانوا كلَّ الأمة في كل مسألة لم يُخَضْ فيها. لكن هذا يخالف قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان. فلعلّ من يميل إلى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: هذا إجماعٌ يجب اتباعه. وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثُرَ مَنْ بَعْدَهم على دليل يعيّن الحق في أحدهما.

قلنا: هذا تحكّم واختراعٌ عليهم، فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط. والإجماع حجة قاطعة، فلا يمكنُ الشرط في الحجة القاطعة، إذ يتطرّق الاحتمال إليه، ويخرج عن كونه قاطعاً. ولو جاز هذا لجاز أن يقال: إذا أجمعوا على قولٍ واحدٍ عن [١/ ٢٠٥] اجتهادٍ فقد اتفقوا بشرطِ أن لا يعثُرَ مَنْ بعدَهم على دليل يعيّن الحق في خلافه. وقد مضت الصحابة متفقةً على تسويغ كل واحد من القولين، فلا يجوز خرق إجماعهم.

مسألة [الإجماع بعد الخلاف هل يكون إجماعاً]:

إذا اختلفت الأمة على قولين، ثم رجعوا إلى قول واحد، صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عندَ من شَرَطَ انقراضَ العصر، ويخلصُ من الإشكال. أما نحن إذْ لم نشترطْ: فالإجماع الأول، ولو في لحظةٍ، قد تمَّ على تسويغ الخلاف. فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول: هم بعض الأمة في هذه المسألة، كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة، فيعظم الإشكال.

وطرق الخلاص عنه خمسة أوجُه[1]:

أحدها: أن نقول: هذا محال وقوعه، وهو كَفَرْضِ إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بأجمعهم إلى خلافه، أو اتفاقُ التابعين على خلافه. وهو محالٌ

---

(١) «أوجه» زيادة ثابتة في ن.

وقوعه، لأن الإجماع قد تمّ على تسويغ الخلاف، فكيف يتصوّر إجماع بعده على خلافه؟.

والشارطون[1] لانقراض العصر [١/٢٠٦] يتخذون هذه المسألة عمدةً لهم، ويقولون مثلاً: إذا اختلفُوا في مسألة النكاح بلا وليّ، فمن ذَهَب إلى بطلانِه جازَ له أن يصرَّ عليه، فلم لا يجوز للآخرين أن يوافقوه، مهما ظهر لهم دليل البطلان؟ وكيف يُحْجَر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالِفَهُ؟

قلنا: هذا استبعاد محض. ونحن نحيل ذلك، لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين، فإن الإجماع الأول قد دل على تسويغ الخلاف، وعلى إيجاب التقليد على كل عاميٍّ لمن شاء من المجتهدين. ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك إلا عن دليلٍ قاطع، أو كالقاطع، في تجويزه، فكيف يتصور رفعه؟ فإحالة وقوعِ هذا التناقض في الإجماعينِ أقربُ من التحكم باشتراط العصر.

ثم يبقى الإشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين.

ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوعُ إلى أحدهما في القطعيّات، [١/٢٠٧] كما رجعوا إلى قتال المانعينَ للزكاة بعد الخلاف، وإلى أن الأئمة من قريش، لأن كل فريقٍ يؤثّم مخالفه، ولا يجوّز مذهبه، بخلاف المجتهدات، فإن الخلاف فيها مقرونٌ بتجويز الخلاف، وتسويغِ الأخذِ بكل مذهبٍ أدّى إليه الاجتهاد من المذهبين.

والمخلص الثاني: اشتراط انقراض العصر، وهو مشكل، فإن اشتراطه تحكم.

والمخلص الثالث: اشتراط كون الإجماع مستنداً إلى قاطع، لا إلى قياس واجتهاد. فإنّ مَن شرَط هذا يقول: لا يحصل من اختلافهم إجماعٌ على جوازِ كل مذهب، بل ذلك أيضاً مستنِدٌ إلى اجتهاد، فإذا رجعوا إلى واحد فالنظر إلى ما اتفقوا عليه لتعيُّن الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين.

---

(١) سقط من ب هنا كلام قدر سطرين، وهو ثابت في ن.

وهو مشكل، لانه لو فتح هذا الباب لم يُمْكِن التعلق بالإجماع، إذ ما من إجماع إلا ويتصور أن يكون عن اجتهاد. فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو حجة وإلى ما ليس بحجةٍ، [١/٢٠٨] ولا فاصِلَ، سقط التمسك به، وخرج عن كونه حجَّةً، فإنه إن ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكمُ ثابتاً بذلك القاطع[١]، ومستنداً إليه، لا إلى الإجماع، ولأن قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتي على الخطأ» لم يفرق بين إجماع وإجماع. ولا يتخلّص من هذا إلا من أنكر تصوُّر الإجماع عن اجتهاد، وعند ذلك يناقض آخرُ كلامِهِ أوَّلَه، حيث قال: اتفاقُهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد.

المخلص الرابع: أن يقال: النظر إلى الاتفاق الأخير، فأما في الابتداء فإنما جُوّز الخلاف بشرط أن لا ينعقد إجماع على تعيين الحق في واحد.

وهذا مشكل، فإنه زيادة شرطٍ في الإجماع، والحججُ القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون [١/٢٠٩] وأن لا يكون، ولو جاز هذا لجاز أن يقال: الإجماع الثاني ليس بحجة، بل إنما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقاً بعد اختلاف. وهذا أولى، لأنه يقطع عن الإجماع الشرطَ المحتَمل.

المخلص الخامس: هذا وهو أن الأخير ليس بحجة، ولا يَحْرُمُ القولُ المهجور، لأن الإجماع إنما يكون حجّةً بشرط أن لا يتقدم اختلاف، فإذا تقدم لم يكن حجة.

وهذا أيضاً مشكل، لأن قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» يحسم باب الشرط، ويوجب كونَ كلِّ إجماعٍ حجةً كيفما كان، فيكون كل واحد من الإجماعين حجة، ويتناقض.

فلعل الأوْلى الطريقُ الأول، وهو أن هذا لا يتصوَّر، لأنه يؤدي إلى التناقض، وتصويرُه كتصوير رجوع أهل الإجماع عما [١/٢١٠] أجمعوا عليه، وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة، وذلك مما يمتنع وقوعه[٢]

---

(١) ب: «مستقلاً بذلك القاطع».

(٢) في هذا ما فيه، فقد يتقدم الخلاف ثم يؤول الأمر إلى الاتفاق. وهذا بدهي، بل الإتفاق مطلوب، فكيف يجعله مستحيلاً؟! والمخلص من التناقض في نظري هو أن =

بدليل السمع، فكذلك هذا.

فإن قيل: فإذا ذهب جميعُ الأمة من الصحابة إلى العول إلا ابن عباس، وإلى منع بيع أمهات الأولاد إلا عليّاً، فإذا ظهرَ لهما الدليل على العول، وعلى منع البيع، فلِمَ يحرم عليهما الرجوعُ إلى موافقة سائر الأمة؟ وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للأمة؟ ومذهبكم يؤدي إلى هذه الإحالة عند سلوك الطريق الأول.

قلنا: لا إشكال على الطريق الأول إلا هذا. وسبيل قطعه أن يقال: لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجهُ ذلك، ولكنا نقول: يستحيل أن يظهرَ لهما وجهٌ، أو يرجعا، لا لامتناعه في ذاته، لكن لإفضائه إلى ما هو ممتنع سمعاً. والشيء تارةً [١/ ٢١١] يمتنع لذاته، وتارةً لغيره، كاتفاق التابعين على إبطال القياس وخبر الواحد، فإنه محال لا لذاته، لكن لإفضائه إلى تخطئة الصحابة، أو تخطئة التابعين كافةً، وهو ممتنع سمعاً، والله أعلم.

مسألة [الإجماع على خلاف خبر صحيح]:

فإن قال قائل: إذا أجمعت الصحابة على حكم، ثم ذكرَ واحدٌ منهم حديثاً على خلافِهِ ورواه، فإن رجعوا إليه كان الإجماع الأول باطلاً، وإن أصرّوا على خلاف الخبرِ فهو محالٌ، لا سيما في حق من يذكره تحقيقاً. وإذا رجع هو كان مخالفاً للإجماع، وإن لم يرجع كان مخالفاً للخبر. وهذا لا مخلص عنه إلا باعتبار انقراض العصر، فليُعتبَرْ.

قلنا: عنه مَخْلَصَان:

أحدهما: أن هذا فرضٌ محال، فإن الله يعصم الأمة عن الإجماع على نقيض الخبر، أو يعصمُ [١/ ٢١٢] الراوي عن النسيان إلى أن يتم الإجماع.

الثاني: أنّا ننظر إلى أهل الإجماع، فإن أصرّوا تبين أنه حق، وأن الخبر إما أن يكون غَلِطَ فيه الراوي فسمعه من غير رسول الله ﷺ وظن أنه سمعه من

= الإجماع اللاحق يلغي السابق، فكلما أجمع أهل عصر على أمر عمل به، إذ يكون دليلاً على أن المصلحة في ما أجمعوا عليه في وقتهم. وهذا لا يتصور في الأحكام الشرعية التي هي مبادىء دائمة، بل في الأمور المصلحية.

الرسول ﷺ، أو تطرّق إليه نسخٌ لم يسمعه الراوي، وعرفه أهل الإجماع. وإن لم ينكشف لنا فإن رجعَ الراوي كان مخطئاً، لأنه خالف الإجماع وهو حجة قاطعة، وإن رجع أهل الإجماع إلى الخبر: قلنا: كان ما أجمعوا عليه حقّاً في ذلك الزمان، إذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغْهُمْ، كما يكون الحكم المنسوخ حقاً قبل بلوغ النسخ، وكما لو تغيّر الاجتهاد، أو يكونَ كل واحدٍ من الرأيين حقاً عند من صوَّب قول كل مجتهد.

فإن قيل: فإن جاز هذا فلم [١/٢١٣] لا يجوز أن يقال: إذا أجمعت الأمة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف، بل جاز لهم الرجوع، فإن ما قالوه كانَ حقاً ما دام ذلك الاجتهاد باقياً، فإذا تغيّر تغيّر الفرض، والكلُّ حق، لا سيما إذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا إلى قول واحد. وهلاّ قلتم إن ذلك جائز، لأنهم كانوا يجوّزون للذاهب إلى إنكار العول، وبيع أم الولد، القولَ به ما غلب ذلك على ظنه، فإذا تغير ظنُّه تغيَّر فَرْضُه، وحرم عليه ما كان سائغاً له، ولا يكون هذا رفعاً للإجماع، بل تجويزاً للمصير إلى مذهبٍ بشرطِ غلبةِ الظن، فإذا تغير الظن لم يكن مجوَّزاً، ويكون هذا مخلصاً سادساً في المسألة التي قبل هذه المسألة.

قلنا: ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده، لا لأنه حق فقط، لكن لأنه حق اجتمعت [١/٢١٤] الأمة عليه. وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت الأمة عليه يحرم خلافه، لا كالحق الذي يذهب إليه الآحاد.

وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني. فيصير جواز المصير إليه أمراً متفقاً عليه. ولا يجوزُ أن يقيّد بشرطِ بقاء الاجتهاد، كما لو اتفقوا على قولٍ واحدٍ بالاجتهاد، فإنه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد، بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط، فكذلك هذا.

فإن قيل: فلو ظهرَ للتابعين ذلك الخبرُ على خلاف ما أجمعت الصحابةُ عليه، ونَقَلَهُ إليهم من لم يكن حاضراً[1] عند إجماع أهل الحل والعقد، ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد؟

---

(١) ب: «من كان حاضراً».

قلنا: يحرم على التابعين موافقته، ويجب عليه اتباعُ الإجماع القاطع. فإن خَبَرَ الواحد يحتمل [١/ ٢١٥] النسخ والسهو. والإجماع لا يحتمل ذلك.

مسألة [هل يثبت الإجماع بنقل الآحاد؟]:

الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء. والسرّ فيه أن الإجماع دليلٌ قاطع يُحْكَمْ به على الكتابِ والسنّةِ المتواترة. وخبرُ الواحِدِ لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع؟ وليس يستحيلُ التعبُّد به عقلاً لو ورد، كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد، لكن لم يرد.

فإن قيل: فليثبُتْ في حقِّ وجوبِ العمل به إن لم يكن العمل به مخالفاً لكتابٍ ولا سنة متواترة، إذ الإجماعُ كالنصِّ في وجوب العمل، والعمل بما يَنْقلُهُ الراوي من النصّ واجب، وإن لم يحصل القطع بصحة النص[1]، فكذا الإجماع[2].

قلنا: إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداءً بالصحابة وإجماعِهم عليه، وذلك فيما رُوِي عن رسول الله ﷺ[١/ ٢١٦]. أما ما روي عن الأمة من اتفاقٍ أو إجماعٍ فلم يثبت فيه نقل وإجماع، فلو أثبتناه لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت لنا صحةُ القياس في إثبات أصول الشريعة. هذا هو الأظهر.

ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسَّكُ به في حق العمل خاصة. والله أعلم.

مسألة [الأخذ بأقلِّ ما قيل، هل هو أخذ بالإجماع؟]:

الأخذ بأقل ما قيل: ليس تمسُّكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء.

---

(١) ب: «وإن لم يحصل القطع به بصحة النص».

(٢) هذا القول ذهب إليه أبو الحسين البصري كما في المعتمد (٢/ ٦٧) ولم يمنعه من ذلك أن الأصل الفقهي لا يثبت بطريق ظنيّ، لأنه يرى أن الأصول يمكن أن تثبت بالقاطع أو بالظني كالقياس، خلافا لطريقة الغزالي وطريقة الغزالي أصح. ولو قلنا إن الأصول تثبت بالقياس فالقياس هنا مع الفارق، فإن نقل الإجماع يقتضي مشافهة جميع المجتهدين، وهم أكثر من يحصيهم حصر، بخلاف النقل عن النبي ﷺ، لأنه شخص واحد.

ومثاله أن الناس اختلفوا في دية اليهودي، فقيل إنها مثل دية المسلم، وقيل إنها مثل نصفها، وقيل ثلثها. فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل. وظن ظانون أنه تمسّك بالإجماع[1]. وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمَعَ عليه وجوبُ هذا القدر. فلا مخالف فيه. وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة، [١/٢١٧] لكان موجبُ الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع. لكن الشافعيَ[2] أوجب ما أجمعوا عليه، وبَحَثَ عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل. فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، لا بدليلِ الإجماع[3]، كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى.

وهذا تمام الكلام في الإجماع الذي هو الأصل الثالث.

---

(١) أي بأقل ما قيل، على اعتبار أنه نوع من الإجماع.

(٢) هنا بهامش ن إلحاق يظن أنه من المتن، لكن لم يتبيّن لنا موضعه، ونصه: «الشافعي وافق في الأخذ بالثلث، وخالف في إسقاط الزيادة، وكان ما صار إليه موافقاً من وجه مخالفاً من وجه. فلم يكن ما بالإجماع فيما صار إليه إلا في الأخذ بما (؟)» ويحتمل أن هذا مجرّد تعليق توضيحي من عماد الدين ابن يونس رحمه الله.

(٣) والفرق بين الأمرين واضح، فلو قلنا بأن نفي الزيادة مسألة إجماعية، أثم القائل بالزيادة، بخلاف ما لو قلنا بأن دليل ذلك براءة الذمة.

الأصل الرابع
دليل العقل والاستصحاب

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دلَّ العقل على براءة الذمة عن [١/٢١٨] الواجبات، وسقوطِ الحَرَجِ عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسلِ عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات. وانتفاءُ الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع. ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبيٌّ وأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاةُ السادسة غيرَ واجبة، لا بتصريح النبيّ بنفيها، لكن كان وجوبُها منتفياً، إذ لا مُثْبِتَ للوجوب، فبقي على النفي الأصلي. لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمس، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد.

وكذلك إذا أوجب صومَ رمضانَ بقي صوم شوّالٍ على النفي الأصلي.

وإذا أوجب عبادةً في وقتٍ بقيت الذمّة بعد انقضاء الوقت على البراءَة الأصلية.

وإذا أوجب على القادر بقي [١/٢١٩] العاجز على ما كان عليه.

فإذاً: النظر في الأحكام: إما أن يكون في إثباتها، أو في نفيها.

أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه. وأما النفي فالعقلُ قد دلَّ عليه إلى أن يرد الدليل السمعي المغيِّر[1] الناقل من النفي الأصلي، فانتهضَ دليلاً على أحد الشطرين، وهو النفي.

فإن قيل: إذا كان العقل دليلاً بشرط أن لا يَرِدَ سمعٌ، فبعدَ بعثة الرسل، ووضع الشرع، لا يُعْلَمُ نفي السمع، فلا يكون انتفاءُ الحكم معلوماً. ومنتهاكم عدم العلم بورود السمع، وعدم العلم لا يكون حجة.

---

(١) ب: «الدليل السمعيّ بالمعنى».

قلنا: انتفاء الدليل السمعي قد يُعلَم، وقد يُظَن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوّال، ولا على وجوب صلاةٍ سادسةٍ، إذ نعلم أنه لو كان لنُقِلَ وانتشر، ولما خفي على جميع الأمة. وهذا علمٌ بعدم الدليل، [١/ ٢٢٠] وليس هو عدمَ العلم بالدليلِ، فإن عدمَ العلم بالدليل ليس بحجة، والعلمُ بعدم الدليل حجة.

أما الظن: فالمجتهِد إذا بحث عن مدارِكِ الأدلة في وجوب الوتر، والأضحية، وأمثالهما، فرآها ضعيفةً، ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث، غلب على ظنه انتفاءُ الدليل، فنُزِّل ذلك منزلَة العلم في حق العمل، لأنه ظنٌّ استند إلى بحثٍ واجتهاد، وهو غايةُ الواجب على المجتهد.

فإن قيل: وَلِمَ يستحيل أن يكون واجباً ولا يكون عليه دليل، أو يكون عليه دليل لم يبلغنا؟

قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، لأنه تكليفٌ بما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع. وأما إن كان عليه دليل، ولم يبلغنا، فليس دليلاً في حقنا، إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا.

فإن قيل: [١/ ٢٢١] فيقدر كلُّ عاميٍّ أن ينفي، مستنداً إلى أنه لم يبلغه الدليل.

قلنا: هذا إنما يجوز للباحث المجتهد، المطلع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء، كالبصير[1] الذي يقدر على التردُّدِ في بيته لطلب متاع إذا فتّشَ وبالغ، أمكَنَهُ أن يقطع بنفي وجود المتاع، أو يدّعي غلبة الظن. أما الأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يبصر ما فيه، فليس له أن يدّعي نفي المتاع من البيت.

فإن قيل: وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه؟

قلنا: يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه، يصح ثلاثة منها:

الأول: ما ذكرناه.

---

(١) قوله: «كالبصير» ساقط من ب.

والثاني: استصحاب العموم إلى أن يَرِدَ تخصيص، واستصحابُ النصّ إلى أن يرد نسخ.

أما العمومُ فهو دليل عند القائلين به. وأما النصُّ، فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يَرِدَ نسخ، كما دلَّ العقلُ على البراءة الأصلية بشرط ان لاَ [١/٢٢٢] يرد سمعٌ مغيِّر.

الثالث: استصحابُ حكم دلّ الشرع على ثبوتِهِ ودوامه، كالملك عند جريان الفعل[١] المُمَلِّك، وكشَغْل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً، فهو حكم شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً. ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، إذ الاستصحاب ليس بحجةٍ إلا فيما دل الدليل[٢] على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغيِّر، كما دلّ على البراءَةِ العقلُ، وعلى الشَّغْل السمع، وعلى الملك الشرع[٣].

ومن هذا القبيل الحكمُ بتكرّر اللزوم والوجوب، إذا تكررت أسبابُها، كتكرُّر الشهودِ لشهر رمضان، وأوقاتِ الصلوات، ونفقاتِ الأقارب عند تكرر [١/٢٢٣] الحاجات، إذ فُهِمَ انتصابُ هذه المعاني أسباباً لهذه الأحكام من أدلة الشرع: إما بمجرد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجملةٍ من القرائن عند الجميع. وتلك القرائنُ تكريراتٌ وتأكيداتٌ وأماراتٌ عَرَفَ حمَلَةُ الشريعة قصدَ الشارع إلى نصبها أسباباً، إذا لم يمنع مانع. فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها.

فإذن الاستصحابُ عبارةٌ عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي. وليس ذلك[٤] راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيِّر، أو مع ظن

---

(١) ب: العقد.

(٢) ن: «كما دل العقل».

(٣) ن: «على الشغل السمعيّ، وعلى الملك الشرعي»، وفي ب: «كما دل العقل على البراءة العقلية، والشرع على الشغل السمعي، وعلى الملك الشرعي» وهذا مخالف لمقتضى السياق المتقدم. والصواب ما أثبتناه.

(٤) «ذلك» من ن.

انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب.

الرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف[1]، وهو غير صحيح.

ولنرسم فيه وفي افتقار النافي إلى دليل مسألتين: [١/ ٢٢٤]

مسألة [استصحاب الإجماع في محل الخلاف]:

لا حجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف، خلافاً لبعض الفقهاء.

ومثاله: أن المتيمم[2] إذا رأى الماء في خلال الصلاةِ مضى في الصلاة، لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها. فطرَيَانُ وجودِ الماء، كطريانِ هبوبِ الريح، وطلوعِ الفجر، وسائر الحوادث. فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليلٌ على كونِ رؤيةِ الماء قاطعاً للصلاة.

وهذا فاسد، لأن هذا المستصحِب لا يخلو[3]: إما أن يُقِرَّ بأنه لم يُقِمْ دليلاً في المسألة، لكن قال: أنا نافٍ، ولا دليل على النافي؛ وإما أن يظن أنه أقام دليلاً. فإن أقرّ بأنه لم يدلّ فسنبين وجوبَ الدليل على النافي، وإن ظنَّ أنه أقام دليلاً فقد أخطأ، فإنا نقول: إنما يُستدام الحكم الذي دل الدليلُ على دوامه [١/ ٢٢٥]. والدليل على دوام الصلاةِ ههنا لفظُ الشارع، أو إجماع. فإن كان لفظاً فلا بد من بيانِ لذلك اللفظ، فلعله يدل على دوامها عند العدم، لا عند الوجود، فإن دلَّ بعمومه على دوامِها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسُّكاً بعموم عند القائلين به، فيجب إظهار دليل التخصيص. وإن كان ذلك بإجماع، فالإجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم. أما حال الوجود، فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف. ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود، لكان المخالِفُ خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياحِ وطلوعِ الفجر خارقٌ للإجماع، لأن الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم

---

(١) حاصله أنه إذا أجمع أهل الإجماع على حكم في حالٍ من الأحوال، ثم تغيّرت صفة المجمع عليه، وحصل الاختلاف فيه، فهل يبقى الإجماعُ الأول حجّةً فيستدل به من لم يغيّر الحكم باستصحاب الحال أم لا (بدران: شرح الروضة ١/ ٣٩٢).

(٢) ن: ومثاله أن من قال: المتيمم.

(٣) هنا في ن كلمة طمس بعضها ولم تمكن قراءتها.

الهبوب، وانعقد مشروطاً بعدم الماء. فإذا وُجِد [١/٢٢٦] فلا إجماع. فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمَع عليه بعلةٍ جامعةٍ. فأما أن يُستَصْحَبَ الإجماعُ عند انتفاء الإجماع، فهو محال. وهذا كما أن العقل دلَّ على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع. وههنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود أيضاً.

فهذه الدقيقة، وهي أن كل دليلٍ يضادُّ نفسَ الخلاف، فلا يمكن استصحابه مع الخلاف. والإجماعُ يضادُّ نفسَ الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنصّ ودليلِ العقل، فإن الخلاف لا يضاده. فإن المخالف مقرٌّ بأن العموم تناولَ بصيغتِهِ محل الخلاف، إذ قوله ﷺ «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من [١/٢٢٧] الليل» شامل بصيغتِهِ صومَ رمضانَ، مع خلافِ الخصم فيه، فيقول: أسلِّم شمولَ الصيغة، لكني أخصّصها بدليل، فعليه الدليل؛ وههنا: المخالفُ لا يسلِّم شمول الإجماع محل الخلاف، إذ يستحيلُ الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل المخصص[1]. فهذه الدقيقة لا بدّ من التنبُّه لها.

فإن قيل: الإجماع المتقدم[2] يحرّم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟

قلنا: هذا الخلاف غيرُ محرّم بالإجماع، وإنما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

فإن قيل: [١/٢٢٨] فالدليل الدال على صحة الشروع، دالٌّ على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه.

قلنا: فلينظر في ذلك الدليل، أهو عموم أو نصّ يتناول حالة الوجود، أم لا؟ فإن كان هو الإجماع، فالإجماعُ مشروطٌ بالعدم، فلا يكون دليلاً عند الوجود.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: الأصل أن كلَّ ما ثبتَ دامَ إلى وجودِ

---

(١) «المخصص» من ن.

(٢) كذا في ن. وفي ب: بإسقاط «المتقدم».

قاطع، فلا يحتاج الدوام إلى دليلٍ في نفسه، بل الثبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل، كما أنه إذا ثبتَ موتُ زيدٍ، وثبتَ بناءُ دارٍ أو بلد، كان دوامُهُ بنفسِه لا بسبب.

قلنا: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم، وأن [١/٢٢٩] لا يدوم، فلا بدَّ لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت[1]، ولولا دليلُ العادة على أن من مات لا يحيا، والدار إذا بنيت لا تتنهدم ما لم تُهدم، أو يطولَ الزمان، لما عَرَفْنَا دوامه بمجرّد ثبوته، كما إذا أخْبَرَ عن قعودِ الأمير، وأكلِه، ودخولِه الدار، ولم تدلَّ العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّا لا نقضي بدوام هذه الأحوال أصلاً. فكذلك خَبَرُ الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء، ليس خبراً عن دوامها مع الوجود، فيفتقر دوامُها إلى دليلٍ آخر.

فإن قيل: ليس هو مأموراً بالشروع فقط، بل بالشروع مع الإتمام.

قلنا: نعم: هو مأمورٌ بالشروع [١/٢٣٠] مع العدم، وبالإتمام مع العدم. أما مع الوجود فهو محل الخلاف، فما الدليل على أنه مأمور في حالة الوجود بالإتمام.

فإن قيل: لأنه منهيٌّ عن إبطال العمل، وفي استعمال الماء إبطالُ العمل.

---

(١) بل نرى أن قولهم صحيح، والوهم من المؤلف، فإن «التغيّر» هو الذي يطلب له سبب، أما «الدوام» فلا يطلب له سبب إلا الوجود، وليس الأمر أمر «عادة» فإن العادة في الأمور الكونية لا عبرة بها، بل «كلّ متحرك يبقىٰ متحرّكاً، وكل ساكن يبقى ساكناً، ما لم تؤثر عليه قوة خارجية، «فتغير» من تحركه أو سكونه. وكذلك المتحرك في اتجاهٍ معين يبقى متحركاً في الاتجاه نفسه، ما لم تؤثر عليه قوة «تغير» من اتجاهه. وهذا ما يسمى في علوم الطبيعة بالقصور الذاتي. وهو خاصية عامة تشترك فيها المادة بأجمعها» هكذا في الموسوعة العربية الميسرة (قصور ذاتي. حركة) وهكذا كل «تغيّر» يطرأ على االمادة -أي نوع من أنواع التغير، فلا بدّله من سبب: أما «عدم التغير» فلا ينبني على سبب، ولا يطلب له سبب.. وهذا أمر أصبح الآن مقرراً في شتى العلوم. وأما مسألة الشرعيات، كمسألة الصلاة بالتيمم، فإن الشرع دلّ على صحتها عند فقد الماء، وسكت عن حكمها عند وجود الماء أثناء الصلاة، فيؤخذ حكم الصورة الثانية من دليل آخر، كالمفهوم ونحوه.

قلنا: هذا الأمر انجرار إلى ما جررناكم إليه، وانقيادٌ للحاجة إلى الدليل، وهذا الدليل وإن كان ضعيفاً فبيانُ ضعفه ليس من حظّ الأصولي.

ثم هو ضعيف لأنه إن أردتم بالبُطْلانِ إحباطَ ثوابِه، فلا نسلّم أنه لا يثاب على فعله، وإن أردتم أنه أوجب عليه مثله، فليسَ الصحةُ عبارةً عما لا يجب فعلُ مثلِهِ، على ما قررناه من قبل[1].

فإن قيل: الأصل أنه [١/٢٣١] لا يجب شيء بالشك، ووجوبُ استئنافِ الصلاة مشكوكٌ فيه، فلا يرتفع به اليقين[2].

قلنا: هذا يعارضه أن وجوبَ المضيِّ في هذه الصلاة مشكوك فيه، وبراءَةُ الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه، فلا يرتفع به اليقين.

ثم نقول: من يوجب الاستئناف يوجبه بدليلٍ يغلِّبُ على الظن، كما يرْفَعُ البراءَةَ الأصلية بدليل يغلب على الظن، كيف واليقين قد يُرْفَعُ بالشك في بعض المواضع؟[3] فالمسائل فيه متعارضة، وذلك إذا اشتبهت ميتةٌ بمذكّاةٍ، ورضيعةٌ بأجنبيّةٍ، وماءٌ طاهر بماءٍ نجسٍ، ومن نسي صلاةً من خمسِ صلوات.

احتجوا بأن الله تعالى صوَّب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان، حين قال تعالى: ﴿**تريدون أن تصدّونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين**﴾ [إبراهيم: ١٠] فقد اشتغل الرسل[4] بالبراهين المغيِّرة للاستصحاب؟

قلنا: لأنهم لم يستصحبوا الإجماع، بل النفيَ الأصليّ الذي دل العقل عليه، إذ الأصلُ في فطرةِ الآدميِّ أن لا يكون نبياً، وإنما يُعْرَفَ ذلك بآياتٍ وعلاماتٍ، فهم مصيبون في طلب البرهان، ومخطئون في المُقَامِ على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان.

---

(١) أي في بحث الصحة والفساد من مباحث القطب الأول وهو الحكم.

(٢) قوله هنا: «فلا يرتفع به اليقين» ساقط من ن.

(٣) قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» معلوم لدى أهل قواعد الفقه أنها قاعدة أغلبية، وليست كلية.. وقد خرج عنها صور معلومة. انظر مثلا (الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٢ طبعة مصطفى الحلبي).

(٤) ب: «وقد اشتغل الناس».

مسألة [هل على النافي دليل؟]:

اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل؟

فقال قوم: لا دليل عليه. [١/ ٢٣٣]

وقال قوم: لا بدّ من الدليل.

وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات، فأوجبوا الدليل في العقليّات دون الشرعيات.

والمختار: أن ما ليس بضروري فلا يُعْرَفُ إلا بدليل، والنفيُ فيه كالإثبات. وتحقيقه أن يقال للنافي: ما ادعيتَ نفيَهُ عرفْتَ انتفاءه، أو أنت شاكٌّ فيه؟ فإن أقرّ بالشك فلا يطالب الشاكُّ بالدليل، فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة. وإن قال: أنا متيقن للنفي، قيل: يقينك هذا حَصَلَ عن ضرورةٍ أو عن دليل؟ ولا يبْعُدُ[1] معرفةُ النفي ضرورةً، فإنا نعلم أنّا لسنا في لجة بحر، أو على جناح نَسْرٍ، وليسَ بين أيدينا فيلٌ [١/ ٢٣٤]. وإن لم يعرفه ضرورةً، فإما أنه عرفه عن تقليد، أو عن نظر. فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائز على المقلّد، والمقلّد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرةَ لغيره. وإن كان عن نظرٍ فلا بد من بيانه. فهذا أصل الدليل.

ويتأيّد بلزومِ إشكالين شنيعين[2] على إسقاط الدليل عن النافي:

أحدهما: أن لا يجب الدليل على نافي حدوثِ العالم، ونافي الصانع، ونافي النبوّات، ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم، وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء، لم يَعْجِزْ أن يعبِّر المُثْبِتُ عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بَدَلَ [١/ ٢٣٥] قوله: «مُحْدَثٌ»: إنه ليس بقديم، وبدلَ قوله: «قادر»: إنه ليس بعاجز، وما يجري مجراه.

ولهم في المسألة شبهتان:

الشبهة الأولى: قولهم: إنه لا دليل على المدعىٰ عليه بالدين، لأنه نافٍ.

---

(١) ب: «ولا تُعَدُّ».

(٢) ب: «بشيعين».

والجواب من أربعة أوجه:

الأول: أن ذلك ليس لكونه نافياً، ولا لدلالةِ العقلِ على سقوط الدليل عن النافي، بل ذلك بحكم الشرع، لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة، إذ لا سبيل إلى إقامة دليلٍ هاهنا[1] على النفي، فإن ذلك إنما يُعْرَفُ بأن يلازِمَه عددُ التواتر من [١/٢٣٦] أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيُعْلَمُ انتفاءُ سبب اللزوم قولاً وفِعْلاً بمراقبة اللحظات. وهو محال[2]، فكيف يكلَّف إقامةَ البرهان على ما يستحيل إقامةُ البرهان عليه؟.

بل المدعي أيضاً لا دليل عليه، لأن قول الشاهدين لا يحصِّل المعرفة، بل الظنّ بجريانِ سببِ اللزوم من إتلافٍ أو دين، وذلك في الماضي. أما في الحالِ فلا يعلم الشاهدُ شَغْلَ الذمة؛ فإنه يجوزُ براءتها بأداءٍ أو إبراءٍ، ولا سبيلَ للخلق إلى معرفةِ شغل الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى أو قول الرسول المعصوم. فلا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً، فإن قول الشاهد إنما صارَ دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمينُ المدعىٰ عليه أيضاً لازِمة، فليكن ذلك دليلاً.

والجواب الثاني: أن المدعى عليه يدعي العلم الضروريّ [١/٢٣٧] ببراءة ذمةِ نفسِه، إذ يتيقن أنه لم يُتْلِفْ ولم يلتزمْ، ويعجزُ الخلق كلهم عن معرفته، وإنه لا يعرفه إلا الله تعالى. والنافي في العقليات إن ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال، وإن أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله، فعند ذلك لا يطالب بالدليل. وكذلك إذا أخبر عن نفسه بنفي الجوع ونفي الخوف، وما جرى مجراه. وعند ذلك يستوي الإثبات والنفي، فإنه لو ادعى وجودَ الجوع والخوف كان ذلك معلوماً له ضرورة، ويعسر على غيره معرفته. والعقلياتُ يشترك النفي فيها، والإثبات. والمحسوسات[3] أيضاً يستوي فيها النفي والإثبات.

---

(١) كلمة «هاهنا» ثابتة في ن وساقطة من ب.

(٢) قوله: «وهو محال» ساقط من ب.

(٣) ن: «والمخصوصات».

الثالث: أن النافي في مجلس الحكم عليه دليلٌ، وهي اليمين، كما على المدعي دليل [١/ ٢٣٨] وهو البينة.

وهذا ضعيف، إذ اليمين يجوز أن تكون فاجرةً، فأيّ دلالةٍ لها من حيث العقلُ، لولا حكم الشرع. نعم: هو كالبينة، فإن قول الشاهدين أيضاً يجوز أن يكون غلطاً وزوراً. فاستعماله من هذا الوجه صحيح، كما سبق. أو يقال: كما وَجَبَ على النافي في مجلس القضاء أن يَعْضُدَ جانبه بزيادةٍ على دعوى النفي، فليجب ذلك في فنّ الأحكام، فهذا أيضاً له وجه.

الرابع: أنَّ يَدَ المدَّعى عليه دليل على نفي ملكِ المدعي.

وهو ضعيف؛ لأن اليد تُسْقِطَ دعوى المدعي شرعاً؛ وإلا فاليد قد تكون عن غصبٍ وعارية، فأي دلالة لها؟

الشبهة الثانية: وهي: أنه كيف يكلّف الدليل على النفي، وهو متعذرٌ، كإقامة الدليل على براءة الذمة؟

فنقول: تعذُّرُهُ غيرُ مسلّمٍ، فإن النزاع [١/ ٢٣٩] إما في العقليات، وإما في الشرعيات:

أما العقليات، فيمكن أن يُدَلَّ على نفيها بأن إثباتها يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال، كقوله تعالى[1] ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] [أي] ومعلوم أنهما لم تفسدا، فدل ذلك على نفي الثاني.

ويمكن إثباته بالقياس الشرطيّ الذي سمّيناه في المقدمة[2]: طريقَ التَّلازُم، فإن كل إثباتٍ له لوازم، فانتفاءُ اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وكذلك المتحدّي: ليس نبياً، إذ لو كان نبياً لكان معه معجزة، إذ تكليف المحال محال. فهذا طريق، وهو الصحيح.

الطريق الثاني: أن يقال للمثبت: لو ثَبَتَ ما ادعيتَه لعُلم ذلك بضرورة أو

---

(١) ب: «لقوله تعالى».

(٢) انظر (ب١/ ٤٠).

دليل، ولا ضرورة مع الخلاف، ولا دليل، فيدل ذلك على الانتفاء.

وهذا فاسد، فإنه ينقلب على النافي، فيقال له: لو انتفى الحكم [١/ ٢٤٠] لعُلِمَ انتفاؤه بضرورةٍ أو بدليل، ولا ضرورةَ ولا دليل.

ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب، بأن يقول مثلاً: الأصل عدم إلَهٍ ثانٍ، فمن ادعاه فعليه الدليل، إذ لا يُسلَّم له أن الأصل العدم، بخلاف البراءة الأصلية، فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطابُ من الله تعالى، وتكليفُ المحال محال. ولو كُلِّفناهُ من غير رسولٍ مصدَّقٍ بالمعجزة يبلِّغُ إلينا تكليفَه، كان ذلك تكليفَ محال. فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي، بخلاف عدم الإله الثاني.

وأما قوله: لو ثبت إله ثانٍ لكان لله عليه دليل، فهو تحكم، من وجهين:

أحدهما: أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الأشياء دليلاً، ويستأثر [١/ ٢٤١] بعلمه.

الثاني: أنه يجوز أن ينصب عليه دليلاً ونحن لا نتنبّه له، ويتنبّه له بعض الخواصّ، أو بعض الأنبياء، ومن خُصِّصَ بحاسّةٍ سادسةٍ، وذوقٍ آخر. بل الذي يُقْطَع به: أن الأنبياء يدركونَ أموراً نحن لا ندركها، فإن في مقدورات الله أموراً ليس في قوة البشر معرفتُها. ويجوز أن يكون لله تعالى صفاتٌ لا تدرك بهذه الحواس، ولا بهذا العقل، بل بحاسّة سادسة، أو سابعة، بل لا يستحيل أن تكون اليدُ والوجهُ عبارةً عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها، ولو لم يرد السمعُ بها لكان نفيُها خطأً. فلعل من الصفاتِ من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه، ولا فينا قوةُ إدراكها، بل لو لم يُخْلَقْ لنا السمعُ لأنكرنا الأصواتَ ولم نفهمها، ولو لم يخلق لنا ذوقُ الشّعر لأنكرنا تفرقة صاحبِ العروض بين الموزون وغير الموزون، فما يدرينا أن في قدرة الله [١/ ٢٤٢] تعالى أنواعاً من الحواسِّ لو خلقها لنا لأدركنا بها أموراً أخر نحن ننفيها. فكلُّ هذا إنكارٌ بالجهل، ورمي في العَمَاية.

أما الشرعيات فقد يُصَادَفُ الدليلُ عليها من الإجماع، كنفي وجوب صوم

شوَّال، وصلاةِ الضحى؛ أو النصّ، كقوله ﷺ: «لا زكاة في الحلي»[1] و«لا زكاة في المعلوفة»[2] أو من القياس، كقياس الخضروات على الرمّان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه، كقول الراوي: «لا زكاة في الرمان والبطيخ، بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ»[3] وقد لا يساعد مثلُ هذا الدليل، فنبحث عن مدارِكِ الإثبات، فإذا لم نجد رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع.

وحيث أوردنا في تصانيف الخلافِ أن النافيَ لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليلٌ سمعي، إذ يكفيه استصحابُ [١/٢٤٣] البراءة الأصليّة التي كنا نحكم بها لولا بعثةُ الرسول وورودِ السمع.

فإن قيل: دليل العقل مشروطٌ بانتفاء السمع المغيِّر[4]، وانتفاء السمع غيرُ معلوم، وعدم العلم به لا يدل على عدمه، ولا سبيل إلى دعوى العلم بانتفائه، فإن ذلك لا يُعْلَم.

قلنا: قد بيّنا أن انتفاءه تارةً يعلم، كما في انتفاء وجوب صوم شوالٍ وصلاة الضحى، وتارة يُظَن، بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع. والظنُّ فيه كالعلم، لأنه صادر عن اجتهاد، إذ قد يقول: لو كان لوجدته، فلمّا لم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن، كطالبِ المتاع في البيت إذا استقصى.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غايةٌ محدودة، بل للبحث بدايةٌ ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعيّ المغيّر؟ [١/٢٤٤]

قلنا: مهما رجع إلى نفسه، فعَلِمَ أنه بَذَلَ غايةَ وسعهِ في الطلب، كطالب المتاع في البيت.

---

(١) حديث: «ليس في الحلي زكاة» أخرجه الدارقطني من حديث جابر مرفوعاً (الفتح الكبير).

(٢) حديث «لا زكاة في المعلوفة» لا يعرف، وورد «ليس في الإبل العوامل صدقة».

(٣) ورد نحوه من قول معاذ عند البيهقي.

(٤) «المغيِّر» ساقطة من ب.

فإن قيل: البيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة، فإن الكتاب وإن كان محصوراً فالأخبار غير محصورة، وربما كان راوي الحديث مجهولاً[1].

قلنا: إن كان ذلك في ابتداء الإسلام، قبل انتشار الأخبار، ففرضُ كلِّ مجتهد ما هو جهدُ رأيه إلى أن يبلغه الخبر. وإن كان بعد أن رويت الأخبار، وصُنِّفت الصحاح، فما دَخَلَ فيها محصور عند أهلها، وقد انتهى إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصلي مشروطة بنفي المغيّر، كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص، وكل واحد [١/٢٤٥] من المخصِّصِ والمغيّر: تارةً يعلم انتفاؤه، وتارة يظنّ، وكل واحدٍ دليل في الشرع.

هذا تمام الكلام في الأصل الرابع، وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على أصول الأدلّة المثمرة، التي هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «وربما غاب راوي الحديث».