الإجماع الأصولي وأثره في تحقيق وحدة الأمة الإسلاميّة في مجال الفقهيات والعقائد

The Role of Consensus in Realizing *Theological and Juristic Unity of the Muslim Ummah*

Ijmak dan Kesannya dalam Menrealisasikan Kesatuan Aqidah dan Fiqah dalam Ummah Islam

حسن بن إبراهيم الهنداوي*

مستخلص البحث

وحدة الأمة المسلمة من أهمّ الموضوعات التي ينبغي أنْ يدور حولها مزيد من الحوار الفكري، والنظر العلمي المنهجي. وهذا المقال يعنى بيان أهمية حجيّة الإجماع الأصولي وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها، خاصة وأن العلماء قد اختلفوا في الأدلة الدّالة على حجيّته، وطرق التحقق من وقوعه، فضلاً عن سبل تحقيقه. وإلى جانب ذلك فإن مما دعا الباحث إلى تناول أهمية الإجماع الأصولي في وحدة الأمة وتماسكها في مجال الفقهيات والعقائد بالبحث والنظر أنه لم يحظ بنصيب وافر من البيان. والمسلمون في العصر الحاضر – سواء أكانوا في الشرق أم في الغرب أو سواء أكانوا أغلبيّة أم أقليّة، ومهما اختلفت أعراقهم وألسنتهم يعبدون إلهًا واحدًا، ويتلون قرآنًا واحدًا، ويقيمون الصلاة بكيفية واحدة، ويؤتون الزكاة بمقادير موحدة، ويصومون رمضان، ويحجّون إلى كعبة واحدة. ولكن هناك اختلافات غير قليلة في مسائل كلامية تخص العقيدة ومسائل فقهية تتعلق بالمعاملات والعلاقات والمواقف تباعد بينهم وتجعلهم فرقًا وأحزابًا متدابرة. ولذلك

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة اللإسلامية العالمية–ماليزيا، البريد الإلكتروني: hhassan@iium.edu.my

فإن الحاجة ماسة إلى تفعيل الإجماع في هذه المسائل لتتحق وحدتهم فيها، ليزدادوا تماسكًا وتتحقق عزتهم، فيكونوا كالجسد الواحد.

الكلمات الأساسية: الإجماع، الوحدة، المسلمون، الأمة المسلمة، الخلافات العقدية والفقهية.

Abstract

The unity of the Muslim ummah is one of the important issues that require more intellectual dialogue and systematic scientific inquiry. Thus, the present article deals with the importance of juristic consensus and its impact on the unity and solidarity of the Muslim ummah, especially due to the fact that scholars have differed on the evidence for its authority, the ways of verifying its occurrence and the means to realizing it. Moreover, the author has been urged to address the importance of consensus for the creedal and juristic unity of Muslims by the fact that it has not received scholarly attention to elaborate it. Wherever they may be and no matter how they are, whether in the East or the West, be they a majority or a minority, whatever their different tongues and races, Muslims at present worship One and only One God, read one and the same Qur'an, perform the prayers uniformly, give alms in similar measures, fast during the same month of Ramadan and perform pilgrimage to one and the same Ka'bah. Yet, not just a few differences on theological matters relating to faith and belief as well as juristic issues pertaining to transactions, relationships and attitudes pull them apart into conflicting sects and groups. Therefore, there is urgent need to operationalize consensus on such matters in order to attain their unity thereupon so that their solidarity is consolidated and honour and dignity are enhanced, thus becoming one body.

Key Terms: Juristic consensus, unity, Muslims, Muslim ummah, theological and juristic differences

Abstrak

Kesatuan ummah Islam merupakan salah satu isu penting yang perlu kepada wacana intelektual dan perbahasan saintifik yang sistematik. Artikel ini membincangkan kepentingan ijmak fiqhiyyah dan kesannya terhadap kesatuan dan perpaduan ummah Islam, terutamanya apabila terdapat perbezaan pandangan ulama dalam menentukan bukti autoriti ijmak, kaedahnya dan cara merealisasikannya. Tambahan pula, penulis terpanggil untuk mengemukakan isu kepentingan ijmak dalam membentuk kepercayaan dan pemikiran fiqah yang sama dalam Islam bila ia tidak mendapat perhatian yang sewajarnya daripada para pengkaji. Tanpa mengira mereka itu tahu atau tidak, sama ada yang di Timur atau di Barat, atau yang mewakili kelompok majoriti atau minoriti, atau mereka itu mengunakan bahasa dan dari bangsa yang berlainan, Muslim itu tetap sama menyembah Allah yang Sama Esa. Mereka juga membaca al-Quran yang sama, bersolat dengan cara yang sama, mengeluarkan zakat dengan kadar yang sama, berpuasa di bulan Ramadan dan

menunaikan haji di Kaabah yang sama.Tetapi perbezaan dalam isu kepercayaan dan isu fiqah yang berkaitan muamalat, menjadikan hubungan dan perwatakan mereka berbeza dan berlawanan. Ternyata ijmak penting dalam perkara tersebut bagi membawa kepada kesatuan dan kesatuan ini membawa kepada maruah dan kehormatan seperti tubuh yang satu.

Kata Kunci: Ijmak, kesatuan, Muslimin, Ummah Islam, Perselihan dalam Aqidah dan Fiqah

تمهيد

قد يبدو غريباً كلّ الغرابة أنْ نتكلم في قضية الإجماع الأصولي وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة في زمن تعدّ فيه الوحدة بحاجة إلى معجزة خالصة لجعل المسلمين أمة واحدة موحدة. وسبب ذلك أنّ المسلمين قد ألفوا الفرقة واستعذبوها بحيث أصبح نقلهم من حال الفرقة إلى حال الوحدة ليس بالأمر الهيِّن، بل يحتاج إلى بذل أقصى الجهود لتحقيق ذلك. فوحدة الأمة الإسلاميّة تعدّ من أهمّ الموضوعات التي ينبغي أنْ يدور حولها الحوار، وأنْ تثرى بالنقاش لاسيما أننا في زمن لا نحسد عليه، بل يستعيذ منه كل من كانت له مسكة عقل. فالأمة الإسلاميّة أصبحت لقمة سائغة لكلّ من هبّ ودبّ، لفقدانها مصدر قوتها، وأساس عزّتها، وأعني بذلك وحدتها. ولذا، فإنّ هذه الدِّراسة ستعنى بحجيّة الإجماع الأصولي وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها. نظرا لاختلاف العلماء في الأدلة الدّالة على حجيّته، وطريق تثبيته. فضلاً عن أنّ أثر الإجماع الأصولي في وحدة الأمة وتماسكها في مجال الفقهيات والعقائد الذي لم يحظ بنصيب وافر من بيان هذا الأثر في جمع الأمة، و لمّ شتاتها إذ لا يمكن أنْ يتحقق الإجماع والأمة غير مجتمعة. ثم إنّ علاقة الإجماع بالسنّة موضوع بحاجة ماسّة إلى أن يفرد بالبحث، والدّراسة لأهميّة هذه العلاقة كما ذكر فضل الرحمن ذلك في مقدمة كتابه "**المنهجيّة الإسلاميّة في التاريخ**"[1]، وبيان أثرها في وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها.

[1] Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2nd ed., 1984), p. VI.

مفهوم الإجماع ونشأته

ترتد لفظة الإجماع إلى الجذر اللغوي "جمع" بمعنى لـــمّ الشيء بعد تفرقه، وتبعثره، وتناثره، فضلاً عن تضمنه لمعنى العزم، والتصميم، والاتفاق[1]. ثم إنّ هذه المعاني المتنوعة لكلمة الإجماع لا تعارض بينها إذ إنّ الإجماع كما يقع من الفرد الواحد يقع من الجماعة. فإذا كان الإجماع من الواحد فهو بمعنى العزم والتصميم. وأما إذا كان الإجماع من جمع فيجتمع فيه المعنيان معا وهما العزم والاتفاق. وقد تكرر ورود هذا المعنى في القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (يوسف: 15). ثم إنّ الأثر المترتب على حصول معنى الإجماع إذا تمّ صدوره من جمْع يتمثل في تحقيق وحدة بعد تفرق، بحيث تصبح الجماعة التي أجمعت على أمر ما، واتفقت عليه كأنها فرد واحد لها رأي واحد، وفعل واحد، وإرادة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُواْ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُواْ صَفًّا ۚ وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ﴾ (طه: 64). وأما إذا انتقلنا للحديث عن بداية ظهور الإجماع فنجد أنّ مدارك الأحكام الشرعيّة في عصر التنـــزيل كانت متمثلة في الكتاب الكريم، والسنة النبوية؛ فكلّ نازلة نزلت بالمسلمين في هذا العصر بيّن الرسول ﷺ حكمها بوحي سواء أكان متلوا أم غير متلوٍّ. فالرسول ﷺ كان يعتمد على الوحي في بيان أحكام الشرع، وإظهارها للناس[2]؛ فكانت تصرّفاته ﷺ المختلفة محكومة بالوحي، ومردّها إليه في أمور التشريع كلّها، فحتى "مع الاجتهاد منه ومن أصحابه لا نستطيع أنْ نجعل الاجتهاد مصدراً مغايراً للوحي، بل هو في مآله راجع إليه من جهة أنه كان

---

[1] قال ابن فارس: "الجيم والميم والعين أصل واحد يدّل على تضامٍّ الشيء، يقال جمعت الشيء جمعاً...أجمعت على الأمر إجماعاً". ابن فارس، أبو الحسن أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/1999م)، ج1، ص246.

[2] انظر: السرخسي، أبو بكر، **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993م)، ج 2، ص90 وما بعدها.

يقر على الصواب، ويصحح له الخطأ"[1]، "فلا يوجد حكم شرعي في هذا العصر إلا ومصدره الوحي"[2]، "والإجماع لا يتحقق في عصر النبّوة"[3] كما قرر ذلك ابن عقيل.

وأما في عصر الصحابة ﷺ فنجد أنّ أدلة الأحكام لديهم الوحي قرآناً وسنةً، مع ظهور الاجتهاد بالرأي إذا ما تعرضوا لواقعة ليس فيها نص شرعي مبيّن لحكمها. وسبب ذلك أنّ الصحابة ﷺ لم يكن أمامهم أمر آخر سوى الاجتهاد لبيان حكم الشارع في كلّ ما ينـــزل بالمسلمين، فقاموا بتطبيق نصوص الوحي ما استقام لهم ذلك، فإذا لم يجدوا الحكم فيها فزعوا إلى إعمال الرأي والاجتهاد. فلم تخل واقعة من حكم شرعي، مستلهمين في ذلك كلّه روح التشريع، ومقاصده، وقواعده العامة التي تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم، ورفع ما يمكن أن يلحقهم من حرج أو عنت في العاجل والآجل. والحاصل أنّ من سبر أحوال الصحابة ﷺ وهم القدوة والأسوة بعد النبيِّ ﷺ سيجد **أنّ الجذور** العمليّة لمعنى الإجماع قد بدأت تظهر في عصرهم ﷺ، وذلك فيما يعرف بالشورى التي سنّها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾(الشورى: 38).

ولقد عمل بها الأصحاب ﷺ، وأولهم الصدّيق أبي بكر ﷺ، فقد "كان أبو بكر الصدّيق ﷺ إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإنْ وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإنْ لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله ﷺ فإنْ وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أنّ رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإنْ لم يجد سنّة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر ﷺ يفعل ذلك، فإذا أعياه

---

[1] شلبي، محمد مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي** (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1986)، ص30.

[2] مدكور، محمد سلام، **الاجتهاد في التشريع الإسلامي** (مصر: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م)، ص13.

[3] ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق جورج مقدسي (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، 1421هـ/2000م)، ج 3، ص11.

أن يجد ذلك في الكتاب والسنَّة سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذ اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به"[1]. فـــ"الصحابة ﷺ كانوا يسعون إلى الإجماع بطريق الشورى، واستخراج آراء الفقهاء الذين الذين عدّوا في المجتهدين في ذلك العصر"[2].

واستمر الأمر على هذه الحال مع تفاوت بين مرحلة وأخرى فيما يتعلّق بأمر الشورى[3] في الدولتين الأمويّة والعباسيّة في أول عهدها[4] إلى حين بداية تأصيل منهج لاستنباط أحكام الشريعة، وكان ذلك على يد الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه المعروف بـــ"الرسالة". والناظر في "الرسالة" يجد أنّ الإمام الشافعي لم يحدد معنى الإجماع، وإن عدّه دليلا شرعيا إذ إنّ "الله لم يجعل لأحدٍ بعد رسول الله أنْ يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ الكتاب، والسنّة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها"[5]. ولكن يستفاد من كلامه في الإجماع أنه يرى الإجماع ما اتفق عليه علماء الأمة، وعامة المسلمين مما كان طريقه النقل. فـــ"لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن

---

[1] ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق محمّد عبد السّلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1411هـ/1991م)، ج1، ص49-50.

[2] كبّي، زهير شفيق، **الجصّاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال "باب الإجماع"** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1413هـ/1993م)، ص13.

[3] "يمكن أن **نعرّف الشورى بأنها النظر في الأمور من أرباب الاختصاص، والتخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعاً وإقرارها**. هذا التعريف يعم وينسحب على كلّ أمر تجري بشأنه مشاورة سواء على مستوى الأسرة أو الدولة أو المنظمات الداخليّة أو المنظمات الدوليّة التي تتخذ النظام العام الإسلامي نبراساً لها". وعليه، فأقول إنّ مبدأ الشورى يعدّ النواة الأولى للإجماع، وذلك إذا اجتمع ذو العلم النظر للتشاور، فإذا ترتب على ذلك اتفاق واجتماع فقد حصل إجماع من قبل المتشاورين. انظر: الخطيب، زكريا عبد المنعم إبراهيم، **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطيّة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة السّعادة، 1405هـ/1985م)، ص18.

[4] عطوان، حسين، **ملامح الشورى في العصر الأموي** (بيروت: دارالجيل، 1411هـ/1991م).

[5] الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيـــروت: المكتبة العلميّة، بدون تاريخ)، ص508.

من قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا"[1]. ناهيك عن أنّ الإمام الشافعي لا يرى لإجماع أهل المدينة أيّ حجيّة إذ إنه لا يمثّل إجماع أهل العلم بل بعضهم[2]. ثم إنّ المدّونة الثانية في أصول الفقه، وأعني بذلك "الفصول في الأصول" للإمام الجصاص لم تعن بتحديد معنى الإجماع، ولكن كان الاهتمام منصبا على ذكر الأدلة الدالة على حجيّة الإجماع. وقد ذكر الإمام الجصاص بأنّ الفقهاء اتفقوا على "صحة إجماع الصدر الأول وأنه حجة الله لا يسع من يجيء بعدهم خلافه"[3] فضلاً عن قبوله لأيّ إجماع يقع بعد عصر الصحابة ﷺ وإن وقع اختلاف في ذلك كما صرّح بذلك في قوله: "مذهب أصحابنا وعامّة الفقهاء أنّ إجماع أهل الأعصار حجّة وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن"[4].

وإذا تصفحنا ما كتب في أصول الفقه بعد الإمامين الشافعي والجصاص سنجد أنّ حدّهم للإجماع لم يختلف في محتواه عما قرره الشافعي والجصاص، وإن كان لمن جاء بعدهما فضل في إعادة صياغته. فمن بينها قول ابن عقيل: "اتّفاق فقهاء العصر على حكم الحادثة"[5]، والمقصود بالحكم هنا الحكم الشرعي حيث إنّ مهمّة الفقيه التعرّف على أحكام الشارع، وإظهارها للناس. ثمّ إنّ ابن التلمساني قد عرّف الإجماع بقوله: "اتّفاق المجتهدين من أمّة محمّد ﷺ في عصر ما غير عصره ﷺ على أمر من الأمور"[6]، وهذا التعريف نجده عند الزركشي بصياغة مختلفة اختلافا يسيرا، ومتفقة في

---

[1] **المرجع نفسه**، 534.

[2] انظر: المرجع نفسه، 535.

[3] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، تحقيق محمّد تامر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/2000م)، مج2، ص107.

[4] المرجع نفسه، 118.

[5] ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج 1، ص19.

[6] ابن التلمساني، عبد الله بن محمّد بن علي، **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض (بيروت: عالم لكتب، 1419هـ/1999م)، ج 2، ص54.

المعنى تمام الاتّفاق[1]. ناهيك عن أنّ هذا المعنى نفسه قد تكرر عند الشوكاني حيث عرّف الإجماع بقوله: "اتّفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور"[2]. ومن ثمّ، فإنّ جمهور علماء الأصول يرون أنّ الإجماع يتحقق باتّفاق المجتهدين على حكم شرعي في أيّ مسألة أو نازلة تحلّ بالمسلمين في أي عصر بعد وفاة النبيّ ﷺ. والحاصل أنه ليس هناك خلاف بين الأصوليين في كون الإجماع دليلا معتبرا في مدارك الأحكام الشرعيّة، بل الخلاف حاصل في البراهين الدالة على حجيّة هذا الضرب من الأدلة، وهل هي شاملة لكلّ عصر أم أنها خاصة بعصر معيّن لا تتعداه، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الفقرات الآتيّة.

حجيّة الإجماع الأصولي

من خلال تتبع الأدلة الدّالة على حجيّة الإجماع وجمعها من مختلف كتب الأصوليين فقد وقفت على طائفة من آي القرآن الكريم فضلا عن جملة من الأحاديث النبويّة الشريفة. فأما الأدلة من الذكر الحكيم فتتمثل في الآيات الآتيّة:

إنّ أهم آية تمسّك بها القائلون بحجيّة الإجماع هي قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا** ﴾ (النساء: 115). ولذا، "فقد أوجب به اتباع سبيل المؤمنين وحظر مخالفتهم، فدلّ على صحّة إجماعهم لأنهم لا يخلون من أن يكون فيهم مؤمنون لقوله تعالى: ﴿**هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ** ﴾ (الحجّ: 78). ولو جاز عليهم الخطأ لكان المأمور باتّباعهم مأموراً باتّباع الخطأ، وما أمر الله باتّباعه لا يكون إلا حقا وصواباً، ثمّ أكّد ذلك

---

[1] الزركشي، بدر الدين محمّد، **البحر المحيط**، تحقيق لجنة من علماء الأزهر (مصر: دار الكتب، 1414هـ/1994م)، مج 6، ص379-380.

[2] الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمّد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيّة، ط. 4، 1414هـ/1993م)، ص131.

بإلحاقه الوعيد لتارك اتّباعهم"[1]. وهذا المعنى أكده القاضي عبد الجبار بقوله: "توعد جلّ وعزّ على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول بعد البيان، فيجب أنْ يدل ذلك على أنّ اتّباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجّة فيما يتفقون عليه، لأنهم لو لم يكونوا حجّة لم يجب ذلك فيهم، كما لا يجب ذلك فيمن ليس برسول، ويجب فيمن ثبت أنه رسول"[2]. ولكنّ الجويني لم ير في التمسّك بهذه الآية إثباتا لحجيّة الإجماع، فقال: "بل أوجه سؤالا واحداً يُسقط الاستدلال بالآية فأقول: إنّ الربّ تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، تكذيب المصطفى ﷺ، والحيد عن سنن الحقّ. وترتيب المعنى ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى. فإن سلم ظهور ذلك فذلك وإلا فهو وجه في التأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسّك بالآية إلا ظاهر معرّض للتأويل، ولا يسوغ التمسّك بالمحتملات في مطالب القطع"، ومواطن اليقين.[3]

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ...﴾ (البقرة : 143). و"وجه الاستدلال بها أنه تعالى وصف مجموع الأمة بكونه وسطاً، والوسط هو العدل؛ فالموصوف بالعدالة إما كلّ واحد من آحاد الأمة وهو باطل قطعاً، أو مجموع الأمّة. وذلك يقتضي أنْ يكون مجموع الأمّة موصوفاً بالعدالة، وكلّ من قال قولا ليس بحقّ كان كاذباً، والكاذب يستحقّ الذّم؛ فلا يكون عدلاً. فوجب أنْ يكون كلّ ما يقوله مجموع الأمّة حقّا"[4].

---

[1] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مج 2، ص111.

[2] الأسدآبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حرر نصه أمين الخولي (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت)، ج 17، ص161.

[3] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1420هـ/1999م)، ج 1، ص435.

[4] ابن التلمساني، **شرح المعالم في أصول الفقه**، ج 2، ص61.

ناهيك عن أنّ "الأمة قد حكم الله تعالى بالعدالة وصحّة الشهادة على من بعدها، على معنى أنها تشتمل على من هذه صفته، فمتى وجدناها مجتمعة على شيء حكمنا بأنه حكم الله تعالى، لأنّ العدولَ الذين حكم الله بصحة شهادتهم قد قالت ذلك، وقولها صدق"[1] يقتضي قبول قولها في حال الإجماع والاتفاق.

ويضاف إلى ذلك ما ورد في الذكر الحكيم من آي تحثّ على الوحدة، والاتفاق، وتنهى عن التفرّق، والاختلاف، حيث "نهى الله تعالى عن التفرقة، ومخالفة الإجماع تفرّق، فكان منهيا عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجّة سوى النهي عن مخالفته"[2]. ومما ورد في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (آل عمران: 103)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (آل عمران: 105)، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ (الشورى: 13)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام: 153). ومن ثمّ، فإنّ تحقيق وحدة الأمة، وإقامة دين واحد بعيدا عن التنازع، والاختلاف غير ممكن بدون تحقق إجماعها، واجتماعها على أمور الدين، فالإجماع لا يمكن الاستغناء عنه، بل هو ضروري لإقامة أمة واحدة، تدين بدين واحد.

وبالإضافة إلى الآيات السّابقة الذكر فقد استند علماء الأصول إلى طائفة من حديث النبي ﷺ التي تحرّض على الوحدة، والاتفاق، وتنفر من الفرقة، والاختلاف، فضلا عن إثبات العصمة للأمة في حال الاجتماع، وأنّ الحق مع جماعة المسلمين.

---

[1] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مج 2، ص108.

[2] حمد، أحمد، **الإجماع بين النظريّة والتطبيق** (الكـــويت: دار القلم، 1402هـ/1982م)، ص56.

ولعلّ أهم حديث تمّ الاستناد إليه في إثبات حجيّة الإجماع قول الرسول ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وفي رواية "على خطأ" بدلا من ضلالة، وفي رواية أخرى "إِنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ"[1]. ففي هذا الحديث "نفى جميع الخطأ عن إجماعهم، لأنّ ذلك نفي لنكرة تعمّ، ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه، فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ"[2]. زد على ذلك حديث "يد الله مع الجماعة"[3]، فضلاً عن الحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثمّ مات، مات ميتة جاهليّة"[4]. ناهيك عن قول النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"[5]. فـــ"فيه دليل لكون الإجماع حجة، وهوأصح ما يستدل به له من الحديث، وأما حديث لا

---

[1] يقول الشيخ الكتّاني: "أحاديث عصمة الأمة وأنها لا تجتمع على ضلالة وخطأ. ذكر ابن الهمام في التحرير وغير واحد أنها متواترة معنى ونص ابن الهمام من الأدلة السمعية أي على أن الإجماع حجة قطعية آحاد تواتر منها مشترك لا تجتمع أمتي على الخطأ ونحوه كثير...وبالجملة فهو حديث مشهور المتن ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره". انظر: الكتاني، أبو الفيض جعفر الحسني الإدريسي، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ/1983م)، ص172-173. والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وأخرجه أبو داود وغيره عن أبي مالك الأشعري وأن أمتي لا تجتمع على ضلالة الحديث، وأخرجه ابن ماجة وغيره عن أنس ولا يجمع اللّه هذه الأمة على ضلالة ويد اللّه مع الجماعة. انظر: الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَورة، **الجامع الصحيح** (بيروت: دار ابن حزم، 1422هـ/2002م)، ص629.

[2] البصري، أبو الحسين محمّد بن علي، **المُعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، ج2، ص16.

[3] أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وقال عنه هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه. الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَورة، **الجامع الصحيح وهو السنن**، – مرجع سابق–، ص629.

[4] الحديث قد أخرجه مسلم في صحيحه، كاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كلّ حال، وتحريم الخروج على الطاعة، ومفارقة الجماعة. انظر: النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، **الصحيح**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م)، ج 3، ص1477.

[5] الحديث أخرجه الإمام مسلم، في كتاب الإمارة، باب لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ لا يضرهم من خالفهم، وقد أخرجه غيره من أصحاب السنن. النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، **الصحيح**، ج 3، ص1523.

تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف"[1]. ولقد ذكر الإمام السّرخسي وغيره بعد الاستدلال بالأحاديث الآنفة الذكر على حجّية الإجماع أنّ "الآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حدّ التواتر، لأنّ كلّ واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب سمعه في جمع و لم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنـــزلة المتواتر"[2]، فضلاً عن أنّ الشيخ الكتاني قد أورد هذه الأحاديث في كتابه الذي محضه لجمع ما تواتر من الحديث الشريف، وهذه الأحاديث تدخل تحت التواتر المعنوي كما نبه على ذلك الكتاني وغيره[3]، مما يرجح حجيّة الإجماع، واعتباره دليلا يرجع إليه، ويعتمد عليه في الأحكام الشريعّة.

فالملاحظ أنّ هذه الأدلة ليست بقطعيّة الدلالة على حجيّة الإجماع، فلا يوجد نص شرعيّ ينصّ صراحة على حجيّة الإجماع، ويخصّه بالذكر. فـــ"ليس في كتاب الله نص في إثبات الإجماع لا يقبل التأويل، وليس على الظواهر القابلة للتأويلات في القطعيّات تعويل، ولا مطمع في إثبات الإجماع بخبر الرسول ﷺ؛ فإنه لم يتواتر عنه عليه السلام نص في الإجماع يدرأ المعاذير، ويقطع التجويز والتقدير. وقوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على الضلالة" نقله معدودون محدودون، معرّضون لإمكان الهفوات والزّلات، على أنه يتطرق إليه سبيل التأويلات؛ فلا يبعد أن يقال المعنيّ بقوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على الضلالة" أنها لا تنسلخ عن الإيمان"[4]. فلما لم يكن في إثبات الإجماع أصلا مقطوعا به في الشرع فقد كان

---

[1] النووي، أبو زكريا يحي بن شرف، **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1404هـ/1984م)، ج 13، ص67.

[2] السرخسي، محمد بن أحمد، **أصول السّرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1414هـ/1993م)، ج 1، ص299.

[3] انظر: الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص172-173؛ الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء الترا العربي، د.ت)، ص173. ومن أراد التوسّع في معرفة الأحاديث التي استند إليها الأصوليون في إثبات حجيّة الإجماع فليراجع: الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني (بيروت: مؤسسة الرالة، ط 3، 1412هـ/1992م)، ج 4، ص79 وما بعدها.

[4] الجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله، **غياث الأمم في التياث الظلم المشهور بالغياثي**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1417هـ/1997م)، ص26.

مستند الأصوليين على ما حثّت عليه الشّريعة من الوحدة والتماسك، ونبذ الفرقة، والاختلاف. فالنصوص الشرعيّة تتفق في دلالتها على أنّ من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة حفظ وحدة المسلمين، وذمّ الاختلاف، والتفرق في الدين. فكلّ ما يؤدي إلى وحدة المسلمين واجتماعهم أمرت به الشريعة وحثت عليه، وكلّ ما يفضي إلى تفرق المسلمين واختلافهم نهت عنه، ونفرت منه. وعليه، فلا شكّ أنّ يعدّ الإجماع سببا رئيسا في تحقيق وحدة المسلمين واتفاقهم، بل "إنّ مدار أصول الدين، ومرجع المسلمين إلى إجماعهم، فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين"[1].

وأيّا ما كان الأمر، فإنّ جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء يرون أنّ هذه الأدلة المثبتة لحجيّة الإجماع شاملة للعصور كلّها، فلا يمكن قصرها على عصر دون آخر نظرا لورودها بصيغة العموم التي تفيد الاستغراق والشمول. فـــ "الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجّة، أعني الكتاب، والسنّة، والعقل لا تفرّق بين عصر وعصر، فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة أنْ يشذّ الحقّ عنهم مع كثرتهم"[2]. وأما الظاهرية فيرون أنّ الإجماع المعتبر شرعاً إنما يختص بإجماع الصحابة ﷺ، فـــ"لا إجماع إلا إجماع الصحابة ﷺ...وهو الإجماع المقطوع به، وأما كلّ عصر بعد عصرهم فإنما بعض المؤمنين لا كلّهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً، إنما الإجماع إجماع جميعهم"[3]. فيجعلون الأدلة المثبتة لحجيّة الإجماع قاصرة على الصحابة ﷺ وعصرهم، فضلا عن أنّ الإجماع منحصر في اتفاق النقل عن الرسول ﷺ وذلك أمر يستقل به الصحابة ﷺ. والذي يظهر لي أنّ حصر الإجماع في عصر الصحابة ﷺ دون غيرهم قول غير سديد حيث إنّ الأدلة المعوّل عليها في حجيّة الإجماع دلالتها عامة فتشمل

---

[1] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السّرخسي**، – مرجع سابق–، ج 1، ص296.

[2] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص 186.

[3] ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمود محمّد عثمان (القاهرة: دار الحديث، 1419هـ/1998م)، ج 4، ص681.

كلّ عصر وتخصيصها بدون دليل دال على التخصيص لا يقبل. ثم إنّ صعوبة تحقق الإجماع بعد عصر الصحابة ﷺ لا يمنع من قبول الإجماع إذا توفرت فيه شروطه المعتبرة عند العلماء. ناهيك عن أنّ قصر الإجماع على عصر الصحابة ﷺ تعطيل لفاعليّة هذا الدليل وأثره في عمليّة الاجتهاد.

الإجماع بين الإلزام وعدمه

فإذا تَمّ الاتفاق على إثبات حجيّة الإجماع فمن الأهميّة بمكان معرفة الآثار المترتبة على حصول الإجماع وتحققه. ومعنى ذلك هل يترتب على حصول الإجماع حكم ملزم لأفراد الأمة بحيث لا يستطيع أحد خرقه أو نقضه، بل يجب قبوله، والإذعان له، بل إنّ "ثمّة أهميّة للإجماع في الفكرالأصولي تتمثّل في كونه المصدر الوحيد الذي يترتب على إنكاره بعد ثبوته إخراج المنكر من ربقة الإسلام عند معظم الأصوليّين، وذلك أنّ مخالفته عندهم بمثابة مخالفة أمرٍ معلومٍ من الدين بالضرورة"[1]. وإذا سلمنا بأنّ حكم الإجماع الإلزام، وأنه يترتب على خرقه تكفير، فهل هذه الآثار شاملة لكلّ ضروب الإجماع أم أنها تختص بضرب دون آخر. ناهيك عن أنه قد "فشا في لسان الفقهاء أنّ خارق الإجماع يكفّر، وهذا باطل قطعاً؛ فإنّ من ينكر أصل الإجماع لا يُكفَّر، والقول في التكفير، والتبرؤ ليس بالهيّن، ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه. نعم من اعترف بالإجماع، وأقر بصدق المجمعين في النقل، ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع عليه السّلام، ومن كذّب الشارع كفر. والقول الضابط فيه أنّ من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفّر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره، كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كلّه"[2]. زد على ذلك أنّ شيوع التكفير

---

[1] سانو، قطب، "**في مصطلح الإجماع الأصولي**"، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة السادسة، العدد الحادي والعشرون، 1421هـ/2000م، ص45.

[2] الجويني، أبو المعالي عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1999م)، ج 1، ص462.

شيوعا كبيراً أفضى إلى أنّ "الحنبلي يكفر الأشعري...والأشعري يكفره...والأشعري يكفر المعتزلي...والمعتزلي يكفر الأشعري"[1] مما دعا الإمام الغزالي إلى تأليف كتاب يبيّن فيه أنّ أمر التكفير ليس بالهيّن ولا اليسير، وأنّ "المبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل"[2] فوضع كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". ولقد أشار الإمام الغزالي إلى أنّ أحد الأسباب الرئيسة الباعثة على التكفير دعوى مخالفة الإجماع وإنكاره "ولو أنكر ما ثبت بالإجماع، فهذا فيه نظر، لأنّ معرفة كون الإجماع حجّة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه"[3]، بل إنّ "من خالف الإجماع، لم يثبت عنده بعد، فهو جاهل مخطئ، وليس بمكذب، فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير"[4] ولا هيّن.

وإيضاحا لذلك أقول إنه يمكن التمييز بين ضربين من الإجماع؛ الإجماع المبني على نصوص الشريعة، والإجماع المبني على الاجتهاد أو الرأي على حدّ تعبير الإمام الشافعي الذي أقرّ الضرب الأول وأثبته، وردّ الضرب الثاني واستبعده بقوله: "ومنها ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سنّة، فقد يقوم عندي مقام السنّة المجتمع عليها. وذلك أنّ إجماعهم لا يكون عن رأيٍ، لأنّ الرأي إذا كان تُفرِّق فيه"[5]، وبه يقع تباين أقوال العلماء وتفاوتها. وعليه، فليس كلّ إجماع تناقله العلماء أو نُصّ عليه في كتاب ما يحكم بتكفير مخالفه وزندقته، بل إنّ الأمر يقتضي التثبتّ، والتأكد من حصول الإجماع

---

[1] الغزالي، أبو حامد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، 1381هـ/1961م)، ص175.

[2] المرجع نفسه، ص197.

[3] المرجع نفسه، ص196.

[4] المرجع نفسه، ص200.

[5] الشافعي، محمد بن إدريس، **جِماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985)، ص37-37.

فعلا، فضلا عن الوقوف على مستند هذا الإجماع هل هو النص أو الاجتهاد. والسبب في ذلك أنّ "التكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدّم، والحكم بالخلود في النار"[1]، وذلك أمر عظيم لا يحكم به إلا بمدرك اليقين، والبرهان السّاطع الذي لا يتمارى فيه اثنان، فإذا وقع فيه التردد بين اليقين والظنّ، "فالوقف فيه عن التكفير أولى"[2]، بل إنّ السّلامة تقتضي وجوب التوقف لا أولويته.

ناهيك عن أنّ "درك الإجماع من أغمض الأشياء؛ إذ شرطه أنْ يجتمع أهل الحلّ والعقد في صعيد واحد، فيتفقوا على أمر واحد اتفاقاً بلفظ صريح، ثمّ يستمروا عليه عند قوم، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم، أو يكاتبهم إمام في أقطار الأرض، فيأخذ فتاويهم في زمان واحد، بحيث تتفق أقوالهم اتفاقاً صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه، والخلاف بعده"[3]. ومن ثمّ، فإنّ تحقق الإجماع بهذا الشرط من الصعوبة بمكان، فإذا تحقق تحققاً قطعيًّا لا مرية فيه البتة فإنما يكون مستند هذا الإجماع النص الشرعي. "فلا توجد قطّ مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص... ولا توجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص"[4]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ دعوى

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص 197.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص 200.

[4] ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق عامر الجزّار وأنور الباز (مصر: دار الوفاء والرياض: مكتبة العبيكان، ط 2، 1419هـ/1998م)، مج 19، ص106. ومن ينظر في كتب شيخ الإسلام ابن تيميّة سيجد مصداقا لما قاله بالنسبة للإجماع القطعي، ومنها قوله: "إنّ حقوق الآدميين التي يستحلّها الكافر، إذا فعلها ثمّ أسلم سقطت عنه كما تسقط عنه حقوق الله. لهذا أجمع المسلمون إجماعاً مستنده كتاب الله وسنة نبيه الظاهرة أنّ الكافر الحربيّ إذا أسلم لم يؤخذ بما كان أصابه من المسلمين من دم أو مال أو عرض...". ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام، **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/2003م)، ص228.

الإجماع في الأحكام الشرعيّة الاجتهاديّة لإلزام المخالف، وإفحامه ربما كانت مزامنة للإمام الشافعي، أو تقدمته بمدّة يسيرة. ويظهر ذلك في مناقشة أبي يوسف للأوزاعي وردّه لإجماعات لا تعتبر من الإجماع في شيء مثل قوله: "قال أبو حنيفة ﷺ في الرجل يكون معه فرسان لا يسهم له إلا لواحد، وقال الأوزاعي رحمه الله: يسهم للفرسين ولا يسهم لكثير من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة. قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذا لا نأخذ به. وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنّة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل عن الجهّال، فمن الإمام الذي عمل بهذا، والعالم الذي أخذ به"[1]. ومعنى ذلك أنّ الاختلاف حاصل في هذه المسألة فلا يمكن ردّ قول أبي حنيفة بدعوى الإجماع التي لم يقم دليل على صحتها أو ثبوت وقوعها. وعلى الجملة، فإنّ الإجماع يعدّ سلاحا ذا حدّين فقد يستعمل في المناظرة والجدل لإفحام الخصم أو وصمه بالكفر، والفسق، والزندقة بناء على أنه خرق لإجماع الأمة، ومخالف لما اتفق عليه الأئمة[2]. وبالمقابل فيمكن استخدام الإجماع للمحافظة على الأمة أمة واحدة كما حثّ الشارع على ذلك، وتحقيق إقامة دين واحد لا اضطراب فيه ولا اختلاف، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الحال.

---

[1] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **الردّ على سِير الأوزاعي**، تحقيق وتعليق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، ص40-41.

[2] ولقد تعرّض الشيخ أحمد شاكر في كتابه "**نظام الطلاق في الإسلام**" للتنبيه على أنّ قد تم توظيفه توظيفًا سيّئا لتفسيق وتكفير بعض العلماء بسبب مخالفتهم لمن سبقهم من المجتهدين رغم عدم تحقق الإجماع إلا فيما علم من الدين بالضرورة. انظر: شاكر، أحمد محمد، **نظام الطلاق في الإسلام** (الطائف: مكتبة المعارف، 1389هـ/1969م)، ص23 وما بعدها.

الإجماع ووحدة الأمة الإسلاميّة

تعدّ وحدة الأمة الإسلاميّة، وتكافل أفرادها، وتعاونهم فيما بينهم من الغايات الكبرى التي سعت الشريعة إلى تحقيقها، والعمل على استمرارها وبقائها. فقد جاءت الشريعة بأوامرها، ونواهيها، ومقاصدها بجملة من الأحكام من شأنها أن تجعل قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ...﴾ (آل عمران: 103)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: 92)، واقعا متحققا فضلاً عن كونها آيات تقرأ، ونؤجر على قراءتها. ومن ثمّ، فكلّ ما يقوي وحدة الأمة، ويشدّ وثاقها أمر به الشارع، ورغبّ في إتيانه، وبالمقابل فكلّ ما يخلّ بالوحدة، ويوهن رابطتها نهى عنه الشارع، ورهّب من فعله. ثمّ إنه لا جدال في كون وحدة الأمة الإسلاميّة أصل أصيل من شرائع الإسلام، وتعاليمه الساميّة، بل إنّ عليها تبنى اجتماع الأمة، و لمّ شتاتها، وبفقدانها تتفرق الأمة شذر مذر. ولعلّ واقع العرب وما كانوا عليه في الجاهليّة من تفرّق، حيث كانوا قبائل متناحرة يعدو بعضهم على بعض، ويتعصب لقبيلته في الخير والشرِّ على حدٍّ سواء[1]، فجعلوا ذلك قاعدة عامّة تجلّت في قولتهم المشهورة "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"[2].

---

[1] انظر: فرّوخ، عمر، **تاريخ الجاهليّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1984) / المولى بك، محمّد أحمد جاد وزميليه، **أيام العرب في الجاهليّة** (بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، 1961).

[2] عن أَنَسٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا قَالَ تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ. قال ابن حجر: "وفي رواية معاذ عن حميد عند الإسماعيلي "فقال يكفه عن الظلم، فذاك نصره إياه". ولمسلم في حديث جابر نحو الحديث وفيه "إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصرة "...قال البيهقي: معناه أن الظالم مظلوم في نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى، فلو رأى إنسانا يريد أن يجب نفسه لظنه أن ذلك يزيل مفسدة طلبه الزنا مثلا منعه من ذلك وكان ذلك نصرا له، واتحد في هذه الصورة الظالم والمظلوم...ذكر المفضل الضبي في كتابه "الفاخر" **أن أول** من قال: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" جندب بن العنبر بن عمرو بن تميم، وأراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية، لا على ما فسره النبي ﷺ، وفي ذلك يقول شاعرهم: **إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم على القوم لم أنصر أخي حين يظلم**".

وهذا أمر يدل دلالة واضحة على أثر الإسلام في جمعهم بعد التفرق، وتوحيدهم بعد التشتت، حتى صار الواحد منهم يعادي أباه وأمه بعد أنْ كان يفديهما بالنفس والنفيس من صفراء وبيضاء. وعليه، فلقد منّ الله ﷻ على البشريّة جميعاً بنعمة الإسلام، وما ترتّب عنها من آثار حميدة، ونعم جليلة لا تحصى ولا تعدّ أعظمها نعمة دعوة المسلمين ليكونوا أمة واحدة، ولذلك أفردها الله ﷻ بالذكر في معرض المنّ بنعمه، وتذكيراً لما كان عليه حالهم في الجاهلية، وما آلت إليه في الإسلام فقال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (آل عمران: 103). فقد "كانوا في الجاهليّة (يقصد الصحابة ﷺ) بينهم الإحن، والعداوات، والحروب المتواصلة فألّف الله بين قلوبهم بالإسلام، وقذف فيها المحبّة فتحابوا وتوافقوا وصاروا إخواناً متراحمين متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظم بينهم، وأزال الاختلاف عنهم الأخوة في الله"[1]. ناهيك عن أنّ الله ﷻ قد أشار في موضع آخر من كتابه الكريم أنه هو الذي آخى بين المؤمنين، وألّف بين قلوبهم فقال تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال: 63).

وهذا التأليف بين قلوب المسلمين وتوحيدها إنما حدث بنعمة الدين والإيمان، وليس بإنفاق الذهب والفضّة الذي إنْ ترتبت عليه وحدة وأخوة فهي اصطناعيّة رابطتها أوهى من خيوط العنكبوت إذ سرعان ما يتطرق إليها الخلل والاضطراب لارتباطها بالمال وجوداً وعدماً، على خلاف الرابطة الدينيّة الإيمانيّة المتصفة بالقوة والمتانة فضلاً عن الديمومة والاستمراريّة. فقد كان "التأليف بين قلوب من بعث إليهم

انظر: العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدوليّة، 1420هـ/1999م)، مج 2، ص1253.

[1] الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشّاف عن حقائق التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1392هـ/1972م)، مج1، ص451.

رسول الله ﷺ من الآيات الباهرة، لأنّ العرب لما فيهم من الحميّة والعصبيّة والانطواء على الضغينة في أدنى شيء، وإلقائه بين أعينهم إلى أنْ ينتقموا لا يكاد يأتلف منهم قلبان، ثم ائتلفت قلوبهم على اتباع رسول الله ﷺ، واتحدوا وأنشأوا يرمون عن قوس واحدة، وذلك لما نظم الله من ألفتهم، وجمع من كلمتهم، وأحدث بينهم من التحاب والتوادّ، وأماط عنهم من التباغض والتماقت، وكلفهم من الحبّ في الله والبغض في الله"[1]. وقد تمّ ذلك كلّه بنعمة هذا الدين، وما فيه من تشريعات من شأنها أن تحفظ الأخوة بين المسلمين، وتعمل على تحقيق الأمة الواحدة التي تعبد ربًّا واحداً، وتدين بدين واحد.

ثم إنّ تحقق الوحدة بين أفراد الأمة الإسلاميّة يقتضي قبل كلّ شيء، وبعد كلّ شيء إقصاء كلّ ما يخلّ بالوحدة، ويفضي إلى ذهابها، فلا يستقيم أمر الوحدة مع التفرق والاختلاف. ولذلك وردت آيات تنهى عن التفرق، وتأمر بإقامة دين واحد، وعدم الاختلاف فيه، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: 105)، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۬ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُو۟رِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾﴾ (الشورى: 13-14)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: 153)، وغيرها من الآيات التي تحث على الوحدة والتآلف، وتنهى عن الفرقة والاختلاف. فالأمر بإقامة الدين وعدم التفرّق فيه بمعنى "اجعلوه قائما يريد دائماً مستمراً محفوظاً مستقراً من غير خلاف فيه ولا اضطراب"[2]. ولعلّ الإجماع يعدّ من أهم

---

[1] المرجع نفسه، مج2، ص166.

[2] القرطبي، أبي عبد الله محمّد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387هـ/1967م)، ج 16، ص11.

العوامل التي لها أثر قوي في إقامة دين واحد بعيداً عن التفرّق والاختلاف فيه، بل إنّ إقامة دين واحد لا تتحق بدون الإجماع.

ومهما يكن من شيء، فإنّ هناك عدّة عوامل لابّد من توفرها لتحقيق وحدة الأمة، والمحافظة على إقامة دينها، ومن بينها الإجماع الأصولي، وما للوعي بمغزاه من أثر كبير في تحقيق وحدة الأمة. وسبب ذلك أنّ وحدة الأمة الإسلاميّة لا يمكن أنْ تتحقق إلا بتحقيق منظومة واحدة موحدة في الأقوال، والأعمال، والسلوك، بل إنّ تحقيق ذلك يعدّ اللبنة الأولى لبناء أمة متصفة بالوحدة، والتماسك[1]. فالكلام السّابق يجعل من الإجماع الأصولي وعلاقته بالسنة أثراً قوياً في وحدة الأمة وتماسكها فضلا عن أنّ الناظر في أقوال العلماء، ومحصل آرائهم يرى أنّ الإجماع القطعي الذي لا يسع مسلما إنكاره أو خرقه إنما ينحصر في الإجماع المستند إلى نصوص الوحي ولاسيما السنّة النبويّة. زد على ذلك أنّ ما يتعلق بأصول الدين والعقيدة لابد أنْ يكون موحدا حتى تجتمع أفراد الأمة في مختلف الأمصار والأعصار على أصول دين واحدة، وثابتة تكسبها هويّة تكون سيمة مميزة وموحدة لهم أبدا. ثم إنّ وحدة تصرّفات الناس فيما يتعلق بالمعاملات مع الله ﷻ تكون آية جامعة لأفرادهم، وشاملة لهم، ومانعة لغيرهم من أنْ يعدّوا في جمعهم، أو أن يدخلوا في شملهم. ولذا، فسيتم التطرق إلى الحديث عن أثر الإجماع في وحدة الأمة الإسلاميّة وذلك ببيان العلاقة بين الإجماع والسنّة، فضلا عن مكانة الإجماع في وحدة أصول الدين وشعائره.

---

[1] مما تجدر الإشارة إليه أنّ الدّراسات المعاصرة المتعلقة بعلم الاجتماع الديني تعتبر أنّ الدين عنصر مهم، وشرط ضروري لتحقيق وحدة مجتمع ما وتماسكه. ولكن هذا الأثر الجميل للدين في وحدة أفراد المجتمع وتماسكهم مشروط بأنْ يتوفر في هذا الدين وحدة في العقيدة، والشعائر تكوّن بمجملها مفهوماً موحداً للدين. فإذا لم تتوفر في الدين مثل هذه الوحدة فإنه يكون حينها سببا للفرقة والاختلاف الأمر الذي يجعل من الإجماع عند المسلمين كفيلاً بتحقيق هذه الوحدة في الدين، ولذلك اعتبره علماء الأمة، وحملة الشريعة كرامة لهذه الأمة كما سنقرر ذلك في نهاية هذا البحث. لمزيد من التوسّع في آراء علماء الإجتماع الديني بخصوص هذا الأمر انظر،
McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context* (USA: Wadsworth Thomson Learning, fifth edition, 2002), pp. 15-50. O' Dea, Thomas F. & Janet O' Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, second edition, 1983) pp. 1-20.

1 ـــ علاقة الإجماع بالسنّة[1]**:** إنّ النظر الدقيق في معنى الإجماع والسنّة من النّاحية العمليّة يريك بأنه لا فرق بينهما، بل إن كلّ واحد منهما يعضّد الآخر، ويشدّ من أزره. ناهيك عن أثرهما في تحقيق وحدة المسلمين، وضمان تماسكهم إنْ هم تمسّكوا بالسّنة، وأجمعوا على ذلك، واتفقوا على اتباعها، واجتمعوا على العمل بها. ومرد ذلك إلى أنّ الإجماع الملزم الذي لا يسع مسلما خرقه أو الخروج عنه إنما يتعلق معظمه بالتطبيق العملي لشرائع الإسلام المتمثلة في سنّة الرسول ﷺ، وهذا الأمر مقصور على الصحابة ﷺ فحسب. ولقد، أقام الإمام الشافعي -رحمه الله- الإجماع مقام السنّة بقوله: "ومنها ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سنّة، فقد يقوم عندي مقام السنّة المجتمع عليها. وذلك أنّ إجماعهم لا يكون عن رأي، لأنّ الرأي إذا كان تُفرِّق فيه"[2]. ومن ثمّ، فيكون الإجماع امتدادا للسنّة بمعنى أنّ السنّة عمل، وتطبيق الرسول ﷺ لما أنزل إليه من ربّه، والإجماع عمل وتطبيق المجتمع الإسلامي لهذه السنّة المتفق على العمل بها لاسيما في عصر الصحابة ﷺ. وهذا الأمر يتماشى واتفاق العلماء على قبول إجماع الصحابة ﷺ، واعتبار عصرهم محلا لاتفاق جميعهم، واختلافهم في حجيّة من جاء بعد عصرهم، وحتى إذا قلنا بحجيته، فإنّ هناك مشكلة في إمكان تحقق اتفاق جميع المجتهدين، فضلا عن صعوبة الاطلاع على هذا الاتّفاق الذي لا يوجد فيه مخالف لاسيما ما كان منه مبنيا على المصلحة والعرف.

زد على ذلك، قول الرسول ﷺ: "...فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي، وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ،

---

[1] لقد أشار فضل الرحمن إلى أنّ موضوع الإجماع ولاسيما علاقته بالسنّة بحاجة إلى أن يفرد بالبحث والدّراسة لأهميّة هذه العلاقة. ولذا، فقد استفدت مما ذكر فضل الرحمن لتطوير هذه الفكرة وإبرازها إبرازاً متميّزا، فضلا عن أثر هذه العلاقة في وحدة الأمة وتماسكها. انظر: Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, p. vi.

[2] الشافعي، محمد بن إدريس، **جِماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985)، ص37-38.

وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ بدعة ضلالة"[1]. يقول ابن رجب: "هذا إخبار منه ﷺ بما وقع في أمته بعده من كثرة الاختلاف في أصول الدين وفروعه، وفي الأعمال، والأقوال، والاعتقادات. وهذا موافق لما روي عنه من افتراق أمته على بضع وسبعين فرقة وأنها كلّها في النار إلا فرقة واحدة وهي ما كان عليه وأصحابه، ولذلك في هذا الحديث أمر عند الافتراق والاختلاف بالتمسّك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده. والسنّة هي الطريق المسلوك، فيشمل ذلك التمسّك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات، والأعمال، والأقوال، وهذه هي السنّة الكاملة، ولهذا كان السّلف قديماً لا يطلقون اسم السنّة إلا على ما يشمل ذلك كلّه"[2]. ولذا، فإنّ ما اتفق الصحابة ﷺ على العمل به لاسيما في عصر الخلفاء الأربعة ﷺ يعتبر سنة إذا نقل الإجماع عليها، فتكون هذه السنة مقترنة بإجماع عملي يلزم العمل بها، ولا يجوز مخالفتها. ويزداد هذا الأمر ووضوحا إذا علمنا أنّه لم تظهر بدعة في عصر الصحابة ﷺ، فـــ"البدعة ما حدث بعد زمانهم"[3] الأمر الذي يدل على أن ما اعتبروه سنّة، واتفقوا على العمل به يكون إجماعا منهم على ذلك. ويتعضدّ هذا المعنى بأمر الرسول ﷺ أنْ نتمسّك بما كان هو عليه وأصحابه في حال الفرقة والاختلاف في حديث عبد

---

[1] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وأبو داود في كتاب السنّة، باب في لزوم السنة، ورواه الترمذي في العلم، باب الأخذ بالسنة، واجتناب البدعة، وقال عنه: حديث حسن صحيح، وقد أخرجه ابن ماجة في كتاب السنّة، باب اتباع الخلفاء الراشدين المهديين. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، **السنن**، إعداد وتعليق عزّت عبيد الدّعاس وعادل السيّد (بيروت: دار ابن حزم، 1418هـ/1997م)، ج5، ص13؛ السّندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي الحنفي، **شرح سنن ابن ماجة**، تحقيق خليل شيحا (بيروت: دار المعرفة، 1420هـ/200)، مج 1، ص31.

[2] ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم** (الأردن: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1420هـ/1999م)، ص394-395.

[3] اللكنوي، أبو الحسنات محمّد عبد الحيّ، **إقامة الحجّة على أنّ الإكثار من التعبّد ليس ببدعة**، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلاميّة، ط 2، 1410هـ/1990/)، ص24. وقد نقل الشيخ اللكنوي عن أحمد الرومي في كتابه "مجالس الأبرار" تعريف للبدعة بقوله: "البدعة هي الزيادة في الدين أو النقصان منه بعد الصحابة بغير إذن الشارع لا قولاً، ولا فعلاً، ولا صريحاً، ولا إشارةً". المرجع نفسه، ص19.

اللّه بن عمرو قال: قال ﷺ: "ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك. وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة، قال من هي يا رسول اللّه؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"، وفي رواية "هي الجماعة" بدلا من "ما أنا عليه وأصحابي"[1].

ثم إنّ الإمام مالك -رحمه الله- قد جعل إجماع أهل المدينة حجة وذلك فيما يتعلق بالنقل العملي للسنة النبويّة من قبل الصحابة ﷺ، واستمرار العمل بها من عصر الرسول ﷺ حتى عصره. فـــ"إجماع أهل المدينة على ضربين؛ ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تؤثره الكافة عن الكافة، وعملت به عملا لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي ﷺ...النوع الثاني إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال"[2]. وبناء على هذا التقسيم فقد ذهب الإمام مالك إلى اعتبار عمل أهل المدينة المجتمع عليه سنّة دون ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد. "فتحصل من هذا أنّ عمل أهل المدينة حجّة عند مالك رحمه الله تعالى فيما طريقه التوقيف، ولا مجال للرأي فيه"[3]. ولعلّ هذا المعنى قد

---

[1] الحديث رواه الترمذي، وأبو داود في كتاب السنّة، والكتاني في نظم المتناثر، وقد صححة الألباني في تخريجه لأحاديث سنن ابن ماجة. انظر: السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، **السنن**، ج 5، ص7./ الألباني، محمّد ناصر الدين، **صحيح سنن ابن ماجة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1417هـ/1997م)، ج3، ص307.

[2] عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ج1، ص68-69. ولقد أشار القاضي عياض إلى أن النوع الأول من إجماع أهل المدينة ما كان طريقه النقل والرواية هو الحجّة، أما النوع الثاني ما كان طريقه الاجتهاد فلا يدخل في معنى الإجماع الأصولي، بل هو ضرب من الاجتهاد مثله مثل بقية الاجتهادات الأخرى. فهذا الأمر جعل القاضي عياض يفرد إجماع أهل المدينة بباب في الكتاب الآنف الذكر حيث يقول: "اعلموا أكرمكم الله أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء، والمتكلمين، وأصحاب الأثر والنظر إلى واحد على أصحابنا على هذه المسألة مخطئون لنا فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم حتى تجاوز بعضهم حدّ التعصّب والتشنيع إلى الطعن في المدينة، وعدِّ مثالبها، وهم يتكلمون في غير موضع خلاف...". ج1، ص67 وما بعدها.

[3] المشاط، حسن بن محمّد، **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق ودراسة عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ/1986م)، 212-213.

أدركه أبو جعفر المنصور أثناء خلافته فأوصى الإمام مالك بأنْ يدوّن الأمور المجمع عليها بقوله: "يا أبا عبد الله ضُمّ هذا العلم ودوّن كتبا وجنّب فيها شدائد ابن عمر، ورخص ابن عبّاس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة"[1]. فاعتبر الإمام مالك ما نقل من أعمال الصحابة ﷺ في حال إجماعهم، واتفاقهم على العمل بذلك سنة مجمع عليها، مجتمع على العمل بها.

وزيادة على ذلك، فإنّ طائفة من العلماء يرون أنّ الأثر الموقوف عن ابن مسعود ﷺ وهو قوله: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" يقصد به الصحابة ﷺ دون غيرهم، وذلك بالرجوع إلى الرواية التامة لهذا الأثر الذي يقول فيه ابن مسعود ﷺ: "إنّ اللّه نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند اللّه سيء"[2]. "لا يدل الحديث إلا على حسن ما استحسنه الصحابة...لكونه بعض حديث من حديث طويل مشتمل على توصيف الصحابة"[3]. فالحاصل أنّ "السنّة هي الطريقة المسلوكة في الدين، مأخوذة من سَنَن

---

[1] عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، **ترتيب المدارك**، ج 1، ص193.

[2] يقول الإمام الزيلعي في **نصب الراية**: "قال ﷺ: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن"، قلت: غريبا مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق: أحدها: رواه أحمد في "مسنده" حدثنا أبو بكر بن عياش ثنا عاصم عن زر بن حبيش عن عبد اللّه بن مسعود، قال: إن اللّه نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند اللّه سيء، انتهى. ومن طريق أحمد رواه الحاكم في "المستدرك"، في فضائل الصحابة" وزاد فيه: وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلف أبو بكر، انتهى. وقال صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، انتهى. طريق آخر: رواه أبو داود الطيالسي في "مسنده" حدثنا المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن عبد اللّه بن مسعود، فذكره، إلا أنه قال عوض سيء، قبيح. انظر: الزيلعي، أبو محمّد عبد الله بن يوسف، **نصب الراية لأحاديث الهداية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 21، 1393هـ/1973م)، ج2، ص235.

[3] اللكنوي، عبد الحيّ، **التعليق الممجّد على موطأ محمّد**، تعليق وتحقيق تقيّ الدين الندوي (بيروت: مؤسسة فؤاد بعين، ط 3، 1419هـ/1999م)، مج 1، ص634.

الطريق، ومن قول القائل سنّ الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه، وهو اشتقاق معروف، والمراد به شرعاً ما سنه رسول الله ﷺ والصحابة بعده"[1]. وعليه، فالسنّة طريقة الرسول ﷺ العمليّة المتعلقة ببيان شرائع الإسلام لاسيما التعبديّة منها، فما اتّفق الصحابة ﷺ على نقله، واجتمعوا على العمل به منها تعدّ سنة مجمعا عليها، وتخرج عن كونها خبر آحاد. فتكون سنّة عمليّة قد حصل إجماع عملي عليها في عصر الصحابة ﷺ، فما "أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنّة في كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده، هذا أقوى ما يكون من الإجماع...لا خلاف بين من يعتدّ بقولهم أنّ هذا الإجماع حجّة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر"[2].

وبناء على ذلك، فإنّ هذه العلاقة القويّة بين السنّة والإجماع ساهمت إلى حدّ كبير في حفظ النموذج التطبيقي للإسلام، فحفظ من لدن عصر الصحابة ﷺ أصول الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات لهذا الدين الذي ارتضاه الله لعباده وذلك بالنقل القولي والعملي للسنة، والإجماع عليها. ولا شكّ أنّ هذا التلازم بين السنّة والإجماع يفضي إلى تحقيق الوحدة بين المسلمين فيما يتعلّق بأمور الدين في أيّ عصر من العصور. وأعتقد أنّ هذا مغزى عظيم للتلازم بين السنة والإجماع لما لذلك من أثر في حفظ الوحدة بين المسلمين لاسيما في هذا العصر الذي تكالب فيه الناس على شرع الله، وكثر فيه أعداء الدين، والطاعنين في شرائع الإسلام وتشريعاته. فعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنّ المسلمين متوحدون ومستمسكون بدين واحد وما كان ذلك ليحدث لولا التلازم القويّ بين السنّة والإجماع، حيث إنّ السنّة تمثّل الطريقة التي سلكها الرسول ﷺ في بيان أمور الدين. فإذا وقع إجماع على نقل هذه السنّة تصبح حينئذ

---

[1] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السّرخسي**، ج 1، ص113.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص318.

عامل قوّة يجمع المسملين، ويوحدهم على طريقة واحدة في الدين. ولعلّ هذا الأمر قد ساهم إلى حدّ كبير في وحدة المسلمين وتماسكهم على مرّ العصور، واختلاف الأحوال استقرارا واضطرابا، قوّة وضعفا، توحدا سياسيا وافتراقا.

2 ــ الإجماع ووحدة أصول الدين: إنّ وجود أمة واحدة تعبد ربا واحدا يقتضي إقامة دين واحد لا اختلاف فيه، ولا اضطراب. ولذا، فقد أمر الشارع بإقامة الدين، ونهى عن التفرق فيه بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الشورى: 13). ففي هذه الآية أمر بإقامة الدين، وعدم التفرّق فيه بمعنى "اجعلوه قائما يريد دائماً مستمراً محفوظاً مستقراً من غير خلاف فيه ولا اضطراب"[1]. وعليه، فإنّ الإجماع يعدّ من أهم العوامل التي لها أثر قوي، وشأن كبير في إقامة دين واحد بعيداً عن التفرّق والاختلاف فيه. ثم إنّ إقامة دين واحد لا اختلاف فيه، ولا اضطراب يتوقف على وجود أصول دين فيما يتعلق بأمور الاعتقاد والإيمان أصول واحدة متفق عليها. وعليه، فليس غريباً أنّ الإجماع الأصولي من الناحية العمليّة التطبيقيّة قد تمّ استخدامه من قبل علماء الكلام فتمّ توظيفه في أصول الدين، ومسائل الاعتقاد توظيفاً حكيماً. ولعل من أوائل من قام بهذا التوظيف الإمام الأشعري في كتبه ولاسيما كتابه الموسوم بـــ: "**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**".

فقد قام الإمام الأشعري في هذا الكتاب بذكر أصول الدين المستندة إلى القرآن الكريم، والسنة النبويّة والتي أجمع عليها السّلف، وتابعهم عليها الخلف الصالح. ويظهر من كلام الإمام الأشعري في مقدمة هذا الكتاب أنه يعتمد على إجماع الصحابة ﷺ في نقل أصول الدين المستندة إلى الرواية، والسّماع من النبي ﷺ فحسب، إذ يقول:

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ج 16، ص11.

"باب ذكر ما أجمع عليه السّلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها، وأمروا في وقت النبي ﷺ بها"[1]، فالمأمورون في وقت النبي ﷺ هم الصحابة ﷺ دون غيرهم. ثمّ ذكر الإمام الأشعري في الكتاب الآنف الذكر واحدًا وخمسين إجماعا فيما يتعلق بأمور أصول الدين والاعتقاد المستندة إلى نصوص القرآن الكريم، والسنة النبويّة، وختمها بقوله: "فهذه هي الأصول التي مضى الأسلاف عليها، واتبعوا حكم الكتاب والسنة بها، واقتدى بهم الخلف الصالح في مناقبها"[2] العديدة، والمتنوعة.

وزيادة على ذلك، فإنّ الإمام الأشعري قد اعتنى ببيان أصول الدين، وأمور العقيدة المجمع عليها، والرد على من خالفها بأنه مخالف لإجماع المسلمين في كتابه "**الإبانة عن أصول الدّيانة**". فقد اعتمد في هذا الكتاب على نصوص الوحي

---

[1] الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق ودراسة عبد الله محمّد الجنيدي (المدينة المنورة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، 1413هـ)، ص117. وللإمام الأشعري رحمه الله كتاب آخر بعنوان "**اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبِدع**" قد تناول فيه المسائل نفسها تقريبا التي ذكرها في كتابة "**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**". والفرق بين الكتابين أنّ كتابه "**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**" قد استدل فيه على كلّ مسألة بالإجماع فضلا عن الحديث في حال توفره، بينما كتابه "**اللّمع**" كان خاليا من الاستدلال بالإجماع أو الحديث إلا في موضع واحد، بل كان اعتماده على آي الذكر الحكيم، ودلالات الألفاظ اللغويّة، والأدلة العقلية. ولعلّ سبب ذلك أن الرسالة كانت موجهة إلى جماعة من العباد المرابطين بباب الأبواب أرادوا التعرف على أصول دينهم فكان المقام يقتضي من هذا الإمام أن يخاطبهم بما يناسبهم. أما "**اللمع**" فقصد منه الردّ على المعتزلة فخاطبهم بما يناسبهم لأن المقام مقام مناظرة فاحتج عليهم بالقرآن الكريم، والمعاني اللغويّة، والأدلة العقليّة، ولا يصلح معهم الاحتجاج بالحديث لورود الشبهة عليه مثل عدم الصحة أو عدم الاحتجاج بخبر الواحد في أصول العقائد وغيرها. وإذا أردت مثالا لذلك فانظر مسألة "**الكلام في الرؤية**" في هذين الكتابين. راجع: الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، ص 134. والأشعري، **اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبِدع**، تحقيق محمّد أمين الضنّاوي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ/2000م)، ص37-42. وأما الموضع الوحيد الذي استدل فيه بالإجماع في كتابه "**اللّمع**" يتعلق بآخر مسألة ذكرها وهي الكلام في الإمامة لم يقصد بها المعتزلة، ولكن الردّ على الشيعة الذين يقدّمون عليا على أبي بكر في الإمامة فاستدل عليهم بإجماع الأمة، وأنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة. انظر: "**اللّمع**"، ص83.

[2] المرجع نفسه، ص177.

والإجماع لإبانة أصول الدّيانة بقوله: "ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب ربِّنا تبارك وتعالى، وسنة نبيِّنا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم"[1]. ولذا، فقد جعل من الإجماع أصلا يجمع المسلمين على دين واحد في أمور العقيدة بعيدا عن الاختلاف والتفرّق. ومثال ذلك ردّه على القدرية، حيث "زعمت القدريّة أنّ الله ﷻ يخلق الخير، وأنّ الشيطان يخلق الشرّ. وزعموا أن الله ﷻ يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"[2]. وقد ظهرت بعد الإمام الأشعري جملة من الكتب تعنى بجمع أصول الدين المجمع عليه والتي تكوّن بمجملها معتقد أهل السنة الجماعة مثل كتاب "**الشريعة**" للآجري، وكتاب "**الشرح والإبانة على أصول السنّة الدّيانة**" لابن بطة وغيرهما.

وبناء على ذلك، فإنّ هذا التوظيف للإجماع في أصول الدين، وما بذله العلماء من جهد في جمع المسائل المجمع عليها كان له أثر كبير في حفظ الأصول الاعتقادية لهذا الدين، واستطاع بذلك أنْ يقمع كيد الحركات التي استهدفت أصول الدين بسوء فحاق بها مكرها السّيء. فهذا الإجماع الحاصل في أصول الدين قد كان ولا يزال له أثر جميل في جمع المسلمين على أصول واحدة للدين، بل إنّ هذا الأمر قد جعل للمسلمين ميزة تمييزهم عن غيرهم، وعلامة توحّد بينهم وتجمعهم أينما كانوا، وحيثما وجدوا وأعني بذلك صفة التوحيد؛ فهم معروفون بأمة التوحيد، وأنّ آية المسلم أنه موحِّد. والحاصل أنّ الإجماع على أصول الدين لا يزال إلى يومنا هذا عاملا موحدا بين المسلمين رغم اختلافهم في كثير من الأمور، وتفرقهم السياسي فإنهم موحدون ومتماسكون بفضل أصول الدين المجمع عليها. ومن ثمّ، فإنّ ما يحدث من

---

[1] الأشعري، أبي الحسن علي، **الإبانة عن أصول الدّيانة**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، 1401هـ/1981م)، ص25.

[2] المرجع نفسه، ص12.

نزاعات بين الفرق الإسلاميّة في عصرنا الحاضر التي تكاد تقضي على وحدة الأمة على مستوى أصول دينها يمكن رفعها وتجنبها بالرجوع إلى المسائل المجمع عليها، وتعميمها على مستوى الأمة، وتعليمهم إيّاها حتى يعاد تفعيلها في حياة الناس.

3 ـــ الإجماع ووحدة الشعائر: تعدّ الشعائر الدينيّة من أهمّ الأمور التي تضمن وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها لاسيما إذا كانت الشعائر مجمع عليها، ومتفق على العمل بها بحيث تنقل من جيل سابق إلى آخر لاحق على هذه الشاكلة التي يعدم فيها التفرّق والاختلاف. وهذا الأمر يتعلّق في الغالب بنقل سنّة الرسول ﷺ العمليّة، والقولية، إذ إنّ الله ﷻ لا يعبد إلا بما شرعه من شعائر بينها الرسول ﷺ بسنته وطريقته التي سلكها في أمور العبادات كلّها. ناهيك عن أنّ الوحدة قد تتحقق مع تفرق الأبدان، وتنائي الديار، وتباعد الأوطان، وذلك إذا كان هناك إجماع بحيث تجد المسلمين متفقين في أمور دينهم الشعائريّة العمليّة كما أشار الإمام الشافعي إلى هذا الأمر المهم، والمغزى العميق للإجماع بقوله: "قال: فما معنى أمر النبي بلزوم جماعتهم؟ قلت: لا معنى له إلا واحد. قال: فكيف لا يحتمل إلا واحداً؟ قلت: إذا كانت جماعتهم متفرِّقة في البلدان فلا يقدر أحد أنْ يُلزم جماعة أبدان قومٍ متفرِّقين، وأينما وُجدَت الأبدان تكون مجتمعةً من المسلمين، والكافرين، والأتقياء، والفجّار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنًى، لأنه لا يمكن، ولأنّ اجتماع الأبدان لا يصنع شيئا، فلم يكن للزوم جماعتهم معنًى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل، والتحريم، والطاعة فيهما. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها"[1].

وعليه، فـــ"كأنّ الأمة إذا قالت بقول واحد في مسألة واحدة، فقد اجتمعت أقوالها، وجرى إجماع أقوالها مجرى اجتماع الأجسام"[2]. ولعلّ هذا الأمر ينطبق على

---

[1] الشافعي، **الرسالة** ص 475.

[2] المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمربن محمد التميمي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق عمّار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، ص531.

حال الأمة اليوم؛ فجماعتها متفرقة الأبدان، فليس لهم وحدة سياسيّة، بل هم متفرقون في أرض الله الواسعة لا يوحّد بينهم إلا لزوم ما أجمع عليه جماعة المسلمين من أمور الدين كما نبّه على ذلك قديماً الإمام الشافعي رحمه الله. ومن ثمّ، فقد تفرق أفراد الأمة في مختلف الأمصار، وقد يكون نزول المسلم بين فئة أغلب أهلها من المسلمين أو أغلب أهلها على غير ملّة الإسلام. فمثل هذا التفرق في البلدان، والتباين في النـــزول لا يمنع من وحدة في الأعمال الدينيّة إذا كانت مجمعا عليها، متفق على العمل بها. وسبب ذلك أنّ المسلم حيثما نزل، وأينما حلّ فهو مكلّف باتباع شرائع الإسلام، وتطبيق أحكامه، وإفراد الله ﷻ بالعبادة امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ فَإِيَّٰيَ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ (العنكبوت: 56). فإذا تحقق الإجماع في المسائل المتعلقة بالشعائر، والعبادات يتحقق تبعاً لذلك وحدة في الأعمال التعبديّة بين أفراد الأمة بحيث تكون هذه الأعمال المجمع عليها سمة مميزة لهم عن غيرهم لأنّ المسلمين يلتزمون بالأمور المجمع عليها، ولا يمكن إنكارها من أيّ مسلم متبع لملّة الإسلام.

وبناءً على أهميّة الإجماع في توحيد الأعمال التعبديّة، ولكي يتسنى للأمة أنْ تقيم دينا واحدا لا اختلاف فيه كما أمرت، فقد حاول بعض الفقهاء جمع المسائل المجمع عليها فيما يتعلق بأمور الشعائر في كتب فقهيّة خالصة لهذا الأمر، ومن أوائلها ما قام به الإمام ابن المنذر من جمع المسائل المجمع عليها في الأحكام الفقهيّة. فقد اعتنى ابن المنذر في كتابه "الإجماع" بتتبع المسائل المجمع عليها في الأحكام الفقهيّة، ورتبها حسب الأبواب الفقهيّة المعروفة، افتتحتها بكتاب الوضوء، فالصلاة إلى آخر المسائل المتعلقة بالعبادات، ثم أتبعها بذكر المسائل المجمع عليها في بقيّة الأبواب الفقهيّة المتعلقة بمختلف المعاملات مثل البيوع، والنكاح، والقضاء، والدعاوى، والبيّنات وغيرها. ولقد تبيّن لي أنّ الإمام ابن المنذر كان يميل إلى القول بأنّ الإجماع يتحقق مع مخالفة الواحد والاثنين، حيث ذكر في عدّة مواضع إجماع في مسألة ما، ثم يعقبها بإشارة إلى

أنّ إماما من الأئمة شذّ أو خالف أو انفرد. ومثال ذلك قوله: "وأجمعوا على أنّ من حلف على أمر كاذباً متعمِّداً أنْ لا كفارة عليه، وانفرد الشافعي فقال: يكفِّر وإن أثم"[1]، فضلاً عن قوله في موضع آخر: "وأجمعوا على أنّ نفي البكر الزاني يجب، وانفرد النعمان وابن الحسن"[2]. ومن ثمّ، فليس كلّ ما ذكره ابن المنذر في كتاب "**الإجماع**" قد تحقق فيه الإجماع بالمعنى الأصولي بحيث لا يخالف في المسألة أي مجتهد. ولذا، ففي كتاب ابن المنذر مسائل مجمع عليها حقيقة، وذلك في المسائل المتعلقة بأصول العبادات التي وردت فيها نصوص شرعيّة قطعيّة في دلالتها وثبوتها. وأما بقيّة المسائل التي ذكر فيها الإجماع فهو لأغلب العلماء وجمهورهم، وليس لكلّهم.

ثم جاء من بعده ابن حزم مفردا المسائل المجمع عليها بكتاب سمّاه "**مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والعقائد**"، وقد قام ابن تيميّة بنقد بعض المسائل التي ضمنها ابن حزم في كتابه هذا. ولقد أشار ابن حزم بدءًا إلى أنّ "الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفيّة، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفّر من خالفه إذا قامت عليه الحجّة بأنه إجماع"[3]. ولقد افتتح المسائل المجمع عليها بكتاب الطهارة ثمّ بقيّة العبادات، فالمعاملات، ثمّ المسائل المجمع عليها في الاعتقادات. ثم إنّ معنى الإجماع عند ابن حزم لا يتحقق إلا باتّفاق العلماء جميعا، فمخالفة الواحد تجعل المسألة محلّ اختلاف لا اتّفاق على خلاف ابن المنذر الذي يرى تحقق الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين. ومثال ذلك قول ابن حزم في الصلح: "لا إجماع في الصلح لأنّ الشافعي وغيره يقول: لا يجوز الصلح أصلاً إلا بعد الإقرار بالحقّ، ثمّ لا يجوز فيه إلا ما يجوز في الهبات أو البيوع أو غيره. وذكر بعض الناس عن أحمد بن حنبل أنّ الصلح بعد الإقرار ليس

---

[1] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، **الإجماع، ما أجمع عليه العلماء من الأحكام الفقهيّة**، تحقيق وتعليق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الصفا، 1420هـ/1999م)، ص89.

[2] المرجع نفسه، ص94.

[3] ابن حزم، علي بن أحمد، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات**، ص 11-12.

صلحاً وإنما هو هضم للحقّ"[1]. ففي هذا المثال اعتبر ابن حزم مخالفة الإمام الشافعي مخلّة بحقيقة الإجماع، بل مانعة من تحققه.

ولعل ما ذكره ابن حزم في كتابه من مسائل الإجماع لم يلتزم فيها بما ذكره في مقدمة كتابه من كون "صفة الإجماع هو ما تيقّن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء المسلمين، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شكّ"[2]، بل اشترط أن يدخل "في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه ألبتة، الذي يعلم كما يعلم أنّ صلاة الصبح في الأمن والخوف ركعتان، وأنّ شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان"[3]. ولكن لم يتمكن ابن حزم من الوفاء بما اشترطه في الإجماع، الأمر الذي جعل ابن تيميّة يتعقبه في المسائل التي ذكرها، وانتقده في المسائل التي ذكر فيها إجماعا، والواقع خلاف ذلك. "فقد اشترط في الإجماع ما يشترطه أهل الكلام والفقه كما تقدّم، وهو العلم بنفي الخلاف، وأنْ يكون العلم بالإجماع تواتراً. وجعل العلم بالإجماع من العلوم الضروريّة كالعلم بعلوم الأخبار المتواترة عند الأكثرين. ومعلوم أنّ كثيراً من الإجماعات التي حكاها ليست قريبة من هذا الوصف، فضلاً عن أنْ تكون منه، فكيف وفيها خلاف معروف، وفيها ما هو نفسه ينكر الإجماع فيه ويختار خلافه من غير ظهور مخالف"[4]. ولعلّ من أهمّ الأمثلة التي ذكرها ابن تيميّة للتدليل على صحّة ما انتقده على ابن حزم قوله: "وقال: وأما الماء الجاري فاتفقوا على جواز استعماله ما لم تظهر فيه نجاسة. قلت: الشافعي في الجديد من قوليه، وأحد القولين في مذهب أحمد أنّ الجاري كالراكد في اعتبار القلّتين فينجس ما دون القلّتين

---

[1] المرجع نفسه، ص69.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص19-20.

[4] ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد، **نقد مراتب الإجماع**، تحقيق لجنة من إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط.3، 1402هـ/1982م)، 205-205. وهو مطبوع مع مراتب الإجماع في كتاب واحد.

بوقوع النجاسة فيه وإنْ لم تظهر فيه"[1]. والحاصل أنّ ابن حزم قد حاول جمع المسائل المجمع عليها في أمور الدين المتعلقة بالعبادات والمعاملات، والاعتقادات، وإن لم تكن المسائل كلّها مجمعا عليها إجماعا تاما.

وأيًّا ما كان الأمر، فإنّ أصول الشعائر والعبادات مجمع عليها من لدن الصحابة ﷺ فصاعداً، ولذا فقد عدّت في أصول الدين المتفق عليها، وأدرجها علماء الكلام في كتبهم، ونبّهوا عليها، كما فعل الإمام البغدادي في كتابه "أصول الدين" وغيره، حيث ذكر الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ من أصول الدين المجمع عليها إجماعا قطعيّا. ففي حديثه عن الصلاة يقول: "والصلوات المفروضات خمس، وعدد ركعاتها لمن لا يجوز له القصر سبع عشرة، ولمن جاز له القصر في السّفر أحدى عشرة ركعة. وهذه الخمس من أسقط وجوب بعضها، أو أسقط وجوبها كلّها كفر"[2]. والذي يظهر أنّ وحدة الدين تقتضي وحدة المعبود، ووحدة عبادته حتى لا تختلف المعتقدات عن الأعمال، بل تكون المعتقدات، والعبادات متفق عليها بين أهل الدين الواحد لتحقيق إقامة دين واحد. وهذه الوحدة تكون عرضة للضياع إذا دبّ إليها الاختلاف، فضلا عن تسرّب البدع سواء في المعتقدات أو العبادات بحيث تؤدي إلى التفرّق في الدين، والاختلاف فيه، ويتحول الدين إلى جملة أديان، والأمة إلى مجموعة من الأمم، يعادي بعضها بعضا، بل يعتدي بعضها على بعض.

فإذا تقرر ذلك، فإنّ أهمّ مغزى للإجماع يتمثّل في حفظ العبادات من أنّ يدخلها الاختلاف، فضلا عن كونه حصنا منيعا أمام تطرق الزيادة فيها أو النقصان منها عن طريق البدع والمحدثات. وبما أنّ الشارع قد فصّل أمور العبادات قولا وعملا تفصيلا لا لبس فيه، ولا إشكال، فضلاً عن نهي الرسول ﷺ عن الابتداع في الدين بقوله: "من

---

[1] المرجع نفسه، ص206.

[2] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، **أصول الدين** (بيروت: دا الكتب العلميّة، ط 3، 1401هـ/1981م)، ص189-190.

أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"[1]. زد على ذلك أنّ حذيفة ﷺ قد حذّر التابعين ومن جاء بعدهم من الابتداع في أمور العبادات بقوله: "كلّ عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها، فإنّ الأول لم يدع للآخر مقالا"[2]. ومن ثمّ، فقد تمّ تعريف البدعة بالمعنى الشرعي بأنها "الزيادة في الدين أو النقصان منه بعد الصحابة، بغير إذن الشارع لا قولاً، ولا عملاً، ولا صريحاً، ولا إشارةً"[3]. ناهيك عن أنّ الإجماع قد حصل في أصول العبادت، ونقلت نقلا متواترا جيلا عن جيل الأمر الذي أدى إلى حفظها في مختلف العصور، ورغم تعدد الشعوب الإسلاميّة، وتنوّع أجناسها وأعراقها.

وبالإضافة إلى كلّ ما تقدّم نلاحظ أنّ حرص علماء الأمة على المحافظة على المسائل المجمع عليها، والمتفق على العمل بها، واحتياطا في حمايتها حتى لا يقع خرقها أو نقضها، فيقع التفرق في الدين، والاختلاف فيه فقد اشترط علماء الأصول فيمن يجتهد في فروع الفقه أنْ يكون عالما بمواطن الإجماع، حافظا لها، ومستحضراً لها حين الاجتهاد. فمن شروط المجتهد "معرفة الإجماع والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع، ما يعتدّ به في الإجماع، ومن لا يعتدّ به في الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف"[4]. ومما يدل على أهمّية الإجماع، ومدى تشدد العلماء في حمايته أن أنزلوه منزلة النصوص الشرعيّة كما قال الغزالي: "وأما الإجماع فينبغي أنْ تتميّز عنده

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**،- مرجع ابق -، مج 2، ص1338.

[2] الطرطوشي، محمّد بن الوليد، **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1410هـ/1990م)، ص298 / الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، ج2، ص342.

[3] اللكنوي، **إقامة الحجّة على أنّ الإكثار في التعبّد ليس ببدعة**، ص19.

[4] السّمعاني، أبو المظفّر منصور محمّد بن عبد الجبّار، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمّد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418هـ/1997م)، ج 2، ص306.

(يقصد المجتهد) مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها. والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أنْ يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كلّ مسألة يفتي فيها ينبغي أنْ يعلم أنّ فتواه ليست مخالفة للإجماع"[1]. فهذا الأمر يدل على أهميّة مراعاة المسائل المجمع عليها في عمليّة الاجتهاد، والإبقاء عليها دون المساس بها، إذ إن مخالفتها يخلّ بوحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها.

خاتمة: تقريرات ختاميّة

أعتقد أنّ ما تقدم من كلام في حجيّة الإجماع الأصولي، وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة، وتماسكها يشير إلى أنّ الوحدة بين أفراد الأمة قد تتحقق مع تفرق الأبدان، وتنائي الديار، وتباعد الأوطان، وتغاير الأجناس، وذلك إذا كان هناك إجماع بحيث تجد المسلمين متفقين على أمور دينهم الاعتقاديّة والشعائريّة كما أشار الإمام الشافعي إلى هذا الأمر المهم، والمغزى العميق للإجماع بقوله: "فلم يكن للزوم جماعتهم معنًى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل، والتحريم، والطاعة فيهما. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها"[2]. ومن ثمّ، فإنّ المسلم أينما نزل، وحيثما كان فإنه يلتزم بأصول الدين المتعلقة بأمور الاعتقاد، والشعائر، واتباع ما بينه الرسول ﷺ بسنته المجمع عليها، والمتفق على العمل بها واتباعها. فالمسلمون في العصر الحاضر – رغم الفرقة فيما بينهم – سواء أكانوا في الشرق أم في الغرب أو سواء أكانوا أغلبيّة أم أقليّة يعبدون ربّا واحدا، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويصومون رمضان، ويحجّ منهم إلى بيت الله من استطاع إلى ذلك سبيلا. فالمسلم أينما توجه يجد المسلمين يصلّون خمس صلوات في اليوم والليلة لا يزاد عليها في بلد أو ينقص منها في بلد آخر،

---

[1] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، ص171.

[2] الشافعي، **الرسالة**، ص475.

وكذلك تجدهم في شهر رمضان صائمين، لا يخالف أحد منهم في ذلك، وعلى ذلك فقس ما لم أذكره على ما ذكرته من الأمور المجمع عليها. وهذا الأمر يجعل أفراد الأمة الإسلاميّة في مختلف الأمصار، وعلى مرّ الأعصار يقيمون دينا واحدا، وما كان ذلك ليتحقق لولا الإجماع.

وهذا الأثر الفعّال للإجماع في إقامة دين واحد تجتمع عليه الأمة يعدّ في نظري أهم مغزى للإجماع، وبه يفسّر تمسك الأصوليين حين ظهور هذا العلم بحجيّة الإجماع، وتثبيته في الاستدلال بعد الكتاب المجيد، والسنة النبويّة الشريفة[1]. وهذا التمسّك بهذا الأصل كان له بالغ الأثر في جعل الأمة الإسلاميّة أمة موحدة، تدين بدين واحد، ولاسيما في عصر الضعف، والتدهور، والتفرّق كالعصر الذي نحن فيه. وسبب ذلك أنّ الإسلام يحمل في تعاليمه المتنوعة كلّ أسباب الوحدة، ونبذ كلّ أسباب الفرقة، فضلا عن أنّ هناك عدّة عوامل لابّد من توفرها لتحقيق وحدة الأمة، والمحافظة على تماسكها، ولعلّ من أهمها الإجماع الحاصل في أصول الدين عقيدة، وشعائر، ولازال، وسيزال يساهم في وحدة الأمة الإسلاميّة، وجمع شملها على إقامة دين واحد حتى في حال غياب كيان سياسي واحد موحد يجمع الشعوب الإسلاميّة، وأعني بذلك الخلافة. فإذا كانت الخلافة تعدّ مظهراً عظيماً من مظاهر وحدة الأمة

[1] قد يرد التعبير بإجماع الأمة باعتبار أنّ إجماع المجتهدين ملزم لأفراد الأمة، فإجماعهم يُنـــزل منـــزلة إجماع الأمة، وقد يعبّر عن الإجماع ويراد به إجماع المجتهدين باعتبار أنّ العبرة في الإجماع بالمجتهدين دون غيرهم. وهذا عندي خلاف لفظي إذ من المعلوم أن الإجماع الأصولي لا يتحقق إلا بالمجتهدين، فإذا قلنا هذا إجماع الأمة لأنّ العامة لا يسعها مخالفة العلماء، فكأنّ إجماعهم إجماع الأمة، لأنّ الأمة ليسوا أهلا للاجتهاد فحينها لا يكون هناك خلط بين إجماع الأمة وإجماع المجتهدين، بل هما سيّان. ناهيك عن أنّ العلماء قد فهموا من حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وفي رواية أخرى "إِنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ"، أنّ الأمة يقصد بها علماء الأمة، رغم أنّ الحديث عبّر بالأمة، وليس بالعلماء للمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً من كون إجماع المجتهدين إنما هو تعبير عن إرادة الأمة ككل، فكان إجماعهم إجماعا للأمة بالمآل.

الإسلاميّة كما أشاد بذلك السنهوري في كتابه "فقه الخلافة وتطورها"[1]، فإنّ الإجماع يقوم مقامها في توحيد الأمة، وجمع كلمتها على دين واحد حين غيابها، واندثارها، وهو ما عليه واقع المسلمين في هذا العصر. ولعل الله يوفقنا إلى إنجاز بحث متمم لهذا نعنى فيه بالإجماع الأصولي والخلافة الإسلاميّة في رؤية فقهية معاصرة.

المراجع: References:

Abū Yūsuf, Yaʿqūb bin Ibrāhīm, *al-Radd ʿalā Siyar al-Awzāʿī*, ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date).

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ṣaḥīḥ Sunan Ibn Mājah* (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1417/1997).

Al-Asad Ābadī, al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl,* ed. Amīn al-Khūlī (Egypt: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī, no date).

Al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Ismāʿīl, *al-Ibānah ʿan Uṣūl al-Diyānah*, ed. ʿAbd al-Qādir al-Arna'ūṭ (Damascus: Maktabat Dār al-Bayān, 1401/1981).

Al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Ismāʿīl, *al-Lumaʿ fī al-Radd ʿalā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʿ*, ed. Muḥammad Amīn al-Ḍannāwī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421/2000).

Al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Ismāʿīl, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr bi Bāb al-Abwāb*, ed. ʿAbd Allāh Muḥammad al-Junaydi (al-Madinah al-Munawwarah: Markaz al-Baḥth wa Iḥyā' al-Turāth, 1413).

Al-Baghdadī, Abū Mansur ʿAbd al-Qahir, *Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 3rd edition, 1401/1981).

Al-Basrī, Abū al-Husayn Muḥammad bin ʿAlī, *al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Khalīl al-Mīs (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Dr. Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Fayṣal al-Tafriqah bayna al-Islām wa al-Zandaqah*, ed. Sulaymān Dunyā (Egypt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1381/1961).

[1] يقول السنهوري، "يجب أنْ يوجد في الإسلام سلطة إسلاميّة موحدة يمثلها الخليفة، فالمبدأ الأساسي في القانون العام الإسلامي هو الوحدة. معنى الوحدة وجود سلطة مركزيّة إسلاميّة واحدة في العالم يمثلها رئيس هو الخليفة. وتعتبر الوحدة أهم خصائص نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة في الإسلام". السنهوري، عبد الرزاق أحمد، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقيّة**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (مصر: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1989)، ص173-174.

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin Alī, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl,* ed. Muḥammad Tāmir (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420/2000).

Al-Juwainī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik bin ʿabd Allāh, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ʿAbd al-Aẓīm Maḥmūd al-Dīb (Egypt: Dār al-Wafā', 3rd edition, 1420/1999).

Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam al-Mashhur bi al-Ghiyathī,* ed. Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1417/1997).

Al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh ibn Yūsuf, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ʿAbd al-Aẓīm al-Dīb (Egypt: Dār al-Wafa', 3rd edition, 1999).

Al-Kattānī, Abū al-Fayd Jaʿfar al-Ḥasanī al-Idrīsī, *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403/1983).

Al-Khaṭīb, Zakariyyā ʿAbd al-Munʿim Ibrāhīm, *Niẓām al-Shūrā fī al-Islām wa Nuẓum al-Dīmuqrāṭiyyah al-Muʿāṣirah* (Cairo: Maktabat al-Saʿādah, 1405/1985).

Al-Laknawī, Abū al-Ḥasanat Muḥammad ʿAbd al-Hayy, *Iqāmat al-Ḥujjah ʿalā Anna al-Ikthār min al-Taʿbbud Laysa bi Bidʿah,* ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah, 2nd edition, 1410/1990).

Al-Laknawī, ʿAbd al-Hayy, *al-Taʿlīq al-Mumajjad ʿalā Muwaṭṭa' Muḥammad*, ed. Taqī al-Dīn al-Nadwī (Beirut: Muassasat Fu'ād Baʿīn, 3rd edition, 1419/1999).

Al-Mashāṭ, Ḥasan bin Muḥammad, *al-Jawāhir al-Thamīnah fī Bayān Adillat ʿAlim al-Madīnah*, ed. ʿAbd al-Wahhāb bin Ibrāhīm Abū Sulaymān ((Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1406/1986).

Al-Mawlā Beik, Muḥammad Aḥmad Jād at all, *Ayyām al-ʿArab fī al-Jāhiliyyah* (Beirut: al-Maktabat al-ʿAṣriyyah, 1961).

Al-Māzirī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Tamīmī, *Īḍāḥ al-Maḥṣūl min Burhan al-Uṣūl,* ed. ʿAmmār al-Ṭālibī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001).

Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf bin Mirrī, *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 3rd edition, 1404/1984).

Al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1412/1991).

Al-Qurtubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1387/1967).

Al-Rāzī, Muḥammad bin ʿUmar bin al-Ḥusayn, *al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī (Beirut: Muassasat al-Risālah, 3rd edition, 1412/1992).

Al-Samʿānī, Abū al-Muẓaffar Manṣūr Muḥammad bin ʿAbd al-Jabbār, *Qawāṭiʿ al-Adillah fī al-Uṣūl,* ed. Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl al-Shāfiʿī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418/1997).

Al-Sanhūrī, ʿAbd al-Razzāq Aḥmad, Fiqh al-Khilāfah wa Taṭawwuruhā li Tuṣbiḥa ʿAṣabat Umam al-Sharqiyyah, translation: Nādiyah ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī (Egypt: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 1989).

Al-Sarakhsī, Abū Bakr, *Uṣūl al-Sarakhsī,* ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993).

Al-Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1986).

Al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī, *Irshād al-Fuḥūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Saʿīd al-Badrī Abū Muṣʿab (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1993)

Al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, *al-Risālah,* ed. Aḥmad Muḥamamd Shākir (Beirut: al-Makatabat al-ʿImiyyah, no date).

Al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, *Jimāʿ al-ʿIlm*, ed. Muḥammad Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz Shākir (Berut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah, 1985).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā Abū Isḥāq, *al-I'tisam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1986).

Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ashʿath, *Sunan Abī Dāwūd,* ed. ʿIzzat ʿAbid al-Daʿʿās and ʿĀdil al-Sayyid (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1418/1997).

Al-Sindī, Abū al-Ḥasan Muḥammad bin ʿAbd al-Hādī, *Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, ed. Khalīl Shīkhā (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1420/2002).

Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ʿĪsā, *Sunan al- Tirmidhī,* or *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm**,** 1422/2002).

Al-Turṭūshī, Muḥammad bin al-Walīd, *Kitāb al-Ḥawādith wa al-Bidaʿ*, ed. ʿAbd al-Majīd al-Turkī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1410/1990).

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ʿUmar, *al-Kashshāf ʿan Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī (Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1392/1972).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn ʿAbd Allāh bin Bahādur, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Lajnat min ʿUlamā' al-Azhar (Egypt: Dār al-Kutub, 1414/1994).

Al-Zaylaʿī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Yūsuf, *Naṣb al-Rāyah li Aḥādith al-Hidāyah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1st edition, 1393/1973).

Farrūkh, ʿUmar, *Tārīkh al-Jāhiliyyah* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 2nd edition, 1984).

Ḥamd, Aḥmad, *al-Ijmāʿ bayna al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1402/1982).

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʿAlī al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 1420/1999).

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī bin Aḥmad bin Saʿīd, al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkam, ed. Maḥmūd Muḥammad ʿUthmān, 1419/1998).

Ibn Ḥazm, ʿAlī bin Aḥmad, Marātib al-Ijmāʿ fī al-ʿIbādāt wa al-Muʿāmalāt wa al-Mu'ʿaqadāt (Beirut: Dār al-Āfāq l-Jadīdah, 1402/1982).

Ibn al-Mundhir, Muḥammad bin Ibrāhim, *al-Ijmāʿ: Mā Ajmaʿa ʿalayhi al-ʿUlamā' min al-Aḥkām al-Fiqhiyyah,* ed. Ṭāhā ʿAbd al-Ra'ūf Saʿd (Cairo: Maktabat al-Ṣafā, 1420/1999).

Ibn al-Tilmisānī, ʿAbd Allāh Muḥammad bin Alī, *Sharḥ al-Maʿālim fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Mu'awwaḍ (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1419/1999).

Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad, *Muʿjam Maqāyis al-Lughah*, Ed. Ibrahīm Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420/1999).

Ibn ʿAqīl, Abū al-Wafa' ʿAlī bin Aqīl, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. George Maqdisī (Beirut: al-Sharikah al-Muttaḥidah li al-Tawzīʿ, 1421/2000).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Ibrahīm (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1411/1991).

Ibn Rajab, Zayn al-Dīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān bin Shihāb al-Dīn, *Jāmiʿ al-ʿUlūm wa al-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīna Ḥadīthan min Jawāmi' al-Kalim* (Jordan: Dār al-Furqān, 2nd edition, 1420/1999).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad al-Ḥarrānī, *al-Ṣārim al-Maslūl ʿalā Shātim al-Rasūl* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424/2003).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad al-Ḥarrānī, *Majmūʿ Fatāwā Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed. ʿAmir al-Jazzār and Anwar al-Bāz (Egypt: Dār al-Wafa', Riyadh: Maktabat al-Ubaykan, 2nd edition, 1419/1998).

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad al-Ḥarrānī, *Naqd Marātib al-Ijmāʿ*, ed. Lajnah min Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī (Beirut: Dār al-Āfāq l-Jadīdah, 3rd edition, 1402/1982).

Kubbī, Zuhayr Shafīq, *al-Jassās, al-Ijmāʿ: Dirāsah fī Fikratihi min Khilāli "Bāb al-Ijmāʿ"* (Beirut: Dār al-Muntakhab al-ʿArabī, 1413/1993).

Madkūr, Muḥammad Salām, *al-Ijtihād fī al-Tashriʿ al-Islāmī* (Egypt: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1404/1984).

McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context* (USA: Wadsworth Thomson Learning, fifth edition, 2002), pp. 15-50. O' Dea, Thomas F. & Janet O' Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, second edition, 1983) pp. 1-20.

ʿAṭwān, Ḥusayn, *Malāmiḥ al-Shūrā fī al-ʿAsr al-Umawī* (Bairut: Dār al-Jīl, 1411/1991).

ʿIyāḍ, Abū al-Faḍl ʿIyāḍ bin Mūsā, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik li Ma'rifat Madhhab Mālik*, ed. Aḥmad Bukayr Maḥmūd (Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, no date).

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2nd ed., 1984), p. VI.

Sano, Qutb, "Fi Muṣṭalaḥ al-Ijmāʿ al-Uṣūlī, *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah*, year 6, issue no. 21, 1421/2000.

Shākir, Aḥmad Muḥammad, *Niẓām al-Ṭalaq fī al-Islām* (Taif: Maktabat al-Maʿārif, 1389/1969).

.