التوحيد والإجماع

دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي الإسلامي

د. سعدي كريم سلمان
جامعة بني وليد – قسم العلوم السياسية

مقدمة:-

جاء الإسلام ليؤكد مفهوماً أساسياً أبتعد عنه المجتمع في جاهليته، ذلك هو المفهوم "التوحيد" فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم لكي يدعو المجتمع إلى ترك الآلهة المتعددة والتوجه لعبادة الله الواحد الأحد، ودعوة الرسول صلى الله عليه وسلم هذه تضمنت أن يخضع البشر للشريعة التي يأمر بها الله، تلك الشريعة التي تمتلث في النص القرآني والسُنة النبوية الشريفة.

ومع تطور المجتمع ومواجهته لحالات لا يوجد فيها نص ولا سنة، حاول المجتهدون أن يجدوا لها حكماً. وبهذا أصبح الإجماع يشكل المصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية بعد القران والسنة.

في دراستنا هذه نحاول أن نتناول مفهومي "التوحيد" باعتبارها يشكلان قاعدتان أساسيتان استند عليها الفكر السياسي والاجتماعي الإسلامي.

أولاً: التوحيد.

يقوم الإسلام في الجوهر على أساس من مفهوم "التوحيد" وذلك بقدر ما يعتمد وحدانية الله الواحد الأحد[1]. ولذا فإنه يحتل بالنسبة له مكانة خاصة، وقد أوضح "الزمخشري" ذلك بقوله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد أكد إن (علم التوحيد من الله تعالى بمكان) ويضيف قائلاً: (كيف لا يكون كذلك والعلم تابع للمعلوم يشرف بشرفه ويضع بضعته. ومعلوم هذا العلم هو الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، فما ظنك بشرف مترلته وجلالته عمله وإنافته على كل علم واستيلائه على قصب السبق دونه)[2].

ويعظم شأن التوحيد ليطبع الفكر الإسلامي بطابعه، فعلى أساس هذا المفهوم اجتمع المسلمون، بعد أن استق تفكيرهم، فكان الأساس في التآلف الفكري الذي يجمعهم، وبموجبه أصبح التوافق الاجتماعي صنوا للتوافق الديني.

لقد كانت الديانات الوثنية التي واجهها القرآن تقوم على "الشرك"، أي على القول بوسائط بين الله والإنسان، وسائط مادية كالأصنام في الديانات الوثنية الشعبية، أو وسائط روحية كالعقول السماوية والأرواح العلوية في الديانات الفلسفية. لقد كانت هذه الديانات الوثنية جميعها تقوم على مبدأ "الاتصال" بين العالم الإلهي والعالم البشري والطبيعي وكان كل همها تثبيت جسور بين العالمين.

أما الديانات السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام، فمعروف إنها تقوم بالعكس من ذلك على فكرة التوحيد، ولكن مع هذا الفارق، وهو إن القرآن يرى أن اليهودية والمسيحية قد انحرفتا عن "التوحيد" الحقيقي وجنحتا إلى ما يشبه الشرك، قال تعالى **(وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أني يؤفكون، اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً، لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون)**[4].

إن الإسلام شجب جميع أنواع "الشرك" ورفع جميع الجسور بين الله من جهة وعالم الإنسان من جهة أخرى، إلا جسر "النبوة" و "الرسالة"، وبالتالي يقرر الانفصال التام بين عالم الألوهية وعالم البشر. أما الملائكة فإنها، وإن كانت أكثر قرباً من الله لانقطاعها إلى عبادته وتسبيحه وتمجيده، لا يجمعها مع الله أية علاقة غير العلاقة التي تقوم بينه وبين الكائنات الأخرى المادية والروحية، علاقة الخالق بالمخلوق، وهي في المنظور الإسلامي علاقة انفصال لا علاقة اتصال.

تنطلق عقيدة "التوحيد" الإسلامية كما يقررها القرآن الكريم، إذن، من رفض الشرك بنوعيه: الشرك القائم على القول بتعدد الآلهة، والشرك المبني على القول بوسائط بين الله والإنسان، ومن ثم كانت الرؤية القرآنية للعلاقة بين الله والإنسان، بين الله والعالم علاقة انفصال. فالله واحد لا شريك له، منفصل عن العالم والإنسان انفصالاً تاماً ومن جميع الجهات بوحدانيته، بذاته وصفاته وأفعاله، منزه عن مشاركة مخلوقاته له[5].

وعلى الرغم من الأهمية التي يتمتع بها مفهوم "التوحيد" فإن المفكرين الإسلاميين لم يحددوا مضمونه بالشكل اللازم. لقد كان من المفترض أن نجد مثل هذا التحديد على الأقل لدى مفكري المعتزلة، ذلك لأن هؤلاء كانوا قد جعلوا من "التوحيد" المبدأ النظري الأول في فلسفتهم. فقد (وجهت الحركة الاعتزالية اهتماماً خاصاً إلى هذا المبدأ فأكدت أهميته، واعتبرته من أولى الشروك الواجبة لحركتهم الفكرية، فأطلقوا على أنفسهم "أهل التوحيد" (على حد قول الزمخشري) "وإنهم أصحابه ودعاته" (على حد قول الخياط) وهم "المعنيون به وفي الذود عنه من بين العالمين" (على حد قول هذا الأخير))[6].

مع ذلك فإن المعتزلة لم يحددوا مضمون التوحيد بالشكل اللازم وإنما انصب جل اهتمامهم على إسقاط الصفات التي تتعارض مع وحدة الله وذاتيته[7]، فالزمخشري المعتزلي اكتفى في معرض شرحه لآية "**قل هو الله أحد**" بتحديد التوحيد بالصفتين التاليتين: (هو واحد متوحد بالإلهية لا شارك فيها) ثم يعود فيقول: (وقل أحد – وصف بالوحدانية ونفى الشركاء)[8].

وهكذا نرى إن المعزلة لم يحددوا مضمون التوحيد، على الرغم من اهتمامهم البالغ بموضوع صفات الله الذي يتصل به لديهم اتصالاً وثيقاً.

والذي نخلص إليه هو إنه إذا كان المعتزلة قليلي الاهتمام بتحديد مضمون التوحيد وهم المعنيون به بشكل متميز، فإنه سيكون من السهل أن نتصور قلة اهتمام المفكرين الآخرين به.

والذي نراه هو إن عدم اهتمام المفكرين المسلمين بتحديد مضمون التوحيد يرجع إلى إنهم ينظرون إليه بصفته بديهية لا تقتضي العناية الموسعة، وإنما تكتفي معها العناية المسيرة. وهذا ما نجده لدى بعض المفكرين المسلمين،

فقد أوضح "الشهرستاني" مفهوم التوحيد بقوله: (وأما التوحيد فقد قال أهل السنة"، وجميع الصفاتية: إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسمة له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وقال أهل العدل: إن الله تعالى واحد في ذاته، لا قسمة له ولا صفة له، ووحيد في أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته، ولا قسمة له في أفعاله، ومحال وجود قديمين، ومقدورين قادرين، ذلك هو التوحيد)[9].

والتوحيد على حد قول الإمام "أبي حنيفة" يقتضي (بأن الله تعالى واحد لا عن طريق العدد، ولكن عن طريق إنه لا شريك له: قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفواً أحد). وقد ذهب شرح الإمام إلى الاعتقاد بتمسكه بأن الله واحد لا عن طريق العدد لأن الواحد قد يراد به نصف الأثنين، وهو ما يفتح به العدد، وهذا تعريف الواحد عن طريق العدد، وعلى هذه الصورة لا يُطلق على الله. أما ما يُطلق عليه فهو إنه واحد ويُراد به لا شريك له ولا نظير له ولا مثيل له بحسب ذاته وصفاته الاثنين معاً. ولا يتوهم أن يكون معه أحد[10].

أما "المعتزلة" فقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأن الله واحد، ولكن لا بالمعنى الأول الذي يأخذ به السلفيون من المسلمين، بل بمعنى إن ذاته بسيطة، وذلك لأن التركيب يقتضي للكلمة (بسيطة) أي غير مركبة، فإنه يستحيل التركيب على الذات الإلهية، وذلك لأن التركيب يقتضي أمرين لازمين: أولهما: عدم إمكان تحقيق "الكل" إلا بتحقيق كل "جزء" من أجزائه، وهذا يعني افتقار "الكل" إلى كل واحد من الأجزاء. فلو كانت "ذات" الله مركبة لكان الله مفتقراً إلى "أجزاء" تريبية، في حين إن الله لا يمكن أن يكون كذلك، لأن الافتقار بذاته ضعف

وعجز. وثانيهما: إن التركيب يقتضي التعدد، والتعدد يناقض الوحدانية. وتوضيح ذلك إن التركيب يقتضي أن يكون كل جزء غير كل جزء آخر، وغير الكل أيضاً، وهذا هو التعدد، لأنه يتحصل من ذلك عدة أشياء: الأجزاء كل واحد بذاته "شئ" غير الآخر، ثم الكل وهو "شئ" أيضاً غير الأشياء بذواتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يأتي محذور الافتقار هنا أيضاً، لأن كل واحد من هذه "الأشياء" المتعددة مفتقر في وجوده إلى وجود الآخر.

وبناءً على هذه الملازمات المقترنة بمقولة "الكل والجزء" ينتفي "التركيب" من ذات الله، وثبت له "البساطة" التي هي جوهر معنى الوحدانية. فمعنى إن "الله واحد" إذن هو كون ذاته لا كثرة فيها مطلقاً، لا من حيث الكم، وما من حيث "الماهية"[11].

ويقرب من رأي المعتزلة رأي الزيدي "القاسم الرسي" إذ قال: (فأول ما نذكره من ذلك: معرفة الله عز وجل وهي عقلية منقسمة على وجهين وهما: إثبات ونفي، فالإثبات هو يقين بالله والإقرار به، والنفي هو نفي الشبيه عنه تعالى، وهو التوحيد، وهو ينقسم على ثلاثة وجوه: أولها الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه ما يتعلق بالمخلوقين في كل من المعاني صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها حتى لا يخطر في قلبك في التشبيه خاطرة ولا توهم ولا ارتياب حتى توحد الله سبحانه باعتقادك وقولك وفعلك... والوجه الثاني هو الفرق بين الصفتين، حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين.... والوجه الثالث هو الفرق بين الصفتين، حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين... والوجه الثالث هو الفرق بين الفعلين حتى لا تُشبه فعل القديم بفعل المخلوقين. فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين وخرج إلى الشك

والشرك بالله) ثم يُضيف (وأعلم إن هذه الجملة هي أصل التوحيد، فكل ما ورد من الشرح والكلام مردود إلى هذا الأصل الذي أجمع عليه أهل القبلة)[12].

ويذهب "د.محمد يوسف موسى" لو كان فيهما (يريد السماء والأرض) آلهةً إلا الله لفسدتا"[13]، ويقول في موضوع آخر: "**ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**"[14]. هاتان الآيتان تدعوان بلا شكل إلى الاعتقاد بأن الله هو واحد، وإلا لما وجد العالم على هذا النظام، ولما بقى على كماله لحد الآن. أو بكلمة واحدة، وإلا لفسد العالم كله – سماؤه وأرضه – ومهما اختلف المتكلمون في أسباب هذا الفساد فإن جميعهم وصلوا بهاتين الآيتين إلى تقرير وحدانية الله[15].

ويرى "د. محمد يوسف موسى" إن هذا النوع من التدليل على صفة الوحدانية لله تعالى قد يعسر فهمه على كثير من الناس، فإن القرآن قد دعا إلى هذه العقيدة نفسها من طريق آخر سهل الإدراك للناس جميعاً، إنه نفي أن يكون لله شريك بقوله: (**أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار**)[16]، ويقول في مناسبة أخرى: (**ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير، إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم**)[17].

حقاً إن أي إنسان يسمع هذه الآيات تلفته إلى وحدانية الله لأنه وحده الذي خلق كل شئ، يأخذ عقله حتماً في التفكير وينتهي بلا ريب إلى إن خالق هذا العالم وكل ما يشتمل عليه من جليل أو حقير هو الله وحده لا شريك له، وإلا لكان غيره ممن زهم البعض إنهم شركاء لله في شئ من الخلق صدر عنهم. والمعنى الذي تهدف إليه هذه الآية: هل الذين جعلوهم شركاء لله خلقوا شيئاً كما خلق هو،

فكان من ذلك أن اشتبه الأمر على هؤلاء المشركين، وحينئذ يكون لهم من العذر. ثم بعد هذا التساؤل الإنكاري من جانب الله يقول بقوله: (الله وحده حالق كل شئ، فهو إذا وحده الإله، ولهذا أيضاً يقول في الآية الأخرى بأن هؤلاء الذي جعلتموهم شركاء الله لا يملكون شيئاً ما، فكيف يكونون شركاء لمن يملك العالم كله ويصرفه كيف يشاء، بل إنهم (هؤلاء الشركاء) لا يسمعون منكم حين تدعونهم في أمر من الأمور، ولو سمعوا دعاءكم ما قدروا على إجابتكم لأنهم لا يقدرون على شئ ما لأنفسهم أو لغيرهم فكيف تجعلونهم في صف الإله)[18]. وبهذا تتأكد وحدانية الله.

إن "وحدانية الله "تقود إلى وحدة النبوة" تلك الوحدة التي تجسدت في العديد من الآيات القرآنية ومنها: **(والذين آتيناهم الكتاب في قبله هم به مؤمنون، وإذا يُتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين)**[19]. وكذلك **(قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون)**[20]، فدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم وحدث الفكرة الروحية تاريخياً، ليس في الله فحسب، بل في الرسل والأنبياء أيضاً باعتبارهم يُعبرون عن إرادته الواحدة، فجعلت منهم سلسلة موحدة واحدة[21]، مثلما جعلت من كل واحد منهم واحداً قائماً بذاته.

وإذا كانت مسألة "التوحيد" هي مسألة دينية بالأساس، فإن لها مردودها على الصعيد الدنيوي، لا سيما الاجتماعي والسياسي، فالإسلام عن طريق التوحيد كان قام بدور بارز في ضمان وحدة العرب، بحيث يمكن القول بأن التوحيد كواحد من الأسس الدينية، قد أدى على المستوى الدنيوي وظيفة اجتماعية.

ثانياً: الإجماع

هناك في الإسلام قوانين شمولية حقاً تملك القدرة على إلزام المسلمين في كل زمان ومكان وهذه القوانين تتمثل بالمبادئ القرآنية والسُنة النبوية. ولنفترض حالات خاصة لم يتم النص عليها في هذين المصدرين الأساسين للشريعة، وذلك وارد لأنه من البديهي جداً إنهما لا يمكن أن يُشرعا لكل المواقف والأوضاع المستقبلية التي قد تتولد من اختلاف المكان والزمان. إن هذه الحالات هي حالات خاصة ولكنها ذات أهمية عامة، ولا يهم أن تكون الحالات ذات طبيعة اعتقاديه أو سياسية، وإنما المهم هو إنها تعني الجماعة كلها. وبالنسبة لمثل هذه الحالات سيكون على الجماعة أن تبذل جهداً يسمح لها في أن تجد الحل في ضوء النصوص القائمة أو على الأقل في ضوء روحها لهذه الحالات. فإن الإجماع كان قد حظي باهتمام متميز من قبل "الشافعي" فهو الذي كان قد نظر له ضمن تنظيره لمصادر الشريعة الإسلامية[22]، مُحتجباً له بأحاديث تنص على وجوب "لزوم جماعة المسلمين"، وبكون علماء المسلمين "لا يُمكن أن يُجمعوا على خلاف السُنة")[23].

وبهذا الشكل تنشأ الحاجة إلى الإجماع، أو اتفاق الأمة. فبعد القرآن والسنة يبرز الإجماع كمصدر ثالث من الشريعة الإسلامية، وهو مقبول على وجه الشمول من قبل غالبية المذاهب[24] ولا شكل إن الإجماع يتطابق مع تقاليد القبائل العربية قبل الإسلام وروحها، كما يتطابق مع مجالسها وتفويضاتها[25]. فقد كانت تتم لا عن طريق الأغلبية وإنما عن طريق الإجماع. ولكن هل يتطابق الإجماع مع الأصول الإسلامية؟

يشير مفهوم "الإجماع" إلى اتفاق جميع المجتهدين في الأمة على حكم شرعي. فلكي يتحقق الإجماع يشترك الأصوليون أن يكون هناك اتفاق بين جميع المجتهدين في الأمة على حكم من الأحكام الشرعية، وبدون اتفاق الجميع لا يكون "الإجماع" حجة قطعية، فإذا وافق الأغلبية على الرأي وخالف واحد لم ينعقد "الإجماع" لأن ذلك لا يكفي لتحقيقه[26]، لأن مخالفة الواحد تعني وجود اختلاف مما يدل على احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب آخر. لذلك لا يكون اتفاق الأكثرية حجة شرعية مُلزمة[27]، وإنما يتطلب الأمر اتفاق الجميع دون أن يشذ عنهم أحد فيكون بذلك مُلزم الإتباع وهذا ما يتضح من شروط تحقيق الإجماع وهي[28]:

1. أن يجتمع المجتهدون في الأمة الإسلامية على رأي.
2. أن يتفق جميع المجتهدون فلا يشذ منهم أحد.
3. أن يكون ما اجتمعوا عليه حكماً شرعياً قابلاً للاجتهاد، وهو ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة.

والذي يبدوا إن "الإجماع" يقتضي موافقة الجميع كي يتحقق، ولهذا يقول "الغزالي" :(إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الإجماع دونه)[29]، وهذا ما ذهب إليه "ابن تميمة" فعنده (إن معنى الإجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم)[30].

ويُفرق الأصوليون بين نوعين من الإجماع هما :"الإجماع القولي" و "الإجماع السكوتي"[31]. ويعدون "الإجماع القولي" هو الإجماع الحقيقي، لأنه يجب إبداء الرأي صراحة كي يتحقق "الإجماع"، فإذا سكت بعضهم عن إبداء الرأي في

مسألة من المسائل عند ذاك لا يتحقق إجماع حقيقي، وبالتالي لا يكون حجة شرعية.

إن هذا ما ذهب إليه بوجه خاص "الشافعي"[32]. إلا إن أصحاب المذهب "الحنفي" يرون إن "الإجماع" أصبح حجة شرعية لا يجوز مخالفتها، لأن حجة "الإجماع" هي حجة قطعية ويقينية وليست ظنية. ولهذا يأخذ "الإجماع" آخر لأنه في هذه الحالة يكون أحد الإجماعين خطأ وهو مُحال عند "الغزالي"[34]. لأن الإجماع (حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته ولا نسخه)[35].

وتستند حجة "الإجماع" إلى القرآن الكريم والسُنة. وقد أورد "العزالي" الكثير من الآيات التي يُفترض فيها أن تشير إلى "الإجماع" غير إنه ذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الآيات (كُلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، واستخلص من ذلك إن الآيات نصاً في الغرض، أي في الإجماع، ثم انتقل إلى السُنة فوجد فيها حجية الإجماع)[36]. وهذا من أخذ به الأصوليون، ولكن ذلك لم يحل دون وجود من يُرجع بالإجماع إلى الآيات القرآنية.

ولكن على العموم تم إرجاع الإجماع إلى الحديث لا سيما قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أُمتي على ضلالة" أو "لا تجتمع أُمتي على خطا" وكذلك قوله: "يد الله مع الجماعة"[37]. فهذه الأحاديث تُدل على عصمة الأمة من الخطأ، فاتخذت قاعدة تقوم عليها حجية الإجماع.

ويشير "ضياء الدين الريس" إلى إن "الشافعي" له الفضل في تقرير الإجماع حيث أوضح قيمته، وأثبت حجيته وحدد مكانته كمصدر من مصادر التشريع[38]. وقد روى إن الإمام "الشافعي"، الذي أعترف بالإجماع استناداً على

قول النبي صلى الله عليه وسلم على إنه موجب لصواب الأمور الفقهية، لزم دارة ثلاثة أيام مفكراً حينما سُئل عن الآية القرآنية التي تقضي بالإجماع، ووجدها في الآية القائلة **(ومن يُشتاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونُصلِهِ جهنم وساءت مصيراً)**[39].

واستدل عليه "فخر الدين الرازي" من الآية القائلة (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم)[40]. وقد قال الشافعي: (ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها. وإنما الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا تكون فيها كافةً غفلة عن معنى كتاب الله، ولا سنة ولا قياس إن شاء الله تعالى)[41].

وهكذا لا يكون الإجماع في "حالة الفرائض" التي لا يمكن جهلها، أي في الإجماع الذي (لو قلت: أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع) ويوضح "الشافعي" قائلاً: (لست أقول ولا أحد من أهل العلم: "هذا مجمع عليه" إلا لما لا تلقى عالماً أبدا إلا قاله لك وحكاه عن من قبله)[42]. وحينئذ يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً يستحق الاعتراف الواجب، ويكون صحيحاً فقط في الشكل الذي أعطاه له الإجماع، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً لنسخ القرآن والسنة، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير[43]. ومثلما ذهب "الشافعي" في تفسيره لحجية الإجماع، كذلك ذهب "ابن تيمية" في توضيحه لهذه الحجية بالاستناد إلى القرآن الكريم، معتمداً الآية **(ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين)**[44]. إذا يوضح ذلك بقوله: (فكل من شاق الرسول من بعد

ما تبين له الهدى... وهذه الآية تدل على إجماع المؤمنين حجة من جهة إن مخالفتهم مستلزمة لمخالفة الرسول وإن كل ما أجمعوا عليه لابد أن يكون فيه نص عن الرسول)[45]. ولهذا يذهب "ابن تيمية" إلى تكفير من يخرج عن الإجماع" فعنده كل (مسألة يُقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع من المؤمنين فإنما مما يبين الله فيه الهدى، ومُخالف مثل هذا الإجماع يكفر كما يكفر مُخالف النص البين)[46]، لأن كل ما أجمع عليه المسلمون من الأحكام الفقهية يكون منصوصاً عليه من الرسول، وقد بينه في حديث له)[47].

وهذا من كان قد ذهب إليه "القاضي عبد الجبار" فقد عارض الفكرة التي تجعل من الإجماع مصدراً منفرداً قائماً بذاته، دون أن يستند إلى القرآن والسُنة، لأنه يعتقد إن الرجوع إلى القرآن والسنة أمر لازم لتوثيق الإجماع. فإذا كان الإجماع دليلاً بذاته، فأن حجيته فرع على الكتاب والسُنة[48].

ولكن إذا كان الإجماع يشكل مصدراً من مصادر الشريعة فأي إجماع هو: هل إجماع الأمة كلها؟ أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وإذا كان المقصود إجماع الفقهاء، ففقهاء أي زمن وأية مدينة؟ هذا ما لا نجد الجواب الواضح عليه. إذ يختلف موقف الفقهاء ذاتهم حول هذه المسألة، كما يقول "محمد أركون"[49]، فقد ذهب الإمام "مالك" إلى إن "الحجة في إجماع أهل المدينة فقط" وذهب "داود" وشيعته من أهل الظاهر إلى إنه "لا حجة في إجماع من بعد الصحابة" على حد تعبير "الغزالي"[50]. أما "ابن تيمية" فيشير إلى إن الإجماع الذي علي اتفاق عامة المسلمين، والذي يعلمونه جميعاً، هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما كان بعد ذلك فإن العلم به معتذر غالباً[51].

وكذلك أشار "الشافعي" إلى إن أول إجماع هو إجماع الصحابة، ثم إجماع المجتهدين في أي عصر بعدهم[52].

أما "المعتزلة" فقد كانوا قد ردوا على الذين عدوا إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة، إذا لم يشترطوا في تحقيق أن يكون في وقد واحد أو أوقات.

لذلك كانت رؤية "القاضي عبد الجبار" تتسم بتوسيع آفاق الإجماع وفاعليته وإقصاء المحلية والمكانية عنه إذ لا يمكن أن يكون الإجماع عنده مُقيداً ببلد دون آخر وإنما شرط الإجماع كونه يرتبط بضرورة إجماع الأمة كلها، أو عموم فقهائها[53].

ويوضح الأصوليون إن المقصود بالإجماع هو إجماع الأمة، ولهذا يقول "الغزالي" إن الإجماع هو (اتفاق أُمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور الدينية)[54]، ولكن كيف يتحقق مثل هذا الإجماع؟ يُجيب "الغزالي" بأن إجماع الأمة يتم عن طريق علمائها. لأن إجماع علماء الأمة هو إجماع للأمة ذاتها، فعنده كل ما هو (مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام، وبه يتم إجماع الأمة)[55]. وهذا ما ذهب إليه الشيخ "عبد الوهاب خلاف" فعنده إن الحكم الذي اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية هو في الحقيقة حكم الأمة ممثلة في مجتهديها[56]. فإجماع فقهاء الأمة يمثل إجماع الأمة ذاتها.

وبالنضر لاشتراط حجية الإجماع إن يكون إجماعاً من علماء المسلمين كافةً في عصرٍ من العصور، وأن يكون مستنداً إلى نص عن الرسول صلى الله عليه وسلم فمن الطبيعي أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة في رأي "ابن تيمية"[57].

ويبدو إن "الإجماع" ليس مجمعاً عليه من قِبل الفقهاء أنفسهم، فقد اختلف الأصوليون في إمكانية الإجماع وواقعيته وحجيته. فمنهم من قال بإمكانية حدوث الإجماع وواقعيته وحجيته بالنسبة لصدر الإسلام، أو زمن الصحابة فقط، لأن مجتهدي هذا العهد كانوا قليلين، كما إن رقعة الأرض كانت غير واسعة. ولهذا فإن الإجماع كان ممكن الحدوث في عهدهم، في حين إن المسلمين تفرقوا بعد هذا العهد في الأمصار فصارت واقعية الإجماع وإمكانية متعذرتين[58].

ففي عصر الخلفاء الراشدين كان "أبو بكر" و "عمر" يدعون الصحابة ليقرروا ما يرونه، في الحالات التي لا يجدون فيها نصاً صريحاً في القرآن والسُنة، فإذا اجتمعوا على أمر أخذ به الخليفة، وكان يندر أن لا يحدث بينهم إجماع. وأكثر الأحكام الشرعية التي قيل عنها إنها كانت موضع إجماع إنما أُشرعت في تلك الفترة. إلا إن امتداد الفتوحات الإسلامية أدى إلى تفرق الصحابة في الأمصار، مما أدى إلى عدم اجتماعهم فأصبحت الآراء التي يصدرونها في المسائل التي تُعرض عليهم تعبر عن اجتهاد الأفراد لا اجتهاد الجماعة، وبذلك فقدت الصفة التي يتمتع بها الإجماع[59].

بل هناك من ذهب إلى إن إجماع جميع الفقهاء يبدو أمراً نادراً بل قد يكون مستحيلاً. وهذا ما ذهب إليه الشيخ "محمود شلتوت" بقوله إن (تفسير الإجماع بأنه اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور هو تفسير نظري

بحث، لا يقع ولا يتحقق به تشريع)[60]. ولهذا نجد "محمد أركون" يؤكد بأن الإجماع نادراً ما تحقق، فهو مبدأ نظري طبق فقط على بعض المسائل الكبرى مثل تشكل النص القرآني والصلاة وغيرها[61].

وأيا يكون أمر الإجماع فإنه اكتسب أهمية لكونه يشكل مصدراً مهماً من مصادر الشريعة الإسلامية بعد القرآن والسُنة، فهو يتحكم في جوانب عديدة من جوانب الفكر السياسية العربي الإسلامي. وربما تبدو أهميته في كونه يُمثل القاعدة الأساسية التي تقوم عليها نظريات "أهل السُنة" في الإمامة[62]. فالإجماع هو الدليل القاطع على وجوب الإمامة، ويؤيد الفقهاء هذا الدليل بذكر بعض الآيات والأحاديث على إنها بعض ما استند إليه الإجماع في هذا الجانب.

ولكن إذا كان الإجماع في حقيقته بُرهاناً تاريخياً، إذ يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي، نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عليها، فإن مفكري الإسلام من "أهل السُنة" قد ساقوه على إنه دليل ديني وصاغوه صياغة دينية[63]، ولهذا لهو يترك آثاره على الصعيد الاجتماعي والسياسي. وإذا كُنا قد عرضنا لمفهومي "التوحيد" و "الإجماع" بكونهما مفهومين دينين، فإن ذلك يرجع إلى قناعتنا بأن قد عرضنا المفهومين الدينين كان لهما تأثيرهما في المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري. بكلمة أوضح إن التوحيد والإجماع كمفهومين دينين كانا قد تحكما في الأُسس الاجتماعية والسياسية والفكرية للفكر العربي الإسلامي.

الهوامش

1. أنظر الإمام محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية. دار الفكر العربي، بلا مكان، ط2، 1977، ص 28. وما بعدها. وكذلك: د.محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر. دار الوحدة، بيروت، ط2، 1980، ص18.
2. أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الإقاويل في وجوه التأويل. دار المعرفة، بيروت، (دون تاريخ)، ج4، ص229.
3. د. حسين فوزي النجار: الدولة والحكم في الإسلام. دار الحرية، القاهرة، ص1، 1985، ص 73-74.
4. سورة التوبة: الآية (30-31).
5. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 175-176.
6. أنظر د. عبد الستار الراوي: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. دار الشئون الثقافية، بغداد، 1986، ص 14.
7. نفس المصدر، ص15.
8. الزمخشري: الكشاف. المصدر السابق، ج4، ص228-229.
9. الشهرستاني: الملل والنحل. مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج1، ص42.
10. د. عبد سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، 1966، ص 259.
11. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي، بيروت، 1979، ج1، ص194-150.

12. ذكره: د. محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص177.
13. سورة الأنبياء: الآية 22.
14. سورة المؤمنون: الآية 91.
15. د. حمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة. دار المعارف، مصر، القاهرة، 1966، ص51.
16. سورة الرعد: الآية 16.
17. سورة فاطر: الآيتان /14،13
18. د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، مصدر سابق، ص52. وللتفاصيل أنظر كذلك د. محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه. دار الفكر العربي، القاهرة، 1961، ص29-32، 85-89.
19. سورة القصص: الآيتان / 52-53.
20. سورة البقرة: الآية 136.
21. د. إلياس فرح: مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية. دار الشؤون الثقافية، بغداد ط2، 1986، ص70-71.
22. أنظر د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مصدر سابق، ص23، 110-111.
23. نفس المصدر السابق، ص111.
24.Lowes Gardet. Lacite Musulmane, Libararie Phegosophique. J. Virn, Paris, 1961,p:120.
25.Ibid. p:121.
26. حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول. القاهرة، 1937، ج1، ص110.

27. الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي. القاهرة، ط5، 1372هـ-1952م، ص48.
28. د. محمد سلام مدكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية. مطبوعات جامعة الكويت، 1974، ص232.
29. حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص124.
30. د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1962، ص174.
31. أنظر د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1962، ص174.
32. أنظر على أحمد سعيد (أدونيس): تأهيل الأصول، ج2، ص22. وكذلك د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. المصدر السابق، ص129.
33. أنظر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول. مصدر سابق، ص131.
34. نفس المصدر، ص122.
35. الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. المصدر السابق، ص48.
36. للتفاصيل أنظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مصدر سابق، ص130.
37. حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول. مصدر سابق، ص111.
38. د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1960، ص87.
39. سورة النساء: الآية 115.

40. سورة آل عمران: الآية 105. أنظر أجناس جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة د. محمد يوسف موسى وإخرون. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط2، (دون تاريخ)، ص62، 318.
41. د. مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966، ص170. وكذلك على أحمد سعيد (أدونيس): تأصيل الأصول، ج2، ص21.
42. ذكره علي أحمد سعيد: تأصيل الأصول. ج2، المصدر السابق، ص21.
43. أجناس جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام. المصدر السابق، ص62.
44. سورة النساء: الآية 115.
45. شيخ الإسلام ابن تيمية: الإيمان. صححه وعلق عليه د. محمد خليل هراس. دار الطباعة المحمدية، القاهرة، دون تاريخ، ص34.
46. المصدر السابق، ص34.
47. د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية. مصدر سابق، ص174-175.
48. د. عبد الستار الراوي: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص152-153. وللتفصيل أنظر حسني زينه: العقل عند المعتزلة. تصور العقل عند القاضي عبد الجبار. دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص134-140.
49. محمد أركون: "الإسلام والعلمنة" دراسات عربية، العدد 5، السنة الثانية والعشرون، آذار – مارس، 1986، ص40. أنظر كذلك د. عادل محي الدين

الآلوسي: الرأي العام في القرن الثالث الهجري. وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1987، ص28-30.

50. أنظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مصدر سابق، ص129.

51. د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية. مصدر سابق، ص174.

52. أنظر د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. مصدر سابق، ص88.

53. أنظر د. عبد الستار الراوي: العقل والحرية. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، مصدر سابق، ص150-151.

54. حجة الإسلام أبو حامد العزالي: المستصفى من علم الأصول. ج1، مصدر سابق، ص110. وكذلك د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص13.

55. المصدر السابق، ص115.

56. الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. مصدر سابق، ص49.

57. أنظر د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية. مصدر سابق، ص176.

58. محمد عزة دروزة: الإسلام والاشتراكية. المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1986، ص224.

59. د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام. دار المعارف، الإسكندرية، ط1، 1966، ص594-595.

60. الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة. القاهرة، 1959، ص474.

61. محمد أركون: "الإسلام والعلمنة". مصدر سابق، ص40، وبنفس المعنى أنظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مصدر سابق، ص133.

62. د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. المصدر السابق، ص87.

63. نفس المصدر، ص127-128. وللتفاصيل أنظر د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مصدر سابق، ص133.