Nsaif Mohsin SSOAYSSEA¹

**THE ORIENTALISTS 'POSITION ON THE
FUNDAMENTALISTS' CONSENSUS**

<http://dx.doi.org/10.47832/2717-8293.5-3.28>

Research Article

Received:

26/04/2021

Accepted:

17/05/2021

Published:

01/06/2021

This article has been
scanned by **iThenticat**
No plagiarism detected

Copyright © Published
by Rimak Journal,
www.rimakjournal.com

Rimar Academy, Fatih,
Istanbul, 34093 Turkey
All rights reserved

Abstract:

The importance of the research lies in determining the objective vision of the orientalists towards the building of consensus among the fundamentalists, and because it constitutes one of the evidence for legislation among Islamic jurists, and the concept of consensus is one of the important theoretically important principles, the problem in practice, which is effectively disrupted in the future. As a result of the difficulty of realizing the basic definition limitations, the orientalists 'behavior, especially the behavior of the Orientalists, tended to be prejudiced against the consensus building whose opinions were not received" from an apparent confusion, like the rest of the issues and other principles that were discussed. Consensus is a brake on freedom of opinion, and another makes it a copy of the concept of Roman jurisprudence, and as for the issue of considering consensus as a mere effect of the concept of Roman jurisprudence, his document is based on his professor "Goldziher" who assumed that the consensus of jurists corresponds to the free opinion expressed in Roman law, and mentions the American orientalist (Duncan Black MacDonald (That what was in the beginning a heresy became an acceptable matter thanks to consensus, for example, pleading with the saints became a practical part of the Sunnah, and it was astonishing for this that the belief in the Prophet's infallibility made (consensus) deviate from clear texts in the Qur'an, while (Snook Horggrne) believes that) Fiqh) has been frozen, and therefore there is no hope for consensus.

Key words: Orientalists, Authentic, Consensus.

¹ Dr. , Imam Al-Kadhim University College, Iraq, dr.nasef66@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9350-386X>

موقف المستشرقين من الإجماع عند الأصوليين

نصيف محسن صعيصع²

الملخص

تكمّن أهمية البحث في تحديد الرؤية الموضوعية من عدمها للمستشرقين إتجاه مبنى الإجماع لدى الأصوليين، ولكونه يشكل أحد أدلة التشريع لدى فقهاء الإسلام، ويعد مفهوم الإجماع من الأصول المهمة نظرياً، المشكلة تطبيقياً، المعطلة عملياً مستقبلياً؛ نتيجة صعوبة تحقيق قيود التعريف الأساسية، وقد إتجه مسلك المستشرقين ولا سيما مسلك شاخت بالتحامل على مبنى الإجماع الذي لم تسلم آراءه " من اضطراب بين، كباقي القضايا، والأصول الأخرى التي بحثها، ومنشأ هذا الاضطراب هو اندفاع رغبته في رصد تناقضات عند الشافعي فتارة يجعل من الإجماع كابحاً لحرية الرأي، وأخرى يجعله نسخة من فهوم الفقه الروماني، وأما مسألة اعتبار الإجماع مجرد أثر لفهوم الفقه الروماني، فمستنده فيها أستاذه "غولدزيهر الذي توهم أن إجماع الفقهاء يتوافق مع الرأي الحر المعبر عنه في القانون الروماني، ويذكر المستشرق الأمريكي (دونكان بلاك ماكدونالد) أن ما كان في أول الأمر بدعة أصبح بفضل الإجماع أمراً مقبولاً، فالتوسل بالأولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة، وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل (الإجماع) ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن، بينما يرى (سنوك هورجزيه) أن (الفقه) قد جمّد، ولذلك لا رجاء في الإجماع.

الكلمات المفتاحية: المستشرقين، الأصوليين، الإجماع.

المقدمة:

انتبه المستشرقون مبكراً لأهمية الفقه وأصوله في فهم المجتمعات الإسلامية ليس من باب التطابق بين العنصرين ولكن للتحكم المنهجي في أساسيات التفكير، وإن كانت بعض اجتهاداتهم ودأبهم على التوسع في البحث قادهم إلى نتائج تبدو منطقية بفعل الانتقاء الذكي وارتقاء العقل المسلم من قبيل عجز الفقه إمام العرف في مجالات أخرجت القضية عن سياقها لتصل بها إلى أن العرف المستمد من الديانات السابقة من سماوية ووثنية أسعفت الفقيه لسد ثغور واسعة فرضها الإيقاع السريع لتحولات الحياة.

ويعد الاستشراق مظهر من مظاهر صلة الغرب بالشرق، وظاهرة خاصة يراد خلالها ترويح تصورات معينة عن الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق، أو مرتكزة على أوهام وافترافات.

ولعل الاستشراق في حديثه عن هذا الإجماع لا يفرق بين ما هو معلوم بالدين بالضرورة ويذكر على أن الأمة أجمعت عليه وبين الإجماع بمفهومه الأصولي، كما أن منهم من يذهب إلى اعتبار العوام من أهل الإجماع.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في تحديد الرؤية الموضوعية من عدمها للمستشرقين إتجاه مبنى الإجماع لدى الأصوليين، ولكونه يشكل أحد أدلة التشريع لدى فقهاء الإسلام.

منهج البحث:

سلك الباحث في إعداد هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على عملية استرداد ما كان في الماضي لمعرفة حقيقته وملابساته وتأثيره في صياغة الإتجاهات المعاصرة في الاجتهاد، وذلك وفق المنهج العلمي الموضوعي في التحليل والنقد والتقويم وبحسب ما تقتضيه موضوعات الدراسة.

الدراسات السابقة:

- رؤية المستشرقين لمكانة الإجماع وحقيقته من خلال دائرة المعارف الإسلامية دراسة نقدية للباحث هنادي بنت رشيد الصاعدي بحث مقدم إلى جامعة الملك عبد العزيز. ركز فيه الباحث على ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية عن مكانة الإجماع حصراً.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول: حقيقة الاستشراق. بينما تناول

² د.، كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية، العراق، dr.nasef66@gmail.com

المبحث الثاني: حقيقة الإجماع وأنواعه وحجتيه. وركز المبحث الثالث على موقف المستشرقين من الإجماع الأصولي. وانتهى البحث بخاتمة وثبت بالمصادر والمراجع

المبحث الأول: حقيقة الاستشراق:

المطلب الأول الاستشراق في اللغة والاصطلاح.

أولاً - الاستشراق لغة:

جاءت لفظة الاستشراق لغةً من الفعل (شَرَقَ) فالشين والراء والقاف أصلٌ واحد يدلُّ على إضاءة وفتح، ومن ذلك (شَرَقَتِ الشمس) ؛ إذا طلعت، و (أَشْرَقَتْ) إذا أضاءت، والشروق طلوعها. (ابو الحسن ، 1984م) (Ahmed bin Faris bin Zakaria, d. T, 3/364)، والتشريق: الأخذ في ناحية المشرق. يقال: شتان بين مشرق ومغرب. وشرقوا: ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق. وكل ما طلع من المشرق فقد شرق. (ابن منظور، د.ت) (Ibn Manzur, Dr. T 10/174)، ونقول: (قد شَرَقُوا): إذا ذهبوا إلى الشرق. (العبيدي ، 2003م) (Al-Obeidi, Dr. Rashid, 2003 AD, 10).

ويلحظ أن مفردة الاستشراق في المعاجم الغربية لها تعريف آخر إذ أن كلمة " استشراق " لا ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس، ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضيء والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتها. وقد رجع أحد الباحثين المسلمين وهو السيد محمد الشاهد إلى المعاجم اللغوية الأوروبية (الألمانية والفرنسية والإنجليزية) لبحث في كلمة شرق ORIENT فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة " تتميز بطابع معنوي وهو Morgenland وتعني بلاد الصباح، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة، وفي مقابل ذلك نستخدم في اللغة كلمة Abendland وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة. (الشاهد ، 1994م) (Al-Shahid, Muhammad, 1994 AD, pp. 191-211).

ومما تقدم نجد أن المعاجم اللغوية المختلفة لم تذكر كلمة (الاستشراق)، ولكنها ذكرت جذر هذه الكلمة، وخلال الاستناد إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، يتضح المفهوم اللغوي (للاستشراق) ف (الاستشراق) مصدر للفعل (استشَرَقَ)، وهو طلب الشرق، كما يقال ؛ استَشَفَهَمَ: إذا طلب الفهم، واستَشَصَرَ: إذا طلب النصر، واسم الفاعل من (استَشَرَقَ) مُسْتَشَرِّقٌ ؛ وهو الذي يطلب الشرق.

(الزبيدي م.) (Al-Zubaidi, Muhammad Murtada, Dr. T, 5/501).

ثانياً- الاستشراق في الاصطلاح.

إنَّ ظهور مختلف أنواع الاستشراق، في مراحل مختلفة سواء على المستوى التاريخي والزمني، أو البعد الجغرافي والمكاني، قد أدى بكل واحد من المؤلفين إلى وضع تعريف خاص للاستشراق ينطبق على مشاهداته ومعلوماته الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى ظهور الكثير من التعريفات المختلفة، حتى ذهب بعض المختصين في شؤون الاستشراق. (سالم، د.ت) (Salem, Dr. Sassi, D.T, p. 292) إلى استحالة تدوين تعريف دقيق جامع ومانع للاستشراق. ومع هذا لا يمينع ان نذكر بعض التعريفات ومنها:

1. يرى المستشرق الألماني المعاصر " البرت ديتريش (العقيقي ، المستشرقون، د.ت) (Al-Aqiqi, Najeeb, Dr. T, 2/797) " ان المستشرق: هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشرق ".

(البرت ، 1962م) (Albert Dietrich, 1962 AD, 7)

2. تعريف المستشرق الكبير « ماكسيم رودنسون » ناظراً إلى هذا النوع من الاستشراق؛ إذ يقول: «الاستشراق إتجاه علمي لدراسة الشرق الإسلامي وحضارته.

(السرhani ، د.ت) (Al-Sarhani, Dr. Muhammad bin Saeed, Dr. T, p. 15)

3. عرفه إدوارد سعيد: " الاستشراق هو أسلوب في التفكير قوامه التمييز الوجودي والمعرفي بين غرب قادر على معرفة نفسه، وشرق عاجز عن معرفة ذاته، وقابل لمعرفة الغرب لها".

(ادورد سعيد، 1981م) (Edward Said, 1981 AD, pp. 39-40)

4. وقيل هو: " هو اشتغال غير المسلمين بعلوم المسلمين، بغض النظر عن وجهة المشتغل الجغرافية وانتماءاته الدينية والثقافية والفكرية، ولو لم يكونوا غربيين ".

(النملة، 1998م) (The Ant, Dr. Ali Bin Ibrahim Al-Hamad, 1998 A.D., p. 24)، ويلحظ ان وقوع الخلاف يعزو إلى ان حركة الاستشراق ربما كانت في بداياتها تقتصر على مجرد معلومات جغرافية وتاريخية وأمور تتعلق بلغات الأمم الشرقية، بيد أنها تحولت تدريجياً لتشمل جميع القضايا الثقافية الأعم من الأديان والمعتقدات والسنن والتقاليد والفنون

والآداب والحضارات والمسائل التي تتحسس منها الشعوب الشرقية، ومن هنا فإنّ " المستشرق " هو الذي يفترض ان يستحضر جميع تلك المعلومات أو بعضها.

وبناء على ما تقدم فإن التعريف الذي يراه الباحث هو ان الاستشراق " دراسة او نشاط علمي يقوم في الشرق من قبل الغربيين سواء ما يتعلق بتاريخ الشرق، ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلموه، وتقاليده وعاداته مبني على دوافع مختلفة " .

المبحث الثاني: حقيقة الإجماع وانواعه وحجتيه.

يُعد الإجماع أحد الأصول في استخلاص الأحكام الشرعية؛ إذ القرآن الكريم هو الأصل الأول والمصدر الأساسي للشرعية الإسلامية، والسُّنة هي المصدر الثاني.

المطلب الأول: حقيقة الإجماع وانواعه وحجتيه.

أولاً: الإجماع في اللغة والاصطلاح.

1. الإجماع لغة: لفظ مشترك بين العزم والتصميم. ومنه قوله تعالى: ﴿ فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾

(يونس: 71)، أي اعزموا مع شركائكم على أمركم.

(ابن منظور، د.ت.) (الزبيدي، د.ت.)

(Ibn Manzur, D.T, 8/57 Al-Zubaidi: 1985 AD, 11/76)

2- الإجماع في الاصطلاح:

لعل ضبط المفاهيم من الأمور التي أولاهها علماء الأصول اهتماماً بالغاً؛ بيد ان هذه المفاهيم أحياناً تنضبط من الناحية النظرية، إلا أنّ الناحية التشغيلية تبقى معطلة، أو أنها ستعطل لفقدان القيود التعريفية الضابطة للمفهوم في الواقع، مما يحتم علينا إعادة النظر في المفاهيم العلمية التكوينية؛ لإعادة تحريكها واستجابتها للواقع. ولا سيما إذا كان الأمر يتعلق بقضية تأسيسية أصولية منهجية؛ فسيكون الأمر أكثر حساسية وخطورة من غيره، ومن جانب آخر يشكل أهمية بالغة أكثر من غيره.

1- قال الشافعي في تعريفه: " أنه لزوم جماعة المسلمين فيما انتهوا إليه من حكم يتعلّق بالحلّ والحُرمة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم " .

(الشافعي م.، د.ت) (Al-Shafei, Muhammad bin Idris, Dr. T, p. 475)

2- وعرفه الغزالي بقوله: " إنما نَعني به اتّفاق أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - على أمرٍ من الأمور الدينيّة " .

(الغزالي، المستصفى، 1996م) (Al-Ghazali, 1996 AD, 1/173)

3- وتعبّر الأمدي تعريف الغزالي باعتراضين: أحدهما: أنّ التعريف يُشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة؛ لأنّ أمة محمد هم من أتبعه إلى يوم القيامة، ومَن وُجد في بعض الأعصار، إنما هو بعض الأمة، لا كلّها.

والثاني: أنه يلزم من تقييد الغزالي للإجماع بالاتّفاق على أمرٍ ديني، إلا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حُجّة شرعية، وليس الأمر كذلك.

(الامدي ، 1982م) (Al-Amdī, Ali bin Muhammad, 1982 AD, 1/281). ولعل التعريف السائد للإجماع الأصولي

وهو من الأصول المهمة نظرياً، المشكلة تطبيقياً، المعطلة عملياً مستقبلياً؛ نتيجة صعوبة تحقيق قيود التعريف الأساسية، هو: " اتفاق مجتهدي أمة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - بعد وفاته، في حادثة على أمر من الأمور، في

عصر من الأعصار " . (الزركشي ، 2000م)

(Al-Zarkashi, Badr Al-Din Muhammad bin Abdullah, 2000 AD, 6/379)

، وهذا التعريف هو ما عليه جمهور السنة، ويقول الشيخ عبد الله بن يوسف الجديع بعد أن أورد تعريفاً للإجماع: " هكذا يعرف الأصوليون (الإجماع)، وهي صورة خيالية لا وجود لها " .

(العنزي ، 1997م) (Al-Enezi, Abdullah bin Yusuf, 1997 AD, 160)، واما أصولي الإمامية فقد ذهب الشريف المرتضى (ت 436هـ) إلى تعريف الإجماع بقوله: " وهاهنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو ان يعلم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه، إجماع جماعة على بعض الاقوال يوثق بأن قوله داخل في جملة

أقوالهم " . وقال أيضاً: " وبعد فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقة هو إجماع الخاصة دون العامة، والعلماء دون الجهال " . (المرتضى ع.، 1984م) (Al-Murtada, 1985 AD, 1 / 14-15)

ولدى العلامة الحلي (ت 726هـ) هو: " عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد (ص) على امر من الأمور وهو حجة.. ؛ لان المعصوم (ع) سيد امة محمد (ص) فإذا فرض اتفاقهم دخل الإمام فيهم " . (الحلي ، تهذيب الوصول الى

علم الأصول، 2001م) (Al-Hilli, 2001 AD, 203)

ويقول الشيخ المظفر: " وعلى كل حال فان هذا (الإجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الاربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة " .

(المظفر م.، 1984م) (Al-Muzaffar, Muhammad Ridha, 2005 AD, 3/102). ومن المآخذ التي تسجل على أصل الإجماع، أنه قد وُظف في كثير من الأحيان كأسلوبٍ لحماية المقولات المذهبية، ووسمها بأنها مجمع عليها. والواقع غير ذلك؛ لأنَّ الإجماع الأصولي أصبح حاميًا لما أجمع عليه الفقهاء والمجتهدون؛ لأنَّه لم يُفَعَّل كأصل (الإجماع) في القرون المتأخرة، وقلَّ النقل عن وجود إجماع عنهم، وذكر ابن حزم بعض المسائل التي قيل فيها (إجماع) وعند أئمة كبار، وفي الحقيقة هي ليست إجماعاً بالمعنى الأصولي، لكنه إجماع بالمعنى الفقهي العملي.

(الاندلسي، 1984م) (Andalusian, Ibn Hazm, 1984 AD, 4/178) وبهذا يكون التعريف أكثر واقعيةً بوضع قيد (اتفاق الأكثر)؛ لأنَّه إقرارٌ ضمني بوقوع الخلاف في المسائل الاجتهادية الذي يعد ضرورة واقعية.

يقول المفسر محمد رشيد رضا: "ثم إن ما ذكره في تعريف الاجتهاد والمجتهد لا يقتضي أن يكون المجتهدون معصومين في اتفاقهم على الأمر الذي يسمّى إجماعاً، ولا سيمّا قول الجمهور الذين يجيزون إجماع العدد القليل كالاثنتين والثلاثة؛ والا بعض أهل الأصول، فقالوا إنَّ عصمتهم كعصمة النبي. (محمد رشيد، 1990م) (Muhammad Rashid bin Ali Reda, 1990 AD, 5/205). وهكذا ينفي المفكر الإسلامي رشيد رضا مرتكزا جوهرياً لنظرية الإجماع السنية هو عصمة المجتهدين وعصمة الإجماع. ويترتب على هذا النقد، إبطال قواعد كثيرة في نظرية الإجماع على غرار مخالفة إجماع العصور المنقضية وحظر نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق، وهي بعض القواعد التي حكمت على الحياة الفقهية القديمة بالجمود وعدم التجدد. ويخلص رضا في نهاية المطاف إلى استحالة الإجماع بالشكل الذي عرّفه به الأصوليون، (محمد رشيد، 1990م) (Muhammad Rashid bin Ali Reda, 1990 AD, 5/205) ومع ذلك، فهو لا يدعو إلى هدمه، وإنما يقترح تطعيمه بمحتوى حديث مستلهم من النظام السياسي التمثيلي الغربي.

ويذهب عبد الحميد الزهراوي (ت 1916م) إلى أنَّ معنى الإجماع عصيٌّ على أفهام كثير من المسلمين من غير العلماء وغير العرب. يقول: "وأي المسلمين مطالبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع؟ أعرابهم الضاربون في بطون الأودية وظهور الجبال، أم أمصارهم المؤلفة من أبناء الرّوم والفرس والقبط وقليل من أبناء الأحرار؟". (الزهراوي، الأعمال الكاملة، 1995م) (Al-Zahrawi Abdul-Hamid, Dr. T., 2/464)، ولا تقتصر هذه النخبوية على فهم الإجماع فحسب، وإنما تشمل مفهومه أيضاً، فهو يختصّ بالمجتهدين، لذلك ينقده الزهراوي مبيناً أنَّ حصول العلم بخبر كلّ مجتهد مستحيل ومضيفاً أنَّ اكتفاء الأصوليين بعدد قليل من المجتهدين لا يتناسب مع ضخامة شأن الإجماع. يقول: "ولئن قالوا نحن، إنما نخصّصه بإجماع المجتهدين، فنحن سائلوهم: متى أحطتم خبراً بكلّ مجتهد؟ ووقفتم على مذاهب الجميع؟ وهل اكتفاؤكم باتفاق ثلاثة أو أربعة أو خمسة يقوم حجة في إثبات تلك الدّعوة العظيمة؟ (الزهراوي، الأعمال الكاملة، 1995م) (Al-Zahrawi Abdel-Hamid, Dr. T., 2/279).

مما تقدم يتضح ان مصطلح - الإجماع - هو مصطلح يشبه العصا الغليظة في السياسة وغيرها من الأمور العقديّة بلحاظ أنه يوحي لأبناء كل مذهب بالخروج من المذهب لدى الاعتراض على واحدة من تأسيسات المؤسسين له والمقننين فضلاً عن ذلك ان المصطلح يشعر بانه مصطلح مهلهل لا حدود له ولا ضوابط وهو يعمل عملين احدهما يلقي بظلاله لحماية الذين هم بظله لحمايتهم والعمل الاخر يهدد الذين يخرجون عن رتبة المذهب او الملة، فهو بناء على ذلك يكبر ويصغر ويسخر حسب الطلب والظروف.

وأخيراً، يبقى أن أشد ما في هذا المبحث الأصولي غرابية، أن هناك من الفقهاء من قال بكفر من يجحد الإجماع؛ على الرغم من كل هذا الخلاف الكبير حول كل شيء في مسألة الإجماع. كيف يُكفّر الإنسان إذا لم يعتقد بقضية لم يتفق القائلون بأصوليتها على أهم مُحدّداتها، فضلاً عن تفاصيلها أو هوامش التفاصيل.

المطلب الثاني: أنواع الإجماع:

يتنوع الإجماع بحسب طرق تحصيله أو نقله إلى عدّة أنواع أهمها:

1- الإجماع المحصّل: "وهو الإجماع الذي يحرز وجداناً وينشأ من تتبع الفقيه لآراء العلماء في مسألة من المسائل، والوقوف بعد ذلك على اتفاقهم عليها وهو حجة. (الحلي، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001م)

(Allama Al-Hilli, D. T 3: 185. Muhammad Sanqour, 2005 AD, 1: 57)

2- الإجماع المنقول: "وهو الإجماع الذي يتم إحرازه بواسطة نقل المحصّل للإجماع، وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك والثاني هو المعبر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد".

(صنقور، المعجم الأصولي، 2005م) ((Muhammad Sanqour, 2005 AD, 1/58)

وهذا التقسيم ذكره اغلب الأصوليين، وهناك أنواع أخرى أهمها:

أ- الإجماع الصريح: وهو "ان يتفق مجتهد العصر على حكم واقعة، ببدء كل منهم رأيه صراحة بفتوى أو قضاء، أي ان كل مجتهد يصدر منه قول او فعل يعبر صراحة عن رأيه".

((خلاف ، د.ت.) (Khallaf, Abdel-Wahab Khallaf, Dr. T., 58)

ب- الإجماع السكوتي: " هو ما يحصل بإبداء مجتهد رأياً واشتعار هذا الرأي بين الناس وبلوغه للمجتهدين، ولم يصدر عنهم ما يدل على رفضه أو قبوله ". (البهادلي، أحمد كاظم، 2009م، 2: 108 ؛ (صنقور، المعجم الأصولي، 2005م) (Al-

Bahadli, Ahmad Kazim, 2009 CE, 2: 108; Muhammad Sanqour, 2005 CE, 1:52

وذهب الإمامية إلى عدم حجيته؛ لأن سكوت بقية العلماء أعم من الرضا والقبول وعدمهما، وقياس العلماء على المعصومين في وجوب البيان قياس مع الفارق ((الحلي ا.، نهاية الوصول الى علم الأصول، 2001م) 155، (صنقور، المعجم الأصولي، 2005م) (Al-Hilli, D.T, 3: 155, Muhammad Sanqour, 2005 AD, 58)، وهناك أنواع للإجماع نلاحظها في أغلب الكتب الأصولية والفقهية، وقد جمعها محمد صنقور والسبحاني ((صنقور، المعجم الأصولي، 2005). (المشكيني، 1983م) (Muhammad Sanqour, 2005 AD, 1: 49-60. Al-Mishkini, Ali, 1993, 23-27)، وأغلبها يعود إلى الإجماع المحضّل.

ومن طرق تحصل الإجماع قاعدة اللطف وهي قاعدة عقلية يستكشف بواسطتها مطابقة رأي المجمعين لرأي المعصوم؛ لأن الله تعالى أوجب على نفسه بيان الشريعة من باب اللطف بالعباد، ومن ألطافه تعالى أن ينصب لهم الإمام (ع) لغرض هداية العباد وبيان الحجة لهم.

وعند حصول الشبهة، وجب على الإمام (ع) بالوجوب اللطفي، إزاحة الشبهة وبيان الحكم، ولو بإلقاء الخلاف بينهم لنقض الإجماع.

وعلى طبق هذه القاعدة لا يشترط العلم بحضور شخص الإمام في المجمعين حساً، بل يستكشف من ذلك بواسطة العقل، إذ إن اتفاق العلماء وإجماعهم لا يخلو من أمرين:

أ- أن يكون مطابقاً للواقع وكاشفاً له، فهو رأي المعصوم (ع) قطعاً، وهو حجة.

ب- أن يكون غير مطابق للواقع، بل مخالفاً له، وهنا يجب على المعصوم (ع) - من باب اللطف - بيان الحكم الواقعي للناس، ولو بإلقاء الخلاف بين المجمعين، لكي ينتفض الإجماع.

وأول من صرح بهذه القاعدة وبني عليها حجية الإجماع هو الشيخ الطوسي، بل وصرح في مقام الرد على السيد المرتضى إذ أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف، بأنه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين . ((المرتضى ع.، د.ت) (الطوسي ، العدة في اصول الفقه، 1997م) (Al-Murtada, 1985 AD, 2: 630, Al-Tusi, 1997 AD, 2: 636

وقال الحلي في الإشارة إلى قاعدة اللطف: " واحتجت الإمامية على أنه حجة بأن زمان التكليف لا يخلو عن إمام معصوم؛ لأنه لطف، فيكون الإجماع حجة ". (الحلي ، نهاية الوصول الى علم الأصول، 2001م) (Al-Hilli, D.T, 3: 132)

ويبدو أن الشيخ الطوسي أعيته السبل للوصول إلى العلم الكاشف عن رأي المعصوم لذا حصرها بقاعدة اللطف، والسيد المرتضى بالعلم الحسي، أما حصرها بقاعدة اللطف، فهو غير صحيح؛ لأن من الفقهاء من يحصل لديه علم بدخول المعصوم في المجمعين، وهذا متعارف وجداناً، لاسيّما في زمن الحضور أو في زمن الغيبة الصغرى، إذ أن المعصوم كان بين ظهري الأمة، يمكن دخوله في المجمعين، بل وحتى في زمن الغيبة الكبرى؛ لأنه لم يغيب عن الوجود بل غاب عن الأنظار، وأنه مع الأمة، ويرقب ما يصدر منها، فإن كان حصول المخالفة من المكلف أو المكلفين، بعد وصول البيان فهي مخالفة شخصية صادرة مع سبق الإصرار، فهي ليس محلاً للطف، وأما إن كان حصول المخالفة في فهم الشريعة مع عدم وجود البيان بسبب عدم الصدور أو عدم الوصول، فعند ذلك يجب على المعصوم بيان الشريعة ولو بإلقاء الخلاف.

وما ذهب إليه المرتضى ومن تبعه، كحسن العاملي ((العاملي ، معالم الدين وملاذ المجتهدين، د.ت) (Al-Amili, Al- Hassan bin Zain Al-Din, Dr. T., 332) من حصره بالحس فهو غير تام أيضاً؛ لأن الحضور الحسي للإمام في المحافل ودخوله في جميع المسائل مخالف للغيبة، وعليه يمكن أن يقال أن الإمام يرقب الأمة وناظر لها، فإذا أجمعت على الصواب وكان إجماعها موصل للواقع، فعند ذلك يسكت وسكوته كالتقرير، أما إذا أجمعت الأمة على الخطأ وخلاف الشريعة، عند ذلك يتدخل الإمام أما بإظهار الواقع أو إلقاء الخلاف بين الأمة حتى يسقط الإجماع عن الحجية. ولا يضر استتاره بسببنا، لأن الإشكال يخص الشريعة وهو حاميها.

وأما ما ذهب إليه العلامة من احتجاج الإمامية بوجود المعصوم في زمن التكليف، فيكون الإجماع حجة؛ لأنه إذا أجمعت الأمة أو أهل الحل والعقد منها يكون كاشفاً عن وجود المعصوم؛ لأنه سيد الأمة وسيد أهل الحل والعقد، فلا يعقل إجتماعهم بدون سيدهم، أو يحصل العلم بوجود الإمام ممن حكى الإجماع، كما حصل هذا لبعض علماء الإمامية، كالمحقق الحلي والعلامة الحلي وغيرهم.

المطلب الثالث: هل الإجماع دليل مستقل؟ .

يرى البعض من الإمامية بأن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له لديهم ما لم يكشف عن قول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. (المظفر م.، اصول الفقه، 2005)

(Al-Muzaffar, Muhammad Reda, 2005, 3/88)

ولابد هنا من التنبيه إلى أن قول الإمام الذي يكشف عنه الإجماع لا يعد رواية، والا كان حسابه حساب الرواية في التعامل معه من حيث الاستدلال.

ولإيضاح هذا أكثر علينا أن نوضح انقسام الإجماع على قسمين: المدركي وغير المدركي، وذلك لأن القسم الثاني (وهو غير المدركي) هو الذي ينبثق منه اعتبار الإجماع.

1- الإجماع المدركي: "وهو الإجماع الذي نعرف المستند الذي استند إليه الفقهاء في فتواهم، مثل إجماع المتقدمين على انفعال ماء البئر الذي كان مستندهم فيه روايات معينة فخالفهم المتأخرون لبطلان المستند عندهم" (الانصاري م.، 1995م)

(Al-Ansari, Muhammad Ali, 1995 AD, 1/516)

إن مثل الإجماع المعلوم المدرك والمعروف المستند لا اعتبار له لدى الإمامية في مجال الاستدلال، وإنما الاعتبار للمدرك أو المستند، ويعامل في الاستدلال به معاملة أمثاله من المدارك والمستندات، سواء كانت آيات أو روايات أو غيرهما.

2- الإجماع غير المدركي (الإجماع الكاشف): وهو "يكشف بطريق الإن عن دخول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين أو يكون كاشفاً عن وجود دليل معتبر، وذلك بواسطة الحدس أو قاعدة اللطف" (محمد صنقور، 2005م، 1 / 57) (Muhammad Sanqour, 2005 AD, 1/57)

المطلب الرابع: حجية الإجماع.

وقع الاختلاف في حجية الإجماع، فذهب الأصوليون والفقهاء على اختلاف مذاهبهم إلى حجيته (المفيد، 1994)؛ (الطوسي، العدة في اصول الفقه، 1997م)؛ (المظفر م.، اصول الفقه، 2005)، (الرازي، المحصول، 1992م)؛ (البصري ا.، 1983م)؛ (السرخسي، 1992)؛ (Al-Mufid, 1994 AD, 45; Al-Tusi, Dr. T., 601; Al-Muzaffar, 1992 AD, 2/15; 2:295; Al-Basri, Abu Al-Hussein, 1983 AD, 2/15; 2:295) وحكي عن بعض أئمة المعتزلة، كالنظام وجعفر بن مبشر (234هـ) وجعفر بن حرب (236هـ) القول بعدم حجيته (البصري ا. ب.، 1983م) (الرازي، المحصول، 1992م)

(Al-Basri, Abu Al-Hussein, D.T, 2:15; Al-Razi, 1992 AD, 2: 3)

واختلف القائلون بحجيته على أقوال، فمنهم من قال: أنه حجة، بدليل العقل وهم قليل، ومنهم من قال: أنه حجة بدليل السمع وهم الأكثر، واختلفوا من جهة أخرى، فالبعض ذهب إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة، دون غيرهم، وذهب إليه بعض أهل الظاهر ومنهم بن حزم (ابن حزم، د. ت، 4: 617) (Ibn Hazm, D.T, 4: 617)، وبعض آخر ذهب إلى حجية إجماع أهل المدينة في كل عصر دون غيرهم كما نسب إلى مالك.

(البصري م.، 1983م). (الرازي، المحصول، 1992م)

(Al-Basri, Abu Al-Hussein, D.T, 2:16. Al-Razi, 1992 AD, 2: 605)

وذهب آخرون إلى حجية الإجماع في كل عصر ومصر، من دون اختصاص بإجماع الصحابة أو أهل المدينة وغيرها، أو أهل مذهب معين أو جماعة أو طائفة خاصة.

وذهب الإمامية إلى حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم (ع) دون غيره؛ لأن الإجماع إما إتفاق الأمة أو العلماء أو المؤمنين، والمعصوم (ع) يدخل في ضمن هؤلاء لا محال، كما صرح بذلك العلامة الحلي قائلًا: "إن الإجماع نعني به اتفاق الأمة أو المؤمنين أو العلماء فيما يدعى إجماعهم، وعلى كل الأقسام فلا بد أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه.. ولو انفرد لكان قوله الحجة، وإنما نقول بأن قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لأجل قوله (ع) (الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، 2001م)

(Al-Hilli, D.T, 3: 131)

استدل الإمامية على حجية الإجماع بدخول المعصوم (ع) في المجمعين، وشرط دخول المعصوم في الإجماع هو الدليل على حجيته؛ لأنه لا يقول إلا عن دليل قطعي.

(الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، 2001م)

(الحلي ا.، 2001م) (Al-Hilli, D.T, 3: 252-254)

ويبدو أن هذا أهم وأقوى الأدلة عند الإمامية على حجية الإجماع، بل يلاحظ اتفاقهم عليه دون غيره، وذلك لإمكان اتفاق الأمة، أو علمائها على الباطل، إذ لم يكن المعصوم معهم، كما حصل في اتفاق اليهود والنصارى على الباطل؛ ولأن الأحكام الشرعية لا يمكن أن تدرك من قبل آحاد الأمة أو مجموعها، بل تدرك من المعصومين الذين أذن لهم، فيكون قولهم مطابق للواقع وهو حجة كما تقدم في حجية قول المعصوم (ع)، فإذا وافق إتفاق الأمة أو علمائها رأي المعصوم فهو حجة، وإلا فلا.

ومنشأ الحجة للإجماع المحصل هو دخول رأي المعصوم U في إطار المجمعين.

(محمد، 2005) (Muhammad Sanqour, 2005 AD, 2/136)

استدل جمهور السُّنة على حجية الإجماع بالكتاب والسُّنة والعقل.

1- النصوص القرآنية: استدلوها بعدة آيات منها:

أ- قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (النساء / 115)

وأول من استدلل بهذه الآية على حجية الإجماع هو الشافعي: بتقريب: أن مشاققة الرسول واتباع سبيل غير المؤمنين، توعد عليها الله تعالى فيشتركان في التحريم لقبح الجمع بين المحلل والمحرّم في التوعد، ويستفاد من مفهوم الآية وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وسبيل المؤمنين هو الإجماع، فيحرم مخالفته كما تحرم مشاققة الرسول ويجب اتباعه (الشافعي، 1982م)؛ (الرازي، المحصول، 1992م) (70: 2؛ Al-Razi, 1992 AD, 2: 70; Al-Shafi'i, D.T, 90).

المناقشة: قال الحلبي: " لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل جاز اشتراط التحريم بمشاققة الرسول... ". (الحلي، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001) (الحلي (Al-Hilli, D.T, 3: 145)

وعدم إطاعته. ويظهر من كلام العلامة وغيره (الطوسي، العدة في اصول الفقه، 1997م)؛ (العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين، د.ت)؛ (الانصاري م.، 1999م) 137؛ (الخرساني، 1989م) (Al-Tusi, 1997 AD, 2: 633; Al-Amili, 1989 AD, 1: 137; Al-Khorasani, Muhammad Kazim, 1989 AD, 335: 333; Al-Ansari, Mortada, 1999 AD, 1: 137; Hassan, D.T, 333). أن المراد من اتباع سبيل المؤمنين هو إطاعة الرسول ومناصرتة، وأما اتباع سبيل غير المؤمنين هو اتباع الكفار، ومعاداة الرسول (ص)، فلا صلة للآية بحجية اتفاق المؤمنين ولا بإجماعهم.

ويبدو أن المراد من المنع عن اتباع سبيل غير المؤمنين هو شقاق النبي ومعاداته واتباع سبيل الكفار؛ لأن سبيل المؤمنين في عصر النبي هو سبيل النبي، وحجية السبيل الأول لوجود المعصوم معهم، وحجية السبيل الثاني؛ لأنه سبيل المعصوم، أما سبيل المؤمنين من غير المعصوم فلا دليل على حجيته.

ب- قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) في الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجهين: أحدهما: وصفه إياها بالعدالة وأنها خيار، وذلك يقتضي تصديقها والحكم بصحة قولها وناف لإجماعها على الضلال. والوجه الآخر قوله: لتكونوا شهداء على الناس بمعنى الحجة عليهم، كما أن الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بأنه شهيد عليهم، ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول؛ لأن شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالاً، فاقترضت الآية أن يكونوا شهداء في الآخرة على من شاهدوا في كل عصر بأعمالهم دون من مات قبل زمنهم، كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان في عصره، هذا إذا أريد بالشهادة عليهم بأعمالهم في الآخرة، فأما إذا أريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهدوهم من أهل العصر الثاني وعلى من جاء بعدهم إلى يوم القيامة، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الأمة أولها وآخرها ولأن حجة الله إذا ثبتت في وقت فهي ثابتة أبداً. ((الحصاص (Al-Jassas, 1995 AD, 1/107)

واعترض الحلبي بعدة وجوه أهمها: " إن الآية متروكة الظاهر؛ لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتّصاف كل واحد بها، وهو معلوم البطالان فيحمل على البعض وهو المعصوم " (الحلي ا.، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001م) وقال الحكيم، محمد تقي: " وهذه الدلالة لو تمت للآية، فهي لا تزيد على أكثر من إثبات العدالة لهم لا العصمة، والذي ينفع في المقام إنما هو إثبات العصمة لا العدالة، ليمت حكايتها عن الحكم الواقعي، إذ العدل لا يمتنع صدور غير الحق منه. " ((الحكيم، 1978)

(Al-Hakim, Muhammad Taqi, 1979: 247)

ويبدو أن ما ذكر من المناقشة حول المراد بالوسط هو المعصوم (ع)، كما روي عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: « نحن الأمة الوسط، ونحن شهداء الله على خلقه وحجته في أرضه » ((الكلي، 1985) (Alklini, 1985, 1: 191) بناء على ما تقدم يجب ان نفهم من الإجماع كي يعتد به في تأويل النصوص الدينية، يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار " الإجماع " هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار " مصالح الأمة " هو معيار مصلحة الأغلبية " ((ابو زيد، د.ت)

2. النصوص الروائية:

استدلوا بطوائف من الروايات على حجية الإجماع، كلها غير دالة على ذلك، وأهم ما استدلو به قوله(ص): (لا تجتمع أمتي على الضلالة) (ابن ماجة، د.ت) وقوله(ص): (لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ) (القمي، 1998م) ونقل العلامة الحلي (ت 726هـ) أكثر من تسع عشرة رواية استدل بها على حجية الإجماع (الحلي، 1، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001م) ومثله صاحب المحصول (الرازي، 1992، 2 / 34). وادّعي تواتر هذه الروايات على معنى واحد وهو عدم وقوع الأمة في الضلالة (البصري، 1، 1983م) البصري، ؛ (جابر، 1992م) ، وعليه فتدل هذه الروايات على حجية الإجماع. وتجدر الإشارة إلى ان العلامة الحلي ردّ هذا الادعاء قائلاً: (وأما... ادعاء التواتر فبعيد جداً لمنع بلوغ مجموعها حدّه ولو كانت ألفاً؛ لجواز صدور الكذب عن الجماعة) (الحلي، 1، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001م) ، وقال في التهذيب في الردّ على الاستدلال بقوله(ص): «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، والخبر من باب الآحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر (الحلي، 1، تهذيب الوصول الى علم الاصول، 2001) وعليه فالعلامة لا يعتقد بدلالة هذا الخبر وأمثاله على حجية الإجماع. ولعل مناقشة حديث (لا تجتمع أمتي على الضلالة) يكون مناقشته من باب صغرى مبنى الإجماع وهو امكانية حصول الإجماع، فترى فيه اضطراب وغموض، فلا يعلم المراد من امتي من هم؟ هل جميع الامة إلى قيام الساعة، او من كان في عصر النبي (ص) فقط، او يخص العلماء او العوام او الصحابة، او علماء السنة فقط، او علماء الإمامية، او يشمل جميع الفرق والمذاهب والنحل، وكيف يمكن تحصيل مثل هذا الإجماع نظراً لسعة البلاد الإسلامية وكثرة شعوبها، وقد يكون هناك عالم لم يظهر رايه في مسألة معينة او لم يصلنا رايه المخالف للإجماع نظراً لصعوبة التواصل في الماضي او كتبه ولم يصل الينا كتابه؟ ونجد ان المستشرق جولدزتسهر يشكك في صحة الحديث الذي يؤسس للإجماع وهو: { لا تجتمع أمتي على خطأ}، بكونه لم يذكر في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم، وذلك لأنه لم يكن يعدّ صحيحاً؛ بل يعدّ حسناً فحسب (Marie) (Marie Bernard: l'Accord unanime, p. 118) وقد توقفت الباحثة (ماري برناند) عند مسألة تأصيل الإجماع بالحديث (الغزالي، المستصفى، 1996) (Al-Ghazali, pp. 139-140) فظطرت، أولاً، في الحديث المشهور: {لا تجتمع أمتي على خطأ}، مشيرة إلى اعتراض النظام عليه، إلا أنه عُدّ من قبيل الشذوذ الذي يؤكد القاعدة (Marie) (Marie Bernard: L'Accord unanime, p. 118)، أبرزت أنه لم تقع مقارنة مسألة صحة هذا الحديث، إلا من أجل حلّها في اتجاه إيجابي، من ذلك؛ أنّ ابن حزم يعتبر أن هذا الحديث صحيح من ناحية معناه، مع أن صحة سنده وألفاظه غير متفق عليه. (ابن حزم، د.ت) (Ibn Hazm, D.T, 4/131) **3- دليل العقل:** والذي عول عليه الجويني: " اجتماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون لا لدلالة ولا أمانة؛ فإن كان لدلالة كشف الإجماع عن وجودها فخلافة خلاف الدلالة، وهو باطل؛ وإن كان لأمانة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الإجماع، فلو لا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة مثل هذا الإجماع، وإلا لاستحال اتّفاقهم على المنع من المخالفة " (الجويني، 1997) (Al-Juwayni, 1997 AD, 1/261) ويرد عليه: " ولعلمهم اتفقوا لا لدلالة ولا لأمانة والمبطلون اتفقوا على الحكم الباطل، وهم منتشرون في الشرق والغرب (الحلي، 1، نهاية الوصول الى علم الاصول، 2001م) " (Al-Hilli, D.T, 3/188)

المبحث الثالث: موقف المستشرقين من الإجماع الأصولي.

لعل الاستشراق في حديثه عن هذا الإجماع لا يفرق بين ما هو معلوم بالدين بالضرورة ويذكر على أن الأمة أجمعت عليه وبين الإجماع بمفهومه الأصولي، كما أن منهم من يذهب إلى اعتبار العوام من أهل الإجماع، ويرى بعضهم أن نظرية الإجماع كانت من عوامل الجمود في الاجتهاد الفقهي؛ لأنها أكّدت الرأي القائل بغلق باب الاجتهاد، وهذه النظرية ليس لها مستند من الوحي الإلهي، وقد قرّرها النظر التشريعي التقليدي، فهي نظرية انتحلها الفكر الفقهي، ومن ثم كانت في أصل نشأتها نظرية بشرية أو إنسانية، ولذلك كانت نظرية دخيلة مستوردة لا يعرفها الفقه الإسلامي (كولسون، د.ت) (English orientalist Coulson, D.T, No. 248, p. 21)

ذكر المستشرق جولدزتسهر ان مبدأ الإجماع ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره، فيدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبته بالقرآن، وقد حكى أن الإمام الشافعي، الذي اعترف بأصل الإجماع استناداً إلى قول النبي على أن موجب لصواب الأمور الفقهية، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن، وبعد انقضاء هذا الوقت خرج في حالة من الضعف والإجهاد، بوجه منتفخ ويدين متورمتين، من جراء إجهاده لنفسه في

البحث عن الآية التي يمكن أن يعتمد عليها، وهي قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء / 115)، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة ((بن حمبل، د.ت) ؛ (الهيثمي، 1988). (المتقي الهندي ، 1989) (1989) (Ahmad bin Hanbal, Dr. T, 6/396; Al-Haythami, 1988 AD,) (1/177. Al-Muttaqi al-Hindi, Alaa, 1989 AD, 1/206) (Goldzheir, D. Agnas, D.T, 62) (

ويشير إلى ان دائرة الإجماع كانت في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعي منها إلى المعنى الديني المحدد، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان، وبيان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة ولكن من جهة أخرى لا يكفي، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الغريزي للجماعة، وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد في زمن معين، فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك، وهم يحكمون بصحة استعمالها، واكد بان هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة، والتطورات المستطاعة؛ فهو يقدم، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية، قوة للتعاقد، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ، فمإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل؟ وفي الحق إن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجدي الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة (جولدتهير، د.ت) (

(Goldzheir, Dr. Agnas, D.T, 63)

أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام كما يقول جولدتهير يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة، والتطورات المستطاعة؛ فهو يقدم ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية، قوة للتعاقد، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ، فمإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل؟ وفي الحق إن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجدي الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة (جولدتهير، د.ت) (

(Goldzheir, Dr. Agnas, D.T, 63)

ويرد عليه من قبل المستشرق (جيب) اذ يقول: " مبدأ الإجماع لا يعتبر مبدءاً تحريراً ؛ بل على العكس من ذلك مبدأ يتسم بطابع التحكم، اذ انه لا يمكن مخالفة ما يصدر عن الإجماع "

ويشير جولدتهير ان الإجماع يمكن ان يكون له تأثير كبير في الاصلاح ويراد به " ان المسلمين يستطيعون ان جعلوا من الإسلام ما شاؤا شريطة ان يكونوا مجمعين (الاسلامية، 1973م) " (A group of orientalists, d. T., 2/241)

، ذلك بان " يخلقوا بطريقة تفكيرهم وعمالهم عقائداً وسنناً..، فلم يقتصر الإجماع على تقرير امور لم تكن مقررة من قبل فحسب ؛ بل غير عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً " (الاسلامية، 1973م)

ويرد عليه: بان للكلام وجه فيما لو كان الإجماع يقرر من قبل العوام، والحال ان الإجماع لكي يكون حجة يعمل به لا بد ان يكون من عمل المجتهدين ومشروعيته تؤسس من قبل النصوص القرآنية والروائية فضلاً عن ذلك ان الإجماع ليس له مدخلة في العقائد وإنما يقرر ما يكون عمله في الاحكام الشرعية العملية، واي عقائد تم تغييرها بناء على الإجماع ؟.

وقد إتجه مسلك المستشرقين ولا سيما مسلك (شاخت) خلال اقواله برصد التناقضات لدى علماء الأصول ولعلك تجد اضطراب في اقواله، ومنشأ هذا الاضطراب هو اندفاع رغبته في رصد تناقضات عند -الشافعي - فتارة يجعل من الإجماع كبحاً لحرية الرأي، وأخرى يجعله نسخة من فهم الفقه الروماني، اضافة إلى ذلك فقد توههم بقوله بلحاظ أن إجماع الفقهاء يتوافق مع الرأي الحر المعبر عنه في القانون الروماني حسب قوله: " وتعد فكرة الإجماع العام فكرة طبيعية، بحيث إن مسألة التأثير الخارجي غير واردة إلا إن الحالة تختلف عند تناول مفهوم إجماع الفقهاء"، فهذا المفهوم على غاية من الدقة، ويتضمن ما يؤخذ من مواقف الأكثر من الفقهاء، ويعبر عن السمة الحية للمذهب، وبوافق هذا المفهوم للإجماع ما يعرف في القانون الروماني بالرأي الحر (opinioprudentium) ((جوزيف، 1981) (Joseph Schacht, 1981, p. 105)

ويتحدث جوزيف شاخت -ورغم كونه مستشرق- عن مكانة الإجماع في كتابه أصول الفقه فيقول: " هناك أبواب هامة في التشريع الإسلامي تقوم على الإجماع وحده، مثل الخلافة، واعتبار سنة النبي مُلزماً للمسلمين، والأخذ بالقياس...، وجملة القول في هذا الموضوع أن التشريع الإسلامي كله يستمد سنده من الإجماع المُتَّزَّه عن الخطأ الذي يضمن صحة التشريع واتفاقه مع المعنى الصحيح المقصود من الكتاب والسنة " (جوزيف، 1981) (Joseph Schacht, 1981 AD,) (p.89)

و يقول ايضا " والإجماع صبغ القانون العرفي بالصبغة الإسلامية، كما أن أثر بعض مصنفات الشيعة في العراق لها نفس الأثر المشابه لمصنفات مالك في المدينة (جوزيف، 1981) (Joseph Schacht, 1981 AD, p.84)

وحاول " شاخت " ان يسلم عن الإجماع حجته الأصولية وذلك بافتقاره من حيث المبدأ إلى الدليل الشرعي عند الشافعي سواء كان قرآنيًا ام حديثيًا، ويعتقد غياب النص الحديثي المؤيد للإجماع بقوله: " وهو - الشافعي - لم ينجح في توضيح مفهومه لإجماع الأمة عموماً بان هذا المفهوم يبقى في علاقة قلقة مع العنصر المهيمن الجديد، إلا وهو الاحاديث النبوية، ولم يكن الشافعي حينئذ على علم بالنص المأثور (لا تجتمع امتي على ضلالة) (الهيثمي، 1988) (الهيثمي، 1988م، 7 / 221) (Al-Haythami, 1988 AD, 7/221)، ولم يظهر هذا النص بوصفه حديثاً نبوياً إلا في زمن المجاميع الحديثية، علماً بان صياغتها مستقاة مباشرة من اقوال أخرى، كذلك التي ترد على لسان الشافعي " (جوزيف، 1981) (جوزيف شاخت، 1981م، ص114) (Joseph Schacht, 1981 AD, p. 114) ومن جهة أخرى يتناول شاخت القياس ويبين صحته، ولعله يريد ان يتوصل ان الإجماع قد يكون مستنده القياس، وهذه مسألة خلافية (عجيل ، 1984) (Ajeel Jassim, 1984, 133) ويرى (Snouck , 1957) (السامرائي، 1983م) (Al-Samarrai, Qasim 1983 AD, pp. 110-137) أن (الفقه) قد جمد، ولذلك لا رجاء في الإجماع (مكدونالد، د.ت) ويرد عليه: ان كلامه له وجه من جهة قول بعض الأصوليين ان للإجماع عصر محدد، كإجماع الصحابة، وانه لا يمكن تطبيقه في أي عصر بعده (ابن حزم، د.ت) ابن حزم، د. ت، 19- 20؛ (الطوفي ، د.ت)، (سليمان ، د.ت) (Ibn Hazm,) (Dr. T, 19-20; Al-Toufi, Suleiman bin Abdul-Qawi, Dr. T, 3/12) وقد أكد كثيرًا، على أهمية الإجماع، بلحظ أنه أصل الأصول في المنظومة التشريعية الإسلامية، وأنه المسألة الأساسية في العقيدة والفقه الإسلاميين، وذكر أن العلماء المسلمين اجتهدوا كثيرًا للبحث عن حجج تؤصل الإجماع، من القرآن والسنة، ولكن مع ذلك، لا ينبغي أنهم كانوا يدورون في حلقة مفرغة؛ فالأمة المعصومة وحدها يمكن أن تفسر القرآن والسنة بدقة، إذن، فمن غير المجدي على الإطلاق الزعم بتأسيس عصمة الأمة، عن طريق حجج من القرآن أو السنة؛ فالإجماع له، مع ذلك، براهينه المقنعة (Snouck Hurgronje, 1957) ولعله يقرر في نهاية التحليل؛ هو أن الإجماع يمثل السلطة الأخيرة في تأويل القرآن والسنة، وفهمهما، وتأصيلهما، وأن قاعدة أصول الإسلام؛ هي عصمة الأمة الذاتية، وعصمة الأمة في نظره هي الأساس الماورائي للفقه الإسلامي (Snouck, 1957) (Snouck Hurgronje, Œuvres choisies, édité par Bousquet et Schacht,) Leiden, 1957, p. 240). وذكر المستشرق الأمريكي (دونكان بلاك مكدونالد) (العقيقي ، المستشرقون، د.ت) (Al-Aqiqi, Najeeb, Dr. T, 3 / 136-137) في (دائرة المعارف الإسلامية) مادة (إجماع) ان ما كان في أول الأمر بدعة أصبح بفضل الإجماع أمراً مقبولاً نسخ السنة الأولى، فالتوسل بالأولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة، وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل (الإجماع) ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن، فلم يقتصر الإجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب، بل غير عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً. وعلى هذا فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجتمعين على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن يكون له شأن كبير. ويرد عليه: ان الإجماع لم يكن طريقاً مستقلاً لاستنباط الاحكام الشرعية فضلاً عن ذلك عدم كونه دليلاً في مقابل دليلية الكتاب والسنة، وإنما هو كاشف عن السنة التي هي دليل على الحكم الشرعي وبناء على هذا فان الدليلية هي للسنة المنكشفة بالإجماع، وليس للإجماع الكاشف عن السنة كي يلتمسوا لإثباتها له دليلاً (البهادلي، 2009م) (Al-Bahadli, Ahmad Kazim, 2008 AD, 2/104)، وليس من شأنه ادخال احكام ليست من الدين باي حال من الاحوال.اضف إلى ذلك لا يوجد ربط منطقي بين القول بعصمة النبي والإجماع، وإنما وظفت أدلة أخرى على عصمته منها قوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (النجم / 3-4) وغيرها من الأدلة النقلية والعقلية. وهذه المقولة ايضاً تحتل ما اراده الأصوليون بان الإجماع كما قال الغزالي " لا ينسخ به إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وما نسخ فالإجماع بالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة " (الغزالي، المستصفي، 1996) (Al-Ghazali, 1996, 101) بل أن مذهب جمهور السنة ذهب إلى " أن الإجماع لا ينسخ به خلافاً لبعض المعتزلة وعيسى بن أبان. ودليل الامتناع أن المنسوخ به إما أن يكون حكم نص أو إجماع أو قياس: الأول محال لأن الإجماع إما أن يكون مستنداً إلى دليل أو ليس مستنداً إلى دليل فإن لم يكن مستنداً إلى دليل فهو خطأ. وإن كان مستنداً إلى دليل فذلك الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً لا جائز أن يكون قياساً لما سنبينه بعد وإن كان نصاً فالناسخ ذلك النص لا الإجماع وإن قيل إن الإجماع ناسخ فليس إلا بمعنى أنه يدل على النسخ وإن كان ناسخاً لحكم إجماع سابق فهو باطل بما في المسألة التي قبلها. وإن كان ناسخاً لحكم قياس فالقياس إما أن يكون صحيحاً أو لا يكون صحيحاً: فإن كان صحيحاً فإجماع الأمة على خلاف مقتضاه إن كان لا لدليل فهو خطأ وإن كان لدليل فذلك الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً: فإن كان نصاً فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص وإن كان قياساً فإما أن يكون راجحاً على القياس الأول أو مرجوحاً أو مساوياً فإن كان راجحاً فالأول

لا يكون مقتضاه ثابتاً لأن شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه وكذلك إن كان مساوياً وإن كان القياس الأول راجحاً فالإجماع على القياس الثاني خطأ وهو ممتنع " ((الأمدي، 1982) (Al-Amdi, 1982 AD, 3/161) وبين المستشرق الأمريكي (دونكان بلاك مكدونالد) بأن الإجماع هو " أحد الأصول الاربعة التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية وبعد ان ذكر تعريفه ذكر بان هذا الاتفاق لا يحدث عن طريق هيئة من الهيئات، او مجمع من المجمع ؛ بل يحدث بالطبيعة ومن تلقاء نفسه فان وجوده في مسألة من المسائل لا يعرف إلا إذا نظرنا إلى الماضي ورأينا انه قد حدث بالفعل اتفاق فيها، وعند ذلك يسلم بهذا الاتفاق ويسمى إجماعاً، وعلى هذا النحو تقررت رويدا رويدا بعض المسائل التي كانت موضع جدال وتصبح المسألة التي تقرر على هذا النحو جزءا اساسيا من العقيدة يعد انكاره كفرا ". (0 (النشمي، 1984) (127) (1984, Ali, Dr. Nashmi, Al-Nashmi) ويظهر ان الكاتب قد خلط بين أصول الدين وأدلة التشريع، ولا شك ان الإجماع هو أحد الأدلة الاربعة لكلا الفريقين الإمامية وجمهور السنة.

وذكر ايضا بان الإجماع وجوده لا يعرف إلا إذا نظرنا إلى الماضي، ويرد عليه بان الإجماع يتحقق في كل عصر متى توفرت شروطه التي وضعها الأصوليون، وليس دليلا تاريخيا يمكن استعماله في فترة من الزمن، واثبات حدوثه في الماضي لا ينفي وقوعه في المستقبل اذ ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه. (النشمي، 1984) (131) (Al-Nashmi, Dr. Ali, 1984)

الخاتمة:

1. لعل ضبط المفاهيم من الأمور التي أولاها علماء الأصول اهتماماً بالغاً؛ بيد ان هذه المفاهيم أحياناً تنضبط من الناحية النظرية، بخلاف الناحية التفعيلية التي تبقى معطلة مما يحتم علينا إعادة النظر في المفاهيم العلمية التكوينية؛ لإعادة تحريكها واستجابتها للواقع، ولا سيما إذا كان الأمر يتعلق بقضية تأسيسية أصولية منهجية، وهذا ما ينطبق على مفهوم الإجماع وغيره من المفاهيم.
2. من المآخذ التي تسجل على أصل الإجماع، أنه قد وُظف في كثير من الأحيان كأسلوب لحماية المقولات المذهبية، ووسمها بأنها مجمع عليها. والواقع غير ذلك؛ لأن الإجماع الأصولي أصبح حامياً لما أجمع عليه الفقهاء والمجتهدون؛ لأنه لم يُفَعَّل كأصل (الإجماع) في القرون المتأخرة، وقلَّ النقل عن وجود إجماع عنهم.
3. ينفي المفكر الإسلامي محمد رشيد رضا مرتكزا جوهرياً لنظرية الإجماع السنية هو عصمة المجتهدين وعصمة الإجماع. ويتربّ على هذا النقد، إبطال قواعد كثيرة في نظرية الإجماع على غرار مخالفة إجماع العصور المنقضية وحظر نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق، وهي بعض القواعد التي حكمت على الحياة الفقهية القديمة بالجمود وعدم التجدد.
4. ان مصطلح الإجماع هو مصطلح يشبه العصا الغليظة في السياسة وغيرها من الأمور العقديّة بلحاظ انه يوحي لأبناء كل مذهب بالخروج من المذهب لدى الاعتراض على واحدة من تأسيسات المؤسسين له، وهو يعمل عملين أحدهما يلقي بظلاله لحماية الذين هم بظله لحمايتهم والعمل الاخر يهدد الذين يخرجون عن ربة المذهب او الملة.
5. يرى البعض من الإمامية بأن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له لديهم ما لم يكشف عن قول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.
6. اختلف القائلون بحجتيه على أقوال، فمنهم من قال: أنه حجة، بدليل العقل وهم قليل، ومنهم من قال: أنه حجة بدليل السمع وهم الأكثر.
7. نجد ان المستشرق جولدزنتسهر يشكك في صحة الحديث الذي يؤسس للإجماع وهو: { لا تجتمع أمتي على خطأ}، بكونه لم يذكر في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم، وذلك لأنه لم يكن يعدّ صحيحاً؛ بل يعدّ حسناً فحسب.
8. يرى بعض المستشرقين أن نظرية الإجماع كانت من عوامل الجمود في الاجتهاد الفقهي ؛ لأنها أكدت الرأي القائل بغلق باب الاجتهاد، وهذه النظرية ليس لها مستند من الوحي الإلهي، وقد قرّرها النظر التشريعي التقليدي، فهي نظرية انتحلها الفكر الفقهي، ومن ثم كانت في أصل نشأتها نظرية بشرية أو إنسانية، ولذلك كانت نظرية دخيلة مستوردة لا يعرفها الفقه الإسلامي.
9. أن مبدأ الإجماع بالنسبة للإسلام كما يقول جولدزنتسهر يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة، والتطورات المستطاعة؛ فهو يقدم ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية، قوة للتعاقل، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ.
10. لا يعد المستشرق (جيب) مبدأ الإجماع مبدأً تحريراً ؛ بل على العكس من ذلك مبدأ يتسم بطابع التحكم، اذ انه لا يمكن مخالفة ما يصدر عن الإجماع.
11. تحدث جوزيف شاخ – ورغم كونه مستشرق- عن مكانة الإجماع في كتابه أصول الفقه فيقول: " هناك أبواب هامة في التشريع الإسلامي تقوم على الإجماع وحده، مثل الخلافة، واعتبار سنة النبي مُلزماً للمسلمين، والأخذ بالقياس.

12. حاول " شاخت " ان يسلم عن الإجماع حجته الأصولية وذلك بافتقاره من حيث المبدأ إلى الدليل الشرعي عند الشافعي سواء كان قرآنيًا أم حديثيًا، ويعتقد غياب النص الحديثي المؤيد للإجماع.
13. يرى المستشرق (سنوك هورجرنيه) أن (الفقه) قد جمد، ولذلك لا رجاء في الإجماع، ويرد عليه: ان كلامه له وجه من جهة قول بعض الأصوليين ان للإجماع عصر محدد، كإجماع الصحابة، وانه لا يمكن تطبيقه في أي عصر بعده.
14. لعل المستشرق (سنوك هورجرنيه) يقرر في نهاية التحليل هو أن الإجماع يمثل السلطة الأخيرة في تأويل القرآن والسنة، وفهمهما، وتأصيلهما، وأن قاعدة أصول الإسلام؛ هي عصمة الأمة الذاتية، وعصمة الأمة في نظره هي الأساس الماورائي للفقه الإسلامي.
15. بين المستشرق الأمريكي (دونكان بلاك ماكدونالد) بان الإجماع وجوده لا يعرف إلا إذا نظرنا إلى الماضي، ويرد عليه بان الإجماع يتحقق في كل عصر متى توفرت شروطه التي وضعها الأصوليون، وليس دليلًا تاريخيًا يمكن استعماله في فترة من الزمن، واثبات حدوثه في الماضي لا ينفي وقوعه في المستقبل اذ ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه.
16. ان المستشرقين لم يراعوا كون الإجماع مصدرًا ثالثًا من مصادر التشريع لدى الأصوليين.

المصادر والمراجع

- M. B. (n.d.). I Accord unanime.
- S. H. (1957). Euvres choisies. (P. e., Ed.)
- Snouck Hurgronje. (1957). Œuvres choisies, édité par Bousquet et Schacht. Leiden.
- ابن حزم. (د.ت). النبد في أصول الفقه (4). ed. م. ا. (بيروت: دار الكتب العلمية).
- ابن ماجة, ا. ب. (د.ت). سنن ابن ماجة (2). ed. ف. ع. الحلبي (Ed.), دار احياء الكتب العربية.
- ابن منظور. (د.ت). لسان العرب (Vol. 10). ايران: نشر ادب الحوزة.
- ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. قم: ادب الحوزة.
- ابو الحسن , ا. ب. (1984م). مقاييس اللغة , تحقيق وضبط: عيد السلام محمد هارون (Vol. 3) دار الفكر.
- ابو زيد , ن. ح. (د.ت). مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن .
- ادورد سعيد. (1981م). الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء. (ك. ا. Trans.).
- الإسلامية, د. ا. (1973م). مجموعة من المستشرقين. (م. ث. افندي, م. الشنتناوي, ا. خ. & ع. ي. Trans.). طهران: دائرة المعارف الإسلامية.
- الامدي , ع. ب. (1982م). الاحكام في الاحكام (2). ed. المكتب الإسلامي.
- الأمدي, ع. ب. (1982). الإحكام في الاحكام (ط2). ed. المكتب الإسلامي.
- الاندلسي , ا. (1984م). الإحكام في أصول الأحكام (1). ed., Vol. 4. القاهرة: دار الحديث.
- الانصاري , م. (1995م). الموسوعة الفقهية الميسرة (1). ed. مجمع الفكر الإسلامي.
- الانصاري , م. (1999م). فرائد الأصول (ط1). ed. مجمع الفكر الإسلامي.
- البرت , د. (1962م). الدراسات العربية في المانيا، تطورها التاريخي ووضعها الحالي (ed.7).
- البصري , ا. (1983م). المعتمد في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البصري , ا. ب. (1983م). المعتمد في أصول الفقه (الأولى). ed. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البصري , م. ب. (1983م). المعتمد في أصول الفقه (ط2). ed. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البهادلي, أ. ك. (2009م). مفتاح الوصول إلى علم الأصول (2). ed. بيروت لبنان: دار المؤرخ العربي.
- الجصاص , ا. ب. (n.d.). الفصول في الأصول (ط1). ed. د. النمشي (Ed.).
- الجويني, ع. ب. (1997). البرهان في أصول الفقه (ط1). ed. ص. ب. (Ed.). بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- الحكيم , م. (1978). الأصول العامة للفقه المقارن (ط2). ed. مؤسسة البيت (ع) للطباعة والنشر.
- الحلي. (2001م). تهذيب الوصول إلى علم الأصول (1). ed. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول (1). ed., Vol. 3. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي , ا. (2001). تهذيب الوصول إلى علم الأصول (ط1). ed. لندن: مؤسسة الإمام علي.
- الحلي , ا. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي , ا. ب. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول (ط3). ed. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي. (2001). نهاية الوصول إلى علم الأصول. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي. (2001م). تهذيب الوصول إلى علم الأصول (الإصدار 2). لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي, ا. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول (3). ed. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).

- الحلي، ا. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول (ط3). ed.). لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي، ا. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الحلي، ا. (2001م). نهاية الوصول إلى علم الأصول. لندن: مؤسسة الإمام علي (ع).
- الخرساني، م. ك. (1989م). كفاية الأصول. مؤسسة ال البيت (ع) لإحياء التراث.
- الرازي، م. (1992م). المحصول (2). ed.). ط. جابر (Ed.). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، م. (1992م). المحصول (ط2). ed.). ط. جابر (Ed.). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، م. (1992م). المحصول (2). ed.). ط. جابر (Ed.). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزبيدي، م. ا. (n.d.). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي (Vol. 5). (i). الزبيدي. (د.ت). تاج العروس (76/11). ed.). دار الهداية.
- الزركشي، ب. ب. (2000م). البحر المحيط في أصول الفقه (6). ed.). م. ث (Ed.). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الزهرائي، ع. (1995م). الأعمال الكاملة (2). ed.). ع. النيهان (Ed.). دمشق.
- الزهرائي، ع. (1995م). الأعمال الكاملة (2). ed.). ع. ا. نيهان (Ed.). دمشق.
- السامرائي، ق. (1983م). الاستشراق بين الموضوعية والافتعال. الرياض: دار الرفاعي.
- السرخسي، د. ب. (د.ت). الإتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن (Vol. 70) (المجلد 22).
- السرخسي، ا. (1992). أصول السرخسي (ط1). ed., Vol. 2). أ. الافغاني (Ed.). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشافعي، م. (د.ت). الرسالة. (ا. م. شاکر (Ed.). لبنان: المكتبة العلمية.
- الشافعي. (1982م). الرسالة. (ط. ف (Ed.). بيروت: مؤسسة رسالة.
- الشاهد، م. (1994م). الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، في الاجتهاد (Vol. 22)، السنة السادسة).
- الطوسي، ا. ب. (1997م). العدة في أصول الفقه (2). ed.). م. الانصاري (Ed.). قم: مطبعة ستارة.
- الطوسي، ا. ب. (1997م). العدة في أصول الفقه (2). ed.). م. الانصاري (Ed.). قم: مطبعة ستارة.
- الطوسي، ا. ب. (1997م). العدة في أصول الفقه. (م. ر. الانصاري (Ed.). قم: مطبعة ستارة.
- الطوفي، س. ب. (د.ت). شرح مختصر الروضة. (ع. ب. التركي (Ed.). مؤسسة الرسالة.
- العاملي، ا. ب. (د.ت). معالم الدين وملاد المجتهدين. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- العاملي، ا. ب. (د.ت). معالم الدين وملاد المجتهدين. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- العبيدي، أ. (2003م). الحركة الاستشراقية _ مرامها وأغراضها، مطبعة أنوار دجلة (Vol. 10).
- العقيقي، ن. (د.ت). المستشرقون (ط3). ed.). دار المعارف.
- العقيقي، ن. (د.ت). المستشرقون (3). ed.). دار المعارف.
- العززي، ع. ب. (1997م). تيسير علم أصول الفقه (الأولى). ed.). بيروت، لبنان: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- الغزالي. (1996). المستصفى. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- الغزالي. (1996). المستصفى. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- الغزالي. (1996). المستصفى (1). ed.). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- القمي، م. ا. (1998م). كتاب الأربعين (ط1). ed.). م. الرجائي (Ed.). مطبعة امير.
- الكليني، ا. ب. (1985). الكافي (ط5). ed.). طهران: دار الكتب الإسلامية.
- المتقي الهندي، ع. (1989). كنز العمال (1). ed.). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- المرتضى، ع. ب. (1984م). الذريعة (1). ed.). إيران: دانشكاه.
- المرتضى، ع. (د.ت). الذريعة. طهران: مطبعة دانشكاه.
- المشكيني، ع. (1983م). اصطلاحات الأصول (5). ed.). دفتر الهادي.
- المظفر، م. (2005). أصول الفقه (13). ed., Vol. 3). انتشارات اسماعيليان.
- المظفر، م. (2005). أصول الفقه (13). ed.). انتشارات اسماعيليان.
- المظفر، م. ر. (1984م). رسائل المرتضى (3). ed.). قم: مطبعة الشهداء، دار القرآن الكريم.
- المفيد. (1994). أوائل المقالات (2). ed.). ا. الانصاري (Ed.). بيروت، لبنان: دار المفيد للطباعة والنشر.
- النشمي، د. ج. (1984). المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- النملة، د. ب. (1998م). الاستشراق والدراسات الإسلامية. الرياض: مكتبة التوبة.
- الهيثمي. (1988). مجمع الزوائد (1). ed.). بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- بن حمبل، ا. (د.ت). مسند الإمام احمد (6). ed.). مؤسسة الرسالة.
- ج. ش. (1981). أصول الفقه المحمدي. (لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (Trans.). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

- جابر, د. ط (1992). (Ed.). (م). المحصول (2). ed.). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- جولدتسهير, د. (د.ت). العقيدة والتشريع في الإسلام (ط2). (ed.). د. ي, د. ح, & ع. (Trans.), مصر: دار الكتب الحديث.
- خلاف, ع. (د.ت). علم أصول الفقه. بيروت, لبنان: دار الكتب العلمية.
- س. ب. (د.ت). البلبل في أصول الفقه. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي.
- سالم, د. (د.ت). نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية. دار المدار الإسلامية.
- صنقور, م. (2005). المعجم الأصولي (1). ed.). منشورات نقش.
- صنقور, م. (2005). المعجم الأصولي (1). ed.). منشورات نقش.
- ع. ج. (1984). المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي (1). ed.). النشبي (Ed.), الكويت.
- ك. أ. (د.ت). في تاريخ التشريع الإسلامي (Vol. 248). أ. الشافعي & Ed., أ. س. (Trans.), الكويت: دار العروبة, مجلة الوعي الإسلامي.
- م. ب. (1990م). تفسير المنار (5). ed.). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- م. ص. (2005). المعجم الأصولي (2). ed.). منشورات نقش.
- ماكدونالد, د. (د.ت). (إجماع) في دائرة المعارف الإسلامية. (أ. الشنتاوي, أ. ز. خورشيد, & ع. ي. (Trans.), بيروت: دار المعرفة.