مذكرة الاجتهاد والتقليد

للسنة الأولى ماستر شريعة وقانون

د. قوميدي الذوادي

السنة الجامعية 2020/2019م

المبحث الأول
مفهوم الاجتهاد
المطلب الأول
الاجتهاد في اللغة والاصطلاح

أولا: كلمة الاجتهاد في اللغة.

كلمة الاجتهاد صيغة افتعال، مأخوذة من مصدرين يتكاملان في الدلالة اللغوية.

الأول: الجُهد (بالضم)، ومعناه الوُسع، والطاقة[1].

الثاني: الجَهد (بالفتح)، ويطلق على ثلاثة معان:

أ ـ الجَهد، بمعنى الطاقة والوسع، كالأول[2].

ب ـ الجَهد بمعنى المشقة، يقال: جَهَد دابَّتَه وأجهدها، إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها[3].

جـ ـ الجَهد بمعنى بلوغ الغاية، من قولهم: اِجْهَد جَهْدَك في هذا الأمر، أي ابلغ غايتك، ولا يقال، اجهد جُهدك[4]، وجهَد في الأمر جَهدا من باب نفع، إذا طلبه حتى بلغ غايته في الطلب، وجَهَده الأمر والمرض جَهْدا إذا بلغ منه المشقة[5].

وكأن معنى بلوغ الغاية مجاز عن المشقة، لأنها غاية الطلب ونهايته، فيؤول إليه.

وقال ابن الأثير قوله: «قد تكرر لفظ الجَهْد والجُهْد في الحديث كثيرا، وهو بالضم: الوُسْع والطَّاقة، وبالفَتْح: المَشَقَّة. وقيل المُبَالَغة والغَايَة. وقيل هُمَا لُغَتان في الوُسْع والطَّاقَة، فأمَّا المشَقَّة والْغَاية فالفتح لا غير»[6].

والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع الذي هو الطاقة[7].

قال الإمام شهاب الدين القرافي المالكي (ت684هـ): «والتاء في لسان العرب في اجتهد لفرط المعاناة، وهي تدل أبدا على تعاطي الشيء بعلاج وإقبال شديد عليه، نحو اقتلع واقترع واكتسب، وهو أبلغ من كسب، لأجل التاء»[8].

ومن هذه المعاني تتكامل الدلالة في كلمة الاجتهاد، فالمجتهد يَجْهَد نفسه ببذل وسعه في طلب الأمر المقصود حتى ينتهي إلى المشقة. أو بعبارة أخصر يبذل الجُهدَ حتى الجَهدِ.

ثانيا: الاجتهاد في الاصطلاح.

تباينت عبارات الأصوليين في حد الاجتهاد كالشأن في سائر الاصطلاحات، وسأكتفي بذكر نماذج من التعريفات لإغنائها عن غيرها، ولاختلافها فيما يدعو إلى النظر والتأمل.

الأول: «بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب». وهو تعريف أبي حامد الغزالي[9].

والملاحظ في هذا التعريف أنه جعل الاجتهاد اجتهادين عاما وتاما، والتام هو ما كان فيه استفراغ الطاقة الفكرية إلى الدرجة التي يُعجَز معها عن مزيد الطلب، ولا شك أن في هذا احتياطا لمرتبة الاجتهاد واحترازا من أن يدخله المقصِّر، ولهذا وردت عبارة استفراغ الوسع كثيرا في تعريفاتهم وهو يعني «بلوغ الغاية واستنفاد الجهد، في طلب الحكم»، كما في عبارة ابن حزم[10]. والاجتهاد التام هو المقصود من الأصوليين ولا شك.

وتعقب الآمديُّ الغزاليَّ، فاستدرك عليه قوله: «طلب العلم» بدل طلب الظن، ويبعد أن يكون المقصود بعبارة الغزالي العلم الذي هو قسيم الظن؛ بل المراد المتبادر مطلق العلم، والله أعلم.

وقد تابع عبارة الغزالي من علماء العصر الشيخ محمد الخضري بك[11].

الثاني: وهو تعريف مستخلص من كلام الشاطبي في الموافقات وقد عبر عنه شارحه الشيخ عبد الله دراز بقوله: «الاجتهاد هو استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها»[12].

ولأهمية هذا التعريف ذكره من علماء العصر الشيخ الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله[13]، والدكتور عبد العظيم الديب[14].

الثالث: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»، وهو تعريف بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، وشرحه بقوله: «فقولنا: بذل أي بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، حتى لا يقع لوم في التقصير، وخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهدا، وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي، وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهدا، وإنما قلنا بطريق الاستنباط ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في الكتب، فإنه وإن سمي اجتهادا فهو لغة لا اصطلاحا»[15].

وهذا التعريف فيه من الدقة شيء كثير، ولذلك شاع لدى الباحثين، وهو ما اعتمده الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ) ورجحه[16].

واعتمده من المعاصرين الأستاذ المرحوم أحمد إبراهيم بك[17].

الرابع: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقليا كان أو نقليا، قطعيا كان أو ظنيا. وهو تعريف الكمال بن الهمام الحنفي (ت861هـ)[18].

وهذا التعريف شامل للاجتهاد في العقليات والقطعيات، جاء في التحرير وشرحه التقرير والتحبير «غير أن المصيب في العقليات واحد، والمخطئ آثم، والأحسن تعميمه (أي التعريف) في الحكم الشرعي ظنيا كان أو قطعيا بحذف ظني، فإن الاجتهاد قد يكون في القطعي من الحكم الشرعي ما بين أصلي وفرعي، غايته أن الحق فيه واحد والمخالف فيه مخطئ آثم في نوع منه غير آثم في نوع آخر»[19].

وتابع هذا التعريف من المعاصرين الشهيد د. صبحي الصالح رحمه الله، فقال: «استفراغ الفقيه جهده في استنباط الأحكام الشرعية، قطعية أو ظنية من أدلتها التفصيلية»[20].

والذين ذهبوا إلى عبارة الظن هم سواد الأصوليين، وهو الأقرب والأليق بحقيقة الاجتهاد في رأيي لسببين:

أ ـ أن القطعيات ليست مجالا للاجتهاد سواء منها العقليات والعقائد، والمعلوم من الأحكام بالدليل القطعي.

ب ـ أن القول بإمكانية وصول الاجتهاد إلى أحكام قطعية من لازمه أن يكون حكم المجتهد ملزما لغيره، وهذا يُجانب حقيقة الاجتهاد الذي من لازمِه تسويغ الخلاف، والذي لا يجوز فيه لمجتهد أن يقطع بصوابه وخطأِ مخالفه.

المطلب الثاني

تحليل لمسالك الأصوليين في تعريف الاجتهاد

بعض الأصوليين اكتفى في عبارته ببذل الوسع، لكن أكثرهم لم يكتفوا بذلك؛ بل قالوا: استفراغ الوسع أو استنفاد الطاقة.

قال سعد الدين التفتازاني: «ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه»[21].

وبعض من عبر ببذل الوسع ذكر في آخره غاية البذل بحيث يحس بالعجز عن مزيد الطلب[22].

وواضح حرص هؤلاء على الاحتراز من اجتهاد المقصِّر كما صرح الآمدي، الذي بلغ من حرصه أن يذكر استفراغ الوسع في البداية ثم يذكر بلوغ النفس العجز عن المزيد فيه[23]، مع أنهما عبارتان تغني إحداهما عن الأخرى.

وبهذا التأكيد الحازم أخرجوا من لا يبذل قصارى الجهد، حتى يبلغ النهاية في البحث والتحري، يقول د. يوسف القرضاوي: «وإنما قالوا ذلك ليسدوا الطريق على المتسرعين والمقصرين الذين يخطفون الأحكام خطفا، دون أن يجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والتعمق في فهمها والاستنباط منها، والنظر فيما يعارضها»[24].

وزاد بعضهم في الحد عبارة «من الفقيه»[25].

والفقيه الذي يقصدون ليس الحافظ للمسائل الناقل لها؛ بل هو المشتغل بمعظم أحكام الشرع نصا واستنباطاً، والنص الكتاب والسنة والاستنباط الأقيسة والمعاني.

وهو لدى ابن النجار الفتوحي «العالم بأصول الفقه وما يستمد منه، أي (من أصول الفقه)، ويتضمن ذلك أن يكون عنده سجية وقوة يقتدر بها على التصرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والإفساد، فإن ذلك ملاك صناعة الفقه»[26].

أو هو من أتقن مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة إلى الفعل لا مجرد العالم بالمسائل[27].

فهو المتأهل المحنك بالتجربة والممارسة المحصل لشرائط النظر الاجتهادي، ولذلك زاد القرافي في الحد قوله: «ممن حصلت له شرائط الاجتهاد»[28].

المطلب الثالث

سعة مفهوم الاجتهاد وانضباطه

أولا: انتقاء وترجيح.

إذا استثمرنا جهود الأصوليين السابقة في ضبط معنى الاجتهاد فإنه يمكن أن ننتقي ونرجح من كلامهم فنقدم المفهوم الذي يشمل الاستنباط والتطبيق، إذ هو الأنسب والأليق بطبيعة الاجتهاد المعاصر، الذي يتطلب عمق النظر في الواقع والفقه فيه، بالقدر الذي يحقق مقصود الشرع ومصلحة الخلق، خاصة في ظل التعقيدات والتشابكات التي يشهدها زمامنا مما لم يشهده زمن مضى قبل.

وإذا اعتمدنا على حقيقة أصولية واضحة، وهي أن الاجتهاد التطبيقي الذي يسمونه تحقيق المناط هو نوع اجتهاد لا يُعرف فيه خلافٌ بين الأمة ولا يَقبل النزاعَ باتفاق العلماء، ـ كما يقرر الغزالي وابن تيمية[29] ـ فإنه لا ضير في أن نُضَمِّنَهُ التعريف كما هو المفهوم لدى الشاطبي فيما سبق.

وإذا تأملنا الجهود الكبيرة التي بذلها الأصوليون في ضبط حد الاجتهاد أمكننا أن نخرج بتعريف مختار مركب، نرجح فيه ما يترجح من الاحترازات ونضيف ما يلزم من الضبط، فنقول: **الاجتهاد استفراغ الوسع في نيل حكم شرعي عملي استنباطا وتطبيقا.**

والاجتهاد التطبيقي الذي أعنيه قد يكون أوسع أفقا مما يجري على لسان الأصوليين من أمثلة محدودة، تتضمن النظر في معرفة العلة في آحاد الصور، كتعرف كون الشاهد عدلا، أو كتحقيق أن النباش سارق[30]؛ فلا ينحصر تحقيق المناط في تلك الصور التي لا تكاد تتعدى عملية قياس؛ بل يتعدى إلى عموم تطبيق الكلي على جزئياته كما ينبه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله[31].

إن الاجتهاد ينطلق من خطاب الشرع نصا واستنباطا للأحكام والمقاصد، ثم يمر بفهم الواقع فهما سليما، ثم ينتهي بتنزيله تنزيلا يكون أصوب إن لم يكن صوابا.

ثانيا: سعة مفهوم الاجتهاد.

من المؤكد أن الاجتهاد الذي هو البحث والتحري لأحكام الشرع ومقاصده يأخذ مفهوما واسعاً إذا عرفنا وجوهه الكثيرة.

وقديما عرض الأصوليون لمسألة تتعلق بسعة مفهوم الاجتهاد، استشكلوها من كلام الإمام الشافعي في الرسالة حين طرح سؤالا منهجيا عن القياس: «أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟» وأجاب بقوله: «هما اسمان لمعنى واحد»، وقال بعده: «الاجتهاد القياس»[32].

وقد أوضح الغزالي ذلك بقوله: وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس[33].

وقال الكيا الهراسي الشافعي تلميذ الجويني (ت478هـ): «إن الاجتهاد يشمل القياس وغيره، وإطلاق الاجتهاد على القياس من باب حمل المطلق على المقيد، وترتيب العام على الخاص، فبينهما عموم وخصوص مطلق..».

وإذا وضعنا في الحسبان عامل التطور في المصطلح الأصولي بين المتقدمين والمتأخرين، أدركنا أن القياس في اصطلاح الإمام الشافعي لا يمكن أن يكون معناه هو ذات المعنى الذي استقر عليه في عرف المتأخرين، الذين قالوا: إن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص منه[34].

وقد أوضح أبو هلال العسكري الفرق بين القياس الأصولي الذي هو حمل الفرع على الأصل لعلة الحكم، والاجتهاد الذي يشمل تعرف حكم الحوادث بالرأي الذي هو ما أوصل إليه الاستدلال والقياس[35].

ويتوجه البحث المعاصر في قضايا الاجتهاد إلى توسيع دائرته، وتبيين وجوهه التي هي من صميم التصور للنظرية المتكاملة للاجتهاد المواكب لتجدد الفكر وتطور المناهج، مما يتطلبه العصر، ويستدعيه التجديد في أسلوب التنظير والتقعيد.

وقد ذكر بعض أعلام عصرنا ـ تحت عنوان أنواع الاجتهاد ـ وجوها عديدة، على أن هذه الوجوه ليست جديدة على حقيقة الاجتهاد؛ بل إن إبرازها هو ما يكون من باب تجديد النظر فيما يستحق التركيز والاهتمام بالتقديم والتأخير، حسب الحاجة المنهجية المناسبة لحيوية الفقه وتجدده.

ثالثا: وجوه الاجتهاد.

يقع الاجتهاد بمعناه العام على هذه الوجوه:

1 ـ بذل الجهد للتوصل إلى الحكم من ظواهر النصوص ظنية الدلالة، وذلك بعد النظر في عامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، وناسخها ومنسوخها، وما إلى ذلك مما يتوقف عليه الاستنباط من الألفاظ.

2 ـ بذل الجهد للتوصل إل الحكم بتطبيق قواعد الشرع الكلية.

3 ـ بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه، بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غير ذلك..[36].

وهذا الوجه يحتاج إلى استهداء المجتهد بقواعد الشريعة العامة، ومقاصدها الأساسية[37].

4 ـ ومن الوجوه المتجددة ـ لا الجديدة ـ ما يتركز حوله البحث والاهتمام لدى علماء العصر، وهو ما سموه بالاجتهاد المقاصدي الذي يعتمد التعليل للنصوص والأحكام واستشراف مقاصد الشارع، خاصة فيما يتعلق بالعادات والمعاملات، مما يكون الأصل فيه الإذن لا الحرمة[38].

5 ـ ومن تلك الوجوه الوجه التطبيقي المقابل للاجتهاد الاستنباطي والذي هو «استفراغ الفقيه جهده في التحقق من توفر مناط الحكم الشرعي في الوقائع المعروضة.. فالحكم الشرعي بعد أن يستنبط من النص تأتي بعد ذلك مرحلة تطبيقه على الوقائع التي تحقق فيها مناط الحكم، وهذا يعني تحويل الحكم من كونه صورة مجردة في الذهن، إلى واقع مشخص في الحياة»[39].

وهذا يتطلب حنكة تراعي الظروف القائمة أثناء التطبيق، والنظر فيما عسى أن يسفر عنه ذلك التطبيق بتأثير الظروف القائمة أو المتوقع قيامها من مآل متوقع لتكييف الفعل ـ ولو كان مشروعا في الأصل ـ بالمشروعية أو عدمها في ضوء ذلك المآل الجديد[40].

المبحث الثاني

مشروعية الاجتهاد

الاجتهاد أصل من أصول الشريعة، دلت عليه أدلة كثيرة، إما بطريق الإشارة ، وإما بطريق التصريح. ومن ذلك:

1 ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾ (النساء:105).

فإنه يتضمن إقرار الاجتهاد بطريق القياس.

ومنها قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ (النساء:59). وقوله تعالى: ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ (**المائدة:95**). وقوله: ﴿**وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا**﴾ (الأنبياء:78.79).

2 ـ وصرحت السنة بتجويز الاجتهاد. ومن ذلك:

أ ـ حديث عمرو بن العاص ﷺ (**أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**)[41].

ب ـ حديث معاذ بن جبل ﷺ (**أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ**)[42].

جـ ـ فعل الصحابة وسنة الخلفاء الراشدين، كما كان أبو بكر يقول في الكلالة: «أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني: الكلالة قرابة غير الوالد والولد»[43].

د ـ وعلى هذا سائر الصحابة فقد أجمعوا عمليا على اللَّجَأ إلى الاجتهاد إذا لم يجدوا نصا أو خبرا في الكتاب والسنة.

فالاجتهاد مشروع، وهو فريضة وضرورة شرعية، يحتمها واجب البيان في كل عصر على علماء الأمة بما تقتضيه حياتهم المتجددة..

المبحث الثالث

حكم الاجتهاد

بينا في ما سبق الحكم العام للاجتهاد، وقلنا إنه مشروع، وفريضة على العموم، ونريد هنا أن نفصل فيه القول.

الاجتهاد على العموم فرض كفاية على الأمة، إذ لابد أن يقوم به من تتحقق بهم الكفاية في كل عصر، أما بالنسبة للمجتهد فيأخذ الاجتهاد ثلاثة أحكام:

أ ـ فرض عين: ففرض عين عليه أن يجتهد في ما يطرأ عليه من حوادث، فإذا أداه اجتهاده إلى حكم لزمه العمل به، ولا يجوز أن يقلد غيره من المجتهدين، لأنه ينبغي له العمل بما غلب على ظنه أنه حكم الله تعالى.

بـ ـ فرض كفاية: إذا تعدد المجتهدون فلا بأس أن يحيل أحد المجتهدين على غيره إذا وجد، أما إن لم يوجد غيره فيتعين عليه الاجتهاد، لأن عدم الاجتهاد يفضي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو لا يجوز.

جـ ـ مندوب: وذلك في حكم الحوادث التي لم تحصل بعد.

قال القرافي: «مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد»[44].

المبحث الرابع

مجال الاجتهاد

الاجتهاد الفقهي ذو مفهوم واسع ومجال واسع، ولا يعني هذا أنه متفلِّت عن القيود خليّ عن الشروط؛ بل هو مع سعة مفهومه ومجاله لا يخرج عن الضبط الشرعي والمنهجي الذي بيَّنه العلماء، وفي الآتي شيء من التفصيل:

مجال الاجتهاد الذي يسوغ فيه البحث والنظر هو كما قال الغزالي: «كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»، ووافقه عليه كثير من الأصوليين[45].

وهو مفهوم دقيق إلى حد بعيد، فقولهم: «شرعي» احترزوا به عن العقليات ومسائل الكلام، وقولهم: «ليس فيه دليل قطعي» أخرجوا به شعائر الإسلام الظاهرة التي استغنت عن الاجتهاد[46].

وكذا يخرج به ما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع لما فيها من الدلالة القطعية[47].

ويُعبَّر عن القطعيات بالمعلوم من الشرع بالضرورة، الملزم نفيًا أو إثباتا، وهذا لا مجال للنظر فيه، لأنه من قسم الواضحات الذي يكون الخارج عنه مخطئا قطعًا، في ما يقول الشاطبي[48].

وعبارة الغزالي التي أوجز فيها تعني أن مجال الاجتهاد قد يكون فيه الدليل غير القطعي وهو الظني، كما قد لا يكون فيه دليل أصلا، فيحتاج إلى بذل المجهود في رده إلى الدليل، حتى يغلب على الظن أن حكمه كذا أو كذا..

ومن هنا يكون محلّ الاجتهاد الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت أو الدلالة، أو ظنيهما معاً، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع..

والمقصود بالإجماع هنا إجماعات أئمة المسلمين والتي لم يخالف فيها أحد، لكن اختص بالعلم بها الخاصة دون العامة، ومن أمثلتها استحقاق بنت الابن السدس، وهذا النوع من الأحكام لا يجوز لمجتهد أن يخالف فيه، وخرق الإجماع فيه حرام، وإن كان الصحيح أن مخالفه لا يكفر، بل يأثم، ويفسق[49].

غير أنه قد يقع الخطأ من المجتهد فيخالف المنصوص الواضح مما لم يبلغه، أو لغفلة منه، وهنا لا نسارع في التأثيم، ولا نتأخر في الرجوع عن الخطأ، أو التنبيه عليه، تأسيا بالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فحين رأوا عبد الله بن عباس يجيز الصرف ويبيح المتعة أنكروا عليه، وأخبروه بالمنصوص الواضح من حكم النبي ﷺ، بالتحريم، فلما تواتر عنده الخبر من ناحيتهم بذلك انتهى عن قوله فيهما ورجع عنه[50].

ومن هذا نفهم أن المسائل الاجتهادية غير المسائل القطعية والإجماعية، فالنوع الأول لا يكون المخطئ فيه آثما بل مأجوراً بأجر، وهو ما إذا كان الاجتهاد من أهله وصادف محله كما يقول الغزالي[51].

والنوع الثاني يأثم المخطئ فيه، بل لا يجوز النظر فيه أصلا لأنه خارج عن محله[52].

وإجمالا يكون الاجتهاد في المجال الآتي:

1 ـ الحوادث والوقائع التي لم يرد فيها نص ولا إجماع، ومجال الاجتهاد فيها هو البحث عن معرفة أحكامها بطريق القياس أو المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب أو غيره.

2 ـ الوقائع التي ورد بحكمها نص في الكتاب والسنة قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة.

3 ـ الوقائع التي ورد بحكمها نص في الكتاب والسنة قطعي الدلالة لكنه ظني الثبوت. ويكون مجال الاجتهاد فيه هو البحث في طريق وصول الدليل إلينا، ودرجة سنده، ومبلغ رواته من العدالة والضبط والصدق والثقة.

4 ـ الوقائع التي ورد بحكمها دليل ظني الثبوت والدلالة معا، مثل حديث (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)[53]، فهو ظني الثبوت لأنه ليس متواترا، وهو ظني الدلالة، لأنه يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال. فالمالكية والشافعية يرجحون نفي الصحة، والحنفية يرجحون نفي الكمال.

ما لا يكون مجالا للاجتهاد:

1 ـ قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، مثل جلد القاذف ثمانين.

2 ـ الأحكام المفسرة التي تدل على المراد منها دلالة واضحة، ولا تحتمل تأويلا، كتفاصيل الصلاة والزكاة.. وأيضا السنة المتواترة المفسرة لا مجال فيها للاجتهاد، لقطعية ثبوتها بالتواتر، وقطعية دلالتها لأنها مفسرة.

3 ـ العقوبات والكفارات المقدرة، وما علم من الدين بالضرورة، كأركان الإسلام والإيمان وغيرها..

ويلزمنا هنا أن نحقق في قاعدتين من قواعد الأصول لينضبط المقصود منهما:

الأولى: قولهم لا مساغ للاجتهاد مع النص، فليس المقصود العموم في كل النصوص، فقد عرفنا مما سبق قريبا أن المراد بالنص ما كان قطعيا دون ما كان ظنيا، بأي وجه من وجوه الظنية، لهذا قالوا ـ ضبطا وتحقيقا ـ: «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي»[54].

والثانية: إن النصوص الصريحة القطعية ذاتها لا تستغني عن ضرب من الاجتهاد، رغم وضوح دلالتها وإحكام معناها وغَنائها عن التفسير.

وتبعا لما رجحناه في مفهوم الاجتهاد، واعتمادنا على سعته وشموله لجناحي الاستنباط والتطبيق؛ فإنه يسوغ لنا أن نقول: إن الواضحات من نصوص الوحي حتى المحكمات والمفسرات لابد فيها من اجتهاد، وهو ما نوضحه في الآتي..

مجال الاجتهاد مع النصوص القطعية:

إذا استصحبنا المفهوم الواسع الذي أثبتناه للاجتهاد ـ والذي يشمل الفهم والتطبيق ـ فإنه يسهل علينا الحكم بسعة مجاله، حتى إنه ليسع النصوص القطعية ذاتها.

والنص القطعي هو النص البالغ درجة اليقين في دلالته اللفظية وثبوت نقله إلينا، ويكتسب صفة القطعية بالقرائن النافية للاحتمالات، «لأن الوضع بما هو وضع تتطرق إليه الاحتمالات، ومع القرائن يُقطع بأن المراد ظاهر اللفظ، ثم القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حد يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبر»[55].

ومع هذه القطعية في الدلالة والثبوت لا نستغني عن الاجتهاد، الذي هو تنزيل الأحكام المفهومة بوضوح من النصوص على الحوادث الواقعة، تنزيلا سليما يحقق المناط ويراعي المقصود.

ومن هنا ندرك الفرق بين تحقيق المناط بالاجتهاد التطبيقي، وتغيير النصوص وتعطيلها واستبدالها الذي يعني نسخها من المنظومة الشرعية الثابتة[56].

إنَّ محورية النصوص القطعية في الفهم والاستنباط من ضرورات المنهج الاجتهادي، وبدهيات التقعيد الأصولي، إذ يُرَدُّ إليها المتشابه، ويفسر وفقها المجمل، وتصاغ منها القواعد والقوانين التي تحكم الاستدلال وتضبط الأحكام، وهذا كله لا إشكال فيه.

إنما يثور إشكال في تغير الأحكام الواردة في هذا النوع من النصوص، فتستشكل بعض العقول تصرفات كبار المجتهدين، كأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم، وعدم تقسيم أراضي السواد بالعراق، وعدم إقامة حد السرقة على من تثبت إدانته وغير ذلك، حتى حاول أصحاب الفكر الحداثي العلماني الدخول من هذا الباب إلى نسخ الأحكام الشرعية لأغراض معروفة، باسم حق الاجتهاد.

وغاب عن هؤلاء الذين أساؤوا الظن بمحكمات الشرع وفقه الفقهاء، أن الاجتهاد الذي سلكه علماء الإسلام لا يتجاوز النص قطعي الثبوت والدلالة فيلغيه، وإنما يتجاوز العمل بالحكم المستنبط منه، وهذا ليس نسخا أبديا، وإنما هو نظر في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال الحكم المفهوم من النص على النحو الذي

يحقق علته ويراعى مقصوده، والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توافرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر، أثمر الاجتهاد حكما جديدا دون أن يُلغى النص إلغاءً دائماً أو ينسخ الحكم، فإذا عادت شروط الإعمال عاد الاجتهاد إلى الحكم ذاته[57].

والذي يلزم بيانه ههنا: أن هذا النوع من الأحكام ولو انتسب إلى القطعي من النصوص، فإنه متعلق بمصالح دنيوية متغيرة، مرتهنة بوجود أسباب وعلل معينة، فإذا انتفت تلك المصالح لتغير الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية ونحوها من الأسباب والعلل، فإن الاجتهاد يتحرى حكما جديداً يحقق المصلحة التي تعطلت، ويتساوق مع الأوضاع الجديدة، دون أن يلغي النص أو ينسخ الحكم الأول؛ إذ متى توفرت ظروف تفعيل الحكم الأول وتحقيق المصلحة منه عاد إلى دائرة العمل[58].

النظر المقصدي يوسع مجال الاجتهاد أيضا:

الاجتهاد بالمنظور المقصدي هو تحرٍّ لقصد الشارع[59]. فإذا وضح قصد الشارع فلا مجال للنظر بعد.

وبناء الاجتهاد على المقاصد عموما هو توسيع لمجاله، وجعله أكثر استيعابا للقضايا وتفهما في تنزيل الشرع على الواقع[60].

ولما تأصل النظر المقصدي لدى نبلاء الفقه وأعلام الاجتهاد جاءت فتاواهم ممتدة في أعماق التعليل متجاوزة لسطحية الظواهر، حتى لَيُنكرُها قريبُ النظر مستعجلُ الفكر، فإذا نُبِّه انتبه، وشهد بفضل السبق وعمق الفقه، كما أفتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمنع الزواج من الكتابيات فناقشه أبو عبيدة عامر بن الجراح بقوله: أحرام هي؟ فقال: (إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات)[61].

إن حكم الزواج من الكتابيات حلال في الأصل، لا لوم على فاعله، بيد أن النظر في المقاصد والتبصر بالمآلات يوسع نظر الفقيه ليستوعب مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

ومما يوسع مجال الاجتهاد ما يكون من النظر في تمهيد الأصول وتقعيد القواعد وضبط مناهج الاستنباط مما هو وسائل إلى الأحكام، وهو ما يعبر عنه بتجديد أصول الفقه.

المبحث الخامس

أنواع الاجتهاد

ذهب بعض المعاصرين إلى تقسيم الاجتهاد إلى أنواع:

1 ـ الاجتهاد البياني: ومعناه البيان والتفسير لنصوص القرآن والسنة.

2 ـ الاجتهاد القياسي: والمقصود به وضع الأحكام بناء على قياس ما لم يرد حكمه في القرآن والسنة على أمثال وأشباه ما ورد حكمه فيهما.

3 ـ الاجتهاد الاستصلاحي: والمراد به وضع الأحكام للحوادث بناء على المصلحة الشرعية التي تشهد لها النصوص وروح الشريعة وغاياتها العامة[62].

وقسم بعضهم الاجتهاد من حيث كيفيته، أي الصورة التي مكن أن يقع بها، إلى قسمين:

1 ـ اجتهاد فردي.

2 ـ اجتهاد جماعي.

والاجتهاد الفردي معناه كل محاولة للبحث في الأحكام الشرعية الاجتهادية أو وسائلها، بالجهد الفردي الذي ليس فيه مشاركة من الغير.

وهو الذي يتم بالنظر الفردي في الفتوى أو القضاء أو البحث العلمي، ويدل عليه إقرار الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل ﷺ، وأيضا ما جاء في كتاب عمر بن الخطاب ﷺ، لأبي موسى الأشعري ﷺ: «ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثن اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[63].

وفي ما كتبه الفاروق ﷺ إلى شريح الكندي قاضي الكوفة: «إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيرا لك»[64].

والاجتهاد الجماعي معناه اجتماع أنظار المجتهدين للبحث في الأحكام الشرعية الاجتهادية أو وسائلها، وهو عبارة عن مجموع لأجزاء النظر الفردي، ونتيجته إما صواب أو أصوب، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق والمصلحة الشرعية من رأي الفرد.

وقد يؤدي الاجتهاد الجماعي إلى إجماع، إذا تم الاتفاق على رأي اجتهادي واحد[65]، والإجماع الحاصل هنا قد يؤول إلى غلبة الظن، وقد يقرب من القطع أو يبلغه، وفي كلٍّ ينبغي أن يكتسي صفة الإلزام.

وقد كان الاجتهاد منذ بدء التشريع يعتمد على الاجتماع والشورى، شهدت بذلك أوامر قرآنية ووصايا وممارسات من النبي ﷺ وأصحابه والتابعين، دلت على التأسيس لهذا النمط من الاجتهاد، وقد تكاثرت دعوات علماء العصر إلى الاجتهاد الجماعي تأكيدا لأهميته ومسيس الحاجة إليه، حتى بدا ـ توهما ـ أنه شكلٌ جديد وآلية مبتكرة، وليس كذلك البتة، ومن تلك الشواهد:

1 ـ قال الله جل وعز لنبيه ﷺ: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ**﴾ (آل عمران:159)، ولا يخفى أن الأمر ههنا لا يخص النبي ﷺ، بل يعم كل من ورثه في منصب الفتوى أو الحكم..

2 ـ وقد ثبت أن النبي ﷺ كان كثير المشاورة لأصحاب كما في مسائل الحكم والجهاد.

3 ـ وكان ﷺ يوصي أصحابه بالنظر الجماعي، فعن علي ﷺ قال: (يَا رَسُولَ اللهِ، إِنْ نَزَلَ بِنَا أَمْرٌ لَيْسَ فِيهِ بَيَانُ أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَقَالَ: تُشَاوِرُونَ فِيهِ الفُقَهَاءَ وَالعَابِدِينَ وَلَا تُمْضُوا فِيهِ رَأْيَ خَاصَّةٍ)[66].

وفي رواية قال: قلت يا رسول الله أرأيت إن عرض لنا أمر لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة منك؟ قال: (تَجْعَلُونَهُ شُورَى بَيْنَ العَابِدِينَ مِنَ المُؤمِنِينَ وَلَا تَقْضُونَهُ بِرَأْيِ خَاصَّةٍ)[67].

4 ـ وكان الاجتهاد الجماعي الشوري من منهج الصحابة، روى ميمون بن مهران عن أبي بكر وعمر: «أن كلا منهما كان إذا ورد عليه حكم ولم يجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ما يقضي به، جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به».

قال ابن القيم يصف اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم: «وقد كانت المسألة تنزل بعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيستشير لها من حضر من الصحابة، وربما جمعهم وشاورهم، حتى كان يشاور ابن عباس رضي الله عنهما وهو إذ ذاك أحدث القوم سنا، وكان يشاور عليا كرم الله وجهه، وعثمان وطلحة والزبير، وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم، رضي الله عنهم أجمعين»[68].

قال الإمام مالك ﷺ: «إن كان أصحاب رسول الله ﷺ تصعب عليهم المسائل ولا يجيب أحدهم في مسألة حتى يأخذ رأي صاحبه مع ما رزقوا من السداد والتوفيق مع الطهارة، فكيف بنا الذين غطت الخطايا والذنوب قلوبنا»[69].

وقد ورَّث علماء الصحابة هذا المنهج الشوري لمن بعدهم من التابعين، من ذلك ما روي عن شريح القاضي (ت78هـ) قال: قال لي عمر: «أن اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين، فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح..»[70].

وكتب عمر إلى شريح: «إذا حضرك أمر لابد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به فإن لم يكن فبما قضى به رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فبما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك والسلام»[71].

وإن الاجتهاد الجماعي اليوم أيسر منه فيما مضى، وحياتنا العلمية بحاجة إلى مؤسسات تقوم على نظام متكامل ينسجم مع واقعنا المعاصر، ويستفيد من وسائل العصر، وخاصة سهولة الاتصال واللقاء بين العلماء والباحثين من كل أقطار الأرض، ولهذا دعا علماؤنا إلى إنشاء اللجان العلمية، والمجالس والمجامع الفقهية التي تضم فحول العلماء وأصحاب الكفاءة الفقهية العالية، إن على مستوى كل قطر أو كل العالم[72].

المبحث السادس
شروط الاجتهاد

منزلة المجتهد في الأمة:

المجتهد هو الفقيه الذي استفرغ وسعه في تحصيل حكم شرعي. وقد سماه الغزالي المستثمر الذي يحكم بظنه، وأطلق على الأحكام الثمرات.

وقد وصف الشاطبي المجتهد بأنه قائم في الأمة مقام النبي ﷺ من جهة الوراثة في علم الشريعة وإبلاغها للناس وتعليمها للجهلة، ودليل ذلك:

أ ـ (**إن العلماء ورثة الأنبياء**)[73].

ب ـ أن المجتهد نائب عنه في تبليغ الأحكام: كما في قوله ﷺ: (**ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب**)[74]. وقوله ﷺ: (**تسمعون ويسمع منكم، ويسمع ممن يسمع منكم**)[75].

ج ـ أن المجتهد كاشف عن حكم الشرع ومستنبط له، وقد سمى الله المجتهدين أولي الأمر، وقرن طاعتهم بطاعته وطاعة نبيه ﷺ.

ونظرا لهذه المكانة الكريمة يتعين علينا معرفة شروطه وصفاته التي تؤهله لذلك.

وشروط المجتهد منها شروط عامة، ومنها شروط خاصة تأهيلية.

أولا: الشروط العامة.

1 ـ **الإسلام:** لأن المجتهد مخبر عن الله تعالى ونائب عن رسوله، ثم أن الناس يتلقون كلامه على أنه دين الله، ولا يتصف بذلك إلا من كان سلما.

2 ـ **البلوغ:** لأن الصبي لا يصح نظره، لعدم اكتمال قواه العقلية، وهو غير مكلف عن نفسه.

3 . **العقل:** وهو الملكة الراسخة في النفس التي يدرك بها الأشياء المعلومة.

ولا تشترط الذكورة لرجوع الصحابة إلى السيدة عائشة وسائر أمهات المؤمنين وعملهم بفتواهن، كمالا تشترط الحرية لأن الصحابة أخذوا عن نافع مولى ابن عمر وعكرمة مولى ابن عباس قبل عتقهما.

ثانيا: الشروط التأهيلية.

4 . **العلم بالقرآن الكريم:** بأن يكون له اطّلاع عام على معاني القرآن كلّه، مع توجيه عناية خاصة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام، والملاحظة للآيات التي تحمل دلالات على الأحكام وإن كانت في ثنايا القصص والمواعظ.

وقد عد الإمام الغزالي والرازي وابن قدامة وغيرهم من القرآن خمسمائة آية كلها في الأحكام، ونقل عن ابن المبارك أنها تسعمائة آية، وقيل أكثر وقال ابن أمير الحاج: إن تمييز الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة.

وهناك أمثلة حول استنباط الأحكام من آيات القصص، مثل جواز ارتكاب أخف الضررين تفاديا لأشدهما، كحرق السفينة، وكقتل الغلام، وما ذكر في قصة يوسف عليه السلام من الجعالة والكفالة: ﴿ **قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ**﴾ (يوسف:72).

. ويكفي العلم بمواضع هذه الآيات فلا يشترط حفظها عن ظهر قلب، وإن كان أفضل.

. كما يشترط معرفة أسباب النزول لأن ذلك يلقي ضوءا على المقصود بالنص القرآني، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ.

ويدل على لزوم معرفة أسباب النزول أمران:

الأول: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن . فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب . إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع. إذ الكلام يختلف فهمه حسب الأحوال. فالاستفهام مثلا قد يدل على التوبيخ كما في قوله تعالى: ﴿**ألم يأتكم رسل منكم**﴾، أو المبالغة في النهي كما في قوله تعالى: ﴿**فهل أنتم منتهون**﴾.

والثاني: أن الجهل بأسباب النزول مُوقِعٌ في الشُّبَه والإشكالات ومُورِدٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف والنزاع.

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد إبراهيم التيمي، قال: (**خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة، ونبيها واحد وقبلتها واحدة، فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيهم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر، وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر في ما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أعد علي ما قلت، فأعاد عليه فعرف عمر قوله وأعجبه**).

وقد عُني المفسرون بأسباب النزول فدونوها، وأفردوها في كتب خاصة مثل: كتاب أسباب النزول للواحدي، ولباب النقول للسيوطي.

ولكن ينبغي هنا الإشارة إلى أمور:

الأول: أن بعض العلماء أكثروا من القول بالنسخ في القرآن، وهناك من نفى النسخ إطلاقا، كأبي مسلم الأصفهاني، وتوسط السيوطي فعدها عشرين، وأوصلها الإمام الدهلوي إلى خمس فقط، ونحا نحوه الشيخ الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي.

الثاني: أن النسخ في لغة السلف أعم من النسخ في اصطلاح المتأخرين. قال الشاطبي منبها على ذلك: «إن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم نسخا، لأن جميع ذلك في معنى واحد، وهو أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف..».

وأكثر ما أطلقوا عليه الناسخ والمنسوخ، داخل في العام والخاص والمطلق والمقيد، والمبهم والمبين ونحو ذلك.

5 **. العلم بالسنة:** قوليها وفعليها وتقريريها، في كل الموضوعات التي يتصدى للإفتاء فيها.

واختلفوا في القدر الواجب معرفته، فقيل خمسمائة حديث، وقيل ثلاثة آلاف، وقيل خمسمائة ألف، ومن أكثر أراد الاحتياط والتغليظ في الفتوى، أو أراد وصف الكمال في الفقه.

والذي نأخذه من كلامهم أن على المجتهد أن يكون واسع الإطلاع على السنة كلها، مع توجيه مزيد الاهتمام إلى أحاديث الأحكام.

وأيا كان القدر المطلوب، فلم يشترط الغزالي الحفظ على ظهر قلب، وإن كان ذلك أفضل وأكمل، بل يكفي معرفة مواقع كل باب، فيراجعه وقت الحاجة إلى الاجتهاد أو الفتوى. وقد دونت السنة وعرفت مصادرها..

ويشمل العلم بالسنة ما يأتي:

أ ـ العلم بسنة الأحكام قال الغزالي: «ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب، وذلك حتى يرجع إليه عند الحاجة إذ لا يمكن الإحاطة بالسنة كلها»[76].

ب ـ العلم بطرق السنة: لتمييز صحيحها من سقيمها، إذ لا يكفي العلم بالرواية دون الدراية، من معرفة علوم الحديث ومصطلحه ورجاله، ومراتبه في القوة والضعف، وقد خفف الغزالي فأجاز الاعتماد على تعديل الأئمة وتوثيقهم.

ج ـ العلم بالناسخ والمنسوخ: قال الغزالي: «والتخفيف فيه أن لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث أو تلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة»[77].

وقد ألفت كتب في ذلك ما بين متوسع في النسخ ومضيق فيه، ومتوسط، ومن أشهرها: كتاب (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار) للحازمي.

وقد أوردو أحاديث ليست من النسخ كما حدث في القرآن، ومثال ذلك حديث: (**كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاثة أيام فكلوا وادخروا**)[78].

قيل: منسوخ، وقال القرطبي: ارتفاع الحكم لارتفاع علته، وليس بمنسوخ.

د ـ معرفة قواعد الترجيح بين الأخبار: عند التعارض الظاهري، ووسائل وطرق الجمع، ليسهل عليه إدراك الأحكام إدراكا تاما.

هـ ـ معرفة طرق دلالة السنة على الأحكام والمعاني من العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك، ومعرفة علاقة الأخبار من الأحاديث بالقرآن الكريم، باعتبار أن السنة جاءت مبينة له أو مكملة..

و ـ معرفة أسباب ورود الحديث، وهي تقابل معرفة أسباب النزول القرآني وإن كان القرآن بطبيعته عاما لكل الأحوال والأمكنة والأزمنة، فالسنة كثيرا ما تأتي لعلاج قضايا خاصة، وأوضاع معينة.

مثال: حديث جابر عند الشيخين: (**سموا باسمي ولا تكنوا يكنيتي**)، فظاهره النهي عن تكنية أحد بـ (أبي القاسم) في كل مكان وزمان، ولكن روى البخاري عن أنس قال: كان النبي ﷺ في السوق فقال رجل: يا أبا القاسم فالتفت النبي ﷺ فقال: إنما دعوت هذا، فقال النبي ﷺ: (**سموا باسمي**...) الحديث.

فهذا يدل على أن النهي مقصور على زمنه ﷺ حتى لا يحدث التباس عند الدعاء ونحوه، ولهذا لم يمتنع المسلمون والعلماء عن التكنية بأبي القاسم عبر العصور الإسلامية، ولم يجدوا في ذلك حرجا ولم ينكر عليهم أحد.

وتعرف أسباب الورود بالرجوع إلى مصادر الحديث الأصلية.

وقد وجدت محاولات لجمع أسباب ورود الحديث منها: (البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف) لإبراهيم بن محمد كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني (ت1120هـ). ولكنها لا يغني عن المصادر الأصلية.

6 ـ **معرفة العربية وأساليبها في البيان:** حتى يتيسر له فهم خطاب العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، وتكلم الرسول ﷺ بلغتهم.

ولم يشترطوا بلوغ درجة الخليل والمبرد وسيبويه، ولا التعمق في غرائب اللغة، ولكن نبهوا إلى القدر الذي يلزم معرفته لفهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهة، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ومنطوقه ومفهومه[79].

فقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ (البقرة:228) يتطلب من المجتهد بذل الجهد لتحديد معنى القرء.

والنصوص التي وردت في الرضاعة والإرضاع: ﴿**وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**﴾ (النساء:23). وحديث: (**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**).

وحديث: (**إنما الرضاعة من الجماعة**). فلا يعرف الحكم المستنبط منها إلا بمعرفة الرضاعة والرضاع، والإرضاع في كلام العرب، أهو مجرد وصول اللبن إلى الجوف، أم هو امتصاص اللبن من الثدي بطريق الفم والالتقام؟

والتفريق في مصارف الزكاة بين لام الجر، والفاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة/60).

ومعرفة دلالات الجمل من الحقيقة والمجاز والكناية... وغير ذلك.

وكذا علم النحو والصرف لمعرفة وجوه القراءات وما إليه.

والخلاصة أن يتمكن المجتهد من فهم كلام العرب الذين عاصروا التنزيل، وأن يتذوقه ويغوص فيه بمثل ما كان العرب الأوائل بسليقتهم وفطرتهم، قبل أن تدخل العجمة عليهم والفساد على لسانهم وذوقهم.

7- **العلم بمواضع الإجماع ومواضع الخلاف:** فما كان من الأحكام محل إجماع ارتفع عن النظر والاجتهاد، وما كان منها مختلفا فيه، نظر إلى سبب الخلاف، وذلك حتى لا يفتي خلاف ما وقع الإجماع عليه[80].

وقد ذكر الغزالي على عادته في التخفيف «أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف؛ بل كل مسألة يفتى فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في عصر لم يكن لأهل الإجماع فيه خوض. فهذا القدر فيه كفاية»[81].

وقال التفتازاني في التوضيح: «لا يلزم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع؛ بل يلزمه أن يعرفها في كل مسألة يفتي فيها لكي يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع»[82].

والمهم هنا أن يثبت الإجماع ويتبين لا شك فيه، فإذا ثبت فلا داعي لتضييع الوقت والجهد فيما فرغت منه الأمة التي أبى الله أن يجمعها على الضلالة.

ومواضع الإجماع في الفقه تمثل الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة وتحفظها من عوامل التشتت.

مثال: أجمعت الأمة على حِلِّ حليّ الذهب للنساء، ووقع الخلاف في زكاتها. ومثال ذلك: اجتهاد الشيخ الألباني في تحريم الذهب المحلق على النساء، وهو مرفوض لمخالفته الإجماع المتيقن.

ومثله اجتهاد بعض المعاصرين في إباحة زواج المسلمة بالكتابي قياسا على زواج المسلم بالكتابية، وهو مرفوض استنادا إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ (الممتحنة:10).

ومن أمثلة المسائل الجديدة التي تحتاج إلى بحث حول إجماع العلماء فيها: نقل الدم، أو زرع الأعضاء المنقولة من الحي إلى الحي أو من جثة ميت، أو وصية بعض الناس بالانتفاع بجزء من بدنه، أو الإنعاش الطبي المكثف لمريض فقد إحساسه ووعيه العصبي أو شتل الجنين أو الرحم الظئر أو بنوك الأجنة المجمدة أو التحكم في جنس الجنين أو استخدام الأشعة أو الذرة في السلم والحرب. ونحو ذلك مما لم يكن موجودا قبل.

تنبيهات:

1 ـ يشترط معرفة مواقع الإجماع من يراه حجة ومصدرا للأحكام.

2 ـ قلما يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من مسائل الفقه كما قال الشوكاني.

وقد جمعتها بعض الكتب المختصرة مثل: (مراتب الإجماع) لابن حزم، والإجماع لابن المنذر.

3 ـ قد يدعى الإجماع دون تأكد، فلعل الناس اختلفوا.. مثل: اشتهار مسألة طلاق الثلاث واعتباره طلقة واحدة حتى اعتبر إجماعا، وادعي فيه ذلك وهو غير صحيح.

4 ـ إن من الإجماع ما يقبل الإبطال بإجماع جديد، كأن يبنى الإجماع على عرف تبدل أو على مصلحة زمنية تغيرت، وهذا ما جوزه البصري، قال الرازي: وهو الأولى[83].

5 ـ قال البزدوي: الإجماع الاجتهادي يجوز أن ينسخ بمثله[84]. وينبغي حمل كلام الجمهور في عدم الجواز على الإجماع النقلي، أي المبنى على كتاب أو سنة.

6 ـ إن بعض مواقع الإجماع النقلي ذاته قابلة للاجتهاد إذا كان النص مبنيا على رعاية أعراف معينة، أو مصالح معينة، مثل إجماعهم على أن للزكاة نصابين متفاوتين أحدهما من الذهب والآخر من الفضة.

ولكن الوضع تغير وخاصة في عصرنا فأصبحت قيمة النصاب إذا قدرت بالفضة دون نصاب الذهب بكثير، فاقتضى الاجتهاد الصحيح توحيد النصاب واعتباره بالذهب، لأنه وحدة التقدير التي احتفظت بثباتها النسبي على مر العصور.

8 ـ **العلم بأصول الفقه:** لكسب القدرة على الاستدلال والتمكن من الاستنباط بشروطه، قال الرازي: إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه[85].

ويشمل العلم بالأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وشروط الاستدلال بها، والقواعد الأصولية والمباحث اللغوية، من دلالات الأمر والنهي، العام والخاص والمطلق والمقيد... وغيرها.

ويخص من علم أصول الفقه العلم بالقياس لأنه قاعدة الاجتهاد والوصول إلى الأحكام التي لا حصر لها، ولهذا جعله بعضهم شرطا مستقلا.

والقياس لا يشترط الظاهرية، ومع ذلك عدا أهل الظاهر مجتهدين كأبي سليمان داود بن علين و أبي محمد علي بن حزم، وينبني عليه أن خلافهم معتد به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام.

9 ـ **العلم بمقاصد الأحكام:** وقد بنى الشاطبي الاجتهاد على شطرين، وجعل أولهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها قال: «لأن الشريعة مبينة على اعتبار المصالح»[86].

قال الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[87]. ولم يسبقه الأصليون إلى هذا الشرط.

وقال ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش المعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها...»[88].

وقد كان المجتهدون الأوائل يعملون بهذا المبدأ كعمر ﷺ في تقسيم أراضي السواد بالعراق، وكذا قول معاذ لأهل اليمن: (ائتوني بخميص أو لبيس آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وأنفع للمسلمين بالمدينة)[89]. فأجاز أخذ القيمة في الزكاة لما ذكره من المصلحة.

والخلاصة أن كل من وقف عند الظواهر ولم ينظر إلى المقاصد الكلية يقع في الخطأ في اجتهاده.

وقد أشار بعضهم إلى أن معرفة المقاصد ليست من شروط بلوغ الاجتهاد بل من شروط صحته.

10 ـ **العلم بالقواعد الكلية في الشريعة:** وهذا الشرط له علاقة وارتباط بالشرط السابق، والمقصود معرفة القواعد العامة كقاعدة الضرر والضرورة ورفع الحرج وتقدير الضرورة بقدرها وغيرها، وذلك حتى لا يخالف المجتهد أو يناقض مؤداها، وهو يجتهد في استنباط الأحكام من النصوص.

وهذه في رأيي من شروط الصحة أيضا لا من شروط بلوغ مرتبة الاجتهاد.

11 ـ **معرفة الناس والحياة:** فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثره بها وتأثيره فيها.

وقد ذكر هذا الشرط الإمام أحمد كما روى عنه ابن القيم في أعلام الموقعين. في شروط الفتوى وخصالها، قال: «والخامسة: معرفة الناس»[90].

والكلام عن هذا هو الكلام عن العرف عند الفقهاء، قال القرافي: «إن معرفة العرف أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وإن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء فإن حكمهما ليس سواء»[91].

ثم قال ابن القيم شارحا ذلك: «هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم... وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، وتصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال... بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم، وعوائدهم وعرفياتهم فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»[92]. وهذا واقع شرط صحة أيضا.

والخلاصة أن يكون عارفا بثقافة عصره وأحوال الناس والحياة حتى لا يفتي بجهل، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

12 . **العدالة والتقوى:** وهذا شرط صحة وقبول أيضا لا شرط بلوغ لرتبة الاجتهاد..

والمقصود أن يكون مستقيم السيرة والخلق مجتنبا للكبائر غير مصر على الصغائر سليم المروءة، سليم النية بعيدا عن المعاصي، ولذا اشترط الباجي المالكي أن يكون: «مأمونا في دينه موثوقا به في فضله»[93].

ذلك أن تقوى الله تعين وتوفق لإصابة الحق، قال أبو يوسف وقد أطلع على أقضية حفص بن غياث قاضي الكوفة وبغداد: «حفص ونظراؤه يعانون (أي يعينهم الله ويوفقهم) بقيام الليل» وقال مرة أخرى: «إن حفصا أراد الله فوفقه».

وقال أحمد بن حنبل في عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراقي أحد أصحابه: «رجل صالح مثله يوفق لإصابة الحق».

وإذا كانت الشروط الأربعة الأخيرة من الشروط الكمالية لصحة الاجتهاد، فإن هناك شروطا أخرى مختلفا في اعتبارها:

13 . **العلم بأصول الدين:** أي: علم الكلام وما يتعلق بالاعتقاد، واشترطه المعتزلة[94]. ومنهم من اشترط العلم بالضروريات منه على الخصوص كالعلم بوجود الرب سبحانه وتعالى وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسل وبما جاؤوا به، ولا يشترط عمله بدقائقه كما قرره الآمدي[95].

والخلاصة أن ذلك العلم ليس بضروري في الاجتهاد في الفقه، وحسبه أن يكون سليم الاعتقاد، وقد كان من أئمة السلف من ينكر علم الكلام، وهو مروي عن مالك والشافعي وأحمد، فرأي الجمهور هو الأولى.

كان الغزالي: «فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم، فليس بشرط إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام»[96].

ولعل من اشترطه احترز من الوقوع في الابتداع في الدين والعقيدة.

14 . **معرفة المنطق:** ومن الأصوليين من رأى أن معرفة المنطق ضرورية للأصولي، وهذا هو رأي الغزالي الذي سمى المنطق معيار العلوم، وقد تابعه في ذلك الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج، وعليه مشى الشراح كالإسنوي والبدخشي.

بيد أن هناك من لم يوافق الغزالي على ذلك حتى أن من العلماء من حرم تعلم المنطق مثل ابن الصلاح والنووي وابن تميمة والسيوطي.

وبهذا نرى أن معرفة المنطق ليست ضرورية، خاصة وأنه لم يعرفه أحد من الأئمة المتبوعين، وأبلغ ما تكون أهميته وفائدته في إلزام الخصم، ومعرفة صحة الأدلة العقلية والحدود وكيفية ترتيب النتائج على المقدمات.

وقال د. القرضاوي: «وأهم من هذا الشرط أن يكون العالم جيد الفهم نير البصيرة، سليم التقدير، ذا عقلية متهيئة لهذا النوع من العلم: علم استنباط الأحكام من الأدلة». وهو ما عبر عنه بعضهم بأن يكون فقيه النفس.

ولعل هذا هو مقصود من اشترطه كما نلمس ذلك من كلام الإسنوي: «يشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين، وكيفية ترتيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره»[97].

15. معرفة فروع الفقه:

والقصد منه الممارسة للفقه، ومطالعة ما ولّده المجتهدون من قبل، ومعرفة مداركهم، ومآخذ أقوالهم، وطرائق اجتهادهم وتنوع مشاربهم ومنازعهم في الاستنباط والاستدلال.

ولهذا كانت معرفة الفقه لازمة، وخاصة مواضع الاختلاف فيه وأسبابها وأدلة كل منها، فهذا هو الذي يكوّن العقلية المتهيئة للاجتهاد.

ولقد شدد السلف في ذلك فقال قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه».

وقال هشام بن عبيد الله الرازي: «من لم يعرف الاختلاف في القراءات فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه».

وقال عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه».

وقال سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالما».

وقال سفيان بن عيينة: «أجسر الناس على الفتوى أقلهم علما باختلاف العلماء».

ومن حسن حظ المعاصرين اليوم أن بين أيديهم عددا من المصادر الغنية باختلاف فقهاء الأمة منها: مصنف عبد الرزاق، ومصنف ابن أبي شيبة، والمحلى لابن حزم، والسنن الكبرى للبيهقي، والمغني لابن قدامة، والمجموع للنووي، وبداية المجتهد لابن رشد، والبحر الزخار للمهدي، بالإضافة إلى سبل السلام ونيل الأوطار من كتب فقه الحديث.

ومنها كتب بعض المذاهب التي تعنى بالرد على مذهب معين مثل كتب الحنفية التي تعنى بالرد على الشافعية خاصة، مثل: «الهداية» وشروحها مثل: «فتح القدير لابن الهمام، وبدائع الصنائع» للكاساني، والاختيار لابن مودود.

ولاشك أن فائدة دراسة أحكام الفقه مرتبطةً بأصولها يسهل على العالم أن يخطو في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة.. كما تفيده في أن يأمن العثار والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله.

المبحث السابع
تجزؤ الاجتهاد

تعريف:

تجزؤ الاجتهاد معناه: أن يتمكن العالم من استنباط الحكم في مسألة من المسائل دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره، فالمجتهد المتجزئ هو العارف باستنباط بعض الأحكام دون سائرها.

قال الشوكاني: «أن يكون العالم قد تحَصَّل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها»[98].

وهذا يعني أن يكون العالم مجتهداً في نوع من العلم أو باب أو مسألة، غير مجتهد في غيرها.

فإذا توفر له ذلك بتوافر شروط الاجتهاد، فهل له أن يجتهد في المسالة أم لا بد من أن يكون مجتهدا مطلقا؟

ذهب إلى الجواز جماهير الأصوليين، وهو الصحيح المختار[99]، ولم أجد ـ فيما اطلعت عليه ـ تسمية لمن ينسب إليه الرأي المخالف، بل يقولون: «وذهب آخرون إلى المنع»[100]، وذكر النووي أن منهم من منعه مطلقا، قال: «وأجازه ابن الصباغ في الفرائض خاصة، والأصح جوازه مطلقا»[101].

والشروط السابقة التي شرحناها إنما هي شروط الاجتهاد المطلق، أي الكامل، ونعني به الاجتهاد في جميع أبواب الفقه، وإذا بنينا على أن الاجتهاد يتجزأ فمعنى ذلك أنه لا يشترط توفر كل تلك الشروط جملة واحدة.

ونريد الآن أن ندرس المسألة عند العلماء.

اختلف العلماء في هذه المسألة، فذهبوا فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أن الاجتهاد يتجزأ فقد يحصل للعالم في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، فإذا حصل له ذلك فله أن يجتهد فيها. وقد ذهب إلى هذا الغزالي في المستصفى وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين، وحُكي عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري، وقال ابن دقيق العيد: وهو المختار[102]. ونسبة الشيخ أبو زهرة إلى بعض المالكية وبعض الحنابلة كما قال به الظاهرية.

وقد اختاروا هذا لأنه يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمأخذ أحكامه وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد. قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم مُنَصَّبًا للاجتهاد في باب دون باب.

وذهب آخرون وهم الفريق الثاني إلى المنع، لأن المسالة في نوع من العلم ربما كان أصلها في نوع آخر منه. واحتج الفريق الأول بما يأتي:

1 ـ لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل حكما ودليلا، واللازم منتف، إذ ليس من شرط المفتي أن يكن عالما بجميع الأحكام والمسائل ومداركها، فإنه ليس في وسع البشر فالإمام مالك ـ وهو مجتهد باجتماع ـ سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها (لا أدري) وكذا كان سلوك الصحابة وسائر الأئمة.

وأجيب بأنه قد يترك ذلك لمانع أو للورع أو لعلمه بأن السائل متعنت، وقد يحتاج بعض المسائل إلى إفراد بحث يكون المجتهد مشغولا عنه في ذلك الحال.

2 ـ إذا اطلع العالم على أمارات بعض المسائل فإنه يكون هو وغيره سواء في تلك المسائل، وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها، فإذن يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره.. هذا مع ملاحظة أنه لابد من توافر كل ما يتعلق بالمسألة المجتهد فيها.

واحتج الفريق الثاني بما يأتي:

1 ـ يحتمل أن يكون كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم الذي يبحث فيه، فلا يحصل له ظن عدم المانع، لأن العلماء متفقون على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع، وهذا يحصل للمجتهد المطلق دون المتجزئ.

وأجيب بأنه يفترض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسألة.

ورد الشوكاني هذا الجواب بأنه يُمنع حصول ما يحتاجه المجتهد في مسالة دون غيرها، فإن من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجزة بعض، ولاسيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة فإنها إذا تمت كان مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك.

وخلاصة رأي الشوكاني قوله في الأخير: «ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزي الاجتهاد، فإنهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج إليه في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال مجوزا لغير ما قد بلغ إليه علمه. فإن قال قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف»[103].

ويرى العلامة المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف أن الاجتهاد لا يتجزأ، ويقول بأنه لا يُتصور أن يكون العالم مجتهدا في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع، أو مجتهدا في أحكام العقوبات وغير مجتهد في أحكام العبادات، لأن الاجتهاد «أهلية وملكة يَقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه، فمن توفرت فيه شروط الاجتهاد وتكونت له هذه الملكة لا يُتصور أن يَقتدر بها في موضوع دون آخر، نعم يُتصور أن يكون المرء عالما، متخصصا في المدنيات، دون العقوبات، أو في العقوبات دون المدنيات، ولكن لا يتصور أن يكون قادرا على الاجتهاد في هذا الموضوع من الأحكام دون هذا، لأن عماد المجتهد في اجتهاده فهم المبادئ العامة وروح التشريع التي بثها الشارع في مختلف أحكامه وبنى عليها تشريعه، وهذه الروح التشريعية، والمبادئ العامة لا تخص بابا دون باب من أبواب الأحكام».

وفهم روح التشريع والمبادئ العامة «لا يتم إلا بأقصى ما يستطاع من استقراء الأحكام الشرعية وحِكَمِها في مختلف الأبواب، وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج مبدأ أو تعليلا تقرر في أحكام البيع، فلا يكون مجتهدا إلا إذا كان على علم تام بأحكام القرآن والسنة حتى يصل من مقارنة بعضها ببعض، ومن مبادئها العامة إلى الاستنباط الصحيح»[104].

وأجاب المجيزون لتجزئة الاجتهاد بأن المجتهد هنا على علم بوسائل الاجتهاد، وله ملكة الاجتهاد، والاستعداد الفطري له، ولكن قد يكون عنده علم بأدلة بعض الموضوعات ويغيب عنه العلم بالدليل في

الموضوعات الأخرى، فيفتي فيما علم دليله، ويمسك عما لم يعلم دليله مع وجود كل المؤهلات الأخرى، وما توقف مالك في ست وثلاثين مسألة إلا لفقده العلم بالدليل وهو مجتهد مطلق باتفاق.

وينبغي أن نستبعد أولا طرفين في الحكم على المسألة:

الأول: إن الحكم بلزوم معرفة الفقيه لكل المسائل وأدلتها وطرق النظر فيها حتى يصح منه الاجتهاد أمر لا يعقل، بل يكذبه منطق التشريع وتاريخه «فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر»[105]. كما أنه «ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا وقد غاب عنه من العلم كثير هو موجود عند غيره، فلو لم يفت إلا من أحاط بجميع العلم، لما حل لأحد من الناس بعد رسول الله ﷺ، أن يفتي أصلا..»[106].

والثاني: إن المعرفة السطحية ببعض الأدلة المتعلقة بالمسائل الجزئية دون التمكن من الشروط الكلية، كقوة الاستنباط والأصول والمبادئ التشريعية العامة التي يفهم بها الباحث الفقيه ما يُقبل من الدليل وما يُرد ووجوه الدلالة، وما يقدم وما يؤخر منها، إن صاحب تلك المعرفة السطحية لا يكون له الحق في النظر الاجتهادي المستقل، لعدم اكتمال الأهلية، بل يكون فرضه التقليد، ولا يجوز له أن يدعي ما لا يحسن.

فإذا استبعدنا هذين الطرفين كان لزاماً أن نبحث عن الأمر الوسط بينهما الذي يفسر جوهر المسألة، ويحل لنا الإشكال، ويوفق بين الرأيين، وفي هذا الصدد ينبغي أن نوضح أن الملكة الاجتهادية التي تعني أهلية الفقيه التي يقتدر بها على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه[107]، هي ملكة عامة تجعل صاحبها قادراً على البحث في سائر أبواب الفقه ومسائله، وإن لم يحصل ذلك منه بالفعل، وهذا الحد الأدنى من الملكة لا يتجزأ، وهو مطلوب من كل من يريد الاجتهاد أيا كان اجتهاده جزئيا أو كليا.

فإذا توفر ذلك الحد الأدنى من الملكة أمكن للباحث أن يجتهد إن في مسألة أو باب، حسب قدراته وطاقاته التي تتفاوت من فقيه إلى آخر، والتي بها تتفاوت درجات المجتهدين.

أما الذي يتجزأ من أهلية الاجتهاد فهو ما يتعلق بالمعارف العلمية التي هي نوعان أيضا:

الأول: المعارف الأصولية، أو ما يسمى بعلوم الاجتهاد، مما يزيد على الحد المعتبر في الملكة العامة.

والثاني: المعارف الفرعية مما يخص المسألة أو الباب محل البحث الاجتهادي، فإنه بقدر الإلمام بهذه المعارف بنوعيها تتفاوت درجات الأهلية الاجتهادية.

نجد هذا التفريق بين ما يتجزأ وما لا يتجزأ من أهلية الاجتهاد لدى الإمام الزركشي، فيما يرويه عن أبي المعالي ابن الزملكاني، يقول: «والحق التفصيل: فما كان من الشروط كليا كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام، وما يُقبل من الأدلة وما يُرد ونحوه، فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، فلا تتجزأ تلك الأهلية، وما كان خاصا بمسألة أو مسائل أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد»[108].

فإذا فهمنا هذا التفصيل والتفريق عرفنا حقيقة ما يراه الإمام الشوكاني رحمه وبعده الشيخ عبد الوهاب خلاف، فإن كلامهما يؤول إلى أنهما يقصدان بعدم التجزؤ: الملكة العامة التي هي قوة الاستنباط الكامنة، دون الفعل الذي قد يسع جملة أبواب أو مسائل، وقد يقتصر على شيء من ذلك.

والراجح إنما هو قول الأكثرين وهو تجزؤ الاجتهاد وذلك للاعتبارات الآتية:

1 ـ أن المجتهد الجزئي تتوافر فيه شروط الاجتهاد وإن لم يكن ذلك على وجه التمام والكمال، والضروري من ذلك أن يحيط بالموضوع محل الاجتهاد خبرا، والمهم كما قال الغزالي: «لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وما يدري، فيتوقف في ما لا يدري ويفتي فيما يدري»[109].

2 ـ أن المجتهد الجزئي بالنسبة للمسألة المجتهد فيها بخصوصها في حكم المجتهد المطلق لإحاطته بها مثله.

3 ـ أن القول بتجزِّي الاجتهاد هو الأمر الحتمي نزولا تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في حكم الحوادث المتجددة، وحيث إن فكرة إقفال باب الاجتهاد لا مساغ لها.

وقد حقق الإمام ابن قيم الجوزية هذه المسألة ورجح القول بتجزي الاجتهاد حتى غنه أجاز لمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين هل له أن يفتي بهما؟ أجاب بقوله: نعم يجوز في أصح القولين وهما وجهان لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا إلا من البلاغ عن الله وعن رسوله...[110].

والخلاصة إن تجزؤ الاجتهاد ضرورة واقعنا المعاصر تمشيا مع أنواع التخصص الدقيق الذي فرضه العصر، فلا تجد مثلا في القانون أستاذا في فروعه المدني والجنائي والإداري والدولي.

وقد يكون أستاذا مرجعا في تخصصه ولكنه شبيه العامي في غير ذلك.

وعلى كل يمكن انضباط الاجتهاد الجزئي بأمرين:

الأول: أن تكون لدى المجتهد الأهلية العلمية العامة للفهم والاستنباط، بمعنى أن يكون ملما إلماما مناسبا بالشروط التي سبق ذكرها بالنسبة للمجتهد المطلق.

والثاني: أن يدرس موضوعه أو مسألته دراسة مستوعبة، بحيث يحيط بها من جميع جوانبها حتى يتمكن من الاجتهاد فيها.

وبناء عليه فلا بد أن نشجع ثمرات الاجتهاد الجزئي مادام قائما على أساس علمي منهجي مكين، وجل أطروحات الدراسات العليا للماجستير والدكتوراه إنما هي لون من الاجتهاد الجزئي، وكثيرا ما تؤدي إلى نتائج علمية لها قيمتها عند أهل الذكر.

المبحث الثامن

اجتهاد النبي ﷺ

اتفق العلماء على أنه يجوز له ﷺ الاجتهاد في الأقضية والمصالح الدنيوية وتدابير الحروب ونحوها كما قال الشوكاني[111]، كإرادته ﷺ أن يصالح غطفان على شيء من ثمار المدينة، وكذلك ما كان من عزمه على ترك تلقيح ثمار المدينة[112].

فأما اجتهاده في الأحكام الشرعية والأمور الدينية فقد اختلفوا على مذاهب:

الأول: جواز الاجتهاد منه ﷺ عقلا ووقوعه فعلا، وهو قول الجمهور، واستدلوا على جوازه عقلا بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال.

واستدلوا على وقوعه فعلا بأدلة كثيرة منها:

أ ـ من القرآن: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ (الحشر:2)، وهو القياس والاجتهاد والخطاب يشمل الرسول ﷺ وآية: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ (آل عمران:159).

ب ـ من السنة: وقوع الاجتهاد منه ﷺ مثل قوله: (**أرأيت لو تمضمضت بماء**). وقوله ﷺ: (**أرأيت لو كان على أبيك دين**). وقوله ﷺ: (**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي**). ولو لم يكن اجتهادا ما رغب النبي ﷺ في أمر غيره.

ج ـ من المعقول: وهو أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لما فيه من مشقة البحث، وعليه يكون أفضل أجرا كما قال النبي ﷺ لعائشة: (**أجرك على قدر نصبك**)[113]، وقوله وقد سئل عن أفضل الأعمال، قال: (أحمزها)، أي أشقها وأقواها وأشدها، ولو لم يكن الاجتهاد من عمل النبي ﷺ للزم اختصاص أمته بمزيد فضل عليه وهذا محال.

الثاني: لا يجوز اجتهاد النبي ﷺ في الأحكام الشرعية، وهو قول جمهور الأشاعرة والمتكلمين وأكثر المعتزلة، وهو ظاهر اختيار ابن حزم، واستدلوا بما يأتي:

1ـ من القرآن: قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى**﴾ (النجم:3)، وقوله تعالى: ﴿**مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (يونس:15).

وهذا بالوحي لا بالاجتهاد.

ويُرد عليهم من ناحيتين:

أ ـ إن المقصود بذلك هو القرآن ويبينه سبب النزول وهو زعم الكفار الباطل أن النبي ﷺ يفتري الكلام.

ب ـ حتى لو اجتهد فإن الاجتهاد يعتبر مطالبا به من وحي ومقرر عليه وإلا لم يفعله.

2 ـ من المعقول: وقد استدلوا من وجوه أهمها:

أ ـ أن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن، والظن لا يجوز العمل به مع القدرة على اليقين، والرسول ﷺ قادر على معرفة اليقين من ربه.

ويجاب عنه بأنه يجوز أن يكون ممنوعا من أن يسأل ربه اليقين دون إذن، فيكون متعبدا بالاجتهاد.

ب ـ ولو جاز له الاجتهاد في الأحكام الشرعية لامتنع عن تأخير فصل الخصومات والمحاكمات إلى نزول الوحي، لأن القضاء يكون عادة على الفور، وقد تمكن منه بالاجتهاد وقد علمنا أنه أخّر في الظهار واللعان، وقال حين سئل عن زكاة الحمير: لم ينزل علي إلا هذه الآية الجامعة: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾ (الزلزلة:7).

ويجاب عنه بأنه ربما كان انتظار الوحي لكي يحصل له اليأس عن النص الذي يعد عدمه شرطا في صحة الاجتهاد، أو أنه انتظر الوحي لعدم وجود الأصل الذي يقيس عليه ويجتهد، أو أنه كان ينتظر ليستفرغ الوسع في الاجتهاد.

والراجح رأي الجمهور لأن ما استند إليه المخالفون لم يسلم من النقد. وهو الصحيح.

الثالث: أما المذهب الثالث فهو الوقف عن القطع بشيء من ذلك، واختاره الباقلاني والغزالي.

و لا وجه للوقف لظهور الأدلة، إذ لو لم يكن اجتهاد منه لما وقع العتاب.

هل يخطئ الرسول ﷺ في اجتهاده؟

ـ القدر المتفق عليه عند العلماء أنه ﷺ لا يُقر على خطأ، واختلفوا في جواز الخطأ عليه في الاجتهاد على قولين:

الأول: يمتنع الخطأ عليه ﷺ في اجتهاده. واجتهاده صواب دائما، وهو قول جماعة منهم الرازي والبيضاوي. وقال ابن السبكي: والصواب أن اجتهاده ﷺ لا يخطئ تنزيها لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد.

الثاني: يجوز الخطأ فيما لا يرجع إلى التبليغ بشرط أن لا يقر عليه، وهو قول الأكثرين.

واستدل الفريق الأول بما يأتي:

1 ـ لو جاز الخطأ في اجتهاده لوجب علينا اتباعه فيه، لأننا مأمورون بذلك.

ويجاب عنه بأنه لا يلزم عنه الأمر بالاتباع، لأنه لا يقر على الخطأ.

2 ـ لو جاز، لكانت أمته أعلى رتبة منه، لأن الأمة معصومة عن الخطأ.

ويجاب عنه بأن اختصاص الأمة بالعصمة لا يقدح في كمال الرسول، لأنه أخص بالنبوة، كما أن الإجماع لا يقدم على الاجتهاد الصحيح من رسول الله ﷺ.

واستدل الفريق الثاني بما يأتي:

وقوعه منه ﷺ أي وقوع الخطأ منه فعلا، ولذلك ترتب عليه العتاب، مثاله ما رواه مسلم عن أنس وعائشة: (**أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال فخرج شيصا. فمر بهم فقال ما لنخلكم؟ قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بأمر دنياكم**)[114].

حكمة اجتهاد النبي ﷺ.

1 ـ إن أولى الحكم والفوائد من اجتهاد النبي ﷺ بنفسه إعلام الأمة بجواز استنباط الأحكام بطريق الاجتهاد وإرشادها إليه[115]. وكما كان النبي ﷺ قدوة عملية في الدين كلّه، لا بد أنّ يكون قدوة عملية للعلماء الذين هم ورثته بعده، فيبين لهم كيف يستنبطون الأحكام ويردون الجزئيات إلى الكليات بالتعليل، خصوصا أنّ نصوص التشريع لا تستوعب المستجدات.

وقد أخذت اجتهادات الرسول ﷺ شكل القياس وغيره وكانت تأسيسا وتوريثا لمنهج القياس بإعطاء النظير حكم نظيره مما تقتضيه العقول السليمة في الجمع بين المتشابهين على شروط القياس الصحيحة[116].

2 ـ وثاني الحِكَمِ في اجتهاده ﷺ حصول فضل الاجتهاد وثوابه له ﷺ، لأنّ في الاجتهاد كما يقول العلامة الحجوي: «دليل كمال النفس والفكر، وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان»[117].

وقد أشار الآمدي إلى هذه الحكمة الدقيقة في اجتهاد النبي ﷺ، فـ(إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ) كما في الحديث[118]. وذلك يدل على أنّه ﷺ كان متعبّدا بالاجتهاد، وإلاّ من أين ورث العلماء بعده الاجتهاد[119]. فإذا لم يحز النبي ﷺ مكرمة الاجتهاد مع منزلة النبوة، كان ذلك خلاف معنى الحديث الذي يقتضي توريث العلم والمنهج الاجتهادي معا.

3 ـ وفي جواز الخطأ في اجتهاده ﷺ حكمة بالغة، هي رفع الحرج عن علماء الأمة ومجتهديها إذا لم يصلوا باجتهادهم إلى الحق والصواب وعدم توجيه اللوم إليهم ما داموا قد بذلوا الجهد وأفرغوا الوسع في البحث[120].

ومن حكمة جواز الخطأ في اجتهاده ﷺ أن تتوسع صدور الأمة فلا تتسرع بالتنديد على العلماء الذين يقع منهم الخطأ في الاجتهاد، ما دام الرأي الاجتهادي عرضة للخطأ، فقد يؤدي هذا التنديد إلى التوقف عن الاجتهاد وتعطيل الهمم عن البحث..

كما نأخذ من ذلك وجوب اقتداء المجتهدين بالنبي ﷺ في الرجوع إلى الصواب متى اتضح لهم وجهه[121].

المبحث التاسع

تغير الاجتهاد ونقضه.

يجوز للمجتهد تغيير اجتهاده فيرجع عن قول قاله سابقا، لأن مناط الاجتهاد هو الدليل، فمتى ظفر المجتهد به وجب عليه الأخذ بموجبه، لظهور ما هو أولى بالأخذ به، ولأنه أقرب إلى الحق والصواب.

جاء في كتاب عمر ﷺ لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة : «ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل».

هذا حكم تغير الاجتهاد من حيث المبدأ أما في مجال العمل والإفتاء وفض النزاعات والخصومات بين الناس فيختلف الحكم الذي تقرر وهو القول بالجواز.

فإذا أفتى مجتهد في حادثة ما أو حكم حاكم في نزاع بين متخاصمين ثم تغير اجتهاد كل منها، فرأى المجتهد أو الحاكم حكما بخلاف ما رآه أولا، فما الذي يجب العمل به من الاجتهادين: السابق أم اللاحق؟ وهل ينقض السابق؟

فرق العلماء بين المجتهد والحاكم، فالمجتهد لنفسه إذا رأى حكما معينا ثم تغير ظنه، لزمه أن ينقض اجتهاده، وما ترتب عليه.

ومثاله: إذا رأى أحد المجتهدين أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا، ثم رأى بعدئذ أن الخلع طلاق، لزمه أن يفارق المرأة، ولا يجوز له إمساكها، عملا بمقتضى الاجتهاد الثاني، لأنه تبيّن أن الاجتهاد الأول خطأ، والثاني صواب، والعمل بالظن واجب.

ومثاله أيضا: أن المجتهد لو رأى أن الولي ليس شرطا في صحة عقد الزواج بالنسبة للمرأة الرشيدة، فتزوج امرأة من غير ولي، ثم رأى بعدئذ أن الولي شرط في صحة الزواج، لزمه مفارقة تلك المرأة، ولا يحل له البقاء على الزواج بها.

إذا اجتهد المجتهد في حادثة ثم تبين له خطؤه بمخالفة نص أو إجماع في قضاء أو فتوى، وجب عليه أن ينقض اجتهاده الأول باجتهاد آخر، ويلزمه إعلام المستفتي، أو نقض القضاء الأول، كما فعل ابن مسعود ﷺ، فقد أفتى رجلا في الكوفة بحل أم زوجته التي طلقها قبل الدخول، فتزوجها الرجل، فلما رجع ابن مسعود ﷺ إلى المدينة وعرف خطأه، عاد إلى الكوفة وطلب الرجل وفرق بينه وبين زوجته.

فإن عدل عن رأيه الأول إلى رأي رآه أرجح منه، فلا يجب إعلام المستفتي ولا نقض القضاء.

ولا يصح لمجتهد أن ينقض حكم مجتهد ثان مخالف له في المسألة إلا إذا كان مخطئا لمخالفة نص مقطوع به، أو لإجماع المسلمين، وقد روي أن عمر لقي رجلا فقال: ما صنعت؟ [يعني في مسألة كانت معروضة للفصل فيها] فقال الرجل: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا. قال: فما يمنعك

والأمر إليك؟ فقال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسول الله لفعلت، ولكني أردك إلى الرأي والرأي مشترك.

ومن هنا تقرر بين العلماء أن (**كل قضاء في فصل مجتهد فيه يرفع الخلاف**).

فحكم الحاكم لا ينقض، لأن حكمه في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم.

وإذا كان المجتهد حاكما فقضى في واقعة بما اجتهد ثم تغير اجتهاده في واقعة مماثلة، فإن كان حكمه مخالفا لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي، فينقض بالاتفاق، سواء من قبل الحاكم أو غيره.

أما إذا كان حكمه في مجال الاجتهادات، أو الظنيات، فإنه لا ينقض حتى تستقر الأحكام الشرعية ولا تضطرب، فذلك مناف للمصلحة التي نُصب الحاكم لها كما قال القرافي.

ومما يؤيد القول بعدم نقض حكم الحاكم، ما روي عن سيدنا عمر ﷺ أنه قضى في المسألة الحجرية بحرمان الإخوة الأشقاء من الميراث، لأن الفروض، استوعبت جميع التركة، كما إذا مات شخص وترك زوجا وأما وإخوة لأم وإخوة أشقاء. ثم قضى بالمقاسمة في الثلث بين الإخوة لأم والإخوة الأشقاء. ولما سئل عن سبب التفرقة بين الحكمين قال: «تلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي» فلم ينقض الاجتهاد السابق وإنما أقره في وقته.

ومثله ما كتبه عمر لعامله أبي موسى فيما سبق.

فينبغي فهم الحادثتين على هذا النحو وهو عدم جواز نقض الأحكام الاجتهادية، لأن عبارة كتاب أبي موسى ليست نصا في نقض الحكم في الحادثة السابقة بل فيما يستقبل من أمثالها.

المبحث العاشر

تغير الأحكام بتغير الأزمان أو تغير الفتوى بتغير الزمان

ما ذكر متعلق بتغير الاجتهاد للمجتهد نفسه أما بالنسبة لتغير الزمن فذلك أمر آخر، إذ إن الأحكام تتغير بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس أو لمراعاة الضرورة أو لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني، أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة، فيجب تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير، وهذا يجعل مبدأ تغير الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسلة منها إلى نظرية العرف.

وهذا واقع في الأحكام الاجتهادية ـ القياسية والمصلحية ـ المتعلقة بالمعاملات أو الأحوال المدنية من كل ما له صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة والاقتصاد. وتغير الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد.

أما الأحكام التعبدية، والمقدرات الشرعية، وأصول الشريعة الدائمة، فلا تقبل التبديل مطلقا، مهما تبدل المكان وتغير الزمان، كحرمة المحارم، ووجوب التراضي في العقود، وضمان الضرر الذي يلحقه الإنسان بغيره، وسريان إقراره على نفسه، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره.

ومن أمثلته:

أ ـ الإفتاء بجواز أخذ الأجرة أو الراتب على تعليم القرآن والقيام بالشعائر الدينية.. نظرا لتغير العرف.

ب ـ الحكم بتضمين الصناع لأموال الناس التي في أيديهم، محافظة على الأموال من الضياع وتحقيقا لمصلحة المجتمع.

ومثله القول بجواز تسعير السلع دفعا للضرر العام.

ج ـ الحكم بطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والنسر، مراعاة للضرورة، إذ لا يمكن الاحتراز منها بالنسبة لسكان الصحاري والأعراب.

د ـ إفتاء الصاحبين[122]. بضرورة تزكية الشهود نظرا لتغير حال الناس، وفشو الكذب وضعف الذمة والضمير، مع أن أبا حنيفة كان يرى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص.

ومثله إفتاء فقهاء الحنفية المتأخرين بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه الخاص في الحوادث. حتى لا يتهم.

هـ ـ الإفتاء بصحة بيع العقار. إذا ذكر رقم المحضر في السجلات العقارية، مع أنه وفقا لقواعد الفقهاء القدامى، كان لابد من ذكر الحدود، نظرا لأن التنظيمات الحديثة سهلت على الناس وأغنتهم عن ذكر الحدود، ومثله اعتبار تسليم العقار حاصلا بمجرد تسجيل العقار في السجل العقاري مع أنه كان لابد من التسليم الفعلي لإتمام البيع.

المبحث الحادي عشر

التقليد

أولا: تعريفه.

التقليد في اللغة يعني وضع القلادة في العنق، ومنه تقليد البَدَنَة وهو أن يُعلق في عنقها شيءٌ ليُعلم أنها هَدْيٌ[123].

وتقليد العالم في قوله أو فتواه مجاز من الحقيقة اللّغوية السابقة، وعلاقته أنّ الفتوى التي يصدرها الفقيه إلى المستفتي مثل القلادة التي توضع في عنقه، وفيها ـ فيما أفهم ـ معنيان: معنى الأمانة والمسؤولية، ومعنى التشريف والتفضيل الذي يتحلى به أهل العلم ويختصون.

وأمّا التقليد في الإصلاح فيتلخص من تعريفاتهم الكثيرة والمتنوعة أنّه: أخذ العامي بقول الفقيه من غير معرفة دليله.

وتفصيل تلك التعاريف يطول، ولكن يمكن تصنيفها في اتجاهات ثلاثة:

الأول: قبول قول العالم من غير معرفة دليله، قاله ابن العربي المالكي فيما نقله عنه الباجي[124].

وهذا المفهوم لا يُنكِرُ أحد مشروعيته، وقد ورد عند جماعة من الأصوليين بهذا المعنى[125].

وهذا المفهوم قائم على عدم معرفة المقلِّد (المستفتي) بالدليل الذي اعتمده المقلَّد (المفتي) وهذا مشروع في الجملة، لأن العامي المقلّد لا يُفترض إطلاعه على أدلة الفقه، فهو يقبل قوله على سبيل الثقة، ولو قُدِّر خطأُ المفتي فإن المستفتي لا يمكنه الإطلاع عليه، وهو ما نفهمه من قول الإمام الباجي: «التقليد هو الرجوع في الحكم إلى قول المقلَّد من غير علم بصوابه ولا خطئه»[126].

وعدم المعرفة بالدليل لا تنفي وجوده، لأن المفترض في العالم المجتهد أن يكون له دليل على ما يفتي.

الثاني: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه. وهو تعريف الإمام ابن خويز منداد البصري المالكي، وقد شاع هذا التعريف وتناقله العلماء[127].

وهذا لا يمكن أن يقبله أحد، لذلك قال بعده: وذلك ممنوع منه في الشريعة، والاتباع ما ثبت عليه حجة.

وحقيقة هذا التعريف أنّ المفتي لا حجة له على ما يقول أساسًا، لهذا كان ممنوعًا، وأمّا الجائز المشروع، فهو ما كان معتمدًا على الحجة والدليل، لا قولاً بلا دليل، وهو ما سماه الاتباع.

ولا يلزم ـ فيما نفهم ـ إطلاع العامي على الدليل أو وجه الاستدلال، وإنّما يكتفي بأهلية المفتي بحسب ما يعرف من حاله بين الناس، وهو ما عرفناه في الاتجاه الأول.

والثالث: قبول قول الغير من غير دليل، أو من غير حجة[128].

وزاد الآمدي في الحد فقال: «أما التقليد فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة»[129].

والذي نراه بوضوح أنّ مراد من استعمل كلمة (الحجة): الدليل الإجمالي من الأدلة الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهي الحجج الملزمة كما عبر الآمدي، ولذلك قالوا: إنّ الرجوع إلى النبي ﷺ أو إلى الإجماع ليس تقليدًا، وكذا رجوع العامي إلى المفتي، ورجوع القاضي إلى العدول لإيجاب النص ذلك عليهما، فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط، وإن سمي قبول قول المفتي والشاهدين تقليدًا بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ كما يقول الآمدي[130].

وذاك ما بيّنه الإمام الكمال بن الهمام الحنفي في قوله: «التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحج بلا حجة»[131].

وأما مراد من عبر بكلمة الدليل فهو الدليل الجزئي، على عين المسألة الحادثة، وهو ما نراه في مثل قول بعضهم: «التقليد قبول قول الغير من غير دليل على عين المطلوب»[132].

ولا أرى ما يراه الآمدي من أن تسميه قبول قول المفتي تقليدًا راجعٌ إلى عرف الاستعمال، بل أجد تفسيرًا أخر يحلّ إشكالاً كبيرًا في مفهوم التقليد وفي حكمه.

وقبل طرح هذا التفسير أعود لأصوغ ذلك الإشكال فأقول: لماذا يذكر بعض الأصوليون أن رجوع العامي إلى قول العالم المفتي ليس تقليدًا، وإنما هو كالرجوع إلى النبي ﷺ، أو إلى الإجماع؟ ثم يقول بعضهم ـ مع ذلك ـ إنّ رجوع العامي إلى المفتي تقليد، وهو ما يشيع في الاستعمال؟ وعليه معظم الأصوليين كما نُقل عن إمام الحرمين، وهو المشتهر المعتمد عليه؟[133].

والحق أنّ النظر الفاحص لأقوال الأصوليين يجعلنا ندرك أنّ إطلاق التقليد على رجوع العامي إلى المفتي ونفيه عنه كانا باعتبارين منفصلين:

الأول: اعتبار أصولي، نظر من خلاله الأصوليون إلى التقليد نظرًا كليا فوجدوا أنه سبيل مشروع لقيام الحجة الشرعية عليه من القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿فَٱسْأَلُواْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (النحل:43)، ومن السنة كقوله ﷺ: (أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا). ومن الإجماع والمعقول أيضا.

ومن هنا قالوا: إنّ رجوع العامي إلى قول المجتهد ليس من التقليد، لأنّ التقليد لا يعرف فيه الدليل، أمّا ههنا فقد قام الدليل، وهو دليل إجمالي أو حجة كمّا عبّروا. هذا ما نجده في كلامهم كما يقول ابن أمير الحاج: «وكذا ليس منه على هذا [أي من التقليد] عمل العامي بقول المفتي، وعمل القاضي بقول العدول، لأن كلاّ منهما وإن لم يكن إحدى الحجج، فليس العمل به بلا حجة شرعية، لإيجاب النص أخذ العامي بقول المفتي وأخذ القاضي بقول العدول..»[134].

والثاني: اعتبار فروعي، نظر من خلاله الأصوليون إلى التقليد نظرًا جزئيًا باعتبار آحاد القضايا والمسائل، فوجدوا أنّ العامي لا يضطلع بالدليل التفصيلي الذي اعتمد عليه المفتي، فكان من هذه الجهة تقليدًا، باعتبار أن العامي يقبل قول المفتي دون معرفة دليله على عين الحكم المطلوب في الحادثة.

فإذا فهمنا هذا عرفنا سرَّ الاختلاف في مفهوم التقليد، بين الجائز المشروع والمحرّم الممنوع.

إنّ التقليد بمنظار أصولي جائز مشروع لقيام الحجة على صحته، فالمقلّد يعرف الحجة على صحة تقليده للعالم.

وأما التقليد بمنظار فروعي فمعناه إتباع فتوى العالم دون معرفة الحجة أو الدليل المعتمد عليه، وهو جائز مشروع أيضًا ولا يكون ممنوعًا منه إلاّ إذا عرف العامي أنّ المقلَّد لا دليل له على ما يفتي أصلاً، أو عرف بأنّه أفتى على خلاف الدليل، أو كان المقلَّد ليس أهلاً للتقليد لعدم الكفاءة الاجتهادية عنده.

ومن هنا نقول ـ جازمين ـ إن التقليد بالمنظار الأصولي لا يمكن لأحد إنكاره، لأنه يمثل القضية الكلية التي قامت الحجة على ثبوتها، والذي يحاول إنكار هذا التقليد وإبطاله جملةً واحدة لا يستطيع، فإنّه لا سبيل له إليه.

ويبقى التقليد بالمنظار الفروعي الذي يتعلق بأفراد القضايا والمسائل الحادثة، وذلك مجال للنظر، فيُقبلُ منه ما تحققت فيه الشروط، ويُردُّ ما لم يكن كذلك.

ثانيا: مجال التقليد وحكمه وأقسامه.

الأحكام الشرعية نوعان: ما يتعلق بالعقائد والأصول العامة، وما يتعلق بالأعمال والفروع.

1 **ـ التقليد في العقائد:** ذهب العلماء في جواز التقليد فيها مذاهب:

الأول: لا يجوز التقليد فيها، وإنما يجب تكوينها اعتمادا على النظر والفكر الذاتي، لا على المحاكاة والمشابهة. وهو مذهب الجمهور، وحكاه أبو إسحاق عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف.

الثاني: يجوز التقليد فيها. وهو رأي عبيد الله بن الحسن العنبري كما حكاه ابن الحاجب في المختصر، وحكاه الرازي في المحصول عن كثير من الفقهاء.

الثالث: واجب، والنظر والاجتهاد وحرام. وهو قول بعض الباطنية.

استدل الجمهور القائلون بعدم جواز التقليد بما يأتي:

أ ـ إن النظر واجب بدليل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران:190)، أنها لما نزلت قال عليه الصلاة والسلام: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها)[135].

ب ـ إجماع الأمة على وجوب معرفة الله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وذلك لا يحصل بالتقليد.

واستدل المجوزون بما يأتي:

أ ـ لو كان النظر واجبا لفعله الصحابة وأمروا به، ولو فعلوه لنقل عنهم، كما نقل النظر في المسائل الفرعية الفقهية.

ـ وأجيب عنه بأن عقائدهم كانت مبنية على الدليل، الفطري المعتمد على السليقة في الفهم، ومشاهدتهم الوحي، فلم يكن من داع إلى حلقات البحث..

كما أن المراد بالنظر ليس تحرير المسائل على قواعد المنطق والقياس بل يكفي ما يفيد الطمأنينة، ومن يصغي إلى عوام الناس يجد لديهم أدلة كافية أقنعتهم بصحة العقيدة... وعلى هذا لا يكون أو لا يكاد يكون هناك مقلد في الإيمان.

ب ـ لو كان النظر في معرفة الله واجبا لأدى إلى الدور، لأن وجوب النظر المأمور به من الله تعالى متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر.

والجواب: أنه لا وجود للدور لأن وجوب النظر الشرعي متوقف على معرفة الله بوجه ما، ومعرفة الله متوقفة على النظر بوجه أكمل، فتكون المعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تنتج من النظر.

واستدل الموجبون للتقليد بما يأتي:

أ ـ النظر مظنة الوقوع في الشبهات، والتقليد طريق آمن.

وأجيب عنه بأن المحذور اللازم من النظر لازم في التقليد فهذا الدليل معارض بمثله. كما أن النظر الموقع في الشبهات هو النظر الفاسد لا النظر الصحيح.

ب ـ النظر منهي عنه بالكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿**مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ (غافر:4). والنظر يفتح باب الجدال.

كما نهى النبي ﷺ أصحابه لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر، وقال: (إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا)[136].

وأجيب عن الآية بأن النهي إنما هو عن الجدال بالباطل كما قال تعالى: ﴿**وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ**﴾ (غافر:5)

وأما الجدال بالحق فهو جائز لقوله تعالى: ﴿**وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل:125) فلو كان الجدال منهيا عنه لما كان مأمورا به، وقد أثنى الله على الناظرين بقوله: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (آل عمران:191)، وأما نهي الرسول ﷺ أصحابه عن الخوض في القدر، فإنهم كانوا أُوقِفُوا على النص. لذلك مُنِعوا من المماراة فيه، فكان جدالهم في القدر ليس من الحق.

توضيح وتلخيص:

الحق أن إلزام عوام الناس بالتدقيق في مسائل الاعتقاد على قواعد المنطق والقياس ليس من الصواب، وهو تكليف لهم بما ليس في وسعهم، ولا يطيقونه. وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الإيمان الإجمالي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو يبين أظهرهم بمعرفة ذلك، وما يحكى عن بعض المتكلمين من إيجاب النظر في العقليات، ليس من مذهب السابقين، فقد كان الاكتفاء بالإيمان الإجمالي منهجهم وهم خير القرون، والنظر والاستدلال طريق إلى حصول اليقين بالإيمان، وقد يحصل لك بغير نظر واستدلال، بل بما يحصل لهم من القناعة المبنية على الفطر السليمة، وهو الحد الذي يخرجهم عن التقليد الذي أنكره الجمهور.

قال ابن السمعاني: إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جدا عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه، كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأحكام لم

يفهموها، وإنما غاية العامي أن يلقن ما يريد أن يعتقده، ويلقى به ربه من العلماء يتبعهم في ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال ثم يعض عليها بالنواجذ، فلا يحول ولا يزول ولو قطع إربا إربا[137].

ولا يعقل أن ننكر الدلائل العقلية وتعلمها بالقدر الذي ينال به المسلم برد الخاطر ويزداد به إيمانا بعظمة ربه، وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اقتعدوه وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى؛ ثم أداهم ذلك إلى تفكير العوام أجمع، وهم قوام الدين وعليهم تدور رحى الإسلام[138].

2 ـ التقليد في المسائل الشرعية الفرعية:

اختلفوا في المسائل الفرعية هل يجوز فيها التقليد أم لا؟

المذهب الأول: لا يجوز التقليد مطلقا، وهو قول الظاهرية، ومعتزلة بغداد، وبعض الإمامية، وهو أن الاجتهاد لازم والتقليد غير جائز، فعلى كل مكلف أن يجتهد لنفسه في أمور دينه، ويعمل بما أداه إليه اجتهاده. واستدل ابن حزم على حرمة التقليد بما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ**﴾ (الأعراف:3). فلا يحل لأحد أن يأخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان.

ب ـ ما نقل عن مالك أنه قال: «أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه» وقال عند موته: «وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطا». وقال ابن حزم: «فهاهنا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده، وتقليد غيره وبهذا نعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور».

وقال ابن حزم: « التقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا ميت. ويتعين على السائل إذا سأل العالم أن يقول له أريد حكم الله أو حكم رسوله في هذه المسألة..».

المذهب الثاني: يجب التقليد مطلقا بعد الأئمة المجتهدين والنظر والاجتهاد غير جائز.

قال الشوكاني: «وهؤلاء لم يقنعوا بماهم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم، فإن التقليد جهل وليس بعلم»[139].

المذهب الثالث: التفصيل.

وهو أنه يجب على العامي، ويحرم على المجتهد. وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة. واختار هذا المذهب كثير من المحققين مستدلين عليه بما يأتي:

1 ـ من الكتاب: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل:43). فهذا النص عام لكل المخاطبين، وفي كل أمر لا يعلم. وأدنى درجات قوله تعالى: ﴿**فاسألوا**﴾ الجواز، فالتقليد جائز على الأقل.

2 ـ ما روى الزهري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سمع النبي ﷺ قوما يتمارون في القرآن فقال: (إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فما علمتم منه فقولوا. وما جهلتم منه فكِلُوه إلى عالمه).

إجماع الصحابة والتابعين: فإنهم كانوا يفتون العوام، الذين يسألونهم عن حكم الحادثة من الحوادث، دون نكير منهم على ذلك، ولا نهي لهم عن سؤال، ولا أمر لهم بتحصيل رتبة الاجتهاد، وهو أمر معلوم بالضرورة من العلماء والعوام.

4 ـ المعقول: وهو أن الاجتهاد ملكة لا تحصل إلا لنفر قليل من الناس، فإذا كلف بها جميع الناس، كان تكليفا بما لا يطاق. وهو ممنوع شرعا. لقوله تعالى ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة:286) الآية. كما أن تكليف كل الناس بتحصيل رتبة الاجتهاد فيه حرج ومشقة كما يؤدي إلى تعطيل مصالح المعاش.

والراجح من الآراء السابقة إنما هو التفصيل بين حاليين: حال المجتهد القادر على الاجتهاد بنفسه. وحال العاجز عنه، وعلى هذا التفصيل في حكم التقليد، ينقسم التقليد إلى قسمين:

أقسام التقليد:

أولا: التقليد المحمود وهو تقليد العاجز عن الاجتهاد للقادر عليه مادام لا يستطيع بنفسه الوصول إلى الحكم الشرعي.

ثانيا: التقليد المذموم أو المحرم، وهو ثلاثة أنواع:

1 ـ التقليد للآباء أو الأجداد أو الزعماء فيما يتضمن الإعراض عما أنزل الله.

2 ـ تقليد من لا يعلم المقلِّد أنه أهل للاجتهاد، وأهل لأن يؤخذ بقوله.

3 ـ تقليد المجتهد بعد ظهور الحجة بخلاف ذلك الاجتهاد، وقيام الدليل على خلاف قول المجتهد.

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي يحمل عليها ما ورد من آيات وأحاديث في ذم التقليد، كما يحمل عليها كل ما نقل عن العلماء في ذم التقليد، فقد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة. ومن ذلك:

ما قاله الشافعي: «مثل الذي يطلب العلم من غير حجة كمثل حاطب الليل يحمل حزمة من حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري».

ـ وقال أحمد: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا»، وقال: «من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال».

ـ وقال أبو يوسف: «لا يحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلناه».

قال السيوطي: «مازال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد، ويذمونه ويكرهونه، وقد صنف جماعة في ذم التقليد كالمزني، وابن جزم، وابن عبد البر، وأبي شامة، وابن القيم، وصاحب القاموس المحيط».

وقال القرافي: «مذهب مالك وجمهور العلماء ووجوب الاجتهاد وإبطال التقليد»[140].

المبحث الثاني عشر

مسائل من التقليد

المسألة الأولى: هل للمجتهد أن يقلد غيره؟

إذا حصلت للمجتهد أهلية الاجتهاد، واجتهد في مسألة من المسائل، ووصل باجتهاده إلى حكم فيها، فالاتفاق حاصل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيما يخالف ما وصل إليه بحسب ظنه، فلا يترك اجتهاده.

أما إذا لم يكن قد اجتهد في المسألة فقد اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: لا يجوز التقليد مطلقا. وهو ما اختاره الغزالي والآمدي والبيضاوي وأكثر الفقهاء.

الثاني: يجوز مطلقا. وهو رأي أحمد وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري.

الثالث: يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام في حق نفسه، ولا يجوز فيما يفتي به غيره. وهو قول بعض أهل العراق.

الرابع: يجوز فيما إذا خاف فوات وقته لو اشتغل بالاجتهاد، ولا يجوز فيما لم يخف فواته أو فيما يخصه أيضا. كما نبه عليه الآمدي. وهو قول بعضٍ آخر من العراقيين.

الخامس: يجوز تقليد غيره إذا كان أعلم منه، لا من هو مثله أو دونه. وهو مذهب محمد بن الحسن واختاره ابن الحاجب.

السادس: يجوز تقليد الصحابي، بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره، ولا يجوز تقليد غيره. وهو الجبائي من المعتزلة، واختاره الشافعي في الرسالة.

السابع: يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم.

الثامن: يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد، وهو رأي ابن سريج.

وكل هذه الأقوال تدور بين اتجاهين اثنين، أحدهما الجواز والثاني المنع، فأما من أجاز فاستدل بما يأتي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل:43). قالوا: الآية دلت على أن الله تعالى أمر بالسؤال، وأدنى درجاته جواز اتباع المسؤول واعتبار قوله، وليس المراد به من لم يعلم شيئا أصلا، بل لم يعلم تلك المسألة، ولا شك أن من لم يجتهد في المسألة وإن كانت له أهلية الاجتهاد هو فيها غير عالم بها، فكان داخلا تحت عموم الآية.

وأجيب عنه بأن الآية محمولة على العامي، فهو من يصدق أنه ليس من أهل العلم.

2 ـ قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء:59)، فإن المراد بأولي الأمر (العلماء) ففي الآية أمر لغير العالم بطاعة العالم، وأدنى درجاته جواز اتباعه في ما هو مذهبه.

ويجاب عنه بأنهما استويا في العلم والأهلية للاجتهاد، وليس أحدهما عاميا جاهلا.

3 ـ **الإجماع**: وهو أن عمر كان يرجع إلى قول علي، وإلى قول معاذ وأن عبد الرحمن بن عوف بايع عثمان على اتباع سنة الشيخين: ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة، مع أن المقلد كان أهلا للاجتهاد. فصار إجماعا.

وأجيب عنه بأن عمر لم يكن مقلدا لعلي ومعاذ فيما ذهب إليه، بل لأنه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه إليه.

وأما المقصود من سنة الشيخين في مبايعة عبد الرحمن لعثمان، فهو التزام العدل والإنصاف بين الناس، والبعد عن حب الدنيا، وليس المراد هو اتباع الشيخين في الأحكام الاجتهادية.

4 ـ **من المعقول**: هو أن اجتهاده في المسألة موصل إلى الظن، واتباع المجتهد غيره فيما ذهب إليه مفيد للظن، والظن معمول به في الشرعيات، فكان اتباع المجتهد غيره جائزا.

واستدل المانعون بما يأتي:

1 ـ لو كان المجتهد قد اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام لم يجز تقليد غيره، وترك ما أدى إليه اجتهاده، فكذا لا يجوز له تقليد غيره قبل الاجتهاد لإمكان أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف رأي من يقلده.

2 ـ لو كان يجوز التقليد لغير الصحابة مع تمكنهم من الاجتهاد، لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين تقليد البعض، ولو جاز ذلك لما كان لمناظرتهم فيما وقع بينهم في المسائل الخلافية معنى.

3 ـ أن الصحابة كانوا يتركون ما رأوه باجتهادهم لما يسمعونه من الخبر عن النبي ﷺ، فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برأيهم أولى.

ويرد على الاستدلال الأول بأن عدم جواز تقليد المجتهد غيره إنما هو فيما كان قادرا على الاجتهاد؛ لكن يجوز أن يقصر جهد المجتهد أو وقته عن الاجتهاد في بعض المسائل.

ويرد على الاستدلال الثاني بأن المناظرة إنما كانت لتمحيص الصواب بعرض أدلة المتناظرين لعلهم يصلون إلى الصواب وينكشف لهم وجه الحق، أما إذا لم يجد أحدهم سبيلا إلى ذلك فلا حرج أن يأخذ بفتوى غيره.

ويرد على الثالث بأن الرجوع إلى الخبر الثابت ملزم للجميع، وإنما الاجتهاد فيما إذا لم يكن خبر عن الرسول ﷺ.

والذي أراه أنه لا يمكن القول بجواز التقليد من المجتهد لغيره على العموم، كما لا يمكن أن نقول بالمنع على العموم، فالأصل أن المجتهد لا يقلد غيره مادام أهلا للاجتهاد والنظر، وهذا هو الراجح من الخلاف السابق، إلا أنه لا يمكن للمجتهد أن يحقق درجة الكمال دائما، فقد يقصر جهده عن الوصول إلى حكم بعض المسائل، فهنا لا بأس بالتقليد لغيره مادام غير قادر على الاجتهاد، فإذا توفرت له إمكانية الاجتهاد ترك التقليد، وهذا في غالب ظني ما عناه من ذهب إلى تجويز التقليد، ويظهر ذلك في اشتراط بعضهم الخوف من فوات الوقت لو اشتغل بالاجتهاد، وهو قول بعض العراقيين، وفي اشتراط تعذر الاجتهاد، فيقلد من هو أعلم منه، وهو رأي ابن سريج.

وأدعم هذا الرأي بما ترجح لدينا من تجزي الاجتهاد لتعذر استيفاء درجة الاجتهاد المطلق المحيط.

والخلاصة أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره وهذا هو الحكم الأصلي، إلا إذا احتاج لذلك لعدم قدرته على الاجتهاد في مسألة ما أو تعذر الاجتهاد فيها، فلا بأس أن يقلد غيره ممن هو أعلم منه. لأنه يعتبر كالعامي في خصوص تلك المسألة، ومتى أمكنه الاجتهاد نزع عن التقليد، لأنه مكلف بالعمل بما يغلب عليه ظنه بعد النظر والبحث.

المسألة الثانية: التمذهب بمذهب معين.

إذا كان العامي لا سبيل له إلى الاجتهاد، فلا مناص له من التقليد، كما قرر الجمهور العلماء، وعندئذ هل يجب عليه التزام مذهب معين لا يحيد عنه؟ أم يصح له الانتقال إلى مذهب آخر؟

اختلف جمهور المتفقين على وجوب التقليد على العامي في هذه المسألة الى رأيين:

الأول: يجب التزام مذهب إمام معين، لأنه اعتقد أنه حق، فيجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده. ورجحه الكيا الهراسي.

الثاني: لا يجب تقليد إمام معين في كل المسائل والحوادث التي تعرض بل يجوز أن يقلد أي مجتهد شاء، فلو التزم مذهبا معينا، كمذهب أبي حنيفة، لا يلزمه الاستمرار عليه، بل يجوز له الانتقال كليا منه إلى

مذهب آخر ولو بعد العمل به، إذ إنه لا واجب إلا ما أوجبه الله على خلقه ورسوله، ولم يوجب الله ولا رسوله اتباع مذهب معين، وإنما أوجب الله اتباع العلماء من غير تخصيص بعالم دون آخر، قال تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر**﴾.

ـ ولأن المستفتين في عصر الصحابة والتابعين لم يكونوا ملتزمين مذهبا معينا، بل كانوا يسألون من تهيأ لهم من العلماء. ولم ينكر عليهم أحد. وكان هذا إجماعا سكوتيا منهم على عدم وجوب تقليد إمام بعينه.

ـ وأيضا فإن القول بالتزام مذهب يؤدي إلى الحرج والضيق، مع أن المذاهب نعمة وفضيلة ورحمة للأمة. وهذا القول هو الراجح عند العلماء.

ـ وفصل بعضهم كالآمدي والكمال بن الهمام فقال: إن عَمِل بما التزمه في بعض المسائل بمذهب معين، فلا يجوز له تقليد الغير فيه، وإن لم يعمل في بعضها الآخر جاز له إتباع غيره فيه، إذ إنه لم يوجد في الشرع ما يوجب عليه اتباع ما التزمه، وإنما أوجب الشرع عليه اتباع العلماء دون تخصيص.

وإنما قالوا ذلك احتياطا من الوقوع في التناقض والتعارض فيما يعمل به من المسائل إن كان حكمها مختلفا تماما بين المجتهدين، لأن الانتقال من حكم الجواز مثلا في المسالة الواحدة إلى حكم المنع يؤدي إلى بطلان عمله...

تحليل الخلاف الأصولي السابق:

إذا كان الواجب على المجتهد أن يتبع ما أوصله إليه اجتهاده وظهر له من الحق، ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين إلا في حال تعذر الاجتهاد منه، فإن العامي فرضه التقليد، فيسأل من يتهيأ له من أهل الفتوى ويأخذ بآرائهم، وتقليد مذاهب الأئمة «سائغ بلا ريب ولا إثم عليهم ولا من قلدهم ولا بعضهم»[141].

والجواز هو الحكم الذي صرح به كثير من المحققين حتى صار كالإجماع ممن يُعْتَدُّ به. قال الإمام الدهلوي: «المذاهب الأربعة المدونة المحررة، قد اجتمعت الأمة أو من يعتد بها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا»[142]. ومن قبل قال القاضي عياض: «قد وقع إجماع المسلمين في أقطار الأرض على تقليد هذا النمط واتباعهم ودرْسِ مذاهبهم..»[143].

والقول بالجواز غير القول بالوجوب، فالأصل الذي قرره المحققون هو الجواز، أما الوجوب فهو مصلحي اعتباري، فالأصل أنه «يجوز للمسلم أن ينتسب إلى مذهب معين، فيدرسه ويتفقه به باعتباره مظنة الصواب، ويستفتي بموجبه، كما يجوز للعامي أن لا ينتسب إلى مذهب معين، وإنما يتعلم ما يلزمه من أحكام الشرع بسؤال أهل العلم عنها ابتداء أو عند نزول الحادثة به»[144].

ومن هنا نفهم أن العامي لا يُلزَم بمذهب معين، ولكن يجب عليه أن يتقيد بسؤال العلماء إن في المذهب أو خارجه، فللعامي أن ينتسب وله أن لا ينتسب، وفي الحالين لا يُقَيَّد.

وإذا كان الحكم الأصلي أنّ للعامي أن يتمذهب وله أن لا يتمذهب جوازا، فلماذا قالوا بفرضية التقليد للمذاهب وعدم جواز الخروج عنها؟

إنّ الوجوب الذي قال به الكثير من الأئمة، ليس تشريعا من عند أنفسهم، ولا افتئاتا على حق الله ورسوله، فهم يعرفون أن المذاهب الفقهية في حق العوام كاشفة لهم عن أحكام الشرع وليست بديلا عنه يُضَادُّه ويصادمه[145].

كما يسلمون أن المذاهب «ما هي إلا وجوه لتفسير النصوص الشرعية في القرآن والسنة النبوية واستنباط الأحكام الشرعية منها، ومن المصادر التي أرشدت إليها هذه النصوص في ضوء ضوابط معينة وقواعد معتبرة في فهم النصوص وتفسيرها»[146].

ومن ثم كانت سلما لا بد منه للوصول إلى هدي رسول الله ﷺ[147].

إلزام العوام بمذهب معين احتياط تشريعي.

الأصل أن مذهب العامي مذهب مفتيه، وأن الراجح لدى علماء الأصول أنه لا يجب التزام مذهب إمام معين في كل المسائل والحوادث التي تعرض، كما يقرر المحققون قديما وحديثا[148]، غير أن هناك احتياطا قال به العلماء فمنعوا انتقال العامي من مذهب إلى مذهب في مسألة، وأفتوا بتعين التزامه بمذهب واحد حتى قال القرافي وغيره: «حكم الله تعالى في حقه ما قاله إمامه دون ما قاله غيره»، وأشار إلى أن في ذلك مصلحة دقيقة يقل التفطن إليها[149]. وإنما «لم يجوّزوا أن يأخذ العامي الحنفي إلا بمذهب أبي حنيفة، والعامي الشافعي إلا بمذهب الشافعي، لأن الحكم بأن لا مذهب للعامي، وأن مذهبه المفتي، يؤدي إلى خلط وخبط»[150].

إن هذا الإلزام هو إلزام اعتباري مصلحي، غرضه الاحتياط من الوقوع في التلفيق الممنوع، والترخص المتفلِّت الذي يبعث عليه التشهي، فـ «لا يصلح أن يقلد المقلد من شاء منهم على الشهوة»[151].

وعليه يكون صمام الأمان من الخلط والخبط أن يكون التوجيه والإفتاء بأيدي المجتهدين، حتى إذا خرج المفتي بالمستفتي عن المذهب إلى غيره كان خروجه عن بصر دقيق بالحكم الشرعي.

وعند هذا يلتقي طرفا الخلاف في إلزام العامي مذهبا، والاستمرار عليه، فحتى الذين نفوا هذا الإلزام واعتبروه تشريعا من دون الله ورسوله، وقالوا بأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، نجدهم يحتاطون لتتبع الرخص والتلهي الذي هو حرام قطعا[152].

وإذا كان علينا أن نتفهم أن ما رآه الموجبون للتمذهب على العامي هو إجراء احتياطي له مبرره كحق لفقهاء كل زمان في تنظيم التشريع والفتوى وضبطهما، فإنه يلزمنا أيضا النظر فيما يناسب واقعنا المعاصر فنضبط الإفتاء ولا نقيد من حرية المستفتي إلا بقدر ما نمنعه من مفسده التلهي والتشهي بتتبع رخص المذاهب، وبالمقابل نعطي قدرا من الحرية للمفتي ليختار لنفسه وغيره ما يناسب، محققا لمقصود الشرع دافعا للمحاذير المنافية له.

المسألة الثالثة: هل يجوز لملتزم المذهب مخالفة إمامه جزئيا؟

فهل يلزمه الاستمرار على المذهب أم يجوز له العدول عنه في بعض المسائل؟

قيل: لا يجوز مطلقا، وقيل يجوز مطلقا، وقيل بالتفصيل بين أن يكون قد عمل بالمسألة، فلا يجوز له الانتقال، أولا يكون له ذلك، وقيل: بتفصيل آخر بين أن يكون بعد حدوث الحادثة، فلا يجوز وإلا جاز. وقيل غيره.

والأصح جواز مخالفة إمام المذهب جزئيا، والأخذ بقول غيره ما لم يكن القصد من الانتقال التلهي والتشهي.

كما يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة من المجتهدين إذا ثبت المذهب عند المقلد، وغلبه الظن على صحته عنده، إذ لا دليل على إلزام الناس بمذاهب الأئمة الأربعة رضي الله عنهم.

والخلاصة العامي الصرف لا يلزم بمذهب معين فمذهبه مذهب من يفتيه، وكذلك من له نوع بصر بالمذاهب وتأهل للنظر والاستدلال فلا يلزمه مذهب معين.

المبحث الثالث عشر
التلفيق وتتبع الرخص

تمهيد:

إذا عرفنا أن المقلد لا حرج عليه أن يقلد أي مجتهد من المجتهدين وأنه ليس عليه أن يلتزم بجميع ما في المذهب الذي قلده، فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ومالكا في آخر، ولكن هل ذلك التنقل من مذهب إلى آخر جائز بإطلاق أم ممنوع؟

حتى نتصور المسألة نأخذ المثال الآتي:

إذا اتبع المقلد مذهب أبي حنيفة في أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء، واتبع مذهب الشافعي في أن خروج الدم من البدن لا ينقض الوضوء. فإذا توضأ ولمس المرأة وخرج منه الدم ثم صلى بوضوئه فهل تصح صلاته؟

وبعبارة: إذا تتبع المقلد رخص المذاهب فأخذ من كل منها أسهلها، فلا مانع يمنعه من ذلك شرعا. فتلك سنة رسول الله ﷺ في التيسير، ولكن هل ذلك جائز وإن كان يؤدي أخذه بالرخص إلى إيجاد صورة لا يقول بها أحد من المجتهدين، ألا يكون ذلك إتباعا لهوى النفس دون الحق؟

ذلك هو موضوع التلفيق، وقد تكلم العلماء فيه في القرن السابع الهجري وأبانوا حكمه إذا كان معتمدا على أحكام متغايرة بين الأئمة، وشرطوا في جوازه عدم تتبع الرخص المؤدي إلى الانحراف الواضح عن خطوط الإسلام الكبرى.

ومادام موضوع التلفيق بهذه الأهمية فلنتناوله بالدراسة.

أولا: تعريف التلفيق.

التلفيق لغة: من لَفَقَ الثَّوْب وهو أن يَضم شُقَّةً إلى أخْرَى فَيَخِيطَهُما، وأحادِيثُ مَلَفَّقة أي أكاذيب مُزَخْرَفة[153].

واصطلاحا معناه: الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهد. وذلك بأن يجمع في قضية واحدة بين قولين أو أكثر، بحيث تتولد حقيقة مركبة لا يقول بها أحد.

ومعناه أن يترتب على العمل بتقليد المذاهب، والأخذ في قضية واحدة ذات أركان أو جزئيات بقولين أو أكثر الوصول إلى حقيقة مركبة لا يقرها أحد، سواء الإمام الذي كان على مذهبه والإمام الذي انتقل إليه، فكل واحد منهم يقرر بطلان تلك الحقيقة الملفقة في العبادة، مثل أن يقلد شخص مذهب الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس في الوضوء، ثم يقلد أبا حنيفة أو مالكا في عدم نقض الوضوء يلمس المرأة، ثم يصلي.

فإن هذا الوضوء الذي صلى به على هذا النحو لم يقل به هؤلاء الأئمة، فالشافعي يعتبره باطلا لنقضه باللمس، وأبو حنيفة لا يجيزه لعدم مسح ربع الرأس، ومالك لا يقره لعدم دلك أعضاء الوضوء أو غيره.

ومن أمثلة التلفيق: زواج الرجل من امرأة بلا ولي ولا صداق ولا شهود، مقلدا كل مذهب: فيما يقوله خلاف الآخر، لكنه من التلفيق المؤدي إلى محظور.

ومثله أن يطلق شخص زوجته ثلاثا، ثم تتزوج بابن تسع سنين بقصد التحليل، مقلدا زوجها في صحة النكاح الشافعي. فأصابها، ثم طلقها مقلدا في صحة الطلاق وعدم العدة للإمام أحمد، فيجوز لزوجها الأول العقد عليها؟

ثانيا: مجال التلفيق.

مجال التلفيق كمجال التقليد تماما، أي القضايا الظنية الاجتهادية، أما ما كان قطعيا معلوما بالضرورة أو ما كان من العقائد الثابتة، فلا مجال فيه للاجتهاد أو التقليد أو التلفيق، وكذا ما انعقد عليه الإجماع، وعليه فلا يجوز التلفيق المؤدي إلى المحرمات كأكل الميتة أو الزنا أو الربا وما إلى ذلك.

ثالثا: مشروعيته.

اختلف العلماء في مشروعية التلفيق، فمنهم من منعه ومنهم من أجازه على غرار اختلافهم في التقليد، وقد اعتمد المانعون له في استدلالهم على ما قاله علماء الأصول في الإجماع من منع إحداث قول ثالث إذ افترق العلماء فرقتين في حكم مسألة، فعند الأكثرين: لا يجوز إحداث قول ثالث ينقض ما كان محل اتفاق. كعدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فيها رأيان: وضع الحمل، وأبعد الأجلين، فلا يجوز إحداث قول يقول: إن عدتها بالأشهر فقط.

ويلزمنا أن نناقش دعوى منع التلفيق، ولنا في ذلك مسلكان: طريقة المنع، وطريقة إثبات العكس.

المسلك الأول: طريقة المنع أو النفي.

التلفيق مبني على فكرة التقليد، فلم يعرف عند السلف، لا في عهد الرسول ﷺ ولا الصحابة ولا التابعين، وحتى في عصر الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب الاجتهاد: لم ينقل عن أحدهم منع العمل بمذهب غيره، بل كان كل منهم يقتدي بالآخر ويصلي خلفه مع اطلاعه على مخالفته له. فدل هذا على أن للمستفتي أن يأخذ بأقوال العلماء في مسألتين أو أكثر، ولا يقال إنه لفق أو وصل إلى حقيقة لم يقل بها المفتون. وإنما يعتبر ذلك من قبيل تداخل أقوال المفتي بعضها في بعض بالنسبة للمستفتي.

والقول بمنع التلفيق ينقض القول بجواز التقليد الذي هو واجب على العوام من ناحية المبدأ، وإن كان التقليد في الغالب ليس تلفيقا، كما يناقض المبدأ بأن اختلاف الأئمة رحمة على الأمة، ويعارض مقصد السماحة واليسر الذي تقوم عليه الشريعة.

المسلك الثاني: الاستدلال بطريقة إثبات العكس.

- إذا افترضنا وسلمنا بمنع التلفيق، فإن المانعين قرروا عدم وجوب التزام مذهب معين، وعليه فمن لم يكن ملتزما مذهبا معينا جاز له التلفيق، وإلا أدى الأمر إلى بطلان عبادات العوام، إذ لا يكاد أحدنا يجد عاميا يفعل عبادة موافقة لمذهب معين.

- وأما ما اشترطوه من ضرورة مراعاة الخلاف بين المذاهب إذا قلد أحدهم مذهبا أو ترك مذهبه في مسألة فهو أمر عسير، سواء في العبادات أو المعاملات، وهو يتنافى مع سماحة الشريعة ويسرها ومسايرتها لمصالح الناس.

مثال: من توضأ مثلا ومسح رأسه مقلدا للشافعي، فوضوءه صحيح، فإذا مس عضوه بعدئذ مقلدا أبا حنيفة جاز له أن يصلي: لأن وضوءه هنا صحيح بالاتفاق، لأن لمس الفرج غير ناقض عند أبي حنيفة، فإذا قلده شخص في عدم نقض ما هو صحيح عند الشافعي استمر الوضوء على حالة بتقليده لأبي حنيفة.

وحينئذ، لا يقال: إن الوضوء غير صحيح لبطلانه في كلا المذهبين، لأن المسألتين قضيتان منفصلتان، لأن الوضوء قد تم صحيحا بتقليد الشافعي، ويستمر بعد اللمس بتقليد أبي حنيفة فالتقليد لأبي حنيفة إنما هو استمرار الصحة لا في ابتدائها.

ـ وأما ما ادعاه بعض الحنفية من قيام الإجماع على منع التلفيق، فهو إما اعتبار اتفاق أهل المذهب، أو باعتبار الأكثر والغالب، أو باعتبار السماع، أو بالنسبة للظن، إذ لو كانت المسألة مجمعا عليها لنص فقهاء المذاهب الأخرى على الإجماع، إذ لابد للمجمع عليه أن يشتهر بين أهله ويظهر وينص عليه، فلا يكفي السكوت والاحتمال، ولا أدل على عدم الإجماع من مخالفة كثير من العلماء المتأخرين صراحة.

قال الكمال بن الهام في التحرير وتابعه تلميذه ابن أمير الحاج: إن المقلد له أن يقلد من شاء، وإن أخذ العامي في كل مسألة يقول مجتهد أخف عليه لا أدري ما يمنعه من النقل أو العقل، وكون الإنسان يتبع ما هو الأخف عليه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد، ما علمت من الشرائع ذمه عليه. وكان ﷺ يحب ما خفف عن أمته.

وأما أن الإمامين اتفقا على بطلان عمل الملفق، فهذا القول لا تنهض به حجة، فإن الملفق لا يقلد كلا منهما في مجموع عمله، وإنما قلد كلا منهما في مسألة معينة غير التي قلد فيها غيره، ولا حرج في هذا، ومجموع العمل (أي بالمذهب) لم يوجب أحد النظر إليه، لا في الاجتهاد ولا في التقليد، وإنما هو اختراع لحكم شرعي ممن ليس أهلا للقول به، ولله سبحانه خطابه، ولكل خطاب أثره.

والنتيجة: إن دين الله يسر لا عسر، وإن القول بجواز التلفيق من باب التيسير على الناس في دين الله الذي هو الحنيفية السمحة.

التلفيق الممنوع:

ليس التلفيق جائزا بإطلاق وإنما هو مقيد في دائرة معينة، فمنه ما هو باطل لذاته كما إذا أدى إلى إحلال المحرمات كالخمر والزنا ونحوهما، ومنه ما هو محظور لا لذاته، بل لما يعرض من العوارض، وهو ثلاثة أنواع:

1 ـ الأول: تتبع الرخص عمدا: بأن يأخذ الإنسان من كل مذهب ما هو الأخف عليه، دون ضرورة ولا عذر وهذا محظور، سدا لذرائع الفساد والانحلال من التكاليف الشرعية.

قال الغزالي: «ليس لأحد أن يأخذ بمذهب المخالف بالتشهي، وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع..».

ومثله: تتبع الرخص للتلهي والأخذ بالأقوال الضعيفة من كل مذهب اتباعا للملاذ والأهواء.

2 ـ الثاني: التلفيق الذي يستلزم نقض حكم الحاكم، لأن حكمه يرفع الخلاف درءا للفوضى.

3 ـ الثالث: التلفيق الذي يستلزم الرجوع عما عمل به تقليدا، أو عن أمر مُجْمَعٍ عليه لازم لأمر قلده.

ومثال التلفيق الذي يستلزم الرجوع عما عمل به تقليدا، إذا قال فقيه لزوجته: أنت طالق البتة (أي طلاق بائن) وهو يرى أن هذا الطلاق يقع ثلاثا، فأمضى رأيه، وعزم على أنها حرمت عليه، ثم رأى بعده أنها تطليقة رجعية فهذا لا يجوز له الأخذ بالرأي الذي رآه ثانيا.

وهذا يختلف عما إذا حدثت له الحادثة مع امرأة أخرى لأن الحادثة اختلفت، فإذا تغير رأيه في حادثة لا علاقة لها بالأولى، جاز له إمضاء الرأي الثاني ولزمه.

والنتيجة: إن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل فيما إذا بقي من أثار الفعل السابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به كل من المذهبين.

و مثال التلفيق الذي يستلزم الرجوع عن أمر مجمع عليه لازم لأمر قلده: لو قلد رجل أبا حنيفة في النكاح بلا ولي، فيستلزم العقد صحة إيقاع الطلاق، لأن ذلك أمر لازم لصحة النكاح إجماعا لكن إذا طلقها ثلاثا، ثم أراد تقليد الشافعي في عدم وقوع الطلاق لكون النكاح بلا ولي، بأن اعتقد أن النكاح باطل وعليه فلا يقع الطلاق، لأنه لم يصادف محلا، وهو الزوجة، وعلى ذلك يجوز أن يعقد عليها عقدا جديدا.

فليس له ذلك لكونه رجوعا عن التقليد في أمر لازم إجماعا أي أن القول بعدم جواز هذا ليس من أجل التلفيق وحده، بل بسبب الرجوع عما قلده فيه بعد العمل مع بقاء أثره، وهذا من باب الاحتياط الشرعي حتى لا يعبث بالدين ويقع الإفساد في الأرض والحرث والنسل ومعلوم ما فيه من تضييع مقاصد الشريعة باتباع الحيل.

حكم التلفيق في التكاليف الشرعية:

بينا سابقا أن مجال التلفيق هو الفروع الفقهية الظنية التي هي مجال للاجتهاد، أما العقائد والأخلاق وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فلا يدخله التلفيق؛ لأنه لا يجوز فيه التقليد اتفاقا، وبما أن التلفيق مجاله الأحكام والمسائل الفرعية، فيلزم تفصيل الحكم فيه باختلاف الفروع وانقسامها إلى ثلاثة أنواع:

الأولى: ما بني في الشريعة على السماحة واليسر، واختلافه باختلاف أحوال المكلفين.

وهذا النوع هو العبادات المحضة، وهذه يجوز فيها التلفيق لرفع الحرج، بخلاف العبادات المالية، فإنها مما يجب التشديد فيه احتياطا لابتنائها على حقوق الفقراء التي لا يجوز المساس بها.

الثاني: ما بنى على الورع والاحتياط وهو المحظورات الشرعية.

فينبغي الحيطة فيه قدر الإمكان، لأن المنهيات فيها المضرات، فلا يجوز التسامح والتلفيق فيها إلا للضرورة، لأن الاحتياط واجب عملا بحديث الحسن بن علي عند الترمذي والنسائي (**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**).

الثالث: المعاملات والحدود والمناكحات.

فأما المعاملات وأداء الأموال والحدود المقررة وصيانة الدماء ونحوها من التكاليف المراعى فيها المصالح البشرية والمرافق الحيوية، فيجب الأخذ فيها من كل مذهب بما هو أقرب إلى مصلحة العباد وسعادتهم، ولو لزم منه التلفيق، لما فيه من سعي للمصلحة المقصودة شرعا، ولأن مصالح الناس تتغير بتغيير الزمان والعرف وتطور الحضارة والعمران ومعيار المصلحة عرفناه في المقاصد.

وأما المناكحات فيمنع فيها التلفيق حتى لا يتخذ ذريعة للتلاعب بقضية النكاح والطلاق مراعاة للقاعدة الشرعية: **الأصل في الأبضاع التحريم**، صيانة لحقوق النساء والأنساب.

الخلاصة: إن التلفيق جائز إذا كان داعما للشريعة ومقاصدها وأركانها وهو محرم إذا كان مفضيا إلى مخالفاتها والتحايل على إبطال حكمها ومقاصدها وأركانها.

وبرأيي أن التلفيق وإن كان جائزا في الكثير من الأحكام الفرعية إلا أنه لا ينبغي أن يترك للعوام بل ينبغي الرجوع فيه إلى أهل العلم حتى ينضبط بشرطه.

تتبع الرخص:

هو أن يتتبع الشخص ما هو أهون وأيسر في المذاهب، فيما يطرأ عليه من القضايا والمسائل.

وحكمه حكم التلفيق وقد اختلفوا في جوازه أو عدم جوازه.

فقال قوم، وهو الغزالي والأصح عند المالكية والحنابلة، يمتنع تتبع الرخص في المذاهب لأنه ميل مع الهوى وهو منهي عنه.

وقال ابن عبد البر وابن حزم: لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، والسبب أنه مؤد إلى إسقاط الأحكام التكليفية في كل مسألة يقع فيها الخلاف.

وقال آخرون: وهم بعض المالكية كالقرافي وأكثر أصحاب الشافعي والراجح عند الحنفية: يجوز تتبع رخص المذاهب لأنه لا مانع منه شرعا، ولأن الشرع من سمته التخفيف.

والخلاصة: أن حكمه حكم التلفيق، فإنه يجوز بالقدر الذي يدفع الحاجة ويرفع الحرج والضرر، ولا يجوز إذا كان مؤديا إلى التحايل المسقط لتكاليف الشرع أو العبث بها.

وعليه لا يجوز أن يترك الأمر بأيدي العوام، بل يفوض إلى أولي العلم.

ـ انتهت ـ

والله ولي التوفيق

أ/ قوميدي الذوادي

---

(1) انظر: لسان العرب، جـ3، ص135، القاموس المحيط، جـ1، ص286، المصباح المنير.ص43.

(2) انظر: الصحاح، للجوهري، جـ2، ص36، ولسان العرب، جـ3، ص135، والقاموس المحيط، جـ1، ص286.

(3) انظر: الصحاح للجوهري، جـ2، ص37.

(4) انظر: الصحاح، جـ2، ص37، ولسان العرب، جـ3، ص135، والقاموس المحيط، جـ1، ص286.

(5) انظر: المصباح المنير، ص 43.

(6) النهاية في غريب الأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير (ت606هـ)، جـ1، ص320، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ـ بيروت، 1399هـ/1979م.

(7) انظر: الصحاح، جـ2، ص37، ولسان العرب، جـ3، ص135، والقاموس المحيط، جـ1، ص286، والمصباح المنير، ص44.

(8) نفائس الأصول للقرافي وهو شرح المحصول للرازي، جـ4 ص515. تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

(9) انظر: المستصفى، جـ2، ص382. تحقيق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط1، 1417هـ/1997م، وتابعه ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، صنفه الفقيه الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت620هـ)، ص319. راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط1، 1401هـ/ 1981م.

(18) التحرير في أصول الفقه، مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (ت 879 هـ) جـ3، ص370. ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية ـ ط1، 1419هـ/1999م.

ـ والعبارة فيها تصرف خفيف لا يؤثر على المعنى، وقد ذكرها هكذا أ.د وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي جـ2، ص 1038. طبعة دار الفكر ـ دمشق.

(19) التقرير والتحبير، جـ3، ص370.

(20) المحاولات الاجتهادية من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري وتقويمها، إحدى محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، ملتقى الاجتهاد، جـ2، ص234. مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية ـ الجزائر، نشر وزارة الشؤون الدينية بالجزائر.

(21) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، الإمام سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي، (ت792هـ)، جـ2، ص245. ضبطه وأخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1416هـ/1996م.

(22) انظر: المستصفى للغزالي، جـ2، ص382.

(23) انظر: الإحكام، جـ4، ص396، وتابعه في هذا ابن بدران الحنبلي، انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص376.

(24) الاجتهاد، حكمه ومجالاته وحاجتنا إليه اليوم، ضمن بحوث ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، ملتقى الاجتهاد، جـ1، ص49.

(25) انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب، مع شرح العضد، ص374، وأصول الفقه لابن مفلح الحنبلي، جـ4، ص1469، وفواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي (ت1225هـ)، وهو شرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية، للإمام المحقق الشيخ محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي (ت1119هـ)، جـ2، ص415، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1418هـ/1998م. والتحرير للكمال ابن الهمام، مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، جـ3، ص370، وشرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للتفتازاني جـ2، ص245، وأصول الفقه لمحمد أبي زهرة، ص379، وعلم أصول الفقه، لأحمد إبراهيم بك، ص106، وأصول التشريع الإسلامي، للشيخ علي حسب الله، ص87. دار الفكر العربي، ط6، 1402هـ/1982م.

(26) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، جـ4، ص459.460.

(27) انظر: فواتح الرحموت للأنصاري، شرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور جـ2، ص415.

(28) نفائس الأصول، للقرافي، جـ4، ص515.

(29) انظر: المستصفى جـ2، ص239، وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي (ت728هـ)، جـ22، ص329. تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية ـ الرياض.

(30) انظر هذه الأمثلة في: تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، العلامة الشيخ أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب المعروف بابن الدهان (ت 590هـ)، جـ1، ص25، تحقيق أيمن نصر الدين الأزهري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، وإرشاد الفحول للشوكاني، جـ2، ص920.

(31) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها ص162. مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء ـ المغرب.

(32) الرسالة، ص477.

(33) انظر: المستصفى للغزالي، جـ2، ص101.

(34) انظر: البحر المحيط للزركشي، جـ4، ص9، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ص83. مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

(35) انظر: الفروق اللغوية، ص78.79.

(36) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص8، دار القلم ـ الكويت ط6، 1414هـ/1993م، وتاريخ الفقه الإسلامي، محمد علي السايس، ص37. المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة.

(37) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله أد. محمد فتحي الدريني جـ1، ص77. مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط1، 1414هـ/1994م.

(38) انظر: السابق، جـ1، ص77، والعلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء، محمد مختار السلامي، ضمن بحوث فقهية من الهند، ص274.

(39) العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء، محمد مختار السلامي ضمن بحوث فقهية من الهند، ص274.275.

(40) انظر: بحوث مقارنة في الفقه وأصوله أد. محمد فتحي الدريني، جـ1، ص77.

(41) حديث عمر بن العاص «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب..»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم (6919)، جـ6، ص2676، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم (1716)، جـ3، ص1342.

(42) حديث معاذ وقد سأله النبي ﷺ «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟..»، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (3592)، جـ3، ص303، والترمذي، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم (1327)، جـ3، ص616.

قال ابن حجر: «وقد أخرجه الخطيب في كتاب الفقيه والمتفقه من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبد الرحمن ثابتا لكان كافيا في صحة الحديث، وقد استند أبو العباس بن القاص في صحته إلى تلقي أئمة الفقه والاجتهاد له بالقبول، قال: وهذا القدر مغن عن مجرد الرواية وهو نظير أخذهم بحديث (لا وصية لوارث) مع كون راويه إسماعيل بن عياش». تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، جـ4، ص182، رقم (2076). تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، طبعة المدينة المنورة، 1484هـ/1964م.

ورده ابن حزم بجهالة الراوي وهو الحارث بن عمرو، قال: وهو مجهول لا يدرى من هو، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم، ولكن قال الخطيب: «قول الحارث بن عمرو (عن أناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح، وقد قيل أن عبادة بن نسيّ رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة..»، ثم ذكر تقبل أهل العلم له واحتجاجهم به مما يغني عن طلب الإسناد له. انظر: الفقيه والمتفقه، جـ1، ص189.190.

وقال الشوكاني: «وهو حديث مشهور له طرق متعددة، ينتهض بمجموعها للحجية». انظر: جـ2، ص1054.

(43) الأثر عن أبي بكر وابن مسعود «أقول برأيي فإن يكن صوابا فمن الله..»، قاله أبو بكر لما سئل عن الكلالة، سنن الدارمي، كتاب الفرائض، باب الكلالة، رقم (2972)، جـ2، ص462، وقاله ابن مسعود لما سئل عن المرأة التي توفي عنها زوجها ولم يفرض لها صداقا، سنن النسائي، كتاب النكاح، باب إباحة التزوج بغير صداق، رقم (3354)، جـ6، ص121.

(44) إرشاد الفحول، ص236.

(45) المستصفى للغزالي، جـ2، ص390، وانظر: المحصول للرازي مع نفائس الأصول للقرافي، جـ4، ص541، ونهاية السول للإسنوي، وهو شرح منهاج الأصول للبيضاوي، مع شرح البدخشي، جـ3، ص262، وكشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، جـ4، ص26، وفتاوى البرزلي جـ1، ص96.

(46) انظر: نفائس الأصول، جـ4، ص541.

(47) انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، جـ4، ص26، وفتاوى البرزلي جـ1، ص96.

(48) انظر: الموافقات، جـ4، ص113.

(49) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص194.

(50) انظر: أصول الجصاص، الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت370هـ): جـ2، ص395. ضبط وتخريج وتعليق د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.

(51) انظر: المستصفى جـ2، ص390.

(52) انظر: السابق، نفسه، والإحكام للآمدي، جـ4، ص398.

(53) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام، رقم 723، وصحيح مسلم، في كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة رقم 394.

(54) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص216، الزهراء للنشر والتوزيع ـ الجزائر، ط1، 1990م.

(55) القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي، د. عبد الله ربيع عبد الله محمد، ص119. حقق المؤلف هذه المسألة، وذكر مذاهب العلماء في ذلك وبين أن «الدليل اللفظي قد يفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهده من المنقول عنه، أو متواترة، نقلت إلينا، تدل على انتفاء الاحتمالات». ا هـ. ص42، وما بعدها. دار النهار ـ القاهرة، ط1، 1417هـ/1996م.

(56) نبه على هذا الدكتور محمد عمارة في كتابه: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص42.43، دار الفكر ـ دمشق، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، إعادة ط1، 1421هـ/2000م. ط1، 1998م.

(57) انظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة، ص45.

(58) انظر: تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، د. إسماعيل كوكسال، صفحة (هـ)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

(59) اقتباس من كلام الشاطبي في الموافقات، جـ4، ص112.

(60) انظر: شروط الاجتهاد قراءة في جدل الائتلاف والاختلاف، سعيد شبار، باحث مغربي، مجلة التجديد، السنة الخامسة العدد 10، أوت 2001م، ص200.

(61) الأثر عن عمر «إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات..»، أخرجه البيهقي، رقم (13762)، جـ7، ص172، وابن أبي شيبة في المصنف، جـ 3، 474، وذكره ابن كثير في تفسيره وقال: إسناده حسن، جـ1، ص258.

(62) انظر: المدخل إلى علم أصول الفقه، د. معروف الدواليبي، ص91، الطبعة الخامسة، بيروت.

(63) أعلام الموقعين، جـ1، ص86. طبعة دار الجيل ـ بيروت، 1973م، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

(64) أعلام الموقعين، جـ1، ص61.62. طبعة دار الجيل ـ بيروت، 1973م، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

(65) قال الشيخ علي حسب الله رحمه الله: «الاجتهاد الجماعي هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي في المسألة»، ولا يصح أن يكون حداً له، بل هو وصف لنتيجة من نتائجه، لأنه قد يؤول إلى اتفاق وقد يؤول إلى رأي الأغلب. انظر: أصول التشريع الإسلامي، ص116.

(66) حديث علي: «تشاورون فيه الفقهاء..»، رواه أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت360هـ) في المعجم الأوسط، رقم (1618)، جـ2، ص172، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين ـ القاهرة، 1415هـ. قال الهيثمي (ت807هـ) في مجمع الزوائد: رجاله موثوقون من أهل الصحيح. باب في الإجماع، جـ1، ص178. طبعة دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، بيروت، طبع سنة 1407هـ.

(67) حديث «تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين..»، الطبراني في المعجم الكبير، رقم (12042)، جـ11، ص371، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم ـ الموصل (العراق)، ط2، 1404هـ، 1983م. قال الهيثمي: فيه عبد الله بن كيسان، قال البخاري: منكر الحديث. انظر: مجمع الزوائد، باب في الإجماع، جـ1، ص178.

(68) أعلام الموقعين جـ4، ص313.

(69) صفة الفتوى، لابن حمدان، ص 9.8.

(70) أعلام الموقعين، جـ1، ص121.

(71) السابق، نفسه.

(72) انظر: علم أصول الفقه، الشيخ أحمد إبراهيم بك، ص112، والمدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى الزرقا جـ1، ص206، والاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص12.

(73) سنن أبي داود.

(74) البخاري.

(75) أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس.

(76) المستصفى، ص342.

(77) المستصفى، ص344.

(78) هذا لفظ ابن ماجة في سننه، رقم 3280، وهو في صحيح البخاري عن سلمة بن الأكوع، بلفظ: «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شيء» . فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام الماضي قال: «كلوا وأطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها». باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، رقم 5569. ومسلم، رقم5215.

(79) المستصفى، جـ2، ص352.351.

(80) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص221.

(81) المستصفى، جـ2، ص252.

(82) حاشية التفتازاني على التوضيح، جـ2، ص118.

(83) إرشاد الفحول، ص86.85.

(84) كشف الأسرار،ج3، ص262.261.

(85) إرشاد الفحول، ص222.

(86) الموافقات ج4، ص67.

(87) الموافقات ج4، ص106.105.

(88) إعلام الموقعين ج3، ص3.

(89) ذكره البخاري تعليقا.

(90) إعلام الموقعين ج4 ص199.

(91) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص246.

(92) إعلام الموقعين ج4 ص205.204.

(93) الباجي: إحكام الفصول، ص722.

(94) الباجي: إحكام الفصول، ص722.

(95) الآمدي جـ4، ص170، وإرشاد الفحول للشوكاني، ص222.

(96) المستصفى، ج2، ص352.

(97) نقلا عن كتاب أصول الفقه، لأبي زهرة، ص378.

(98) إرشاد الفحول، للشوكاني، جـ2، ص1042.

(99) انظر: المستصفى، للغزالي، جـ2، ص389، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي، ص320، والإحكام للآمدي، جـ4، ص398، والإحكام لابن حزم جـ5، ص119، والمحصول للرازي جـ6، ص25، ونفائس الأصول للقرافي، جـ4، ص524، وفتاوى ابن الصلاح، ص38، والمجموع للنووي جـ1، ص75، وجمع الجوامع لابن السبكي مع الغيث الهامع للعراقي جـ3، ص879، والبحر المحيط للزركشي جـ4، ص498، وإرشاد الفحول للشوكاني، جـ2، ص1042، ومسلم الثبوت لابن عبد الشكور، جـ2 ص446، وفواتح الرحموت للأنصاري الهندي، جـ2، ص416، وأصول الفقه لابن مفلح جـ4، ص1469، وشرح الكوكب المنير للفتوحي، جـ4، ص473.

(100) انظر مثلا: البحر المحيط، للزركشي، جـ4، ص499، والمحصول، للرازي جـ6، ص25.

(101) المجموع، للنووي، جـ1، ص75.

(102) إرشاد الفحول للشوكاني، ص224.

(103) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، جـ2، ص1044.1043.

(104) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص220.

(105) الإحكام للآمدي، جـ4، ص398.

(106) الإحكام لابن حزم، جـ5، ص119.

(107) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص220.

(108) البحر المحيط، جـ4، ص449.

ـ **ابن الزملكاني**: الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبو المعالي كمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد الأنصاري، المعروف بابن الزملكاني: فقيه، انتهت إليه رئاسة الشافعية في عصره، من بقايا المجتهدين ومن أذكياء أهل زمانه، ولد وتعلم بدمشق، وتصدر للتدريس والإفتاء، ولي ونظر الخزانة ووكالة بيت المال، ثم ولي القضاء في حلب فأقام سنتين، وطُلب لقضاء مصر، فقصدها، فتوفي في بلبيس ودفن بالقاهرة. سنة727هـ، له رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألتي (الطلاق والزيارة) وتعليقات على (المنهاج) للنووي، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في التاريخ. (طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، جـ1، ص131. والأعلام للزركلي، جـ6، ص284).

(109) المستصفى جـ2، ص354.

(110) أعلام الموقعين، جـ4، ص217.

(111) إرشاد الفحول، ص225.

(112) من أدلة وقوع الاجتهاد منه ﷺ في الحروب: أ ـ قوله تعالى: ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾ التوبة.

ب ـ وقوله تعالى: ﴿**لولا كتاب من الله سبق لمسكم في ما أفضتم عذاب عظيم**﴾ الأنفال، وهو عتاب على قبول الفداء من أسرى بدر.

(113) صحيح مسلم، في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، رقم 1211.

(114) صحيح مسلم، في الحج، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه و سلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، رقم 2363.

ـ قوله (فخرج شيصا): هو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفا.

(115) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص97-98، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط16، 1420هـ/1999م. والمدخل للفقه الإسلامي، د. محمد سلام مدكور، ص68، دار الكتاب الحديث ـ الكويت.

(116) انظر: أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، تاريخه وتطوره، مصطفى الخن، ص26، دار الكلم الطيب ـ دمشق ـ بيروت، ط1، 1420 هـ/2000م.

(117) انظر: الفكر السامي، جـ1، ص225.

(118) حديث: «إن العلماء ورثة الأنبياء..»، البخاري تعليقا، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، جـ1، ص37، وأبو داود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، رقم (3641)، جـ3، ص317، والترمذي في أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة رقم (2682)، جـ5، ص48، وابن ماجه، المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم (223)، جـ1، ص281، وأحمد في مسند الأنصار، باقي حديث أبي الدرداء، رقم (21763)، جـ5، ص196. وقال الإمام الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه البزار ورجاله موثوقون»، باب في فضل العلماء ومجالستهم، جـ1، ص126.

(119) انظر: الإحكام للآمدي، جـ4، ص400.

(120) انظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام، د. محمد سلام مدكور، ص87، نشر جامعة الكويت، ط1، 1493هـ/1973م.
والمدخل للفقه الإسلامي، له، ص68.

(121) انظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله، أ. عبد السلام السليماني، ص90-91. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة ـ المحمدية، المغرب، 1417هـ/1996م.

(122) صاحبي أبي حنيفة: محمد بن الحسن وأبي يوسف.

(123) انظر: مختار الصحاح، ص548، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني، جـ1، ص6.