

جامعة أحمد دراية - أدرار
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
قسم: العلوم الإسلامية

اجتهاد المقلد

دراسة نظرية تطبيقية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه (ل م د) في: العلوم الشرعية
تخصص: الفقه وأصوله

إشراف الدكتور: خالد ملاوي

إعداد الطالب: ذنايب محمد الصالح

لجنة المناقشة		
الاسم واللقب	الصفة	الجامعة
أ.د. محمد دباغ	رئيسا	جامعة ادرار
د. خالد ملاوي	مشرفا ومقررا	جامعة ادرار
د. عاشور بوقلقولة	مناقشا	جامعة ادرار
أ.د. محمد سنيبي	مناقشا	جامعة البليدة
د. محمد جرادي	مناقشا	جامعة ادرار
أ.د. محمد سماعي	مناقشا	جامعة الجزائر 1

2017 م - 2018 م

الموسم الجامعي 1438 هـ - 1439 هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أقرباء

إلى من علمتني الدأب والمثابرة في الحياة والدتي الكريمة، أطال الله في عمرها، وبارك فيه..

إلى روح من زرع في قلبي نبتة حب العلم وتوقير أهله: والدي الكريم عليه رحمة الله..

إلى خاصتي من أهلي و أولادي الأعزاء...

إلى كل من آمن بأن طريق نهضة الأمة من عثرتها هو العلم والعمل الصالح...
أهدي هذا العمل المتواضع .

شكراً وتقديراً

جميل الشكر والتقدير والعرفان بالجميل إلى: كل من كان له فضل علي من أساتذتي الكرام، وأخص منهم بالذكر مشرفي الأستاذ: خالد ملاوي، لتفضله وقبوله الإشراف على هذه الرسالة، كما كانت معرفته الدقيقة بالموضوع خير معين لي على المضي فيه.

وكذلك الأستاذ: محمد دباغ، على صبره وتفانيه في تأطير طلبة الدكتوراه، وكافة الأساتذة المشرفين على هذه الدفعة، والأستاذان: عاشور بوقلقولة، وعمر بن دحمان؛ لتشجيعهما ودعمهما إياي على المضي في إنجاز الرسالة.

وجزيل الشكر كذلك للأستاذ بشير جحيش الذي وضع بصمته في الأطروحة بترجمة ملخص باللغة الانجليزية؛ كما أتوجه بالشكر للسادة أعضاء لجنة المناقشة الذين تعبوا في تصفح الرسالة وإبداء ملاحظاتهم النافعة.

وإلى أهل بيتي وأولادي الذين تعبوا في مجاراتي في محاولة فهم موضوع الرسالة؛ عندما كنت أستريح من عناء البحث بالحديث إليهم حول الموضوع. كما أشكرهم على أنهم كفوني مؤنة التسوق؛ فخلص كل وقتي للرسالة.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وبعد:

هذه دراسة في علم من علوم الشريعة الإسلامية، من أشرف العلوم وأجلها؛ ألا وهو علم أصول الفقه، الذي اجتمع فيه النقل والعقل معا. وفي واحد من أهم موضوعاته، وهو الاجتهاد والتقليد. عنوانها: "اجتهاد المقلد دراسة نظرية تطبيقية".

وللاجهاد في الشريعة الإسلامية كما هو معلوم أهمية كبرى، ذلك أن العبد مطالب بالنزول تحت أحكام التكليف، ويلزم من ذلك؛ العلم بالتكاليف الشرعية؛ حيث نصب الله عليها دلائل يُتعرّف منها على هذه الأحكام، واقتضت حكمته أن يكون بعض الأدلة جلياً، بينما خفي الكثير؛ لفاء في دلالات النصوص الشرعية، ولكونها متناهية والحوادث غير متناهية؛ فاحتاج الأمر إلى إعمال النظر للكشف عن الأحكام الشرعية التي تغطي هذه الوقائع، وذلك انطلاقاً من النصوص الشرعية، وما أرشدت إليه من قواعد وأصول عامة يهتدي بها المجتهدون .

لكن التعاطي مع الأحكام الشرعية لا يقف عند حد استنباط الحكم الشرعي؛ لأنه مفتقر إلى التطبيق والتنزيل؛ فيتطلب معرفة محله، وذلك بملاحظة مدى انطباق الأوصاف المنصوص عليها أو المستنبطة على الجزئية محل النظر، وهذا ما يعرف في الدرس الأصولي بتحقيق المناط؛ فالجتهاد كما اجتهد في استنباط الحكم يجتهد في تحقيق مناطه، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لبقيت الأحكام تصورات ذهنية مجردة .

فإذا كان الاستنباط وسيلة التعرف على الحكم فإن الاجتهاد في تطبيقه وتنزيله هي غاية الحكم؛ إذ ما شرعت الأحكام إلا لغرض دخول المكلف تحت طائلتها تاركاً تحكيم الأهواء، محققاً العبودية لله، وهي غاية خلق الإنسان.

وإذا كان دور المجتهد هو الكشف عن الأحكام الشرعية؛ فإن العامي الذي لم يحز شروط الاجتهاد ملزم بتقليد المجتهدين، وتلقي الأحكام الشرعية عن العدول منهم؛ ولكن هذا التلقي

ليس مجرد انقياد منه إلى المجتهد كالبهيمة، الذي يمكن أن يتصوره الذي يمر مستعجلا على مباحث التقليد وأحكامه، خاصة وأن تركيز البحث الأصولي على إبراز دور المجتهد في الاجتهاد ينشئ انطبعا بأن المقلد لاحظ له من أي نظر إلا الخضوع لحكم المجتهد.

وهذا الانطباع يخفي حقيقة، وهي أن للمقلد عند الأصوليين دورا في التعاطي مع الحكم الشرعي لا يختلف في مظهره العام عن دور المجتهد؛ لأنه مطلوب من المقلد التحقق من حال المفتي كما يطلب من المجتهد تفحص الأدلة. كما هو مطالب بتنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها، وهذا واجب كل مكلف بخطاب التكليف، غير مختص بالمجتهد.

فالدرس الأصولي لم يحرم المقلد من نوع من النظر مختص به، فالعامي الذي لزمه التقليد، يلزمه كذلك النظر في أحوال المفتين، وجمهور الأصوليين يصرحون بأن التقليد لا يكون إلا بعد نظر في علم وعدالة المفتي. فهل ما يقوم به العامي أو المقلد من بحث عن المفتي هو اجتهاد شرعي تترتب عليه آثاره؟.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تلقي الحكم الشرعي يضع المقلد أمام عقبة أخرى فهو لا يطبق الحكم الشرعي بشكل آلي من دون أدنى نظر وبصر في حاله، بل يجد نفسه ملزما بالتدبر في الأوصاف المنوطة بالحكم الشرعي، ومدى تحقق تلك الأوصاف على شخصه، قبل أن ينتقل إلى التطبيق الفعلي للحكم الشرعي. فهل هذا المستوى من النظر والتدبر هو من الاجتهاد ومن تحقيق المناط عند الأصوليين؟. من هذه التساؤلات أخلص إلى إشكالية الدراسة.

إشكالية الدراسة

تدور الدراسة حول إشكالية مركزية وهي: هل للمقلد اجتهاد مختص به؟

بمعنى هل ما يفعله المقلد في تعامله مع الحكم الشرعي مفتقر إلى نوع من الاجتهاد مختص به في عرف الأصوليين؟.

ويتفرع عن هذه الإشكالية إشكالية أخرى وهي: إذا كان له اجتهاد مختص به، ففيم يتمثل اجتهاده؟ بمعنى: ما هي أنواع اجتهاد المقلد؟.

ومن هذه الإشكالية يتضح أن الدراسة ليست في موضوع الاجتهاد الاصطلاحي، مع أنني مضطر للبدء به للتأسيس للموضوع؛ حتى أميزه عن "اجتهاد المقلد"؛ كما أنه ليس بحثا في التقليد

وأحكامه؛ مع أن التعرّيج على شيء من ذلك ضروري للوصول إلى لب الموضوع.

وعليه فنطاق الدراسة هو ما يتعلق بالمقلد فيما هو متاح له من اجتهاد، بوصفه مقلداً، حتى لو كان له اجتهاد في مسألة ما بالمفهوم الاصطلاحي؛ فالحديث عنه بما غلب من حاله وهو التقليد، أما ما شذ من أحواله بأن كان مجتهداً في بعضها؛ فبحث ذلك بمجاله الاجتهاد. والبحث هنا متعلق بحال عجزه عن الاجتهاد، كيف يكون تعامله مع الأحكام الشرعية؟ بدءاً بالاجتهاد في المفتي، وأحكامه وطرقه، دون الاستفاضة في أحكام الاستفتاء، وانتهاء بدوره في تنزيل الأحكام الشرعية وحدوده وطرقه؛ فالدراسة منصبه أساساً على الجهد الذي يبذله العامي بحثاً عن المفتي، وتحققاً من مناط الحكم الشرعي؛ لمعرفة آراء الأصوليين في هذه المسائل، والتحقق من موقفهم من اجتهاد العامي في المفتي، هل هو اجتهاد شرعي تترتب عليه آثار، وله أحكام. أم هو مجرد بذل للجهد يعبر عنه بالاجتهاد تجوزاً؟.

كما تتجه الدراسة إلى تنزيل العامي للحكم الشرعي: هل يعتبر من تحقيق المناط ومن ثم يكون له نوع اجتهاد يضاف إلى اجتهاده في المفتي؟ أم أن ذلك حكر على المجتهد. لذلك سأحاول دوماً اتباع خط مستقيم نحو مسائل الموضوع، ولا أعرج على المسائل الثانوية إلا بالقدر الذي يخدم الموضوع ولا يخرج عن نطاقه.

وعلى صعيد استعمال المصطلح فإنني لا أجد غضاضة في استعمال مصطلح العامي بدل المقلد فاستعمل أحياناً "اجتهاد العامي" بدل "اجتهاد المقلد"، بلا فرق نظراً لكون الدرس الأصولي لا يفرق بين العامي والمقلد.

الدراسات السابقة

يمكنني القول أن دراسات سابقة بهذا العنوان غير موجودة، بل إن مبحثاً مخصصاً لموضوع اجتهاد المكلف يتناوله بالدراسة والتحليل بشكل شامل غير موجود كذلك؛ رغم ما بذلته من جهد في البحث والتقصي، في المصنفات الأصولية، والدراسات والرسائل الجامعية، مستعيناً في ذلك بمحركات البحث الإلكتروني.

وعليه فمصطلح "اجتهاد المقلد" لا يكشف عن شخصيته لأول وهلة، ومع ذلك فهو ليس بدعاً من القول واختراعاً لا سند له؛ فإن الدراسات الأصولية قد تعرضت له في ثنايا الحديث عن

أحكام التقليد، وفي مبحث أوجه الاجتهاد في العلل وتحديدًا في "تحقيق المناط".

والمرور المتأني على مسائل الاستفتاء يكشف لنا عن جوانب مهمة من خفايا الموضوع، فقد وردت عبارات كثيرة يمكن اعتبارها جذورًا لمصطلح "اجتهاد المقلد" وأساسًا صالحًا تبني عليه دراسة مستقلة، بعض هذه العبارات يتناول مضمونه، وبعضها الآخر يشير إليه صراحة أو بمصطلحات قريبة. من مثل: "نظر أو اجتهاد المقلد"، كما جاء بعبارات قريبة من مثل: "نظر المكلف"، "نظر المستفتي"، "اجتهاد العوام"، "اجتهاد المكلف". وجعله البعض عنوان مسألة هو: "القول في المستفتي وما عليه من الاجتهاد"، على غرار ما فعل إمام الحرمين الجويني.

وفي موضوع "تحقيق المناط" أبرز الغزالي أهميته في تطبيق الأحكام، وضرب من الأمثلة، التي يفهم منها عدم الاختصاص بالمتهد، وتابعه عليها خلق من الأصوليين، كالآمدي، وابن قدامة. وانتهى به المطاف عند الشاطبي فصار نظرية متكاملة، مفهومًا وأنواعًا. ومن أبرز ما أبدع فيه: اهتمامه بدور عامة المكلفين في تحقيق المناط وسماه "اجتهاد عامة المكلفين"، فكانت هذه المسألة من إضافاته الأصولية المهمة، وقرر أن العامي له حظه من الاجتهاد في تحقيق المناط، ووضحه بالعديد من الأمثلة.

وتابعه على ذلك جمع من المعاصرين: من أبرزهم الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على الموافقات، والدكتور فتحي الدريني في كتابه: "بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله"، والشيخ عبد الله بن بية في بحثه "تحقيق المناط فقه الواقع والتوقع". لكن هذه الدراسات المعاصرة كانت تكتفي بتقرير أصل المسألة، وهو أن تحقيق المناط لا يختص بالمتهدين، فهو لعموم المكلفين.

وفي دراسة عن المصطلح الأصولي عند الشاطبي لفريد الأنصاري خصص له مساحة تحت عنوان "اجتهاد عامة المكلفين"، عرض فيها مفهوم المصطلح وشرح الأمثلة التي مثل بها الشاطبي، لاجتهاد العامي في تحقيق المناط.

من هنا يمكن القول بأن أهم تأصيل لاجتهاد العامي في تحقيق المناط هو ما جاء في الموافقات بلا منازع، وقد كان ذلك من دواعي سروري ونشاطي؛ عندما عثرت على هذا التأصيل الجيد للمسألة.

كما استأنست بما استمعت إليه في مداخلة للشيخ عبد الله بن بية في ندوة "تحقيق المناط فقه الواقع والتوقع"، وكانت العبارة التي ألهمت حماسي رده على سؤال "من يحقق المناط؟" فكانت

إجابته بأن المناط يحققه "من وجه إليه الخطاب". كانت هذه الإجابة كذلك بلسما لما عانيته من تردد بين الإقدام على الموضوع والإحجام، فواصلت عملية البحث لتشكيل رؤية متكاملة حول الموضوع.

وكانت مباحث "التقليد" و"تحقيق المناط" هي المادة العلمية الخام التي استخلصت منها الموضوع ونسجت منها عناصر الخطة، وخضت بها لجاج ما لم يُطرق باستقلال؛ فكانت مخاطرة استعنت فيها بالله، وتوكلت عليه وقلت: حسبي أن الموضوع ذو شتات تبعثر في ثنايا الدراسات الأصولية؛ فإذا لم آت بجديد فلعلي أنال شرف جمع ما تفرق من شتاته في جملة ناظمة تجمع متفرق الموضوع، وتبني فروعه على أصوله، وتحقق في الخلاف في مسأله. ولقد تم لي ما تيسر بحمد الله، فكان الجديد في هذه الدراسة:

أولاً: جمع ما تفرق من شتات الموضوع في "أحكام التقليد"، وفي "تحقيق المناط"، وما تناثر في بعض الأبواب الأخرى. وشكلت من ذلك وحدة موضوعية منسجمة .
ثانياً: أصلت للموضوع بالبحث عن جذوره في الدراسات الأصولية.
ثالثاً: عرفت مصطلح "اجتهاد المقلد" انطلاقاً من أنواعه، كما عرّفت كل نوع وبينت أحكامه.

رابعاً: فتشت عما يصلح دليلاً على مشروعية كل نوع من أنواع اجتهاد المقلد.
خامساً: عقدت مقارنة لبيان الوفاق والفرق بين اجتهاد المجتهد واجتهاد المقلد.
سادساً: وسعت دائرة النماذج التطبيقية، ولم أقتصر على ما أورده الدراسات الأصولية؛ بل طبقت القواعد النظرية للموضوع على مسائل كثيرة من كتب الفروع.

أهمية الدراسة

لهذا الموضوع أهميته، العلمية، لكونه يغطي مساحة من الدراسة النظرية، لم تأخذ حقها من الدرس؛ فهو يجمع شتات موضوع تفرق في مباحث عدة، ولم يستقل بدراسة خاصة، تعرّف به بشكل مفصل. كما يلي حاجة عملية؛ لتعلقه بخطاب التكليف مباشرة، وبدون الاجتهاد لا يقع استفاء صحيح، كما لا يمكن تطبيق الحكم الشرعي من غير معرفة بطرق تطبيقه؛ وعليه فمعرفة ضوابط وحدود هذا الاجتهاد كفيلاً بترشيد تصرفات العامي في حياته اليومية، وفي تطبيقه

للأحكام الشرعية. فمن جهة يتعرف على موقعه في نظرية الاجتهاد، فلا يتبوأ مكانة هو غير مؤهل لها، فيفضل ويضل. ومن جهة أخرى يتعرف على شروط الاستفتاء، وما يجب عليه من الاجتهاد في ذلك؛ فللموضوع أهميته في التعريف بدور العامي؛ بيان حدود اجتهاده في تنزيل الأحكام، وما يسمح به من ذلك، وما لا يسمح، لكونه يحتاج إلى اجتهاد العلماء.

أسباب اختيار الموضوع

من خلال التعرض للدراسات السابقة يتبين أن أهم سبب موضوعي، لاختيار الموضوع هو انعدام دراسة مستقلة تبين ملامحه بوضوح، وذلك رغم أهميته العلمية والعملية. ومن الأسباب التي يتشابك فيها ما هو موضوعي بما هو ذاتي أي لاحظت الخلط وعدم الفصل بين اجتهاد المجتهد وحق العامي في نوع من النظر فكثيرا ما يحاول بعض طلبة العلم الشرعي تقمص دور المجتهد عند الاصطدام بالخلاف الفقهي، بدعوى الحق في الأخذ بالراجح من الأقوال، بل ويقعون في التشنيع على العلماء الذين لم يأخذوا بأقوالهم.

ومما زاد في حماسي له أي عند بداية التفكير فيه كنت أضعه تحت الاختبار؛ فكنت أطرحه على بعض ممن يهتمون بالدراسات الشرعية فألاحظ استغرابا، وكان أحسن رد تلقيته قول البعض: " اجتهاد المقلد هو تحريه عن القبلة"، ولا يزيد على ذلك ويقتصر على بعض ما ورد التمثيل به لاجتهاد العامي، على اعتبار أن ذلك منتهى اجتهاده؛ فكان هذا باعثا لي على الكتابة في الموضوع، سدا للفراغ الموجود في الساحة العلمية، وبيانا لحق العامي في الاجتهاد وحدوده.

أهداف الدراسة

تحاول هذه الدراسة تحقيق جملة أهداف أهمها:

أولا: تعريف من لم يصل رتبة الاجتهاد بحده؛ بيان الحد الفاصل بين ما يسمح فيه بالاجتهاد للمقلد مما لا يسمح به، من خلال التعرف على الفروق الأساسية بين الاجتهادين؛ حتى لا يتجرأ على ما هو من اختصاص المجتهد. وتعريفه بحقه الواجب عليه حتى لا يفرط فيه، وهو حظه من الاجتهاد؛ حتى لا يتعامل مع الحكم الشرعي وكأنه مجرد بهيمة تقاد.

ثانيا: كما تهدف الدراسة إلى جمع شتات ما تفرق من هذا الموضوع؛ لتوضيح مسألة "اجتهاد المقلد"، ومحاولة تجلية الغموض الذي يكتنفها. حتى يسهل الاطلاع على مفهومه

وأحكامه وأنواعه، لكي يمارس العامي اجتهاده على بينة من أمره.

ثالثاً: إن إلقاء الضوء على مثل هذه المسألة؛ من شأنه أن يعطي الاجتهاد أبعاداً جديدة ويشرك الجميع، عامة المسلمين وخاصتهم، المجتهدون منهم والمقلدون، ذوي الاختصاص الشرعي والتخصصات الحياتية الأخرى، يشركهم في القيام جميعاً على أمر هذا الدين، كل حسب مؤهلاته الفطرية والعلمية .

رابعاً: ومن أهداف الدراسة أنها موجهة إلى شريحة خاصة من القراء، فليس لي مطمع في عامة المكلفين ممن ليس لهم تحصيل علمي، أن يأخذوا هذه الدراسة مأخذ الجد؛ إذ لا طاقة لهم بذلك؛ رغم أن الدراسة تدور حولهم، وإنما هي لشريحة عريضة ممن لهم بعض التحصيل العلمي والثقافة العامة، الشرعية منها على الخصوص، كما هي لطلاب الدراسات الشرعية، والأئمة والوعاظ، ومن انتدب نفسه للدعوة والإرشاد، يستهدي بها الدارس لمعرفة موقعه، وموقع من يتعامل معه؛ فمعرفة المكلف لمرتبته؛ ترشده لكيفية التعاطي مع الحكم الشرعي.

صعوبات البحث

إن صعوبات البحث من لوازمه، فلا يخلو بحث علمي جاد من صعوبات، بل وفي صعوباته تكمن متعة البحث، خاصة لمن امتلك أدوات البحث وتمكن من مادة التخصص، ولست أدعي ذلك فلم يشد العود بعد، كما أن الكتابة في علم الأصول ليست بالأمر الهين، ولكن ما الحيلة وقد ابتليت بولع وحب شديدين لهذا العلم، وهو ما أعاني على التغلب على جملة من مصاعب عانيت منها وأهمها:

أولاً: انعدام دراسة سابقة، يمكن الاستفادة منها، في تصور مفردات الموضوع، والاستعانة بها في رسم الخطة، فلقد استمرت عملية التغيير في الخطة، إلى آخر المراحل في إنجاز الموضوع. لا لانعدام التصور الكلي، فقد كان واضحاً بحمد الله منذ وضع المشروع؛ ولكن لبروز مسائل جزئية لم تكن في الحسبان. مما أدى إلى بذل الكثير من الوقت وتوسيع نطاق البحث والدرس في فنون مختلفة لها علاقة بموضوع البحث. ويرجع سبب ذلك لجدة الدراسة، وانعدام مثال سابق، ويمكنني الجزم بأن هذه أهم صعوبة واجهتها.

ثانياً: الصعوبة الثانية هي: صعوبة التحقق من موقف أصولي في مسألة ما؛ فقد لا يكون له

موقف في المحل المناسب للمسألة، أو يكون مترددا فيها، أو أن العبارة غير صريحة في الدلالة على الموقف، أو يكون هناك تضارب ظاهري في أقواله؛ مم يحتم توسيع نطاق الدرس ليشمل عدة أبواب، كما كنت مضطرا للاستعانة في تبين الموقف من خلال تصفح العديد من مراجع المحققين متأخري الأصوليين، كالتحرير وجمع الجوامع، وفي ذلك ما فيه من صعوبات لاستغراق الكثير من عباراتهم، وهو ما يدفعني إلى الاستعانة، بشرح هذه المتون، حتى أثبت في النهاية فقرة لا تتعدى أربعة أسطر، يغلب على ظني أنها تعبر بوضوح عن الموقف .

المصادر والمراجع المعتمدة

إن الذي ذلل لي عقبات البحث بحق؛ هو توافر المصادر الأصولية، وقد كان جل انتفاعي في الموضوع بكتب الأصول المعتمدة، وبعض الدراسات المعاصرة العامة منها والخاصة، ورجعت في الدراسة التطبيقية إلى كتب الفقه للمذاهب الأربعة، لاستخراج الأمثلة منها، كما رجعت إلى كتب السنة، لتخريج بعض الأحاديث التي وردت في الدراسة، كما استفدت الكثير من كتب الطبقات والتراجم، وكتب اللغة والمعاجم، والمقدمات المنطقية في كتب الأصول.

منهج البحث المتبع

من الناحية الموضوعية: اتبعت في هذه الدراسة منهجي الوصف والتحليل، فقد كانا حاضرين معي في عرض التعريفات وآراء العلماء، التي تم استقراؤها من مصادرها الأصلية، والتزمت عرض الأقوال بنصها، كما جاءت مع العناية التامة بسياقها، مع شيء من الشرح إن تطلب ذلك، أو الاكتفاء بإدراج النص في سياق الكلام، على اعتبار أن الدلالة تفهم من السياق. وكل ذلك قبل الانتقال إلى التحليل والتركيب.

ففي تعاملي مع التعريفات انصبت العناية على اختيار أشهر وأهم التعريفات ثم إجراء المقارنة بينها من خلال تفكيكها وتحليلها، وإعادة التركيب، وذلك بانتخاب تعريف أو تركيب تعريف من نتيجة المناقشة. وقد يلاحظ القارئ أن الأسلوب المتبع في عرض التعريفات ومناقشتها في المباحث المختلفة متغاير ظاهريا؛ لكن المنهج المتبع واحد، والذي يتغير هو الشكل والطريقة وذلك بحسب أنواع التعريفات المتاحة، فمع الحدود الرسمية واللفظية، الواضحة البينة، لا يكون الأمر نفسه مع الحدود المستفادة من السياقات، ولا الحدود التمثيلية، فلكل نوع اتبعت طريقة مناسبة بحسب المتاح من التعريفات في كل موضوع.

وفي تعاملتي مع آراء العلماء المتعلقة بمسائل الموضوع، جمعتها وصنفتها من مصادرها الأصلية ثم عكفت على التحليل، لاستخلاص الفكرة الرئيسية لكل نص، قبل الانتقال إلى إطلاق الحكم، واستخلاص النتائج، وقد أبدأ بإطلاق الحكم أولاً على أن يتم التعليل والتفسير بعد ذلك.

وفي المقارنة بين الآراء لم التزم طريقة واحدة لكل المسائل؛ ففي المسائل الرئيسة للموضوع ركزت على تأصيلها، نظراً لطبيعة هذه الدراسة. كما تطرقت إلى جل عناصر الدراسة المقارنة، فكنت أقدم للمسألة حتى تتضح صورتها ومحل النزاع، وانتقل إلى عرض الأقوال وأدلتها، مكتفياً أحياناً بأدلة القول الذي عليه الجمهور، إذا لم يكن للخلاف شأن، مع ذكر سبب النزاع أحياناً، بينما أكتفي في المسائل التي ليست من صلب الموضوع بذكر الراجح من الأقوال، مع قول لعالم يعضده، وأشير إلى غيره في الهامش؛ لأن الاستطراد في مناقشة كل مسألة يخرج عن لب الموضوع. وقد توخيت الإيجاز مع الحرص على إعطاء الموضوع حقه وإيراد ما يكفي من الأمثلة قدر الاستطاعة.

وأما الناحية الشكلية لطريقة عرض الموضوع فيمكن إجمالها في:

أولاً: عزوت الآيات القرآنية المستدل بها أو الموجودة في ثنايا كلام العلماء إلى سورها، وذكرت أرقامها. وإذا كانت بعضاً من آية فإني أشير إلى ذلك بأنه جزء من آية. وكل ذلك في المتن حتى لا أثقل الهوامش، وقد ضبطت الآيات بالشكل، مثبتة على الرسم العثماني، على رواية ورش ووضعتها بين قوسين مزهرين.

ثانياً: اقتصر في تخريج الأحاديث على الصحيحين إن وجدت فيهما، وإلا فإني أخرجها من مواطنها من السنن والمسانيد وغيرها، مع الإشارة إلى الحكم عليها إن وجدته. كما وضعتها بين قوسين مزدوجين للتنقيص؛ تمييزاً للحديث عن غيره من نصوص العلماء، وتيسيراً لي في صنع الفهارس التلقائية في معالج النصوص؛ وذلك بمجرد تطبيق آلية البحث عن القوسين، ثم وضع علامة الإدخال على طرف الحديث.

ثالثاً: التوثيق لمسائل البحث غالباً ما كان من مصادره الأصلية، فإذا لم أجد كنت اعتمد في نسبة الأقوال إلى من حققوا في المسائل، ولا أكتفي في ذلك بمرجع واحد؛ بل أطلع على عدة مراجع، مع أنني قد لا أشير إلا إلى مرجع واحد.

رابعاً: بعض الفصول وغالبية المباحث، كنت أمهد لها حتى أيسر للقارئ الدخول في لجة المسائل. بينما أكتفي بتمهيد بسيط في المطالب، بالنسبة للمبحث أو الفصل الذي لم أمهد له، وذلك حسب الحاجة.

خامساً: أكثر من نقول الأصوليين متعمداً؛ فمسائل البحث كنت أستشهد لها؛ حتى يطلع القارئ بنفسه ويتحقق من الموقف، وأكتفي بالإحالة على موطن المسألة عند تدعيم الأقوال بمصادر أخرى .

سادساً: تكررت بعض النقول من كلام العلماء، في مواطن مختلفة؛ وذلك مقصود للاستشهاد بها حسب الحاجة.

سابعاً: وفي تعاملتي مع المصادر والمراجع في الهامش فإني أعرف بالمعلومات كاملة عند أول ورودها، وأكتفي بعد ذلك بقولي: "مرجع سابق"؛ اكتفاء بما تقدم، وإن كانت قائمة المصادر والمراجع تغني بشكل أفضل.

ثامناً: اقتصر على ترجمة للأعلام الذين لهم آراء في مسائل البحث: ممن وردت أسماءهم في صلب الرسالة دون غيرهم؛ وذلك بترجمة موجزة لا تتعدى ثلاثة أسطر، ويكون ذلك عند أول ورود لأسمائهم، واستثنيت من ذلك من ذاعت شهرته، كأئمة المذاهب الفقهية.

تاسعاً: وضعت في نهاية الرسالة فهرس شملت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام المترجم لهم، والمصادر والمراجع، وموضوعات الرسالة. وقد رتبت فهرس الآيات بترتيب سورها. أما بقية الفهارس، فقد رتبها ترتيباً هجائياً. وفي طريقة عرض المصادر في الفهرس اتبعت ذكر المرجع أولاً ثم مؤلفه فمحققه فدار النشر وبلده وأخيراً الطبعة إن وجدت وسنة الطبع، مستأنساً في ذلك بما ذكره فريد الأنصاري في "أبجديات البحث في العلوم الشرعية" من تفضيل تقديم اسم الكتاب على اسم المؤلف، وهذا الذي رجحته واستعملته.

خطة البحث

انطلقت في إعداد الخطة من إشكالية الموضوع؛ فهي تدور أساساً حول عناصر الإشكالية، والمتمثلة في اجتهاد المقلد ومفهومه، وأنواعه، ومجالات الاجتهاد؛ فجاءت الخطة موزعة على أربعة محاور أساسية، على شكل فصول مع مبحث تمهيدي.

في المبحث التمهيدي تطرقت إلى الاجتهاد الاصطلاحي: بمفهومه وأنواعه، وشروط المفتي؛ وذلك حتى تتميز الدراسة عن هذا الاجتهاد؛ فيفرق بين المجتهد والمقلد.

ثم خصصت الفصول الأربعة للبحث الموضوع، وما يرتبط به من مسائل تبني عليها الدراسة، وهي على ما يأتي:

الفصل الأول : اجتهاد المقلد، مفهومه ومشروعيته.

تعرضت فيه لمقدمات منهجية، متعلقة بمفردات ومصطلحات الدراسة، التقليد، والمقلد، واجتهاد المقلد. كما أجملت نظرة الأصوليين إلى اجتهاد المقلد، على أن يكون التفصيل في الفصل الثاني، والثالث. فكانت مباحث هذا الفصل هي:

المبحث الأول: التقليد وحكمه

المبحث الثاني: المقلد واجتهاده

المبحث الثالث: مشروعية اجتهاد المقلد وعلاقته باجتهاد المجتهد.

الفصل الثاني : اجتهاد المقلد في البحث عن الحكم الشرعي

خصصت هذا الفصل لدراسة النوع الأول الرئيس لـ"اجتهاد المقلد"، المتمثل في الاجتهاد في البحث عن الحكم الشرعي بطريق الاستفتاء، وما يلزم من التحري عن المفتي، أو المفاضلة بين المفتين في حال تعددهم، والترجيح بينهم في حال تعارض أقوالهم وما يلزم العامي في كل هذه الأحوال، مع بيان الطرق المستعملة في كل حالة من الحالات.

وختتم الفصل بدراسة تطبيقية لهذه القضايا، وهي الاجتهاد في اختيار مذهب فقهي.

فكانت المباحث على هذه الصورة:

المبحث الأول: الاجتهاد في المفتي

المبحث الثاني: الاجتهاد في أعيان المفتين

المبحث الثالث: الاجتهاد في دفع التعارض بين المفتين

المبحث الرابع: الاجتهاد في الالتزام بمذهب.

الفصل الثالث: اجتهاد المقلد في تنزيل الحكم الشرعي

خصصت هذا الفصل لبحث مسألة اجتهاد العامي في تطبيق الأحكام الشرعية، بمعنى

تحقيقه للمناط. وبحث فيه مسألة تحقيق المناط عند الأصوليين، وتعرضت لرصد تطور دلالة مفهوم تحقيق المناط؛ حتى تتضح الأسس التي بني عليها القول بتحقيق العامي للمناط، كما تناولت فيه حظ المقلد من تحقيق المناط شارحا حدوده وضوابطه ومسالكه، وختمته، بموقف الأصوليين منه. فكانت المباحث على هذه الصورة:

المبحث الأول: تحقيق المناط مفهومه وأنواعه

المبحث الثاني : تحقيق المقلد للمناط ومسالك التحقيق

المبحث الثالث: موقف الأصوليين من تحقيق المقلد للمناط

الفصل الرابع : مجالات اجتهاد المقلد

خصصت الفصل الأخير لنماذج تطبيقية لتحقيق المقلد للمناط، واكتفيت منها ببعض الأمثلة لتحقيق مناسبات بعض العبادات: كتحقيق مناسبات الطهارة، والصلاة، وبعض مناسبات الزكاة. وفي فقه الأسرة: تعرضت لتحقيق مناسبات الزواج والنفقة.

وختمت الفصل، بالاجتهاد في تطبيق بعض القواعد الشرعية؛ المتمثلة في تحقيق مناط المصلحة والمشقة. وكانت المباحث على هذه الصورة:

المبحث الأول: الاجتهاد في العبادات

المبحث الثاني: الاجتهاد في شؤون الأسرة

المبحث الثالث: الاجتهاد في تطبيق القواعد الشرعية

وذيلت الدراسة بخاتمة أوجزت فيها نتائج البحث: إكتفيت فيها بأهم النتائج التي تبرز دور العامي في تعامله مع الأحكام، مع بعض التوصيات المهمة لتطوير وتحسين أداء المكلف في تطبيقه للأحكام الشرعية، وختمت الرسالة بملخص، ترجمت عنه ملخصا مركزا باللغة الإنجليزية.

مبحث تمهيدي: الاجتهاد
وأنواعه ومراتبه

المطلب الأول: الاجتهاد وأنواعه
المطلب الثاني: المجتهد ومراتب
المجتهدين

مبحث تمهيدي: الاجتهاد وأنواعه ومراتبه

تمهيد: أهمية الاجتهاد ومشروعيته

إن واجب القيام بالتكاليف الشرعية، وتحقيق العبودية لله رب العالمين مفتقر إلى معرفة أمره ونهيه، ولقد نصب الله دلائل، يُتعرّف بها على أحكام شرعه، واقتضت حكمته أن يكون بعضها جلياً، بينما خفي الكثير؛ نظراً لظنية الأدلة، أو لحدوث نوازل لم تصاحب زمن نزول الوحي. فالنصوص متناهية والحوادث غير متناهية؛ فاحتاج الأمر إلى إعمال النظر للكشف عن الأحكام الشرعية، انطلاقاً من النصوص الشرعية، وما أرشدت إليه من قواعد. من هنا يكتسب الاجتهاد أهميته، وهي ضرورة التعرف على الأحكام الشرعية بأدلتها؛ حتى يخرج المكلف عن داعية الهوى.

ولقد شرف الله بعض عباده بمنزلة استنباط الأحكام، وإرشاد الخلق إلى ما يصلح حالهم. و شرع لهم الاجتهاد في قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (المائدة: من الآية 95)، وكان أول من شرف بمنصب الاجتهاد، رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن بعده أصحابه رضي الله عنهم، فأدركوا قيمة الاجتهاد وأهميته، فاستخلصوا الأحكام من النصوص، واجتهدوا في النوازل، وتبعهم على ذلك خواص الأمة وعلمائها ممن تأهل منهم لمنصب الاجتهاد.

ومع كونه مشروعاً فهو من فروض الكفايات في حق الأمة⁽¹⁾، ينهض به من ملك القدرة على ذلك، وانبرى لاستنباط أحكام الشرع مما خفي دليله، لتغطية حاجة الأمة إلى امتثال أحكام الشرع، وتعليم عامة المكلفين، الذين لا قدرة لهم على تعرف الحكم الشرعي من مدركه.

ونظراً لأهمية الاجتهاد وعلاقته بهذه الدراسة؛ كان لزاماً التطرق إلى مفهوم الاجتهاد وأنواعه، واجتهاد وشروطه؛ حتى يتميز الاجتهاد الاصطلاحي عن اجتهاد المقلد.

(1) الاجتهاد من اختصاص المجتهد؛ فإذا اجتهد ففرضه ما أداه إليه اجتهاده باتفاق، وأما إذا لم يجتهد بعد؛ فالجمهور على وجوب الاجتهاد عليه. والمسألة خلافية، دارت بين الجواز مطلقاً، والجواز بشروط، والوجوب. بحثها أبو الحسين البصري في المعتمد ص(943) وما بعدها؛ والشيرازي في شرح اللمع (2/1012)؛ والغزالي في المستصفى (2/344) وما بعدها؛ والفخر الرازي في المحصول (3/1493) وما بعدها؛ والآمدي في الإحكام (4/275) وما بعدها؛ والزركشي في البحر المحيط (4/567). وقد رجحوا وجوب الاجتهاد على المجتهد وعدم جواز تقليد غيره.

المطلب الأول: الاجتهاد وأنواعه

الفرع الأول : تعريف الاجتهاد

البند الأول : تعريف الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد: مصدر والفعل اجتهد، ومعناه بذل الوسع⁽¹⁾، والأصل "جهد"، جاء في لسان العرب⁽²⁾ أن كلمة "جهد" بفتح الجيم وضمها، تستعمل بمعنى واحد، وبمعنيين متقاربين : فالاستعمال بمعنى واحد: الجُهْدُ والجُهدُ: الطَّاقَةُ، تَقُولُ: اجْهَدْ جَهْدَكَ أو جُهدَكَ؛ أي ابذل ما في طاقتك .

أما الاستعمال بمعنيين متقاربين : الجُهْدُ بالفتح : الْمَشَقَّةُ . والجُهدُ بالضم : الْوُسْعُ وَالطَّاقَةُ ففي التنزيل: ﴿ وَالذِّبْنَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ (التوبة: من الآية 79)، " الجُهدُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الطَّاقَةُ "⁽³⁾. فحاصل معاني الجهد فتحا وضمها هي : الطاقة، والمشقة ، فأما الطاقة والوسع فتدل كذلك على المشقة؛ فمن بذل طاقته أو وسعه حصلت له مشقة ، فالمشقة هي مدار هذه المعاني. ولم تبعد تعريفات الأصوليين اللغوية للاجتهاد عن هذه المعاني ومن هذه التعريفات :
أولاً: الاجْتِهَادُ " فِي اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِفْرَاحِ الْوُسْعِ فِي تَحْقِيقِ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ مُسْتَلَزِمٍ لِلْكَفَّةِ وَالْمَشَقَّةِ "⁽⁴⁾.

ثانياً: "الاجْتِهَادُ: وَهُوَ لُغَةٌ: افْتِعَالٌ مِنَ الْجُهْدِ، وَهُوَ الْمَشَقَّةُ."⁽⁵⁾

ومن هذه العينة نلاحظ أن الأصوليين وافقوا أهل اللغة في معنى الاجتهاد، ويمثلون للدلالة على المشقة والكلفة : بأنه لا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِيمَا فِيهِ كُفَّةٌ وَجُهْدٌ، فَيُقَالُ: "اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ حَجَرِ الرَّحَا، وَلَا يُقَالُ: اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ خَرْدَلَةٍ"⁽⁶⁾.

(1) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "جهد"، ص 250.

(2) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة "جهد"، (239، 240/2).

(3) انظر: لسان العرب مادة "جهد"، (239، 240/2).

(4) سيف الدين الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. طبعة 1983م. (218/4).

(5) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2000م (488/4).

(6) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المكتبة العصرية. صيدا - بيروت، طبعة 2012م (293/2).

البند الثاني : تعريف الاجتهاد في الاصطلاح

إن أحواد تعريف في عرف المناطقة والأصوليين؛ ما كان جامعاً مانعاً، يجمع جميع أجزاء المعرف، ويمنع دخول ما ليس منه فيه، ويكون ذلك بذكر جميع أوصافه. وذكر جميع الأوصاف مسألة عويصة متعذرة؛ لذلك لا يكاد يسلم تعريف من النقد؛ وعليه فإن أحسن طريقة هي تقديم مجموعة من التعريفات، ثم القيام بعملية التحليل والمقارنة بين القيود المستعملة، للتعرف على أحواد عبارة مستخدمة؛ فالنقد الذي يورد على قيد في تعريف، قد يتلافاه تعريف آخر ويكون التعبير عن القيد بشكل أفضل، فتكتمل التعريفات بعضها بعضاً، وهذا أفضل من الاقتصار على تعريف واحد.

وهذه طائفة من أشهر تعريفات الأصوليين للاجتهاد أسوقها بنصها قبل الشروع في التحليل:

- تعريف ابن حزم⁽¹⁾: "استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم"⁽²⁾.
 تعريف الغزالي⁽³⁾: "بَدَلِ الْمُجْتَهِدِ وُسْعُهُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ."⁽⁴⁾
 تعريف الآمدي⁽⁵⁾: " اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنْ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ"⁽⁶⁾.

(1) ابن حزم: هو علي بن أحمد بن حزم الظاهري، القرطبي الفقيه و الأديب، والوزير، له تصانيف كثيرة منها: "الإحكام في أصول الأحكام"، و"المحلى" في الفقه قال بنفي القياس، انتقد كثيرا من العلماء والفقهاء، ولقي لذلك معارضة شديدة. ولد سنة 384 هـ وتوفي سنة 456 هـ. سير أعلام النبلاء (18/184)، والأعلام للزركلي (4/254).

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية القاهرة، الطبعة الأولى 2013م (2/117).

(3) الغزالي: هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي، فقيه أصولي، متصوف. تحول إلى نيسابور فلزم إمام الحرمين الجويني، درّس بالمدرسة النظامية، له مصنفات منها: "المستصفى من علم الأصول" و"الوجيز" في فروع الشافعية، ولد سنة 450 هـ، وتوفي سنة 505 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (19/322)، وطبقات الشافعية الكبرى (6/191).

(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/293).

(5) الآمدي: هو علي بن محمد أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي متكلم، حنبلي ثم شافعي، تعلم في بغداد والشام. ودّرّس بالقاهرة، له مصنفات منها "الإحكام في أصول الأحكام" ومختصره "منتهى السؤل"، ولد سنة 551 هـ وتوفي سنة 631 هـ. انظر: وفيات الأعيان (3/293) وسير أعلام النبلاء (22/364)، وطبقات الشافعية الكبرى (8/306).

(6) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/218).

تعريف ابن الحاجب⁽¹⁾ : "استفراغ الفقيه الوسع، لتحصيل ظن بحكم شرعي"⁽²⁾.
 تعريف البيضاوي⁽³⁾ : "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"⁽⁴⁾.
 تاج الدين السبكي⁽⁵⁾ : " استَفْرَاغُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ "⁽⁶⁾.
 تعريف الزركشي⁽⁷⁾ : " بَدَلُ الْوُسْعِ فِي نَيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ بِطَرِيقِ الْإِسْتِنْبَاطِ "⁽⁸⁾.
 لتحليل هذه التعريفات قمت بتفكيكها حسب محتواها الذي شمل أركان الاجتهاد، وهي:
 الاجتهاد، والمجتهد، والمجتهد فيه. وهي تبين بوضوح طريقة الحدين في وضع الحدود، من ذكر
 الجنس، ثم تقييده بمجموعة من القيود، هي بمثابة الأوصاف المميزة كما عبر عنه الأمدي: "قَوْلُنَا:
 (استَفْرَاغُ الْوُسْعِ) كَالْجِنْسِ لِلْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ وَالْأَصُولِيَّةِ، وَمَا وَرَاءَهُ خَوَاصُّ مُمَيِّزَةٌ لِلِاجْتِهَادِ بِالْمَعْنَى

(1) ابن الحاجب: هو عثمان بن عمر، أبو عمرو ابن الحاجب، جمال الدين، الدوني ثم المصري، أصولي نحوي فقيه مالكي.
 تفقه على أبي المنصور الأبياري، وبرع في اللغة، وخالف النحاة في مسائل، من تصانيفه: "الكافية" في النحو، و "منتهى
 السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". ولد بإسنا في صعيد مصر سنة 570هـ، وتوفي سنة 646هـ انظر: وفيات الأعيان
 (248/3)، وسير أعلام النبلاء (265/23).

(2) ابن الحاجب : مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت الطبعة
 الأولى، 2006م. (1204/2).

(3) البيضاوي: هو عبد الله بن عمر، ناصر الدين البيضاوي، قاضي القضاة بشيراز، برع في الفقه والأصول، من تصانيفه:
 "الغاية القصوى في الفقه"، و"منهاج الوصول إلى علم الأصول"، و"مختصر الكشاف" في التفسير. توفي بتبريز سنة 685هـ.
 انظر: طبقات الشافعية الكبرى (157/8)؛ وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (220/2).

(4) البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، الطبعة
 الأولى 2006م. ص124.

(5) تاج الدين السبكي: هو عبد الوهاب بن علي السبكي، أبو نصر، بن الإمام تقي الدين، فقيه أصولي. نسبته إلى سبك
 من أعمال المنوفية بمصر قرأ على الحافظ المزني ولازم الدهبي من تصانيفه "طبقات الشافعية الكبرى" و "جمع الجوامع" في
 علم الأصول، ولد في القاهرة سنة 727هـ، وتوفي بدمشق سنة 771هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (140/3).

(6) تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، علق عليه عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الثانية
 2003م ص118.

(7) الزركشي: هو محمد بن بهادر، أبو عبد الله، بدر الدين الزركشي: فقيه وأصولي شافعي. تركي الأصل، مصري المولد
 والوفاة. أخذ عن الشيخ جمال الدين الإسنوي، له تصانيف منها: "البحر المحيط" في أصول الفقه، و"الإجابة لإيراد ما
 استدرسته عائشة على الصحابة"، ولد سنة 745هـ، وتوفي سنة 794هـ. انظر: الدرر الكامنة (397/3).

(8) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق، (488/4).

الأصولي⁽¹⁾؛ لذلك عقدت التحليل والمناقشة على ثلاث مراحل بحسب هذه الأركان :

المرحلة الأولى: الألفاظ المستعملة للتعبير عن ركن نفس الاجتهاد

إن عملية الاجتهاد في عرف الأصوليين تستلزم بذل أقصى ما في وسع المجتهد؛ لذلك كان لزاما البحث عن أفضل عبارة، وأدقها تبين هذه الحقيقة، وتوضحها أكثر من غيرها . ولقد تنوعت عبارات الأصوليين في التعبير عن ذلك من: استفراغ الجهد أو الوسع، وبذل الطاقة أو الوسع، إلى استنفاد الطاقة؛ والعبارة في التعريفات مكونة من لفظين.

فاللغة الأولى تراوحت بين البذل، والاستفراغ، والاستنفاد. فالبذل لغة هو العطاء⁽²⁾ ، فالمجتهد يعطي ما عنده. والاستفراغ من فرغ؛ أي خلا⁽³⁾، ومثلها الاستنفاد، من نفذ، نفادا: بمعنى⁽⁴⁾ في ذهاب، وانقطع. وكل من الاستفراغ والاستنفاد أدق في التعبير عن حالة المجتهد من بذل؛ لأن المجتهد يفرغ ويفني ما عنده من طاقة، حتى لا يبقى منها شيء، ويمكن اختيار واحدة منها.

وجاءت اللفظة الثانية لتبين طبيعة هذا البذل أو الاستفراغ؛ فهو بذل للوسع أو الطاقة، أو استفراغ للوسع والجهد، وبهذا القيد تتقارب المعاني أكثر، لكن استفراغ الجهد يرد عليه، أنه قيّد الاستفراغ بالجهد وهو من نفس مادة الاجتهاد، لذلك فاستفراغ الوسع أنسب وهو أدق في التعبير عن حالة المجتهد، إذ يصبح عاجزا عن مزيد طلب وبحث بعد أن فرغ ما لديه.

وبهذا نصل إلى نتيجة وهي أن التعريف الاصطلاحي المستخدم للتعبير عن الجنس متطابق مع المدلول اللغوي تمام التطابق، كما يعبر عن حالة المجتهد أدق تعبير .

المرحلة الثانية: اللفظ المستعمل للتعبير عن ركن المجتهد

عند ملاحظة التعريفات نجد أن من الأصوليين من أغفل ذكر القائم بالاجتهاد مصيرا منهم إلى أن درك الحكم مختص بالمجتهد، ومنهم من ذكره؛ فهناك طريقتان: واحدة أطلقت، ولم تذكر القائم بالاجتهاد، وثانية بينت القائم به.

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/218).

(2) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "بذل"، ص 868.

(3) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "فرغ"، ص 707.

(4) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "نفذ"، ص 291.

الطريقة الأولى: إغفال ذكر القائم بالاجتهاد

وهذا صنيع البيضاوي والآمدني وغيره، ويتوجه إلى هذا النوع من التعريف اعتراض بأنه غير مانع؛ إذ يسمح بدخول ما ليس من الاجتهاد فيه، فبذل الجهد بإطلاق يدخل فيه المجتهد كما يدخل فيه العامي، ويمكن الرد على الاعتراض بأن قيد درك الحكم الشرعي يغني عن ذكر المجتهد، لأنه ميدان اختصاص للمجتهد حكر عليه، وهو تعليل مقبول إلى حد ما، لكنه تعبير عن ركن الاجتهاد بما هو قيد للدلالة على المجتهد فيه.

الطريقة الثانية: طريقة تقييد الاجتهاد بما يدل على القائم به

وأصحاب هذه التعريفات قيدوا الاجتهاد بأنه من طرف الفقيه أو المجتهد، كما فعل ابن الحاجب والغزالي؛ فالتقييد بلفظ "المجتهد" يرد عليه أنه من نفس مادة المعرف، وفي ذلك دور لأن معرفة الاجتهاد تتوقف على تعريف المجتهد، كما أن تعريف المجتهد متوقف على معرفة الاجتهاد. أما التقييد بلفظ "الفقيه" فيرد عليه: أن هذا القيد مبني على اشتراط الفقه في المجتهد، وجوابه أن المقصود من الفقيه، هو صاحب الملكة المتهيء للفقه، وهو بمعنى المجتهد عند الأصوليين، وليس الحافظ للمسائل الفقهية؛ لأن هذا اصطلاح غيرهم، عبر عنه السبكي في تعريفه للمجتهد بقوله: "المجتهد: الفقيه"⁽¹⁾.

والتعريف يحتاج إلى ذكر المجتهد أو الفقيه، وقد علق عليه الشوكاني⁽²⁾ بقوله: "ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا"⁽³⁾، وبذكره يخرج العامي، لكن لفظ الفقيه أنسب؛ لأن لفظ المجتهد يلزم منه الدور. وهو تقييد مناسب لموضوع اجتهاد المقلد؛ حتى لا يتصور القارئ أن اجتهاد العامي هو من جنس اجتهاد المجتهد.

المرحلة الثالثة: الألفاظ المستعملة للتعبير عن المجتهد فيه

(1) تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، مرجع سابق ص118.

(2) الشوكاني: هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، ولي قضاءها سنة 1229هـ ومات حاكما بها، كان يرى تحريم التقليد. له مؤلفات منها: "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار" في الحديث، و "إرشاد الفحول" في أصول الفقه ولد سنة 1173هـ، وتوفي سنة 1250هـ. انظر: الأعلام للزركلي (6/298).

(3) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار ابن كثير دمشق الطبعة الرابعة 2011م، ص819.

المجتهد فيه هو محل الاجتهاد، والمعروف في الدرس الأصولي أن المجال الذي يسمح فيه بالاجتهاد: هو " كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع"⁽¹⁾؛ لأن الأحكام القطعية: كوجوب الصلاة، وحرمة ضرب الوالدين، وحرمة الربا، وما شابه ذلك أدلتها بينة وأحكامها واضحة فلا تحتاج إلى اجتهاد؛ وعليه فالاجتهاد إنما هو في الأحكام التي تكون أدلتها ظنية.

وتقييد الاجتهاد بقيد يعبر عن المجتهد فيه مهم؛ لأن بذل المجتهد وسعه مفتقر إل بيان حتى يخرج بذل الوسع في بقية الأفعال، فجاءت عبارة: "في درك الحكم الشرعي" وأمثالها لتقييد هذا البذل وتقصيره على الحكم الشرعي، دون سواه من الأحكام العقلية، والعادية.

ولقد تنوعت العبارة المستخدمة للتعبير عن المجتهد فيه في التعريفات، وجاءت مركبة من عدة ألفاظ؛ لذلك فتحليلها يستوجب المقارنة بين مكوناتها في التعريفات.

صدرت التعريفات القيد بألفاظ: "درك، تحصيل، نيل، طلب، نظر"، نبدأ في تحليلها لغويا قبل الانتقال إلى مناقشة تقييدها بقيد إضافي.

اللفظ الأول : جاء بمعان متقاربة ، لكن التحليل اللغوي يكشف لنا عن أنسبها للدلالة على طبيعة طلب المجتهد للحكم وأصلقها بمفهوم الاجتهاد .

فلفظ الطلب : جاء بمعنى محاولة الأخذ؛ والفعل طلب، طلب الشيء حاول أخذه⁽²⁾، فالمجتهد طالب للحكم محاولا أخذه من مدركه، وهو مناسب لعمل المجتهد.

والتَّيْلُ: نلته وأناله نَيْلاً، بمعنى أصبته⁽³⁾، أي أن المجتهد يبذل جهده لإصابة الحكم، وتستعمل فيما فيه جهد؛ كقولنا نال التلميذ جائزة، والجائزة تمنح لمن بذل جهداً، وقد ينال المرء هدية أو عطية من غير جهد.

أما التَّحْصِيلُ لغة: من حصَّل ؛ والحاصل من كل شيء : ما بقي وثبت وذهب ما سواه،

(1) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى 2011م (1455/3).

(2) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة "طلب"، ص 102.

(3) انظر: القاموس المحيط مادة "نيل". ص 961.

والتحصيل تمييز ما يُحْصَل، وتَحَصَّل: تجمع وثبت⁽¹⁾، والمجتهد يبذل جهده ليقى ويثبت عنده الحكم.

درك: الدَّرَك: اللَّحَاقُ وَالْوُصُولُ إِلَى الشَّيْءِ، أدركته إدراكاً⁽²⁾ والمجتهد قبل الوصول إلى الحكم يبذل جهده للحاق بمطلوبه، وفي ذلك ما فيه من المشقة المعبرة عن حقيقة العمل الذي يبذله المجتهد وهذا اللفظ أقرب الألفاظ للتعبير عن حاله، وعليه يقع الاختيار.

ثم تراوحت التعريفات، بين إطلاق أو تقييد هذا الدرك بنوع المدرك من حيث العلم؛ أي ذكر قيد آخر يضاف إلى "تحصيل أو طلب". فالذي أطلق واقتصر على "بذل، أو درك.."، كما فعل البيضاوي، يدخل فيه العلم والظن، قال عنها الإسنوي⁽³⁾: "ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن"⁽⁴⁾، ويُعترض عليه بأن مسائل الفقه والاجتهاد ظنية لا قطعية.

ويجاب عن ذلك، بأن ذلك كان قبل الاجتهاد أما بعد درك الحكم وتحصيله فالأمر متفاوت بحسب قوة الأمارات، فمنها ما ينتج ظناً أو ظناً غالباً، ومنها ما ينتج قطعاً، وكل ذلك بحسب ما يقع لكل مجتهد.

وأما من قيد "الدرك" فكان التقييد بطريقتين: "بالظن"، كما فعل الآمدي وابن الحاجب، والسبكي، أو بالعلم، كما فعل الغزالي. فمن قيده بالظن فقد لاحظ قضايا الفقه ومسائله وكون أغلبها ظنوناً. وأما من قيده بالعلم كما فعل الغزالي فيعترض عليه، بأن مسائل الاجتهاد أغلبها ظنون، إلا أن يراد بذلك مطلق العلم المتضمن للظن والقطع.

وآخر قيد في التعريف؛ الذي يعبر عن مطلوب المجتهد الذي هو الحكم الشرعي، جاء

(1) انظر: القاموس المحيط مادة "حصل". ص 886.

(2) انظر: لسان العرب مادة "درك". (340/3).

(3) الإسنوي: هو عبد الرحيم بن الحسن، أبو محمد، جمال الدين الإسنوي: فقيه أصولي شافعي، من علماء العربية، من مؤلفاته "نهاية السؤل شرح منهاج الأصول" في أصول الفقه و"التمهيد في تخريج الفروع على الأصول"، ولد بإسنا سنة 704هـ، وتوفي سنة 772هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (132/3).

(4) جمال الدين الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1999م (1025/2).

بالإفراد والجمع، "الحكم الشرعي"، أو "الأحكام الشرعية" ولا فرق بينها. والغرض منه إخراج بذل الوسع في غيره من الأحكام العقلية والعادية، وأما من لم يضيف كلمة شرعي فقد استغنى عنها بقيد الفقيه؛ لأن الفقيه ميدانه الأحكام الشرعية وهو توجيه مقبول، لكن إضافتها ترفع اللبس؛ لأن الفقيه قد يشتغل في غير الأحكام الشرعية، ولا ترتفع عنه صفة الفقيه.

بقي أن أشير إلى قيد أضافه ابن حزم، وهو: "حيث يوجد ذلك الحكم"، وهو يشير بذلك إلى مصدر الحكم، وإضافة قيد يبين مصادر الأحكام الشرعية حشو لا حاجة لإضافته، لكن لابن حزم غرض آخر من وراء ذلك⁽¹⁾، يصرح به في موضع آخر في تعريف الاجتهاد حيث يقول: "إجهاد المرء نفسه في طلب ما تعبد به الله تعالى به في القرآن، وفيما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا دين غيرهما"⁽²⁾، وابن حزم إذ يصر على قصر مصادر الحكم على هذين المصدرين؛ فهو يخالف الجمهور بإنكار القياس.

وبعد العرض والتحليل أصل إلى مرحلة التركيب، باختيار أنسب ما تم انتخابه في المناقشة، فيكون تعريف الاجتهاد: هو استفراغ الفقيه الوسع في درك الحكم الشرعي.

وهو لا يبعد عن تعريف كل من البيضاوي، وتعريف ابن الحاجب، بل لنقل هو تعريف مركب منهما، فالجزء الأول لابن الحاجب والجزء الثاني للبيضاوي .

الفرع الثاني : أنواع الاجتهاد

تركز المصادر الأصولية على الاجتهاد في درك الأحكام الشرعية، ومرد ذلك أن عملية الاستنباط⁽³⁾ جوهر العملية الاجتهادية، فبمعرفة الحكم الشرعي يمكن الاجتهاد في التنزيل.

والنظر في الأدلة يتنوع بحسب أنواع الأدلة الإجمالية، فهو باعتبار تنوعها قسمان:

الأول: الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص.

(1) انظر: الإحكام في أصول الأحكام باب الاجتهاد (8/133)، وباب صفة التفقه في الدين (8/121)، ويرى رحمه الله أن الاجتهاد واجب على كل مكلف، والتقليد في دين الله لا يجوز.

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (5/121).

(3) الاستنباط: مصدر الفعل استنبط " كل ما أظهر بعد خفاء فقد أنبط واستنبط... استنبط الفقيه: استخراج الفقه الباطن بفهمه واجتهاده انظر: القاموس المحيط ص 620 مادة "نبط".

الثاني: الاجتهاد في الاستنباط من القياس وسائر الأدلة العقلية.

وهو ما أوجزه الجويني⁽¹⁾ بقوله: "اعلم أن ما يوصلك إلى العلم بما لا تعلمه من أحكام الشرع طريقان: خبر، ونظر"⁽²⁾، وكلا النوعين دائر حول استنباط الحكم بالنظر في الأدلة المختلفة. ولا يقتصر الاجتهاد على الاستنباط كما قد يتبادر، فالأصوليون في باب الاجتهاد في العلل، ميزوا نوعاً آخر من الاجتهاد غير الاستنباط، يتمثل في الاجتهاد في تنزيل الحكم الشرعي، عبروا عنه "بتحقيق المناط". ذكر الغزالي أن "الاجتهاد في العلة: إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيح مناط الحكم، أو في تخرج مناط الحكم واستنباطه"⁽³⁾، فهي ثلاثة أنواع، ستكون محل تفصيل في فصل "اجتهاد المقلد في تنزيل الحكم الشرعي". وإذا كان تنقيح المناط، وتخرج المناط تابعان لاستخراج العلل والقياس، وهما من الاجتهاد الاستنباطي؛ فإن تحقيق المناط ليس من القياس وقد حزم بذلك الغزالي⁽⁴⁾، بل هو تنزيل للحكم الذي ثبت بأي دليل من الأدلة: النقلية أو العقلية، وتنزيل الحكم الشرعي من الاجتهاد وهو ما قرره الشاطبي⁽⁵⁾ بقوله: "الاجتهاد على ضربين...، فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط"⁽⁶⁾.

فالاختصاص عند الأصوليين باعتبار النظر والتطبيق نوعان:

الأول: الاجتهاد الاستنباطي، نقلياً كان أو عقلياً.

(1) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي الجويني، الملقب بإمام الحرمين. ولد في نيسابور، درس على والده، وأحكم الأصول على أبي القاسم الإسفراييني، درس في "المدرسة النظامية" وأخذ عنه الغزالي، له مصنفات منها "غياث الأمم في التياث الظلم"، و"البرهان" في أصول الفقه، و"نهاية المطلب في دراية المذهب" في فقه الشافعية، ولد سنة 419 هـ وتوفي سنة 478 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (468/18)؛ وطبقات الشافعية الكبرى (165/5).

(2) أبو المعالي الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، طبعة 1979م ص(88).

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (186/2).

(4) انظر: المستصفى لأبي حامد الغزالي (187/2).

(5) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي اللخمي الغرناطي: أصولي من أئمة المالكية. من أجل كتبه: "الموافقات" و"الاعتصام"، في أصول الفقه، توفي سنة 790 هـ. انظر: الأعلام للزركلي (75/1).

(6) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت لبنان (89/4).

الثاني : الاجتهاد التطبيقي بتنزيل الحكم المستنبط على الواقع.

وهذا ما نص عليه أبو زهرة⁽¹⁾ بعد تقديم تعريف للاجتهاد شامل للاستنباط والتطبيق ، فقال : " الاجتهاد على... قسمين: أحدهما، خاص باستنباط الأحكام وبيانها، والقسم الثاني: خاص بتطبيقها"⁽²⁾. وهو ما استفاده الشيخ عبد الله دراز⁽³⁾ من الشاطبي فذكر نوعين للاجتهاد من خلال تعريف شامل له فقال:"الاجتهاد هو استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع: إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: المجتهد ومراتب المجتهدين

للمجتهد في شرع الله مكانة غير خافية، وما أحسن ما عبر به ابن القيم⁽⁵⁾ حين وصف المجتهدين والمفتين بأنهم الموقعون عن رب العالمين، ففي العبارة جمال ودقة. وقد بين مكانة العلماء ومنزلتهم في الأمة، فهم فقهاء الإسلام، دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، وخصُّوا باستنباط الأحكام ؛ وهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، يهتدي بهم الحيران في الظلام، فلا عجب أن تكون حاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الشراب والطعام⁽⁶⁾. وإذا كان أمر المجتهد على هذه الأهمية؛ فليس كل من ادعى الاجتهاد هو أهل له؛ لذلك حدد له العلماء شروطاً.

(1) أبو زهرة: هو محمد بن أحمد أبو زهرة: من علماء الشريعة الإسلامية في عصره. مولده بالحنبلية الكبرى تعلم بمدرسة القضاء الشرعي، وتولى تدريس العلوم الشرعية بالمعاهد والجامعات المصرية، عضو المجلس الأعلى للبحوث العلمية. من تأليفه: "أصول الفقه"، و "الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية"، ولد سنة 1316هـ وتوفي بالقاهرة سنة 1394 هـ. انظر: الأعلام للزركلي (25/6)؛ والنهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين لمحمد رجب البيومي (275/2).

(2) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة طبعة 2006م، ص341.

(3) عبد الله دراز: هو عبد الله بن محمد دراز ولد بحنبلية دياي "من أعمال مركز دسوق على الفرع الغربي للنبيل" سنة 1874م، درس على والده وحده، ثم أكمل دراسته بالأزهر، وكان من شيوخه محمد عبده، درّس بالأزهر وساهم في تطوير المعاهد الشرعية في مصر، يعد تحقيقه لموافقات الشاطبي أجود شرح له، توفي سنة 1932م. انظر: الفتوح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغي (173/3 وما بعدها).

(4) عبد الله دراز: هامش الموافقات للشاطبي، مرجع سابق (89/4).

(5) ابن القيم: هو محمد بن أبي بكر، شمس الدين، ابن قيم الجوزية، الدمشقي. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شئ من أقواله، وسجن معه في قلعة دمشق، من تصانيفه: " زاد المعاد في هدى خير العباد "، و"أعلام الموقعين"، مولده سنة 691هـ بدمشق ووفاته بها سنة 751 هـ. انظر: أعيان العصر وأعوان النصر (366/4)؛ والأعلام للزركلي (56/6).

(6) انظر: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (8/1).

الفرع الأول : المجتهد وشروطه

البند الأول : تعريف المجتهد

من تعريف الاجتهاد نستخلص تعريفاً للمجتهد، فهو كما عرفه الإسنوي: "المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية"⁽¹⁾. وهو تعبير عن المجتهد بفعله فقط، لذلك أضاف السبكي أوصافاً يعرف بها المجتهد ويتحدد فقال: "المجتهد الفقيه: وهو البالغ العاقل: أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم"⁽²⁾، ومثله بشكل أدق ما عرف به الزركشي فقال: "المجتهد الفقيه: وهو البالغ العاقل: ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها"⁽³⁾. والقيود التي أضافها كل من السبكي والزركشي تعبر إجمالاً عن الشروط العامة، الواجب توافرها في المكلف، حتى يوصف بالاجتهاد، وهي: البلوغ والعقل، وملكة الاجتهاد الراسخة بالنفس، وهي لمن "أحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع"⁽⁴⁾.

فإذا أضيف شرط الإسلام، اكتملت الأوصاف العامة التي يصح معها تسمية من اتصف بها مجتهداً، قال في ذلك الآمدي: "أن يعلم وجود الرب، وما يجب له من الصفات... وأن يكون مصدقاً بالرسول"⁽⁵⁾. ولا بد من ذكر هذه الصفات في تعريف المجتهد، لتمييز المجتهد عن غيره ممن لم يتهيأ للاجتهاد الشرعي.

كما نلاحظ في تعريف المجتهد، إردافه بكلمة الفقيه، وقد سبق أن الفقيه في اصطلاح الأصوليين هو المتفهم للفقهاء، وهذا حال المجتهد، لذلك لا يفرقون بين المصطلحين لكن الشائع في الاستعمال، المعبر عن وظيفة استنباط الأحكام هو: مصطلح "المجتهد".

ومن المصطلحات التي يعبر بها عن المجتهد مصطلح "المفتي"، والمفتي عند الأصوليين كما عرفه الزركشي: "المفتي هو الفقيه"⁽⁶⁾، والفقيه هو المجتهد لذلك يعبر الأصوليون عن المجتهد أحياناً

(1) الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق (528/4).

(2) تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، مرجع سابق ص(118).

(3) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق، (489/4).

(4) تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، مرجع سابق ص118.

(5) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (219/4).

(6) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق، (585/4).

بلفظ "المفتي" لاشتراكهما في عملية استنباط الأحكام، وبه صرح الآمدي فقال عن المفتي: " لا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد"⁽¹⁾.

هذا مع الإشارة إلى أن بين الاجتهاد والإفتاء عموم وخصوص: "الإفتاء أخص من الاجتهاد، فإن الاجتهاد: استنباط الأحكام، سواء كان السؤال في موضوعها أم لم يكن... أما الإفتاء فإنه لا يكون إلا إذا كانت واقعة وقعت، ويتعرف الفقيه حكمها"⁽²⁾، ويجب المستفتي عنها.

البند الثاني : شروط المجتهد

في تعريف المجتهد مر معنا ذكر صفاته إجمالاً؛ لكن للأصوليين في ذلك تفصيل، عددوا فيه شروطاً عدة، متعلقة بتحصيل العلوم التي تؤهله للاجتهاد، ولقد بين الإمام أبو حامد الغزالي هذه الشروط، واعتمد عليها كثير من الأصوليين بعده⁽³⁾، وفي هذا المقام أكتفي بسرد ملخص هذه الشروط من المستصفي⁽⁴⁾، مع إضافات يسيرة من غيره، دون التعرض لما وقع الخلاف فيه من الشروط، كشرط العلم بالمنطق، وعلم الكلام، وشرط الإحاطة بالفروع الفقهية.

الشروط التفصيلية الواجب توافرها في المجتهد هي:

أولاً : معرفة اللغة العربية، وعلومها، من بلاغة، ونحو، وغيرها على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال، إلى حد التمييز بين الصريح من الكلام، والظاهر، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد. ولا يشترط أن يكون مجتهداً في اللغة، بالغاً مبلغ الخليل، والمبرد.

ثانياً : العلم بكتاب الله عز وجل، وخاصة ما تعلق منه بآيات الأحكام، ولا يشترط الحفظ، بل العلم بالمواطن، بحيث يجدها متى طلبها.

(1) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (298/4).

(2) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، مرجع سابق ص360.

(3) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: (219/4 وما بعدها)؛ والبحر المحيط للزركشي (489/4 وما بعدها)؛ وأصول الفقه للشيخ محمد الحضري ص357 وما بعدها؛ وأصول الفقه لأبي زهرة، ص341 وما بعدها.

(4) انظر: المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي (293-297).

ثالثاً: العلم بالسنة وعلومها، بمعرفة أحاديث الأحكام، وهي تزيد على ألف بلا حصر، وقد دونت في الصحاح والسنن والمسانيد ولا يلزم حفظها، بل اللازم معرفة مواطن اللازم منها، متى احتاج إليها، ومعرفة كيفية التمييز بين الصحيح وغيره، والمقبول والمردود، وقد يكفي بتعديل أئمة الحديث فيقلدهم في ذلك.

رابعاً: معرفة مواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلافه فيخرقه، ولا يلزم حفظ الإجماعات، بل يكفي العلم بأن فتواه ليست مخالفة للإجماع، أو أنها نازلة مستجدة لم يخض فيها أهل الإجماع.

خامساً: معرفة القياس: " بشروطه وأركانه، فإنه مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه"⁽¹⁾، و"معرفة المناهج التي سلكها السلف الصالح، في تعرف علل الأحكام والأوصاف التي اعتبروها أسساً لبناء الأحكام عليها"⁽²⁾.

سادساً: معرفة الناسخ والمنسوخ، في كل من الكتاب والسنة، ولا يشترط حفظ كل ذلك، بل المشترط أن ما يفتي به من الآية والحديث، يتحقق منه أنه غير منسوخ.

سابعاً: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه يطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته؛ فإن هذا العلم هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه.

ثامناً: العلم بمقاصد الشريعة، وهذا الشرط لم يُنص عليه في كتب القدامى، لأنه مرعي عند المجتهدين ومن لوازم فهم الخطاب، وبتطور علم المقاصد، حتى اتضح واستقر على يد الشاطبي، نجده يؤكد على شرط العلم بالمقاصد، وانتشر التنصيص عليه عند المعاصرين⁽³⁾، فكل اجتهاد ينبغي أن يراعي مقاصد الشارع في الحفاظ على المصالح ابتداءً وانتهاءً، " لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، فمن يريد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب عليه أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة في تشريع الأحكام؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتل أكثر من وجه، ويرجح واحداً منها ملاحظة قصد الشارع"⁽⁴⁾.

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/491).

(2) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، مرجع سابق ص(346).

(3) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة، ص(347)؛ وأصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي (2/1077).

(4) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر دمشق - سوريا، الطبعة الثانية 1998م (2/1077).

وهذه الشروط مجتمعة هي الشروط المطلوبة في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وأما من قصر عن هذه المرتبة: "المجتهد في حكم خاص وإنما يحتاج إلى قوة تامة في النوع الذي هو فيه مجتهد، فمن عرف طرق النظر القياسي؛ له أن يجتهد في مسألة قياسية وإن لم يعرف غيره، وكذا العالم بالحساب والفرائض، هذا بناء على جواز تجزؤ الاجتهاد"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تجزؤ الاجتهاد ومراتب المجتهدين

البند الأول: تجزؤ الاجتهاد

تجزؤ الاجتهاد مسألة أصولية خلافية. وصورتها أن يكون المجتهد قادرا على الاجتهاد في باب من أبواب الفقه، كحال المتخصص في الاقتصاد اليوم، أو مسائل الأسرة، أو يطبق الاجتهاد في مسألة دون غيرها، كالحكم على بيع بأنه ربوي، وكل ذلك بناء على الإحاطة التامة بكل ما يتعلق بموضوع الاجتهاد.

من الأصوليين من يرى جواز تجزؤ الاجتهاد ومنهم: الغزالي حيث قال: " وليس الاجتهاد عندي منصب لا يتجزأ، بل يجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طرق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث"⁽²⁾. ويرى الآمدي⁽³⁾ كذلك جوازه. وذهب الرازي إلى جوازه في المسألة الواحدة فقال: "الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن، دون فن، بل في مسألة دون مسألة"⁽⁴⁾، واحتج لذلك بقوله: "الأغلب من الحادثة، في الفرائض أن يكون أصلها في الفرائض دون المناسك والإجارات، فمن عرف ما ورد من الآيات والسنن والإجماع والقياس في باب الفرائض؛ وجب أن يتمكن من الاجتهاد"⁽⁵⁾، ورد على الاعتراض القائل: بأن المسألة في الباب الواحد قد يكون لها تعلق بباب آخر فقال: "ولكن النادر لا عبرة به؛ كما أن المجتهد المطلق، وإن بالغ في الطلب، فإنه

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/495).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/298).

(3) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي (4/221).

(4) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1454).

(5) المرجع نفسه (3/1454).

يجوز أن يكون قد شذ عنه أشياء"⁽¹⁾. ونقل الزركشي أنه قول الأكثرين، ونسب لابن دقيق العيد⁽²⁾ أنه القول المختار⁽³⁾.

وقلة من الأصوليين قالوا بعدم جواز تجزؤ الاجتهاد، وممن قال بالمنع: الشوكاني، على أساس أن مسائل الفقه مرتبط بعضها ببعض، كما أن ملكة الاجتهاد كل لا يتجزأ، فمن حصلت له فذاك المجتهد وإلا فلا⁽⁴⁾.

ومع هذه الأهمية لمسألة تجزي الاجتهاد، فإنه ينبغي التفريق بين من ارتاض وأصبح بمكان؛ بحيث يستطيع استنباط الأحكام حيثما كانت، ولو لم يفعل ذلك دائما - وهذا حال المجتهد المطلق - وبين من قصر عن ذلك واجتهد في مسائل، وعجز عن أخرى لنقص في الآلة والقدرة، فيطلق على الأول المجتهد، بينما ينسب الثاني للاجتهاد بالإضافة، والتقييد، وذلك حتى لا يلتبس حاله بحال المجتهد المطلق.

البند الثاني: مراتب المجتهدين

على الرغم من أن القول بجواز تجزؤ الاجتهاد كان فاشيا عند قدامى الأصوليين؛ فإنهم لم يعقدوا بابا لقسمة المجتهدين إلى مراتب، والقسمة الحاصرة عندهم: مجتهد أو مقلد ولا ثالث. ومع انتشار ظاهرة التمدد، واستقرار المذاهب، صار الفقهاء يفتون الناس في النوازل على أصول الأئمة، وتفاوتت أقدارهم في ذلك، بين متبع للأئمة في الأصول فقط، مخالف له في كثير من الفروع، أو موافق له أصولا وفروعا، ويكتفي بالتفريع والقياس على ما تقرر في المذهب. فكان من نتيجة هذه الظاهرة أن ظهر تقسيم المجتهدين إلى مراتب، على غرار ما فعله ابن

(1) فخر الدين الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1454).

(2) ابن دقيق العيد: هو محمد بن علي، أبو الفتح، تقي الدين، ابن دقيق العيد القشيري المنفلوطي المصري المالكي ثم الشافعي. قاض، أصولي، تعلم بدمشق ثم بالقاهرة. من تصانيفه: "إحكام الأحكام"، و"الإمام بأحاديث الأحكام" ولد سنة 625هـ وتوفي سنة 702هـ. انظر: أعيان العصر وأعوان النصر (4/576)؛ وطبقات الشافعية الكبرى (9/207).

(3) انظر: البحر المحيط لبدر الدين الزركشي (4/498).

(4) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص (832).

الصلاح⁽¹⁾⁽²⁾، وتابعه عليه النووي⁽³⁾⁽⁴⁾، ثم انتشر هذا التقسيم عند المعاصرين⁽⁵⁾، وكانت القسمة معتمدة على أساس الاستقلال عن المذاهب من عدمه، فالجتهاد أو المفتي إما أن يكون مجتهدا مطلقا مستقلا عن المذاهب، أو منتسبا إلى مذهب، والمنتسبون أربع مراتب، فحاصل القسمة خمس مراتب، وهذه نبذة مختصرة لهذا التقسيم:

المرتبة الأولى: المجتهد المستقل المطلق

هذه طبقة المجتهد المطلق، صاحبها حاز المرتبة العليا، وما يميزه إجمالا هو:

أولا: استقلال بقواعد وأصول لنفسه، مع الشروط السالف ذكرها في المجتهد المطلق.

ثانيا: يستنبط الأحكام مباشرة من أدلتها، من الكتاب، والسنة، والإجماع، وغيرها من المصادر. من هؤلاء فقهاء الصحابة الذين انتصبوا للفتوى، والأئمة الأربعة وغيرهم.

المرتبة الثانية: المجتهد المطلق المنتسب

أصحاب هذه الطبقة، لهم أوصاف المجتهد المطلق، من حيث القدرة على الاستنباط، ومملكة الاجتهاد، يمتازون بصفات هي:

أولا: يسلك طريق إمامه في الاجتهاد، ويتبع قواعده، ويخالفه في الفروع.

ثانيا: يعتد برأيه في الإجماع.

من هؤلاء أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، صاحبي أبي حنيفة، ومنهم عبد الرحمان بن القاسم وابن وهب أصحاب مالك، ومن الشافعية المزني والبويطي.

(1) ابن الصلاح: هو عُثْمَانُ بن عبد الرَّحْمَنِ، تَقِيُّ الدِّين أَبُو عَمْرٍو بن الصَّلَاحِ أحدُ أئِمَّةِ المُسْلِمِينَ، فقيه شافعي كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقهاء، من تصانيفه "أدب المفتي والمستفتي". ولد سنة 577هـ وتوفي سنة 643هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (326/8)؛ ووفيات الأعيان (243/3).

(2) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص(21) وما بعدها.

(3) النووي: هو يحيى بن شرف محيي الدين أبو زكريا، النووي، الشافعي. علامة في الفقه والحديث. له من التصانيف: "شرح المهذب للشيرازي" و"المنهاج في شرح صحيح مسلم"، ولد سنة 631هـ بنوى وتوفي بها سنة 676هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (395/8)؛ وطبقات الشافعية لابن قاضي شعبة (194/2).

(4) انظر: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للإمام النووي ص(22) وما بعدها.

(5) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص(349) وما بعدها؛ وأصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي (1107/2) وما بعدها.

المرتبة الثالثة: مجتهد التخريج

المجتهد في التخريج أو المجتهد في المذهب، له علم بالفقه وأصوله، عارف بأدلة الأحكام بصير بمسالك العلل والقياس، لكنه لم يرق إلى مستوى سابقه، في القدرة التامة على الاستنباط، فانحصر عمله أساساً في:

أولاً: تتبع الإمام أصولاً وفروعاً.

ثانياً: استنباط الأحكام للحوادث المستجدة، بالتخريج على قواعد الإمام ونصوصه.

ثالثاً: تحرير الفقه المذهبي، وتدوينه أصولاً وفروعاً، مما وجدته من آراء أصحاب المذهب.

وعلى الرغم من أن هذه الطبقة، أقل مرتبة من السابقة، من حيث القدرة على الاستنباط إلا أن مجهوداتها في تدوين المذهب، أهلتها لتحتل مكانة بارزة في الفقه المذهبي، فلولا هذا العمل الجبار ما كتب لفقه الأئمة بقاء ولا استمرار، ولا عرفنا هذه الثروة الفقهية التي تهتدي بها الأمة وتفخر.

المرتبة الرابعة: مجتهد الترجيح

وهذا المجتهد فقيه النفس، حافظ لمذهب الإمام، عارف بالأدلة، لكنه، قصر عن المرتبة السابقة في قدرته على الإلحاق، والقياس على أقوال الأئمة، أو لقصوره عن التمكن التام من المذهب، ومع تراكم الثروة الفقهية، وتدوين الفقه أصولاً وفروعاً وجد هؤلاء الفقهاء ثروة من الأقوال والآراء الفقهية فانصب عملهم على:

أولاً: تحرير الأقوال، وضبط المسائل، وتدوين المتون، والمختصرات.

ثانياً: الموازنة بين الآراء المنقولة في المذهب، والتمييز بين القوي والأقوى، وترجيح ما هو راجح وما دليله أقوى.

المرتبة الخامسة: الحافظ للمذهب المفتي به

وأخر طبقات الفقهاء هي: طبقة نقلة المذهب، وحفظته، نزلوا عن المرتبة السابقة في كونهم لديهم ضعف في تقرير الأدلة، وتحرير الأقيسة وتمثل عملهم في:

أولاً: يفتي من مسطورات المدونات السابقة، ومنصوصات الأئمة، وتخریجات الأصحاب.

ثانياً: يصور المسائل على وجهها، وينقل أحكامها للمستفتي بعد اتضاحها.

ثالثاً: يكتفي بالإلحاق لما كان في معنى المنقول، أو يدخل تحت ضابط فقهي.

هذا وتجدد الإشارة إلى أن هذا التقسيم، قائم على الانتماء المذهبي، وهذه حقيقة تاريخية، وحقبة عاشها الفقه الإسلامي، نشأ، ونما وتطور، وكل مراحلها فيها خير وبركة بدرجات متفاوتة، ولكن مراحل ما بعد عصر الازدهار شهدت انغلاقاً على المذاهب وتعصبا لها، فقد يجد الفقيه أن الراجح في غير مذهب إمامه، لكنه يعدل عنه لقول الإمام، ومع ذلك فقد شهد التاريخ الفقهي من أتباع المذاهب من العلماء من كان ديدنه الدليل، فمتى ظفر به أخذ به ولو خالف المذهب.

خلاصة:

إن الاجتهاد فرض يقوم به علماء الأمة، وهم من جمع من الشروط والمؤهلات ما بوأهم للتعامل مع الحكم الشرعي، استنباطاً أو تخريجاً على مستنبط، أو إلحاقاً بنص لإمام، سواء كان ذلك نظراً في كل مسائل الفقه، أو في بعضها. وأما من لم يكن له حظ من علم بطرق التعامل مع الدليل الشرعي، فلا حظ له من اجتهاد ولا فتوى، ومن أراد التصدي للفتوى، من غير أهل العلم، فليتهم نفسه، وليتق الله ربه.

وإذا كان العامي محروماً من استنباط الأحكام والنظر في العلل والأقيسة، وواجهه تلقي الحكم واستفتاء المفتين فهل هو معطلٌ بالكلية لمناطق التكليف وهو العقل؛ فيقلد ويطبق الحكم الذي تلقاه من دون أدنى نظر؟ . هذا ما سيكون محل بحث واستقصاء؛ في الفصول الآتية؛ لأن هذه المسألة لم يغفلها الأصوليون .

الفصل الأول: اجتهاد المقلد

مفهومه ومشروعيته

المبحث الأول: التقليد وحكمه

المبحث الثاني: المقلد واجتهاده

المبحث الثالث: مشروعية اجتهاد المقلد

وعلاقته باجتهاد المجتهد

المبحث الأول: التقليد وحكمه

المطلب الأول: تعريف التقليد

وأنواعه

المطلب الثاني: حكم التقليد

الفصل الأول: اجتهاد المقلد مفهومه ومشروعيته

المبحث الأول: التقليد وحكمه

تمهيد: المكلف مطالب بالامتثال لحكم الله، ويلزم عنه معرفة هذا الحكم، وهو بإزائه إما مجتهد يلزمه بحث ونظر، وإما عامي فقد القدرة على الاجتهاد واضطر لسؤال المجتهد عن هذه الأحكام. وهو ما يصطلح عليه في الدرر الأصولي بـ"التقليد".

ورغم شيوع استعمال المصطلح؛ فإن الخلاف واقع حول اتباع العامي للمجتهد؛ هل يسمى تقليدا أم لا؟

وكما وقع الخلاف في الاصطلاح وقع في مفهوم التقليد نفسه، وانجر عن ذلك: خلاف في حكمه الشرعي وتشابك هذه المسائل الثلاث، وينبغي بعضها على بعض، ومع هذا التشابك؛ فإن المنهجية العلمية تقتضي بحث كل مسألة على حدة، حتى يتضح الموضوع أكثر، ولقد آثرت الإطالة فيه نوعا ما لارتباطه الوثيق بالإشكالية المركزية للأطروحة.

فكانت مسائل المبحث موزعة على التعريف، والاصطلاح، وأنواع التقليد، وحكمه الشرعي، مما هو ضروري للإجابة على أهم إشكاليات التقليد؛ وحتى يكون توطئة لمناقشة إشكالية اجتهاد المقلد.

المطلب الأول: تعريف التقليد وأنواعه

الفرع الأول: تعريف التقليد

البند الأول : تعريف التقليد في اللغة

التَّقليد: مادتها "قَلَدَ": وجاءت في لسان العرب⁽¹⁾ بمعان متقاربة وهي : جمع، لوى، قتل، جعل قلادة حول العنق، وبحسب الاستعمالات والتوظيف المختلف لمادة "قَلَدَ"، مجردة ومزودة، يظهر وجه التقارب الشديد بين معانيها، سواء في الاستعمال الحقيقي أو في المجاز والاستعارة.

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة "قَلَدَ". (467/7-469).

أولاً: بمعنى جمع.

قَلَدَ المَاءَ فِي الحَوْضِ، يَقْلِدُهُ قَلْدًا: جَمَعَهُ فِيهِ. والمصدر القَلْدُ: هو جَمْعُ المَاءِ فِي الشَّيْءِ. والمقْلَدُ: عَصًا فِي رَأْسِهَا اعْوِجَاجٌ يُقْلَدُ بِهَا الكَلْبُ؛ أي يجمع بها الكلب.

ثانياً: بمعنى لوى.

قَلَدَ الجَرِيدَةَ: إِذَا رَقَّقَهَا وَلَوَّاهَا عَلَى شَيْءٍ، والقَلْدُ: لِيُّ الحَدِيدَةِ الدَّقِيقَةِ عَلَى مِثْلِهَا، وَكُلُّ مَا لُوِيَ عَلَى شَيْءٍ، فَقَدْ قُلِدَ. وَسَوَارٌ مَقْلُودٌ: وَهُوَ ذُو قَلْبَيْنِ مَلُويَيْنِ، فهو مَقْلُودٌ وَقَلْدٌ: مَلُويٌّ.

ثالثاً: بمعنى فتل

قَلَدَ الحَبْلَ يَقْلِدُهُ قَلْدًا: فَتَلَهُ. وَحَبْلٌ مَقْلُودٌ وَقَلِيدٌ. والقَلِيدُ: الشَّرِيطُ.

رابعاً: بمعنى ما يجعل في العنق

القِلَادَةُ: مَا جُعِلَ فِي العُنُقِ: يَكُونُ لِلإنْسَانِ وَالفرسِ وَالكَلْبِ وَالبَدَنَةِ الَّتِي تُهْدَى وَنحوها؛ قَالَ اللّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا أَهْدَى وَلَا أَلْقَتِيدَ﴾ (المائدة: من الآية 2). وَقَلَدْتُ المَرَأَةَ فَتَقَلَّدْتُ؛ أي جعلت في عنقها قلادة.

ومصدر قَلَدَ: التقليد؛ وهو جعل القلادة في العنق.

والعلاقة بين هذا المعنى والمعاني السابقة واضحة؛ فجاعل القلادة في عنقه يكون كمن جمعها ولواها عليه .

ومن هذا الأصل ما جاء من الفعل قَلَدَ: "قَلَدَ: يقلد تقليداً، فهو مقلد والمفعول مقلد : قَلَدَ فلاناً: اتبعه فيما يقول أو يفعل من غير تأمل ولا دليل، حاكاه واقتدى به"⁽¹⁾.

وترد في كتب الأصول تعريفات لغوية للتقليد على نحو ما ذكر الشوكاني فقال: " أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، منه تقليد الهدي؛ فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده"⁽²⁾.

فيكون تعريف الأصوليين اللغوي للتقليد؛ موافق بل مطابق لتعريف أهل اللغة.

(1) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 2008م. (3/1850).

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق ص(860).

البند الثاني: تعريف التقليد في الاصطلاح

تعددت تعريفات التقليد في الاصطلاح؛ فتجد بعض التعريفات متفقة لفظاً، مختلفة في المعنى. وباستقراء هذه التعريفات، وجدت أنها تنتظم في أربع مجموعات، تدور حول مسألتين: الأولى: تمثل جنس التعريف وهو القول، أو القبول، والثانية: قيد الحجة أو الدليل.

وتتفق التعريفات على جنس التعريف، رغم تنوع الألفاظ المعبرة عنه، من مثل: اتباع، قبول قول، العمل بقول، أخذ القول، الرجوع إلى قول. وهي تؤدي معنى واحداً. والخلاف هو فيما جاء من قيد بعدها، وبسببه تتباين التعريفات؛ لذلك سنتصب الدراسة حوله. وهذا القيد هو: الحجة أو الدليل. وقبل التطرق إلى التعريفات أشير إلى معنى الحجة والدليل.

الدليل في اللغة: هو "المرشد والكاشف"⁽¹⁾، والحجة هي: "الْوَجْهُ الَّذِي يَكُونُ بِهِ الظَّنُّ عِنْدَ الخُصُومَةِ"⁽²⁾، وترد بمعنى الدليل: "الحُجَّةُ: الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ"⁽³⁾، وفي الشرع المراد بالدليل: هو الدليل الشرعي سواء كان عقلياً أو نقلياً، مما يصلح أن يقيم عليه المجتهد اجتهاده واستنباطه للحكم الشرعي، لذلك عُرِّفَ الدليل اصطلاحاً بأنه: "مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى مَطْلُوبٍ خَبَرِيٍّ"⁽⁴⁾، وهذا المطلوب هو الحكم الشرعي، وما يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَيْهِ هو: الدليل أو الحجة .

والخلاف واقع في قيد الحجة: هل تعود على القبول نفسه، أم ترجع على القول؟ وكذلك الحال مع لفظ الدليل، هل المراد: أن المقلد تلقى الحكم ولا يعرف دليله، أم أن القول الذي أخذ به المقلد لا دليل عليه أصلاً؟ فكانت أربعة اتجاهات في تعريف التقليد.

الاتجاه الأول: القائلون بأن القبول لا حجة عليه.

أولاً: تعريف الباقلاني⁽⁵⁾ (ت403هـ)

(1) أحمد الفيومي: المصباح المنير، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، طبعة 2010م، ص(109).

(2) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مادة "حجج" (328/2).

(3) أحمد الفيومي: المصباح المنير، مرجع سابق ص(70).

(4) ابن الحاجب: مختصر منتهى السؤل والأمل، مرجع سابق (203/1).

(5) الباقلاني: هو محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر، المعروف بالباقلاني، البصري. أصولي متكلم، مالكي، سكن بغداد وتوفي بها. صنف في الرد على الفرق، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، ومن تصانيفه في علم الأصول: "التقريب والإرشاد" ولد سنة 338 هـ وتوفي سنة 403 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (190/17)؛ ووفيات الأعيان(269/4).

عرف الباقلاني التقليد بأنه: "اتباع من لم يقيم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم"⁽¹⁾ وتعريفه واضح في أن الحجة تعود على القبول؛ فالتقليد اتباع لم يستند إلى علم؛ أي لم يقيم دليل على وجوب اتباع هذا المقلد. والتعريف من الوضوح والدقة بحيث يعتبر خير ما يمثل هذه المجموعة؛ فقد قرن بين الإتيان والحجة فارتفع الإبهام، الذي يمكن أن يقع في رجوع الحجة على القول.

ثانياً: تعريف أبي حامد الغزالي (ت505هـ)

عرف الغزالي التقليد بأنه: "قبول قول بلا حجة"⁽²⁾. ومن ظاهر اللفظ؛ فالحجة في تعريف الغزالي راجعة على القبول؛ مع ما فيه من احتمال رجوعها على القول، ؛ لكنه وضّح ذلك في شرحه للتعريف؛ فالتقليد عنده هو اتباع من لم يقيم دليل شرعي على وجوب اتباعه، فإذا قام دليل على أن العامي فرضه اتباع العلماء، فليس ذلك بتقليد، ويصطلح عليه بأنه اتباع لا تقليد. فقال: "ويجب على العامي اتباع المفتي،... فقبول قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة، فلم يكن تقليداً، فإننا نعني بالتقليد: قبول قول بلا حجة"⁽³⁾.

ثالثاً: تعريف الآمدي (ت631هـ)

نهج الآمدي في تعريفه نهج الغزالي فعرف التقليد بأنه: "العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة"⁽⁴⁾. ومثل لذلك بأخذ العامي عن مثله، فهو تقليد، وأما "رجوع العامي إلى قول المفتي، وكذلك عمل القاضي بقول العدول، لا يكون تقليداً"⁽⁵⁾؛ لأن هذا الرجوع عليه حجة. وعلى منوال الآمدي والغزالي، سار جمع من الأصوليين⁽⁶⁾. سايروا في تعريفهم للتقليد دلالاته اللغوية؛ في كون المقلد يرجع في تقليده إلى جهة لم يقيم دليل على وجوب الرجوع إليها؛

(1) ذكره الزركشي في البحر المحيط ونسبه للقاضي الباقلاني (557/4).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفي، مرجع سابق (351/2).

(3) المرجع نفسه (351/2).

(4) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (297/4).

(5) المرجع نفسه (297/4).

(6) منهم: ابن الحاجب في مختصر المنتهى (1238/2)؛ وابن الساعاتي في نهاية الوصول إلى علم الأصول (679/2)؛ ومحب

الدين ابن عبد الشكور في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (432/2).

ولذلك تخرجوا من إطلاق وصف التقليد على من يرجع إلى المجتهد؛ لأن هذا الرجوع عليه دليل شرعي.

الاتجاه الثاني: القائلون بأن القول لا حجة عليه.

أصحاب هذا الاتجاه ساقوا التعريف السابق نفسه، لكن قيد الحجة راجع عندهم على القول لا على القبول، فالألفاظ نفسها، والخلاف في الدلالة، ومن هذه التعريفات:

أولاً: تعريف الجويني (ت478هـ)

عرف الجويني التقليد بقوله: "التقليد: قبول قول القائل بلا حجة"⁽¹⁾. وقد شرح ابن فركاح⁽²⁾ قول الجويني: "بلا حجة" بمعنى: "بغير ذكر دليل ذلك الحكم"⁽³⁾. وهذا يتناسب مع ما في البرهان حيث ساق الجويني التعريف وأردفه بقوله: "فعلى هذا قبول العامي قول المفتي تقليد"⁽⁴⁾. ومقصود الجويني أن القول لا حجة ولا دليل عليه، فالعامي أخذ للحكم عن المجتهد من غير معرفة دليل الحكم.

ثانياً: تعريف موفق الدين ابن قدامة⁽⁵⁾ (ت620 هـ)

عرف ابن قدامة التقليد بأنه: "قبول قول الغير من غير حجة"⁽⁶⁾. والتعريف مستقى من "المستصفي"؛ لكنه لم يساير الغزالي في المعنى، حيث جاء بعده

(1) إمام الحرمين الجويني: متن الورقات، دار الصميعي، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى 1996م. ص(18).

(2) ابن فركاح: هو عبد الرحمن بن إبراهيم تاج الدين الفزاري المعروف بابن فركاح فقيه أهل الشام له: "شرح ورقات إمام الحرميين" في أصول الفقه، تفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، توفي سنة 690هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (163/8).

(3) ابن فركاح: شرح الورقات، تحقيق سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية، ص(369).

(4) الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب مطابع الدوحة الحديثة. الطبعة الأولى 1399هـ (1357/2).

(5) ابن قدامة: هو عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين: فقيه، من أكابر الحنابلة، له تصانيف، منها "المغني" شرح به مختصر الخرقي، في الفقه و"روضة الناظر" في أصول الفقه. ولد سنة 541هـ وتوفي سنة 620 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (165/22)؛ والمقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد (15/2).

(6) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر وجمعة المناظر، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض. الطبعة الأولى 1993م، (1017/3).

مباشرة، "أخذنا من هذا المعنى: فلا يسمى الأخذ بقول النبي-صلى الله عليه وسلم- والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه"⁽¹⁾، وسكت عن الأخذ عن المفتي؛ لأنه تقليد عنده، فالحجة راجعة على القول لا على القبول. وعلى هذا المنوال تعريفات بعض الأصوليين⁽²⁾.

الاتجاه الثالث: المقلد لا يعلم دليل القول

أصحاب هذا الاتجاه استعملوا لفظ الدليل بدل الحجة، فالتقليد عندهم هو تلقي القول من غير معرفة بدليله، وكانت التعريفات صريحة في إبراز هذا المعنى ومنها:

أولاً: تعريف أبي الوليد الباجي⁽³⁾ (ت474 هـ)

التقليد عند الباجي هو: "الرجوع في الحكم إلى قول المقلد، من غير علم بصوابه ولا خطئه"⁽⁴⁾. فهو أخذ للحكم، مع الجهل بصواب الدليل، أو الجهل بوجود دليل أصلاً. وهذا التعريف خير ما يمثل به لهذا الاتجاه؛ فلقد ركز على مسألة معرفة الدليل، فالعامي أخذ القول جاهلاً للدليل الحكم؛ لأن من كان على بينة تامة من الدليل لا ينسب إلى التقليد.

ثانياً: تعريف أبي المظفر السَّمْعَانِي⁽⁵⁾ (ت489 هـ)

عرف السمعاني التقليد بقوله: "قبول قول المرء في الدين بغير دليل"⁽⁶⁾.

(1) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر ووجّه المناظر، مرجع سابق (1017/3).

(2) منهم: أبو الخطاب الكلوزاني في التمهيد (395/4)؛ و ابن تيمية في (395/4).

(3) الباجي: هو سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي المالكي؛ من علماء الأندلس وحفاظها، رحل إلى المشرق وأقام بمكة مع أبي ذر الهروي، ثم إلى بغداد يدرس الفقه والحديث، ولقي أبو الطيب الطبري والشيخ أبي إسحاق الشيرازي. حدث عنه: ابن عبد البر، وابن حزم، له في الفقه كتاب (المنتقى) وفي أصول الفقه (الإشارة)، و (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، ولد سنة 403 هـ، وتوفي سنة 474 هـ. انظر: وفيات الأعيان 408/2؛ وسير أعلام النبلاء 536/18.

(4) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الله محمد الجبوري، دار الرسالة العالمية، دمشق سوريا، الطبعة الثانية 2012م، (727/2).

(5) السَّمْعَانِي: هو منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي أبو المظفر بن الإمام أبي مَنْصُور السَّمْعَانِي. الحنفي ثم الشافعي، مفسر، من علماء الحديث. كان مفتي خراسان، لقي في حجته سَعْدًا الزنجاني، له مصنفات في الحديث والسنة، و"قواطع الأدلة" في علم الأصول. ولد بمرور سنة 426 هـ، وتوفي بها سنة 489 هـ انظر: سير أعلام النبلاء (114/19). طبقات الشافعية الكبرى (335/5).

(6) أبو المظفر السَّمْعَانِي: قواطع الأدلة، تحقيق عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة الرياض، الطبعة الأولى 1998م، (97/5).

ولم يسبق السمعاني تعريفه مجردا بل بادر إلى شرح مراده فقال: "إن سمينا ذلك القبول من العامي تقليدا فلا بأس، ولعله الأولى لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه من الحكم ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو: قبول القول من قائله بغير حجة"⁽¹⁾. فاعتبر القبول بغير دليل، جهلا من العامي بدليل المجتهد، لأنه لا يعرف دليل الحكم.

وعلى مثل هذه التعريفات التي تربط بين التقليد والجهل بالدليل طائفة من الأصوليين⁽²⁾.

الاتجاه الرابع: القول نفسه لا دليل عليه.

يرى أصحاب هذا التعريف أن التقليد هو الانقياد، لأمر لا دليل عليه عند قائله، أو أن المقلد أخذه من غير سؤال عن الدليل، وفي الحالتين هو تقليد، لذلك شنوا حملة شديدة على إنكار التقليد، وأكثر ما يركزون عليه هو المعنى الأول.

وعلى رأس هؤلاء ابن حزم، وابن خويز منداد⁽³⁾، وابن عبد البر⁽⁴⁾، وابن قيم الجوزية، والشوكاني. ومن أهم تعريفاتهم التي تبين نظرهم لمفهوم التقليد:

أولا: تعريف ابن حزم (456 هـ)

عرف ابن حزم التقليد في عدة مواضع بألفاظ متقاربة يفسر بعضها بعضا ومنها أن التقليد: هو "أخذ قول رجل ممن دون النبي صلى الله عليه وسلم، لم يأمرنا ربنا باتباعه بلا دليل يصحح قوله"⁽⁵⁾.

(1) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (99،98/5).

(2) كالشيرازي في "شرح اللمع" (1007/2)؛ والفراء في "العدة في أصول الفقه" (1216/4)؛ وتاج الدين السبكي في "جمع الجوامع" ص (121)؛ ومن المعاصرين أخذ به الزحيلي في "أصول الفقه الإسلامي" (1148/2).

(3) ابن خويز منداد: هو محمد بن أحمد، أبو بكر بن خويز منداد. تفقه على الأبهري، وله اختيارات في أصول الفقه كقولهِ إن العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار، وله شواذ عن مالك. انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (229/2).

(4) ابن عبد البر: هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبو عمر القرطبي؛ إمام عصره في الحديث والأثر من تصانيفه: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" رتبته على أسماء شيوخ مالك، ولد سنة 368 هـ وتوفي سنة 463 هـ. انظر: وفيات الأعيان (66/7)؛ وسير أعلام النبلاء (153/18).

(5) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (64/6/2).

ومنها: " التقليد: هو اعتقاد الشيء لأن فلانا قاله، ممن لم يقم على صحة قوله برهان"⁽¹⁾

يستفاد من التعريفين أن التقليد عند ابن حزم يشمل حالتين:

الأولى : القول نفسه ليس عليه دليل أصلا.

الثانية: المفتي أطلق الحكم ولم يذكر للعامي دليله.

وفي الحالتين فهو تقليد، تمشيا مع الدلالة اللغوية؛ وأما إذا عُلم الدليل كالأخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا يسميه تقليدا؛ لأن مجرد معرفة الدليل عند ابن حزم، تخرج المكلف عن وصف التقليد⁽²⁾.

ثانيا: تعريف ابن خويز منداد

ساق ابن عبد البر تعريفه فقال: " الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه"⁽³⁾، وهو صريح في التعبير عن التقليد محل الإنكار من طرف هذه المجموعة، فهو: القول الذي لا دليل عليه أصلا، وهذا ما يفسر الحملة الشديدة لأصحاب هذا الرأي على إنكار التقليد.

مقارنة التعريفات واختيار التعريف المناسب

فأما تعريف ابن حزم ومن وافقه، فأكثر خلافهم إنما هو خارج محل النزاع؛ فهم يقحمون في التقليد ما هو ممنوع عند الجمهور أصلا، وأما المشروع عندهم فخلافهم مع ابن حزم خلاف في الحكم عليه لا في تعريفه، وأما القدر المشترك بينهم وبين الجمهور فالجميع على أنه أخذ للقول بلا دليل.

وأما تعريف المجموعة الثانية : "قبول القول بلا حجة"، بمعنى لا حجة على القول؛ فإنه آيل إلى تعريف المجموعة الثالثة، ويمكن اعتبارهما تعريفا واحدا؛ فهو قبول للقول بلا دليل.

وتنتهي التعريفات إلى تعريفين رئيسين:

الأول: التقليد: هو "قبول قول بلا حجة": بمعنى لا حجة على القبول.

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (36/1/1). باب الألفاظ الدائرة بين أهل النظر.

(2) انظر: المرجع نفسه، باب إبطال التقليد (55/6/2)، وما بعدها.

(3) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي الدمام- المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى 1994م. ص(993).

الثاني: التقليد: هو "قبول القول بغير دليل". بمعنى أخذ الحكم مع الجهل بدليله.

و يمكن توجيه الخلاف بين التعريفات بتوجيهين:

الأول: اختلاف الاعتبار: فالبعض نظر إلى التقليد باعتبار أن الرجوع إلى المفتي عليه دليل، والآخر نظر إليه على اعتبار أن القول أخذه العامي من غير نظر في الدليل.

الثاني: استصحاب المدلول اللغوي للتقليد: حيث أن المدلول اللغوي كان حاضرا بل إن البعض يصرح بأن التعريف هو بدلالته اللغوية.

التعريف المختار:

التقليد مع الجهل بالدليل في التعريفات هو من التقليد ولا شك، لكنه يثير إشكالا وهو: هل معرفة الدليل ظاهرا ناقلة لصاحبها عن مرتبة التقليد؟

إن الاطلاع على الدليل ومعرفته ظاهرا، من غير قدرة على تمييز مأخذ الحكم، غير ناقلة لصاحبها عن مرتبة التقليد، و معظم التعريفات لا تأخذ هذه الجزئية المهمة بعين الاعتبار؛ لذلك وضع الباجي هذه المسألة، مما يجعل تعريفه مرشحا؛ لأنه أشار إليها رافعا بذلك هذا الإشكال.

فالتقليد هو: "الرجوع في الحكم إلى قول المقلد، من غير علم بصوابه ولا خطئه".

الرجوع جنس وهو شامل لرجوع المجتهد إلى مصادر الأدلة، كما يشمل الرجوع إلى المفتي، كحال العامي، والذي قيده بـ"رجوع العامي هو قيد "قول المقلد"، وكان الأولى التصريح بأنه المجتهد أو المفتي. كما يشمل الرجوع في كل أمر لذلك قيده بـ"الحكم"، ولكن قيد الحكم يشمل الشرعي وغيره. والأولى تقييد هذا الرجوع بالحكم الشرعي.

وأما قيد عدم العلم بصوابه ولا خطئه: فيخرج به: القدرة على تمييز الأدلة والعلم بصحتها من سقيمها، فإنه ليس بتقليد، وإن وافق قول مجتهد؛ فإنه في الحقيقة أخذ من الدليل لا من المجتهد؛ بل قد قيل: إن أخذه مع معرفة دليله نتيجة الاجتهاد؛ لأن معرفة الدليل إنما يكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض بناء على وجوب البحث عنه، وهي متوقفة على استقرار الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد"⁽¹⁾.

(1) ابن أمير الحاج الحلبي: التقرير والتحبير شرح التحرير، تحقيق عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الأولى 1999م. (433/3).

وتعتبر إضافة عدم العلم بصواب الاستدلال مهمة؛ فقد يكون المقلد عالماً بالدليل ظاهراً جاهلاً بما أخذ المجتهد ولا يخرج ذلك عن وصف التقليد.

ولو رمت طرح تعريف للتقليد استناداً إلى هذه المناقشات، وإلى تعريف قريب من تعريف الباجي يكون التعريف المقترح:

التقليد هو: الرجوع في الحكم الشرعي إلى قول المفتي من غير نظر في دليله.

وتبقى الحقيقة الثابتة الواضحة بغض النظر عن الجري وراء دوامة اقتناص تعريف حدي دقيق للتقليد، هذه الحقيقة الأصولية هي أن أخذ العامي للحكم الشرعي إنما هو بسؤال العلماء عنه، وهذا هو القدر المشترك الذي يقبله الجميع وإن اختلفت عباراتهم.

البند الثالث: إشكالية الاصطلاح على الرجوع إلى المجتهد

من خلال التعرض لتعريف التقليد تبين الخلاف فيه، فمن مستعمل له، إلى تخرج البعض من استعماله، ومنع آخرين لإطلاقه على تلقي الأحكام الشرعية؛ فدارت اصطلاحات العلماء في مسألة أخذ العامي الحكم من المجتهد، على ثلاثة اصطلاحات: التقليد، والاتباع، والاجتهاد. وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أولاً: التقليد

الذي عليه جمهور الأصوليين والفقهاء، أن رجوع العامي إلى المفتي في معرفة الأحكام الشرعية هو تقليد، سواء ذكر له الدليل أم لم يذكر، ولا حديث لهم عن تقليد حكم لا دليل عليه أصلاً؛ لأنه تقليد غير مشروع؛ لكن منهم من تخرج من استعمال هذا المصطلح عند تعريف التقليد، وسمى الرجوع إلى المجتهد اتباعاً؛ لكنهم لا يرون مشاحة في تسمية العامي مقلداً، ويستعملون المصطلح في كتاباتهم، فهم موافقون للجمهور. وسأركز على هذا الاتجاه لتوضيح موقفه من استعمال مصطلح التقليد.

فموقف الباقلاني، والغزالي والآمدي وغيرهم ممن سبق ذكرهم، يرون أن أخذ العامي الأحكام من المجتهد، ليس من التقليد؛ لأن رجوعه عليه حجة، عبر عنه الباقلاني بقوله: "الذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلاً، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي، نصبه الرب علماً في

حق العامي، فأوجب عليه العمل به ⁽¹⁾.

لكن الخلاف مع الجمهور لفظي: لأنهم لا يشترطون على العامي معرفة دليل المجتهد، بخلاف من يشترط ذلك؛ فلا يُنسبون إلى القائلين بالإتباع مع وجوب معرفة الدليل؛ لأن نسبتهم مجازية، بل يصرحون بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، على غرار ما ذهب إليه الآمدي في التعليق على قبول قول المفتي في قوله: " وإن سمي ذلك تقليدا بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ" ⁽²⁾، وتابعه على ذلك ابن الحاجب ⁽³⁾. فيُطلق التقليد كما يُطلق الإتباع على رجوع العامي إلى المجتهد، وهذا الرأي في حقيقة الأمر يلتحق بجمهور القائلين أن أخذ العامي للأحكام هو تقليد؛ عرف الدليل أم جهله.

ومع ذلك، فهذا الرأي ثمرة لا ينبغي تفويتها وهي أن للمقلد نوع اجتهاد؛ لذلك تخرجوا من إطلاق وصف التقليد على فعل العامي لأنه ليس تقليدا صرفا يسلم فيه العامي نفسه وكأنه بهيمة تقاد. وهذا الاجتهاد النوعي محور هذه الأطروحة، ويتمثل هنا في أن العامي يلزمه النظر والبحث عن يفتيه، ولا يأخذ عن أي كان.

ثانيا: التمييز بين الإتباع والتقليد

الإتباع لغة: جاء في لسان العرب ⁽⁴⁾ الإتباع من تبع، تبعته الشيء: سرت في أثره، وأتبع، وتتبع: أتباعا وتتبعًا: اتبعته القوم: لحقت بهم وأدركتهم، والإتباع: أن يسير الرجل وأنت تسير وراءه.

والملاحظ من المعنى اللغوي أن الذي يقتفي الأثر مدرك لما يفعل، عالم بالطريق الذي يسلكه وهو طريق من سبقه، وهذا المعنى اللغوي هو الذي قصده من فرق بين الإتباع والتقليد، على اعتبار أن المقلد جاهل بما يفعل المقلد؛ فكأنه مربوط إليه بجبل يتبعه حيث سار من غير علم، وأما الإتباع فالمتبع عالم بالطريق الذي يسلكه متبوعه، سائر على خطاه مدرك لموضع قدمه. وهذا الفرق اللغوي جر خلافا في الاصطلاح. فالإتباع يكون مع معرفة الدليل، والتقليد مع الجهل

(1) نقل الزركشي قوله في البحر المحيط، من "مختصر التقريب" للباقلاني (557/4).

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (298/4).

(3) انظر: مختصر منتهى السؤل لابن الحاجب (1249/2).

(4) انظر: لسان العرب مادة "تبع" (589/1).

بالدليل.

وهذا ما ذهب إليه ابن عبد البر، ففي سياق كلامه عن ذم السلف والعلماء للتقليد بين موقفه فقال: " وَالتَّقْلِيدُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ غَيْرُ الْإِتِّبَاعِ؛ لِأَنَّ الْإِتِّبَاعَ هُوَ تَتَبُّعُ الْقَائِلِ عَلَى مَا بَانَ لَكَ مِنْ فَضْلِ قَوْلِهِ وَصِحَّةِ مَذْهَبِهِ، وَالتَّقْلِيدُ أَنْ تَقُولَ بِقَوْلِهِ وَأَنْتَ لَا تَعْرِفُ وَجْهَ الْقَوْلِ وَلَا مَعْنَاهُ" (1)، وبهذا فرق بين التقليد والإتباع؛ فاتباع القول الذي شهد الدليل بصحته، يكون صاحبه متبعاً للدليل الشرعي، لا مقلداً للمجتهد. فذكر المجتهد للحكم مشفوعاً بدليله من النصوص إذا أخذ به العامي هو عنده إتباع لا تقليد.

وينجر عن هذه التفرقة قسمة المكلفين ثلاثة أقسام: مجتهد، ومقلد، ومُتَّبِع.

فأما المجتهد: فهو من ملك القدرة على استنباط الحكم من مصدره، وأما المتبع فهو الذي حصل شيئاً من العلم يؤهله إلى تلقي الحكم مع دليله، والمقلد هو من لاحظ له من علم ويتلقى الحكم مجرداً عن الدليل، وإذا بُيِّنَ له لا يستطيع تبيينه، ومع هذه التفرقة من طرف ابن عبد البر فإنه يقر بالتقليد للعوام، على ما سيأتي في حكم التقليد؛ إنما الخلاف هو في اصطلاح الاتباع الذي ميز به شريحة من العوام لا يرى جمهور العلماء تمييزاً فالجميع عندهم مقلدة.

ثالثاً: الاجتهاد

ذهب كل من ابن حزم والشوكاني إلى أن إتباع العامي للمجتهد من غير دليل هو تقليد، لكن معرفته للدليل اصطلاحاً عليها بأنها اجتهاد، وهو مبني على أن الاجتهاد فرض جميع المكلفين، وحده الأدنى وضحه ابن حزم بقوله: "فعلى كلِّ أحدٍ حظُّه من الاجتهاد، ومقدار طاقته منه: فاجتهاد العامي إذا سأل العالم على أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له نعم؛ أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث..." (2)

ولاشك أن هذا الاجتهاد لا يعد من الاجتهاد العرفي الذي قام على شروط يفتقر إليها العامي، وإطلاق وصف الاجتهاد على فعله من غير قيد آخر؛ يسوي بين اجتهاد المجتهد واجتهاد العامي، ولا شك أن ابن حزم لا يقول بذلك، فحري تخصيص فعل العامي بمصطلح آخر

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، مرجع سابق ص(787).

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (2/136/6).

غير الاجتهاد، والذي شاع وذاع هو مصطلح "التقليد" رغم ما قيل فيه. كما أن الحالة التي وصفها ابن حزم، أو سؤال العامي عن الدليل، مسألة تعليمية صرفة لا تغير من حال العامي في شيء من حيث علاقته باستنباط الأحكام، فمجرد الاطلاع على الدليل لا ترفعه عن مرتبة التقليد.

خلاصة القول: إن مصطلح التقليد فشا استعماله للتعبير عن حالة المكلف في رجوعه إلى المفتي في تلقي الحكم الشرعي، قال في ذلك الزركشي: "لسان حملة الشريعة جرى على صحة إطلاق التقليد للعامي، والنهي عن إطلاق الاجتهاد عليه"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أنواع التقليد

عند الحديث عن أنواع التقليد تجب الإشارة إلى أن التقسيمات إنما هي بحسب الاعتبارات، فيمكن تقسيمه بحسب القوائم به، وبحسب مجال التقليد، وبحسب حكمه الشرعي:

أولاً: بالنظر إلى القوائم بالتقليد: يقسم إلى تقليد العامي، وتقليد المجتهد لمجتهد آخر.

فأما تقليد العامي: فقد عرف في هذا المبحث، من أن سبيل العامي هو تلقي الحكم الشرعي من المجتهد، وأما تقليد المجتهد مجتهداً، فهو لجوء من له ملكة الاجتهاد إلى غيره إما لضيق الوقت أو لتعارض الأدلة عليه والعجز عن الترجيح، أو لكونه لم يجتهد في المسألة.

ثانياً: بالنظر إلى مجال التقليد: التقليد في الأصول، والتقليد في الفروع.

التقليد إما أن يقع في أصول الدين ومسائل العقائد، أو في الفروع الفقهية، ودراسة موضوع التقليد متعلقة بالفروع، والإشارة إلى موضوع التقليد في الأصول وردت في كتب الأصول في حكم التقليد.

وتفصيل الكلام في التقسيم بهذين الاعتبارين أتناوله في حكم التقليد.

ثالثاً: بالنظر إلى حكمه الشرعي: التقليد الجائز، والتقليد الممنوع.

تقسيم التقليد باعتبار حكمه الشرعي أهم معيار تمت قسمة التقليد على أساسه، لأنه مرتبط بالحكم الشرعي المتعلق بالمكلف، فهو بيان لما يجوز للمكلف فعله مما لا يجوز، وفي هذه

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/566).

العجالة أكتفي بملخص⁽¹⁾ مما ذكره الإمام ابن القيم بين فيه أنواع التقليد بهذا الاعتبار.

قسم ابن القيم التقليد قسمين: جائز، وممنوع.

فأما التقليد الجائز فهو تقليد من قبل مكلف لم يحز مرتبة الاجتهاد ولم يحصل من العلوم ما يؤهله لاستنباط الحكم الشرعي بنفسه، فلجأ إلى اتباع من يرشده من أهل الاجتهاد إلى معرفة الأحكام الشرعية المطالب بها، فهذا التقليد محمود غير مذموم، ومأجور صاحبه غير مأزور. وهذا التقليد هو مدار حديث العلماء عند الحديث عن مفهومه وأحكامه . أما التقليد المذموم الممنوع؛ الذي اتفقت كلمة العلماء على ذمه والتحذير منه وهو أربعة أنواع:

النوع الأول: الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء، ولو خالفوا

شرع الله. وقد ذم الله سبحانه هذا التقليد في غير موضع من كتابه كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا

قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَتْ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا

وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (البقرة: الآية 170). و في القرآن كثير من الآيات فيه ذم لمن أعرض عما أنزله الله

وقنع بتقليد الآباء، وسادة القوم وكبراءهم.

النوع الثاني: تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله، كتقليد العامي مثله، فالتقليد إنما يراد منه العلم؛ والعامي جاهل لا علم له ولذلك يشترط في التقليد أن يكون لعالم لا لجاهل.

النوع الثالث: التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد، والفرق بين هذا وبين النوع الأول أن الأول قلد قبل تمكنه من العلم والحجة، وهذا قلد بعد ظهور الحجة له؛ فهو أولى بالذم.

وقد شنع العلماء على هذه الظاهرة ، وهذا محمول على تقليد العلماء، وتعصبيهم لآراء الأئمة، وقد صرح بذكرهم العز ابن عبد السلام، ناعيا عليهم هذا التقليد فقال: " ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه؛ بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ جمودا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن

(1) انظر: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (452/1).

مقلده" (1).

النوع الرابع: إعراض المجتهد عن اجتهاده بعد أن تبين له الحكم، وتقليده لغيره على خلاف ما ظهر له وهو ليس من التقليد الجائر بلا خلاف؛ لأنّ العلماء أجمعوا على أنّ المجتهد إذا ظهر له الحكم باجتهاده لا يجوز له أن يُقلد غيره المخالف له . يقول الآمدي: " المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل، فإن اجتهد فيها، وأداه اجتهاده إلى حكم فيها، فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، في خلاف ما أوجبه ظنّه وتَرْكُ ظنّه" (2).

المطلب الثاني: حكم التقليد

الخلاف الذي وقع في حكم التقليد ليس له مستوى واحد، فلقد ميز الأصوليون بين التقليد في الأصول والتقليد في الفروع الفقهية، كما ميزوا بين تقليد العامي وتقليد المجتهد، وعليه سيتم بحث هذه المسائل باستقلال.

الفرع الأول: حكم التقليد في الأصول

مسائل الأصول هي أصول الدين: كمعرفة الله وصفاته والتوحيد والنبوات، وغيرها، وقد وقع الخلاف بين قائل بجواز التقليد فيها، وقائل بعدم الجواز ووجوب النظر على كل مكلف.

البند الأول: حرمة التقليد في الأصول

القول بأن التقليد في الأصول لا يجوز والمكلف مطالب بإعمال فكره والنظر في الدلائل المفضية إلى العلم، هو قول المتكلمين، أقحموه في الدراسات الأصولية لغلبة الكلام عليهم، وشاع في كتب الأصول. ومرادهم أن أصول العقائد تبنى على ترتيبات عقلية منطقية، والمكلف مطالب بهذا النظر من ساعة بلوغه، فلا بد من التفكير والتدبر المفضي إلى اعتقاد جازم مبني على أدلة صحيحة .

وهذه عينة من أقوال من اختار القول بوجوب النظر :

(1) عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق - سورية، الطبعة الأولى سنة 200م، (275،274/2).

(2) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (275،274/4).

أكد الرازي⁽¹⁾ على عدم جواز التقليد فقال: " لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد ولا للعوام"⁽²⁾. كما رجح الآمدي المنع من التقليد، ونسبه للأكثرين فبعد ذكره للقائلين بجواز التقليد في الأصول قال: " وَذَهَبَ الْبَاقُونَ إِلَى الْمَنَعِ مِنْهُ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ"⁽³⁾.

وأهم ما استدلووا به لذلك: أن العقائد مبناها على اليقين والقطع، ويحصل ذلك بالنظر الصحيح الموصل للحزم، والتقليد مبناه على الظن فليس طريقاً إلى العلم، قال فيه الغزالي بعد تعريفه للتقليد: " وَلَيْسَ ذَلِكَ طَرِيقًا إِلَى الْعِلْمِ لَا فِي الْأُصُولِ وَلَا فِي الْفُرُوعِ"⁽⁴⁾.

البند الثاني: جواز التقليد في الأصول

ينسب الأصوليون القول بجواز التقليد، وعدم وجوب النظر إلى مدرسة أهل الحديث، فمما نقله الزركشي: " ..وقال الأستاذ أبو إسحاق⁽⁵⁾ : ذهب قوم من كتبة الحديث، أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وإنما الغرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله"⁽⁶⁾. كما تنسب المقالة للعنبري⁽⁷⁾: " قال العنبري وغيره: يجوز التقليد فيه، ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم"⁽⁸⁾.

(1) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي، الفقيه الشافعي المفسر، له تصانيف منها: "المحصل" في علم أصول الفقه، ولد سنة 544 هـ وتوفي سنة 606 هـ. انظر: وفيات الأعيان(4/249)؛ سير أعلام النبلاء (500/21).

(2) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1497).

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/300).

(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/351).

(5) أبو إسحاق: هو إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق الإسفرائيني الأصولي الشافعي، الملقب ركن الدين. أحد الأئمة في الكلام والأصول والفروع، حدث عنه: أبو بكر البيهقي، وأبو الطيب الطبري، توفي بنيسابور سنة 418 هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (4/256)؛ وسير أعلام النبلاء (500/21).

(6) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/561).

(7) العنبري: هو عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة ثقة فقيه لكن عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة، ليس له عند مسلم سوى حديث واحد في الجنائز، ولد سنة 105 هـ وتوفي سنة 168 هـ. انظر: تهذيب التهذيب (7/7)، وقد طبع تاريخ وفاته خطأ سنة ثمان وستين في تقريب التهذيب، في طبعة بيت الأفكار الدولية ص(403)، وفي طبعة دار العاصمة ص(637). تكرر نفس الخطأ، وقد يكون ذلك من النسخ في المصدر.

(8) جلال الدين المحلي: البدر الطالع في حل جمع الجوامع، تحقيق مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى 2005م. (2/410).

ونسب السمعاني هذا القول إلى أكثر الفقهاء فقال: " واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا- أي على خلاف وجوب النظر- وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها"⁽¹⁾.
وأهم ما استدلوا به هو استواء الأصول والفروع في التكليف بها جميعاً، فلا مبرر للتفريق فإذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول، كما أن تكليف العامة النظر فيه مشقة عظيمة. عبر السمعاني عن ذلك بقوله: " لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع، ولهذا خفي على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم به، فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع"⁽²⁾.

ومع أن الخلاف بين الفريقين ظاهر معروف لكن تنبغي الإشارة إلى أن كلا منهما يحرص على سلامة معتقد المكلف وصيانتها عن الشبهات حتى يكون راسخاً لا يتزلزل، فالذي ذهب إلى إيجاب النظر كان غرضه من ذلك أن النظر هو الطريق المفضي إلى المعتقد الجازم، والذي خالف لا ينكر جواز النظر للقادر عليه، لكنهم يخالفونهم في اشتراطه لصحة الإيمان، ويرون أن دلائل القرآن والسنة فيها ما يغني عن طريق المتكلمين، وهي كافية لتكوين معتقد صحيح راسخ لدى عموم المكلفين، قال في ذلك السمعاني: " وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به ثقة فيما يعتقد وطمأنينة وأما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوه وساموا جميع الخلق سلوك طريقهم، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى"⁽³⁾. فلكل نظره حسب وسعه وطاقته، بما حباه الله به من قدرات عقلية.

الفرع الثاني: حكم التقليد في الفروع

البند الأول: تقليد المجتهد لغيره

المجتهد من ملك القدرة على استنباط الأحكام من أدلتها، وإذا كان هذا حاله فهل يجوز له ترك استعمال ملكته وتوظيفها اكتفاءً باجتهاد غيره، وتقليده إياه في الحكم؟
المسألة تدور حول قضيتين: تقليد المجتهد لمجتهد آخر، اجتهاد في الواقعة وتبين له الحكم

(1) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق. (113/5).

(2) المرجع نفسه (113/5).

(3) المرجع نفسه (116، 115/5).

باجتهاده، وتقليده لمجتهد في قضية لم يجتهد فيها .

الأولى: تقليد المجتهد إذا كان قد اجتهد وبان له الحكم. المتفق عليه بلا خلاف⁽¹⁾ أن المجتهد يجرم عليه الأخذ بقول غيره من المجتهدين؛ إذا كان مخالفا لما أداه إليه اجتهاده.

فالمجتهد إذا اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم ما؛ فإنه في هذه الحال بين اجتهادين: اجتهاده الذي استفرغ فيه الجهد في النظر في الأدلة، واجتهاد غيره؛ ورأيه هو ما غلب على ظنه بأنه الأقوى والأرحح؛ فيحرم عليه الأخذ بقول غيره؛ لأنه ليس بأولى من قوله؛ فالحكم الشرعي في حقه هو ما أداه إليه اجتهاده، قال الآمدي: " لا خلاف في امتناع إتباعه لغيره في خلاف ما أداه إليه اجتهاده"⁽²⁾.

الثانية: تقليد المجتهد مجتهدا فيما لم يجتهد فيه

وهذه المسألة هي محل الخلاف، ذكر فيها الزركشي اثني عشر قولاً تفصيلياً⁽³⁾ يمكن إجمالها في أربعة أقوال:

القول الأول: عدم جواز التقليد مطلقاً، سواء اتسع الوقت للاجتهاد أم ضاق، قال الآمدي: " ذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم، سواء كان أعلم منه، أو لم يكن . وهو المختار"⁽⁴⁾. وإلى هذا القول ذهب جمع من الأصوليين⁽⁵⁾، واستدلوا لذلك، بأن التقليد رُخص فيه لضرورة العجز، وعدم القدرة على الاستنباط من الأدلة، فلا يشمل القادر على الاجتهاد .

القول الثاني: الجواز مطلقاً، سواء اتسع الوقت للاجتهاد، أم ضاق. وينسب هذا القول

(1) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ص 943 وما بعدها؛ وشرح اللمع للشيرازي (1012/2)؛ والمستصفي للغزالي (344/2) وما بعدها؛ والمحصل للرازي (1493/3) وما بعدها؛ والإحكام للآمدي (275/4)؛ والبحر المحيط للزركشي (567/4).

(2) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (299/4).

(3) انظر: البحر المحيط للزركشي (567/4) وما بعدها.

(4) المرجع نفسه، (275/4، 276).

(5) انظر: المستصفي لأبي حامد الغزالي (345/2)؛ والمحصل للرازي (1492/3)؛ ومختصر ابن الحاجب (1232/2)؛ والإبهاج شرح المنهاج للسبكي (1906/3)؛ والبحر المحيط للزركشي (567/4).

لسفيان الثوري⁽¹⁾، وأحمد بن حنبل وحكاه الكرخي⁽²⁾ عن أبي حنيفة .

القول الثالث: تقليد الأعلّم دون سواه، وهو مذهب محمد بن الحسن⁽³⁾، ومثل هذا القول: القول بتقليد الصحابة والتابعين دون سواهم، فالجتهاد مع الأعلّم منه كالعامي مع العالم، حكى الآمدي مقالة محمد بن الحسن فقال: "يجوز تقليد العالم لمن هو أعلّم منه، ولا يقلد من هو مثله أو دونه، وسواء كان من الصحابة أو غيرهم"⁽⁴⁾.

القول الرابع: لا يجوز التقليد إلا إذا خشي فوات وقت الحادثة؛ بحيث لم يتسع الوقت للاجتهاد وحضر وقت العمل، ويمثل له بتقليد العارف بجهة القبلة، فإن "المجتهد في القبلة إذا كان من أهل الاجتهاد، وضاق الوقت، وخاف فوات الصلاة لو اشتغل بالاجتهاد، فله أن يقلد مجتهدا آخر"⁽⁵⁾، وهو مذهب أبي العباس ابن سريج⁽⁶⁾⁽⁷⁾، من أصحاب الشافعي ومذهب الإمام الجويني، الذي صرح به بقوله: "وكذلك المجتهد إذا استشعر الفوات، لو اشتغل بالاجتهاد في الأحكام، فله أن يقلد مجتهدا"⁽⁸⁾.

(1) سفيان الثوري: هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله: إمام في الفقه، وأمير المؤمنين في الحديث. ولد ونشأ في الكوفة سنة 97هـ، وانتقل إلى البصرة، ومات بها سنة 161هـ. انظر: تهذيب التهذيب (114/4).

(2) الكرخي: هو عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق. له "رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية" و"الجامع الكبير" في الفقه الحنفي، ولد سنة 260هـ وتوفي ببغداد سنة 340هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (426/15).

(3) محمد بن الحسن: هو محمد بن الحسن بن فرقد، الشيباني، أبو عبد الله: فقيه أصولي، نشر علم أبي حنيفة. ولد بواسط ونشأ بالكوفة، أخذ الفقه عن أبي حنيفة والقاضي أبي يوسف، له كتب في الفقه والأصول، منها "المبسوط" في فروع الفقه، ولد سنة 131هـ وتوفي بالري سنة 189هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (134/9).

(4) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (275/4).

(5) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق ص(1339/2).

(6) ابن سريج: هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس: فقيه وإمام الشافعية في عصره لقب بالشافعي الصغير، برز في علم الكلام. ولد ببغداد سنة 249هـ وتوفي سنة 306هـ. له مصنفات كثيرة يُقال إنَّها بلغت أَرْبَعِمِائَةَ مُصَنَّفٍ لم يبق منها إِلَّا الْيَسِير. انظر: وفيات الأعيان (66/1)؛ وطبقات الشافعية الكبرى (21/3).

(7) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (275/4).

(8) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق ص(1339/2).

واختاره ابن تيمية⁽¹⁾ حيث قال: " فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح انه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد: إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت "⁽²⁾.
ودليل القول: أن ضيق الوقت مانع من الاجتهاد؛ فالعمل إذا حضر ولا يمكن تأخيره مفتقر إلى إيقاعه على وجه مشروع، والمجتهد في هذه الحال حكمه حكم العامي الفاقد للدليل، فهو مضطر إلى تقليد غيره.

هذه هي الأقوال مختصرة: والملاحظ أن أهمها قولان: القول بعدم جواز التقليد مطلقاً، والذي عليه أكثرية الأصوليين، والقول بجوازه لضرورة؛ لكن القول بالجواز لضرورة قول وجيه لسببين:

الأول: أن أصحابه لا يرون جواز التقليد للمجتهد ابتداء فهم متفقون مع أصحاب القول الأول من هذه الجهة.

الثاني: المصير إلى التقليد هو للضرورة حتى لا يفوت الحكم الشرعي على غير وجهه من غير اجتهاد أصلاً، أو يفوت الوقت والمجتهد منشغل بالبحث، فحري به إيقاع الفعل على ما بان من اجتهاد غيره؛ لأن حكم الواقعة معروف باجتهاد غيره، وهو في هذه الحال في حكم من لا يعلم، فيقلد الذي يعلم.

البند الثاني: تقليد العامي

الخلاف الذي دار في تعريف التقليد، انسحب إلى خلاف في حكم التقليد بناء على الموقف من مفهومه. وهو خلاف متردد بين الجواز والمنع، بين الجمهور من جهة، وبين بعض المعتزلة وابن حزم من جهة أخرى، فهما قولان: قول بوجوب التقليد، وقول بجرمة التقليد.

ورغم أن عبارات العلماء جرت على إطلاق حكم الجواز أو المنع من التقليد؛ فإنهم لا يختلفون في جواز سؤال العامي العالم عن الحكم الشرعي، إنما الخلاف في وجوب بيان مأخذ العالم

(1) ابن تيمية: هو أحمد بن عبد الحليم أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية الحراني الدمشقي: فقيه مجتهد حافظ مُفسّر. أخذ الفقه والأصول عن والده، له مصنفات كثيرة، في العقيدة، والتفسير، والفقه والأصول، ولد بجران سنة 661هـ، وتوفي سجيناً بقلعة دمشق سنة 728هـ، انظر: الذيل على طبقات الحنابلة (4/491)؛ و المقصد الأرشد (1/135).

(2) أحمد بن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 2004م (20/204).

من عدمه. فهو محل النزاع الحقيقي بمعنى: طلب الدليل من المفتي هل هو شرط في صحة الاستفتاء أم ليس بشرط؟

فالقائلون بجرمة التقليد إنما يجرمون أخذ الحكم من غير معرفة دليله، فإذا عَرَفَ العامي الدليل جاز له أخذ الحكم ولا يسمى حينها تقليداً. وأما الجمهور فلا يشترطون هذا الشرط، فسؤال العامي عالماً عن الحكم الشرعي وإتباعه فيه جائز عرف الدليل أم لم يعرف. وفي تفصيل القولين تتبين المسألة بوضوح .

أولاً: القول بوجوب التقليد وأدلته

يرى جمهور العلماء أن التقليد مشروع للعامي، بل إن فرضه التقليد، والمقلد يشمل العامي الصرف الذي ليس له أي تحصيل علمي، كما يشمل من له تحصيل لم يؤهله للاستنباط، فالعجز عن معرفة الحكم الشرعي بطريق الاجتهاد، يلزم منه تلقيه بسؤال المجتهد عنه، لأن امثال الحكم الشرعي واجب في حق المكلف. وهذا السؤال الذي يعبر عنه بمصطلح الاستفتاء غير مشروط ببيان الدليل للعامي عند الجمهور، ويصح للعامي أن يقلد عرف الدليل أم جهله.

قال الآمدي رحمه الله: "العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد، وإن كان مُحصلاً لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد، يلزمه اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين"⁽¹⁾، ولم يشترط الآمدي أن يكون ذلك مشفوعاً بذكر الدليل للعامي، وقال الشاطبي رحمه الله: "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين، والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة"⁽²⁾.

وما يظهر من تشديد النكير من طرف ابن عبد البر وابن القيم على التقليد؛ فهو في حق العلماء خاصة، ممن ملك قدرة على فهم الأدلة، رغم ما حشدها من أقوال للسلف والأئمة في ذم التقليد، لكنهما ختما الكلام بأن ذلك مختص بالعلماء⁽¹⁾؛ فأما العامة فعليها التقليد اضطراراً

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (306/4).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (292،293/4).

(1) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (989/2)؛ وإعلام الموقعين لابن القيم (462/1).

للعجز عن درك المأخذ.

وعبارات ابن عبد البر في ذلك واضحة بينة، أسوقها حتى يتبين موقفه الموافق لجمهور العلماء حيث قال رحمه الله: " وهذا كله لغير العامة، فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها "(1)، ولم يكتف بإطلاق الحكم بل برره بعجز العامة عن فهم الأدلة فقال: " لأنها لا تتبين موقع الحججة "(2).

وقد اعتمد الجمهور على أدلة من: النصوص، والإجماع، والمعقول .

فمن القرآن قوله تعالى : ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: من الآية 43) .

فهو أمر من الله سبحانه لمن لا يعلم بسؤال أهل العلم وهذا يدل على أنّ الناس فيهم العالم والجاهل، وعلى الجاهل أن يسأل العالم عما يحتاج إليه من أمر دينه.
وأما الإجماع:

فاستدلوا بإجماع الصحابة ومن بعدهم على جواز استفتاء العامة للمجتهدين وتقليدهم قال عنه الغزالي: " ... إجماع الصحابة فإنهم كانوا يُفتنون العوامَّ ولا يأْمُرُونَهُمْ بِنَيْلِ دَرَجَةِ الاجْتِهَادِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ عَلَى الضَّرُورَةِ وَالتَّوَاتُرِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَعَوَامِّهِمْ "(3)، وهو إجماع كذلك على عدم وجوب بيان الدليل فإن: " العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد أقاويلهم ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اجتهادهم "(4).

ومن المعقول: استدلووا باستحالة الاجتهاد على العامي، إذ لو قيل بوجوبه على الجميع للزم من ذلك حرج عظيم على عامة الناس، ممن ليس له مؤهلات فطرية ومواهب تسمح له بتحصيل آلة الاجتهاد، فليس كل المكلفين مؤهلاً لذلك . قال الغزالي: " .. وَتَكْلِيفُهُ طَلَبَ رُتْبَةِ الاجْتِهَادِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ يَنْقَطِعَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ وَتَتَعَطَّلَ الْحَرْفُ وَالصَّنَائِعُ وَيُؤَدِّي إِلَى خَرَابِ الدُّنْيَا لَوْ اشْتَغَلَ النَّاسُ بِجُمْلَتِهِمْ بِطَلَبِ الْعِلْمِ، وَذَلِكَ يَرُدُّ الْعُلَمَاءَ إِلَى طَلَبِ الْمَعَايِشِ وَيُؤَدِّي إِلَى انْدِرَاسِ

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، مرجع سابق (989/2).

(2) المرجع نفسه (989/2).

(3) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/353، 354).

(4) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1486).

الْعِلْمُ بَلْ إِلَىٰ إِهْلَاكِ الْعُلَمَاءِ وَخَرَابِ الْعَالَمِ، وَإِذَا اسْتَحَالَ هَذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا سُؤَالُ الْعُلَمَاءِ" (1).

ثانياً: القول بجرمة التقليد وأدلته

ذهب معتزلة بغداد، وابن حزم وتبعه الإمام الشوكاني (2) إلى القول بعدم جواز التقليد، ورأوا أنّ الواجب على العامي هو النظر والاجتهاد، حكى أبو الحسين البصري (3) رأي معتزلة بغداد فقال: "منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة، وقالوا: لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته" (4)، فيكون أخذ قول المجتهد عندهم مشروطاً بإظهار الدليل للعامي، وإلا فهو تقليد ممنوع .

واشتد ابن حزم في منع التقليد بناء على موقفه من وجوب الاجتهاد على كل المكلفين، فإذا استفتى العامي مفتياً فإنما يسأل عن حكم الله؛ فعلى المفتي أن يعطي الحكم دائماً مشفوعاً بالدليل، وبتحريم ابن حزم للتقليد فإنه يوجب الاجتهاد على كل أحد، قال رحمه الله: "إنا قد بينا تحريم الله تعالى التقليد جملة، ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم، ولا عالماً من عامي، وخطاب الله تعالى متوجه إلى كل أحد، فالتقليد حرام على العبد المحلوب من بلده والعامي والعذراء المخدرة والراعي في شعف (5) الجبال كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق" (6)، ولكن هذا الاجتهاد في حق العامي ليس هو نفسه اجتهاد المجتهد ويبين ذلك بقوله: " فعلى كل أحد حظّه من الاجتهاد، ومقدار طاقته منه، فاجتهاد العامي إذا سأل العالم على أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث،

(1) الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (2/354).

(2) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص(867)، ولم يكتف رحمه الله بالقول بمنع التقليد بل زعم أنه مذهب الجمهور. وله في ذلك رسالة: "القول المفيد في حكم التقليد".

(3) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي أبو الحسين البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم صاحب التصانيف الكلامية، وله في أصول الفقه "المعتمد"، سكن بغداد وتوفي بها سنة 436 هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (587/17)؛ ووفيات الأعيان (4/271).

(4) أبو الحسين البصري: المعتمد، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق. طبعة 1995م ص(934).

(5) شعف: شَعْفَةٌ كُلُّ شَيْءٍ: أَعْلَاهُ. وَشَعْفَةُ الْجَبَلِ: رَأْسُهُ، وَالْجَمْعُ شَعْفٌ وَشَعَافٌ وَهِيَ رُؤُوسُ الْجِبَالِ. انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة "شعف" (5/133).

(6) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (2/136/6).

وإن قال لا، أو قال له: هذا قولي، أو قال له: هذا قول مالك أو ابن القاسم... فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه، وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء⁽¹⁾، وهذا الذي ذكره ابن حزم هو الحد الأدنى من الاجتهاد عنده؛ وإلا فإن مدار المسألة عنده: إنما هو حول وجوب معرفة العوام لأدلة الأحكام، وإلزام العلماء ببيان ذلك حتى يصح إتباعهم، وهو حظ العامة من الاجتهاد.

ولقد استدلوا بنصوص من القرآن والسنة في تحريم تقليد الآباء والكبراء، وهي واضحة في النهي عن التقليد المحرم الذي يتفق عليه الجميع. كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ (الأحزاب: الآية 67).

ومن المعقول ذكروا أن "العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح في الاجتهاد"⁽²⁾، ويرد عليه بأنه "منتقض برجوع العالم إلى المخبر الواحد"⁽³⁾. والاستدلال بإمكانية غش المفتي بعيد، لأن الغالب على علماء الأمة الصلاح، ثم لا غرض للمجتهد في غش العامي، خاصة والأمة مجمعة على قبول رواية الرواة الثقات العدول؛ فتقبل فتوى العالم العدل.

والخلاصة: إن التقليد في تلقي الأحكام الشرعية: طريق يلجأ إليه من لا قدرة له على الاجتهاد، وهو مشروع ثابت، ورأي الجمهور في ذلك راجح لقوة أدلتهم؛ بل فرض على العامي أن يسأل العلماء عن أحكام الشرع، فلا يجوز له الاجتهاد والتعرض للأدلة، ويصح منه التقليد سواء اطلع على الدليل أو لم يطلع. ويستوي في ذلك العامي الصرف مع المتعلم الذي حصل علوماً شرعية لم تؤهله للاجتهاد.

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (2/136، 137).

(2) هو دليل لمن منع من التقليد ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد، ص(937).

(3) أبو الحسين البصري: المعتمد، مرجع سابق ص(937).

المبحث الثاني: المقلد واجتهاده

المطلب الأول: المقلد ومراتب المقلدين

المطلب الثاني: مفهوم اجتهاد المقلد

المبحث الثاني: المقلد واجتهاده

تمهيد: مصطلح اجتهاد المقلد في الدرس الأصولي

رحلة البحث عن مصطلح "اجتهاد المقلد" - عنوانا ومضمونا - في كتب الأصول ليست بالأمر الهين، لأنه لم يرد مسألة أصولية في باب محدد، يمكن الوصول إليه في يسر؛ فهو لا يكشف عن شخصيته لأول وهلة؛ فلا تجده عنوانا في المباحث الأصولية التراثية، ولا هو موضوع دراسة أكاديمية معاصرة مستقلة.

لكن المرور المتأني على مباحث الاجتهاد والتقليد، ومباحث العلة، - وخاصة منها مسألة "تحقيق المناط" - يكشف لنا عن جوانب كثيرة من خفايا الموضوع، فقد وردت عبارات كثيرة يمكن اعتبارها جذرا لمصطلح "اجتهاد المقلد"، بعض هذه العبارات يتناول مضمونه، وبعضها الآخر يشير إليه بالاسم أو بمصطلحات قريبة.

ومثال ما جاء في كتب الأصول من إشارات تدل بمضمونها على أن للعامي حظه من الاجتهاد، أمثلة مضمومة لتحقيق المناط: كالاجتهاد في تعيين القبلة، والاجتهاد في تقدير قيم المتلفات وغيرها، وهي أمثلة تتردد كثيرا، ومراد أصحابها أن هذه الأمور خطاب لعامة المكلفين، مجتهدين ومقلدين، وواجبهم الاجتهاد في تحقيق مناطاتها.

وكما جاء بشكل غير صريح ولا مختص بالمقلد؛ ورد بعبارات صريحة من مثل: "نظر أو اجتهاد المقلد"، كما جاء بعبارات قريبة من مثل: "نظر المكلف"، "نظر المستفتي"، "اجتهاد العوام"، "اجتهاد المكلف"، "اجتهاد عامة المكلفين".

فالجويني كان صريحا، في تقرير ضرب من النظر في تحيُّر المستفتي لمن يستفتيه⁽¹⁾؛ ففي "التلخيص" عنوان مسألة هو: "القول في المستفتي وما عليه من الاجتهاد"⁽²⁾، وفي البرهان صرح

(1) انظر: البرهان للجويني (2/1145).

(2) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جوم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت لبنان/مكتبة دار الباز مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1996م (3/461).

بلفظ المقلد وأنه لا يجوز له التقليد إلا بعد نظر واجتهاد⁽¹⁾. و الآمدي عبر عنه ب: "اجتهاد العوام"⁽²⁾ في أعيان المجتهدين .

وأما الشاطبي فكانت هذه المسألة من إضافاته الأصولية المهمة، فلقد صرح أن عامة المكلفين مطالبون بتحقيق المناط، واصطلاح عليه بتسمية: "اجتهاد المكلف"⁽³⁾، وقرر أن العامي له حظه من الاجتهاد في تحقيق المناط .

ومن المعاصرين أورد فريد الأنصاري المسألة عند تناوله لمصطلح "الاجتهاد" عند الشاطبي - وتحت عنوان "ضمايمه ومشتقاته" - فرّغ مصطلحات أخرى منضوية تحت المصطلح الرئيس، وذكر من بينها "اجتهاد المكلف"⁽⁴⁾، وتناول بالدرس والتحليل مقصود الشاطبي من ذلك: بأنه اجتهاد لعامة المكلفين.

هذه و أضربها إشارات وشواهد تُعتمد في تقرير مصطلح: "اجتهاد المقلد" بمعنى الاجتهاد النوعي المختص بالعامي أو المقلد. ونظرا لتوقف معرفة المصطلح على معرفة جزئي المركب الإضافي؛ فقد قدمت بدراسة مصطلح "المقلد"، أما "الاجتهاد" فقد سبق التطرق إليه في المبحث التمهيدي.

المطلب الأول: المقلد ومراتب المقلدين

الفرع الأول: تعريف المقلد

البند الأول: تعريف المقلد في اللغة

عرفنا معنى التقليد في اللغة وأنه "جعل القلادة في العنق"، واتباع شخص فيما يقول أو يفعل من غير تأمل ولا دليل، ومن تعريف التقليد نستخلص تعريفا للمقلد: فهو من قام به وصف التقليد.

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (1341/2).

(2) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق. (318/4).

(3) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (93/4) .

(4) فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدراسات المصطلحية - المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 2004م. ص(307).

وهو مشتق صيغته "اسم فاعل" فعله "قلّد" مضعف العين. وفي عرف اللغويين فإن لاسم الفاعل مفهومها يحسن الوقوف عنده فهو: "صفة تؤخذ من الفعل المعلوم، لتدلّ على معنى وقع من الموصوف بها، أو قام به على وجه الحدوث لا الثبوت: ككاتبٍ ومجتهدٍ... والمراد. بالحدوث أن يكون المعنى القائم بالموصوف متجدداً بتجدد الأزمنة." (1) فاسم الفاعل دال على معنيين الحدث أو الفعل، وعلى صاحب هذا الفعل؛ فالذي يكتب يقال له كاتب: فهو يكتب بالفعل ويطلق عليه اسم "كاتب"، وكذا كلمة: عادل تدل على أمرين معا: هما العدل مطلقاً، والذات التي فعلته (2)، فما دامت الذات فاعلة للفعل فهي متصفة به؛ فالمقلّد يوصف ويسمى كذلك ما دام قائماً بفعل التقليد. فهو اسم دال على من قام به الفعل.

البند الثاني : تعريف المقلد في الاصطلاح

لم تعتن المصادر الأصولية بتعريف المقلد، والسبب في ذلك واضح فقد اكتفوا بتعريف التقليد ومنه يتضح معنى المقلد؛ فإذا كان التقليد في الاصطلاح حسب ما عرفه به السمعاني هو: "قبول قول المرء في الدين بغير دليل" (3)، ورأينا في مناقشة اصطلاح الجمهور على التقليد أنهم يطلقونه على من يأخذ بقول المفتي، يستوي في ذلك من اطلع على الدليل ومن لم يطلع، فإن المقلد هو: من يقبل بقول المفتي من غير علم بدليل القول، فيطلق مصطلح المقلد ويراد به عند الجمهور من سوى المجتهد؛ أي أن المقلد هو المكلف الذي لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد. وإطلاق اسم المقلد على من قام به وصف التقليد إنما جاء من جهة قيامه بفعل التقليد؛ لأنه مشتق منه كما رأينا في الدلالة اللغوية.

ويطلق على المقلد إطلاقات أخرى: يطلق عليه "المستفتي" لكونه يسأل عن الحكم الشرعي ويستفتي عنه، كما يطلق عليه اسم "العامي"، لكونه من عامة الناس وليس من العلماء.

أولاً: المستفتي

يعبر الأصوليون عن المقلد بالمستفتي؛ لأنه يطلب إجابة من المفتي عن حكم الحادثة، ليأخذ

(1) مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر. طبعة 2003م (1/131).

(2) عباس حسن: النحو الوائى، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة (3/239).

(3) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (5/97).

بقوله فيها، وهو مأخوذ من المعنى اللغوي قال ابن منظور: "أَفْتَاهُ فِي الْأَمْرِ: أَبَانَهُ لَهُ... وَيُقَالُ: أَفْتَيْتَ فَلَانًا رُؤْيَا رَأَاهَا إِذَا عَبَّرْتَهَا لَهُ، وَأَفْتَيْتُهُ فِي مَسْأَلَتِهِ إِذَا أَجَبْتَهُ عَنْهَا"⁽¹⁾؛ فالذي يبين ويجيب هو المفتي، والذي يطلب إجابة عن سؤال هو المستفتي. وفي الاصطلاح تكون المسألة التي وقع السؤال عنها من المسائل الشرعية. فالمستفتي إذن "هو السائل عن حكم الشرع في مسألة من المسائل؛ أي من يسأل عن حكم مسألة شرعية"⁽²⁾. فهو يسأل عن حكم المسألة؛ لأنه جاهل بحكمها ولا يستطيع أن يتعرف على الحكم من الأدلة الشرعية فيقلد المفتي فيما أفتاه؛ وعليه فالاصطلاح الأصولي لا يفرق بين المقلد والمستفتي؛ ولذلك تجد العلماء عند تعريفهم للمستفتي يجعلونه مرادفاً للمقلد كما فعل ابن الصلاح: "فكل من لم يبلغ دَرَجَةَ الْمُفْتِي فَهُوَ فِيمَا يَسْأَلُ عَنْهُ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مُسْتَفْتٍ وَمَقْلَدٌ لِمَنْ يَفْتِيهِ"⁽³⁾.

ثانياً: العامي

ومن الإطلاقات التي تطلق على المقلد مصطلح "العامي"، وإطلاقه على المقلد شائع فتارة يقولون المقلد، وتارة يقولون العامي بلا فرق، على اعتبار أن العامي ليس بعالم، والأصل في الاستعمال هو دلالة اللغوية، "عمّ الشيء يُعْمُّ: شَمِلَ الْجَمَاعَةَ فَهُوَ عَامٌّ... وَعَامَّةُ النَّاسِ خِلَافَ خَاصَّتِهِمْ.. وَالْجَمْعُ عَوَامٌ، وَالنَّسَبُ إِلَى الْعَامَّةِ عَامِي"⁽⁴⁾.

والخاصة من القوم هم النخبة من علماء وأمرء وقضاة، وقد تميزوا عن عامة الناس لخاصية ووصف العلم والجاه والسلطان، والاستعمال شائع في الثقافة الشرعية ويطلق العامي مقابل العالم، سواء كان العالم مجتهداً أو لم يحز مرتبة الاجتهاد. وبهذا الإطلاق فإن مصطلح العامي لا يتطابق تطابقاً كلياً مع المقلد؛ لأن المقلد أعم فهو يشمل العامي كما يشمل العالم الذي لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد، وتجد هذه التفرقة أحياناً في عبارات الأصوليين، قال الآمدي: "الْعَامِيُّ وَمَنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْاجْتِهَادِ، وَإِنْ كَانَ مُحْصِلاً لِبَعْضِ الْعُلُومِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْاجْتِهَادِ يَلْزَمُهُ اتِّبَاعُ قَوْلِ"

(1) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق مادة "فتا" (23/7).

(2) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة التاسعة 2002م، ص (140).

(3) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1986م، ص(85).

(4) بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة 1987. مادة "عمم" ص(634).

المُجْتَهِدِينَ، وَالْأَخْذُ بِقُنُوهُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ. ⁽¹⁾، وهذه تفرقة واضحة بين العامي و من له حظ من العلم مع أن فرضهما التقليد؛ فهذا فالمقلد يشمل الإثنين معا.

وكما نجد هذه التفرقة نجد الاستعمال بمعنى واحد، وهو الأكثر شيوعا، فيستعمل مصطلح العامي ويراد به المقلد بإطلاق من غير تمييز، وهذا هو المقصود غالبا في المصادر الأصولية؛ فالعامي هو المحتاج إلى التقليد المفتقر له؛ لأنه ليس له القدرة على معرفة الحكم الشرعي بنفسه بأي وجه من الوجوه، لا بالتحريج ولا بالترجيح، فالعامي من كان فرضه تقليد العلماء؛ فهو عامي بالنسبة للمجتهد وعليه فهذا المعنى يطابق معنى المقلد، وفي هذه الدراسة سرت على عدم التمييز بين العامي والمقلد وكثيرا ما أستعمل لفظة العامي وأريد بها المقلد.

ونجد ذلك بينا في كلام الأصوليين يطلقون القول ويجعلون فرض العامي اتباع العلماء؛ فالأحكام الشرعية " يَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ الْأَخْذُ بِقَوْلِ الْعَالِمِ فِيهَا " ⁽²⁾؛ فالأخذ بقول المجتهد فرض العامي من غير تمييز؛ فيشمل كل من لم يقدر على الاجتهاد من عامي صرف ومن له حظ من العلم.

وعلى العموم فإن مصطلح المقلد أو العامي يطلق ويراد به من سوى المجتهد بصفة عامة أي من ليس له قدر من علوم تأهله للاجتهاد سواء منه المطلق أو المذهبي، فيكون العامي مقابل المجتهد بكل مراتبه.

الفرع الثاني: مراتب المقلدين

كما أن للمجتهدين مراتب تفاوتوا فيها بحسب تفاوتهم في التأهل العلمي والمعرفي؛ فإن المقلدين ليسوا مرتبة واحدة، تجردوا تماما عن المؤهلات العلمية، أو حصلوا منها بنفس القدر المشترك الذي لم يؤهلهم للاجتهاد؛ بل واقع الحال أن الناس يتفاوتون تفاوتاً بينا سواء في التحصيل العلمي الشرعي أو غيره مما قد يفيد في علوم الشرع، أو في قدراتهم العقلية، فمنهم اللبيب الفطن ومنهم من هو أدنى من ذلك بحسب حال المكلف.

وقد تعرضت المصادر الأصولية إلى مراتب المقلدين عرضاً، في ثنايا الحديث عن حكم

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (306/4).

(2) المرجع نفسه (302/1).

الاجتهاد، وحكم التقليد، وفيها يتبين أن الجمهور لا يرون إلا القسمة الثنائية للمكلفين : مجتهد أو مقلد ولا ثالث، وفي هذه القسمة تعرضوا إلى من له تحصيل علمي ولم تكتمل فيه شروط الاجتهاد، هل يُلحق بالمجتهد أم بالعامي، قال عنه الآمدي: أن من " ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعترية في رتبة الاجتهاد.... فقد تُرَدَّد فيه ، والصحيح أن حكمه حكم العامي"⁽¹⁾، أي أنه مقلد. وعلى هذا المنال نسج ابن الحاجب فقال: " غير المجتهد يلزمه التقليد، وإن كان عالماً"⁽²⁾، وهذا ما رجحه تاج الدين السبكي، وغيره⁽³⁾.

ومن هذه العبارات يتضح أن للمقلد مرتبتين:

الأولى: عامي صرف ليس له أي تحصيل علمي شرعي.

الثانية: عالم له من علوم الشريعة ما لم يرتق به إلى درجة المجتهدين.

وهذا الاتجاه يعتبر العالم الذي له تحصيل من علوم الشرع مقلداً، بل ومن كان متمكناً من الاجتهاد في بعض الأمور، كذلك كما صرح به الغزالي في قوله: " ربما يكون متمكناً من الاجتهاد في بعض الأمور وعاجزاً عن البعض... فهذا من حيث حصل بعض العلوم واستقل بها لا يشبه العامي، ومن حيث إنه لم يحصل هذا العلم فهو كالعامي، فيلحق بالعامي أو بالعالم؟ فيه نظر. والأشهر والأشبه أنه كالعامي، وإنما المجتهد هو الذي صارت العلوم عنده بالقوة القريبة"⁽⁴⁾، ويفهم من كلام الغزالي أن المقصود بالمجتهد هو المجتهد المطلق.

لكن متأخري الأصوليين حققوا في المسألة وميزوا بين من يلتحق بالمجتهدين ومن يلتحق بالمقلدين علق الزركشي على موقف الآمدي فقال: " وَمَا أَطْلَقُوهُ مِنْ إِيَّاهِ هُنَا بِالْعَامِيِّ فِيهِ نَظْرٌ. لَا سِيَّامَا أَتَّبَاعُ الْمَذَاهِبِ الْمُتَبَحِّرِينَ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يُنْصَبُوا أَنْفُسَهُمْ نَصَبَةَ الْمُقَلِّدِينَ... قَالَ ابْنُ الْمُنَيَّرِ: وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُمْ جُتِّهَدُونَ مُلْتَزِمُونَ أَنْ لَا يُجَدِّثُوا مَذْهَبًا"⁽⁵⁾. وللامدي كلام في موضع آخر يتمشى مع هذا الرأي، حتى لا يفهم كلامه السابق على إطلاقه، قال: "المُخْتَارُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ جُتِّهَدًا فِي

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/299).

(2) ابن الحاجب: مختصر منتهى السؤل والأمل، مرجع سابق (2/1252).

(3) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (3/1903)؛ والبحر المحييط للزركشي (4/566).

(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/345، 344).

(5) بدر الدين الزركشي: البحر المحييط، مرجع سابق (4/567).

الْمَذْهَبِ بِحَيْثُ يَكُونُ مُطْلِعًا عَلَى مَا أَخَذَ الْمُجْتَهِدُ الْمُطْلَقِ الَّذِي يُقَلِّدُهُ، وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى التَّفْرِيعِ عَلَى قَوَاعِدِ إِمَامِهِ وَأَقْوَالِهِ، مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْفَرْقِ وَالْجَمْعِ وَالنَّظَرِ وَالْمُنَاطَرَةِ فِي ذَلِكَ كَانَ لَهُ الْفَتْوَى تَمَيِّزًا لَهُ عَنِ الْعَامِيِّ⁽¹⁾.

وقد سبق في المبحث التمهيدي أن شيوع ظاهرة التقليد، أفرزت طبقة من المجتهدين المتبعين لأئمة المذاهب ونتج عن ذلك قسمة المجتهدين إلى مراتب، وذاك حالهم فقد تصدوا للفتوى، والتخريج على أقوال الأئمة، والترجيح بين الأقوال المختلفة المنقولة عنهم، أو المنقولة عن كبار أئمة المذهب، وغيرها مما لا يقدر عليه عامي صرف ولا من حصل شيئاً من العلوم الشرعية لم تؤهله لشيء من ذلك .

وقد ناقش الشاطبي المسألة مناقشة قيمة فقال: "المكلف بأحكامها- أحكام الشريعة- لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون مجتهداً فيها، فحكمه ما أداه إليه اجتهاده فيها...

والثاني: أن يكون مقلداً صرفاً خالياً من العلم الحاكم جملة. فلا بد له من قائد يقوده. وحاكم يحكم عليه. وعالم يقتدي به...

والثالث: أن يكون غير بالغ مبلغ المجتهدين. لكنه يفهم الدليل وموقعه. ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتمدة في تحقيق المناط ونحوه. فلا يخلو: إما أن يعتبر ترجيحه أو نظره، أو لا فإن اعتبرناه صار مثل المجتهد... وإن لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي⁽²⁾.

وهذا التفريق الدقيق من طرف الشاطبي بين المقلد والمجتهد هو ما استقر عليه الدرس الأصولي؛ فليس من المقلدين من كان قادراً على النظر والترجيح ولو لم يكن مجتهداً مطلقاً، والضابط أن من يتعاطى مع الأدلة فهما وترجيحها يلتحق بالمجتهد، ومن فقدتها فهو مقلد. ويترتب على ذلك أن مراتب المقلدين مرتبتان: أدناها عامي صرف خالي عن العلوم الشرعية بالجملة، وأعلىها محصل لبعض العلوم غير مؤهل للاجتهاد بأي وجه من الوجوه.

(1) الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (316/4).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، تحقيق هيثم طعيمة، المكتبة العصرية بيروت- لبنان، طبعة 2002م. ص(435،436).

وبعد هذه النتيجة تثار قضية: المجتهد في مسألة على القول بتجزؤ الاجتهاد هل ينسب إلى التقليد، لغلبته عليه أم إلى الاجتهاد بحكم اجتهاده في مسألة أو أكثر، والأمر واضح فهو مجتهد مسألة، فيعتبر مجتهدا بالإضافة، ولا يطلق عليه وصف الاجتهاد، كما لا ينسب إلى التقليد في تلك المسألة، وينسب إليه في غيرها مما لم يحصل له فيها أهلية اجتهاد؛ لغلبة التقليد عليه. والضابط في ذلك أن من حاز القدرة على الاجتهاد ولو في مسألة فهو مجتهد بالإضافة، ومن فقدتها فهو مقلد فيما عجز عنه، ولو كان مجتهدا في غيرها، ومن كانت له القدرة المطلقة على الاجتهاد فيطلق عليه وصف الاجتهاد بإطلاق، ولو لم يجتهد في كل المسائل.

المطلب الثاني: مفهوم اجتهاد المقلد

الفرع الأول: تعريف اجتهاد المقلد في اللغة

اجتهاد المقلد: مركب إضافي من المضاف إليه "المقلد"، والمضاف "اجتهاد"، وقد سبق تعريف كل من طرفي المركب؛ فالمقلد هو من يتبع غيره فيما يقول أو يفعل من غير تأمل ولا نظر في الدليل. و الاجتهاد هو بذل الوسع. فيكون المركب الإضافي "اجتهاد المقلد" في الدلالة اللغوية هو: بذل للوسع مختص بمن يتبع غيره فيما يقول من غير دليل.

وقد يستشكل القارئ أمرا ألا وهو: كيف يبذل المقلد الوسع مع أنه منقاد متبع لغيره على غير بصيرة؛ فهو لا يعمل ذهنه وتفكيره ولا يجهد نفسه في تلمس طريقه؛ لكونه مرتبطا بمن يقلده فهو يتبعه من غير تدبر. وللإجابة عن ذلك تنبغي الإشارة إلى حقيقة الإضافة ووظيفتها اللغوية .

الإضافة نسبة بين اسمين على تقدير حرف جر بينهما، فالمضاف والمضاف إليه اسمان بينهما حرف جر مقدر، و"يقول النحاة في تعريفها: إنها نسبة تقييدية بين اسمين"⁽¹⁾، تفيد الحصر والتحديد، "ذلك أن اللفظ قبل مجيئها كان عاما مطلقا يحتمل أنواعا وأفرادا كثيرة؛ فجاءت التكملة-أي القيد- فمنعت التعميم والإطلاق الشاملين، وجعلت المراد محددًا محصورًا في مجال أضيق"⁽²⁾؛ لأن اللفظ الأول يكون نكرة، و"مدلول النكرة: فرد شائع بين أفراد جنسه"⁽³⁾.

(1) عباس حسن: النحو الوافي، مرجع سابق (2/3).

(2) المرجع نفسه (2/3).

(3) المرجع نفسه (209/1).

فقولنا : ضاع مفتاح، المفتاح نكرة غير معين تحتاج إلى زيادة معنوية جزئية، تزيل التعميم عنها؛ إذ لا ندري أي مفتاح ضاع: أهو مفتاح الغرفة، أم مفتاح السيارة... فحين نضع قيد "الغرفة"، نكون قد قصرنا الفهم على واحد منها؛ فيصير العام محصورا.

والحال كذلك في موضوعنا فكلمة "اجتهاد" نكرة فهو لفظ مطلق يحتمل أي اجتهاد، فجاء المضاف إليه "المقلد"، ليعمل كقيد يحصر الاجتهاد في المقلد، ويجعله مختصا به، فلا ينصرف الذهن إلى اجتهاد غيره.

بقي أن أعرج على نوع هذه الإضافة حتى يتضح الأمر أكثر، فأقول: الإضافة أنواع حسب الحرف المقدر⁽¹⁾:

أولاً: الإضافة اللامية، والحرف المقدر فيها هو "اللام" وتفيد الملك نحو: "حصان علي"، أو تفيد الاختصاص نحو: "لجام الفرس".

ثانياً: الإضافة البيانية، والحرف المقدر فيها هو "مِنْ"، نحو: "خاتم فضة"، أي خاتم من فضة.

ثالثاً: الإضافة الظرفية، وهي ما كانت على تقدير "في" نحو: "قيام الليل"، أي قيام في الليل.

رابعاً: الإضافة التشبيهية، وهي ما كانت على تقدير "كاف التشبيه"، نحو "لؤلؤ الدَّمع".

من خلال استعراض هذه الأنواع، يتضح أن الإضافة: "اجتهاد المقلد" تنتظم في سلك الإضافة اللامية؛ أي النوع الأول، فهي إضافة على تقدير حرف الجر "اللام"، فهو اجتهاد للمقلد، وهو بمعنى الاختصاص لا بمعنى الملكية؛ أي اجتهاد يختص بالمقلد دون غيره.

ومعنى كون هذا الاجتهاد مختصاً بالمقلد: أن له حقيقة ذاتية، وأوصافاً يفارق بها اجتهاد غيره وإلا لما كان للاختصاص معنى .

الفرع الثاني: تعريف اجتهاد المقلد في الاصطلاح

لا تجد تعريفاً خاصاً باجتهاد المقلد؛ لكن مفهومه يتضح للقارئ من خلال الاطلاع على الأمثلة المضروبة في تحقيق المناط، كما يتضح أكثر من خلال مطالعة أحكام الاستفتاء، حيث تتجلى لنا نماذج وأنواع اجتهاد المقلد، وهي بدورها تسعفنا في تعريفه.

(1) انظر: جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني (147/3 وما بعدها).

وقبل الشروع في عرض التعريف أردت التطرق إلى أنواع التعريفات عند المناطق والأصوليين، لصلة ذلك بالموضوع؛ حتى يتبين نوع التعريف المعتمد؛ فقدمت بمقدمة منطقية مختصرة تبين أنواع التعريفات⁽¹⁾.

البند الأول: أنواع التعريف

ذكر أصحاب الحدود والتعريفات ثلاثة أنواع للتعريف: التعريف باللفظ، والتعريف بالرسم، التعريف بالحد الحقيقي.

النوع الأول: التعريف باللفظ

الحد اللفظي: ويكون باستبدال لفظ بلفظ أوضح، وهو من اختصاص أهل اللغة، مثاله: قول القائل: ما القسورة؟ فيجاب: القسورة هو الأسد، وهو أضعف الحدود؛ لأنه لا يصف المعرف بشيء.

النوع الثاني: التعريف بالحد الحقيقي

الحد الحقيقي: هو الحد الذي يشتمل على كل الأوصاف الذاتية للشيء، حتى تدرك حقيقته كما هو، وهذه الأوصاف هي التي تكون داخلية في ماهية الشيء وحقيقته، كاللونية بالنسبة إلى السواد؛ لأن اللون وصف ذاتي للسواد لا ينفك عنه.

ورغم كونه أعلى الحدود مرتبة؛ لكن حصر الأوصاف الذاتية متعذر؛ لذلك تجد في كتب الأصول غالبية التعريفات متقدمة، ونظرا لقسوة شروط الحد الحقيقي فإن "أكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية إذ الحقيقة عسرة جدا"⁽²⁾؛ لأنك قد تدرك بعض الصفات الذاتية وتغفل عن بعض، كما أن التمييز بين الصفات الذاتية واللازمة عسر.

النوع الثالث: التعريف بالرسم

الحد الرسمي: ويوضع لبيان حقيقة الشيء بذكر أوصافه العرضية، أو اللازمة؛ فأما الأوصاف العرضية فهي: الصفات الطارئة التي يمكن أن تفارق الذات، فهي ليست منها، وغير لازمة لها، مثل: حمرة الخجل، وأما الأوصاف اللازمة فهي الأوصاف التي لا تفارق الذات، ولكن فهم

(1) مختصر من المقدمة المنطقية لمستصفي الغزالي، (26/1) وما بعدها.

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (29/1).

حقيقة الذات غير متوقف عليها، كظل الشيء؛ فهو ملازم له وليس جزءاً من الماهية، وفهم حقيقة الشيء لا يتطلب معرفة ظله.

وأنواع الحد الرسمي هي: التعريف بالمثل، والتعريف بالتقسيم.

أولاً: التعريف بالمثل : هو " تعريف الشيء بذكر مثال من أمثله"⁽¹⁾؛ فمثال الشيء خاصة من خواصه، كتعريف الحيوان بقولك: هو مثل الفرس.

ثانياً: التعريف بالتقسيم: هو " تعريف الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها"⁽²⁾؛ فأقسام الشيء خاصة من خواصه؛ لأن غيره لا ينقسم إلى الأقسام نفسها، كتعريف الكلمة: بأنها فعل، وحرف، واسم .

من هذه المقدمة يمكن الانطلاق في تعريف " اجتهاد المقلد" بالتمثيل أولاً، ثم بالتقسيم.

البند الثاني: تعريف اجتهاد المقلد بالتمثيل

السؤال الذي يتبادر إلى ذهن السامع إذا سمع مصطلح "اجتهاد المقلد" هو قوله فيم يتمثل هذا الاجتهاد، خاصة وهو يستحضر معلومة سابقة مفادها أن على المجتهد الاجتهاد، وعلى المقلد الإتيان بأي اجتهاد بقي له؟ وجوابه القريب ضرب المثل .

لا نصادف في كتب الأصول كثرة من الأمثلة؛ لكن ما يوجد منها كاف لإعطاء فكرة حول الموضوع. والمثال الأبرز هو الاجتهاد في تعيين القبلة، ومنه الاجتهاد في طهارة الثوب والمكان والآنية، ويجتهد العامي في صلاحية الماء للوضوء، وكل هذا يجري بنوع نظر يتوقف عليه تطبيق الحكم الشرعي. وإذا أشكل أمر على العامي وطلب حكمه الشرعي فإن بغيته عند العالم المفتي؛ فوجب البحث عنه والمصير إليه، فهو اجتهاد في البحث عن المفتي. فهذه أمثلة تضرب لاجتهاد المقلد. فإذا قيل ما هو هذا الاجتهاد؟ يقال على سبيل التعريف بالتمثيل: هو كالاجتهاد في تعيين القبلة، أو كالاجتهاد في طهارة الماء.

(1) عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة، دار القلم دمشق، الطبعة السابعة 2004م، ص66.

(2) المرجع نفسه ص66.

البند الثالث: تعريف اجتهاد المقلد بالتقسيم

أمثلة ونماذج الاجتهاد عند المقلد لا يمكن حصرها؛ لذلك فخير طريقة للتعرف على هذا الاجتهاد هي معرفة أنواعه؛ لأن التمثيل غير واف بالمقصود؛ وعليه فالتعريف بالتقسيم أفضل وذلك من خلال ذكر أنواع اجتهاد العامي وهي :

أولاً: يجتهد العامي في البحث عن الحكم الشرعي من مصدره الموثوق بالنسبة إليه، ومصدره لا يكون إلا مفت توفرت فيه الشروط.

ثانياً: إذا تعدد المفتون في البلد الواحد؛ فإن العامي يجتهد في اختيار الأفضل.

ثالثاً: إذا تعارضت عليه أقوال المفتين فهو بإزاء حالة تعارض الأدلة؛ فهو مضطر إلى الترجيح بين المفتين لا بين أقوالهم.

رابعاً: إذا حصل للمكلف ظن أن حكم الله في حقه هو ما أُفِيَّ به، وجب عليه تنزيله وتطبيقه، بعد النظر في مدى انطباق أوصاف الحكم على حاله، وهو ما يعرف بتحقيق المناط العام.

فيكون تعريف اجتهاد المقلد بطريقة التقسيم هو: المكلف العامي يجتهد في تعيين المفتي، ويرجح بين المفتين إذا تعارضوا عليه ويجتهد في تحقيق المناط العام.

البند الرابع: التعريف المقترح لاجتهاد المقلد

من خلال ما مر: من تعريف التقليد والمقلد، والتعرض لأنواع اجتهاد المقلد، يمكن تصور مفهوم مختصر لمصطلح "اجتهاد المقلد"، ينطلق من كونه بذل العامي جهده في البحث عن يفتيه، وفي تطبيق الحكم الشرعي. فيكون التعريف المقترح لاجتهاد المقلد هو:

بذل العامي وسعه في البحث عن الحكم الشرعي عند المفتي، وفي تنزيله .

شرح التعريف وبيان معاني القيود :

فهذا الاجتهاد هو بذل للوسع، وهو وسع المقلد حتى يخرج به وسع المجتهد، وليست العبرة بكم الجهد بل بجنسه فهو باذل لمجهوده ووسعه، ولا يعترض عليه ببذل المجتهد؛ فكل حسب جهده وكل حسب موضوعه، والضابط أن الحكم غير معلوم مسبقاً وهذا الحد متوفر في حق العامي فما دام يجهد الحكم فهو مضطر للبحث عنه، باذل فيه جهده.

وأما قيد عند المفتي فهو احتراز من البحث في المصادر والأدلة فيكون بهذا القيد قد ميزناه عن اجتهاد المجتهد؛ فالبحث عن الحكم مفتقر إلى معرفة مصدره ومصدره بالنسبة للعامي هو المفتي، وفي حال تعارض المفتين، العامي مضطر لمواصلة البحث⁽¹⁾، للخروج من هذا التعارض، فيكون كذلك بحثاً عن الحكم، فإذا استقر وغلب على ظنه أن ذلك حكم الله في حقه، وجب عليه إيقاع الحكم، بتنزيله بالنظر في حاله.

(1) سيأتي تفصيل هذه المسائل في الفصل الثاني الموسوم: ب" اجتهاد المقلد في البحث عن الحكم الشرعي ".

المبحث الثالث: مشروعية اجتهاد المقلد

وعلاقته باجتهاد المجتهد

المطلب الأول: مشروعية اجتهاد المقلد

المطلب الثاني: علاقة اجتهاد المقلد

باجتهاد المجتهد

المبحث الثالث: مشروعية اجتهاد المقلد وعلاقته باجتهاد المجتهد

تمهيد: تتفق كلمة الأصوليين على أن العامي لا يجب عليه الاجتهاد؛ بمعنى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها؛ لأنه لا حظ له من علوم تؤهله للاستنباط، وليس له ذلك " إلا بأن يستجمع أوصاف المجتهدين"⁽¹⁾، فإذا كان حال العامي الافتقار إلى هذه الأوصاف؛ فإن فرضه الرجوع إلى أقوال العلماء والمفتين المستجمعين للشرائط، لسؤالهم عن النازلة التي تنزل به، وذلك طريقه الوحيد الاضطراري لمعرفة حكم الله في حقه.

ومع هذا الاتفاق على رجوع العامي إلى العلماء؛ فإن جمهور الأصوليين يرى أن للمقلد نوعاً من الاجتهاد؛ يتمثل في البحث عن تتوفر فيه شروط الإفتاء؛ ولا يكفي بذلك بل هو مطالب بتنزيل هذا الحكم على أرض الواقع، حتى يحصل الامتثال بالفعل، وذلك يتطلب منه نوع اجتهاد، هو ما يعرف بتحقيق المناط؛ لأن خطاب التكليف الذي يدخل فيه العامي بوصف التكليف، لا يمكن النزول تحته إلا بهذا الاجتهاد.

وللوقوف على حقيقة موقف الأصوليين من اجتهاد المقلد، آثرت استعراض نماذج من أقوالهم في كل من الاجتهاد في التعرف على المفتي، والاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي، وذلك بشكل مجمل؛ لأن محل التفصيل في ذلك يكون في الفصل الثاني والثالث.

المطلب الأول: مشروعية اجتهاد المقلد

الفرع الأول: الاستفتاء مفتقر إلى نوع اجتهاد

الاستفتاء هو السؤال عن حكم الشرع في مسألة من المسائل؛ وهو سؤال من طرف العامي الذي يجهل طرق استنباط ومعرفة الأحكام الشرعية من أدلتها، فيضطر لسؤال من يعرف، ويكون ذلك فرضه، وهو من الأهمية بمكان لتعلقه بالحكم الشرعي الذي دخل فيه العامي بخطاب التكليف؛ ولهذا الأهمية فإن جمهور الأصوليين والعلماء يؤكدون على أن العامي لا يستفتي أي شخص من غير معرفة بأهليته للإفتاء؛ بل إن عليه نوعاً من الاجتهاد يتمثل في البحث عن العالم المستجمع شروط المفتي دون غيره.

(1) أبو المعالي الجويني: التلخيص، مرجع سابق، (462/3)

وهذه عينة من آراء الأصوليين على سبيل التمثيل لا الحصر :

أولاً: أبو زيد الدبوسي⁽¹⁾ الحنفي 430هـ

بعد حملته الشديدة على التقليد أقر بأن منه ما هو جائز، وذكر منه : "تقليد العامي العالم" لكنه صححه بشرط الاجتهاد حيث قال: "... وكذلك تقليد العامي العالم لأنه ما ميز بين العالم وغيره إلا بضرب استدلال"⁽²⁾؛ فأثبت استدلالاً للعامي ولا يكون استدلالاً إلا بضرب من الاجتهاد في تمييز المفتي عن غيره .

ثانياً: إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)

يرى الجويني في البرهان أن للعامي نوع اجتهاد عبر عنه صراحة فقال: " لا يخفى أن المقلد ليس له أن يقلد غيره إلا بعد نظر واجتهاد"⁽³⁾، ومما يؤيد موقفه من كونه اجتهاداً أنه لا يكتفي بتقرير ذلك بل أردفه ببيان كيفية هذا الاجتهاد وذلك بالنظر في أحوال المفتين. و في "التلخيص" ما يدعم هذا الرأي؛ حيث بحث المسألة تحت عنوان: "القول في صفة المستفتي وما عليه من الاجتهاد"⁽⁴⁾، وعنوان المسألة واضح في إسناده الاجتهاد إلى المستفتي.

ثالثاً: أبو المظفر السمعاني (ت 489هـ)

في معرض بيان السمعاني لسبب الخلاف الدائر حول الاصطلاح على رجوع العامي إلى المجتهد، واعتراض البعض على تسمية هذا الرجوع تقليداً قال: " قال بعضهم: إن رجوع العامي إلى قول العالم ليس بتقليد أيضاً لأنه لا بد له من نوع اجتهاد فلا يكون تقليداً، حتى لو اعترض إنساناً من غير أن يجتهد في طلب الأعلم فسأله لم يجز على الأصح؛ بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر"⁽⁵⁾. فامتناع بعض الأصوليين من إطلاق تسمية المقلد على المستفتي سببه عندهم، أنه

(1) الدبوسي: هو عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) من كبار فقهاء الحنفية، أول من أبرز علم الخلاف. له في علم الأصول " تأسيس النظر " و " تقويم الأدلة " وفاته في بخارى سنة 430هـ. انظر: وفيات الأعيان (48/3)؛ وسير أعلام النبلاء (521/17)؛ والجواهر المضية في طبقات الحنفية (499/2) .

(2) أبو زيد الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان: الطبعة الأولى 2001م ص391.

(3) أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، (1341/2).

(4) أبو المعالي الجويني: التلخيص، مرجع سابق، (461/3).

(5) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (98/5).

عليه اجتهاد في التحقق من صفات المفتي قبل تقليده.

رابعاً: بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ)

وفي نفس مسألة الاعتراض على اصطلاح التقليد ساق الزركشي موقف بعض الأصوليين منها، مبينا سبب ذلك فقال: "أَخَذُ الْعَامِّيَّ بِقَوْلِ الْمُجْتَهِدِ، هَلْ يُسَمَّى تَقْلِيدًا أَمْ لَا؟ فِقِيلٌ: لَيْسَ بِتَقْلِيدٍ، لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ نَوْعِ اجْتِهَادٍ، وَبِهِ جَزَمَ الْقَاضِي⁽¹⁾ وَالْغَزَالِيُّ وَالْأَمْدِيُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ. وَحَكَاهُ الْعَبَّادِيُّ فِي زِيَادَتِهِ عَنِ الْأُسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ⁽²⁾، لِأَنَّهُ بَدَلَ جَهْدَهُ فِي الْأَخْذِ بِقَوْلِ الْأَعْلَمِ"⁽³⁾. فهذا الاجتهاد عند المعترض على مصطلح التقليد يتمثل في بذل المجهود في التمييز بين من هو مفت توافرت فيه الشروط وبين غيره .

الفرع الثاني: تنزيل الأحكام مفتقر إلى نوع اجتهاد

سبق في مبحث الاجتهاد التمهيدي أن تحقيق المناط من الاجتهاد، ويوصف كذلك بأنه الاجتهاد في تنزيل الحكم الشرعي، أو تطبيقه، ولا خلاف بين الأمة في وجوبه لأنه مرتبط بالأحكام الشرعية؛ قال فيه الغزالي: "أما الاجتهاد في تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه"⁽⁴⁾، وهو لا يختص في بعض أنواعه بالمجتهد بل يقوم به كل مكلف، على ما سيأتي تفصيله في الفصل الثالث وفي هذه العجالة أكتفي بإشارة مجملة تبين أن للمقلد في الفكر الأصولي حظه من الاجتهاد في تنزيل الحكم.

لا يقف اجتهاد المقلد عند حد بذل المجهود في التعرف على من يفتيه؛ لأن حصوله على الحكم الشرعي ومعرفته إياه بطريق الاستفتاء، يضع المكلف عموماً أمام عقبة تنزيل الحكم الشرعي، وما يتخللها في أحيان كثيرة من حيرة، هل الحكم الشرعي منطبق على حالته أم هو مختلف؟ فيضطر إلى نوع نظر في مناط الحكم، قبل تنزيله وتطبيقه؛ لأن التنزيل هو مقصود الشارع من خطاب التكليف، حتى لا تبقى الأحكام الشرعية خطاباً نظرياً مجرداً معلقاً في الهواء، فلا يتنزل

(1) هو أبو بكر الباقلاني سبقت ترجمته.

(2) هو أبو إسحاق الإسفراييني سبقت ترجمته.

(3) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق. (4/557).

(4) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (2/186).

على أرض الواقع.

وجمهور الأصوليين يطلقون القول بأن الأحكام الشرعية تحتاج إلى نوع اجتهاد في تنزيلها على الواقع، ولا يقصرونه على المجتهد، فمنهم من يصرح بدور العامي في ذلك، ومنهم من يلمح بضرب الأمثلة التي لا تختص بالمجتهدين دون عامة المكلفين. والتركيز هنا يقع على ما يصلح أن يدخل فيه المقلد لتحقيق المناط تلميحاً أو تصريحاً، بشكل يحمل حتى أبين أن للمقلد حظ من الاجتهاد بتحقيق المناط.

فمما ورد تلميحاً مما يعد تحقيقاً للمناط يدخل فيه عامة المكلفين نماذج عديدة اقتصر على بعضها :

أولاً: الشافعي (ت204هـ)

ذكر الشافعي في الرسالة أن معرفة وصف العدالة في الشاهد محتاج إلى اجتهاد لأنه؛ " ليس للعدل علامة تفرّق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدقه بما يُختَبَر من حاله في نفسه. فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير: قُبِلَ، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يُعَرَى أحد رأيناه من الذنوب، وإذا خَلَطَ الذنوب والعمل الصالح، فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقبيحه، وإذا كان هذا هكذا، فلا بد من أن يختلف المجتهدون فيه"⁽¹⁾. في هذا النص اعتبر الشافعي رحمه الله التحقق من وصف العدالة اجتهاداً، ووصف العدالة كما هو مطلوب في الشهود مطلوب في المفتي وإمام الصلاة والمؤذن وفي غيرهم⁽²⁾، مما يفتقر القيام به إلى توفر وصف العدالة، والتحقق منها قد يكون من القاضي، ومن الإمام كما يكون من عامة المكلفين إذا احتاجوا إلى ذلك .

وفي موضوع التصويب في الاجتهاد مثل بالاجتهاد في القبلة فقال: "مثل معنى استقبال الكعبة، يصيبها من رآها بإحاطة، ويتحراها من غابت عنه، بَعُدَ أو قَرُبَ منها، فيصيبها بعضٌ ويخطئها بعضٌ، فنفس التوجه يحتمل صواباً وخطأً، إذا قَصَدَتَ بالإخبار عن الصواب والخطأ قَصَدَ أن يقول: فلان أصاب قَصَدَ ما طلب فلم يخطئه، وفلان أخطأ قَصَدَ ما طلب وقد جهد في

(1) الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، الطبعة الأولى 1938م. ص(493).

(2) انظر: الفروق لشهاب الدين القرافي، "الفرق بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة..."، (4/1158، 1157).

طلبه" (1) ومراده أن كلا منهما بذل جهده في طلب القبلة. وهذا الطلب للقبلة اجتهاد، وهو يناقش هنا مسألة الإصابة والخطأ في الاجتهاد، ويرى فيها أن فعل ما كُلف به المكلف هي إصابته في الاجتهاد وإن أخطأ مطلوبه وهو القبلة.

ثانياً: أبو حامد الغزالي (ت505هـ)

تلقف الغزالي عبارة الشافعي وخصها بمزيد عناية وضبط حتى غدت عنواناً تناول فيه العديد من نماذج تحقيق المناط، ومع أن الغزالي لم يخص تنزيل العامي للأحكام والتنصيص على أن له نوع اجتهاد لكن يفهم من السياق العام الذي بحث فيه مسألة تحقيق المناط أنه يدخل فيه عامة المكلفين. فالأمثلة التي ضربها له بعضها مما يختص بالعلماء والقضاة، كتعيين الإمام، وتقدير التعزيرات، وبعضها الآخر مما يشترك فيه عامة المكلفين: كتقدير المثل في المتلفات، وتقدير الكفاية في نفقة القريب، الذي أوضحه بقوله: " فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بالاجتهاد والتخمين" (2).

والمثال الأبرز الذي ضربه هو الاجتهاد في تعيين القبلة حيث اعتبر ذلك من تحقيق المناط فقال: " ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة... الواجب استقبال جهة القبلة، وهو معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة؛ فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين" (3). ولا شك أن القبلة يشترك في تعيينها عامة المكلفين ولم يقل عاقل أن العامي يصطحب معه مجتهداً حيثما حل وارتحل.

ثالثاً: سيف الدين الآمدي (ت631هـ)

سار الآمدي على خطى الغزالي فأثبت الاجتهاد بتحقيق المناط وضرب من الأمثلة ما يوحي بدخول عامة المكلفين في تحقيق المناط، ومنها الاجتهاد في تعيين القبلة حيث جعل الحكم هو

(1) الشافعي: الرسالة، مرجع سابق ص(497).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (186/2)؛ وانظر: روضة الناظر لابن قدامة (801/3)؛ والسبكي في "الإبهاج شرح المنهاج" (1570/3)؛ والزركشي في "البحر المحيط" (228/4)؛ ومحمد الأمين الشنقيطي في "مذكرة في أصول الفقه" ص270؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (435/3).

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (187/2).

وجوب الاستقبال، وجهة القبلة هي مناط هذا الحكم و"كَوْنُ هَذِهِ الْجِهَةِ هِيَ جِهَةُ الْقِبْلَةِ فِي حَالَةِ الْإِشْتِبَاهِ، فَمَطْنُونٌ بِالْإِجْتِهَادِ وَالنَّظَرِ فِي الْأَمَارَاتِ"⁽¹⁾.

فجعل الأمدي التعرف على جهة القبلة تحقيقاً للمناط، كما نص على أنه اجتهاد ونظر بأدلتها. وأعاد ذكر المسألة في باب القياس بقوله: "الْأُمَّةُ مُجْمَعَةٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَعَبَّدَنَا بِالْإِسْتِدْلَالِ بِالْأَمَارَاتِ عَلَى جِهَةِ الْقِبْلَةِ عِنْدَ إِشْتِبَاهِهَا"، وما الاستدلال إلا الاجتهاد. وهذه الطائفة من النصوص والنقول توضح أن الأصوليين كانوا يعنون أن المكلف مجتهداً أو مقلداً، إذ يتولى مهمة تنزيل الحكم الشرعي إنما يقوم بذلك بضرب من الاجتهاد، وإن لم يصرحوا بدور العامي في ذلك .

رابعاً: الشاطبي (790هـ)

اكتملت الصورة عند الشاطبي حتى غدا تحقيق المناط نظرية متكاملة، نص فيها صراحة على اجتهاد عامة المكلفين حيث قال: " لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"⁽²⁾، ثم مثل له تمثيلاً واضحاً بينا معبراً عن اجتهاد العامي في تنزيل الأحكام⁽³⁾.

ثم هيمنت نظرية الشاطبي التجديدية في مباحث الاجتهاد التنزيلي؛ بما فيها مكانة العامي ودوره في تنزيل الأحكام، حيث أشارت إليها بعض الدراسات الأصولية المعاصرة من غير توسع فيها؛ ومن أبرز المعاصرين الذين ساروا على خطى الشاطبي في ذلك الشيخ عبد الله دراز، والدكتور فتحي الدريني⁽⁴⁾، والشيخ عبد الله بن بية، وغيرهم كثير.

وسأقتصر على موقف الدكتور فتحي الدريني من اجتهاد العامي فقد صرح بأن للعامي دوره

(1) سيف الدين الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام مرجع سابق (3/435).

(2) أبو اسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق. (4/93).

(3) المرجع نفسه (4/93).

(4) الدريني: هو محمد فتحي الدريني فلسطيني الأصل. أحد أعلام علماء هذا العصر في الفقه والأصول، لُقّب بشاطبي العصر، لإحيائه الاجتهاد المقاصدي. درّس في مصر والجزائر ودمشق والأردن من آثاره: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي و الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ولد في الناصرة سنة 1923م، وتوفي سنة 2013م. انظر: العلماء العرب المعاصرون ومآل مکتباتهم لأحمد العلاونة ص158.

في تحقيق المناط فقال: "تحقيق المناط يستلزم القيام بالتكاليف، وعلى هذا يكون متعلقا بالمكلفين كافة، سواء أكانوا من المجتهدين أم من العوام"⁽¹⁾ هذا وتكفي هذه الإشارات المجملة السريعة إلى دور المقلد في الاجتهاد بتحقيق المناط لأنه سيكون موضع تفصيل في الفصل الثالث.

المطلب الثاني: علاقة اجتهاد المقلد باجتهاد المجتهد

حتى تتضح الصورة بشكل أفضل، وحتى يرتفع اللبس من إمكانية الخلط بين اجتهاد المقلد والاجتهاد الأصولي المعروف، عقدت هذا المطلب للترفة والتمييز بينهما، ومع أن طريقة التعرف على الحكم الشرعي مختلفة اختلافا جذريا في مضمونها متفقة في شكلها العام؛ فإن في تحقيق المناط بعض الوفاق مع ما فيه من فراق؛ فكان البحث في الوفاق والفرق ضروريا.

الفرع الأول: الوفاق بين الاجتهادين

يتفق كل من اجتهاد المجتهد واجتهاد المقلد في المظهر العام، وذلك في الأحوال المختلفة التي يقع فيها الاجتهاد وهي: البحث عن الدليل، والترجيح عند التعارض، وتحقيق المناط، استعمال طرق في الاجتهاد:

أولاً: البحث عن الدليل

يجتهد المجتهد في استنباط الأحكام من المصادر الشرعية، والحال كذلك بالنسبة للعامي، فرغم كونه مقلدا؛ فإنه يعتمد على مصدر موثوق مشروع لتقليده وذلك بالنسبة إليه كالدليل بالنسبة للمجتهد، فإن الدليل في حق العامي دليل إجمالي وهو الرجوع إلى العلماء، فإذا نزلت به نازلة ورجع في معرفة ما يلزمه إلى أهل العلم، كان ذلك العالم هو دليله ولا يلزمه معرفة الدليل التفصيلي. ورغم كون الشبه شكليا لكنه مهم في التأكيد على ضرورة استناد العامي في التقليد إلى دليل ودليله مفتيه، واجتهاده التحقق من شروط المفتي.

وللعلماء أقوال واضحة في ذلك قال الجويني: "المفتي مناط الأحكام، وهو ملاذ الخلائق في

(1) فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 2008م.

تفاصيل الحرام والحلال"⁽¹⁾، فالحكم الشرعي معلق على المفتي لاجتهاده فيه بطرق شرعية صحيحة، وعلى المقلد تلمس الحكم عنده، لا لكون المفتي مصدر الحكم بل لكونه قد اجتهد واستنبط الحكم من الأدلة الشرعية.

وعبر الرازي عن سبب إيجاب الاجتهاد في المفتي ومقابلته بطلب المجتهد للأدلة فقال: "إنما وجب عليه ذلك؛ لأنه بمنزلة نظر المجتهد في الأمارات"⁽²⁾.

وللشاطبي مقولة واضحة صريحة تبين قيمة الفتوى بالنسبة إلى العامي في كونها تقوم مقام الدليل بالنسبة للمجتهد حيث قال: "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين"⁽³⁾.

من هذه الأقوال للعلماء يتضح وجه الشبه بين الاجتهادين الذي يتمثل في كون كل منهما يجب أن يستند إلى دليل.

ثانياً: التعارض والترجيح

كما شابه اجتهاد المقلد اجتهاد المجتهد في رجوع كل منهما إلى الدليل، مع اختلاف نوع الدليل فإنهما يتشابهان في جريان التعارض بين الأدلة واضطرارهما إلى الترجيح بينها.

وإذا كان هذا حال المجتهد مع الأدلة الشرعية؛ فإن للمقلد حالة مشابهة: فتعدد العلماء والمفتين على العامي هو بمثابة تعدد الأدلة على المجتهد، فوجب تقديم الأعم⁽⁴⁾، فإذا أفتاه أحدهما بجل وأفتاه آخر بحرمة، فقد تعارضت أقوال المفتين عليه، وهو مضطر لفك هذا التعارض كما اضطر إليه المجتهد فرجح بين الأدلة، وهاهنا العامي كذلك مضطر للترجيح، لكن بين المجتهدين، وهذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي"⁽⁵⁾، وأدلة العامي هي أقوال المجتهدين؛ لأن "قَوْلُ الْمُفْتِيِّينَ فِي حَقِّ الْعَامِيِّ يَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِ، وَكَمَا يَجِبُ

(1) أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، (1330/2)

(2) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1491/3).

(3) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (292/4).

(4) سيأتي تفصيل المسألة ومناقشتها في الفصل الثاني.

(5) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (356/2).

عَلَى الْمُجْتَهِدِ التَّرْجِيحُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ فَيَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ التَّرْجِيحُ بَيْنَ الْمُفْتَيَيْنِ"⁽¹⁾، وهذا هو الوجه الثاني للشبه بين اجتهاد المجتهد واجتهاد المقلد.

ثالثا: تحقيق المناط

تطبيق الحكم الشرعي واجب كل مكلف يستوي في ذلك المجتهد والمقلد، فيقع على الجميع تحقيق مناطات الأحكام، فالاجتهاد في طهارة الماء واجب كل من وجبت عليه الصلاة، وأراد الوضوء؛ لأن تحقيق المناط " لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"⁽²⁾، فمن المناط ما هو في إمكان الجميع تحقيقه، مما يستند إلى الحواس أو إلى مجرد إعمال للعقل من غير علم زائد سواء بالنصوص أو بطرق الاستدلال التي تختص بالمجتهدين، فهذه المناطات من اليسير على العامي تحقيقها، ويشترك في ذلك مع المجتهد، وهو وجه الشبه مع اجتهاد المجتهد. فإذا ألقى المجتهد الحكم الشرعي بأوصافه بحيث يتبين نوعه؛ فإن تحقيق المناط في الأعيان والأشخاص يصبح مهمة الجميع ما لم يتطلب اجتهادا خاصا.

رابعا: طرق الاجتهاد

يتفق كل من اجتهاد المجتهد واجتهاد المقلد في كونهما يعتمدان على قواعد وطرق في التحري عن الحكم الشرعي، فللمجتهد طرق الاستنباط من النصوص والتعرف على دلائلها، وله مسالك في سبر العلل، وللعامي كذلك طرق في التعرف على من يفتيه، فلا يأخذ بقول أي كان، والمشابهة شكلية لا غير. كما تتشابه مسالك تحقيق المناط العامة، فكل من المجتهد والعامي يستعمل حواسه في التعرف على حقائق الأشياء، والوفيق هنا حقيقي لا شكلي.

خامسا: أثر الاجتهاد

يتفق كل من الاجتهادين في كون كل منهما يترتب عليه أثر شرعي؛ فالحكم الشرعي في حق كل واحد منهما هو ما أداه إليه اجتهاده؛ فواجب المجتهد الالتزام باجتهاده "وَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ"⁽³⁾، وحكوا في ذلك الاتفاق على أنه " يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ بِمَا

(1) الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (317/4).

(2) أبو اسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق. (93/4).

(3) أبو حامد الغزالي: المستصطفى من علم الأصول، مرجع سابق، (311/2).

أَدَّاهُ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ"⁽¹⁾، واجتهاد العامي كذلك له أثر، فإذا حصل له ظن بأن من يفتيه هو من أهل الاجتهاد؛ وجب عليه الأخذ بقوله إذا لم يجد غيره، أو ترجح عنده أحد المفتين⁽²⁾.

الفرع الثاني: الفرق بين الاجتهادين

من خلال استعراض الوفاق بين الاجتهادين بدت واضحة الفروق بينهما، فلا حاجة للإطالة فيها وسأكتفي بسردها مرتبة حسب ما سبق من التعرض لأوجه الوفاق، وهذه الفروق هي:

أولاً: مصدر الحكم بالنسبة للمجتهد هو الأدلة الشرعية، من القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها مما اختلف فيه من مصادر، فهو يستنبط الحكم الشرعي منها مباشرة، بينما دليل العامي هو مفتيه، فهو يقبل قول المفتي في كون الشيء مشروعاً أو غير مشروع، ولا يلزمه التعرض لدليل الحكم.

ثانياً: التعارض عند العامي يقع بين المفتين. وعند المجتهد يكون بين الأدلة، فالترجيح يكون بحسب هذا التعارض؛ فالعامي يرجح بين المفتين، بينما الترجيح عند المجتهد يكون بين الأدلة.

ثالثاً: المجتهد يحقق المناط العام والخاص، ومناطات الأنواع والأفراد من غير تمييز، بينما يكتفي العامي في غالب أحواله بتحقيق مناطات الأحكام التي بان له نوعها ووصفها وما بقي له سوى التحقق من هذه الأوصاف في الأعيان.

رابعاً: اجتهاد المقلد في المفتي يعقبه تقليد وذلك بقبول حكمه، فهو مجتهد ابتداءً، مقلد انتهاءً، بينما المجتهد مجتهد ابتداءً وانتهاءً، فهو ينظر في أدلة الأحكام، وينزلها اجتهاداً، على ما بان له من حكم ولا يقلد غيره في شيء من ذلك.

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق، (516/3).

(2) انظر: البحر المحيط، للزركشي (596/4). حيث ذكر الأقوال المختلفة في مسألة "متى يلزم العامي الأخذ بقول المفتي".

الفصل الثاني : اجتهاد المقلد في البحث

عن الحكم الشرعي

المبحث الأول: الاجتهاد في المفتي

المبحث الثاني: الاجتهاد في أعيان المفتين

المبحث الثالث: الاجتهاد في دفع التعارض

بين المفتين

المبحث الرابع: الاجتهاد في الالتزام بمذهب

الفصل الثاني : اجتهاد المقلد في البحث عن الحكم الشرعي

تمهيد: في هذا الفصل أتناول بالدرس والمناقشة النوع الأول الرئيس الذي يمثل أهم اجتهاد يبذله المقلد، المتمثل في البحث عن الحكم الشرعي من مصدره، ومصدره في تلقي الأحكام هو من يفتيه ويخبره عنها.

فهل المكلف مخير في سؤال أي كان أم الواجب الاجتهاد في التحقق ممن يفتيه؟
وإذا تعدد عليه من هم أهل للفتوى فهل المطلوب سؤال أي مجتهد أم الواجب الاجتهاد في البحث عن الأفضل؟

و إذا سأل أكثر من واحد وتعارضت أقوالهم فهل يختار أي واحد منهم أم يرجح الأفضل والأعلم؟

هذه هي إشكالات هذا الفصل وهي من الإشكالات الرئيسة للدراسة. وسأحاول طرحها والإجابة عليها من خلال ثلاثة مباحث كل مبحث يتناول إشكالا. مع مبحث يمثل تطبيقا لهذه الدراسة النظرية، وذلك بتحكيم قواعد النظر في المفتي، وأثرها على مسألة التمذهب.

المبحث الأول: الاجتهاد في المفتي

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد في المفتي

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد في المفتي

وشروطه

المطلب الثالث: طرق الاجتهاد في المفتي

المبحث الأول: الاجتهاد في المفتي

إشكالات المبحث هي: هل يجب على العامي شيء من الاجتهاد عند التحري عن المفتي أم يسأل أيا كان؟ وإذا قلنا بوجوب الاجتهاد في التحري والبحث عن المفتي فما هي شروط هذا الاجتهاد؟ . ثم ما هي الطرق المعتمدة في هذا الاجتهاد؟

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد في المفتي

الفرع الأول: تعريف المفتي

قبل التطرق إلى الاجتهاد في المفتي لزم تعريف المفتي أولاً:

المفتي لغة من أفتى: "أَفْتَاهُ فِي الْأَمْرِ: أَبَانَهُ لَهُ... وَأَفْتَيْتُهُ فِي مَسْأَلَتِهِ: إِذَا أَحْبَبْتَهُ عَنْهَا... وَأَفْتَى الْمُفْتِي: إِذَا أَحْدَثَ حُكْمًا... وَالْفُتْيَا وَالْفُتُوى وَالْفُتُوى: مَا أَفْتَى بِهِ الْفَقِيهُ"⁽¹⁾.

والاستفتاء في اللغة يعني السؤال عن أمر أو عن حكم مسألة، وهذا السائل يسمى المستفتي، والمسئول الذي يجيب: هو المفتي، وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هو الفتوى⁽²⁾، والمفتي اسم فاعل "أفتى" فهو من: يبين الأمر، ويجيب عن المسألة.

وأما "المفتي" في الاصطلاح: فقد عرف بعدة تعريفات منها: "المفتي: هو المخبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله"⁽³⁾، ومن تعريف القراني⁽⁴⁾ للفتوى بقوله: "الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة"⁽⁵⁾؛ فيستفاد تعريف المفتي بأنه: "المخبر عن الله تعالى". ويستفاد من التعريفين جملة

(1) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مادة "فتا" (23/7).

(2) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مرجع سابق ص (140).

(3) أحمد بن حمدان الحنبلي: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي دمشق - سوريا، الطبعة الأولى 1380هـ، ص(4).

(4) القراني: هو أحمد بن إدريس، أبو العباس شهاب الدين القراني المالكي، انْتَهَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الْفِئَةِ عَلَى مَذْهَبِ مَالِكٍ، مصري المولد والمنشأ والوفاء له مصنفات في الفقه والأصول، منها "أنوار البروق في أنواع الفروق" و"الذخيرة" في فقه المالكية و"شرح تنقيح الفصول" في الأصول توفي سنة 684 هـ. انظر: الديباج المذهب (1/236)؛ والأعلام للزركلي (1/94).

(5) شهاب الدين القراني: أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق محمد أحمد السراج، علي جمعة. دار السلام القاهرة - مصر، الطبعة الأولى 2001م. (4/1183).

مسائل:

أولاً: المفتي مجرد مخبر وفي ذلك تمييز له عن الحاكم؛ لأن القاضي حكمه ينفذ ولا يكتفي بالإخبار بينما المفتي يخبر بالحكم وليست له سلطة الإيجابار على تنفيذ الحكم⁽¹⁾.

ثانياً: الإخبار يكون في مجال الأحكام الشرعية، ولذلك قيد بأنه عن الله. تمييزاً له عن الراوي للأقوال، وعن الشاهد. فكلاهما مخبر لكنه غير مفت؛ لأنهما لا يخبران عن حكم شرعي.

ثالثاً: المفتي من يعرف الحكم بدليله. ومن لا يعرف الأدلة لا يطلق عليه وصف المفتي، كمن يكتفي بنقل فتوى المجتهد من غير معرفة بدليلها، ولا قدرة له على تمييز الراجح من المرجوح فيسمى ناقلاً للفتوى لا مفتياً.

ونظراً لتعلق الفتوى بالأحكام الشرعية الثابتة بأدلتها فإن الأصوليين كثيراً ما يطلقون على المفتي اسم المجتهد أو الفقيه، فهم يشترطون فيه أن يكون مجتهداً، وقد مر ذلك في مبحث الاجتهاد، ولا بأس بإعادة التذكير به، قال الآمدي: "وأما المفتي فلا بد أن يكون من أهل الاجتهاد"، وقال ابن الهمام: "المفتي هو المجتهد وهو الفقيه"⁽²⁾، وكثير منهم يعنون به المجتهد المطلق وقد ناقشت المسألة سابقاً وتبين أن الدرس الأصولي استقر على أن المجتهدين مراتب، وكذلك الحال مع المفتين فكل من تصدى لبيان الأحكام الشرعية يوصف بالمفتي إما بإطلاق أو بالإضافة "مفتي مذهب" أو "مفتي مسألة"، وذلك "إن قلنا بتجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتياً بالنسبة إلى أمر، مستفتياً بالنسبة إلى الآخر"⁽³⁾.

والضابط أن الفتوى إنما تصدر عن من يعرف الدليل، وذلك هو العالم بالشرع، وهو الفقيه المجتهد، ويشمل ذلك ما تلقاه من نصوص الكتاب أو السنة أو الإجماع، وما استنبطه وفهمه باجتهاده، كما يشمل ما خرجته على نصوص إمامه، أو ما رجحه من مسائل مختلف فيها؛ لأن كل ذلك من باب معرفة الدليل. وعليه فالمفتي هو المجتهد، وهو يشمل المجتهد المطلق ومجتهد المذاهب. وتجدر في المصادر الأصولية الحديث عن فتوى مجتهد المذهب موسومة "بفتوى المقلد"

(1) انظر: الفروق لشهاب الدين القرافي (4/1180). في "الفرق بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم".

(2) ابن الهمام: التحرير في أصول الفقه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، طبعة 1351هـ. ص(547).

(3) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/585).

ويعنون بذلك الفتاوى التي يصدرها العلماء بالتخريج على نصوص الأئمة، أو على قواعدهم، أو نقلاً لفتاويهم مع التمكن من أدلتهم، مع ما وقع من خلاف في ذلك⁽¹⁾، واضطرار المتأخرين إلى اعتبار ذلك من الإفتاء، قال عنه الزركشي: "المُخْتَارُ أَنَّ الرَّاويَ عَنِ الْأئِمَّةِ الْمُتَقَدِّمِينَ إِذَا كَانَ عَدْلًا مُتَمَكِّنًا مِنْ فَهْمِ كَلَامِ الْإِمَامِ ثُمَّ حَكَى لِلْمُقَلِّدِ قَوْلَهُ فَإِنَّهُ يَكْتَفِي بِهِ، لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَغْلُبُ عَلَى ظَنِّ الْعَامِّيِّ أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ عِنْدَهُ. وَقَدْ اِنْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ فِي زَمَانِنَا عَلَى هَذَا النَّوعِ مِنَ الْفُتْيَا"⁽²⁾. ولا يفهم كلام الأئمة إلا من له حظ من علم وفقه، وهو الحد الأدنى من الشروط الذي يجب توفره فيمن يفتي، وتسمية ذلك فتوى هي تسمية مجازية؛ لذلك يعبر عنها بأنها حكاية ونقل لفتاوى العلماء واجتهاداتهم.

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد في المفتي

إذا كانت الحجج في حق المجتهد هي الأدلة من نصوص الشارع أو الأدلة العقلية؛ فإن الدليل في حق العامي دليل إجمالي وهو الرجوع إلى العلماء، فإذا نزلت به نازلة ورجع في معرفة ما يلزمه إلى أهل العلم، كان ذلك العالم هو دليله ولا يلزمه معرفة الدليل التفصيلي.

واجتهاد العامي، أو حظه من الاجتهاد في هذه المسألة: هو ملاحظة مدى توفر الشروط في المستفتي من عدمه، وذلك بطرق معينة تحصل معها الطمأنينة، أو حصول ظن بأن من يفتيه بالغ مبلغ الاجتهاد، وهو من العدالة، بحيث ينصح له في بذل منتهى الجهد في تعرف الحكم الشرعي الذي يصلح لحاله؛ لأن العامي لا يستفتي "إلا من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقاً"⁽³⁾، فالاستفتاء مشروط بأن يكون المفتي ممن اتصف بشرطي العلم والعدالة.

فمفهوم الاجتهاد في المفتي: هو بذل للجهد في التعرف على صلاحية معين للفتوى، لتلقي الحكم الشرعي عنه، وجاء التعبير عن هذه المسألة بهذه العبارة؛ لأن المفتي هو محل اجتهاد العامي، فهو يتحرى بسؤال من يثق فيه، عن شخص ما: هل هو عالم يصلح لاستفتائه، أم لا؟

(1) انظر: البحر المحيط لبدر الدين الزركشي، (587، 586/4). وفيه حكي الخلاف في المسألة، وربطها بالخلاف في تقليد الميت، ورجح جواز الفتوى بما ينقل عن الأئمة.

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (586/4). والمقالة لابن دقيق العيد.

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (354/2).

فاجتهاد العامي في المفتي أو في تعيين من يفتيه هو: بَحْث يفضي إلى التعرف على أهليَّة المستفتي للإفتاء. ولا أسوق عبارات الأصوليين الدالة على هذا الاجتهاد؛ لأن فيما هو آت في حكم هذا الاجتهاد، غَنَاء عن ذلك.

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد في المفتي وشروطه

الفرع الأول: حكم الاجتهاد في المفتي

سبق تناول مشروعية الاجتهاد في المفتي، وفي ما يأتي أتعرض إلى حكمه بالتحديد. والقول بأن الاجتهاد في التحري عن المفتي واجب، هو قول غالبية الأصوليين، وهناك من ينسب مقالة إلى بعض المعتزلة مفادها: أن العامي لا يجب عليه شيء من الاجتهاد في البحث عن المفتي؛ ولكن يمكن توجيهها بما يتفق مع قول الجمهور.

البند الأول: الاجتهاد في المفتي واجب

القول بوجوب الاجتهاد على العامي في البحث عن المفتي، هو قول سائر في الدراسات الأصولية، فلا تخلو مباحث الاستفتاء والتقليد من ذكره، وهو اجتهاد مقدور عليه للعامي "وإنما أخذ عليه هذا القدر من الظن لأنه ممكن له كما أن الاجتهاد في الأدلة ممكن للعالم"⁽¹⁾.

ويقع الاقتصار هنا على بعض الأقوال الأصولية التي نصت صراحة على وجوب هذا الاجتهاد، وإلزام العامة التحري عن يفتيهم. وإليك طائفة من هذه الأقوال التي تبين هذه المسألة:

أولاً: أبو الوليد الباجي (ت 474 هـ)

جاءت عبارة الباجي دقيقة مصرحة بوجوب السؤال عن حال المفتي فقال: "ويجب على العامي أن يسأل عن يريد أن يستفتيه"⁽²⁾.

ثانياً: أبو إسحاق الشيرازي⁽³⁾ (ت 476 هـ)

ونص الشيرازي كذلك على وجوب التعرف على حال المفتي وقرنه باجتهاد المجتهد في

(1) أبو الحسين البصري: المعتمد، مرجع سابق (939/2).

(2) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، مرجع سابق (735/2).

(3) الشيرازي: هو إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي: لزم أبا الطيب الطبري، ودرّس في المدرسة النظامية واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. له تصانيف منها: "المهذب" في الفقه، و"اللمع" في أصول الفقه، ولد سنة 393 هـ وتوفي سنة 476 هـ. انظر: وفيات الأعيان (29/1)؛ وسير أعلام النبلاء (452/18)؛ وطبقات الشافعية الكبرى (215/4).

الأدلة فقال: "التقليد في حق العامي بمنزلة الاجتهاد في حق العالم؛ فكما أن العالم يجب عليه أن يطلب الحكم من الأصول الدالة على الأحكام فكذلك العامي يجب أن يتعرف الحكم ممن يعرف ذلك؛ فعلى هذا يجب أن يتعرف أولاً حال المفتي في الفقه والأمانة"⁽¹⁾. والشاهد واضح وهو قوله "العامي يجب أن يتعرف أولاً حال المفتي"، فقد جعل معرفة حال المفتي من حيث فقهه وأمانته، جعل هذا العمل من طرف العامي شرط صحة واجب لأخذ الحكم من المفتي.

ومعرفة حال المفتي هي حظ العامي من الاجتهاد، وإن لم يسمه في هذا الموضوع باسم الاجتهاد فقد صرح بذلك بعدها بقوله: "إذا كان هناك جماعة من أهل الاجتهاد، هل يجوز له أن يسأل من شاء أو يجتهد في أعيان المفتين؟"⁽²⁾.

ثالثاً: الجويني (ت478هـ)

وطرح الجويني موضوع هذا الاجتهاد بصيغة استفهامية، وأجاب عنه مع تبرير حيث قال: "...هل عَلَيْهِ أن يجتهد في أعيان الْمُفْتِينَ؟... الأمة مجمعة على أن من عنت لَهُ حَادِثَةٌ لم يُسْغَ لَهُ أن يستفتي فِيهَا كل من يتلقاه، فَلَوْ نَفِينَا وجوب الإِجْتِهَاد جملةً أفضى ذَلِكَ إلى تَجْوِيز الاستفتاء من غير فحص وتنقيح"⁽³⁾ عَن أَحْوَال الْمُفْتِينَ"⁽⁴⁾. ومع أن الاستفهام كان عن الاجتهاد في المفاضلة بين المفتين، إلا أن إجابته جاءت متضمنة لوجوب الاجتهاد في المفتي عموماً، ومستشهداً بإجماع الأمة على ذلك.

البند الثاني: أدلة وجوب الاجتهاد في المفتي

يُستدل على وجوب الاجتهاد في المفتي بأدلة من عمومات القرآن، ومن الإجماع، والمعقول والقياس.

أولاً: الدليل من القرآن

يستدل بالقرآن بقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: من الآية 43)،

(1) أبو إسحاق الشيرازي: شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1988م، (1037/2).

(2) المرجع نفسه، (1037/2).

(3) "التنقيح عن الأمر" معناها البحث عنه، انظر: لسان العرب لابن منظور مادة "نقر" (671/8).

(4) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (463/3).

وقد سبق الاستدلال بالآية على وجوب التقليد بسؤال أهل العلم، ووجه الاستدلال هناك الأمر بسؤال أهل العلم، بالنسبة لمن لا يعلم . والآية صالحة للاستدلال بها على وجوب الاجتهاد ووجه الدلالة هنا أنه سبحانه وتعالى إذ أوجب على من لا يعلم سؤال من يعلم؛ في ذلك إشارة وتنبية على أنه يجب التحقق من صفة العلم في المسؤول؛ فإذا لم نتحقق من وجود هذه الصفة في المفتي لم يقع الامتثال موافقا لمقصود الشارع، فالسؤال مشروط بأن يكون لأهل العلم دون غيرهم، فوجب التمييز بين من هو من أهل العلم فيسأل وبين من هو غير مؤهل فيجتنب ولو جاز سؤال غيره لما نص على صفة العلم في المسؤول .

ثانيا: الدليل من الإجماع

استفتاء العالم المتصف بالعلم والعدالة محل إجماع من سلف الأمة وخلفها، والسؤال عن حال المفتي هو اجتهاد العامي في المفتي كما سبق تعريفه. فالإجماع على وجوب سؤال العالم: هو إجماع على وجوب الاجتهاد على العامي. ولا يخلو كتاب أصولي في مباحث التقليد والاستفتاء من التصريح بوجوب سؤال العامي للمفتي دون غيره. فمما يذكر في المصادر الأصولية:

ما استدل به الباجي من إجماع السلف والخلف على الإنكار على من يطلب الفتوى من غير أهلها، ويلزم منه أن العامي يجتهد في معرفة من توفرت فيه شروط المفتي فقال:

"يجب على العامي أن يسأل عمن يريد أن يستفتيه... والدليل على ذلك إنكار أهل السلف والخلف على من استفتى من ليس بعالم"⁽¹⁾، وصرح أبو الحسين البصري بإجماع الأمة على ذلك فقال: "الأمة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى العلماء"⁽²⁾. وقال الجويني: "الأمة مجمعة على أن من عنت له حادثة لم يسع له أن يستفتي فيها كل من يلقاه"⁽³⁾، وحكى الغزالي وفاق العلماء في المسألة فقال: "لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقاً"⁽⁴⁾.

(1) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول، في أحكام الأصول، مرجع سابق (735/2).

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد، مرجع سابق (935/2).

(3) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (463/3)..

(4) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (354/2).

ثالثاً: الدليل من المعقول

استدلوا من المعقول بقاعدة جامعة مفادها: أن "من لزم قبول قوله وجبت معرفة حاله". وهي قاعدة استخلصتها مما ساقه الغزالي في وجوب التحري عن حال المفتي، واستشهد لها بالعديد من الشواهد والأمثلة حيث قال: "كل من وجب عليه قبول قول غيره فيلزمه معرفة حاله"⁽¹⁾، والقاعدة واضحة في إيجاب البحث والتحري عن حال من يُأخذ منه ويتلقى الأمر على جهة اللزوم، وقد صاغها رحمه الله بصيغة القاعدة الكلية، وابتدراها بصيغة "كل" التي تفيد الاستغراق والعموم، ولم ينس التمثيل لها وأول ما ابتدأ به ، ركيزة الركائز ولب الدين وهو المعتقد حيث مثل له بأنه "يجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزته؛ فلا يؤمن بكل مجهول يدعي أنه رسول الله"⁽²⁾.

ومن الأمثلة كذلك البيئة الواضحة التي ضربها لهذه القاعدة لزوم معرفة حال الشاهد، والراوي، والحاكم فقال: "وجب على الحاكم معرفة حال الشاهد في العدالة، وعلى المفتي معرفة حال الراوي، وعلى الرعية معرفة حال الإمام والحاكم"⁽³⁾.

وهي نماذج تمثل مناحي حياة أساسية في الأمة، وهي القضاء المبني أساساً على عدالة الشهود، والاجتهاد المؤسس على التحقق من صحة الرواية المستند إليها كدليل، والناحية السياسية المؤسسة على ركنها الأعظم، الإمامة التي تستند على شروط يُتَحَقَّق منها في من يلي أمر المسلمين.

ويتخرج على هذه القاعدة فروع شتى لا حصر لها: جماعها أن الاستيثاق ديدن المسلم في علمه وعمله، فلا يقبل أي شيء من كل من هب ودب، إلا بعد التحقق منه، ومن مدى صوابه أو استناده إلى أصل صحيح نقلي أو عقلي.

ومن هذا المنطلق يكون الغزالي قد ربط المسألة بأصلها، وهو أن العامي يتلقى الأحكام الشرعية بالاستفتاء وسؤال العلماء بعد التحقق من شرطي العلم والعدالة. فالمكلف غير متروك

(1) أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (355/2).

(2) المرجع نفسه، (355/2).

(3) المرجع نفسه، (355/2).

لهواه، يسأل الآباء والأجداد الأحياء منهم والأموات، أو يسأل الرؤساء والكبراء، أو يرجع إلى عرف القوم والعشيرة، وكل ذلك من غير ضابط شرعي ولا هدي يستند إليه، اللهم إلا أنه قول لصاحبه سلطان مادي أو معنوي، ذلت له رقبته وخضع له طوعاً أو كرهاً.

البند الثالث: الاجتهاد في المفتي غير واجب

مع الاتفاق على وجوب الاجتهاد في التحري عن المفتي؛ فإنه يُذكر اعتراض على هذا الوجوب، أردت التعرض له لتمام الفائدة وضرورة البحث العلمي، مع ما يمكن توجيهه به بما يتوافق مع رأي الجمهور.

نسب الجويني القول بعدم وجوب الاجتهاد في المفتي إلى بعض المعتزلة فقال: " ذهب بعض الْمُعْتَزَلَة إلى أنه لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْاجْتِهَادِ وَهَذَا اجْتِرَاءٌ مِنْهُمْ عَلَى خَرَقِ الْإِجْمَاعِ"⁽¹⁾. وهذه المخالفة من طرف بعض المعتزلة ظاهرها أن العامي يسأل أياً كان ولا يلزمه البحث عن العالم الذي تتوفر فيه شروط المفتي.

لكن ظاهر هذه المقالة التي ساقها الجويني في التلخيص لا يفهم منها بالضرورة سقوط الاجتهاد جملة عن العامي بل يمكن توجيهها: بأنه ساقط عنه في حال تعدد المفتين أو في حال تعارض المفتين، وهي من المسائل الخلافية، يشهد لذلك أن الجويني ساقها بعد أن تساءل بقوله: " هل عليه-أي العامي- أن يجتهد في أعيان المفتين"⁽²⁾، ثم أردفه بمقالة المعتزلة، فالتعميم الذي أطلقه بعدم وجوب الاجتهاد، يمكن تخصيصه بهذا السياق؛ بمعنى أنه لا تجب المفاضلة بين المفتين، على اعتبار أن الاجتهاد قد حصل وكل واحد من المفتين توفرت فيه الشروط. فتوجه مقالة المعتزلة إلى أنهم لا يلزمون العوام الاجتهاد في أعيان المفتين.

ومثل ما أورده الجويني ساق أبو الحسين البصري القول بسقوط الاجتهاد عن العامي، حكايةً لمقالة قوم لم يسمهم، فقال: " وقد حكى⁽³⁾ عن قوم أنهم أسقطوا عنه الاجتهاد"⁽⁴⁾، ومن

(1) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (463/3).

(2) المرجع نفسه (463/3).

(3) الصواب هو "حُكِيَ" بالبناء للمجهول لأنه لم يُذكر الفاعل.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد، مرجع سابق (939/2).

سياق الكلام نفهم أن هذا الإطلاق غير مقصود؛ حيث ساقه مباشرة بعد اختياره وجوب المفاضلة بين المجتهدين، فيكون المقصود أن قوما أسقطوا الاجتهاد في المفتين، لا مطلق الاجتهاد، كما يشهد له: أنه بعدها مباشرة⁽¹⁾ ناقش الأقوال المختلفة في مسألة المفاضلة بين المفتين.

وهذا الموقف في حقيقة الأمر فرع عن مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد وهو منسجم مع مقولة المصوبة، الذين صوبوا جميع المجتهدين؛ فالعامي يأخذ بقول أي مجتهد على اعتبار أن الجميع مصيب، ولا يلزم منه عدم الاجتهاد في التحري عن المفتي، وقصارى ما يفيد؛ أن العامي يمكنه الاختيار بين المفتين ابتداء، أو في حال التعارض بين المفتين.

وبهذا يتضح أن الخلاف لا يعتد به في هذه المسألة فالسؤال عن الحكم الشرعي مشروط بالتحقق من شروط المفتي؛ ويذكر الأصوليون إجمالاً شرطي العلم والعدالة، وهي مناط اجتهاد العامي، فعليه تحقيقه؛ أي التحقق من وجود الشروط فيمن يستفتيه؛ حتى يقع الحكم الشرعي على وجهه، وإلا لم يكن المكلف فاعلاً للمأمور به، ويكون متبعاً لهواه مخالفًا مقصود الشارع في وجوب النزول على مقتضى الأمر والنهي.

الفرع الثاني: شروط الاجتهاد في المفتي

الاجتهاد في البحث عن المفتي واجب وهو شرط لصحة التقليد؛ لأن الأصل معرفة الحكم بدليله، وعجز العامي عن معرفة الدليل ألجأه إلى التقليد ضرورة، فدليله مفتيه، فلا يتوسع في الضرورة بحيث يسأل أياً كان عن الحكم الشرعي. لذلك يشترط الأصوليون لهذا الاجتهاد شروطاً، فيجب أن يكون من أهله، وفي محله. وأهل هذا الاجتهاد هم العوام، ومحله؛ أي المجتهد فيه هو التحقق من شروط المفتي، فالشروط: شروط في المقلد، وشروط في المفتي.

البند الأول: شروط المقلد

يشترط في المقلد ما يشترط في المكلف⁽²⁾، مع شرط إضافي لكونه مقلداً وهذه الشروط هي:

الأول: الحياة؛ فالميت غير مكلف. فلا يلزمه البحث عن مفتيه.

الثاني: البلوغ؛ فالصبي ليس مكلفاً لقصور فهمه عن إدراك معاني الخطاب.

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، مرجع سابق. (2/939-941).

(2) انظر: البحر المحيط للزركشي، حيث بحث شروط المكلف بتفصيل (1/276-309).

الثالث: العقل ؛ فالجنون ليس بمكلف إجماعاً، ويستحيل تكليفه لأنه لا يعقل الأمر والنهي.

الرابع: فهم الخطاب والعلم بالتكليف، أن يكون فاهماً للخطاب، والفهم هو مقدرة الذهن على تصور ومعرفة ما يطلب منه، والمطلوب من المكلف بأحكام الشرع، أمر أو نهي؛ فإذا لم يعرف ما طلب منه فكيف يمثل.

الخامس: الاختيار، فيمتنع تكليف الملحأ، وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله فمن لا اختيار له لا تكليف عليه.

هذه شروط التكليف⁽¹⁾، وهي مشترطة في كل مكلف حر أو عبد، ذكر أو أنثى، والعامي المستفتي مكلف؛ فتشترط فيه هذه الشروط، يضاف إليها شرط سادس: ألا يكون أهلاً للاستنباط، لأن من كان أهلاً لذلك لا يبحث عن المفتي وقد مر أنه ملزم بالاجتهاد، فمن " شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد"⁽²⁾؛ بمعنى أن يكون فاقداً للقدرة على النظر في الأدلة.

البند الثاني: شروط المفتي

تكفلت الكتب المتخصصة⁽³⁾ ببيان شروط وآداب المفتي الذي يتصدر للفتوى ليأخذ عنه الناس أحكام دينهم، وقد حصرت المصادر الأصولية اجتهاد المقلد في التحقق من الشروط العامة، وتحديدًا في شرطي العلم والعدالة، ولتمام الفائدة أشير إلى بقية شروط المفتي وهي:

"أَوَّلُ أَوْصَافِ الْمُفْتِيِّ الَّذِي يَلْزَمُ قَبُولُ فَتْوَاهُ: أَنْ يَكُونَ بَالِغًا؛ لِأَنَّ الصَّبِيَّ لَا حُكْمَ لِقَوْلِهِ ثُمَّ يَكُونُ عَاقِلًا لِأَنَّ الْقَلَمَ مَرْفُوعٌ عَنِ الْمَجْنُونِ لِعَدَمِ عَقْلِهِ ثُمَّ يَكُونُ عَدْلًا ثِقَّةً؛ لِأَنَّ عُلَمَاءَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَخْتَلِفُوا فِي أَنَّ الْقَاسِقَ غَيْرُ مَقْبُولِ الْفُتْوَى فِي أَحْكَامِ الدِّينِ، وَإِنْ كَانَ بَصِيرًا بِهَا، وَسَوَاءٌ كَانَ حُرًّا أَوْ عَبْدًا، فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ لَيْسَتْ شَرْطًا فِي صِحَّةِ الْفُتْوَى ثُمَّ يَكُونُ عَالِمًا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَعِلْمُهُ بِهَا يَشْتَمِلُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِأَصُولِهَا وَارْتِيَاضِ بِفُرُوعِهَا"⁽¹⁾، وعبر عنها ابن الصلاح بقوله: "أن يكون

(1) تنبغي الإشارة إلى أن هناك مسائل كثيرة متعلقة بهذه الشروط وقع فيها خلاف بين أهل العلم، كمسألة تكليف الصبي المميز، وتكليف المكره، والسكران، والمخطيء، والمغمى عليه.

(2) إمام الحرمين الجويني: الورقات، مرجع سابق ص(18).

(3) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص (21)؛ وآداب الفتوى والمفتي والمستفتي للنووي (19، 20)؛ وصفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان الحنبلي، ص (13)؛ وصناعة الفتوى لابن بية ص(35).

(1) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي السعودية، الطبعة الأولى 1996م.

مكلفًا مسلمًا، ثقة مأمونًا، متنزهًا من أسباب الفسق ومسقطات المروءة، لأن من لم يكن كذلك فقله غير صالح للاعتماد، وإن كان من أهل الاجتهاد. ويكون فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط مستيقظًا⁽¹⁾.

من هذين النصين نستخلص شروط المفتي المتمثلة في: الإسلام والعقل والبلوغ، والعدالة، والعلم. وهي ذات شروط المجتهد مضافا إليها شرط العدالة، فالمفتي هو مجتهد عدل.

فأما العقل والبلوغ فشرط كل مكلف، وهي من تحصيل حاصل فلا علم لمجنون ولا لصبي؛ لذلك حصرت الدراسات الأصولية اجتهاد المقلد في المفتي؛ في التحقق من شرطي العدالة والعلم.

وشرط العلم قد تقدم في شروط المجتهد، لأن في عرف الأصوليين المفتي مجتهد وقد يعبر بأحدهما بدل الآخر، والمجتهد الذي يصلح للفتوى، مراتب على اعتبار أن الفتوى ليست حكرًا على المجتهد المطلق خاصة انه ندر من زمان. وللمجتهد شرط زائد إذا أراد الفتوى، وهو العدالة، وذلك بالتنزه عن أسباب الفسق ومسقطات المروءة.

والوفاق في سؤال المجتهد العدل حاصل بين العلماء، قال عنه الغزالي: "لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقًا"⁽²⁾، كما حكى الرازي هذا الوفاق بقوله: "اتفقوا على أنه لا يجوز الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن من يفتيه من أهل الاجتهاد ومن أهل الورع"⁽³⁾. والعلماء بهذا الاتفاق يطلبون من العامة التحقق من حال المفتي في العلم والعدالة، فأما إذا جهل العامي حال مفتيه؛ أي أنه لم يتحر عنه فلا يخلو من أن يكون مجهول الحال هذا واحد من ثلاثة للعلماء فيها آراء:

أولاً: مجهول الحال علماً وعدالة.

ثانياً: مجهول العلم دون العدالة.

ثالثاً: مجهول العدالة دون العلم.

الحالة الأولى: مجهول الحال علماً وعدالة

(1) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص (21).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (354/2).

(3) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1491/3).

مجهول الحال لا يجوز تقليده، ولا العمل بفتواه. وهو مذهب جمهور العلماء، قال الزركشي: "يسأل من عرف علمه وعدالته، ... ولا يجوز لمن عرف بضد ذلك، إجماعاً. والحق منع ذلك ممن جهل حاله"⁽¹⁾، وقد استدلوا له بالقياس على الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وعلى الشاهد، وحال الراوي، بجامع أن كلاً من الرسول، والشاهد، والراوي، والمجتهد: مُتَّبَع فيما يقول، كما أنه لا يُؤْمَن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العمومية المانعة من قبول القول، بل قد يكون أجهل من السائل. وهذا هو المختار الذي رجحه العلماء⁽²⁾. وهو المنع من استفتاء مجهول الحال في العلم والعدالة. وكمال الاجتهاد وحصول الظن الذي يطمئنُ إليه المقلد؛ أن يكتمل الاجتهاد في الشرطين معا وهذا الذي يرغب فيه العلماء وهو الأوفق فلا يقلد إلا من حصل الظن أنه من أهل الفتوى علماً وعدالة.

الحالة الثانية: مجهول العلم دون العدالة

العلم أهم شرط في المفتي ولذلك يقدمه العلماء على شرط العدالة؛ لأنه يميز المفتي عن غيره، فقد يكون العامي عدلاً، فالعدالة وصف يوجد في غير المفتي، ولكن وصف الاجتهاد حكر على المفتي، والقصد من ربط الإفتاء به انتفاع الناس بعلمه لا بورعه؛ فإذا علم العامي عدالة المجتهد هل يكفيه ذلك؟. الجمهور على أنه لا يكفيه ذلك ويلزمه التحري عن علمه، وما نقل من خلاف في المسألة يفضي إلى تجويز الاستفتاء من غير اجتهاد؛ لأن العلم أهم شرط، ولا تغني العدالة عنه.

وعليه فالجمهور يرون وجوب التحري عن علم المفتي وعدم جواز استفتاء مجهول العلم، عبر عنه الغزالي بقوله: "إن سأل من لا يعرف جهله ولا علمه، فقد قال قوم: يجوز، وليس عليه البحث. وهذا فاسد"⁽³⁾، و فصل الآمدي في المسألة واستدل لعدم الجواز فقال: "وَاحْتَلَفُوا فِي جَوَازِ اسْتِفْتَاءِ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِعِلْمٍ وَلَا جَهَالَةٍ. وَالْحَقُّ امْتِنَاعُهُ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا نَأْمُرُ أَنْ يَكُونَ حَالُ الْمَسْئُولِ كَحَالِ السَّائِلِ فِي الْعَامِيَّةِ الْمَانِعَةِ مِنْ قَبُولِ الْقَوْلِ، وَلَا يَخْفَى أَنَّ

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (588/4).

(2) انظر: قواطع الأدلة لأبي المظفر السمعاني، (143/5)؛ والمستصفي لأبي حامد الغزالي: (355/2). والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (311/4)؛ ومختصر ابن الحاجب (1254/2، 1255)؛ والروضة لابن قدامة (1022/3). والبحر المحيط للزركشي (588/4).

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (355، 354/2).

اِحْتِمَالِ الْعَامِّيَّةِ قَائِمٌ، بَلْ هُوَ أَرْحَحُ مِنْ اِحْتِمَالِ صِفَةِ الْعِلْمِ وَالِاجْتِهَادِ نَظْرًا إِلَى أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ ذَلِكَ، وَإِلَى أَنَّ الْعَالِبَ إِنَّمَا هُوَ الْعَوَامُ. "(1).

الحالة الثالثة: مجهول العدالة دون العلم

من الأصوليين من أجاز استفتاء مجهول العدالة معلوم العلم، بمعنى أن العامي لا يلزمه الاجتهاد في عدالة المفتي اكتفاء بعلمه؛ على اعتبار أن الغالب على العلماء العدالة، ولا يفهم من هذا الموقف بأن من مال إلى هذا الرأي يميز استفتاء غير العدل، وقد حكى الغزالي والآمدي الخلاف في المسألة، وناقشا القول بجواز استفتاء مجهول العدالة، ومع ذلك جعلوا المسألة محتملة، مصيرا إلى أن " الغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم، فليس الغالب في الناس العلم" (2)، قال الغزالي: " مَنْ عَرَفَهُ بِالْفِسْقِ فَلَا يَسْأَلُهُ وَمَنْ عَرَفَهُ بِالْعَدَالَةِ فَيَسْأَلُهُ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ حَالَهُ فَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: لَا يَهْجُمُ، بَلْ يَسْأَلُ عَنْ عَدَالَتِهِ أَوَّلًا؛ فَإِنَّهُ لَا يَأْمَنُ كَذِبَهُ وَتَلْيِيسَهُ. وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: ظَاهِرُ حَالِ الْعَالَمِ الْعَدَالَةُ، لَا سِيَّمَا إِذَا أُشْتَهَرَ بِالْفُتُوَى، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ: ظَاهِرُ حَالِ الْخَلْقِ الْعِلْمُ وَتَيَلُّ دَرَجَةِ الْفُتُوَى، وَالْجَهْلُ أَعْلَبُ عَلَى الْخَلْقِ؛ فَالنَّاسُ كُلُّهُمْ عَوَامٌ إِلَّا الْأَفْرَادَ بَلِ الْعُلَمَاءِ كُلُّهُمْ عُدُولٌ إِلَّا الْآحَادَ" (3). وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه الآمدي حيث قال: " وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ ذَلِكَ، فَالْفَرْقُ ظَاهِرٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَالِبَ مِنْ حَالِ الْمُسْلِمِ وَلَا سِيَّمَا الْمَشْهُورُ بِالْعِلْمِ وَالِاجْتِهَادِ إِنَّمَا هُوَ الْعَدَالَةُ، وَهُوَ كَافٍ فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ، وَلَا كَذَلِكَ فِي الْعِلْمِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ الْأَصْلُ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا مُجْتَهِدًا وَلَا الْعَالِبُ ذَلِكَ. "(4).

ومن هذين النصين يتبين أنه حتى مع احتمال جواز سؤال مجهول العدالة فإن ذلك مبناه على أنه مفترض تحققها في العالم؛ فكأن التحقق من علم المفتي ناب عن الاجتهاد في عدالته؛ ولكن يبقى الاجتهاد في الشرطين معا هو الأمثل عند العلماء.

هذه هي الشروط العامة المتفق فيها بين العلماء، بقيت الإشارة إلى شرط مختلف فيه، وهو

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (311/4).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (589/4).

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (355/2).

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (311/4).

شرط الحياة، والذي يناقش في مسائل التقليد تحت عنوان تقليد الميت، بمعنى هل يشترط في المفتي أن يكون حيا حتى يستفتى؟ أم يجوز الأخذ بقوله المنقول عنه مع كونه قد مات.

المسألة فيها ثلاثة أقوال: القول بجواز تقليد الميت، والقول بعدم جوازه، والقول بالجواز بشرط فقد الحي. وهذه الأقوال تؤول إلى قولين الجواز وعدمه؛ لأن القول الثالث مشروط بفقد الحي، ففي وجود المجتهد الحي لا يجوز تقليد الميت؛ فيؤول إلى عدم الجواز.

القول بجواز تقليد الميت: جمهور العلماء وخاصة المتأخرين منهم متفقون على جواز تقليد الميت، خاصة بعد استقرار المذاهب وتدوين أقاويل العلماء، وتصحيح نسبتها إليهم. عبر عنه ابن الصلاح بعد حكاية الخلاف في المسألة ودلل عليه فقال: "الصحيح الذي عليه العمل الجواز، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولهذا يعتد بها بعدهم في الإجماع والخلاف، وموت الشاهد قبل الحكم لا يمنع من الحكم"⁽¹⁾.

واستدلوا له :

بالقياس على العمل بشهادة الشاهد إذا مات، قبل الحكم بها. كما استدلوا بالضرورة؛ لأنّ لو لم يُجوز تقليد الميت لأدى إلى حيرة الناس لعدم وجود المجتهد المطلق.

وعليه فمن أجاز تقليد الميت يلزم منه أن الحياة ليست شرطا في المفتي فكل من كان مجتهدا عدلا جاز تقليده؛ حيا كان أو ميتا، وهذا حال غالبية أتباع المذاهب المشهورة.

ومن منع من تقليد الميت يكون قد أضاف شرطا ثالثا لشروط المفتي وهو شرط الحياة، فيقلد مجتهد العصر دون غيره.

القول بعدم جواز تقليد الميت: وهذا القول هو قول القلة وممن قال به: أبو الحسين البصري حيث قال: "أحرى أن لا يجوز أن يأخذ الإنسان بفتوى من مات"⁽²⁾. وعلل ذلك بأن المجتهد لو كان حيا فإنه قد يغير اجتهاده.

كما اختار الرازي عدم جواز تقليد الميت فقال: "لا يخلو إما أن يحكى عن ميت أو عن حي. فإن حكى عن ميت: لم يجز الأخذ بقوله؛ لأنه لا قول للميت؛ بدليل أن الإجماع لا ينعقد

(1) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(87).

(2) أبو الحسين البصري: المعتمد، مرجع سابق (933/2).

مع خلافه حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته⁽¹⁾. ومع ذلك أورد أدلة المجيزين لتقليد الأموات ولم يعلق عليها - على غير معهود الرازي-، وفي ذلك دلالة على قوة أدلة الخصم .

ورغم ضعف القول وقلة القائلين به؛ فإن فيه وجاهة من جهتين:

الأولى: عدم الأمن من نقل الأقوال، لذلك يجب التحقق من نسبة الفتوى إلى صاحبها.

الثانية: وهي الأهم، أن كثيرا من الأحكام الشرعية قد تغيرت مناطاتها، خاصة ما بني منها على المصلحة، فالوقائع قد اختلفت صفتها المؤثرة في حكمها، مما يستدعي إعادة النظر فيها، فما كان مفسدةً في وقتٍ قد يعودُ مصلحةً، والعكس. لذلك كان لزاما الرجوع إلى فتاوى المعاصرين في المسائل التي يظن أنها بنيت على أحوال وأعراف وعوائد لم تعد قائمة.

المطلب الثالث: طرق الاجتهاد في المفتي

المفتي دليل العامي، ولخطر مهمة البحث عن المفتي، التي هي بمثابة الأدلة بالنسبة للمجتهد؛ حدد الأصوليون طرقا ترشد العامي في اجتهاده بحثا عن يفتيه، "فلا يجوز أن يسأل كل من اعتزى إلى العلم وادعاه، وتزى بزى أهل العلم كالقصاص وغيرهم؛ لأنه لا يأمن أن يستفتي من لا يعرف الفقه، أو يعرف ولكن ليس بأمين يتساهل في الأحكام لقلّة أمانته، فيكون قد أخطأ الطريق"⁽²⁾.

ولقد تعددت الطرق التي نص عليها الأصوليون لتحقيق العامي من علم وعدالة المفتي، وتراوحت بين الاكتفاء بدعوى الاجتهاد مع العدالة إلى استفاضة شهادة العدول بذلك، وفيما يأتي عرض لهذه الطرق .

الفرع الأول: التسامع

ذكر الجويني طريقة في التعرف على كون المفتي مجتهدا، ولم يسم صاحبها، مبنية على تواتر الأخبار بالتسامع، أي انتشار الخبر بين الناس من غير تحقق بشهادة العدول، وانتقد هذه الطريقة

(1) فخر الدين الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1484/3).

(2) الشيرازي: شرح اللمع، مرجع سابق (1037/2).

ورأى أنه لا اعتبار بها "لأن المخبرين لا يخبرون عن محسوس وإنما يلهجون به عن قول مخبرين، فلا ثقة بقولهم"⁽¹⁾، وهو بذلك يشير إلا أن شروط المفتي لم يتم التحقق منها بناء على شهادة العدول بأهلية المفتي للفتوى، وإنما تم ذلك بمجرد التسامع فلا ينهض حجة.

كما انتقدها النووي لسبب آخر وهو التلبس على العامة والظهور أمامهم بمظهر العالم المؤهل للفتوى فقال: " الاستفاضة والشهرة بين العامة لا يوثق بها وقد يكون أصلها التلبس"⁽²⁾.

الفرع الثاني: التحقق من المفتي

البند الأول: التحقق من العدالة مع دعوى الاجتهاد

من الأصوليين من يرى أن المقلد يمكنه أخذ الفتوى من المفتي بعد التحقق من عدالته مع الاكتفاء بتصريحه بأنه مجتهد، فيُصَدَّق في دعواه؛ فكأن تصريحه قائم مقام السؤال عن علمه، وممن ذهب إلى أن العامي يكفي ذلك: أبو بكر بن فورك في مقالة نقلها عنه الجويني جاء فيها: " إذا قال المفتي أنا مجتهد اعتمده واتبعه"⁽³⁾، ومثله ما نص عليه ابن برهان⁽⁴⁾ بقوله: " يقول للعالم أجتهد أنت فأقلدك؟ فإن أجابه إلى ذلك قلده، وهو أصح المذاهب"⁽⁵⁾. ولا يفهم من مقالته أنه يمكن الاستغناء عن شرط العدالة؛ بل إن العدالة شرط في قبول دعوى الاجتهاد لذلك صرح بها في موضع آخر فقال: " تقليده في قوله إني مجتهد عالم، بعد أن يكون عدلا موثوقا بدينه"⁽¹⁾.

ويرى الجويني نفس الرأي، فبعد سرده للأقوال في المسألة التي تراوحت بين امتحان المفتي بمجموعة من المسائل، والاكتفاء بتواتر الأخبار بالتسامع بأن فلانا مفت. اختار أن العامي يكفي

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (2/1342).

(2) يحيى بن شرف النووي: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر دمشق سورية. الطبعة الأولى 1988م، ص(72).

(3) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (2/1341).

(4) ابن برهان: هو أحمد بن علي بن بزّهان، أبو الفتح: فقيه شافعي بغدادي، غلب عليه علم الأصول، تفقه على الشاشي والغزالي. كان يضرب به المثل في حل الإشكال. من تصانيفه: " الوصول إلى الأصول" في علم الأصول. ولد سنة 479 هـ، وتوفي سنة 518 هـ. انظر: وفيات الأعيان (1/99)؛ وسير أعلام النبلاء (19/456).

(5) ابن برهان: الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى 1984م، (2/364).

(1) المرجع نفسه (2/365).

قول المفتي " أنا مفت صدق إذا كان عدلا، وأتبع " (1) ولا يلزمه أكثر من ذلك.

واعتمد النووي هذه الطريقة ونسبها لمأخري الشافعية فقال: " قَالَ بعض أَصْحَابِنَا الْمُتَأَخِّرِينَ إِنَّمَا يَعْتَمِد قَوْلُهُ أَنَا أَهْلُ لِلْفُتُوى " (2)، ويؤكد على أن ذلك مشروط بالتحقق من العدالة " فَإِن الصُّورَةُ مَفْرُوضَةٌ فِيمَن وثق بديانته " (3).

هذه الطريقة تعلق قبول دعوى الاجتهاد على التحقق من شرط العدالة، وهو حظ المقلد من الاجتهاد، ومع ذلك فهذا قليل في ما يجب على العامي من بذل للجهد في التحقق من علم وعدالة مفتيه؛ لأن الاكتفاء بتصريح المفتي وتصديقه في دعواه، لا يعبر تعبيرا دقيقا عن الاجتهاد، لكن تعليق هذا التصديق على شرط العدالة يُقيي للمقلد حظا ضئيلا من الاجتهاد، وهو التحقق من عدالة المفتي، فكأن التحقق من العدالة يغني عن التحقق من شرط العلم، على اعتبار أن المسلم العدل صادق في دعواه . وهذا بذل لحد أدنى من الاجتهاد في معرفة المفتي .

البند الثاني: التحقق بخبر العدل الواحد

طريقة خبر العدل الواحد هي طريقة يستعملها المقلد في معرفة حال المفتي وتكون بإخبار عدل بأن فلانا بالغ مبلغ الفتوى موثوقا في علمه وأمانته، وممن قال بهذه الطريقة الشيرازي حيث نص على أن العامي "يجب عليه أن يتعرف أولا حال المفتي في الفقه والأمانة، ويقبل في ذلك خبر عدل واحد يخبره بفقه المفتي وأمانته، لأن ذلك طريقه الإخبار" (4). وذكر السمعاني في قواطع الأدلة أن المستفتي " يجب أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانة، ويكفيه في ذلك خبر العدل الواحد" (1)، وهو مشروط بحصول غلبة الظن في صدقه و" إن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد، والاحتياط أن يستزيد بقدر ما يمكنه ليزداد ثقة وطمأنينة" (2).

ويضيف ابن الصلاح فائدة متعلقة بالاجتهاد في العدل الذي تعتبر شهادته: "وينبغي أن

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (2/1342).

(2) يحيى بن شرف النووي: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(72).

(3) المرجع نفسه، ص(72).

(4) أبو إسحاق الشيرازي: شرح اللمع، مرجع سابق (2/1037).

(1) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (5/143).

(2) المرجع نفسه، (5/145).

يشترط فيه: أن يكون عنده من العلم وَالْبَصَرُ مَا يُمَيِّزُ بِهِ الْمَلْتَبَسَ مِنْ غَيْرِهِ وَلَا يَعْتَمِدُ فِي ذَلِكَ عَلَى خَيْرِ آخَادِ الْعَامَّةِ ، لِكَثْرَةِ مَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِمْ مِنَ التَّلْبِيسِ فِي ذَلِكَ ⁽¹⁾ فلم يكتف بشروط العدالة العامة حتى أضاف لها الخبرة والمعرفة بأحوال الرجال التي تؤهله لتمييز المفتي فهو يشير بذلك إلى أن العدل عالم: يعرف مراتب العلماء وأقدارهم ومن حاز القدرة على الفتوى منهم، ولا شك أن هذا الشرط من متأخر من العلماء بنبي على أوضاع عصر وحال كثر فيه التلبيس على العامة فما أحوجنا في هذا الزمان إلى مثل هذا التدقيق في المفتي وفي من يرشد إليه.

ولا شك أن خبر العدل يوقع لدى العامي ظنا بأن من يستفتيه أهل للفتوى، وذلك قياسا على خبر العدل الضابط عند المحدث والفقهاء، وإذا كان الظن هو غالب ما تستند إليه الأحكام الشرعية؛ فإن في زيادة الظن حتى يصير غالبا غاية يصبو إليها المجتهد؛ فإذا كان بالإمكان تكثير عدد العدول؛ حتى يحصل ظن غالب؛ فإن الاقتصار على واحد تقصير في الاجتهاد من طرف العامي .

البند الثالث: التحقق بخبر العدول

ومن الأصوليين من يرى أن التحقق من المفتي إذا جاز بخبر الواحد؛ فإنه يكون كذلك بخبر العدلين ، قياسا على شهادة الشهود، أو بخبر العدول حتى يحصل التواتر بعلم وعدالة المفتي. فقد ساق الجويني رأيا في التلخيص مفاده أنه " إذا وضح بما قدمناه وجوب ضرب من الاجتهاد- على العامي- فمبلغه أن يسأل عن أحوال العلماء حتى إذا تقرر لديهِ بقول الأثبات والثقات أن الذي يستفتي منه بالغ مبلغ الاجتهاد فيستفتيه حينئذ ⁽²⁾ .

وجعل الغزالي المسألة محتملة مترددة بين خبر العدل والعدلين والتواتر فقال: " فإن قيل: فإن وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه، فيفتقر إلى التواتر أو يكفي إخبار عدل أو شهادة عدلين؟ قلنا: لا بد من تحصيل المعرفة الحقيقية بالتواتر، فإن ذلك ممكن. ويحتمل أن يقال: يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين ⁽¹⁾ . ومع هذا الاحتمال؛ فإن الغزالي يرجح طريقة التواتر؛

(1) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(86).

(2) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (3/463).

(1) الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (2/355).

لأن تحصيل المعرفة الحقيقية بالتواتر ممكن، فهو أولى من الاقتصار على خبر العدل الواحد.

البند الرابع: الامتحان مع خبر العدول

ذكر الجويني في البرهان رأياً للباقلاني يبين فيه: أن طريق العامي لمعرفة المفتي هو امتحانه بمجموعة مسائل يحفظها ثم يختبر مفتيه بها، إضافة إلى شهادة عدلين فقال: "قال القاضي في التقريب: عليه أن يتلقف مسائل من كل فن مما يحتاج المفتي إلى معرفته من الأحاديث وغرائبها، والقرآن ومشكلاته، ومسائل الفقه، فيمتحن من يوقع تقليده به، فإن أصاب في الكل قلده، وإن أخطأ فيه أو في البعض، وقف في اتباعه، ولا بد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد"⁽¹⁾.

وقد رد الجويني شرط الامتحان وعلل ذلك بأن "الأجلاف من العرب كانوا يستفتون المجتهدين من الصحابة، وما كانوا بمختبرة لهم"⁽²⁾.

وهو شرط بعيد من وجه آخر وهو أن هذا الشرط لا يصلح إلا لمن ترقى في تحصيل العلوم الشرعية مع قصوره عن مرتبة الاجتهاد، بينما غالبية المكلفين من العوام ليس لهم من العلم ما يؤهلهم لاختبار المفتي .

الفرع الثالث: الانتصاب للفتوى

إذا كانت الطرق السالفة الذكر هناك من قال بها من الأصوليين ؛ فإن طريقة التعرف على المفتي من خلال رؤيته منتصبا للفتوى على مرأى ومشهد من الناس، وتزكيتته من طرف العلماء وإقبال طلبه العلم عليه للتعلم والاستفتاء، بحيث صار يشار إليه بالبنان على أنه مورد العلم والفتوى؛ فهذه الطريقة هي موضع اتفاق الأصوليين من القدامى والمعاصرين.

ومن قال بها جمهرة من الأصوليين منهم:

أولاً: أبو الحسين البصري (ت 436 هـ).

يرى أبو الحسين أن العامي يتحقق من المفتي: " بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس وأخذ الناس عنه وأن يظنه من أهل الدين بما يراه من اجتماع الجماعات على سؤاله

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (1341/2).

(2) المرجع نفسه، (1341/2).

واستفتائه وبما يراه من سمات الستر والدين⁽¹⁾، وبهذا النص الواضح أتى على كل ما يلزم العامي الاجتهاد فيه والتحقق منه في المفتي، فلم يطلق الانتصاب للفتوى بل قيده بقبول ورضا أعيان الناس ومراده خاصتهم من العلماء، مع التحقق من شرط العدالة. وبذلك يكتمل اجتهاد العامي ويعلم أن من يُقبل على استفتائه بالغ مبلغ الفتوى، عدل يصح تلقي الحكم الشرعي عنه .

ثانياً: أبو الخطاب الكلوزاني⁽²⁾ (ت510هـ)

عبارة الأصوليين التي تشير إلى اجتماع الناس على مفت يقصدون بها عامة الناس وخاصتهم؛ ولكن المقصود الأول أن أول من يجتمع ويزكي هم الخاصة والعلماء وبذلك يصرح أبو الخطاب بقوله: "لا يجوز للمستفتي أن يستفتي إلا من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه واجتماعهم على سؤاله وما يتلمحه منه من سمات الدين والستر"⁽³⁾. واستثنى من ذلك حالة قد يراها العامي وافية بالعرض وهي أن: "من يراه مشتغلاً بالعلم أو يرى عليه سيما الدين، فلا يجوز له استفتاءه بمجرد ذلك"⁽⁴⁾، وهذا القيد الذي أضافه زيادة في التوضيح: على أن المستفتي ينبغي له الحرص على التحقق من العلم الحقيقي المؤهل للفتوى وليس مجرد حفظ المسائل الفقهية.

ثالثاً: فخر الدين الرازي (ت606هـ).

وعلى هذا النحو سار الرازي فبعد تقريره الاتفاق على عدم جواز استفتاء إلا من غلب على ظن العامي أن من يفتيه من أهل الاجتهاد ومن أهل الورع، وضح بعدها كيفية التحقق فقال بأن " ذلك إنما يكون إذا رآه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجتماع المسلمين على سؤاله"⁽¹⁾

(1) أبو الحسين البصري: المعتمد، مرجع سابق (2/939).

(2) الكلوزاني: هو محفوظ بن أحمد الكلوزاني، أبو الخطاب، أصله من كلواذى (من ضواحي بغداد) درس على القاضي أبي يعلى، ثم برع حتى صار أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه. من كتبه " التمهيد" في أصول الفقه، و" الهداية " في الفقه. ولد ببغداد سنة 432هـ، وتوفي بها سنة 510هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة (1/270)؛ سير أعلام النبلاء (19/348).

(3) أبو الخطاب الكلوزاني: التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني للطباعة والنشر، جدة- السعودية، الطبعة الأولى 1985م. (4/403).

(4) المرجع نفسه، (4/403).

(1) فخر الدين الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1491).

وعلى وجوب التحقق بهذه الطريقة على أنه بمنزلة نظر المجتهد في الإمارات، ملمحا بذلك إلى أن المجتهد يطلب أقوى الأدلة وأوثقها لديه .

رابعاً: سيف الدين الأمدي (ت631هـ)

جاءت عبارة الأمدي موافقة لطريقة الانتصاب حيث صرح بأن التحقق من علم وعدالة المفتي إنما يكون: " بأن يراه منتصباً للفتوى والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه"⁽¹⁾.

وعلى خطى هؤلاء سار جمع من الأصوليين⁽²⁾. معتمدين طريقة الانتصاب علماً وعملاً. فقد كان الانتصاب للفتوى في أقطار العالم الإسلامي يحصل على مشاهد من أعيان العلماء، في مجامع تختبر فيها كفاءة المتصدر للفتوى ينال بعدها تزكية العلماء، كما كان ديدن العلماء قديماً وحديثاً سرد سير العلماء، وأهم ما كانوا يعتنون به بالإضافة إلى بيان المكانة العلمية، ذكر الجانب المضيء من أخلاقهم وتدينهم مشفوعاً كل ذلك بالشواهد والقرائن من شهادات العلماء. فمجرد الانتصاب والصعود على المنابر والاشتهار بين العامة لا يؤهل صاحبه لمنصب الفتوى.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أنه بعد فُشو التقليد وانتشار المذاهب صار أمر انتصاب المفتي أيسر وأبين وأظهر فمن تطبيقات هذه الطريقة اختيار العلماء لمذهب من المذاهب المدونة ونشرها بين العامة وتوجيههم إليها، يقول في ذلك الشاطبي: " العامي ومن جرى مجراه قد يكون متبعاً لبعض العلماء، إما لكونه أرجح من غيره، أو عند أهل قطره، وإما لأنه هو الذي اعتمده أهل قطره في التفقه في مذهبه دون مذهب غيره"⁽³⁾. ولقد أسسوا هذا الموقف ابتداءً على الواجب الذي يقع على عاتق العامي في وجوب الاجتهاد في المفتي، فيسروا له الأمر وأرشدوه إلى من توفرت فيه الشروط.

الفرع الرابع: موازنة طرق الاجتهاد في المفتي

طرق الاجتهاد في المفتي متدرجة من أدنى المراتب المحصلة للظن كشهادة العدل إلى أعلاها،

(1) الأمدي: الإحكام في أصول الحكماء، مرجع سابق (311/4).

(2) انظر: مختصر ابن الحاجب (2/1254)؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، لابن الساعاتي (2/682)؛ وجمع الجوامع لتاج

الدين السبكي (122)؛ والتحرير لابن الهمام ص(549)؛ والبحر المحيط للزركشي (4/588).

(3) أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، مرجع سابق، (437).

وهو الانتصاب للفتوى بتزكية الجمع من العلماء، وهو يمثل غلبة الظن أو الحقيقة والعلم، ومعيار سلامة الاجتهاد وجودته يتمثل في:

أولاً: مدى تحقيق الظن الغالب فمتى وجد الدليل الأقوى، لا يترك إلى غيره، والأخذ به أحوط في الدين.

ثانياً: طلب الظن الغالب تعبير دقيق عن مدى بذل الجهد والاجتهاد في المفتي، فلا يتقاعس العامي ويتكاسل عن ذلك ويرضى لدينه بأقل مجهود.

ثالثاً: الدليل تابع للإمكان فمتى ظفر العامي بالأقوى لا يعدل عنه إلى الأضعف قياساً على طلب المجتهد للأدلة، واستفراغ الوسع فيها، وهذا القدر من الاجتهاد ممكن للعامي. وبتطبيق هذه القواعد على طرق الاجتهاد في المفتي نصل إلى نتيجة وهي:

إن خبر العدول يحصل به الظن بأن من يُستفتى أهل لأخذ الحكم الشرعي عنه، وهو بمثابة تعدد الرواة، أو التواتر؛ لكن الانتصاب للفتوى على ما مر وتزكية العلماء الثقات على مرأى من الكفاية أوثق؛ لأنه يمثل أحسن السبل للتحقق من علم وعدالة المفتي، واعتماد العامي على هذه الطريقة يعبر عن أفضل جهد يبذله؛ لأنه طلب للدليل وطلب الدليل يكون بأقصى الممكن قياساً على طلب المجتهد للأدلة والأمارات؛ فيكون أقصى الإمكان هو الاعتماد على الانتصاب للفتوى، على اعتبار أن الظن في أهلية المفتي يتقوى كلما زاد إقبال خاصة الناس على مفت وتزكيتهم له. لذلك إذا تمكن العامي منها فلا يعدل إلى غيرها؛ أي لا يترك من شهد له الكفاية واجتمعت عليه الكلمة، إلى غيره ممن وثقه العدل والعدلان، أو حصل له ذلك بمجرد التسامع، أو دعوى الاجتهاد، وقد يعتر العامي بما يراه من استرسال بعض المنتحلين: في سؤق الأدلة على ما يذهبون إليه وتزييف آراء غيرهم والخط من شأنهم حتى أصبحنا نرى كثيراً من العامة ولا شأن لهم إلا الخط من شأن كبار العلماء القدامى قبل المعاصرين، وكل هذا إنما يحصل في غياب مرجعيات حقيقية يلتجئ إليها العامة، فيبدو هؤلاء الأشباه وكأنهم الأكابر .

لذلك فإن الانتصاب للفتوى كما عرفته الأمة لقرون خلت أسلم وأحوط، فلقد كانت مدارس تخريج وتدريب العلماء قائمة وطلبة العلم يتدربون في حلق العلم في المساجد والمدارس، ولا يمضي الشيخ إلى ربه حتى يترك بعده نسخاً أفضل وأزكى تشهد لها الخاصة والعامة بالصلاح والعلم، وتتولى مهمة الفتوى بناء على تزكية أكابر أهل العلم فلا تكاد تدخل بلدة وتساءل عن

عالمها المفضل المبجل إلا ذلك عليه العامة قبل الخاصة، بل إنك لتسأل عن أرباب كل فن أو مذهب فيدلونك عليهم والمجتهدون من الوفرة، حتى إن العامي ليجتاح للترجيح بينهم والمفاضلة. وليس الانتصاب للفتوى مجرد ظهور إعلامي في القنوات الفضائية، أو دعوى يدعيها أحدهم ويتابعه عليها أغرار من العامة حتى يصير صاحبها قطبا ومرجعا لهم، لا يصدرن إلا عنه ولا يأترون إلا بأمره ونهيه، ويخضع الكافة تقليدا للكثرة التي تابعت، ويحدث هذا كثيرا في غياب المرجعيات الحقيقية، وإلا فإنه في وجود أهل الفتوى والعلم وتصديهم لهذه الظاهرة، وتنظيمهم لحقل الإفتاء وانتشار مجالس العلم الحقيقية، يكشف حال المدعي ويتوارى عن الأنظار وينفض عنه العامة، إلى أصحاب البضاعة الحقيقية.

فحالنا اليوم يتطلب الاهتمام بمسألة الفتوى وتنظيمها ووضع خطة لها تعليما وتخريجا للعلماء وتنصيبهم للقيام بهذه المهمة، من طرف دوائر رسمية حريصة بالفعل على دين الله ولا تحركها الأهواء والأغراض، حيث " يَنْبَغِي لِإِمَامِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَصَفَّحَ أَحْوَالَ الْمُفْتِينَ، فَمَنْ كَانَ يَصْلُحُ لِلْفُتُوَى أَقْرَهُ عَلَيْهَا، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِهَا مَنَعَهُ مِنْهَا... وَالطَّرِيقُ لِلْإِمَامِ إِلَى مَعْرِفَةِ حَالِ مَنْ يُرِيدُ نَصْبَهُ لِلْفُتُوَى أَنْ يَسْأَلَ عَنْهُ أَهْلَ الْعِلْمِ فِي وَقْتِهِ، وَالْمَشْهُورِينَ مِنْ فُقَهَاءِ عَصْرِهِ، وَيُعَوَّلُ عَلَى مَا يُخْبِرُونَهُ مِنْ أَمْرِهِ"⁽¹⁾.

أو يتداعى إلى ذلك خيرة أبناء الأمة من كبار علمائها لتنظيم أنفسهم للقيام بهذه المهمة، وإجازة الصالح للفتوى دون غيره، وإظهار ذلك للعامة حتى تكون على بصيرة من أمر دينها.

(1) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، مرجع سابق (2/324،325).

المبحث الثاني : الاجتهاد في أعيان المفتين

المطلب الأول: عدم وجوب الاجتهاد

في المفتين وأدلته

المطلب الثاني: وجوب الاجتهاد في المفتين

وأدلته

المبحث الثاني: الاجتهاد في أعيان المفتين

إشكالية هذا المبحث هي : إذا تعدد المفتون في البلد الواحد، وكان كل واحد منهم بالغ مبلغ الاجتهاد، هل المقلد مخير في سؤال أي مفت أم الواجب عليه الاجتهاد في البحث عن الأفضل؟

فإذا كان قد وقع الاتفاق على أنه لا يُسأل إلا من اتصف بالاجتهاد والعدالة؛ فإن الخلاف واقع في حال كون البلدة تضم أكثر من مجتهد، هل يلزم سؤال الأفضل ومن ثم يلزم الاجتهاد والبحث عنه؟ أم أنه يكفي العامي سؤال واحد منهم.

في المسألة قولان: "قال بعض أهل العلم: له أن يسأل من شاء منهم، من غير اجتهاد في أوثقهم في نفسه، وأعلمهم عنده. وقال آخرون: لا يجوز له الإقدام على مسألة من شاء منهم إلا بعد الاجتهاد منه في حالهم، ثم يقلد أوثقهم لديه، وأعلمهم عنده"⁽¹⁾. وسأكتفي بعرض القولين مع أدلة كل قول. وأما طرق الاجتهاد في البحث عن أفضل المفتين فهي طرق البحث عن المفتي نفسها. فلا حاجة إلى تكرارها.

المطلب الأول: عدم وجوب الاجتهاد في المفتين وأدلته

الفرع الأول: القائلون بعدم وجوب الاجتهاد في المفتين

يرى كثير من العلماء أن المفاضلة بين المفتين في حال تعددهم، لا تلزم العامي؛ لأن الواجب هو استفتاء المجتهد العدل، فإذا تحقق من واحد فهو مفتيه، ولا يلزمه أكثر من ذلك. وممن قال بذلك:

أولاً: الجويني (ت478هـ)

مال الجويني في البرهان إلى هذا الرأي حيث قال: "وأما الفتوى، فعندي أنه لا تجب مراجعة الأفضل"⁽²⁾، ويلزم منه أنه لا يلزمه الاجتهاد في اختيار الأفضل بل يأخذ بقول أي مفت،

(1) أبو بكر الرازي الحصاص الحنفي: الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية 1994م. (4/282).

(2) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (2/1343).

فالاختصاص يقع في المفتي كما مر ولا يقع في المفاضلة بين المفتين، لكن في باب الترجيحات التي يقوم بها المجتهد، تعرض لترجيح العامي، وذكر فيها ما يناقض ظاهريا ما ذهب إليه هنا حيث قال: "المستفتي لا يتخير في تقليد من شاء من المفتين، ولكن عليه ضرب من النظر في تخير واحد منهم لمزية يتخيلها أو يظنها لمن يختاره"⁽¹⁾، وعلى الرغم من أن ظاهر كلام الجويني يلزم المستفتي الاجتهاد في اختيار المفتي، لكن يمكن حمله على المفاضلة في حال تعارض المفتين، فهو كلام عام محتمل للتخصيص، والمخصص هنا السياق إذ ورد في باب الترجيح عند التعارض، كما أنه عقب عليه بقوله: "وسياتي ذلك مشروحا في موضعه"⁽²⁾، مما يؤيد القول بأن كلامه هنا مخصوص بالاجتهاد في الترجيح بين المفتين.

ثانيا: أبو إسحاق الشيرازي (ت476هـ)

عنون الشيرازي للمسألة بعنوان "جواز تقليد العامي لمن شاء من العلماء" وذكر الخلاف في المسألة واختار أنه "يجوز له تقليد من شاء من العلماء"⁽³⁾، و أعاد التأكيد عليه في موضع آخر ونسب الرأي لأصحابه من الشافعية فقال: "مذهب سائر أصحابنا أنه لا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين"⁽⁴⁾ أي يختار من شاء من المفتين. ولا يلزمه الاجتهاد في المفاضلة بينهم.

ثالثا: أبو حامد الغزالي (ت505هـ).

ويصرح الغزالي بأن البحث عن الأعم في حال تعدد المفتين، لا يلزم العامي فيقول: "إذا لم يكن في البلدة إلا مفت واحد؛ وجب على العامي مراجعته. وإن كانوا جماعة؛ فله أن يسأل من شاء، ولا يلزمه مراجعة الأعم"⁽⁵⁾. ومراده أنه لا يلزم العامي الاجتهاد والبحث عن الأعم والمفاضلة بين المفتين بعد أن تبين له أن الجميع بالغ مبلغ الاجتهاد وهم من العدالة بحيث يمكن تلقي الحكم الشرعي من أي واحد منهم. وقد علل ذلك بفعل الصحابة "إذ سأل العوام الفاضل

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (1145/2).

(2) المرجع نفسه، (1145/2).

(3) أبو إسحاق الشيرازي: شرح اللمع، مرجع سابق (1011/2).

(4) المرجع نفسه، (1038،1037/2).

(5) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (355/2).

والمفضول، ولم يُحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء الراشدين⁽¹⁾.

ولا يميز أصحاب هذه الأقوال بين كون العامي يعلم مسبقاً أو يجهل الأفضل من المفتين فهو يقلد أي مجتهد، ولا يلزمه إلا التحقق ممن يقلده: فهو يقلد الفاضل كما يقلد المفضول من غير تمييز؛ ولكن بعض الأصوليين من القائلين بعدم وجوب الاجتهاد في أعيان المفتين يقيد ذلك بكون المقلد لم يعلم الأفضل فإن اطلع عليه قلده دون غيره. وممن قال بذلك:

أولاً: ابن الصلاح (ت643هـ)

بعد ذكر الخلاف في المسألة اختار ابن الصلاح أنه لا يجب البحث عن الأفضل من المفتين فقال: "إذا اجتمع اثنان أو أكثر ممن يجوز له استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم، والبحث عن الأعم والأورع الأوثق ليقلده دون غيره؟. فهذا فيه وجهان أحدهما: وهو في طريقة العراق منسوب إلى أكثر أصحابنا، وهو الصحيح فيها: أنه لا يجب ذلك وله استفتاء من شاء منهم، لأن الجميع أهل، وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامي"⁽²⁾؛ لكنه يعلق ذلك على عدم العلم بالأفضل فإذا حصل العلم به فإنه يرجح وجوب سؤاله حيث قال: "لكن متى اطلع على الأوثق فالأظهر أنه يلزمه تقليده دون الآخر كما يجب تقديم أرجح الدليلين وأوثق الراويين"⁽³⁾.

ثانياً: ابن النجار الفتوحى⁽⁴⁾ (972هـ)

يرى ابن النجار جواز سؤال المفضول، وقيد ذلك بعدم العلم بالفاضل فقال: "(ولعامي تقليد مفضول) من المجتهدين عند الأكثر من أصحابنا، منهم القاضي وأبو الخطاب، وصاحب الروضة، وقاله الحنفية والمالكية، وأكثر الشافعية"⁽⁵⁾؛ ثم قيد ذلك بكون العامي يجهل الأرجح من المفتين ابتداءً، فإن بان له؛ فإنه "يلزمه: أي ويلزم العامي (إن بان له الأرجح) من المجتهدين

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (2/355).

(2) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(86).

(3) المرجع نفسه ص(87).

(4) ابن النجار: هو محمد بن أحمد الفتوحى، الشهير بابن النجار: فقيه حنبلي مصري. من القضاة. له "منتهى الإرادات" في

الفقه و"شرح الكوكب المنير" في أصول الفقه، ولد سنة 898 هـ، وتوفي سنة 972 هـ. انظر: الأعلام للزركلي (6/6).

(5) ابن النجار الفتوحى: شرح الكوكب المنير تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان الرياض. طبعة 1993م.

(571/4).

(تقليده) في الأصح⁽¹⁾.

وعلى العموم فالقول بعدم إلزام العامي الاجتهاد في البحث عن الأعمم أو الأفضل، وتقليد من شاء من المفتين، هو قول أكثر الأصوليين⁽²⁾.

الفرع الثاني: أدلة عدم وجوب الاجتهاد في المفتين

وقد استدل لعدم وجوب البحث عن الأفضل من المفتين، بأدلة من القرآن والإجماع والمعقول :

فمن القرآن : كان "الدليل على أنه لا يجب عليه ذلك قوله تعالى: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: من الآية 43)، ولم يفصل⁽³⁾؛ بمعنى أن الآية لم تخصص الأمر بسؤال الأعمم، والنص "عام للمفضول والأفضل"⁽⁴⁾.

كما استدلوا بإجماع الصحابة: فالحجر على العامي بوجوب سؤال الأفضل "يخالف إجماع الصحابة، إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى"⁽⁵⁾.

وهو أقوى ما استند إليه أصحاب هذا الرأي، ولا مطعن فيه وإذا ترجح هذا الرأي فلهذا الإجماع، قال فيه الآمدي "لَوْلَا إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى ذَلِكَ لَكَانَ الْقَوْلُ بِمَذْهَبِ الْخُصُومِ أَوْلَى"⁽¹⁾. ومن المعقول والقياس استدلوا بمجموعة أدلة:

(1) ابن النجار الفتوحى: شرح الكوكب المنير، مرجع سابق (573/4).

(2) منهم من غير من ذكرت: القاضي الباقلاني، عرض الجويني موقفه في "التلخيص" (466/3)، وأبو الوليد الباجي في "إحكام الفصول" (736/2)؛ وأبو الخطاب الكلوزاني في "التمهيد" (403/4)؛ وابن برهان في "الوصول إلى الأصول" (364/2)؛ و موفق الدين ابن قدامة في "روضة الناظر" (1024/3)؛ وابن الحاجب في "المختصر" (1262/2)؛ وتاج الدين السبكي في "جمع الجوامع" (122)؛ وابن الهمام في "التحريم" (551)؛ وابن الساعاتي في "نهاية الوصول" (684/2)؛ والزركشي في "البحر المحيط" (590/4)؛ ومحب الدين ابن عبد الشكور في "فواتح الرحموت" (436/2)؛ وابن أمير الحاج الحلبي في "التقرير والتحبير" (444/3).

(3) الشيرازي: شرح اللمع، مرجع سابق (1011/2).

(4) محب الدين ابن عبد الشكور: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (436/2).

(5) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (355/2).

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (318/4).

أولاً: "يدل عليه أن من جاز له تقليده إذا كان منفرداً؛ جاز له تقليده إذا كان معه غيره"⁽¹⁾.

ثانياً: إذا جوزنا للعامي التقليد؛ فذلك لدفع مشقة الاجتهاد في الأدلة، وإذا "أوجبنا عليه الاجتهاد في أعيان المفتين كان في ذلك إصر أو مشقة"⁽²⁾.

وجوابه أن الترجيح في حق العامي ممكن إذ هو غير مطالب بالترجيح بين الأدلة بل بالطرق التي اجتهد بها في المفتي فيستمر في السؤال عن الأعم بين المفتين وذلك حظه من الاجتهاد فمن رأى إقبال أهل العلم عليه أكثر وأوفر ونال التزكية أكثر من غيره فذاك الأفضل الذي يرجع إليه العامي.

ثالثاً: واستدلوا بالقياس على شهادة الشاهد المفضول في وجود الفاضل فقالوا: "أنه يجوز للحاكم العمل بشهادة المفضول في العدالة والعلم بما يتحملة ويؤديه من الشهادة مع وجود من هو أفضل منه، فكذلك سبيل رجوع العامي إلى قول العالم مع وجود من هو أفضل منه وأعلم"⁽³⁾، وهو قياس مع الفارق فالعلم المطلوب في الاجتهاد لا يضاهى بعلم الشهود الذي يستند إلى الحواس. والمجتهدون يتفاوتون كثيراً في معارفهم إلى الحد الذي يصيب أحدهم الحكم الشرعي ويخطئه آخرون، بينما لا يتفاوت علم الشهود تفاوتاً كبيراً؛ فيراعى فيهم العدالة لا العلم.

المطلب الثاني: وجوب الاجتهاد في المفتين وأدلته

الفرع الأول: القائلون بوجوب الاجتهاد في المفتين

أولاً: الإمام مالك

نسب ابن القصار⁽¹⁾ القول بوجوب استفتاء الأعم إلى الإمام مالك فقال: "يجب عند مالك على العامي إذا أراد أن يستفتي ضرب من الاجتهاد وهو أن يقصد إلى أهل ذلك

(1) أبو إسحاق الشيرازي: شرح اللمع، مرجع سابق (1011/2).

(2) المرجع نفسه (1012/2).

(3) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، مرجع سابق (736/2).

(1) ابن القصار: هو علي بن عمر أبو الحسن ابن القصار، شيخ المالكية ولي قضاء بغداد. فقيه أصولي من تلاميذ الأبهري. ولد ببغداد وتوفي بها سنة 398هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (107/17).

العلم... فمن كان أعلى رتبة في ذلك استفتاه"⁽¹⁾.

ثانيا: السمعاني (ت489هـ)

واختار السمعاني عدم جواز سؤال أي عالم وأوجب على العامي البحث عن أفضل وأشهر المفتين، فقال: " لو اعترض إنسانا من غير أن يجتهد في طلب الأعلم فسأله لم يجز على الأصح، بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر عند الناس في درجة العلم، والأوثق عند نفسه منهم فيصير الاجتهاد في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل"⁽²⁾

وأعاد التأكيد على ذلك في موضع آخر مصرحا بأن العامي: " لا نخليه من نوع اجتهاد نوجه عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له هو: أن يختار من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم في نفسه فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه"⁽³⁾.

ثالثا: أبو بكر الرازي الجصاص⁽⁴⁾

بعد عرضه الخلاف في المسألة اختار وجوب الاجتهاد في اختيار الأفضل من المفتين وعلل بأن ذلك ممكن للعامي وهو أحوط له في دينه فقال: " لا يجوز له الإقدام على مسألة من شاء منهم إلا بعد الاجتهاد منه في حالهم، ثم يقلد أوثقهم لديه، وأعلمهم عنده. فإن تساوا عنده، أخذ بقول من شاء منهم. وهذا القول هو الصحيح عندنا"⁽¹⁾.

رابعا: جماعة من الفقهاء والأصوليين

ذكر الآمدي في معرض بيانه للخلاف في مسألة تعدد المفتين رأي من يقول بوجوب الاجتهاد: " اختلف الأصوليون فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يَتَخَيَّرُ بَيْنَهُمْ حَتَّى يَأْخُذَ بِقَوْلِ مَنْ شَاءَ

(1) ابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية. الطبعة الأولى 1999م. ص160.

(2) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (5/98).

(3) المرجع نفسه، (5/106).

(4) الجصاص: هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص: من أهل الري، سكن بغداد ومات بها. درس الفقه على أبي الحسن الكرخي وانتهت إليه رئاسة الحنفية. له في علم الأصول "الفصوص في الأصول"، ولد سنة 305هـ وتوفي سنة 370 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (16/340).

(1) الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، مرجع سابق (4/282).

مِنْهُمْ، بَلْ يَلْزِمُهُ الْاجْتِهَادُ فِي أَعْيَانِ الْمُفْتِينَ مِنَ الْأَوْرَعِ وَالْأَدِينِ وَالْأَعْلَمِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَابْنِ سُرَيْجٍ وَالْقُقَالِ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ" (1).

وأضاف الزركشي إلى هؤلاء أسماء أخرى فقال:

"إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ إِلَّا مُفْتٍ وَاحِدٌ تَعَيَّنَتْ مُرَاجَعَتُهُ. وَإِنْ كَانُوا جَمَاعَةً فَهَلْ يَلْزِمُهُ النَّظَرُ فِي الْأَعْلَمِ؟ فِيهِ وَجْهَانِ.... (أَحَدُهُمَا) - وَبِهِ قَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ وَالْقُقَالُ - أَنَّ عَلَيْهِ اجْتِهَادًا آخَرَ فِي طَلَبِهِ، لِأَنَّهُ يُتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِالسَّمَاعِ مِنَ الثَّقَاتِ وَلَا يَشُقُّ عَلَيْهِ، وَصَحَّحَهُ الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِيَّ وَإِلْكِيَا، فَإِنَّ الْأَفْضَلَ أَهْدَى إِلَى أَسْرَارِ الشَّرْعِ" (2).

ونسب الجويني هذا القول إلى الفقهاء فقال: "إن جمعت البلدة العلماء وكل منهم بالغ مبلغ الاجتهاد فقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب عليه أن يُقلد الأعلَم منهم ولا يسوغ له تقليد من عداه" (3).

الفرع الثاني: أدلة وجوب الاجتهاد في المفتين

أهم ما استدل به أصحاب القول بوجوب الاجتهاد على العامي في البحث عن أفضل المفتين، هو القياس:

فقد ساق الجويني كدليل لأصحاب هذا القول القياس على الإمامة فقال: "يتأيد بوجوب تقديم الأفضل في الإمامة الكبرى" (4).

كما قاسوه على اجتهاد المجتهد في الأدلة، استدلالاً وترجيحاً، فهو كاستدلال المجتهد بالقوي من الأدلة، وترجيح الأقوى منها في حال التعارض. قال عنه ابن القصار بأنه "أوفق لدينه وأوثق، ويصير هذا بمنزلة الخبرين والقياسين إذا تعارضا عند العالم واحتاج إلى الترجيح بينهما، وكذلك العامي في المفتين" (1).

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/316، 317)

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/590).

(3) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (3/465).

(4) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (2/1342).

(1) ابن القصار: مقدمة في أصول الفقه، (161، 162).

وهذا الدليل يستدل به في حال المفاضلة بين المفتين كما يستدل به في حال التعارض بينهم واضطرار العامي للترجيح، لذلك ساقه الآمدي كدليل لأصحاب القول بوجوب المفاضلة بين المفتين فقال: " قَوْلُ الْمُفْتِيَيْنِ فِي حَقِّ الْعَامِّيِّ يُنْزَلُ مَنْزِلَةَ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِ، وَكَمَا يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ التَّرْجِيحُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ فَيَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ التَّرْجِيحُ بَيْنَ الْمُفْتِيَيْنِ"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: موازنة القولين

على الرغم من أن القول بعدم وجوب البحث عن الأفضل من المفتين هو قول الأكثرين، وترجح للإجماع؛ لكن في الرأي الآخر وجاهة، تدعمه القواعد العامة في وجوب العمل بأقوى الأدلة، على اعتبار أن العمل بالراجح متعين دوماً. وبالنسبة إلى العامي لا تنخرم هذه القاعدة؛ فالعامي له نوع اجتهاد يتمثل في الترجيح بين المفتين.

كما تدعمه قاعدة الاحتياط، قال عنها أبو بكر الرازي: " عليه الاحتياط لدينه، وهو قد يمكنه الاجتهاد في تغليب الأفضل والأعلم في ظنه، وأوثقهم في نفسه، فغير جائز إذا أمكنه الاحتياط بمثله أن يعدل عنه فيقلد بغير اجتهاد منه، إذ كان له هذا الضرب من الاجتهاد"⁽²⁾؛ فالتحري عن الأعلم من الاحتياط في الدين. ولهذا الرأي أهمية من جهة أخرى في تطبيق قاعدة تحطئة المجتهد، فتخرج المسألة على هذه القاعدة، فيتوجب الاجتهاد في المفتين؛ لأن أحد المفتين مصيب في اجتهاده والآخر مخطئ، لكن العامي لا يعلم المصيب منهما، ويلتمس ذلك بالمصير إلى الأعلم الأفضل، ظنا منه أن الإصابة قد تكون إلى جانبه.

ويمكن الجمع بين القولين، والقول بالتفصيل: فمن كان من العوام له مقدرة وهمة، وأراد الاحتياط لدينه، لزمه النظر في أحوال المفتين، ومن فقدتها أو تقاعس أو اختلط عليه الأمر ولم يتبين له شيء، ورأى أن المجتهدين كلهم بالنسبة إليه في مستوى واحد كفاه سؤال أي مفت، ولم يتعين عليه الاجتهاد.

(1) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (317/4).

(2) الرازي الحصاص: الفصول في الأصول، مرجع سابق (282/4).

المبحث الثالث : الاجتهاد في دفع

التعارض بين المفتين

المطلب الأول: التعارض والترجيح

المطلب الثاني: حكم الترجيح بين المفتين

المطلب الثالث: طرق الترجيح بين المفتين

المبحث الثالث: الاجتهاد في دفع التعارض بين المفتين

إشكالية المبحث هي : إذا تعددت أقوال المفتين على العامي، وتعارضت فيما بينها، كأن يفتيه أحدهم بحل ويفتيه آخر بجرمة، فهل المقلد مخير في الأخذ بأي منها من غير اجتهاد في تحري الأعلم والأورع ليأخذ بقوله، أم الواجب عليه الاجتهاد في الترجيح بين المفتين؟

في المسألة قولان: قول يوجب على العامي الاجتهاد في الترجيح بين المفتين، وقول بجواز الأخذ بقول أي مفت شاء. وفيما يأتي عرض القولين مع أدلة كل قول. مع تفصيل لطرق الترجيح . ونظرا للتشابه الصوري مع التعارض الذي يجري بين الأدلة النصية والعقلية، والترجيح بينها الذي يقوم به المجتهد؛ تلزم الإشارة إلى مسألة التعارض والترجيح بين الأدلة.

المطلب الأول: التعارض والترجيح

الفرع الأول: التعارض والترجيح بين الأدلة

البند الأول: تعارض الأدلة

التعارض لغة هو⁽¹⁾ تفاعل من العُرض وهو الناحية؛ فكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في وجه بعض فيمنعه حيث وُجّه، وهو في الاصطلاح : "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"⁽²⁾؛ بحيث يدل أحدهما على خلاف ما يدل عليه الآخر؛ كأن يدل أحدهما على تحريم الفعل ويدل الآخر على جوازه.

"والتَّعَارُضُ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَ مَنْقُولَيْنِ، أَوْ مَعْقُولَيْنِ، أَوْ مَنْقُولٍ وَمَعْقُولٍ"⁽³⁾؛ ولكنه تمنع في الظاهر⁽⁴⁾ وعلى ما يبدو للمجتهد الناظر من تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، وأما أصول الشريعة ذاتها فلا تتعارض في حقيقة الأمر، وإنما يقع التعارض في أنظار المجتهدين.

فإذا بدا للمجتهد أن هناك تعارضا بين الأدلة؛ فإنه يجب عليه فك هذا التعارض، بمحاولة

(1) انظر: البحر المحيط لبدر الدين الزركشي (407/4).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (407/4).

(3) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (324/4).

(4) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص(860).

الجمع بين الدليلين، لأن إعمالهما أولى من إهمال أحدهما، فإن لم يمكن فإنه مضطر لترجيح وتغليب أحدهما على الآخر ليعمل بالراجح ويدع المرجوح، فإن عُلِمَ تأخر أحدهما يعمل به ويجعله ناسخاً للمتقدم، فإذا تعذرت هذه الوجوه فإن هذه الأدلة تتساقط ويلجأ إلى غيرها⁽¹⁾.

على أنه لا يكون تعارض بين دليلين إلا بشروط تكفل بها الأصوليون وهي⁽²⁾:

أولاً: التساوي في القوة، من حيث الثبوت والدلالة، فلا تعارض بين قطعي وظني، ولا بين نص وقياس.

ثانياً: اتحاد الوقت والمحل والجهة: فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلاً في وقت نداء الجمعة مع الإذن به في غير هذا الوقت.

البند الثاني: الترجيح بين الأدلة

إذا تعارض دليلان ولم يتمكن المجتهد من دفع هذا التعارض فإنه يصير إلى ترجيح أحدهما على الآخر، بطرق الترجيح التي ضبطها العلماء، وذلك بتقوية دليل على آخر، فيعمل بالقوي. والترجيح لغة⁽³⁾ هو التغليب والتميل، من رجح الشيء يرجح إذا ثقل وزاد وزنه، ورجح الميزان إذا ثقل ومال، وترجّح الرأي عنده غلب على غيره.

وفي الاصطلاح عرفه الرازي بأنه: "تقوية أحد الطريقتين على الآخر، ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر"⁽⁴⁾، كما عرفه البيضاوي بأنه: "تقوية إحدى الأمرتين على الأخرى ليعمل بها"⁽⁵⁾ و "الْعَمَلُ بِالِدَّلِيلِ الرَّاجِحِ وَاجِبٌ فَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا نُقِلَ وَعُلِمَ مِنْ إِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ وَالسَّلَفِ فِي الْوَقَائِعِ الْمُخْتَلَفَةِ عَلَى وَجُوبِ تَقْدِيمِ الرَّاجِحِ مِنَ الظَّنَّيْنِ"⁽¹⁾ على اعتبار أن الترجيح لا يمكن بين

(1) انظر: أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، (1210/2-1212)، وقد سقت ملخصاً لطريقة الشافعية في دفع التعارض، أما طريقة الحنفية فمبنية على تقلد البحث عن الناسخ، فمحاولة الترجيح، فإذا تعذر يلجأ إلى الجمع بين الدليلين، فإذا لم يمكن يصير إلى أدلة أخرى.

(2) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني ص (883).

(3) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة "رجح" (71/4).

(4) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1389/3).

(5) البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص(117).

(1) سيف الدين الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (321/4).

الدليلين القطعيين؛ لأن كلا منهما مفيد للعلم؛ وعليه فالقطعي لا " تَرْجِيحُ فِيهِ؛ لِأَنَّ التَّرْجِيحَ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لِتَقْوِيَةِ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ، وَالْمَعْلُومُ الْمَقْطُوعُ بِهِ غَيْرُ قَابِلٍ لِلزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ فَلَا يُطْلَبُ فِيهِ التَّرْجِيحُ"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: التعارض والترجيح بين المفتين

البند الأول: تعارض المفتين على العامي

كما تتعارض الأدلة على المفتي، تتعارض على المقلد؛ والمعلوم أن دليل العامي هو المفتي، وعليه فالتعارض على العامي يكون بين المفتين، وهو تعارض على وجه الممانعة بحث أن الأخذ بقول مفت يمنع من الأخذ بالقول الآخر، مثاله: "لو اختلف جواب مجتهدين، فالقصر في حق العاصي بسفره، واجب عند أبي حنيفة - رحمه الله -، والإتمام واجب عند الشافعي - رضي الله عنه -"⁽²⁾. وحال العامي لا يمكنه من النظر في دليل المجتهد، "لَيْسَ لِلْعَامِيِّ اسْتِحْسَانُ الْأَحْكَامِ فِيمَا اختلفَ فِيهِ الْمُفْتَاهُ وَلَا أَنْ يَقُولَ: قَوْلُ فُلَانٍ أَقْوَى مِنْ قَوْلِ فُلَانٍ، وَلَا حُكْمٌ لِمَا يَعْلَبُ عَلَى ظَنِّهِ وَلَا اعْتِنَاءٌ بِهِ، وَلَا طَرِيقٌ لَهُ إِلَى الاسْتِحْسَانِ كَمَا لَا طَرِيقَ لَهُ إِلَى الصَّحَّةِ"⁽³⁾. فالترجيح بين الأدلة ممنوع منه العامي؛ لأنه اجتهاد في الأدلة، ولا اجتهاد من هذا النوع للعامي، كما لا يمكن في المسألة الواحدة تقليد مختلفين في زمان واحد، لأنه محال وخرق للإجماع، فلا يخلو أن يمكن الجمع بينهما في العمل أو لا يمكنه، فإن لم يمكنه بهما كان عمله بهما معاً محالاً، وإن أمكنه صار عمله ليس على قول واحد منهما. بل هو قول ثالث لا قائل به. ويعضد ذلك أنه لا نجد صورة ذلك العمل معمولاً بها في المتقدمين من السلف الصالح فهو مخالف للإجماع"⁽⁴⁾.

فإذا بطل الترجيح بين الأدلة والجمع بين القولين، وامتنع الأخذ بهما معاً لتعارضهما، تعين الخروج من حالة التعارض بما هو مستطاع للعامي. وقد وقع الخلاف فيه على ما سألناه في حكم ترجيح العامي بين المفتين، بين قائل بوجوبه، وقائل بالتخيير بين الأخذ بأحد القولين.

(1) سيف الدين الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (323/4).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (591/4).

(3) المرجع نفسه، (591/4).

(4) أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، مرجع سابق ص(437).

وكما أن للتعارض بين الأدلة شروطاً فإن للتعارض بين المفتين شروطاً مماثلة تقاس على شروط التعارض بين الأدلة للمشابهة الصورية وهي:

أولاً: التساوي في القوة: بأن يكون التعارض بين مفتين، فلا تعارض بين قول مجتهد عدل، وبين من لم يبلغ درجة الفتوى والاجتهاد.

ثانياً: أن يرد على محل واحد؛ أي على مقلد واحد كأن يجرم أحد المفتين الفعل لمقلد معين، ويحل له آخر نفس الفعل.

ثالثاً: أن يكون في وقت واحد؛ بحيث أن كلا من المفتين يصدر حكمه على الحادثة في نفس الظروف والزمان والمكان، فلو اختلفت الظروف كأن يكون المكلف في حال ضرورة ثم زالت بعد ذلك وأفتي في كل حال بفتوى مغايرة فلا تعارض.

البند الثاني: الترجيح بين المفتين

الترجيح بين المفتين هو المفاضلة بينهم، فمن حيث الصورة هو كترجيح المجتهد؛ حيث أنه تقوية لأحد الدليلين للعمل بالدليل الأقوى، ودليل العامي مفتيه، وتقوية الدليل تكون بالاجتهاد في المفتين لمعرفة الأعم والأورع، ليكون هو الدليل الأقوى فيأخذ بقول صاحبه.

وقد يظن ظان أن مسألة الترجيح بين المفتين هي عينها مسألة الاجتهاد في أعيان المفتين على أساس أن كلا منهما مفاضلة بين مفتين. وليس الأمر كذلك في الدراسات الأصولية؛ حيث ترسم مسألتان منفصلتان، الأولى بحث عن الأعم ابتداءً، دون سبق اطلاع على الخلاف بين المفتين وقد سبق دراستها وذكر الخلاف في وجوب البحث عن أفضل المفتين، وأما هذه المسألة فتكون في حال سؤال مفتين واختلافهما على العامي، وعليه فالترجيح لا يتصور إلا في حال تعارض فتويين .

المطلب الثاني: حكم الترجيح بين المفتين

اختلف العلماء في مسألة الترجيح بين المفتين حال تعارضهم، بين قائل بالوجوب، وقائل بعدم الوجوب، وقد رسم الرازي المسألة بقوله: "أهل الاجتهاد إذا أفتوه؛ فإن اتفقوا على فتوى لزم المصير إليها. وإن اختلفوا فقال قوم: وجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأورعهم؛ لأن ذلك طريق قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد. وقال آخرون: لا يجب عليه هذا الاجتهاد؛ لأن العلماء في

كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر في أحوال العلماء"⁽¹⁾. فهما قولان ولكل قول أدلته.

الفرع الأول: القول بوجوب الترجيح وأدلته

البند الأول: القائلون بوجوب الترجيح بين المفتين

القول بأن الترجيح بين المفتين حال التعارض هو فرض العامي، هو قول أكثر الأصوليين، قال به حتى بعض⁽²⁾ من ذهب إلى جواز سؤال المفضل قبل التعارض؛ لأن العامي قد تعارضت عليه الأقوال فوجب دفع هذا التعارض، وسبيل ذلك الترجيح.

والمفتون لا يخلو حالهم من أن يتساويا في الفضل أو يتفاضلا. فمن العلماء من رأى وجوب الترجيح مطلقا، ومنهم من ميز بين الحالتين فأوجب الترجيح حال التفاضل دون حال التساوي.

الحالة الأولى: القائلون بالترجيح مطلقا

أولا: الجويني (ت478هـ)

ذهب الجويني إلى وجوب الترجيح بين المفتين إذا كان أحدهما أفضل، فقال: "الواقعة إذا ترددت بين مفتين مستجمعين خلال الاجتهاد وتناقض جوابهما... فالمستفتي يتبع الأعم والأورع"⁽³⁾، وإما إذا تساويا في العلم والورع من كل وجه فقد أطل في مناقشة المسألة وخلص فيها إلى أنه "إذا تناقض جواب المفتين... نراجعهما ثانيا، فإن اتفقا بعد التخالف فهو المراد... وإن استمر على الخلاف ووجد أفضل منهما استفتيناه واتبع قوله"⁽⁴⁾، فهو يرى أن حالة التساوي من كل وجه لا توجب سقوط الاجتهاد عن العامي بل يجتهد ويرجح بمرجح خارجي وهو البحث عن مفت ثالث ولا يذهب إلى تخير واحد من المختلفين وقد أكد على ذلك بقوله: "لا سبيل إلى التخير والأخذ بالأغلظ"⁽¹⁾، فاختر الجويني الترجيح مطلقا سواء تفاضل المفتون أم تساوا.

(1) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1491/3).

(2) منهم: الغزالي في المستصفى (356/2)؛ وابن قدامة في روضة الناظر (1026/3)؛ والرازي في المحصول (1479/3)؛ وابن تيمية في مجموع الفتاوى (168/33).

(3) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (1344/2).

(4) المرجع نفسه، (1351/2).

(1) المرجع نفسه، (1351/2).

ثانياً: ابن قيم الجوزية (ت751 هـ)

ذكر ابن القيم أن في المسألة سبعة أقوال، واختار وجوب التحري والبحث عن الراجح فقال: "فإن اختلف عليه مفتيان فأكثر، فهل يأخذ بأغلظ الأقوال، أو بأخفها، أو يتخير، أو يأخذ بقول الأعم أو الأورع، أو يعدل إلى مفت آخر، فينظر من يوافق من الأولين فيعمل بالفتوى التي يوقع عليها، أو يجب عليه أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه؟ فيه سبعة مذاهب، أرجحها السابع؛ فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقتين أو الطبيعيين أو المشيرين"⁽¹⁾ وهذا التفصيل من طرف ابن القيم يؤول إلى قولين: ترجيح أو تخيير. ومعنى آخر وجوب الاجتهاد من عدمه؛ لأن البقية ما هي إلا أنواع وطرق للاجتهاد ودفع التعارض.

ثالثاً: أبو إسحاق الشاطبي (ت790 هـ)

شدد الشاطبي النكير على تخيير المستفتي في الأخذ بأقوال المجتهدين في حال التعارض، ورأى أن الواجب هو الترجيح ووضع ضوابط وقواعد في الترجيح بين المفتين، ركز فيها على الجانب التربوي⁽²⁾ فقال: " لا يخلو أن يتحد في ذلك النظر أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان قد اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها... لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه ألبتة"⁽³⁾.

الحالة الثانية: الترجيح في حال التفاضل

أولاً: أبو الحسين البصري (ت436 هـ)

يرى أبو الحسين البصري وجوب الاجتهاد على العامي في الترجيح بين المفتين إذا اختلفوا وتفاضلوا فقال: "فأما ما يجب على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد فهو أنهم إن اتفقوا وجب على المستفتي المصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم؛

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2003م. (519/2).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (263/4).

(3) المرجع نفسه، (262/4).

لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له، فجرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل"⁽¹⁾، فسمى المفاضلة بين المفتين اجتهادا، بل وقابلها زيادة في التوضيح بنظر المجتهد في الأدلة. وأما في حال تساوي المفتين من كل وجه فقد اختار سقوط الاجتهاد عن العامي بالبحث عن مرجح خارجي، ورأى أنه بالخيار في الأخذ بأي قول من الأقوال المتعارضة حيث قال: "فإن اجتهد في أمورهم؛ فاستوى عنده علمهم ودينهم، كان مخيرا في الأخذ بأي أقاويلهم شاء. فأيتها اختاره وجب عليه"⁽²⁾.

ثانيا: السمعاني (ت489هـ)

كما اختار أبو المظفر وجوب الترجيح عند تفاضل المفتين، والتخير عند تساويهما، بعد عرض الخلاف في المسألة فقال: "إن استفتى رجلين ... إن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه... والأولى أن يقال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما"⁽³⁾. وأكد على ذلك في موضع آخر فقال: "إن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له فجرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل التي يجتهد فيها"⁽⁴⁾. وبين موقفه حال التساوي فقال: "إن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيرا في الأخذ بأي أقاويلهم شاء، فأيتها اختاره وجب عليه"⁽⁵⁾.

ثالثا: أبو حامد الغزالي (ت505هـ).

يرى الغزالي وجوب الترجيح بين المفتين في حال التفاضل، فقال: "إذا كان أحدهما أفضل وأعلم في اعتقاده... الأولى عندي أنه يلزمه إتباع الأفضل"⁽¹⁾، ومثل لذلك بأن من "اعتقد أن الشافعي - رحمه الله - أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه

(1) أبو الحسين البصري: المعتمد (2/939).

(2) المرجع نفسه (2/839، 840).

(3) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة، مرجع سابق (5/143، 144).

(4) المرجع نفسه (5/166، 167).

(5) المرجع نفسه (5/167).

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (2/356).

بالتشهي⁽¹⁾. وعلل ذلك بأن اتباع الأفضل اجتهاد من طرف العامي في المفاضلة بين المفتين وهي بمثابة الترجيح بين الأدلة المتعارضة عند المجتهد، فقال: "بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي"⁽²⁾.

وأما في حال التساوي بين المفتين؛ فقد مال إلى التخيير فقال: "إذا اختلف عليه مفتيان في الحكم: فإن تساويا، راجعهما مرة أخرى وقال: تناقضت فتواكما وتساويتما عندي، فما الذي يلزمني؟ فإن خيره تخير، ... وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا التخيير"⁽³⁾.

ومع إقراره لطريقة التخيير فإن الغزالي يعتبرها حالة ضرورة وذلك "إذا عجزنا عند تعارض مفتين وتساويهما، أو عند تعارض دليلين، فذلك ضرورة"⁽⁴⁾.

رابعا: فخر الدين الرازي (ت 606هـ).

صاغ الرازي موقفه من المسألة في عبارة واحدة مقررا الترجيح في حال تفاضل المفتين، والتخيير في حال تساويهما، فقال: "إن كان مقلدا: فإن كانت الحادثة تخصه عمل على ما أتفق عليه من الفتوى؛ وإن اختلفوا عمل بفتوى الأعم والأورع، فإن استويا تخير بينهما"⁽⁵⁾.

وقد ذهب إلى هذا الرأي غير هؤلاء⁽⁶⁾. وهذا الذي ذهبوا إليه من جواز التخيير في حال التساوي، إنما كان اختيار ضرورة بسبب العجز عن المفاضلة؛ لتساوي المفتين من كل وجه. وهو ما نص عليه ابن الصلاح بقوله: "إن تساويا من كل وجه خيرناه بينهما وإن أبيتنا التخيير في غيره لإِنَّهُ ضَرْوَةٌ وَفِي صُورَةٍ نَادِرَةٍ"⁽¹⁾.

وحالة التساوي التي يفترضها العلماء مسألة نظرية بعيدة جدا في واقع الحياة العملية؛ فإنه

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (356/2).

(2) المرجع نفسه (356/2).

(3) المرجع نفسه (356/2).

(4) المرجع نفسه (356/2).

(5) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1479/3).

(6) منهم: ابن الصلاح ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي ص(89)؛ وابن قدامة في روضة الناظر (1026/3)؛ وابن النجار في شرح الكوكب المنير (573/4).

(1) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(89).

من النادر جدا أن نعثر على حالات التساوي من كل وجه؛ لأن المفتين يتفاوتون في حقيقة الأمر ولو بوجه من الوجوه ، والعامي لا يعدم أن يجد لنفسه طريقا من طرق الترجيح .

وهو ما أشار إليه الرازي بقوله: " هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء أمارتي الحلِّ والحرمة"⁽¹⁾.

ومع القول بتساوي المفتين فإن المقلد سبق له اجتهاد "ثم بعد الاجتهاد إما أن يحصل ظن الاستواء مطلقا أو ظن الرجحان مطلقا، أو ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه"⁽²⁾، فالتخيير إنما جاء بعد اجتهاد .

ولا يتصورن أحد أن ما يراه العامي من حال العالم إنما هو تابع لهواه بل إن ذلك يحصل له بالطرق الموصلة إلى الثقة في المفتي على ما سبق من بيان لطرق الاجتهاد في المفتي، أجمها الرازي بقوله : " يعلم كون أحدهما أعلم من الآخر بالأخبار وبإذعان المفضول له، وبأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع والقرائن، دون البحث عن نفس العلم. والعامي أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي "⁽³⁾. بمعنى أن العامي مؤهل لمعرفة الأفضل من المفتين بهذه الطرق، وهذا دوره؛ فلا يخوض فيما اختلف فيه العلماء؛ لأن ذلك شأن المجتهدين.

البند الثاني: أدلة القول بالترجيح

يستدل على وجوب الترجيح بأدلة من القياس، والمعقول والأصول العامة.

الدليل الأول: قياس العامي على المجتهد

يركز أصحاب هذا القول على قياس ترجيح العامي على ترجيح المجتهد؛ فكما أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان: فإنه يأخذ بالراجح منهما، وهو ثابت بالإجماع؛ فكذلك العامي يتبع ظنه في الترجيح بين المجتهدين المتفاضلين؛ بحيث إذا غلب على ظنه أن أحد المجتهدين أفضل فإنه يتبعه ، ويترك المفضول.

(1) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (1492/3).

(2) المرجع نفسه (1491/3).

(3) المرجع نفسه (1492/3).

قال ابن قدامة: " أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليان، فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين"⁽¹⁾.

وتوسع الشاطبي مستدلا بهذا القياس مبينا أنه بلا فارق فقال: " وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذلك أيضا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي؛ فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح"⁽²⁾.

الدليل الثاني: من المعقول

ومن المعقول استدلوا بما تذهب إليه العقول السليمة في اختيار الأفضل من الأمور في كل شيء عبر عن ذلك الجصاص بقوله: " لا ترى: أنه إذا دفع إلى أحد الأمرين في سلوك أحد طريقين أنه يجتهد رأيه في الإقدام على سلوك أقربهم إلى السلامة عنده، وأبعدهما من العطب، لأنه يمكنه هذا الضرب من الاجتهاد. وكذلك في تدبير الحرب ومكائد العدو"⁽³⁾، ومثل الغزالي لحال العامي مع المفتين بقوله: " من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعديا مقصرا ضامنا، ولو راجع طبيا لم يكن مقصرا؛ فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عد مقصرا، ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار ويأذعان المفضول له بتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي"⁽⁴⁾، وهذا الأمر مشاهد في الحياة؛ فتصرفات الناس مبنية على قاعدة الترجيح واختيار الأفضل دوما. ويتنافسون ويتسابقون في ذلك في المأكل والملبس والمشرب والمسكن وغيرها، فما خير ابن آدم بين أمرين إلا وقارن ثم فاضل.

الدليل الثالث: الأصول العامة

(1) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق (1025/3).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (131،130/4).

(3) أبوبكر الرازي: الفصول في الأصول، مرجع سابق (283/4).

(4) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (357/2).

ويستدل لهذا الرأي بما ثبت من الأصول العامة من كون الشريعة تكليف للعباد؛ فتخييرهم يؤدي إلى تحكيم أهوائهم قال الشاطبي مستدلاً بهذا الأصل إن " ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل... ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة؛ لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ فلا يصح القول بالتخيير على حال"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: التخيير بين المفتين وأدلته

البند الأول: القائلون بالتخيير بين المفتين

نميز في التخيير بين حالتين : حالة التساوي بين المفتين، وحالة التفاضل؛ فمن الأصوليين من مال إلى القول بأن المقلد مخير مطلقاً بين المفتين في حال التعارض سواء تساوا أم تفاضلوا، ومنهم من ميز بين الحالتين فلا يقول بالتخيير إلا في حال التساوي بين المفتين في العلم والعدالة دون حال التفاضل، وقد سبق التعرض لهذه الحالة، فلا داعي لتكرار القول فيها؛ وعليه يتم التعرض للقول بالتخيير مطلقاً.

وهذا القول هو الذي يصح أن يطلق على قائله أنهم لا يلزمون العامي الترجيح والاجتهاد في حال التعارض، تمشياً مع أن الاجتهاد في المفتين لا يلزمه ابتداء ولا انتهاء. ومن القائلين به:

أولاً: الباقلاني (ت403هـ)

نقل الجويني في التلخيص ما يتلمس منه موقف الباقلاني من مسألة تعارض المفتين على العامي ومذهبه في التخيير بينهما فقال: "فإن قال قائل: فإن تعارض فتويان في تحليل وتحريم فبم يأخذ المستفتي؟ قلنا يأخذ بأسبقهما إليه. فإن بدرا من عالمين جميعاً أخذ بأيهما شاء"⁽¹⁾. كما نسب الزركشي صراحة هذا الرأي للقاضي فقال: "فإن كانا سواءً في اعتقاده اختار أحدهما، وإن كان أحدهما عنده أرجح فوجهان: اختار القاضي التخيير"⁽²⁾. فالباقلاني يخير المستفتي في

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (4/131).

(1) أبو المعالي الجويني: التلخيص في أصول الفقه، مرجع سابق (3/468).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط مرجع سابق (4/593).

الحالتين، ولا يلزمه الترجيح بين المفتين.

ثانيا: الخطيب البغدادي (ت463هـ)

وأما الخطيب البغدادي فقد ظن أن الترجيح بين المفتين هو ترجيح بين أقوالهم؛ لذلك مال إلى التخيير على اعتبار أن العامي ليس من أهل الاجتهاد، وأسوق عبارته على طولها لأنها توضح واحدا من الأسباب التي دفعت أصحاب هذا القول إلى منع العامي من الترجيح، حيث قال: " الْمُسْتَفْتِي مِنَ الْعَامَّةِ إِذَا أَفْتَاهُ الرَّجُلَانِ وَاخْتَلَفَا فَهَلْ لَهُ التَّقْلِيدُ؟ ... قِيلَ ... إِنَّ كَانَ الْعَامِّي يَتَّبِعُ عَقْلَهُ، وَيَكْمُلُ فَهْمُهُ إِذَا عَقَلَ أَنْ يَعْقِلَ، وَإِذَا فَهِمَ أَنْ يَفْهَمَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْأَلَ الْمُخْتَلِفِينَ عَنْ مَذَاهِبِهِمْ عَنْ حُجَجِهِمْ، فَيَأْخُذُ بِأَرْجَحِهِمَا عِنْدَهُ، فَإِنْ كَانَ عَقْلُهُ لَمْ يَنْفُصْ عَنْ هَذَا، وَفَهْمُهُ لَا يَكْمُلُ لَهُ، وَسِعَهُ التَّقْلِيدُ لِأَفْضَلِهِمَا عِنْدَهُ. وَقِيلَ: يَأْخُذُ بِقَوْلِ مَنْ شَاءَ مِنَ الْمُفْتِينَ وَهُوَ الْقَوْلُ الصَّحِيحُ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ " (1).

ثالثا: الشيرازي (ت476هـ)

عرض الشيرازي الخلاف في المسألة واختار تخيير العامي فقال: " اختلف أصحابنا في ذلك على ثلاثة أوجه: أحدها أنه بالخيار في ذلك إن شاء أخذ بالحظر وإن شاء أخذ بالإباحة. والثاني: أنه يجتهد في ذلك فيأخذ بقول الأورع الأعلم. والثالث: أنه يأخذ بأغلظ الجوابين، فإن الحق ثقيل. والصحيح هو الأول" (2) وعلل ذلك ب"أن الاجتهاد في أعيان المفتين لا يلزمه" (3).

البند الثاني: أدلة القول بالتخيير

أهم ما استدل به أصحاب القول بتخيير العامي بين المفتين، هو الإجماع، وعجز العامي عن الاجتهاد.

فالإجماع متحقق من طرف الصحابة على جواز سؤال المفضل مع وجود الفاضل. كما استدلوا بعجز العامي عن الترجيح لأنه ليس من أهل الاجتهاد، وقد بان ذلك واضحا مما سقته

(1) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه (432/2).

(2) أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، مرجع سابق (1039/2).

(3) المرجع نفسه (1039/2).

من كلامهم.

ويرد على هذه الأدلة بأن كل ذلك خارج محل النزاع، فلا نزاع في حجية الإجماع على عدم وجوب سؤال الأفضل من العلماء، كما سبق وتبين، وهو محمول على إذا لم يتعرف العامي على الخلاف بين المفتين، فالمستدلون بالإجماع يسوون بين حالتين مختلفتين حالة تعدد المفتين التي رأينا فيها صوابية الرأي، وحالة التعدد مع التعارض أي أن المستفتي في الحالة الأولى لم يحصل على جوابين بعد وفي الحالة الثانية حصل على فتاوى متعارضة فشتان. وكأنهم بذلك يفترضون أن الخلاف لم يقع، والعامي أمام مفتين يسأل من شاء منهما، والأمر ليس كذلك. لذلك فند ابن قدامة دعوى الإجماع فقال: "الإجماع محمول على ما إذا لم يسألهم؛ إذ لم ينقل إلا ذلك"⁽¹⁾. أي أن الإجماع الذي نقل هو في حال تعدد المفتين لا في حال اختلافهم.

كما أن تمييز العامي بين الدليلين خارج عن محل النزاع؛ لأن أصحاب الترجيح لا يعارضون فيه، فالترجيح بين الأدلة ينقل العامي إلى مرتبة الاجتهاد وليس له ذلك إلا إذا ملك القدرة على النظر في الأدلة، ولم يقل أحد أن العامي مجتهد يرجح بين الأدلة. بل إن ترجيحه عندهم هو بين المفتين لا بين أدلتهم.

والخلاصة أنه مع أهمية هذا الرأي المبني أساساً على التيسير على العامي فإنه يقود حتماً إلى التساهل في التقليد والبحث عن رخص المذاهب. صحيح أن المكلف الذي تعلقته همته بمولاه يتجنب ذلك؛ لكن من خف دينه وتحكم فيه هواميل إلى الأخذ برخص المذاهب بناءً على جواز التخيير بين أقوال المفتين وقد فعل فلم يخرج من أقوالهم، وقد شنع كثير من العلماء على هذا الفعل؛ لأنه يفضي إلى اتباع الهوى، ومن ثم الانحلال من ريقه التكليف.

المطلب الثالث: طرق الترجيح بين المفتين

إذا كان الترجيح هو الأخذ بالراجح من الأقوال، وهو طريق العامي المأمون لتحصيل الظن بالأحكام الشرعية، فلم يدع العلماء العامة لأهوائهم يرجحون كيف ما شاءوا؛ بل إنهم رسموا لذلك طرقاً يتوخى عندها تحصيل الظن المطلوب شرعاً. والمفتون إما أن يتفاضلوا أو يتساواوا. لذلك ينبغي التمييز بين الحالتين؛ فلكل حالة طرق معتمدة في الترجيح.

(1) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، مرجع سابق (3/1026).

الفرع الأول: الترجيح بالمفاضلة بين المفتين

يحصل التفاضل بين المفتين في صفتي العلم والورع؛ فتكون أربع حالات: يفضل أحدهما مطلقاً، أو يتساويان في العلم ويتفاضلان في الورع، أو يتساويان في الورع ويتفاضلان في العلم، أو يتفاضلان من وجه دون وجه.

فأما حالة التفاضل مطلقاً فإن العامي يتبع فيها قول الأفضل، وأما التفاوت بينهما من وجه دون وجه؛ فإن العلماء يذهبون إلى الأخذ بقول الأعم، وينقلون خلافاً في الأخذ بقول الأدين. وقد رسموا هذه الحالات وبينوا كيفية الترجيح. فها هو الجويني يبين طريقة معرفة الراجح من المفتين⁽¹⁾ فيتبعه العامي عند التعارض، فبعد أن حدد المرجح الذي يعتمد في كونه صفتي العلم والورع فالمفاضلة تتم بناء على ذلك حسب الحالات المختلفة:

أولاً: اتباع الأعم الأورع، إن تفاضلا في الصفتين.

ثانياً: إن استويا في العلم واختص أحدهما بمزيد ورع اتبع الأورع.

ثالثاً: إذا استويا في الورع، وكان لأحدهما مزيد فضل في العلم اتبع الأعم.

رابعاً: إذا تفاوتوا قليلاً في الصفتين، غلب جانب العلم، فيتبع الأعم.

وأما إذا استويا من كل وجه، أي استويا علماً وورعاً، فينتقل العامي إلى الترجيح بمرجحات خارجية أخرى.

ففي حالات التفاضل يكون الأمر واضحاً بينا، وأما حالة التفاضل من وجه دون وجه فقد يلتبس فيها الأمر، لكن العلماء يعتبرون الترجيح بالعلم هو المرجح القوي، قال عنه الرازي: "أن يكون أحدهما أرجح في علمه فقليل يؤخذ بقول الأدين، والأقرب ترجيح قول الأعم لأن الحكم مستفاد من علمه لا من ديانته"⁽¹⁾. كما علل الزركشي ذلك بقوله: "لَا تَعْلَقُ لِمَسَائِلِ الْإِجْتِهَادِ بِالْوَرَعِ، وَالْأَصَحُّ تَرْجِيحُ الرَّاجِحِ عِلْمًا عَلَى الرَّاجِحِ وَرَعًا"⁽²⁾.

(1) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (2/1344 وما بعدها).

(1) فخر الدين الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق (3/1492).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (4/591).

وإلى هذا الرأي ذهب كثير من الأصوليين⁽¹⁾؛ لأن العلم هو المعبر في الاجتهاد حيث يظهر أثره في سلامة الاستنباط.

الفرع الثاني: الترجيح بمرجح خارجي

يلجأ العامي إلى المرجمات الخارجية في حال التساوي بين المفتين من كل وجه؛ لأن الترجيح لا يسقط عنه إلا عند من ذهب إلى تخير العامي بين المفتين، وأما من ألزمه الترجيح والاجتهاد مطلقاً؛ فإن عجز عن الترجيح الداخلي بين المفتين لتساويهما في نظره فإنه ينتقل إلى الأخذ بمرجمات خارجية لا تتعلق بعلم وورع المفتي. وعليه فإن القائلين بالمرجح الخارجي لا يقولون بالتخيير فما دام الترجيح هو الأصل فتعذر الترجيح بين المفتين نظراً لتساويهما لا يلجئ إلى القول بالتخيير على اعتبار أنه ضرورة فهم لا يسلمون بأننا أمام حالة ضرورة لأن إمكانية الترجيح لازالت قائمة وهي الانتقال إلى المرجح الخارجي مستأنسين في ذلك بحال تعارض الأدلة على المجتهد واعتماده على مرجح آخر.

وعند التمعن في أقوال الأصوليين في المسألة نجد أن المرجمات يمكن تقسيمها إلى قسمين :
مرجمات معتبرة، ومرجمات ضعيفة.

البند الأول: المرجمات المعتمدة

وهي التي قال بها جماعة من الأصوليين واعتمدت على أدلة مستساغة وإن تفاوتت فيما بينها في القوة. وهي: سؤال مفت ثالث، الأخذ بالأشد الأغلظ، الأخذ بالأيسر الأخف، والترجيح بالكثرة.

أولاً: سؤال مفت ثالث

اختر الجويني في حالة تساوي المفتين البحث عن مفت ثالث، وفند بقية المرجمات⁽¹⁾ على أساس أن الأخذ بالأشد تحكم من غير دليل، ومن اتبع ما شهد له قلبه فهو إتباع

(1) منهم: ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي ص(87)؛ والإسنوي في نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (1055/2)؛ وتاج الدين السبكي في جمع الجوامع ص(122).

(1) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني (1350/2).

للهواجس، ومن تخير فهو موافق لمذهب المصوبة. فإن "وُجد أفضل منهما استفتيناه وأُتبع قوله"⁽¹⁾ وأما إذا ساوى الثالث الأولين في الفضل، ووافق قوله قول أحدهما، فقد توقف الجويني في الترجيح، ولم يرجح بالكثرة واختار خلو الواقعة عن الحكم، وجعل المكلف بمثابة من كان وحده في جزيرة منعزلة، "نقول فيه: لا تكليف لله عليه"⁽²⁾. والترجيح بالبحث عن مفت آخر مستساغ وهو بمثابة البحث عن دليل آخر عند تعارض الأدلة على المجتهد، بالنسبة لمن قال بالتساوق

ثانيا: الأخذ بأشد القولين

اختار القاضي عبد الجبار ترجيح الأثقل وذلك فيما رواه عنه أبو الحسين البصري: "قال قاضي القضاة إنهما إذا تساويا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقاويل طلبا منه للتخفيف"⁽³⁾ ورغم أن العبارة ليست صريحة في الدلالة إلا أنه يفهم منها أنه يميل إلى الأخذ بالأثقل بعد استبعاده للأخف على اعتبار أن التعارض غالبا ما يكون بين قولين أحدهما ثقيل والآخر خفيف، أو يتفاوتان ثقلا أو خفة. ونقل الزركشي موقف أهل الظاهر فقال: "يَأْخُذُ بِالْأَغْلَطِ، وَحَكَاهُ الْأُسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورٍ عَنِ أَهْلِ الظَّاهِرِ"⁽⁴⁾.

ثالثا: الأخذ بأخف القولين

و ذهب أبو الخطاب الكلوذاني إلى الأخذ بالأخف فقال: "المفتين إذا استويا عنده صار الأخف رخصة لا عزيمة"⁽⁵⁾ مصيرا منه إلى أن العمل بالأثقل أو الأخف فيهما دليلان متعارضان، فرجح دليل الأخف على اعتبار أنه رخصة لكونه تخفيفا، مستشهدا في ذلك: بأن حديث الأخذ بالأثقل "الحق ثقيل" يقابله حديث "بعثت بالحنيفية السهلة"، فرجح بحديث: "إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه".

وهناك من ذهب إلى التفصيل مفرقا بين حق الله وحق العبد. فقد "حكى الأستاذ أبو

(1) إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق (1351/2).

(2) المرجع نفسه (1351/2).

(3) أبو الحسين البصري: المعتمد، مرجع سابق (940/2).

(4) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (592/4).

(5) أبو الخطاب الكلوذاني: التمهيد، مرجع سابق (408/4).

مَنْصُورٍ...: التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ حَقِّ عِبَادِهِ: فَإِنْ كَانَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى أَخَذَ بِأَيْسَرِهِمَا، وَمَا كَانَ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَبِأَثْقَلِهِمَا، وَبِهِ قَالَ الْكَعْبِيُّ⁽¹⁾.

رابعاً: الترجيح بالكثرة

الإنسان بفطرته ميال إلى الأخذ بما مالت إليه الكثرة من الناس وذلك يقوي ظنه بأن ما عليه الأكثر هو الصواب. ويقاس الترجيح بكثرة المفتين على الترجيح بكثرة الرواة، قال الغزالي: "الإجماع قد دل على...تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن، بسبب علم الرواة، وكثرتهم وعدالتهم"⁽²⁾.

البند الثاني: المرجحات الضعيفة

وهي المرجحات التي لا تتردد كثيرا في كتب الأصول، والقائلون بها قلة، ومنها: الأخذ بقول المفتي الأول، والأخذ بقول كبير السن، والترجيح بأصول المذهب.

أولاً: الأخذ بقول المفتي الأول

أي أن المكلف يعمل بقول من سأله أولاً نقل الزركشي هذه المقالة فقال: "يَأْخُذُ بِقَوْلِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ لَزِمَهُ حِينَ سَأَلَهُ، حَكَاهُ الرَّافِعِيُّ عَنْ حِكَايَةِ الرَّوْيَانِيِّ، وَقَضَيْتُهُ أَنَّهُمَا لَوْ أَجَابَاهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ دَفَعَهُ أَنَّهُ يَتَخَيَّرُ قَطْعًا، لِأَنَّهُ لَمْ يَسْبِقْ أَحَدُهُمَا فَنَقُولُ: قَدْ لَزِمَهُ قَوْلُ السَّابِقِ"⁽³⁾.

ثانياً: الترجيح بكبر السن

اختار الزركشي هذا المرجح فقال: "فَإِنْ اسْتَوَيْتَا قُدَّمَ الْأَسْنُ، لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الْإِصَابَةِ، لَطُولِ الْمُمَارَسَةِ"⁽¹⁾. وهو مجرد استئناس، وظن ضعيف، حيث يتوحي أن يكون عند كبير السن مزيد علم، ولم يعهد في الشرع أن للسن مدخلا في استنباط الأحكام الشرعية، بل قد يقال إن الأصغر قد يكون أكثر فطنة وتنبها، واحتكاكا بالواقع، ومن ثم قدرة على فهم حال المستفتي، كما أن الصغر والكبر أمر نسبي، فقد يكون فارق السن ضئيلا فلا يعتد به.

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (592/4).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (364/2).

(3) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (592/4).

(1) المرجع نفسه (591/4).

ثالثاً: الترجيح بأصول المذهب

وهي النظر في أصول مذهب المفتي، وبناء العامي ترجيحه على ذلك، وقد ساق الزركشي هذه المقالة وفندها، على اعتبار أن النظر في أصول الأحكام ليس شأن العامي فقال: " هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُمَيِّزَ بَيْنَ أَصْلِ الْمَذْهَبَيْنِ فَيَعْلَمَ أَيُّهُمَا أَصَحُّ؟ قِيلَ: يَجِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَشُقُّ عَلَيْهِ أَنْ أَحَدَهُمَا بَنَى مَذْهَبَهُ عَلَى الْقِيَاسِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَالرَّأْيِ، وَالْآخِرُ عَلَى النَّصِّ. وَالْأَصْحُّ: أَنَّهُ لَا يَجِبُ، لِتَعَدُّرِ ذَلِكَ عَلَيْهِ"⁽¹⁾. فترجيح العامي بين المفتين بعيد عن قدرة العامي على ذلك، فلا يتمكن منه إلا بتحصيل وتمييز بين الأصول والفروع، ومعرفة تامة بأصول المفتين، وقد يتمكن منه عامي له تحصيل معتبر لكن هذا الجهد الذي يبذله ينسب إلى الاجتهاد ولا ينسب إلى التقليد؛ فالتمييز بناء على النظر في الأصول هو من الاجتهاد الاصطلاحي.

(1) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (591/4).

المبحث الرابع : الاجتهاد في الالتزام بمذهب

المطلب الأول: مفهوم الالتزام بمذهب

الطلب الثاني: تمذهب العامي واجتهاده في

الأخذ بمذهب

المطلب الثالث: حكم التمذهب

المبحث الرابع: الاجتهاد في الالتزام بمذهب

تمهيد: مرت القرون الأولى للسلف الصالح، والمجتهدون يرجعون في استنباط الأحكام الشرعية إلى الأدلة مباشرة، والعامّة يستفتون ما اتفق لهم من المفتين، وبعد نهاية عصر الأئمة، ظهر التمدّ، وعكف العلماء على خدمة مذاهب الأئمة، وصار الناس يرجعون إليهم في الملمات فيفتوهم من اجتهادات الأئمة، أو مما استنبط من أقوالهم، أو مما خُرج على أصول مذاهبهم.

وتعددت هذه المذاهب، وتمايزت بأصولها وفروعها، منها المذاهب الأربعة المشهورة والمدونة: مذهب أبي حنيفة، والمذهب المالكي، والشافعي، والحنبلي، ومذاهب نُقلت بعض أقاويل أصحابها في التراث الفقهي؛ ولكنها لم تدون في مدونات متكاملة شاملة للأبواب الفقهية.

ولم ينقض القرن الرابع الهجري حتى صار لكل مدرسة من المدارس المشهورة أتباعها، من علماء وعامّة، يقتصر علماءها في الاجتهاد والفتوى على مذهب إمام واحد.

وتطور الأمر بعدها إلى تعصب مذهبي مقيت، يُقصر الصواب على الإمام المتَّبَع دون غيره، ويوجب تقليده بعينه دون غيره من المجتهدين، وأما العالم فقد يطلع على ضعف مأخذ إمامه فلا يتركه للدليل؛ تعصبا للمذهب المتبع.

ونتيجة هذه الآثار السلبية ظهرت حركة تنادي بحزمة التمدّ، بل وذهب أحد روادها وهو ابن حزم، إلى المنع من التقليد، ونادى بوجود الاجتهاد على جميع المكلفين.

فما حقيقة التمدّ؟ وما حكمه الشرعي؟

وما هو موقع العامي منه؟ وهل له نوع اجتهاد في اختيار مذهب؟

المطلب الأول: مفهوم الالتزام بالمذهب

تلقب هذه المسألة في الدراسات المعاصرة بـ "التمدّ" أو "المذهبية"، كما دُرست في المصادر الأصولية تحت عنوان "الالتزام بمذهب".

فلدينا ثلاثة مصطلحات: "المذهب"، و"التزام مذهب" و"التمدّ أو المذهبية"، وسأتناول بالتعريف اللغوي والاصطلاحي كلا على حدة.

الفرع الأول: تعريف المذهب في اللغة والاصطلاح

البند الأول: تعريف المذهب في اللغة

المذهب: من الفعل ذهب، ذكر فيه ابن فارس أصلاً⁽¹⁾ في الاستعمال:

الأول: "ذهب" من الحسن والنضارة ومنه معدن الذهب المعروف.

الثاني: ذهب يذهب ذهاباً: ذهاب الشيء مُضِيَّهً ومنه ذهب فلان مذهبا حسنا.

والمذهب: على وزن (مَفْعَل)، وهي مصدر ميمي كالذَّهاب، وتستعمل اسم مكان؛

فيقال: ذهب مذهبا، وهنا مذهبه؛ أي: موضع ذهابه، فيقال المذهب: المتوضأ؛ لأنه يُذهب إليه⁽²⁾.

فالمذهب في اللغة هو: "المعتقد الذي يُذهب إليه، والطريقة"⁽³⁾

البند الثاني: تعريف المذهب في الاصطلاح

يستعمل مصطلح "المذهب" في شتى حقول المعرفة؛ ففي كل فن مذاهب، وفي الدراسات الشرعية اشتهر الاستعمال في المذاهب العقدية والفقهية، والذي يعنينا استعماله في عرف الفقهاء، فقد نقل المصطلح من حقيقته اللغوية إلى الحقيقة العرفية، واستعمل فيما ذهب إليه إمام من الأئمة المجتهدين في الأحكام الاجتهادية.

ولقد تعددت تعريفات العلماء لمصطلح "المذهب"، وسأقتصر على تعريف واحد يحصل به المقصود، إذ ليس الغرض مناقشة التعريفات والترجيح بينها بقدر ما هو بيان المقصود بوجه عام.

قدم الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير تعريفا للمذهب بالتمثيل فقال: "مَذْهَبٌ مَالِكٌ مَثَلًا: عِبَارَةٌ عَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْإِجْتِهَادِيَّةِ؛ أَيِ الَّتِي بَدَلُ وَسَعَهُ فِي تَحْصِيلِهَا"⁽⁴⁾.

وعليه فالمسائل القطعية لا تعد من المذهب، لذلك استدرك الدسوقي بقوله: "فَالْأَحْكَامُ

(1) انظر: مقاييس اللغة لأحمد ابن فارس، مادة "ذهب"، ص(322،323).

(2) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق مادة "ذهب"، (3/530).

(3) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة "ذهب" ص (81).

(4) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، طبعة دار الفكر، بيروت (19/1).

الَّتِي نَصَّ الشَّارِعُ عَلَيْهَا فِي الْقُرْآنِ أَوْ فِي السُّنَّةِ لَا تُعَدُّ مِنْ مَذْهَبِ أَحَدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ" (1).

فلا يقال مذهب مالك وجوب الصلاة، أو حرمة الزنا مثلاً.

ومدونات المذاهب الفقهية لا تقتصر على أقوال الأئمة، ففيها قياس علماء المذهب على أقاويل الأئمة، والتخريج على أصولهم. واعتبار هذا الصنيع من مذهب الإمام مسألة خلافية، والذي رجَّح أنها من المذهب قيدها بشرط الضبط لأقاويل الإمام، والمعرفة التامة بأصوله (2).

الفرع الثاني: تعريف التزام مذهب في اللغة والاصطلاح

البند الأول: تعريف التزام مذهب في اللغة

جاء في لسان العرب (3): لَزِمَ يَلْزِمُ لَزُوماً ومنه:

لَزِمَ الشَّيْءَ يَلْزِمُهُ لَزُماً وَلِزُوماً وَلَازِمَهُ مُلَازِمَةً وَلِزَاماً وَالتَّرَمَهُ وَأَلْزَمَهُ إِيَّاهُ فَالتَّرَمَهُ.

رجل لُزْمَةٌ: يَلْزِمُ الشَّيْءَ فلا يفارقه.

واللزام: الملازمة للشئ والدوام عليه وعدم المفارقة.

والالتزام: الاعتناق.

"وفي التنزيل: ﴿ قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾

(الفرقان: 77) أي عذاباً لازماً لكم" (4).

وجاء في محيط المحيط (5) لزِمَ الشَّيْءُ يَلْزِمُ: ثبت ودام، ولزِمَ بيته لم يفارقه. ولازم الشئ ملازمة

ولزاماً معناه لزومه. والتزمه بمعنى لازمه.

ومنه يكون التزام مذهب معناه: الدوام على المعتقد الذي يُذهب إليه وعدم مفارقه.

(1) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (19/1).

(2) المرجع نفسه (19/1).

(3) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مادة "لزم" (71/8).

(4) المرجع نفسه مادة "لزم" (71/8).

(5) بطرس البستاني: محيط المحيط، مادة "لزم"، ص(814).

البند الثاني: تعريف التزام مذهب في الاصطلاح

يستفاد تعريف "الالتزام بمذهب" من سياق كلام الأصوليين، فمما ورد من ذلك:

أولاً: مفهوم الالتزام بمذهب عند الآمدي (ت631هـ)

لم يسق الآمدي تعريفاً خاصاً للالتزام بمذهب؛ إنما يستفاد منه التعريف من سياق بحثه مسألة حكم الخروج من المذهب. حيث أشار إليه بالتمثيل فقال: "إِذَا عَيَّنَّ الْعَامِّيُّ مَذْهَبًا مُعَيَّنًا كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ غَيْرِهِ وَقَالَ: أَنَا عَلَى مَذْهَبِهِ وَمُلْتَزِمٌ لَهُ"⁽¹⁾.

فالالتزام بالمذهب عنده هو: تعيين مذهب إمام محدد، والالتزام باجتهاداته.

ثانياً: مفهوم الالتزام بمذهب عند الزركشي (ت794هـ)

استعمل الزركشي مصطلح الالتزام بمذهب، وناقشه في إطار مسألتين⁽²⁾ :

الأولى: وجوب الالتزام بمذهب، من عدمه.

الثانية: حكم الخروج من المذهب، والخلاف فيه.

والالتزام بالمذهب كما يتضح من سياق كلامه هو: التقييد بأقوال الإمام، يستفاد من قوله:

"لو التزم مذهبا معيناً، كمالك والشافعي... فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل"⁽³⁾

كما عبر عنه في عنوان المسألة بتقليد مُعَيَّنٍ؛ أي إمام معين فقال: "هَلْ يَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ

التَّزَامُ تَقْلِيدِ مُعَيَّنٍ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ؟"⁽⁴⁾.

فيكون التعريف المستفاد هو: الالتزام بتقليد إمام معين في كل واقعة.

ثالثاً: مفهوم الالتزام بمذهب عند وهبة الزحيلي

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (319/4).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (597، 596/4).

(3) المرجع نفسه، (597/4).

(4) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق (596/4). ومثل هذه العبارة تجدها في كثير من المصادر الأصولية:

الوصول إلى الأصول، لابن برهان (369/2)؛ ومختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب (2/1265)؛ وجمع الجوامع، لتاج

الدين السبكي، ص(123)؛ وأصول الفقه لابن مفلح، (4/1562)؛ والتحرير لابن الهمام ص(551)؛ وشرح الكوكب المنير

لابن النجار الفتوحى (574/4).

تناول الزحيلي المصطلح في مسألة الخلاف في حكم الالتزام بمذهب وعنون لها: ب "التزام المقلد بمذهب معين"، ومن سياق كلامه، عند عرض الخلاف في المسألة عرض مفهوم الالتزام بأنه: "تقليد إمام معين في كل المسائل والحوادث التي تعرض"⁽¹⁾.

وعلى ضوء هذه المعاني يتضح أن المعنى الاصطلاحي للالتزام بالمذهب متسق مع المعنى اللغوي.

الفرع الثالث: تعريف التمذهب في اللغة والاصطلاح

نظرا لكون الدراسات الأصولية المعاصرة تعبر عن مسألة تقليد مذهب معين أحيانا بمصطلح "التمذهب"، وأحيانا أخرى تستعمل مصطلح "المذهبية"، وهما متفقان مبنى ومعنى، وتبعاً لذلك تناولتهما تحت عنوان واحد وهو "التمذهب".

البند الأول: تعريف التمذهب والمذهبية في اللغة

أولاً: التمذهب: مصدر من الفعل تمذهب، وهو على وزن (تمفعل)، وهو مرتبط بلفظ المذهب لفظاً ومعنى. جاء في محيط المحيط للبستاني: "تمذهب بالمذهب: أي اتبعه واتخذ مذهباً له"⁽²⁾.

فتمذهب فلان معناه: إتبع مذهباً ما، وأخذ بطريقته، وسار على نهجه.

ثانياً: تعريف المذهبية

المذهبية: "اسم مؤنث منسوب إلى مذهب"⁽³⁾.

والنسبة في اللغة: "هي إلحاق آخر الاسم ياء مشددة مكسوراً ما قبلها، للدلالة على نسبة شيء إلى آخر"⁽¹⁾، فقولنا فلان مذهبي؛ أي منسوب إلى المذهب مثل: فلان مالكي؛ أي منتسب

(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق (2/1165). ومعنى هذه العبارة تجدها في كثير من المراجع الأصولية المعاصرة منها: أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري ص(373)؛ والوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان ص(412)؛ وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لعياض بن نامي السلمي ص(483).

(2) بطرس البستاني: محيط المحيط، مادة "ذهب"، ص(312).

(3) أحمد مختار عمر: اللغة العربية المعاصرة (1/825).

(1) مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، مرجع سابق (2/37).

إلى المذهب المالكي متبع إياه. "وفي النسبة معنى الصفة، لأنك إذا قلت: "هذا رجل بيروتي"، فقد وصفته بهذه النسبة"⁽¹⁾. وتستعمل في مواضع شتى: مثل الخلاف المذهبي، الفروع المذهبية، التخريج المذهبي، العصبية المذهبية، القاعدة المذهبية، وغيرها من المسائل المنسوبة إلى المذهب.

البند الثاني: التمذهب والمذهبية في الاصطلاح

مصطلح "التمذهب" في المصادر الأصولية قليل الاستعمال، ولم أقف - في حدود اطلاعي - على تعريف له ورد بشكل صريح، وقصارى ما ورد من ذلك ما جاء عرضاً في ثنايا كلام الأصوليين، أو معنى مستفاداً من سياق كلامهم، ويبدو لي أنهم اكتفوا من ذلك بمدلوله اللغوي شأنه في ذلك شأن مصطلح "الالتزام بمذهب". وسيوضح ذلك عند عرض نماذج من عبارات الأصوليين، يتبين منها أن المقصود هو الدلالة اللغوية.

وسأقتصر على بعض العينات التي تبرز مفهوم التمذهب :

أولاً: مفهوم التمذهب عند ابن الصلاح (ت643هـ)

عبر ابن الصلاح ب"التمذهب" عن التقيّد بمذهب واحد في التقليد، وساق معه عبارات كثيرة⁽²⁾ تؤدي نفس المعنى، وهي مجموعها تبين مفهومه للتمذهب. وهذه العبارات أسوقها بنصها، فقد استعمل عبارة "انتسب إلى مذهب معين"، وعبارة "يخص العامي عالمًا معينًا بتقليده"، و"اختيار مذهب يقلده على التعيين". فيكون التمذهب عنده هو: الانتساب إلى مذهب معين، أو تخصيص عالم معين بالتقليد، أو اختيار مذهب لتقليده.

واستعمل عبارة لابن برهان نستشف منها معنى أدق وأكثر تفصيلاً للتمذهب، فقال: "العامي: هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين؟ يأخذ برخصه وعزائمه؟"⁽¹⁾

فالتمذهب عند ابن الصلاح معناه: الانتساب إلى مذهب معين والأخذ برخصه وعزائمه. وهذا ما سعى إلى تطبيقه فبعد الإطالة في ذكر مناقب الشافعي، خلص إلى أنه "إذا تأمله

(1) مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية (37/2).

(2) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص (88،87).

(1) المرجع نفسه ص (87).

العامي قاده إلى اختيار مذهب الشافعي والتمذهب به"⁽¹⁾.

ثانياً: مفهوم التمذهب عند ابن القيم (ت751هـ)

جاء مصطلح التمذهب عند ابن قيم الجوزية عنوان مسألة وهو:

"هل يلزم العامي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟"⁽²⁾

وفي سياق بحثه للخلاف في حكم المسألة يتضح مراده من التمذهب بأنه تقليد واحد من الأئمة دون غيره من المجتهدين. فمما قال من ذلك: "لم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده دينه دون غيره"⁽³⁾.

فالتمذهب عنده معناه: تقليد عالم معين دون غيره.

ثالثاً: تعريف محمد سليمان الأشقر للمذهبية

"المذهبية أن يتبع المقلد أحد المذاهب الفقهية المعترية؛ والتي اقتصر المتأخرون منها على أربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي."⁽⁴⁾

واضح من تعريف المذهبية أنه يتطابق مع التعريفات السابقة للتمذهب، مع قيد أخير شارح يشير به إلى انحصار التمذهب عند المتأخرين في المذاهب الأربعة، وهو يلمح بذلك إلى ظاهرة تاريخية، انتهى فيها التقليد إلى الالتزام بالمذاهب الأربعة. فصار يفهم التمذهب على أنه التزام واحد منها.

ويستفاد من التعريفات السابقة؛ لكل من "الالتزام بمذهب"، و"التمذهب" أنه لا خلاف بين الأصوليين حول مفهوم المصطلحين، وتطابقهما وقد اشتملت على مجموعة قيود لا بد من الإشارة إليها وهي:

الأول: المقلد داخل في مفهوم الالتزام بالمذهب، وهو مهم في دراسة مسألة تمذهب العامي.

(1) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص (89).

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مرجع سابق (517/2).

(3) المرجع نفسه، (517/2).

(4) محمد سليمان الأشقر: الواضح في أصول الفقه للمبتدئين، دار النفائس عمان-الأردن. الطبعة السابعة 2008م

ص(283).

الثاني: أن هذا الالتزام هو بمذهب معين، لا بمجموعة مذاهب.

الثالث: الالتزام يكون في جميع المسائل لا في بعضها.

ويستفاد منها أن انتقال العامي في الاستفتاء من مجتهد إلى آخر ولو كان داخل المذاهب المعروفة، لا يعد التزاما بالمذهب في اللغة، وفي الاصطلاح.

مع هذا فإن هناك من يتجه في تعريف التمدّهب والمذهبية إلى إخراج العامي من مفهوم التمدّهب، كما أن هناك من يعتبر عدم التقيد بمذهب معين من التمدّهب، ما دام صاحبه داخل دائرة المذاهب.

وسأسوق تعريفين يمثلان هذين الاتجاهين مع التعليق عليهما، وبيان مخالفتهما لما عليه المفهوم الأصولي للتمدّهب.

أولاً: مفهوم التمدّهب عند خالد الرويتع⁽¹⁾

ساق ستة عشر تعريفاً للتمدّهب مما استفاده في معظم التعريفات من سياق كلام أصحابه، واختار واحداً منها وهذبه وقدمه على أنه تعريف للتمدّهب فقال: "التمدّهب هو التزام غير العامي مذهب مجتهد معيّن في الأصول والفروع، أو في أحدهما، أو انتساب مجتهد إليه"⁽²⁾.

وليس الغرض من سوق هذا التعريف مناقشته قيّداً قيّداً، لأن معظم القيود متفقة في نظري مع ما سبق في تعريفات القدامى والمعاصرين؛ لكن تقييد التمدّهب وحصره في غير العامي، يثير إشكالا ويخالف ما ذهب إليه الأصوليون، من تصريحهم بتمدّهب العامي أو ورود المصطلح في ثنايا الحديث عن أحكام التقليد؛ وهو يعلم ذلك وذكره في تعريفاته؛ لكنه أول مفهوم العامي: بأنه العالم الذي لم يصل درجة الاجتهاد المطلق.

كما أنه في تفسيره لقيّد "غير العامي" ذكر ما يلي: "يدخل تحت هذا القيد: المجتهد، والعالم

(1) خالد بن مساعد الرويتع: دكتور مدرس بكلية الشريعة الرياض، درس موضوع التمدّهب في رسالة دكتوراه نوقشت في سنة 2009م، تحت عنوان "التمدّهب دراسة نظرية نقدية"، طبعت في ثلاثة مجلدات. والدراسة على قيمتها العلمية وشمولها لجوانب الموضوع؛ لكن صاحبها حصر التمدّهب في العلماء المنتسبين للمذاهب، وأخرج العوام بناء على أن العامي لا مذهب له، وسار في دراسة الموضوع على هذا الأساس.

(2) خالد الرويتع: التمدّهب دراسة نظرية نقدية، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى 2013م. (87/1).

الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد، والمتعلم الذي ارتفع عن مرتبة العامي"⁽¹⁾.
وبهذا التفسير لمعنى العامي يكون قد خالف مراد الأصوليين؛ لذلك جاء تعريفه "للمذهب"
مخالفاً . وقد مر في غير موضع أن العامي عند الأصوليين يشمل العالم الذي قصر عن مرتبة
الاجتهاد، وقلد غيره، كما يشمل العامي الصرف.

ثانياً: تعريف محمد سعيد رمضان البوطي للمذهبية

وأما ما أراده البوطي في كتابه اللامذهبية في تعريفه للمذهبية فهو معنى يختلف عما جاء في
التعريفات السابقة من حيث عدم التقيد بمذهب معين كما سيتضح من العرض والمناقشة :
عرفها بقوله: " المذهبية هي أن يقلد العامي أو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مذهب إمام
مجتهد، سواء التزم واحداً بعينه؛ أو عاش يتحول من واحد إلى آخر"⁽²⁾.
والتعريف يشتمل على قيود مهمة تحدد مفهوم المذهبية عنده:
الأول: التمذهب هو تقليد للعامي كما هو للعالم الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق.
الثاني: التزام مذهب إمام مجتهد.

الثالث: التحول من مذهب إلى مذهب ولو بشكل مستمر لا يخرج صاحبه من وصف
التمذهب.

فأما القيد الأول، والثاني، فهو يساير مفهوم التمذهب الذي أراده الأصوليون؛ وأما ما جاء
في القيد الأخير فهو يثير إشكالا: فهل التحول المستمر يصح معه تسمية صاحبه متمذبا؟ فقد
وردت العبارة مطلقة؛ لأن التحول المستمر الذي ليس معه استقرار ودوام نسبي على مذهب لا
يعطي صاحبه وصف الانتساب إلى المذهب، ومع ذلك فإن صاحب التعريف يفسر ذلك ويبرره
بأن المقلد ما زال داخل دائرة التمذهب ما دام قد خرج من مذهب إلى مذهب بمعنى أن جل
أحواله أنه داخل مذهب من المذاهب لا على التعيين.

لكن العرف الفقهي والأصولي قيد التمذهب بالتزام مذهب واحد، فإذا لم يتبع أحداً بعينه

(1) خالد الرويتع: التمذهب دراسة نظرية نقدية، مرجع سابق (88/1).

(2) محمد سعيد رمضان البوطي: اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، دار الفرابي سورية دمشق. طبعة 2005م،
هامش الصفحة 17.

فإنه لا يعتبر ملتزماً بمذهب ، وعليه لا يعد متمذهباً .

خلاصة:

مما سبق من استعراض مفهوم كل من التمدذهب والمذهبية، والالتزام بمذهب يتضح أن الدرس الأصولي لا يفرق بين هذه المصطلحات، وهي تؤدي معنى واحداً على العموم، إلا أن مصطلح "الالتزام بمذهب" أكثر دقة في التعبير عن مسألة أصولية، وظاهرة تاريخية سادت بعد عصر الأئمة وذلك في التركيز على عنصر الإلزام في التقيد بالمذهب. فالمكلف يأخذ بأحكام مذهب معين في رخصه وعزائمه، بحيث لا يتعداه إلى مذهب آخر، ويلتزم بذلك؛ ولو خالف في بعض المسائل استثناءً فلا يخرج عن كونه متمذهباً؛ لكونه في غالب أحواله متقيداً بمذهب إمامه.

المطلب الثاني: تمذهب العامي واجتهاده في الأخذ بمذهب

الفرع الأول: تمذهب العامي

من خلال التعرض لمفهوم التمدذهب وردت عبارات للعلماء تنسب التمدذهب للعامي، فهل المقصود بذلك العامي مطلقاً، بحيث يشمل العامي الصرف، كما يشمل العالم الذي لم يحصل علوم الاجتهاد واكتفى بالتقليد؟ أم أن المقصود بذلك هو من له تحصيل دون العامي الصرف. فمحل النزاع تحديداً هو: في تمذهب العامي الصرف، أو العامي الذي لم يكتمل له الاطلاع على فروع المذهب؛ أما العالم الذي له نوع بصر بأدلة المذهب، أو العامي المطلع على فروعه فلا خلاف في نسبته إلى المذهب بين القائلين بجواز أو وجوب التمدذهب. فالمسألة فيها قولان: قول بأن العامي ينسب إلى المذهب مطلقاً، وقول صحح نسبة التمدذهب إلى العامي الذي له تحصيل علمي دون العامي الصرف.

البند الأول: للعامي مذهب

عند البحث عن القائلين بتمذهب العامي صراحة، نجد أن ابن الصلاح صرح بأن القفال المرزوقي⁽¹⁾، من القائلين بذلك؛ كما جاءت نسبة التمدذهب إلى العامي على شكل إشارات يفهم منها ذلك، والقائلون بها كثرة، وقد سبق القول في مفهوم "التمذهب"، أن عبارات الأصوليين

(1) نقل قوله ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي، ص(87).

تنسب التمهذب إلى العامي تحت مسميات كثيرة "التزام العامي بمذهب"، و"التقييد بمذهب"، و"تخصيص العامي عالماً بتقليده"، وغيرها من العبارات التي تؤدي نفس المعنى، وكلها جاءت في سياق الحديث عن أحكام تقليد العامي للمجتهد، ويستوي في ذلك القائلون بالجواز، والقائلون بوجوب التمهذب على العامي؛ لكنهم يطلقون العبارة فلا يخصون العامي الصنف إلا نادراً، وبذلك يدخل العامي الصنف في عموم اللفظ، ولا مبرر لتخصيص عبارات الأصوليين بأن المراد بتمهذب العامي في كلامهم هو العالم الذي لم يصل مرتبة الاجتهاد، فيكون تخصيصاً من غير مخصص، فإذا أُطلق لفظ العامي شمل كل من لم يصل مرتبة الاجتهاد واكتفى بالتقليد، من عالم وعامي صرف، على ما سبق بيانه .

فيكون القائلون بتمهذب العامي هم الكثرة من قدامى ومعاصرين، ولا بأس بإعادة التذكير ببعض عباراتهم : فمما قال في ذلك ابن القصار :

"يجوز للعامي أن يقلد مالكا بعد موته، وكذلك غيره من العلماء الذين اشتهرت أمانتهم؛ لأن العامي إذا جاز له أن يعمل على اجتهاد بعض أصحاب مالك؛ كان عمله على اجتهاد مالك أولى"⁽¹⁾. ورغم أن العبارة ليست صريحة في نسبة التمهذب إلى العامي؛ فإن فيها ما يفيد ذلك حيث عبر عنه بتقليد صاحب المذهب؛ وما تقليد صاحب المذهب إلا التمهذب.

و مثله ما سبق ذكره لمقالة ابن الصلاح في ترجيحه لمذهب الشافعي: "إذا تأمله العامي قاده إلى اختيار مذهب الشافعي والتمهذب به"⁽²⁾.

وأما ما ورد من عبارات قد يفهم منها أن العامي لا ينسب إلى المذهب بإطلاق؛ بحيث يدخل فيه كل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، كما حكاه أبو القاسم الرافي ونسبه إلى أبي الفتح الهروي، بأن "مذهب عامة أصحابنا؛ أن العامي لا مذهب له"⁽¹⁾؛ فالمقصود بهذا الكلام أن العامي لا يجب عليه التقييد بمذهب معين، لا نفي صحة النسبة إلى المذهب، ويفهم ذلك من سياق الكلام الذي يرد فيه، فقد ساقه الزركشي في ثنايا بحثه للخلاف في مسألة حكم التقييد

(1) ابن القصار: مقدمة في أصول الفقه، مرجع سابق ص(170).

(2) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(89).

(1) نقل الزركشي مقالته في البحر المحيط، (597/4).

بمذهب معين، واستعرض الأقوال في المسألة فكان منها هذا القول بعدم وجوب التمذهب⁽¹⁾، وهي مسألة خلافية كما سيأتي في حكم التمذهب.

ومستند القائلين بنسبة التمذهب إلى العامي: أن التقليد مبني على النظر في المفتين، والعامي إما أن يكون قد اختار صاحب المذهب رأساً بعد اطلاع على سيرته، أو بإخبار العدول، فهو يعلم أن الفتوى على مذهب معين، حتى وإن لم يعلم تفاصيل الأحكام مسبقاً، وذاك حال كل مقلد مع المفتي فهو لا يعلم ما سيفتي به، ومع ذلك قرر تقليده ابتداءً بعد نظر في علمه وعدالته؛ وإما أن يكون العامي مقلداً لعالم يفتيه على مذهب، فينسب لصاحب المذهب، لا لمن أفتاه.

البند الثاني: العامي الصرف لا مذهب له

هناك من منع من نسبة التمذهب إلى العامي الصرف دون الذي له تحصيل علمي، فأجاز نسبة التمذهب إلى العالم المطلع على المذهب دون العامي الصرف. وممن قال بذلك:

ابن قيم الجوزية، ورغم أنه لم يصرح به؛ فإنه يفهم ذلك من قوله: " لا يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به؛ فالعامي لا مذهب له؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال، ويكون بصيراً بالمذاهب على حسبه، أو لمن قرأ كتاباً في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله"⁽²⁾، فبعد إطلاقه القول بأن "العامي لا مذهب له"؛ استثنى منه من قرأ كتاباً في فروع ذلك المذهب"، حيث عده متمذهباً. وتابعه على ذلك، ابن أمير الحاج الحلبي⁽³⁾.

أما ولي الله الدهلوي فقد صرح بأن "العامي الصَّرف لَيْسَ لَهُ مَذْهَبٌ وَإِنَّمَا مَذْهَبُهُ فَتَوَى الْمُفْتِي"⁽¹⁾، ومنه العبارة الشائعة: مذهب العامي مذهب مفتيه.

ومستندهم كما وضحه ابن قيم الجوزية؛ أن التمذهب لا يصح نسبته إلا للمطلع على المذهب حيث قال: " يوضحه أن القائل إنه شافعي أو مالكي أو حنفي يزعم أنه متبع لذلك

(1) انظر: البحر المحيط للزركشي، (4/596، 597).

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مرجع سابق (2/518).

(3) التقرير والتحجير: ابن أمير الحاج الحلبي، (3/447). نقل فيه عبارات ابن القيم وأشار إليه بقوله: " كذا ذكره فاضل متأخر".

(1) شاه ولي الله الدهلوي: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق محمد علي الحلبي، دار الفتح الشارقة، الطبعة الأولى 1995م، ص(72).

الإمام، سالك طريقه، وهذا إنما يصح له إذا سلك سبيله في العلم والمعرفة والاستدلال⁽¹⁾ والضابط في المسألة عندهم أن من اطلع على المذهب وعرفه، تصح نسبته إليه؛ أما من لم يطلع فلا يعد متمذبا ولو ادعى ذلك.

البند الثالث: الجمع بين القولين

بالتمعن في موقف كل طرف من تذهب العامي نلاحظ أن لكل طرف اعتباره في النظر إلى المسألة؛ فهما اعتباران ولكل طرف الجهة التي نظر منها إلى تذهب العامي.

الاعتبار الأول: الانتساب إلى المذهب يكون بمعرفة الأصول والفروع أو معرفة أحدهما؛ وبهذا الاعتبار لا يصح أن يكون للعامي مذهب والذين أنكروا عليه التمدد ولم يروا أن له مذهبا إنما نظروا من هذه الجهة، وعليه فالعامي الصرف لا مذهب له؛ لأنه لا بصر له بالمذاهب.

الاعتبار الثاني: ينسب التمدد إلى العامي لا بالنظر في الأدلة، أو الاطلاع الكافي على فروع الإمام، بل بالنظر إلى صاحب المذهب نفسه والتعلق به فيما يفتي به، أو بالإخبار بفتواه؛ فينتسب إليه من هذا الوجه، وعليه يكون للعامي مذهب فينسب للمجتهد على اعتبار أنه يرجع إليه في الملمات سواء كان يعرف رأي مفتيه مسبقا أو لا.

الفرع الثاني: اجتهاد العامي في الأخذ بمذهب

القول بتمدده العامي يبني على مسائل سبقت مناقشتها وهي: وجوب الاجتهاد في المفتي، والتي كانت محل اتفاق بين الأصوليين، وكذلك الاجتهاد في أعيان المفتين والترجيح بينهم. وفيها الخلاف الذي سبق. فالذين قالوا بأن البحث عن الأفضل من المفتين لا يلزم العامي؛ مالوا إلى جواز التمدد، ومن ثم عدم لزوم الاجتهاد في الأخذ بمذهب؛ لأن اختيار المذهب لم يتم عن اجتهاد وبالتالي لا يلزم.

وأما القائلون بوجوب ترجيح الأخذ بقول الأفضل ابتداء أو في حال التعارض، فيبني عليه وجوب الاجتهاد في ترجيح مذهب بشكل جملي، والأخذ بأقواله، على اعتبار أن الأئمة يتفاضلون، كما يختلفون فوجب المصير إلى الترجيح بينهم بطرق الترجيح التي سبقت لا بالنظر في أقاويلهم.

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مرجع سابق (518/2).

فالتمذهب بنوعيه : تمذهب العالم، وتمذهب العامي، فرع عن الاجتهاد فالعالم الذي له حظ من الاجتهاد اجتهد في تعرف أصول إمامه ورجحها على أصول غيره كما يرجح في الفروع كذلك. وقد رأينا في أقسام المجتهدين أن هذه مرتبة اجتهاد ولا ينسب صاحبها إلى التقليد إلا مجازا فيقال اجتهاد المقلد بمعنى اجتهاد العالم في الواقعة بالترجيح أو بالتخريج على أصول المذهب، أو بالقياس على أقوال الإمام.

وأما كون تمذهب العامي الصرف أو المتعلم، من الاجتهاد فمبني على أن العامي ناظر في أصحاب المذاهب مرجح لمذهب معين بناء على حقه في النظر في المفتين على ما سبق: كأن يقول العامي أنا أقلد مالكا فيما يفتيني به إن كان حيا، أو أقلد من يفتيني على مذهب مالك بعد موته.

والتأكيد على عنصر الاجتهاد في المسألة واضح لدى الأصوليين، فإذا كان التمذهب بالنسبة لمن أوجبه هو نتيجة الاجتهاد في المفتين؛ فإن القائلين بجواز التمذهب يعتبرون كذلك التمذهب نتيجة اجتهاد تم بموجبه اختيار مذهب وإن لم يلزم ابتداء ولذلك تجدهم يعبرون عن المسألة بقولهم "إذا التزم العامي مذهبا" معناه أنه في الأصل غير لازم ثم اجتهد صاحبه فالتزمه؛ فصار لازما. وإن كان البعض يخالفون في هذا اللزوم على اعتبار أنه لم يلزم ابتداء فلا يلزم انتهاء. ومن أقوالهم في ربط التمذهب بالاجتهاد قوله الغزالي:

" من اعتقد أن الشافعي - رحمه الله - أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي. وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده، فيتوسع؛ بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي فإنه يتبع ظنه في الترجيح، فكذلك ههنا"⁽¹⁾. وهو ما يصرح به ابن الصلاح بقوله: " يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين، وهذا أولى بإيجاب الاجتهاد فيه على العامي"⁽²⁾.

المطلب الثالث: حكم التمذهب

حكم التمذهب: مسألة ثار حولها النزاع قديما وحديثا، ومحل النزاع المشهور فيها تحديدا هو

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (356/2).

(2) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(88).

في حكم التقييد بمذهب معين من المذاهب الأربعة؛ فالمناقشة هنا في هذه الجزئية دون غيرها من المسائل المشابهة: كحكم تقليد مذاهب الصحابة، وغيرها من المذاهب التي لم تدون. والأقوال في المسألة على العموم ثلاثة أقوال: جواز التمذهب، وجوب التمذهب، وعدم جواز التمذهب.

والقولان: الجواز، والوجوب: هما أهم قولين في المسألة، وبهما قال جمهور العلماء؛ لذلك سيتم التطرق إليهما دون القول: بالمنع من التمذهب الذي ذهب إليه ابن حزم والشوكاني، فقد أنكرا التقليد أصلاً، فمن باب أولى منع التمذهب. وأغلب كلامهم إنما يصلح أن ينطبق على العلماء القادرين على الاجتهاد، كما علق ولي الله الدهلوي على كلام ابن حزم، في حملته على التقليد والتمذهب⁽¹⁾؛ فالقول بجواز التمذهب أو وجوبه فرع عن القول بالتقليد.

الفرع الأول: القول بجواز التمذهب وأدلته

البند الأول: القائلون بجواز التمذهب

القول بأن التمذهب بأحد المذاهب الأربعة جائز، أو غير لازم هو: قول الأكثرين من الأصوليين وأتباع المذاهب، من القدامى⁽²⁾ والمعاصرين⁽¹⁾: من حنفية، ومالكية، وشافعية، وحنابلة؛ لأن العامي إذا كان فرضه سؤال العالم العدل؛ فيحصل له ذلك بتقليد أي واحد من المجتهدين، فلا يلزمه التمذهب بناء على ذلك؛ لأن فرضه قد تم بسؤال الذي يعلم، ولا يلزمه أكثر من ذلك. فلا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين؛ إنما يلزمه التقييد بالمسألة التي سأل عنها فقط. حتى

(1) ولي الله الدهلوي: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق ص(43).

(2) فمن قال به من القدامى: ابن برهان وهو ظاهر قوله في "الوصول إلى الأصول" (379/2)؛ والآمدي في "الإحكام في أصول الأحكام" (319/4)؛ وابن الحاجب في "مختصر منتهى السؤل والأمل" (1265/2)؛ والشاطبي في "الموافقات" (262/4)؛ والزرکشي في "البحر المحيط" (596/4)؛ وابن الهمام في "التحرير" ص(551)؛ وابن النجار الفتوح في "شرح الكوكب المنير"، (574/4)؛ وابن مفلح في "أصول الفقه" (1562/4)؛ وابن أمير الحاج الحلبي في "التقرير والتحرير" (446/3)؛ وأمير بادشاه في "تيسير التحرير" (253/4)؛ والدهلوي في "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد" ص(46). وغيرهم

(1) ومن قال به من المعاصرين: الشيخ محمد الخضري في "أصول الفقه" ص(373). وعبد الكريم زيدان في "الوجيز في أصول الفقه" ص(412). ومحمد سعيد رمضان البوطي في "اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية" ص(17). ووهبة الزحيلي في "أصول الفقه الإسلامي" (1166/2). ومحمد سليمان الأشقر في "الواضح في أصول الفقه" ص(283). وغيرهم.

إذا عنت له مسألة أخرى جاز له أن يسأل الأول كما يجوز أن يسأل آخر.

البند الثاني: أدلة القول بجواز التمذهب

يستدل لهذا القول بأدلة من القرآن والإجماع والمعقول، وما يستدل به على التقليد يستدل به على جواز التمذهب، وأكتفي ببعض الأدلة مبينا وجه الاستدلال بها على جواز التمذهب .

الدليل الأول: من القرآن ويستدل بآية : ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: من الآية 43)، ووجه الدلالة من الآية أن سؤال الذي لا يعلم للذي يعلم قد وقع؛ فالمقلد أخذ بقول الإمام ، فهو فاعل للمأمور؛ وإذا جاز سؤاله مرة جاز سؤاله ثانية، كما يجوز سؤال غيره ممن اتصف بصفة العلم. وليس في الآية ما يزيد على ذلك من لزوم سؤال معين دون غيره، أو من عدم جواز سؤاله ثانية.

الدليل الثاني: استدلووا بالإجماع، وممن نقل هذا الإجماع الآمدي؛ عندما تعرض للخلاف في جواز سؤال العامي لمجتهد آخر في مسألة أخرى فرجح الجواز وقال: "وهو الحق نظرا إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم" (1). وفيه دلالة على عدم الاقتصار على عالم واحد؛ فللعامي سؤال أي عالم، وله التقيد بواحد من غير إلزام.

وذكره الإمام الدهلوي بقوله: "هذه المذاهب الأربعة قد اجتمعت الأمة أو من يعتد به منها، على جواز تقليدها إلى يومنا هذا، وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى" (2).

واعترض عليه بأن هؤلاء العلماء المتمذهبين مقلدة؛ فلا يعتد بقولهم في الوفاق كما في الخلاف. وجوابه أن منهم المجتهدين بل ومنهم المجتهد المطلق على ما مر من التفصيل في مراتب الاجتهاد، والحاصل أنهم مجتهدون وافق اجتهادهم اجتهاد الأئمة.

(1) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (4/318).

(2) ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، مراجعة عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1986م. ص(97).

الفرع الثاني: القول بوجوب التمدد وأدلته

البند الأول: القول بوجوب التمدد

رغم الكثرة التي سقتها للقائلين بجواز التمدد، وذلك لتصريحاتهم وتأصيلاتهم في المراجع الأصولية؛ فإن القول بوجوب التمدد له أنصاره، من الأصوليين والفقهاء أتباع المذاهب، وقد تجدهم في الواقع العملي يمارسون ذلك وإن لم يؤصلوا له.

فمن الأصوليين من قال بوجوب التمدد: إلكيا الهراسي⁽¹⁾، والجويني⁽²⁾، وأبو حامد الغزالي⁽³⁾، وابن المنير⁽⁴⁾، وابن الصلاح⁽⁵⁾، وتاج الدين السبكي⁽⁶⁾.

ومن المتأخرين خلق من الفقهاء أتباع المذاهب، ولا يتخرجون في نسبة هذا القول إلى الإجماع على غرار ما قاله أحمد النفراوي المالكي: "انْعَمَدَ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ الْيَوْمَ عَلَى وَجُوبِ مُتَابَعَةِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ: أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَعَدَمِ جَوَازِ الْخُرُوجِ عَنْ مَذَاهِبِهِمْ"⁽⁷⁾ وليس المقصود بالاجماع هنا الإجماع الأصولي؛ لأن النفراوي يعلم أن فيه مخالفة بل المقصود اجتماع كلمة الكثرة من متأخري فقهاء المذاهب على وجوب التمدد.

البند الثاني: أدلة القول بوجوب التمدد

يستدل أصحاب القول بوجوب التمدد بما يُستدل به على التقليد وعلى جواز التمدد؛ لكنهم يضيفون إليها ما يرتقي بالقول من الجواز إلى الوجوب؛ لأن الوجوب جواز وزيادة، وعمدة ما يستدل به من ذلك ما يأتي:

(1) نقل الزركشي قوله في البحر المحيط، (4/596).

(2) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، (2/1353).

(3) انظر: المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي (2/356).

(4) نقل الزركشي قوله في البحر المحيط، (4/597).

(5) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص(88،89).

(6) انظر: جمع الجوامع لتاج الدين السبكي ص(123).

(7) الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005م. (2/550).

الدليل الأول: التقيد بالاجتهاد

التمذهب جاء نتيجة اجتهاد إما في أصول وفروع الإمام لمن قدر عليه؛ وإما بالنظر في أحوال المجتهدين وتفضيل أحدهم، وفي جميع الأحوال الناظر ملزم باجتهاده متبع لمن ظهر له أنه الأفضل.

فالالتزام بمذهب إنما تم على أساس النظر في المذاهب، فاختيار الأرجح، يلزم منه ألا يترك الراجح لغيره، فما ترجح لديه وجب عليه إتباعه دون غيره، وهو ما نص عليه تاج الدين السبكي بقوله: "يجب التزام مذهب معين، يعتقد أنه أرجح أو مساوياً، ثم ينبغي السعي في اعتقاده أرجح"⁽¹⁾.

الدليل الثاني: دليل سد الذرائع

يجب على العامي التمذهب سدا للذريعة، لأن عدم التقيد بمذهب يفضي إلى تتبع الرخص، واتباع الهوى، ومن ثم الانحلال من ربة التكليف.

وفي ذلك يقول ابن الصلاح: "لو جاز له اتباع أي مذهب شاء؛ لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعاً هواه، ومتخيراً بين التحريم والتجوز، وفي ذلك انحلال ربة التكليف... فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين"⁽²⁾.

أما القول بجواز التمذهب دون وجوبه؛ فيتخرج عليه جواز تتبع الرخص وقد صرح به بعض القائلين بذلك فقال: "يتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب، ولا يمنع منه مانع شرعي؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه"⁽³⁾.

الدليل الثالث: دليل الاستصلاح

إن القول بوجود التمذهب يحقق مصالح دينية ودنيوية جمّة، من انضباط الناس في عباداتهم ومعاملاتهم، وبيوعهم وأفضيتهم، كما يحقق مصلحة سد الباب في وجه كثير من مدعي الفتوى

(1) تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، مرجع سابق ص(123).

(2) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي، مرجع سابق ص(88).

(3) كمال الدين ابن الهمام: التحرير، ص(552). وهذا ليس على إطلاقه عند المجوزين بل قيده بقيود منها: ألا يكون قد عمل بقوله؛ فإن عمل لا يرجع، ومنها ألا يجتمع في المسألة الواحدة ما يرفضه كل مذهب. أنظر التقرير والتحبير لابن أمير حاج الحلبي، في شرحه لعبارة ابن الهمام، (3/447 وما بعدها).

ممن ليسوا من أهلها. ولعل هذا الأصل هو الذي دفع بالحكام عبر قرون لفرض مذهب معين، في كل من منظومة القضاء والفتوى. ولقد عبر الإمام أبو عبد الله المازري عن هذه المعاني بقوله: "لست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الرقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها"⁽¹⁾.

خلاصة:

الأوفق أن يقال التمدد جائر لا واجب لإجماع السلف ولكثرة القائلين به؛ لكن الكثرة الكاثرة من المتأخرين عملت بالتمدد من علماء وعامة حتى صار في حكم الواجب ينكر في كثير من الأحيان على تاركه، خاصة بعد أن فشا وصار للدولة مذهب تعتمده في القضاء وفي تعيين المفتين، وبقية المناصب في الدولة تتم على أساس الانتماء المذهبي.

والذي يتماشى مع القواعد الأصولية أن التمدد إنما يلزم على من التزمه، ويتصور ذلك في

حالتين:

أولاً: التزام العالم وتمدده؛ والأصل فيه أنه نظر في المذاهب أصولها وفروعها، فرجح ما ترجح لديه بالدليل؛ فالواجب في حقه التزام اجتهاده؛ لأن ترك الاجتهاد عمل بالهوى الذي نهينا عنه؛ فإن ترجح لديه غيره في مسألة أو أكثر سار مع الراجح دوماً ولو خالف المذهب، ويشهد لذلك حال كثير من العلماء المتمددين، بل منهم من كان يترك المذهب برمته.

ثانياً: تمذهب العامي؛ فإذا اجتهد العامي ورجح أن إمام مذهب أولى بالإتباع، إما بالاطلاع بنفسه على أحوال وسير الأئمة أو بإخبار العلماء العدول ممن يثق فيهم؛ لزمه التمدد على قول من قال إن الاجتهاد في المفتين واجب، فيلزم العامي الوفاء بموجب اجتهاده. وعلى هذا فإن لزوم التمدد لا يكون إلا باجتهاد ولا يخرج منه صاحبه إلا لاجتهاد؛ فهو لا يلزم العامي ابتداءً إنما يلزمه بعد نظر خاصة إذا اطلع أن الأئمة يختلفون كثيراً فوجب المصير إلى الترجيح بين المفتين.

(1) نقل الشاطبي مقالته في الموافقات، (4/146).

الفصل الثالث: اجتهاد المقلد في تنزيل

الحكم الشرعي

المبحث الأول: تحقيق المناط مفهومه وأنواعه

المبحث الثاني: تحقيق المقلد للمناط ومسالك

التحقيق

المبحث الثالث: موقف الأصوليين من تحقيق

المقلد للمناط

الفصل الثالث: اجتهاد المقلد في تنزيل الحكم الشرعي

تمهيد: في هذا الفصل أتناول بالدرس والمناقشة النوع الذي يمثل ثاني أهم اجتهاد يبذله المقلد، المتمثل في الاجتهاد في تنزيل الحكم الشرعي، أو تحقيق المناط.

فهل للمقلد حظ من تحقيق المناط؟ بمعنى هل يجتهد المقلد في تحقيق المناط؟ أم أن تحقيق المناط مختص بالمجتهد، ولا حظ للمقلد فيه. وإذا كان له اجتهاد فهل يعد اجتهادا بمفهوم شرعي، أم أن هذا الاجتهاد لا يعدو أن يكون بدلا للجهد بمفهوم لغوي؟

هذه هي إشكالات هذا الفصل وهي من الإشكالات الرئيسة للدراسة. وسأحاول طرحها والإجابة عليها وبيان موقف الأصوليين من هذا التحقيق، بعد التطرق لتحقيق المناط مفهوما وأنواعا حتى يتضح موقع العامي من تحقيق المناط.

المبحث الأول : تحقيق المناط مفهومه وأنواعه

المطلب الأول: مفهوم العلة وأوجه

الاجتهاد فيها

المطلب الثاني: مفهوم تحقيق المناط

المطلب الثالث: أنواع ومراتب تحقيق المناط

المبحث الأول: تحقيق المناط مفهومه وأنواعه

تمهيد: أهمية الاجتهاد في تحقيق المناط

لا يقلل الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية أهمية عن عملية الاستنباط، فدراسة محل الحكم الشرعي، واختبار مدى توافر شروط الحكم على الواقعة محل الدراسة، تحدد ما إذا كان الحكم سيُنزَل لتوفر دواعيه وشروطه، أم أنه غير مصادف لمحله فيُتوقف فيه. فتطبيق الأحكام الشرعية مفتقر إلى عملية اجتهاد، حتى عبر عنه الغزالي بأنه "تسعة أعشار نظر الفقه"⁽¹⁾. وهو اجتهاد لا ينقطع؛ لأنه " لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات ... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام"⁽²⁾.

لذلك يقع على المجتهد عبء دراسة الواقع دراسة مدقق محقق قد يوظف فيه ما تيسر من ثقافة العصر؛ لتشابك معطيات الواقع وتعقدها في بيئة دائمة التغير والتجدد. ونظرا لهذه الأهمية وارتباطها بتطبيق الأحكام الشرعية؛ التي يخاطب بها كل مكلف؛ فإني سأتناول موضوع تحقيق المناط بنوع من التفصيل من حيث مفهومه وعلاقته بالعلة الشرعية، كما أتطرق إلى أنواعه ومراتبه؛ ليكون ذلك مدخلا لمعرفة موقع العامي من تحقيق المناط.

المطلب الأول: مفهوم العلة وأوجه الاجتهاد فيها

الفرع الأول: أهمية القياس

للقياس أهميته البالغة، وتنبع أهميته من كون نصوص الشرع متناهية والحوادث والمستجدات لا تنتهي إلى يوم الدين، وما من سبيل إلى معرفة الحكم الشرعي في هذه الحال إلا بالقياس. وإذا كانت الأحكام الشرعية معللة بعلة إما منصوص عليها، أو مستنبطة، فما من غرض للشارع في ذلك إلا الإذن بإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق لاستوائهما في العلة، وهذا الذي ينفي

(1) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان الرياض، طبعة 1993م ص(40).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة مرجع سابق (93/4).

العبث عن الشريعة، فكون الأحكام مُنطرة بعلل، هو إذن من الشارع بالقياس، كما لو قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكراً، فهذا إذن من الشارع باعتبار علة الإسكار، ومن ثم تحريم كل مسكر.

وهكذا قامت الحاجة للقياس كضرورة شرعية، للكشف عن أحكام الشرع في كل ما يستجد من حوادث؛ فكان الحل الشرعي لغير المنصوص عليه من هذه المستجدات؛ لأنه قد عُلم قطعاً أنه ليس للمكلف السير في الحياة على غير هدى، أو على هواه.

وقد دل على شرعية القياس الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة. وبداهة العقول أرشدت إليه، واعتمده الأئمة دليلاً من أدلة الأحكام.

والعلة صلب موضوع القياس، بل هي ركنه الركين، وعلى أساس معرفتها في الأصل والتحقق من وجودها في الفرع يتم القياس ويأخذ الفرع حكم الأصل؛ لذلك اعتنى الأصوليون ببيان مفهوماتها، وأنواعها، وسبل الكشف عنها، وما يصلح للتعليل منها مما لا يصلح، حتى يكون المجتهد على بينة فيما يأتي وما يذر، فيستقيم قياسه وينسجم مع مراد الشارع.

وحظنا في هذه العجالة الإشارة إلى ما يتعلق بالعلة ببيان مفهوماتها، وعلاقتها بالمناط فموضوع تحقيق المناط، أو تنزيل الحكم الشرعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع العلة والاجتهاد فيها؛ لذلك كان لزاماً التطرق إلى العلة ولو بشيء من الإيجاز.

الفرع الثاني: تعريف العلة في اللغة والاصطلاح

البند الأول: تعريف العلة في اللغة

كلمة "العلة" تعود إلى أصل ثلاثي وهو "ع ل ل"، جاء في لسان العرب في مادة "علل" (1):
 عَلَّلَ: العَلَّلُ والعَلَّلُ: الشَّرْبَةُ الثَّانِيَةُ. والإبل عندما ترد الماء للمرة الأولى وتشرب يسمون ذلك "النَّهْل"، وعندما تعود للشرب ثانية في نفس اليوم يسمون ذلك "العَلَّل"؛ فيُقَالُ: عَلَّلُ بَعْدَ نَهْلٍ.

وبقية المعاني راجعة إلى هذا المعنى:

فمنه: عَلَّهُ يَعْطُهُ وَيَعْطُهُ إِذَا سَقَاهُ السَّقِيَّةَ الثَّانِيَةَ. ومنه العلل: الشُّرْبُ بَعْدَ الشُّرْبِ تَبَاعاً.

(1) انظر لسان العرب لابن منظور مادة "علل"، (409/6).

ومنه: عَلَّةٌ ضَرْباً أَيْ تَابَعَ عَلَيْهِ الضَّرْبَ. كما ترد بمعنى المرض: عَلَّ الرَّجُلُ يَعْلُ مَنْ الْمَرَضِ. وتوسع صاحب محيط المحيط في معاني العلة فذكر منها⁽¹⁾:

عُلَّ الْإِنْسَانُ عِلَّةً : مرض فهو عليل. وأعل الله فلانا: أصابه بعلة فهو عليل. واعتلَّ الرجل: مرض. فالعِلَّةُ : هي المرض الشاغل، يشغل صاحبه؛ كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول. كما تفسر بأنها: معنى يحل في المحل فيتغير به حال المحل؛ ومنه يسمى المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. والعلة : السبب جمع عِلَل. وتعلَّل الرجل تعلُّلاً: أبدى الحجة وتمسك بها. وعَلَّلَ الشيء: بين عِلَّتَهُ وأثبتته بالدليل.

وهو المعنى اللغوي نفسه عند الأصوليين ، نقل القراني عن القاضي عبد الوهاب⁽²⁾، أن العلة تأتي على ثلاثة معان: "العلة باعتبار اللغة مأخوذة من ثلاثة أشياء: العرض المؤثر، كعلة المرض، وهو الذي يؤثر فيه عادة، والداعي للأمر، من قولهم: علة إكرام زيد لعمرو، علمه وإحسانه، وقيل: من الدوام والتكرار: ومنه العلل، للشرب بعد الري، يقال: شرب عللاً بعد نهل"⁽³⁾.

البند الثاني: تعريف العلة في الاصطلاح

تُرَكِّزُ المصادر الأصولية⁽⁴⁾ على أربعة تعريفات وهي:

التعريف الأول: العِلَّةُ هي: الباعث على الحكم.

ذهب إلى ذلك الآمدي⁽⁵⁾ وتابعه عليه ابن الحاجب⁽⁶⁾. وفسروا الباعث على الحكم بأنه: وصف مشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصودَ الشارع من شرع الحكم: كتحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها، كما صرح بذلك الآمدي فقال: "العِلَّةُ فِي

(1) بطرس البستاني: محيط المحيط، مرجع سابق ص(627،628).

(2) القَاضِي عَبْدُ الْوَهَّابِ: هو عبد الوهاب بن علي التغلبي البغدادي، أبو محمد، من فقهاء المالكية له مؤلفات في الفقه المالكي منها: "التلقين"، ولد سنة 362هـ وتوفي سنة 422 هـ. انظر: وفيات الأعيان (219/3).

(3) شهاب الدين القراني: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1995م. (3217/7).

(4) انظر: البحر المحيط للزركشي، (102،101/4).

(5) الآمدي: الإحكام في أصول الحكم، مرجع سابق (289/3).

(6) ابن الحاجب : مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مرجع سابق (1039/2).

الأصل بِمَعْنَى الْبَاعِثِ، أَي مُشْتَمِلَةً عَلَى حِكْمَةٍ صَالِحَةٍ أَنْ تَكُونَ مَقْصُودَةً لِلشَّارِعِ مِنْ شَرَعِ الْحُكْمِ"⁽¹⁾، لا الباعث بمعنى الذي حمل الشارع على شرع الحكم، كما هو ظاهر اللفظ، لأن الله تعالى لا يبعثه شيء على شرع حكم سوى إرادته؛ لأنه يخلق ما يشاء ويختار. وتفسير الباعث بهذا المفهوم يجعله مطابقاً لتعريف "المناسب".

والمعروف في الدرس الأصولي أن المناسب هو: "وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة، أو دفع مفسدة"⁽²⁾، مثاله: علة القتل العمد العدوان هو: وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتب حكم القصاص عليه، حصول منفعة، وهي: حفظ الحياة. وسبب ربط العلة بالوصف المنضبط هو أن كثيراً من الحكم قد يكون خفياً؛ فلا يكون مُعَرَّفًا. لذلك مست الضرورة إلى اعتبار شيء آخر يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة، فتؤول العلة إلى كونها وصفاً ظاهراً، منضبطاً، يكون مظنة لوجود الحكمة.

التعريف الثاني: العلة هي: الوصف المعرف للحكم.

وهو تعريف فخر الدين الرازي⁽³⁾، والبيضاوي⁽⁴⁾، والسبكي⁽⁵⁾، وكثير من العلماء.

فالحكم مضاف إلى العلة، والوصف علامة على ثبوت الحكم؛ بمعنى أن العلة "جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم"⁽⁶⁾، مثال ذلك: السكر كان موجوداً في الخمر، ولم يدل على تحريمها، حتى جعله صاحب الشرع علة في التحريم، فصار الإسكار علامة على وجود التحريم في كل ما وجد فيه. وبهذا المعنى يكون التعليل بالإسكار معرّفًا لحكم الأصل من جهة أنه أصل يقاس عليه، ويُلاحق به غيره. ورغم اختلاف العبارة في الظاهر فإن أصحاب هذين التعريفين كلاهما

(1) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (289/3).

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، (389، 388/3)؛ وتابعه عليه ابن الحاجب في المختصر، (1085/2).

(3) انظر: المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (1235/3).

(4) انظر: المنهاج للبيضاوي، ص(98).

(5) انظر: جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، ص(84).

(6) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق ص (686).

يشترط أن تكون العلة وصفا ظاهرا منضبطا، فمدار التعريفين على الوصف الظاهر، المنضبط، المناسب. وهذا المعنى لصيق بعلم الأصول، من مباحث شروط العلة، ومسالك التعليل؛ لذلك كثر القائلون به، من الأصوليين المحققين القدامى والمعاصرين⁽¹⁾ وإن اختلفت عباراتهم في ذلك.

ويمكن الجمع بين التعريفين بتركيب تعريف يدمج بين مفهومي التعريفين .

فتكون العلة هي: " وصف، ظاهر، منضبط، معرّف للحكم"⁽²⁾.

فمعنى كون الوصف ظاهراً: أي واضحاً غير خفي، كالإسكار في الخمر، لا خفياً كالرضي والغضب، فالخفي لا يعرف الخفي. ومعنى كونه منضبطاً: أي يمكن ضبطه بحيث لا يختلف باختلاف النسب، والإضافات، والقلة والكثرة: وذلك كتعليل قصر الصلاة بالسفر لانضباطه، ولا بالمشقة، لعدم انضباطها. ومعنى كونها معرفة للحكم: أن الشارع جعلها علامة دالة عليه أي: " أنها نصبت أمانة وعلامة ليستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفاً به"⁽³⁾.

وللعلة تعريفات أخرى ، طغى عليها الخلاف الكلامي أذكرها لتمام الفائدة وهي:

التعريف الثالث: العلة هي: الوصف المؤثر أو الموجب للحكم يجعل الله تعالى لا بذاته. ذهب إلى ذلك الغزالي⁽⁴⁾، وأكثر الحنفية.

فالوصف هو المعنى القائم بالحكم ومعنى التأثير: هو مجرد ارتباط بين الوصف والحكم. والله سبحانه أجرى أمره أنه كلما وجد الوصف وجد معه الحكم، وكل منهما من قبله الله تعالى، فليس

(1) على غرار ما ذهب إليه الشيخ الحضري في كتابه "أصول الفقه" ص293؛ والشيخ أبو زهرة في كتابه "أصول الفقه" ص216، وما بعدها؛ ومصطفى شليبي في كتابه "تعليل الأحكام" ص130، وما بعدها؛ وكذلك عبد الكريم زيدان في كتابه "الوجيز في أصول الفقه"، ص195، وما بعدها؛ ووهبة الزحيلي في كتابه "أصول الفقه الإسلامي" (1/646).

(2) علاء الدين المرادوي: التجبير شرح التحرير، تحقيق عبد الرحمان الجبير وآخريين، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى 2000م. (3177/7).

(3) المرجع نفسه. (3178/7).

(4) يستفاد هذا التعريف من كتابه "شفاء الغليل" ص20، في قوله: "إذا ذكرت السبب المؤثر في الحكم؛ فقد ذكرت علة الحكم"، ويستفاد تعريفها بالموجب من قوله: "تطلق على السبب الموجب للحكم... بنصب الشرع"، ص538. في نفس المرجع، ولكن الغزالي لم يتقيد بعبارة محددة في تعريف العلة، فمنها: "السبب المؤثر في الحكم" و"الموجب يجعل الشارع" و"الباعث على الحكم"، و"العلامة الضابطة محل الحكم"، و"الدالة على الحكم"، و"مناطق الحكم"، و"أمانة الحكم"، وأكثر ما تردد في التعبير عن العلة عنده هو "علامة الحكم". فلم يتقيد بتعريف واحد.

الحكم ناشئاً من الوصف ولا متولداً منه.

التعريف الرابع: العلة هي المؤثر بذاته في الحكم.

وهو قول المعتزلة، ومعنى تأثيرها فيه عندهم أنها توجهه وتقتضيه بذاتها.

ومذهبهم هذا مبني على أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً ذاتيين، وأن الأحكام عندهم تكون تابعة لما أدركه العقل من ذلك، وجاء الشرع موافقاً ومؤكداً لما حكم به العقل. والتعريفان يدوران حول مصدر التأثير: فالمعتزلة يعتبرون التأثير ذاتي، والعقل يستقل بذلك؛ والأشاعرة يعتبرون التأثير بجعل الله لا بذاته. وهذا الخلاف أخصُّ بعلم الكلام، ومبناه على الخلاف في تعليل أفعال الله وأحكامه، بين المعتزلة والأشاعرة، وهو خلاف لفظي بالنسبة لأثره، لأن جميعهم في نهاية المطاف يعللون ويقيسون.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن للعلة تسميات مختلفة، "تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمانة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر"⁽¹⁾.

ومن هذه التسميات التي ذكرت إطلاق مصطلح المناط بمعنى العلة وهذا مهم في هذه الدراسة لعلاقته الوثيقة بتحقيق المناط قال الغزالي في تعريف العلة بمعنى المناط:

"نعني: بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة على الحكم"⁽²⁾، والمناط هو متعلق الحكم وعلامته؛ لهذا الاعتبار يطلق أحدهما على الآخر، وسيأتي تفصيل ذلك في تعريف تحقيق المناط.

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ص(687).

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (186/2).

الفرع الثالث: أوجه الاجتهاد في العلة

قدم الغزالي تصورا دقيقا واضحا للاجتهاد في العلة مبناه على أن العلة هي مناط الحكم وذكر أن الاجتهاد في العلة ثلاثة أنواع⁽¹⁾: تنقيح مناط الحكم، و تخريج مناط الحكم وتحقيق مناط الحكم.

وموضوعنا مرتبط بالاجتهاد في تحقيق المناط؛ ولكن لكون الاجتهاد في المناط تتجاذبه أنواع أخرى غير التحقيق مختلفة عنه، كان من الأهمية الإشارة إليها حتى يتبين الفرق .

البند الأول: الاجتهاد في تنقيح المناط

تنقيح المناط هو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب، وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله، فإننا نلحق به أعرابيا آخر كما يلحق به كل مكلف؛ لأن التكليف يعم الأشخاص، فيلحق به التركي، والعجمي وغيرهم؛ فوصف الأعرابي وهياتة وسنه وغيرها من الأوصاف الطردية لا مدخل لها في الحكم فتستبعد، ويبقى مناط الحكم هو وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، ويلحق به من أفطر في رمضان آخر؛ لأننا نعلم أن المناط هو هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان، فهذه العملية تسمى تنقيحا للمناط لأنها تشذيب وتهذيب للأوصاف حتى لا يبقى منها إلا ما عهد من الشارع اعتباره؛ فيعلل به الحكم . فهو حذف لما علم بعادة الشرع في موارد، ومصادره، وفي أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير.

البند الثاني: الاجتهاد في تخريج المناط

ويعتبر تخريج المناط من أدق مباحث القياس، وأغمضها، لذلك كان اهتمام الأصوليين به أكبر من اهتمامهم بغيره، فأشبعوه بحثاً، وتحقيقاً، وتفصيلاً.

ومعنى تخريج المناط هو: تعيين المجتهد العلة بإبداء مناسبة بينها وبين الحكم مع الاقتران بينهما في دليل حكم الأصل والسلامة عن قوادح العلة . مثاله: أن يحكم بتحريم في محل، ولا يذكر إلا الحكم، والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم، وعلته، كتحریم شرب الخمر، والربا في البر، فنحن نستنبط المناط بالرأي، والنظر، فنقول: حرمه لكونه مسكراً، وهو العلة، ونقيس عليه النيذ،

(1) انظر: المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، (2/186-189).

وحرم الربا في البر لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز، والزبيب، ويوجب العشر في البر، فنقول: أوجه لكونه قوتا، فنلحق به الأقوات، فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي أنكره أهل الظاهر.

البند الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط

وضح الغزالي تحقيق المناط بالتمثيل: فمثل له بالاجتهاد في تعيين الإمام، وكذا تعيين الولاية، والقضاة، وتقدير المقدرات، وتقدير الكفايات في نفقة القربات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وأروش⁽¹⁾ الجنائيات، وطلب المثل في جزاء الصيد. وبين وجه الاجتهاد في نفقة القريب بعد تحديد المناط بالكفاية: بأن كون الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بالاجتهاد والتخمين. وعلق الغزالي على الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم بأنه لا يعرف خلافاً بين الأمة في جوازه. وهذا عرض موجز في سياق أنواع الاجتهاد في العلة، وفيما يأتي بسط لمفهومه في الدراسات الأصولية، وبيان لأنواعه ومراتبه.

المطلب الثاني: مفهوم تحقيق المناط

الفرع الأول: تعريف تحقيق المناط في اللغة

مركب إضافي من المضاف إليه "المناط"، والمضاف "تحقيق"، ولبيان معنى المركب تنبغي الإشارة إلى كل من المتضامين، والبدء يكون بالمناط؛ لأنه هو المضاف إليه فهو أصل من المضاف، وعليه مدار التركيب فالمقصود هو المناط والتحقيق تابع.

البند الأول: تعريف المناط في اللغة

المناط جذرها الثلاثي "ن و ط"، وتذكر المعاجم اللغوية لهذه المادة معنى واحداً، وهو "عَلَّقَ"، ويستعمل في المواضع الحسية، ومنها يستعار للمواضع المعنوية، جاء في لسان العرب في هذه المادة⁽²⁾ ما يأتي:

نَوَطَ: نَاطَ الشَّيْءَ يَنْوِطُهُ نَوَاطًا: عَلَّقَهُ. والمصدر النَّوْطُ: وهو مَا عُلِّقَ. وَنِيطَ الشَّيْءُ عَلَى شَيْءٍ: بِالْبِنَاءِ لِلْمَجْهُولِ: بِمَعْنَى عُلِّقَ عَلَيْهِ.

(1) الأروش جمع أرش، وهو العوض في مقابل الشيء، وهو أنواع فقد يكون مقابل الجراحة فيكون أرش الجراحة أو أرش الجناية وقد يكون في مقابل عيب في السلعة فيكون أرش البيع. انظر: لسان العرب مادة "أرش" (1/124).

(2) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة "نوط"، (8/742).

وكلُّ ما عُلقَ مِنْ شَيْءٍ، فَهُوَ نَوَاطٍ، وجمعها أنواطٌ: وهي: المعاليقُ. والأنواطُ: ما نُوطَ عَلَى البَعِيرِ . ومنه تسمية الشجرة ذات أنواطٍ: وَفِي الْحَدِيثِ: « اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ »⁽¹⁾، وهي شَجَرَةٌ كَانَتْ تُعْبَدُ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وكان المشركون يُنَوطُونَ بِهَا سِلَاحَهُمْ أَي يعلِّقُونَهُ بِهَا وَيَعْكُفُونَ حَوْلَهَا، فسألوه أَنْ يَجْعَلَ لَهُمْ مِثْلَهَا فَنَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ. ونياطُ كُلِّ شَيْءٍ: مُعَلِّقُهُ كنياطِ القوسِ والقربةِ. تَقُولُ: نُطْتُ القربةَ بِنِياطِها نَوَاطًا. ونياطُ القوسِ: مُعَلِّقُها.

فهذه الاستعمالات ترجع إلى أصل واحد، وهي: ناط بمعنى: علق. ومنه اسم المكان "المناط" عرفه صاحب محيط المحيط فقال: "المناط اسم موضع التعليق"⁽²⁾.

البند الثاني: تعريف التحقيق في اللغة

مادة "حقق" ترد في المعاجم على عدة معانٍ⁽³⁾ منها الوجوب، والثبات، والإحكام، والتصديق، التوكيد، التيقن فمما جاء من ذلك في لسان العرب:

أولاً : في معنى ثبت ووجب

حَقَّقَ الْأَمْرَ يَحَقِّقُهُ وَيَحَقُّ حَقًّا وَحَقُوقًا: صَارَ حَقًّا وَتَبَّتَ؛ مَعْنَاهُ وَجِبَ يَجِبُ وَجُوبًا.

ومنه حَقَّقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَأَحَقَّقْتُهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿ قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ ﴾ (القصص: من الآية 63)؛ أَي تَبَّتَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ (الزمر: من الآية 71)؛ أَي وَجَبَتْ وَتَبَّتَتْ. وَحَقَّهُ يَحَقُّهُ حَقًّا وَأَحَقَّهُ، كِلَاهُمَا: أَتَبَّتَهُ وَصَارَ عِنْدَهُ حَقًّا لَا يَشْكُ فِيهِ. وَأَحَقَّهُ: صَيَّرَهُ حَقًّا. وَأَحَقَّ عَلَيْكَ الْقَضَاءُ فَحَقَّ أَي أَتَبَّتَ فَتَبَّتَ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: حَقَّقْتُ عَلَيْهِ الْقَضَاءَ أَحَقَّهُ حَقًّا وَأَحَقَّقْتُهُ أَحَقَّهُ إِحْقَاقًا أَي أَوْجَبْتُهُ.

ثانياً: في معنى التصديق

حَقَّهُ وَحَقَّقَهُ: صَدَّقَهُ؛ صَدَّقَ قَائِلَهُ. وَحَقَّقَ الرَّجُلُ إِذَا قَالَ هَذَا الشَّيْءُ هُوَ الْحَقُّ كَقَوْلِكَ صَدَّقَ. وَتَحَقَّقَ عِنْدَهُ الْحَبْرُ أَي صَحَّ.

(1) هذه قطعة من حديث: أخرجه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم: (21897)، (225/36). ورواه الترمذي في سننه في كتاب أبواب الفتن باب لتركبن سنن من كان قبلكم. حديث رقم: (2180). ص 668. وقال عنه: حسن صحيح ..

(2) بطرس البستاني: محيط المحيط، ص(923).

(3) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة "حقق"، (526/2).

ثالثاً: في معنى الإحكام

يُقَالُ: أَحَقَّقْتُ الأَمْرَ إِحْقَاقًا إِذَا أَحْكَمْتَهُ وَصَحَّحْتَهُ.

رابعاً: في معنى التوكيد

يقال: هَذَا عَبْدُ اللَّهِ حَقًّا فَتَوَكَّدَ بِهِ وَتَكَرَّرَهُ لِزِيَادَةِ التَّأْكِيدِ وَهُوَ مَصْدَرٌ مُؤَكَّدٌ لِعَبْرِهِ .

خامساً: في معنى التيقن

حَقُّ الأَمْرِ يُحَقُّهُ حَقًّا وَأَحَقَّهُ: كَانَ مِنْهُ عَلَى يَقِينٍ؛ تَقُولُ: حَقَّقْتُ الأَمْرَ وَأَحَقَّقْتَهُ إِذَا كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ. وَالْحَقُّ: اليَقِينُ بَعْدَ الشَّكِّ. وَبَلَغَ حَقِيقَةَ الأَمْرِ أَيَّ يَقِينٍ شَأْنُهُ.

ورغم تنوع هذه المعاني في ظاهرها؛ فإنها ترجع إلى معنيين: الوجوب والتثبت؛ فالتيقن هو التثبت، والتأكيد يساق للتثبت، وإحكام الأمر يؤول إلى كونه تثبت منه.

وبناء على هذه المعاني يكون الفعل المزيد حقق معناه: تثبت وتأكد، وتيقن، ومصدره "تحقيق"، جمع بطرس البستاني معانيه في عبارة واحدة فقال: "حقق الشيء تحقيقاً: أوجبه، وأكده، وأثبتته"⁽¹⁾.

وبناء على تعريف كل من لفظي المركب: "تحقيق" بمعنى: إثبات، و"مناطق" بمعنى: موضع التعليق، فهو ما يعلق عليه؛ يكون معنى المركب الإضافي في اللغة:

تحقيق المناطق: هو إثبات وجود ما ربط به الشيء، وعلق عليه.

الفرع الثاني: تعريف تحقيق المناطق في الاصطلاح

تحقيق المناطق مركب إضافي من "التحقيق" و "المناطق"، فأما التحقيق؛ فلم يخصه الأصوليون بالتعريف. ومن خلال تعريفهم لمصطلح "تحقيق المناطق" يتبين أنهم أكتفوا بدلالة "التحقيق" اللغوية؛ فمعناه الاصطلاحي لا ينفك عن معناه اللغوي وهو مطابق له، فلا يحتاج إلى تواضع على معنى خاص بعلم الأصول؛ فيكون معناه الاصطلاحي هو: التأكد والتثبت، على ما سبق من معناه اللغوي؛ لذلك سيتم التركيز على معنى "المناطق" الاصطلاحي.

غالبية كتب الأصول ورد فيها أن مفهوم المناطق هو: علة الحكم، وقد سبقت الإشارة إليه

(1) محيط المحيط: بطرس البستاني، مادة "حقق"، ص181.

في تعريف الغزالي بأن العلة هي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه. ولقد تداول كثير من الأصوليين هذا المعنى للمناط، وعنوا به العلة التي رتب عليها الحكم.

ومن النماذج التي استعمل فيها المناط بمعنى العلة ما قاله الآمدي: "...الْعِلَّةُ مُتَعَلِّقَ الْحُكْمِ وَمَنَاطَةٌ"⁽¹⁾، والزرکشي: "الْمَنَاطُ: هُوَ الْعِلَّةُ"⁽²⁾، وفي التحبير شرح التحرير: "المناط: ... هو العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل"⁽³⁾، وعند الإسنوي مثله حيث صرح بأنه: " ما أناط الشارع الحكم به أي: ربطه به وعلقه عليه، وهو العلة"⁽⁴⁾، وهذا غيظ من فيض. فاستعمال المناط بمعنى العلة شهير عند الأصوليين وتجد التعريف مباشرا، كما تجد أغلبه مقترا بتنتيخ المناط، وتخریج المناط، وتحقيق المناط، فعند شرح هذه المصطلحات يعبرون عن المناط بالعلة. كما یرد في مسائل القياس عند التعبير عن العلة بأحد مسمياتها، من الوصف أو المناسب أو غيره فهم يستعيضون عن هذه المسميات في ثنایا كلامهم ويستعملون بدلها مصطلح المناط.

ورغم هذه الشهرة فإن مفهوم المناط قد عرف دلالات أخرى. كما تطور مفهومه تطورا ملحوظا، ليشمل معان أخرى غير العلة؛ فهناك اتجاهات في تعريف المناط؛ بل لنقل هناك مراحل قطعها المصطلح حتى صار يشمل القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو الأصل الكلي الذي ربط به الحكم، ليصل في رحلته مستقرا عند الشاطبي؛ شاملا لهذه المعاني وغيرها؛ ويكون المناط عنده: هو محل الحكم الشرعي الثابت بمدركه.

وتبعاً لهذا التوسع في مدلول المناط سار تحقيق المناط أيضاً، وعليه سأقوم باستعراض هذه المفاهيم من خلال التطرق للتطور الدلالي لمصطلح تحقيق المناط.

الفرع الثالث: تطور المفهوم الدلالي لتحقيق المناط

مر مصطلح تحقيق المناط بمراحل قبل أن يستقر على مفهوم الشاطبي له، وهي ثلاث محطات ومعالم تعتبر فتحة في التدقيق في مفهوم تحقيق المناط؛ بتجليته وإيضاحه، وضرب الأمثلة

(1) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (3/435).

(2) بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، مرجع سابق، (4/227).

(3) علاء الدين المرادوي: التحبير شرح التحرير، مرجع سابق. (7/3451).

(4) الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق، (2/875).

له. هذه المحطات هي: محطة الغزالي، حيث وقف فيها الدرس الأصولي عنده متمهلاً حتى أضفى عليه ما يعتبر الانطلاقة الحقيقية في تحديد مفهوم تحقيق المناط، ومع ابن قدامة، اتسع مفهومه، لتستمر الرحلة بعده إلى محطة ابن تيمية، فيزيده غناء وثناء، فإذا هو عند الشاطبي نظرية متكاملة الأركان مفهومها، وأنواعها، وضوابطها، تشمل كافة مناحي التشريع، وتعم كافة المكلفين. وإليك هذه المراحل بالتفصيل.

البند الأول: التحقق من وجود العلة

في هذه المرحلة اعتبر تحقيق المناط هو التحقق من وجود العلة، وكان أتباعها يحصر التحقيق في إثبات وجود العلة في الفروع والجزئيات، فاعتبار المناط هو العلة شائع عند الأكثرين .

فأما الغزالي فيرتبط الحديث عن المناط في الدراسات الأصولية المبكرة به، حيث تطرق إلى الاجتهاد فيه بالتنقيح والتخريج، والتحقيق، وأكثر من جاء بعده كرر عباراته في تحقيق المناط؛ بل واستعمل الأمثلة التي ضربها أو بعضها منها، ولم يذكر الغزالي تعريفاً مباشراً لتحقيق المناط؛ ولكنه قبل التعرض له سبق تعريفه للمناط بأنه: "علة الحكم"؛ وضرب له أمثلة تنوعت عللها ما بين منصوص ومجمع عليها، فيكون مفهوم تحقيق المناط عنده هو: التثبت من وجود العلة في غير الصورة المنصوص أو المجمع عليها.

ومن الأمثلة التي ضربها: "مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بالاجتهاد، والتخمين"⁽¹⁾.

وعلى هذا المنوال جاء تعريف السبكي: "أما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع ويجتهد في وجودها في صورة النزاع"⁽²⁾.

وأما الآمدي فإنه وسع في المناط ليشمل العلة المستنبطة فعرف تحقيق المناط بقوله: "هُوَ النَّظَرُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُودِ الْعِلَّةِ فِي أَحَادِ الصُّوَرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهَا فِي نَفْسِهَا ، وَسَوَاءٌ كَانَتْ مَعْرُوفَةً بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ أَوْ اسْتِنْبَاطٍ"⁽³⁾.

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق، (2/186).

(2) تقي الدين السبكي وولده تاج الدين: الابحاج في شرح المنهاج ، (3/1570).

(3) سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (3/435).

وتتفق هذه التعريفات على أن تحقيق المناط هو إثبات وجود العلة في الفرع، والاختلاف بينها هو اقتصار بعضها على العلة المستفادة من النص، أو الإجماع، وتوسع البعض ليشمل العلة المستنبطة. فالأمدي وسع المفهوم ليشملها، واعتبر كل ذلك من تحقيق المناط؛ بينما أراد الغزالي بيان المتفق فيه، ليتم تحقيقه مباشرة.

كما تطرق هذا الاتجاه في الأمثلة التي ضربها إلى أنواع من العلل بمعنى أعم من العلة الأصولية، مثل الاجتهاد في القبلة، لذلك علق عليه الغزالي بأنه "ليس من القياس في شيء"⁽¹⁾، وكون هذه الأمثلة ليست من القياس؛ فمعناه أن العلة هنا ليست العلة الأصولية القياسية.

البند الثاني: التحقق من وجود العلة، وتحقيق معنى القاعدة.

توسع مفهوم تحقيق المناط ليشمل نوعين هما:

الأول: التحقق من وجود العلة في الفرع. والثاني: تحقيق معنى القاعدة الكلية في الفروع والجزئيات.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة، حيث قال: "أما تحقيق المناط، فنوعان: أولهما...: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع. ومثاله: قولنا: "في حمار الوحش: بقرة" لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ (المائدة: من الآية 95) فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب"⁽²⁾. وسرد مجموعة أخرى من الأمثلة لهذا النوع: كتعيين جهة القبلة، وتعيين الإمام بالنظر في الأصلح، وتحديد مقدار الكفاية في النفقة.

وأما النوع "الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده. مثل: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في الهر: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»⁽³⁾، جعل الطواف علة؛ فبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق (187/2).

(2) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر وجمعة المناظر، مرجع سابق (802.801/3).

(3) أخرجه النسائي في كتاب الطهارة باب سؤر الهرة رقم (68)، ص 26؛ وابن ماجه في الطهارة وسننها باب الوضوء بسؤر الهرة، رقم: (367)، ص 119؛ وأبو داود في كتاب الطهارة باب سؤر الهر رقم (75). ص 71؛ والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة رقم (92). ص 57. وقال عنه: حسن صحيح.

الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة"⁽¹⁾.

و الأمثلة التي ساقها ابن قدامة هي عينها التي ساقها الغزالي والآمدني فنخلص إلى نتيجة مهمة أن ما اعتبره ابن قدامة تطبيقاً للقاعدة الكلية أدخله أصحاب الاتجاه الأول ضمن دائرة العلة وأعتبروا تحقيق المناط نوعاً واحداً؛ بتوسيع دائرة العلة، بينما ميز ابن قدامة بين ما هو تطبيق للقواعد الكلية، وبين العلة القياسية؛ واعتبرها نوعين من أنواع تحقيق المناط. فالمناط عنده أعم من العلة فهو الأمر الذي علق الشارع الحكم عليه. لذلك عبر عن الأول بأنه ليس من القياس موافقاً في ذلك الغزالي على اعتبار أنه تطبيق للقاعدة على الجزئيات التي تنضوي تحتها. بينما اعتبر النوع الثاني من القياس⁽²⁾. وفي كلتا الحالتين يعتبر تحقيق المناط من الاجتهاد.

البند الثالث: التحقق من محل الحكم الشرعي

في هذه المرحلة يأخذ مفهوم تحقيق المناط معنى أشمل وأوسع مع علمين هما ابن تيمية، والشاطبي.

أولاً: تحقيق المناط عند ابن تيمية

مع ابن تيمية أخذ تحقيق المناط معنى أكثر شمولاً واتساعاً، فهو عنده تحقق من الوصف الذي علق عليه الحكم، كما هو تحقق من دخول الأنواع، والأعيان تحت دلالة اللفظ العام. فمن النوع الأول: ما جاء عند تناوله الاجتهاد في تحقيق المناط حيث تناوله بالتفسير والتمثيل بقوله: " الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين إلى أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه، كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منا، وممن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد، فيحتاج أن يعلم في الشهود المعينين: هل هم من ذوي العدل المرضيين أم لا؟ ... وكما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام: من الآية 152). ويبقى النظر في تسليمه إلى هذا التاجر، بجزء من الربح. هل هو من التي هي أحسن أم لا؟ وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا الْأَصْدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ (التوبة: من الآية 60) يبقى هذا الشخص

(1) موفق الدين ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر مرجع سابق (3/ 802).

(2) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لموفق الدين ابن قدامة (3/ 802).

المعين هل هو من الفقراء المساكين المذكورين في القرآن أم لا؟⁽¹⁾.

ورغم أن ابن تيمية لم يخرج عن سابقه في المفهوم العام لتحقيق المناط؛ لكنه لم يقيده بالتحقق من وجود العلة؛ بل أطلق الكلام واعتبر تحقيق المناط هو التحقق من الوصف الذي علق عليه الحكم. ويشمل ذلك العلة كما يشمل غيرها من الأسباب والشروط؛ فالجديد عند ابن تيمية انصرافه عن لفظ "العلة" وعدم التقييد بها عند الحديث عن تحقيق المناط؛ وبذلك يتسع المفهوم ليشمل التحقق من كل ما له صلة بالحكم الشرعي.

وفي التحقق من دخول الجزئي في دلالة اللفظ العام، ضرب له أمثلة:

"ومن هذا الباب لفظ الربا فإنه يتناول كل ما نهي عنه من ربا النساء وriba الفضل؛ والقرض الذي يجز منفعة وغير ذلك فالنص متناول لهذا كله؛ لكن يحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك وهذا الذي يسمى: تحقيق المناط"⁽²⁾

وفي هذه العبارة نجد أن ابن تيمية يعتبر التحقق من دخول الأنواع والأفراد تحت دلالة اللفظ العام: كدخول القرض الذي يجز منفعة، وغيره مما يصلح أن يدخل تحت مسمى الربا، فهذا العمل من قبيل تحقيق المناط، مع ضرورة الاستدلال على دخول هذا النوع أو ذاك في مسمى الربا، ويتم ذلك بالتحقق من وصف الربا في هذه الأنواع.

ومع أن هذا الكلام ورد في سياق عام أراد من خلاله تبيين: شمولية الألفاظ العامة والمطلقة، لحاجات المكلف؛ لأن اللفظة الشرعية " قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تخصي؛ فهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد"⁽³⁾.

وبعض النظر عن كون الجزئيات تأخذ حكمها من العموم، أو من القياس، أو من كليهما؛ فإن الذي يهمنا أن آلية التحقق من دخول الجزئي تحت الدليل يجعلها ابن تيمية من باب تحقيق المناط .

وسواء كان تحقيق المناط من النوع الأول أم من الثاني؛ فإن مفهوم تحقيق المناط عند ابن

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق (22/329،330).

(2) المرجع نفسه (19/283،284).

(3) المرجع نفسه (19/280).

تيمية يشمل التحقق من كل وصف علق عليه الحكم وربط به. لذلك جاء تعريفه لتحقيق المناط شاملاً حيث عرفه بقوله: "تحقيق المناط وهو: أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي؛ فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان"⁽¹⁾.

والشمول يتمثل في تطبيق المعنى الكلي على جزئياته، سواء ما كان من باب العلة القياسية، أو من تطبيق القاعدة الكلية على جزئياتها، أو التحقق من مشمولات اللفظ العام.

ثانياً: تحقيق المناط عند الشاطبي

يمكن اعتبار محطة الشاطبي، هي المرحلة التي تبلور فيها مفهوم تحقيق المناط، فبعد الاتساع الذي عرفه عند ابن تيمية، جاء دور التنظير الشامل، بدءاً بالتعريف، فالتقسيم إلى أنواع والتفصيل في كل نوع، مع التمثيل والتدليل لكل نوع، وتقعيد ضوابط التحقيق والتنزيل، وبالجملة فتحقيق المناط غداً نظرية متكاملة الأركان واضحة المعالم، ومن أهم ما جاء به الشاطبي التنقيص والتأكيد على دور العامي وحظه من تحقيق المناط، بعد أن كان مغفلاً مهملاً في الدراسات السابقة.

وتحقيق المناط عنده لا يختص بالتحقق من علة الحكم؛ وإنما يتعلق بالحكم الشرعي نفسه؛ فتطبيقه لا يتم بكيفية آلية؛ لكون الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ولكل معين خصوصية ليست في غيره، ولهذا يتطلب منا تحقيق مناطه.

فالشاطبي لا ينظر إلى ما ثبت به الحكم الشرعي، ولا إلى ما ثبت به متعلقه، ولا يميز بين ما ثبت بمنقول أو معقول، فكل ذلك عنده سواء، والواجب تحقيق مناط الحكم، بأي سبيل حصل ما دام قد ثبت، فالحكم الشرعي يحصل في الذهن كلياً مجرداً، والمطلوب أن يطبق على الأفراد والأعيان، والصور الجزئية المشخصة.

ومن ثم فقد جاء تعريف الشاطبي لتحقيق المناط شاملاً لم يقيده بشيء فقال: "معناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله"⁽²⁾.

وتعيين محله كما فسره الشيخ عبد الله دراز هو: "تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية،

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق (16/19).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، (4/90).

سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس⁽¹⁾.

والواضح من التعريف أن تحقيق المناط عنده عام في كل تنزيل لأي حكم شرعي، يستوي في ذلك ما كان دليلاً قرآنياً أو سنة أو إجماعاً، أو قياساً أو غيرها من الأدلة، وهذا معنى قوله مدرك الحكم الشرعي، فعملية تنزيهه على الوقائع هي: تحقيق مناط الحكم.

ويوضح ذلك بالعديد من الأمثلة التي ساقها: كالتحقق من وصف العدالة في الشهود؛ حيث قال: "الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: من الآية 2)، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة⁽²⁾ كما مثل بالعديد من الأمثلة⁽³⁾ التي ساقها لتوضيح المقصود: كالتحقق من وصف الفقر، ونفقة الزوجات والأقارب، وتمييز المدعي من المدعى عليه. والحاصل أنه لا بد من تحقيق مناط سائر التكاليفات.

وهذا التعريف هو بخلاف تعريفات الأصوليين من حيث المشمولات وما يصدق عليه، وملامح الشمول في مفهوم تحقيق المناط عند الشاطبي تتجلى في أمور أهمها:

أولاً: يشمل كل ما يتعلق بالحكم الشرعي، كالتحقق من وجود العلة في المحل، أو تطبيق القاعدة الكلية، أو التحقق من دخول الجزئي في عموم الخطاب، أو كون المعين من مشمولات المطلق.

ثانياً: يشمل كافة المكلفين مجتهدين ومقلدين؛ لأن الجميع مطالب بتطبيق الحكم الشرعي. وعليه "لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"⁽⁴⁾.

ثالثاً: الشمول في الزمان والمكان بديمومة الشريعة واستمراريتها، بحيث أنه لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف قال فيه: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع

(1) عبد الله دراز: هامش الموافقات، مرجع سابق (90/4).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، (90/4).

(3) المرجع نفسه (90/4) وما بعدها.

(4) المرجع نفسه، (93/4).

أصل التكليف، ... ؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط⁽¹⁾.

ثم سار جمع من المعاصرين في تعريف تحقيق المناط على درب كل من ابن تيمية والشاطبي. فقد عرفه فتحي الدريني بقوله: "هو إثبات مضمون القاعدة العامة، أو الأصل الكلي، أو العلة في الجزئيات والفروع"⁽²⁾.

والملاحظ أن تعريفه شامل مسائر لتعريف ابن تيمية والشاطبي، وتوسع في الهامش مستشهدا بتعريف الشاطبي ومفهومه لتحقيق المناط شارحا له؛ بل كتابه بحوث مقارنة طافح بأراء الشاطبي في تحقيق المناط .

كما عرفه الشيخ عبد الله بن بية حفظه الله في ورقته لمؤتمر فقه الواقع والتوقع⁽³⁾ بما يتلاءم مع المفهوم الشامل الذي ذهب إليه الشاطبي. وأوسع الأستاذ عبد المجيد النجار⁽⁴⁾ هذا المفهوم شرحا، وبسط القول في الاجتهاد في التحقيق وبيان أنواعه ومراتبه. واختار الأستاذ عبد الرحمان الكيلاني هذا المفهوم كذلك⁽⁵⁾.

والحال كذلك مع كثير من الدراسات المعاصرة، والرسائل الجامعية.

المطلب الثالث: أنواع ومراتب تحقيق المناط

الفرع الاول : أنواع تحقيق المناط

المتبع للدراسات الأصولية قبل الشاطبي لا يلحظ عناية كبيرة بتقسيم تحقيق المناط إلى أنواعه، وقصارى ما يجد تمييزهم بين ما ثبت مناطه بنص أو إجماع، وما ثبت باستنباط؛ من ذلك ما ذكره الآمدي على ما مر في تعريفه، فقد ميز بين هذه الأنواع، بالنظر إلى دليل متعلق الحكم،

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، (4/89).

(2) فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مرجع سابق ص(119،120).

(3) انظر: الاجتهاد بتحقيق المناط: الورقة البحثية للشيخ عبد الله بن بية، ص42، المقدمة في ندوة فقه الواقع والتوقع

بالكويت المنعقدة في 18-20/2/2013م، والبحث موجود على شكل (ب.د.ف)، كما أن المداخلة موجودة على اليوتيوب.

(4) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل لعبد المجيد النجار، ص(115) وما بعدها.

(5) انظر: أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين، بحث للأستاذ عبد الرحمان الكيلاني ص (6)، المقدم في ندوة

فقه الواقع والتوقع بالكويت المنعقدة في 18-20/2/2013م، والبحث موجود على شكل (ب.د.ف)، كما أن المداخلة موجودة على اليوتيوب.

وابن قدامة ذكر صراحة أن تحقيق المناط نوعان⁽¹⁾، وميز بين ما مناطه القاعدة الكلية، وبين ما كان مناطه علة. ولكن هذه الإشارات كانت تقسم تحقيق المناط باعتبار وحيد، ولا تتوسع فيه. وعند ابن تيمية، نلاحظ إضافة جديدة وهي أن التحقيق كما يكون في الأنواع يكون في الأعيان، وأثبت ذلك في تعريفه لتحقيق المناط كما مر.

ويعتبر الشاطبي أول من قعد ونظر لتقسيمات تحقيق المناط، وتوسع في المسألة، وأضاف إلى ذلك التمييز بين تحقيق المناط العام والخاص، وبين تحقيق المجتهد وتحقيق عامة المكلفين، وتناول كل ذلك بالتفصيل.

ومن خلال تتبع عبارات الأصوليين، والدارسين المعاصرين للموضوع يمكن عرض تصور يتناول تقسيمات تحقيق المناط بحسب اعتبارات مختلفة؛ فيقسم مثلا: بحسب القائم به، وبحسب العموم والخصوص، وبحسب دليل متعلق الحكم، وبحسب نوع المناط، وبحسب الاتفاق عليه والاختلاف فيه، وغيرها من التقسيمات التي يمكن تصورها، وسأركز على أهمها.

البند الأول: تقسيمه بحسب القائم به

ينقسم تحقيق المناط باعتبار من يقوم بالتحقيق إلى ثلاثة أقسام: مناط حقه الشارع، ومناط يحقه المجتهد، ومناط يشترك عامة المكلفين في تحقيقه.

أولا: تحقيق الشارع للمناط

يدخل في هذا النوع بيان القرآن بالقرآن، كما يدخل فيه بيان السنة للقرآن والسنة؛ فقد يرد الحكم عاما في آية، ويكون التخصيص بالقرآن أو السنة، كما يرد مجملا ثم يفصل، ويرد مطلقا ويقيد؛ وكل ذلك يعتبر تحقيقا للمناط من طرف الشارع، بحيث يُبَيَّن محل الحكم الشرعي فلا يبقى على عموم أو إجمال أو إطلاق، وبذلك يزول الإبهام المحتمل، وتفصيل ذلك في محله في باب دلالة الألفاظ في كتب الأصول؛ وحسبنا هنا أمثلة للتوضيح:

قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: من الآية 38) فنص الآية يوجب القطع في كل مال، ولكن السنة حققت المناط بالتخصيص، فخرج ما دون النصاب بقول

(1) انظر: روضة الناظر وجملة المناظر لموفق الدين ابن قدامة ، (3/801،802).

الرسول صلى الله عليه وسلم : « لَا تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ، إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا »⁽¹⁾ وبذلك يتحقق مناط حكم القطع؛ أنه لا يكون إلا في مال بلغ ربع دينار فما فوق.

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ »⁽²⁾ واللفظ يعم كل ما سقته السماء مما قل أو كثر، وقد خصصه قوله: « وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ »⁽³⁾، فتم تحقيق المنطوق ببيان محل الحكم؛ وهو أن زكاة العشر لا تكون إلا فيما بلغ نصابا فما فوق.

ثانيا: تحقيق المجتهد للمناط

لا أكون مبالغا إذا قلت: إن أغلب الفقه هو تحقيق المجتهد لمناط الحكم، وأكثر الخلاف يرجع إليه، ونظرا لأهميته البالغة انصب البحث والدرس عليه .

وعمل المجتهد في التحقيق اجتهاد كما مر، ولا يقتصر على التحقق من وجود العلة في الفرع؛ بل إنه يتناول كل ما تعلق بالحكم الشرعي على ما مر من تعريف المنطوق، فهو يتحقق من كون النوع، أو الجزئي داخل تحت عموم النص، أو القاعدة الكلية، كما يوجه عملية القياس بالتحقق من وجود العلة في الفرع، حتى يتم إعطاؤه حكم الأصل الذي ثبت بالنص، وبالجملة فمهمته تنزيل حكم مجرد مطلق عام على واقعة معينة مشخصة؛ " ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر"⁽⁴⁾ ومهمة المجتهد فحص هذه الأعيان، لإلحاقها بكلياتها المناسبة.

ولا يقتصر عمل المجتهد على ما استجد من حوادث؛ بل حتى المسائل التي سبق تحقيق مناطها محتاجة للتحقق من حالها؛ أهو على ما كان أم طرأ عليه ما يستوجب إعادة النظر فيه، وهذا حال كثير من المسائل الفقهية، فكثير من النظر الفقهي المعاصر يستصحب أحكاما فقهية سابقة بنيت على أعراف وعادات، وينزلها على واقع أقل ما يقال عنه أنه أكثر تعقيدا مما يتصور

(1) أخرجه البخاري في كتاب الحدود باب والسارق والسارقة..رقم (6789). ص 1703. ومسلم في كتاب الحدود باب حد السرقة ونصابها رقم:(4400) ص 715 . واللفظ له.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء..رقم(1483)، ص (354,355).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب زكاة الورق رقم: (1447). ص 344.

(4) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، (4/92).

الناظر؛ مما يستدعي تضافر جهود المختصين، لتحليل مفرداته ومعرفة مكوناته قبل الحكم عليه؛ لأن كل صورة من صور المناط "نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا. فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد"⁽¹⁾.

ومن أمثلة الاجتهاد في تحقيق المناط في الوقائع المختصة بالجهتد تحقيق مناط العلة : "علة الربا في المطعومات عند مالك هي "الاقتيات والادّخار"، وكان الإمام مالك رحمه الله بالحجاز، وكان التين عندهم غير مقتاتٍ مدّخرٍ؛ فلذلك لا يجري فيه الربا. فلما ذهب تلاميذ الإمام مالك إلى الأندلس وجدوا أنّ التين يُقتات ويُدّخر فأثبتوا العلة التي هي الاقتيات والادّخار في الفرع الذي هو التين من باب تحقيق المناط"⁽²⁾.

ثالثاً: تحقيق عامة المكلفين للمناط

يعتبر التنصيص على تحقيق عامة المكلفين بدعة الشاطبي بامتياز، ومعناه أن المناط يشترك في تحقيقه كل من المجتهد والمقلد، ولا يختص بالمجتهدين؛ رغم أن بعض المسائل التي وردت في التمثيل لتحقيق المناط عند الغزالي ومن جاء بعده؛ مما يشترك عامة المكلفين في تحقيق مناطها، لكن الشاطبي انفرد بمصطلح "تحقيق عامة المكلفين"، ففي معرض بيان أهمية تحقيق المناط وضرورته لتنزيل الحكم الشرعي، وتطبيقه على الأعيان خلص إلى أنه "لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم، ومفت؛ بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"⁽³⁾، فهذا التحقيق الذي يشترك فيه عامة المكلفين لا يختص بمكلف دون مكلف؛ لذلك مثل له باجتهاد العامي في التحقق من الزيادة الفعلية سهواً من غير جنس الصلاة؛ للحكم عليها بكونها يسيرة أم كثيرة.

ومثل هذا التحقيق لا ينحصر، بل هو شامل لكل التكاليف الشرعية، على اعتبار أن كل تكليف محتاج إلى تنزيل، وكل تنزيل مفتقر إلى النظر في محله؛ لذلك علق عليه بقوله: "وكذلك سائر تكليفاته"⁽⁴⁾. ولا يفهم من هذا الكلام أن عامة المكلفين يحققون مناطات كل الأحكام، بل

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، (92،91/4).

(2) عبد الله بن بية: الاجتهاد بتحقيق المناط، بحث مقدم لندوة فقه الواقع والتوقع، مرجع سابق، ص43.

(3) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (93/4).

(4) المرجع نفسه، (93/4).

إن الكثير من تحقيق المناط يستبد به المجتهد دون العامي، لخفائه أو لتعقده وصعوبته، أو لارتباطه بالتحقيق في الأنواع، وسيأتي تفصيل ذلك في تحقيق المقلد للمناط، وعلاقته بتحقيق المجتهد.

البند الثاني: تقسيمه بحسب العموم والخصوص

قسم الشاطبي تحقيق المناط إلى عام وخاص، والعموم والخصوص هو بالنظر إلى من يقع عليه تحقيق المناط.

أولاً: تحقيق المناط العام

تحقيق المناط العام هو تطبيق القاعدة الكلية المتفق أو المنصوص عليها؛ فيجتهد المجتهد في تحقيقها وتنزيلها على الوقائع والجزئيات بشكل عام، وفي الأحوال العادية؛ وذلك بغض النظر عن الملابس الطارئة للأفراد بخصوصهم، ولا التفات إلى العوارض الخاصة التي قد تعترى الجزئيات، وقد عبر عنه الشاطبي بقوله: هو: "نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما... من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر"⁽¹⁾. فالظروف الخاصة التي تحيط بمكلف معين؛ تحتاج إلى تحقيق مناط خاص بذلك المكلف. ولا يمكن الاكتفاء بالتحقيقات السابقة؛ لأن الصور والأنواع متجددة بتطور الحياة البشرية في مختلف المجالات؛ فالتعاملات المالية والتجارية، عرفت في وقتنا أنواعاً عديدة تفتقر إلى تحقيق مناطاتها حتى تلحق بجنسها من بيع أو ربا، وقل مثل ذلك عن المواثيق الدولية، ومجال الصحة والطب، والقضايا الاجتماعية، والأطعمة والأشربة، وغيرها مما يستنفذ العلماء قرائحهم في تحقيق مناطه؛ بل وتتظافر جهود المختصين في أحيان كثيرة وتكامل حتى يحقق المناط على الوجه الأكمل.

ثانياً: تحقيق المناط الخاص

تحقيق المناط الخاص يتجه إلى أفراد النوع الذي حقق مناطه، بالنظر إلى خصوصية فرد معين؛ فقد يتشابه أفراد النوع الواحد ويُنظن أنها موحدة المناط؛ لكن عند التحقيق نجد أنها تفرق، فقد يسري عليها الاستثناء لظروف وملابس طارئة، كالضرورة، وعدم الاستطاعة وغيرها من الظروف التي تحول دون إعطائها نفس حكم بقية أفراد النوع، وبالجملة فالحكم الشرعي يكيف

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (97/4).

حسب حال المكلف، فمهمة المفتي الأساسية هي إلقاء الحكم الشرعي على مكلف ما بحيث يقدر ظروفه وأحواله وأعراف بلده؛ لأن الفتوى كما هو معروف تقدر زمانا ومكانا وشخصا.

ولقد عرفه الإمام الشاطبي -رحمه الله- بأنه: "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية"⁽¹⁾، والتفت إلى مستوى من هذا التحقيق أرفع وخصه بمزيد عناية، وربطه بمسائل التربية، فقال عنه: "هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت ودون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضررا أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض"⁽²⁾.

على أن مرتبة هذا التحقيق الخاص تأتي بعد تحقيق العام في الشخص الذي يُنظر فيه بالنظر الخاص. فإذا لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة؛ لا يكون هناك مجال للنظر الخاص. ونظرا لكون هذه المرتبة من تحقيق المناط الخاص بهذه الأهمية، فقد وُكِّل هذا التحقيق لعالم رباني ومرب فذ وصفه الشاطبي بأن: "من خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص، ... والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات"⁽³⁾.

ودلل عليه بضرب الأمثلة العديدة من السنة، اقتصر على واحد منها: "فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة، عن أفضل الأعمال، ... فأجاب بأجوبة مختلفة كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل، ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام سئل: «أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله. قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور⁽⁴⁾». وسئل عليه الصلاة والسلام: «أي الأعمال

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (98/4).

(2) المرجع نفسه (98/4).

(3) المرجع نفسه (232/4).

(4) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب فضل الحج المبرور رقم: (1519) ص 363. ومسلم في كتاب الإيمان باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال رقم (248). ص 58.

أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها. قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله» (1) (2).

البند الثالث: تقسيمه بحسب متعلقه

يمكن تقسيم تحقيق المناط بحسب متعلقه؛ أي بحسب نوع المناط إلى ثلاثة أقسام:
الأول: ما مناطه العلة، ويكون ذلك بالتحقق من وجود العلة في المسألة المبحوث عنها؛ ويمثل لها ب: "الشِّدَّةُ الْمُطْرَبَةُ فَإِنَّهَا مَنَاطُ تَحْرِيمِ الشُّرْبِ فِي الْحَمْرِ فَالِنَّظَرُ فِي مَعْرِفَتِهَا فِي النَّيِّدِ هُوَ تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ" (3).

ثانيا: ما مناطه القاعدة الكلية، أو الأصل اللفظي.

وذلك بالنظر في دخول الجزئي في عموم الخطاب، وقد سبق التمثيل له مع ابن تيمية.

ثالثا: ما مناطه الأصل المعنوي كالمصلحة.

وذلك بالاجتهاد في مدى توفر مصلحة ما في قضية يراد التحقق منها، وهذا حال كثير من القضايا المعاصرة مما لم ينص عليه: من التنظيمات الإدارية، والسياسات الشرعية، وإدارة الشأن العام اليومي فإن غالبية ما يجري فيه البحث هو التحقق من وجه المصلحة فيه؛ حتى يعتمد أو يلغى، وذلك بعد التحقق من عدم مخالفته للشرع، فيبقى التحقق من المصلحة بضوابطها.

الفرع الثاني : مراتب تحقيق المناط

تحقيق المناط ليس مرتبة واحدة يجري تحقيقها على مستوى واحد؛ بل هو مرتبتان: تحقيق في الأنواع وتحقيق في الجزئيات أو الأعيان. ولا بأس في هذا المقام بتعريف منطقي بسيط لمصطلحي النوع، والجزئي.

فالنوع: " هو مفهوم كلي يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد متفق في الحقيقة .

(1) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها رقم 527، ص 138، وأخرجه غيره. وما عند البخاري أقرب لما ذكر المؤلف. ولفظه هو: " سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها، قال: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله".

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (4/99).

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (3/435).

مثاله : إنسان ⁽¹⁾؛ لأن مفهوم الإنسان يشمل كل من اتصف بصفة الإنسانية من بني البشر، فالنوع إذا يشمل أفراداً متعددين، فهو كلي له جزئيات في الواقع.

والجزئي : " يعرفونه بأنه مفهوم مفرد يمنع في العقل فرض صدقه على كثيرين ⁽²⁾، مثلاً اسم "سعيد" يدل على فرد معين، وضع له هذا الاسم لتمييزه عن غيره من أفراد النوع الإنساني، فهو يصدق على هذا الفرد لا على غيره.

وبهذا التعريف الموجز لكل من: الكلي "النوع"، و"الجزئي" يمكن التطرق إلى مرتبة التحقيق في الأنواع، ثم التحقيق في الجزئيات أو الأفراد.

البند الأول: تحقيق مناط الأنواع

المرتبة الأولى والأعلى في تحقيق المناط هي: تحقيق مناط الأنواع، فالتحقيق يتجه بادئ ذي بدء إلى النظر في مشمولات الحكم الشرعي باعتبار ما يصلح أن يكون نوعاً قبل النظر في أفراد هذا النوع؛ ولقد مثل له الشاطبي بتحقيق مناط المثل في جزاء الصيد فقال: "من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ (المائدة: من الآية 95). وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبش مثلاً للضبع، والعنز مثلاً للغزال، والعناق مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الطيأء ⁽³⁾.

ولا يكفي المجتهد بذكر النوع بل إنه محتاج إلى ضبطه بالأوصاف والشروط؛ لذلك يجتهد المجتهدون في بيان هذه الأوصاف حتى يتيسر التنزيل لعامة المكلفين. فيسهل بعد ذلك معرفة الفرد الداخل تحت هذا النوع أو ذاك ومن ثم الحكم عليه.

فالسرقه التي توجب القطع؛ محتاجة إلى بيان حتى يعلم ما يعد سرقة مما لا يعد منها؛ "فاحتلاس الدرهم من جيب أحد المارة، والسطو على بنك، والاستيلاء على ما فيه من أموال،

(1) حبكة الميداني: ضوابط المعرفة، مرجع سابق ص 40.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

(3) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (93/4).

واغتصاب حافظة نقود من أحد رجال الأعمال، تتقارب كلها في صورها حتى لتشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة"⁽¹⁾، وغير الفقيه قد يجعلها مستوجبة للقطع بجامع أن كلا منها استيلاء على ملك الغير؛ ولكن الفقيه يعلم أن القطع في السرقة دون غيرها؛ لذلك يحقق مناط السرقة فيضبطها بقيود وأوصاف حتى لا تلتبس بغيرها؛ فيقع تنزيل الحكم على غير محله، من هنا يأتي دور الفقيه في التعرض للأوصاف المعتبرة في القطع فيقول: "الأوصاف المشترطة في قطع يد السارق: تعتبر في السارق، وفي الشيء المسروق، وفي الموضع المسروق منه، وفي صفة السرقة"⁽²⁾

ويخصي الفقيه مجموع هذه الشروط فيقول: " فجميع الأوصاف المشترطة... اثنا عشر وصفا"⁽³⁾، منها: أن " ما يعتبر في الموضع المسروق فوصف واحد وهو: أن يكون الموضع حرزا للمال"⁽⁴⁾، ولا يزال الفقيه مع بيان أوصاف النوع نازلا؛ لأن الحرز قد تختلف القرائح في كنه حده فيبينه بقوله: "إذا صح اعتبار الحرز فليس من شرطه الأبواب ولا الأقفال، ولا الأغلاق؛ وإنما الحرز على ما جرت به العادة من أن الناس يحرزون متاعهم فيه"⁽⁵⁾، وعوائد الناس مختلفة زمانا ومكانا؛ وهكذا يستمر الفقيه في بيان أوصاف النوع، حتى يتضح المناط اتضاحا لا يبقى معه إلا التنزيل على الجزئيات والأعيان.

البند الثاني: تحقيق مناط الأعيان

بعد أن يتم الاجتهاد في تحقيق المناط في الأنواع تأتي مرحلة التحقق من الجزئيات التي تدخل تحت كل نوع.

تناول الأستاذ عبد المجيد النجار هذه المسألة وبين أن " الأنواع التي وقع التحقيق فيها يندرج تحتها من آحاد الأفراد من الأفعال ما لا يخصص عددا؛ ولئن كانت هذه الأفعال مشمولة بنوع

(1) عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية 1993م. ص123.

(2) أبو الوليد ابن رشد: المقدمات الممهدة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الأولى 2002م. (2/323).

(3) المرجع نفسه، (2/324).

(4) المرجع نفسه، (2/324).

(5) المرجع نفسه، (2/325).

واحد إلا أنها في ذاتها متغايرة بالتشخيص مما يجعل من كل فعل منها فعلا مستأنفا⁽¹⁾.

وهذا الاجتهاد الذي يبينه هنا مختص بالعلماء والفقهاء الذين يفتون في النوازل الجزئية أو الخاصة بمكلف ما على ما فصله الشاطبي وضبطه، وعلى ما يجري به العمل في الفتيا عند الفقهاء؛ لكن مرتبة التحقيق في الأفراد لا تتقيد بهذا النوع من التحقيق، فهي نظر في كل فرد أو جزئي، وهو تحقيق عام، يقوم به كل مكلف لتنزيل الحكم الشرعي، ولقد بين الشاطبي ذلك فقال: "الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به"⁽²⁾، ومعناه النظر في الجزئي لمعرفة مدى انطباق أوصاف النوع عليه من عدمه؛ وقد يقول قائل: ما دام الأمر هكذا فهو مجرد إلحاق للجزئي بنوعه تقليدا لمن اجتهد في الأنواع، أو تطبيقا للنص المبين للنوع، فلا يحتاج الأمر إلى اجتهاد، ما دام الفرد لم تقم به خصوصية، كالرخصة مثلا؛ لكن الشاطبي أجاب عن ذلك بقوله: "لا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناطق هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صورته النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد"⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره الشاطبي مفيد في موضوعنا وهو المدخل الذي ينبنى عليه القول بمشروعية تحقيق العامي للمناطق؛ لأنه يشير إلى أن النازلة نوعان:

الأولى: نازلة لم يتقدم لها نظير، مما يستوجب اجتهادا من طرف المجتهد في غالب الأحيان.
الثانية: نازلة تقدم لها نظير في نفسها، ولكن المكلف لم ينظر فيها بعد، وهذا الذي يمكن أن يحققه عامة المكلفين.

وعلى العموم فإن مرتبة تحقيق المناطق في الأعيان لا تختص بفرد دون فرد، فهي تتناول التحقيق دوما وفي كل حال، وفي كل فعل يريد المكلف القيام به تنزيلا للحكم الشرعي.

والخلاصة: أن تحقيق المناطق يطلق ويراد به تحقيق العلة في الفرع؛ كما يطلق على ما هو

(1) عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مرجع سابق ص124.

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (95،94/4).

(3) المرجع نفسه، (92،91/4).

أوسع من ذلك، شاملاً للعلة وللقواعد الكلية، على اعتبار أن كلا منها له فروع أو جزئيات، وتحقيق مناطاتها هو الاجتهاد في معرفة هذه المناطق في الفروع والجزئيات، والتحقق من ذلك بالأمارات. كما يتسع ليشمل التحقق من محل الحكم الشرعي كيفما كان. وهذا التحقيق للمناطق كما يكون في الأنواع؛ يكون في الأعيان، بعضه يختص بالمجتهدين، وآخر يشترك في تحقيقه عامة المكلفين.

المبحث الثاني: تحقيق المقلد للمناط
ومسالك التحقيق

المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط

المطلب الثاني: مسالك تحقيق المناط

المبحث الثاني : تحقيق المقلد للمناط ومسالك التحقيق

المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط وعلاقته بتحقيق المجتهد

الفرع الأول: مفهوم تحقيق المقلد للمناط

سبق تناول الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكل من أطراف التركيب، فلا حاجة لإعادتها، لذلك سيتم التركيز فقط على مفهوم المركب ودلالته الاصطلاحية .

رغم أهمية الموضوع فإني لم أعثر على تعريف خاص بتحقيق المقلد للمناط، - وذلك في حدود ما اطّلت عليه- ؛ ويرجع سبب ذلك كما بينته في المقدمة لكون الموضوع لم يحظ بالدراسة والبحث من قبل. وقصارى ما وجدت من ذلك ما قدمه فريد الأنصاري عند تعرضه لدراسة مصطلح اجتهاد عامة المكلفين عند الشاطبي، فعرفه بقوله: "هو الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناطات النوازل الذاتية، المبنية على التقديرات الشخصية؛ أي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس"⁽¹⁾.

وفي موضع آخر في أنواع تحقيق المناط العام جعل قسما منه يرجع إلى اجتهاد المكلف، وبينه بعبارة مشابهة فقال: "ثمة مناطات ترتبط بالشخص في نفسه وما يعتقدده هو في أمره، أو ما يقع بقلبه من شك أو يقين، وسائر التقديرات الراجعة إلى اطمئنان النفس ونظرها؛ حيث لا يمكن لأحد أن ينوب فيها عن أحد، إلا بصورة من الإرشاد والتوجيه"⁽²⁾.

فتحقيق المناط الموكول إلى عامة المكلفين عند فريد الأنصاري هو ما تعلق بالنوازل التي تحل بشخص المكلف، مجتهدا كان أم عاميا، وهي النوازل التي ترجع إلى التقديرات الشخصية مما تطمئن إليه النفس. وذلك : "كمقادير النفقة على الزوجات والأقارب، وتقدير الكثير والقليل من الكلام المبطل للصلاة، واعتقاد حلية لحم ما أو حرمة"⁽³⁾.

وبين جهة كونه مبنيا على التقدير الشخصي فقال: "فمن ملك لحم شاة ذكية حل له

(1) فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مرجع سابق ص307.

(2) المرجع نفسه، ص372.

(3) المرجع نفسه، ص307.

أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده، إذا حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك شاة ميتة، لم يحل له أكله؛ تحريمه ظاهر من جهة فقدة الحلية، فتحقق مناطه بالنسبة إليه، وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه لا بحسب الأمر نفسه⁽¹⁾. وعلل كون التقدير شخصيا بقوله: "ألا ترى أن اللحم قد يكون واحدا بعينه، فيعتقد واحد حليته، بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه"⁽²⁾.

وهذه المعاني والأمثلة واردة عند الشاطبي، مع ما أطل فيه من تحقيق مناطات الأحكام التي وردت في الشريعة مطلقة، لم تقيد بحد ولا بمقدار: كأهات الأخلاق وأصول المعاملات فبعد بيانه لمهمة المجتهد في تحقيق المناطات الجزئية التي قد يلتبس الأمر فيها على العامة، ذكر أن ما "سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركيا، فلم يفصلوا القول فيه لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه؛ فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده"⁽³⁾.

ووضع له الشاطبي قانونا كليا صاغه بقوله: "كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات"⁽⁴⁾.

لكن الذي ظهر لي أن الشاطبي لم يقتصر على هذا المعنى؛ بل أراد عموم تنزيل الحكم الشرعي وعموم النظر في المناطات بحسب وسع المكلف، ولم يقتصر على تنزيل الأحكام المطلقة الموكولة إلى ما تطمئن إليه نفسه؛ حيث جعل تحقيق المناط العام مما يشترك فيه عامة المكلفين، وإذا تفحصنا تنزيل العامي للأحكام الشرعية نجد كثيرا منها يستند بالفعل إلى علم الطمأنينة لذلك نجد في كثير من الأحيان اختلاف المكلفين في التقديرات لأن التقدير شخصي؛ لكنه يوجد من

(1) فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مرجع سابق ص308.

(2) المرجع نفسه، ص308.

(3) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (4/237، 238).

(4) المرجع نفسه، (3/46).

المناطق ما يرتبط بأمور حسية خارجية يشترك الجميع في إدراكها بنفس المستوى لأنها موضوعية منفصلة عن التقدير الشخصي، فكون الماء لا رائحة له لا يختلف فيه اثنان ممن سلمت لهما الحاسة. وعليه فتحقيق العامي وإن كان كثير منه يرجع إلى التقدير الشخصي لكنه لا ينحصر فيه. والتعريف أورده صاحبه بيانا لاجتهاد المكلف كما رسمه الشاطبي من خلال العديد من الأمثلة، وخاصة ما تعلق منها بطمأنينة القلب، وعليه جاء هذا التعريف ليعبر عن هذا الجانب المعين والذي يشترك فيه عامة المكلفين.

ولهذا يمكن القول أن التعريف لا يفي بالغرض لعدم شموله، فهو تعريف قاصر لأنه يحصر الاجتهاد في نوع واحد، رغم أنه يمثل قطاعا مهما من تحقيق المناط إلا أنه لا يعتبر هو المجال الوحيد لتحقيق العامي؛ لأن العامي مطالب بتنزيل جميع تكليفاته، فوجب تحقيق جميع محالها دون استثناء.

لذلك يتوجب محاولة تقديم تعريف لتحقيق المقلد للمناط. فأما صناعة تعريف حدي فلا أجازف بطرحه، لما في ذلك من صعوبة ولكن الحد الرسمي وذلك بذكر بعض أوصاف المحدود، فممكن. معتمدا في تصور التعريف على جملة منطلقات وهي:

أولا: الانطلاق مما استقر عليه الدرس الأصولي في تعريف كل من ابن تيمية والشاطبي لتحقيق المناط وهو: "تعيين محل الحكم الشرعي".

ثانيا: عدم تقييد أصحاب تعريفات تحقيق المناط بالمجتهد، فيلزم منه دخول العامي فيه، بوجه ما، ومن الأصوليين من صرح بذلك في شرح التعريف كما فعل الشاطبي، ومنهم من اكتفى بذكر الأمثلة التي يفهم منها ضمنا دخول العامي.

ثالثا: خطاب التكليف بالحكم الشرعي خطاب لكل مكلف؛ ومن ثم تنزيل الحكم الشرعي؛ أي تحقيق المناط مطلوب من كل مكلف.

فإذا حاولت تقديم مقارنة لمفهوم تحقيق العامي للمناط؛ فإني منطلق من جزئي المركب فلدينا تحقيق المناط، ولدينا العامي، ومن هذه المنطلقات يمكن القول أن مفهوم تحقيق العامي للمناط لا يبعد عن مفهوم التحقيق كما رسمه الأصوليون، كل ما في الأمر هو تقييد التحقيق بكونه يجري من طرف العامي.

وعليه يمكن القول بأنه هو: تحقق من لم يبلغ درجة الاجتهاد من ثبوت الوصف الذي علق عليه الحكم الشرعي.

وهو مستفاد من مفهوم ابن تيمية لتحقيق المناط .

أو هو: تعيين من لم يبلغ درجة الاجتهاد لمحل الحكم الشرعي.

وهو مستفاد من تعريف الشاطبي لتحقيق المناط.

شرح التعريف:

يحتوي التعريف على جزأين رئيسيين:

أولاً: التحقق من ثبوت الوصف الذي علق عليه الحكم الشرعي.

ثانياً: تقييد التثبت بكونه من طرف من لم يبلغ درجة الاجتهاد، وهو التعبير الأصولي عن العامي أو المقلد.

فليس في التعريف ابتكار سوى تقييد تحقيق المناط بكونه من طرف العامي. فالتحقيق مطلق يحتمل أن يكون من العامي ومن غيره؛ فجرى تقييده، فصار المراد محدداً محصوراً في مجال أضيق؛ فعبارة "من لم يبلغ درجة الاجتهاد"، تعمل كقيد يحصر الاجتهاد في المقلد، ويجعله مختصاً به، فلا ينصرف الذهن إلى اجتهاد غيره.

وهذا التقييد مفيد لأن إطلاق التعريف يؤدي إلى أن العامي يقوم بتحقيق كل المناطات بلا استثناء؛ ما كان منها عاماً أو خاصاً، بمعنى أنه يقوم بتحقيق العلل، كما يحقق في دخول كل من الأنواع والأفراد في عموم الخطاب، أو مطلقه وبيان الأوصاف والشروط، وبالجملة فعدم التقييد يفضي إلى جعل تحقيق العامي كتحقيق المجتهد، وهذا ما لا يستقيم مع وظيفة كل واحد منهما، وقدراته العلمية .

الفرع الثاني: علاقة تحقيق المقلد للمناط بتحقيق المجتهد

البند الأول: الوفق بين الاجتهادين

سبقت الإشارة إلى أن تحقيق المناط منه ما يقوم به المجتهد، ومنه ما يقوم به عامة المكلفين، ومعناه أن هذا الاجتهاد يشترك في القيام به كل من المجتهد والعامي؛ لأن تنزيل الحكم على الأفراد المشخصة ضرورة تطبيق الحكم الشرعي، وهو المرتبة الأخيرة من مراتب تحقيق المناط،

فالمكلف مطالب في نهاية الأمر بتنزيل الحكم الشرعي على شخصه، وما يتعلق به، يستوي في ذلك عامة المكلفين، فوقع الاشتراك في تحقيق هذه المناطات. من هنا كان الوفاق بين اجتهاد المجتهد واجتهاد العامي في تحقيق المناط؛ ولذلك سماه الشاطبي "تحقيق المناط العام".

فالعامي لا يشارك المجتهد في تحقيق جميع أنواع المناطات؛ وإنما يقتصر تحقيقه على بعضها فقط مما ملك القدرة فيه، وكان بطبيعته سهلا ولم يتطلب علما خاصا: كأن يكتفى فيه بالحواس، أو استنتاج عقلي لا يحتاج إلى مهارات خاصة؛ لأن من تحقيق المناط ما يكون سهلا في تناول كل المكلفين، ومنه ما هو صعب يحتاج إلى تظافر جهود علماء ومختصين. فالتحقق من طهارة الآنية، غير التحقق من معاملة مالية معاصرة معقدة، يحتاج فيها الأمر إلى إعمال آلية شرعية وتقنية.

فوجه الاتفاق بين الاجتهادين عند كل من المجتهد والمقلد؛ يكمن في أن كل واحد منهما ناظر في محل الحكم الشرعي الذي خوطب به، منزل له على الوقائع، وعليه فالتحقيق عند كليهما اجتهاد شرعي، والوفيق بينهما، سببه مشاركة العامي المجتهد في تحقيق بعض المناطات، أو لأقل إن المجتهد يشارك العامة في هذا التحقيق لأنه إنما يقوم بذلك بوصف التكليف من العقل والبلوغ لا بوصف الاجتهاد.

فالمجتهد لا يستعمل من العلوم التي فضل بها على عامة المكلفين لتحقيق هذا المناط، لكونه غير محتاج إليها في هذا المقام؛ لذلك سماه الشاطبي "تحقيق عامة المكلفين"، وجعله من تحقيق المناط العام.

فللقاضي تحقيقه، كالنظر في الدعاوى، وتمييز المدعي من المدعى عليه، وللمجتهد تحقيقه الذي يختص به من النظر في النوازل، ولولي الأمر تحقيقه الذي ينصب على السياسات العامة، والمواثيق الدولية وغيرها، ولمراقب المعاملات المالية البنكية تحقيقه في تمييز المشروع من الربوي، وللطبيب تحقيقه في تقدير مدى الضرر الواقع على مريض، بينما يشترك الجميع في تحقيق بعض المناطات العامة، التي يكون فيها الخطاب الشرعي موجها للجميع.

البند الثاني: الفرق بين الاجتهادين

من المناطات الشرعية ما يكون بسيطا في تناول عامة المكلفين ومنها ما يختص بالمجتهدين، ومن ملك مؤهلات خاصة، ومن هنا كان التمييز بينهما ضروريا، فبين الاجتهادين فروقا بينة منها:

أولاً: المجتهد ينظر في منازعات النوازل التي ليس للناس بها عهد ولم يسبق لها نظير. كنظره في الربا في الأوراق النقدية، فلم تكن هذه الأوراق معروفة قبل هذا العصر، ثم حلت محل الذهب في التداولات المالية، فالفقيه يجتهد في المسألة ويلحقها بالعينين، ويجري فيها نفس الأحكام، بينما يكتفي العامي بتحقيق المجتهد وتقليده في ذلك. فمنازعات النوازل تختص بالمجتهد.

ثانياً: المجتهد ينظر في المناطات التي لها تعلق مباشر بالنصوص، بينما لا قدرة للعامي على ذلك لفقده علوم الاجتهاد: من التعرف على الدلالات وتمييز الصحيح من السقيم .
ثالثاً: المجتهد ينظر في الجزئيات التي تعترضها أحوال خاصة، يشتهب الأمر فيها على عامة المكلفين وتحتاج إلى نظر خاص كالضرورات التي تقتضي أحكاماً خاصة، بينما دور العامي هو الاستفتاء عما نزل به في مثل هذه المسائل، وتقليد المجتهد فيما أفتى به. لذلك "عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالخطوط الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة، ... فهم يحققون للناس منازعات هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة،... فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحروا"⁽¹⁾.

رابعاً: قد يشترك المجتهد مع العامي الخبير في تحقيق المناط؛ لكن الحكم النهائي يرجع إلى المجتهد ليقول إن المناط الشرعي في هذه المسألة هو كذا بناء على خبرة الخبير. وقد يتعاونوا على ذلك وأمثلة ذلك ما يطرحه كثير من الدارسين للموضوع بإيجاد مراكز بحث تجمع بين الفقهاء والمختصين في مختلف المجالات.

خامساً: غالباً ما يقتصر العامي على تحقيق الجزئيات التي لا تعترضها أحوال خاصة، وقد يحقق في دخول بعض الأنواع في المناط إذا عرفت أوصافها العامة بدقة؛ لكن المجتهد يحقق في الأنواع والأفراد، العامة منها والخاصة؛ فمثلاً المجتهد يقول: إن الماء الصالح للوضوء هو الماء الباقي على أصل الخلقة، ولم يخالطه شيء يفارقه في الغالب، بحيث لم يتغير طعمه ولا ريحه، ولا لونه؛ فذكر هذه الأوصاف والاجتهاد فيها لتمييز ما يصلح للوضوء مما لا يصلح من أنواع المياه هو مهمة المجتهد. والذي بقي لعامة المكلفين هو الحكم على ماء ساقية معينة أو بئر بأنه مما تتوفر فيه

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (237/4).

تلك الأوصاف أم لا، وقد يترقى العامي للحكم على أن ماء المطر والماء المتجمع من الندى، والماء الذي ذاب من ثلج، هي مياه صالحة رغم أن الفقهاء يمثلون بها، وهو اجتهاد في أنواع المياه، وقد يتردد في مياه البحار لوجود وصف قد يظنه مغيرا، وهو اختلاف طعمه، فيتردد في صلاحيته ويضطر للسؤال عنه.

ولا يلزم من هذا أن يكون المجتهد محققا لكل المناطات بالفعل، فقد يعجز عن تحقيق مناط واقعة لفقده علما وخبرة متعلقة بتلك الواقعة، أو لتعقد الظاهرة واشتباك ما هو شرعي بما هو واقعي؛ فيحتاج إلى اجتهاد المختصين، ولا يخرم هذا شمولية تحقيق المجتهد للمناط.

خلاصة: يشارك العامي المجتهد في شطر من تحقيق المناط المتعلق بالجزئيات، بينما يعم نظر المجتهد الأنواع والأجناس، وهي المهمة الشاقة التي تحتاج إلى علم ومملكة، وعليه لا يدخل اجتهاد العامي في تحقيق المناط في مفهوم الاجتهاد العرفي التنزيلي، لأن التحقيق لم يكتمل له، ولو أدخلناه للزم منه أن يكون مثل اجتهاد المجتهد.

المطلب الثاني: مسالك تحقيق المناط

الفرع الأول: مسالك تحقيق المناط وعلاقتها بطرق المعرفة

البند الأول: تعريف مسالك تحقيق المناط في اللغة والاصطلاح

سبق تعريف كل من المناط والتحقيق، وبقي تعريف المسالك، في اللغة والاصطلاح.

أولا: تعريف المسالك في اللغة

ذكر ابن فارس أن " (سلك): السين واللام والكاف أصل يدل على نفوذ شيء في شيء. يقال سلكت الطريق أسلكه. وسلكت الشيء في الشيء: أنفذته"⁽¹⁾

وفي لسان العرب معنى⁽²⁾ لا يبعد عنه: سلك: مصدره السُّلُوكُ، والسَّلْكُ: سَلَكَ طَرِيقًا، وسَلَكَ الْمَكَانَ يَسْلُكُهُ سَلْكَاً. وسَلَكَتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ فَانْسَلَكْتُ: ومعناه أدخلته فيه فَدَخَلَ كما يُقَالُ: سَلَكَتُ الْحَيْطَ فِي الْمَخِيطِ أَي أدخلته فيه. وسَلَكَ يَدَهُ فِي الْجَيْبِ: أدخلها فيه.

(1) أحمد ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق أنس محمد الشامي، دار الحديث القاهرة، طبعة 2008م. ص415.

(2) انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق (4/655).

والمسلكُ: الطَّرِيقُ .

وفي محيط المحيط: "سلك الطريق دخله وسار فيه متبعا إياه فهو سالك... والمسلك الطريق جمع مسالك، ومنه مسالك المياه"⁽¹⁾. فالمسالك لغة هي: الطرق المتبعة. ومسالك تحقيق المناط في اللغة هي: الطرق المتبعة. لإثبات وجود ما ربط به الشيء، وعلق عليه.

ثانيا: تعريف مسالك تحقيق المناط في الاصطلاح

لم يخص الأصوليون هذا المصطلح بتعريف خاص، فكأنهم اكتفوا بالدلالة اللغوية، ولا يبعد ذلك عن تعريفهم لمسالك العلة اكتفاء بالدلالة اللغوية حيث عرفت بأنها: "هي طرقها الدالة عليها"⁽²⁾، ومن الدلالة اللغوية يكون المصطلح بمعنى: الطرق المتبعة لتحقيق المناط. ولقد درسها الغزالي في شفاء الغليل، واستعمل في تحقيق المناط مصطلح "المسالك"، وذكر في أساس القياس أنها خمسة مسالك⁽³⁾ وهي: اللغوية، والعرفية، والحسية، والعقلية، والطبيعية. كما يعبر عنها بأنها وسائل تحقيق المناط وهي: "مجموعة من الطرق والمسالك التي يتبعها المجتهد في سبيل إثبات وجود المناط في الفروع والجزئيات"⁽⁴⁾. كما عبر عنها الشيخ عبد الله بن بية⁽⁵⁾ ب"وسائل تحقيق المناط" و"معرفات الواقع" لأنه بواسطتها نتعرف على الواقع لتنزيل الأحكام عليه، وهي في حقيقتها شارحة للواقع.

البند الثاني: علاقة مسالك التحقيق بطرق المعرفة

مسالك التحقيق هي طرق تحصيل المعرفة؛ وطرق المعرفة تبحث في علم المنطق، وترد في بعض مقدمات كتب الأصول، لعلاقتها بمسائل عدة، منها القياس، ومسائله وأخصها مباحث

(1) بطرس البستاني: محيط المحيط، مرجع سابق ص(422،423).

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق ص700.

(3) انظر: أساس القياس: لأبي حامد الغزالي، ص(42).

(4) عثمان عبد الرحيم: آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، ص (34)، بحث قدم في ندوة فقه الواقع والتوقع المنعقدة بالكويت في 18-20/2/2013م، وهو موجود على شكل (ب.د.ف)، كما أن المداخلة موجودة على "اليوتيوب".

(5) انظر: الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع للشيخ عبد الله بية، مرجع سابق ص(29 وما بعدها).

العلة، والمناطق؛ لأن التحقق من وجود المناطق مفتقر إلى أدوات معرفية كثيرة نقلية وعقلية، لذلك وسع الأصوليون الكلام في مسألة طرق المعرفة، وربطوها بمسالك تحقيق المناطق.

وإلقاء نظرة عامة على طرق المعرفة⁽¹⁾ كفيل بتكوين صورة صحيحة حول القدر المشترك من هذه الطرق لدى عموم المكلفين، وهو عين السبب الذي دفعني لطرح هذه المسألة، لبيان أن للعامي حظه من الطرق التي يستعملها في تحقيق المناطق.

والمعرفة أو العلم هي: إدراك لصور وصفات الأشياء، والمعاني المجردة، وتفاوت درجاتها قوة وضعفا من اليقين إلى الظن الراجح فالشك، فالظن المرجوح إلى الباطل.

وتحصل هذه المعرفة لدى الإنسان بطرق ووسائل مختلفة، وهي: الحواس الظاهرة والحواس الباطنة، وموازين العقل الفطرية، والمعارف المكتسبة من عمل العقل، أو التي يتلقاها من الغير، والوحي الصادر من الله إلى الأنبياء، وتتعاون هذه الوسائل لتكوين صورة حقيقية عن الواقع المدرك. كما تشكل المعلومات الصادرة من هذه الطرق المادة الخام لعمل الفكر فيما بعد لاستنباط واستنتاج معارف جديدة.

فالحواس الظاهرة وهي الحس، والذوق، والشم، والبصر، والسمع، تنقل للعقل صورة عن المدركات، فيتعرف على خصائصها، والفروق البينية بينها، وهي تعتبر المنافذ التي يطل بها الإنسان على العالم الخارجي .

ونظير ما ندرکه بالحواس الظاهرة ما نشعر به بالحواس الباطنة؛ فيحس الإنسان بالجوع، والعطش، والخوف والسكينة، والحب والكراهية، والحزن والفرح ، ويدرك هذه المعاني بتجربته الشخصية الشعورية.

وبالإضافة إلى هذه الحواس هناك موازين العقل الفطرية، أو قوانين العقل، يحكم بها العقل على ما يرد عليه من المنافذ الحسية والمكتسبات المعرفية، ويعرضها على هذه القوانين للحكم عليها بموازينه.

ومن هذه القوانين : حكم العقل على استحالة التناقض، فهو لا يقبل أن يكون الشيء ذاته موجودا ومعدوما في آن واحد ومكان واحد، وأي معرفة يتلقها من هذا النوع يرفضها بدهاء.

(1) خلاصة معتصرة من كتاب ضوابط المعرفة لحسن جنبكة الميداني: ص 123 وما بعدها.

كما يحكم على أن الشيء إما أن يكون موجودا أو يكون معدوما، ولا يمكن أن يكون أمرا ثالثا بحيث يكون لا موجود ولا معدوم، وهو ما يعبر عنه بالثالث المرفوع. ويحكم العقل بأن كل حادث لم يكن موجودا ثم وجد، لا بد له من سبب اقتضى وجوده.

وبهذه القوانين وغيرها، مع قدرات عقلية أخرى مورثة من ذكاء، وقدرة على التحليل والتركيب وخيال يستطيع به تصور الموجودات على هيئة أخرى، بهذه الآليات مع ما سبق إن اجتمع لدى العقل من صور المدركات عن طريق الحس، أو من المعارف المنقولة إليه، يستنبط العقل معارف جديدة تضاف إلى ما سبق إدراكه، فيصبح بذلك منتجا للمعرفة، ويتم ذلك بعمليات أهمها:

أولاً: يجري العقل أعمال التحليل والتركيب وهي من العمليات الضرورية لاكتساب المعرفة؛ فالعقل ينظر في الكل ويجزئه إلى مفرداته البسيطة، وينظر في خصائص الجزء وصفاته، ووظائفه ووجه الترابط بين الأجزاء، كما يستطيع إعادة التركيب لهذه الأجزاء على شكل ابتكار جديد.

ثانياً: يقارن بين المدركات وذلك بقياس الأشباه والنظائر، فيتعرف على أوجه الشبه والاختلاف بينها، ليصنف كل مدرك مع شبيهه.

ثالثاً: يقوم العقل بالربط بين المعلولات وعللها العقلية، ليتعرف على النتائج المنطقية المستندة إلى مبدأ العلة أو السبب المنطقي، ليصوغ من ذلك قوانين كلية.

رابعاً: يستنبط الجزئيات من الكل، كما يدرك الكلي من النظر في الجزئيات بعد التعرف على خصائصها واشتراكها في وصف عام يجمعها في كلي.

هذا ويتفاوت الناس تفاوتاً بينا في القدرات الفطرية كما يتفاوتون في أعمال العقل، فمن العبقري المبدع صاحب الفطنة العالية والذكاء المتقدم، والخيال المبدع الجامح، والذاكرة الواسعة، إلى البليد قليل الفهم ضعيف الذاكرة، وبينهما مراتب شتى.

ونظراً لهذا التفاوت الفطري، مع إمكانيات التعلم الواسعة، تفاوت الناس علماً وحكمة، لذلك نجد الأصوليين يشترطون في المجتهدين أعلى المراتب الفطرية وأفضل العلوم المكتسبة.

ومن هنا تبرز علاقة مسالك تحقيق المناط بطرق المعرفة؛ لأن تحقيق المناط معرفة بالواقع الذي يحيط بالإنسان، وتحقق من أوصاف متعلق الحكم الشرعي، وهذه الأوصاف تشكل ماهية

وحقيقة المحل، والسبيل إلى ذلك هي طرق المعرفة المختلفة؛ وطرق المعرفة متفاوتة لذلك كان التحقق من المناط متفاوتا تبعا لذلك، فمنه ما هو متاح لعامة المكلفين ومنه ما يعسر حتى على اللبيب، والفقير الحاذق المدقق ويحتاج إلى الخبير المتخصص.

وفي البند الآتي أنواع هذه المسالك كما وردت في كتب الأصول.

الفرع الثاني: أنواع مسالك تحقيق المناط

البند الأول: مسالك تحقيق المناط في الدراسات الأصولية

أشار الشاطبي إشارة مجملة إلى مسالك التحقيق في قوله: "كل دليل شرعي؛ فمبنى على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبير"⁽¹⁾.

وأما التأصيل لها مع التفصيل والتمثيل فقد كان من نصيب الغزالي؛ حيث يعتبر ما كتبه عمدة ما يسترشد به في هذا الموضوع فلم يُسبق فيه ولم يلحق، تأصيلا وتفريعا وتمثيلا، وحتى الدراسات المعاصرة لم تتخط عتبة الغزالي وكل الإضافات التي جاءت بها من اعتماد الوسائل المعاصرة لا تخرج عما رسمه من أصول ومسالك عامة، ولقد درسها الغزالي في شفاء الغليل، واستعمل في تحقيق المناط مصطلح "المسالك"، وذكر منها خمسة يعرف بها وجود الوصف في الفرع فقال: "يعرف تارة بالحس: إن كان الوصف حسيا، وقد يعرف بالعرف، وقد يعرف باللغة، وقد يعرف بطلب الحد وتصور حقيقة الشيء في نفسه، وقد يعرف بالأدلة الشرعية النقلية"⁽²⁾.

وفي أساس القياس بحثها باستفاضة، وعبر عنها بمصطلح "الأصول التي تدرك بها النتيجة"⁽³⁾؛ فهي أصول لكونها يرجع إليها في التعرف على المناط كما عبر عنها بأنها "النظريات"؛ على اعتبار أنها ما به يتم النظر في المناط، فقال: "فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي:

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (43/3).

(2) أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، 1971م. ص 436.

(3) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، مرجع سابق ص (41).

اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية، وفيه أصناف آخر يطول تعدادها⁽¹⁾.

والملاحظ أن هناك بعض الاختلاف في هذه المسالك مع ما ذكره في شفاء الغليل، فبإضافة ما لم يذكره هنا يكون المجموع سبع مسالك، وتبرير ذلك في قوله " فيه أصناف آخر"، ويمكن رد "تصور حقيقة الشيء" إلى مسلك "طبيعة الأشياء"، على اعتبار أن حقيقة الشيء هي طبيعته؛ فتكون بذلك ست مسالك وهي: اللغة، والعرف أو العادة، والنظر العقلي، والحس، وطبيعة الأشياء، والأدلة الشرعية. وتعتبر هذه المسالك أصولاً لغيرها مثل: الأدوات المعرفية المعاصرة، من مناهج البحث ووسائله وأساليبه، في جميع حقول المعرفة؛ التي غدت ضرورية للتعرف على الواقع الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي. وهذه المناهج يمكن ردها إلى المسالك العقلية، أو العادية، أو الطبيعية. فتكون المسالك التي ذكرها الغزالي حاصرة لأدوات تحقيق المناط.

ولقد تابعه عليها من المعاصرين الشيخ عبد الله بن بية⁽²⁾ وأضاف إليها ميزان المصالح والمفاسد، والنظر في المآلات والاكتشافات العلمية، وعلق عليها بأنه يمكن ردها إلى المسالك العقلية والطبيعية، وبذلك تصبح قسمة الغزالي حاصرة. وهذه المسالك بعضها يختص بالمجتهدين لتعلقها بالأدلة الشرعية واللغوية، وباقي المسالك يشترك في استعماله عامة المكلفين كل حسب مؤهلاته العقلية والمعرفية.

البند الثاني: المسالك الخاصة بالمجتهدين

أولاً: مسلك الأدلة النقلية

المقصود بمسلك الأدلة النقلية: هو ما كان سبيله النقل من كتاب وسنة وإجماع؛ فكثير من المناطات محققة بهذه المصادر، إجمالاً أو تفصيلاً؛ فما أجمله القرآن تفصله السنة أو الإجماع. وقد مثل الغزالي لهذا المسلك بقوله: "وأما ما يثبت بالنقل كإثباتنا كون النباش سارقاً، بقول عائشة رضي الله عنها: «سَارِقُ أُمّوَاتِنَا كَسَارِقِ أَحْيَائِنَا»⁽³⁾، وإثباتنا كون العقار مغصوباً، بقوله عليه

(1) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، مرجع سابق، ص(42).

(2) انظر: بحث الاجتهاد بتحقيق المناط للشيخ عبد الله بن بية، ص29.

(3) هذا الأثر رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار في كتاب السرقة باب النباش رقم (17183). (410/12). ولم أف على من حكم عليه. والخلاف في قطع يد النباش مبسوط في كتب الفقه.

السلام: «مَنْ غَضِبَ قَيْدَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ»⁽¹⁾ «(2)».

والمجتهد وحده مؤهل للتعامل مع هذه الأدلة، واستنباط المناطات المحققة منها، بناء على نظره في عمومات الأدلة أو المخصصات، أو تقييد المطلقات أو التعرف على الدلالات، لمعرفة ما هو محل للحكم الشرعي مما لا يدخل فيه ولا يشمل الخطاب، وكل ذلك موكول إلى المجتهد ونظره، محروم منه عوام المكلفين.

ثانياً: مسلك اللغة

يجري تحقيق المناط من الدلالات اللغوية، "فيما بينى على الاسم كما في الأيمان والندور، وجملة من أحكام الشرع"⁽³⁾، كالطلاق وغيره، فالألفاظ بنى عليها الشارع أحكاماً، وعلى الفقيه أن يجتهد في تحقيق مناطات الألفاظ، مثاله: تحقيق مناط لفظ الطلاق:

فأما الألفاظ الصريحة، كلفظ الطلاق، فمما أجمع المسلمون على أن الطلاق يقع به، وأما ما سواه من كناية فهي محل اجتهاد الفقيه، فيضطر إلى تحقيق مناطه، ومعنى ذلك التحقق من شروطه، وتمييز الكناية الظاهرة من المحتملة، ووجود النية من عدمها وتفصيل ذلك في كتب الفروع. فالمكلف قد يستعمل لفظاً مع زوجته ويشكل عليه الأمر، هل ما تلفظ به طلاق أم لا؟ ولا يستطيع تحقيق هذا المناط لعلاقته بمسالك التحقيق التي هي من اختصاص الفقيه.

البند الثالث: مسالك المقلد في تحقيق المناط

إذا كانت بعض مسالك تحقيق المناط مما يختص بالمجتهد كمسلك اللغة والأدلة النقلية؛ فإن باقي المسالك يشترك فيها عامة المكلفين بنسب متفاوتة بحسب التفاوت في المعارف والقدرات العقلية. ومن هذه المسالك:

أولاً: المسالك الحسية

يعتبر مسلك الحواس عند عامة المكلفين من أكثر المسالك استعمالاً لدرك تحقق المناط؛ لأنه

(1) أخرجه البخاري في كتاب المظالم والغصب باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض رقم (2453)، ص 587. ومسلم كتاب

المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض رقم (4137)، ص 670. ولفظه عندهما: "من ظلم قيد شبر من الأرض.."

(2) أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل، مرجع سابق ص (437، 438).

(3) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، مرجع سابق، ص (41).

أبسط أنواع المسالك ولا يحتاج إلى عناء كبير، مثل له الغزالي بالتعرف على زوال النجاسة بالحس فقال: "مثال الحسي؛ قولنا في الماء الكثير المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره بوقوع التراب فيه: إنه سبب مبطل للتغير الحاصل بالنجاسة، فصار كهبوب الريح وطول المكث"⁽¹⁾.

ثانياً: مسلك النظر العقلي

لكل إنسان مستواه من القدرات العقلية، والناس يفاوتون في ذلك تفاوتاً بيناً، فبعض أنواع التحقيق العقلي حكر على المجتهد الخبير كما مثل له الغزالي بقوله: "كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف؛ فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتُميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية؛ التي بها تصير الأشياء أصنافاً متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقلية"⁽²⁾؛ لكن العوام لا يعدمون نظراً عقلياً صائباً في كثير من أمور حياتهم، وهم كذلك متفاوتون في ذلك، وأبرز ما يتجلى نظرهم العقلي هو في المسائل الشرعية التي تُحقق مناطاتها بناءً على تقدير المصالح والمفاسد، فقد يكون نظر عامي في تقدير المصلحة أسد ممن حصل مراتب علمية عالية، إما لفطنته وحنكته وإما لخبرته.

ثالثاً: المسالك العادية والعرفية

مثل لها الغزالي بقوله: "كما في المعاملة ومنه يؤخذ تحقيق معنى الغرر"⁽³⁾، وفصل في موضع آخر هذا التحقيق فقال: "إذا بان لنا بالنص أن يبيع الغرر منهبي عنه، فنعلم أن يبيع الآبق والطير في الهواء والسّمك في الماء: غرر، وبيع العبد الغائب المطيع ليس بغرر، أما يبيع الحمام الغائب نهاراً اعتماداً على رجوعها بالليل: هل هو غرر؟"⁽⁴⁾؛ فإذا كان المجتهد قد حقق مناط بيع الغرر ووجده يتمثل في: بيع كل من الآبق، والطير في الهواء، والسّمك في الماء. وهي أنواع وأجناس لبيع الغرر، كما وجد أن علة الغرر منتفية في العبد المطيع، والحمام الذي يرجع إلى بيته، فإن التحقق من ذلك عملياً مبني على العادة، ويشترك في ذلك عامة المكلفين، فالعامي يقرر كذلك ما إذا كان عبده

(1) أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل، مرجع سابق ص(436،437).

(2) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، مرجع سابق، ص41.

(3) المرجع نفسه، ص41.

(4) المرجع نفسه، ص40.

مطيع، وكذلك في الحمام مبني على عادته في الرجوع ليلاً. فيمضي بيعه بناء على ما تحقق من مناطه، بنظره المبني على العادة.

رابعاً: مسلك طبيعة الأشياء

ومن المسالك كما ذكر الغزالي: "النظر في طبيعة الأشياء وجبلتها وخاصيتها الفطرية، فإن الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمان عاد طاهراً، ولو زال بإلقاء المسلك والزعفران لم يعد طاهراً؛ لأنهما ساتران للرائحة لا مزيلان لها"⁽¹⁾.

وهذا المثال سبق التمثيل به في مسلك الحس، وواضح أن إدراك مثل هذه الأمور يعتمد على المعرفة بطبيعة الأشياء؛ من كونها مزيلة للنجاسة بطبيعتها أم لا، كما أن هذه المعرفة مبنية على الحس كذلك، وفي ذلك فائدة عظيمة وهي: أن المسالك في غالب الأحوال لا يعمل بها على انفراد؛ إذ تتضافر وتتعاون على تحقيق المناط العديد من المسالك، بل إن مخابر الدراسات الإنسانية والعلمية الطبيعية تستعمل من ذلك آليات معقدة، ومناهج يشتبك فيها ما هو تجريبي مع ما هو عقلي مع الحسي مع التجهيزات والآليات المعاصرة كل ذلك لتحقيق مناط حالة معينة. ويقوم بهذه العمليات سائر المكلفين، وضابطها مستوى الخبرة والمعرفة بالمناط المراد تحقيقه، بل إن من واجب المجتهد الاستعانة بأصحاب الخبرة في تحقيق المناط.

(1) أبو حامد الغزالي: أساس القياس، مرجع سابق، ص 41.

المبحث الثالث : موقف الأصوليين من تحقيق
المقلد للمناط

المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط اجتهاد

شرعي

المطلب الثاني: تحقيق المقلد للمناط اجتهاد

بمفهوم لغوي

المبحث الثالث: موقف الأصوليين من تحقيق المقلد للمناط

تمهيد: من الأصوليين من ملح إلى تحقيق العامي للمناط، من خلال ضرب الأمثلة المتعلقة بالمناط التي يشترك في تحقيقها عامة المكلفين مقلدين ومجتهدين. وقد سبق عرض ذلك في الفصل الأول، ومنهم من صرح بتقرير ضرب من الاجتهاد على العامي في تحقيق المناط. فمن خلال هذه التصريحات والتلميحات يتضح أن اجتهاد العامي في تحقيق المناط اجتهاد مشروع بل هو واجب عليه، لوجوب التكليف، وفي هذا الفصل زيادة توضيح وتفصيل مع الاكتفاء بأقوال المصرحين بمشروعية هذا الاجتهاد؛ بل ووجوبه على العامي . ومع هذا الاتفاق على المسألة؛ يرى البعض أن الأمثلة التي تضرب في تحقيق المناط، مما يمكن لعامة المكلفين الاجتهاد فيها، لا تدخل في مفهوم الاجتهاد، ومن ثم يكون استعمال مصطلح الاجتهاد في مثل هذه المواضع هو بالعرف اللغوي لا الشرعي. وفيما يأتي تفصيل وعرض لأقوال من صرح وأكد على أن للعامي اجتهاد في تحقيق المناط، مع التدليل عليه، وبيان لوجه الاجتهاد، مع عرض لأقوال من يرى أنه اجتهاد بمفهوم لغوي مع توجيه ما يمكن توجيهه من هذه الأقوال .

المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط اجتهاد شرعي

الفرع الأول: القائلون بتحقيق المقلد للمناط وأدلتهم

البند الأول: القائلون بتحقيق المقلد للمناط

التلميح إلى دور سائر المكلفين في تحقيق المناط هو الغالب على الدراسات الأصولية، قبل الشاطبي، وذلك بضرب الأمثلة التي يفهم منها أنها لا تختص بالمجتهدين، ولقد رأينا في تطور المفهوم الدلالي لتحقيق المناط كيف صار شاملا لكل الأحكام الشرعية، وغدا نظرية متكاملة عند الشاطبي نص فيها صراحة على اجتهاد عامة المكلفين، وتابعه عليها كثير من المعاصرين، وفيما يأتي عرض لهذه الأقوال:

أولا: الشاطبي (790هـ)

قسم الشاطبي الاجتهاد إلى ما ينقطع وما لا ينقطع وجعل تحقيق المناط من الاجتهاد، ولكنه لم يجعله حكرا على المجتهد؛ بل جعله واجب كل مكلف حيث قال: " لا بد منه بالنسبة

إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"⁽¹⁾، وفي التمثيل له ساق مجموعة من الأمثلة مصرحا فيها باجتهاد العامي في تنزيل الأحكام كقوله: "إن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته"⁽²⁾.

والنص من الوضوح والصراحة بحيث لا يحتاج إلى تعليق، أو شرح فقد قرر أن تحقيق المناط مهمة كل مكلف، ولم يستثن أحدا بل نص على دور العامي في ذلك من خلال التمثيل. وأعاد التأكيد على دور عامة المكلفين في إيقاع الأحكام التكليفية التي جاءت مطلقة كالعدل والإحسان والبر وغيرها مما لم يضبط بمقادير كما ضبطت الزكاة والصلاة، وغيرها من الأحكام التكليفية المقيدة بالشروط والمقادير، وأبرز أن ما جاء مطلقا وكل النظر فيه إلى ظن واجتهاد المكلف"⁽³⁾.

ثانيا: الشيخ عبد الله دراز

ويرى الشيخ عبد الله دراز رأي الشاطبي في دور المقلد في تحقيق المناط، حيث أثبت أن تنزيل الأحكام عملية اجتهادية لا تختص بالمجتهد فقال: "الاجتهاد هو استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع: إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها. فالاجتهاد في تطبيق الأحكام ... لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة"⁽⁴⁾.

ثالثا: فتحي الدريني

ونسج الدكتور فتحي الدريني على منوال الشاطبي في بحثه، وصرح بأن للعامي دوره في تحقيق المناط فقال: "تحقيق المناط يستلزم القيام بالتكاليف، وعلى هذا يكون متعلقا بالمكلفين كافة، سواء أكانوا من المجتهدين أم من العوام"⁽⁵⁾، وإن كان الأولى أن يقول القيام بالتكاليف

(1) أبو اسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق. (93/4).

(2) المرجع نفسه (93/4).

(3) انظر: الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (46/3).

(4) عبد الله دراز: هامش الموافقات، مرجع سابق (89/4).

(5) فتحي الدريني: بحث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، هامش الصفحة (120/1).

يستلزم تحقيق المناط؛ لأن الاجتهاد والنظر سابق على الفعل.

ثم أعاد التأكيد تعليقا على رأي الشاطبي بأن الاجتهاد بتحقيق المناط لا يمكن أن ينقطع إلا بفناء الدنيا فقال: "لأنه يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية الذهنية المجردة على أفعال المكلفين عامة، أو تنفيذ تلك الأحكام، في الواقع العملي، وذلك ليس خاصا بالمجتهدين، بل يشمل العوام أيضا؛ لأنه يجب عليه تحقيق مناط الأحكام التي هم بصدد تطبيقها أو امتثالها، بحسب وسعهم"⁽¹⁾.

رابعا: عبد الرزاق عفيفي

وأما الشيخ عبد الرزاق عفيفي فلم يكتف بإدخال العامي في عموم المكلفين في تحقيق المناط بل نص صراحة على دور المقلد في ذلك بقوله: "أما عمل الحاكم بقول العدول فهو تحقيق مناط القاعدة الفقهية المستنبطة من الأدلة وتطبيقها على القضايا الجزئية، ويسمى الاجتهاد بالمعنى العام، ويكون من المقلد والمجتهد"⁽²⁾.

خامسا: ومن المعاصرين كذلك الشيخ عبد الله بن بية، تلقف نظرية الشاطبي في تحقيق المناط فوسع العبارة فيه وأسقط الكلام على كثير من القضايا المعاصرة، وأثبت للعامي حظه منه منه فقال: "لا يستغني عنه مفت في فتاويه ولا حاكم في حكومته، ولا ناظر في تأملاته ونظراته، بل ولا عامي في تصرفاته"⁽³⁾، ومقتضى كلامه أن تحقيق المناط لا يختص بالمجتهد، بل عام للمكلفين؛ لأن خطاب التكليف موجه للمكلف.

ومن هذه النصوص والشواهد يتبين أن تحقيق المقلد للمناط، هو اجتهاد شرعي وهو من تحقيق المناط الاصطلاحي الذي قال عنه ابن تيمية: "تحقيق المناط ليس مما يقبل النزاع باتفاق العلماء"⁽⁴⁾، وهو واجب المكلفين عامة، حتى يتم تنزيل الأحكام الشرعية على وجهها.

البند الثاني: أدلة مشروعية تحقيق المقلد للمناط

أدلة مشروعية تحقيق المقلد للمناط هي ذاتها أدلة تحقيق المناط عموما، فلقد نص الأصوليون

(1) فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، مرجع سابق، هامش الصفحة (120/1).

(2) عبد الرزاق عفيفي: هامش الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (269/4).

(3) عبد الله بن بية: بحث الاجتهاد بتحقيق المناط، مرجع سابق، ص 54.

(4) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، مرجع سابق (159/2).

على أنه ضرورة من ضرورات التكليف بالأحكام، ولا خلاف بين الأمة فيه بل نص الغزالي على الإجماع عليه فقال: " أما الاجتهاد في تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه"⁽¹⁾. وترتكز الأدلة على دليل الاستدلال: " وهو في اصطلاحهم، ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس"⁽²⁾، والاستدلال أنواع منه "التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة"⁽³⁾؛ لأن التلازم بين الحكمين عن طريق العلة هو القياس.

وأهم ما استدل به على وجوب الاجتهاد في تحقيق المناط، هو هذا الدليل. وهو من الأدلة العقلية المنطقية، وتبغى الإشارة إلى مفهومه وأنواعه لتتعرف على كيفية الاستدلال على تحقيق المناط بدليل التلازم.

التلازم هو: هو ارتباط بين حكمين أحدهما يسمى الملزوم والثاني اللازم بحيث يكون: " ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس"⁽⁴⁾.

وينتظم التلازم في أربعة أقسام كما ذكره ابن الحاجب: " تلازم بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوت ونفي، أو نفي وثبوت"⁽⁵⁾، ومثل لكل نوع منها فقال: "الأول في الأحكام: من صح طلاقه صح ظهاره،...الثاني: لو صحَّ الوضوء بغير نية؛ لصح التيمم،...الثالث: ما كان مباحاً لا يكون حراماً، الرابع: ما لا يكون جائزاً يكون حراماً"⁽⁶⁾.

والمراد بعدم العكس بين اللازم والملزوم أو صحَّحه بواحد من تلك الأمثلة: فما كان مباحاً، يلزم منه أنه ليس بحرام، ولكن العكس غير صحيح فما ليس بحرام لا يلزم منه أنه مباح؛ لأنه قد يكون واجباً أو مندوباً، أو مكروهاً.

ولعل أبرز وأوضح ما جاء في هذا الموضوع من استدلال بالتلازم هو ما ساقه الشاطبي في

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق (186/2).

(2) ابن الحاجب: مختصر منتهى السؤل والأمل، مرجع سابق (1170/2).

(3) المرجع نفسه، (1170/2).

(4) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق ص 770.

(5) ابن الحاجب: مختصر منتهى السؤل والأمل، مرجع سابق (1170/2).

(6) المرجع نفسه، (1172/2).

مواضع متفرقة، وبصيغ مختلفة تدور حول فكرة محورية مفادها أن الاجتهاد بتحقيق المناط لازم، لتطبيق الأحكام الشرعية، فمما ذكره من ذلك:

أولاً: لزوم الاجتهاد للتمكن من تنزيل الحكم

وصورته بالنسبة للعامي أنه إذا عرف الحكم بالاستفتاء واطمأن إلى مفتيه توجب عليه تنزيله بالاجتهاد في الحال والوقت وغير ذلك مما يلزم من معرفة مناط الحكم، " ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن"⁽¹⁾ ؛ وعلل الشاطبي هذا التلازم بين الاجتهاد بتحقيق المناط وتنزيل الأحكام الشرعية بان الأحكام تكون : " مطلقات وعمومات ... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد"⁽²⁾.

كما وضحه في موضع آخر بأن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، سواء كان شخصاً معيناً أو حالة خاصة تحل بالمكلف، لم يسبق لها نظير " وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره"⁽³⁾ ثانياً: لزوم الاجتهاد لأن التكليف لا يحصل إلا به

وعبر عن التلازم بين الاجتهاد بتحقيق المناط، والقيام بالتكاليف الشرعية بصيغة أخرى فقال: " لا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به"⁽⁴⁾.

ثالثاً: لو فرض التكليف بلا اجتهاد كان تكليفاً بالمحال

وقرن في موضع آخر بين ارتفاع الاجتهاد بتحقيق المناط وتعذر القيام بالأحكام الشرعية، فيكون ذلك ممتنعاً عقلاً وشرعاً فقال: " لو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة"⁽⁵⁾،

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة مرجع سابق (93/4).

(2) المرجع نفسه (93/4).

(3) المرجع نفسه (92/4).

(4) المرجع نفسه (95.94/4).

(5) المرجع نفسه (95/4).

وقد علق الشيخ عبد الله دراز على كلام الشاطبي فزاد بيانا "لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد، فهذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهذا الإمكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا" (1).

وكلام الشاطبي في هذا المقام متوجه إلى تحقيق المناط في الأشخاص المعينة، الذي يوقعه عامة المكلفين .

رابعا: التقليد لا يغني عن تحقيق المناط

لا يمكن الاستغناء بالتقليد كما قد يتوهم لأن المناط لم يتحقق فلا إمكان للتقليد ولا للتطبيق؛ لأن التطبيق يتصور بعد معرفة الحكم كما هو في نفسه، ومدى انطباقه على المسألة الجزئية الخاصة، والتحقيق اجتهاد فالتطبيق يتأتى بعد اجتهاد لا قبله، وعبر الشاطبي عن ذلك بقوله: " لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه" (2) .

وتعليل ذلك: " أن كل صورة من صوره - يعني الحكم - النازلة؛ نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر؛ فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد" (3) وقد يقول قائل إن تحقيق المناط مهمة المجتهد؛ فكما أنه يفتي المقلد باستنباط الحكم فإنه يفتيه وينزله عليه حسب حاله، كما أن كثيرا من المناط سبق تحقيقها وهي مبينة بحسب الأنواع، وهذا صحيح لكن هذه التحقيقات لا تغني عن تحقيق المقلد للعلماء دوره كذلك . ففتاوى العلماء غالبا ما تكون عامة في الأنواع، و" الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة" (4).

الفرع الثاني: وجه اجتهاد المقلد في تحقيق المناط وشروطه

البند الأول: وجه الاجتهاد في تحقيق المناط

إن حركة المكلف في الحياة من الشمول والاتساع بحيث تغطي كل نواحي الحياة، السياسية

(1) عبد الله دراز: هامش الموافقات (94/4).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (91/4).

(3) المرجع نفسه، (92/4).

(4) المرجع نفسه، (94/4).

والاقتصادية، والاجتماعية والأسرية والمهنية، وكل تصرفاته، وفي كل ذلك يحتاج للتحقق من مناطات ما يراد القيام به من أعمال، فهل كل ما يقوم به المكلف من نشاط يومي هو من باب تحقيق المناط الشرعي، بحيث تغدو كل تصرفاته تحقيقاً للمناط بمفهومه الشرعي؟

فإذا قلنا أن المكلف يحقق مناط القبلة، فهل كل توجه للقبلة من باب تحقيق المناط الشرعي؟ وإذا قلنا إن المكلف يحقق مناط المياه، فهل كل نظر في طبيعة الماء وخواصه من التحقيق الشرعي؟ وهل كل تقدير من طرف صاحب الصنعة لخواص المصنوعات، وخبرة الطبيب بتحقيق مناط المرض وتشخيصه. هل كل ذلك وأضرابه مما لا يُحد ولا يُعد، هو من باب تحقيق المناط بمفهومه الشرعي؟ أم أن هناك ميزان ضابط، وحد فاصل لتمييز الشرعي من غيره.

والإجابة على هذه الإشكالية مهمة في رسم التصور الدقيق، لآلية تحقيق المناط الشرعي، حتى يرتفع اللبس والإبهام، ويفرق ما بين التحقيق الشرعي وغيره.

أشار الشاطبي إلى تحقيق المناط بمعان مختلفة وقرر أن منه ما هو لغوي، وما هو عقلي وما هو شرعي فقال: "المسألة ظاهرة في الشرعيات. نعم، وفي اللغويات والعقليات؛ فإننا إذا قلنا: ضرب زيد عمرا، وأردنا أن نعرف ما الذي يرفع من الإسمين وما الذي ينصب؛ فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حققنا الفاعل وميزناه؛ حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذلك؛ لأن كل مفعول منصوب،... وهكذا في سائر علوم اللغة، وأما العقليات؛ فكما إذا نظرنا في العالم؛ هل هو حادث أم لا؟ فلا بد من تحقيق مناط الحكم وهو العالم، فنجدته متغيرا، وهي المقدمة الأولى، ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث"⁽¹⁾. فقد قرر أنواعا من التحقيق وهذا ظاهر منسجم مع الدلالة اللغوية، فالدلالة اللغوية شاملة لكل ما هو تحقق من الأوصاف بغض النظر عن موضوعها، فالتحقيق بهذا المفهوم لا يختص بالشرعي، فإذا كان المراد هو التحقيق الشرعي فإن له ضوابط تميزه عن غيره.

ولنستمع إلى الشاطبي وهو يحلل آلية تحقيق المناط الشرعي، مبينا أنه مرتبط بالحكم الشرعي فيقول: "كل دليل شرعي؛ فمبنى على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم.

والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي.

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (45/3).

فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر...، والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية، ... إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقتة؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق؛ فالوضوء به جائز⁽¹⁾. فتحقيق المناط الشرعي لا ينفك عن الحكم الشرعي؛ لأنه تحقيق لما علق وربط به الحكم الشرعي، وليس اللغوي أو العادي أو العقلي.

فإذا انصرفنا إلى باب العقليات أو النظر الفلسفي فكل تدبر في الموجودات تحقيقاً لمناطها، وكل تجربة تجري في حقول المعرفة التجريبية تحقيقاً للمناط، واشتغال اللغوي والمحدث، وغيرهم كل في مجال اختصاصه تحقيقاً للمناط؛ لكن هذا المناط في مثل هذه الأمور هو مناط منسوب إليها، فهو المناط العقلي، والمناط اللغوي والمناط العادي.

والمناط المقصود هو المناط الشرعي لا غيره. لذلك ينبغي التفريق بين هذه المعاني وتمييز ما هو شرعي عن غيره؛ حتى لا يختلط الأمر فيصير كل تحقيق للمناط هو تحقيق شرعي. فليس كل نظر في المناط هو تحقيق للمناط بمعناه الاصطلاحي، وضابط ذلك أن ما تعلق من النظر بالحكم الشرعي فهو منه وإلا فليس منه.

لذلك نفرق بين ما يعتبر اجتهاداً شرعياً وما يعتبر اجتهاداً لغوياً: فالمقوم للسلعة في السوق لا يعتبر تقويمه اجتهاداً بمجرد التقويم بل يعتبر كذلك إذا تعلق بحكم شرعي كأن يقول هذه البضاعة التي قيمتها بكذا بدل لما حصل إتلافه، كما أن الصانع إذا قال: هذه القطعة من الحديد تناسب ما أنوي صنعه فهي تصلح سكيناً فهذا التحقيق عادي لا شرعي، وعليه فالاجتهاد في المناط وفي مثل هذه الأمور يعتبر اجتهاداً إذا تعلق بالتحقق من متعلق الحكم الشرعي، لا بكيفيات القيام بالأعمال العادية، من مجهود بدني أو فكري.

وحتى ما تعلق بالحكم الشرعي نفسه، فإن التمييز كذلك يقع بين ما هو تحقق من المناط،

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (44/3).

وبين الجهود المبذول في تنفيذ الحكم وتطبيقه بعد تحقق مناطه، والضابط أن ما كان جهدا متعلقا بالحكم الشرعي من حيث معرفة محله أو متعلقه فهو من الاجتهاد، وما كان جهدا يبذل في التنزيل سواء كان بدنيا أو فكريا كأن يضع المكلف خطة لتنفيذ أمر شرعي بعد أن بان متعلقه فليس من تحقيق المناط، فالجهد المبذول وإن كان صاحبه مأجور عليه وعلى مقدار النصب فيه، ولا شك لكنه ليس جزءا من تحقيق المناط؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لصيرنا كل حركة وسكنة للمكلف من تحقيق المناط، ولأن المناط متحقق بالفعل وبقي تطبيق حكم شرعي عرف مناطه، فحركة اغتراف الماء من بئر علم صلاحيته للوضوء لا تعد من تحقيق المناط إنما الذي يعد منه تمييز لونه وشم رائحته .

البند الثاني: شروط تحقيق المقلد للمناط

هي شروط في المحقق للمناط وشروط في المناط المحقق

أولا: شروط في المحقق

يشترط في المقلد، كما يشترط في أي مكلف يريد تحقيق المناط: العلم بما هو مجتهد فيه فالعلم شرط عام في كل تحقيق للمناط يشمل كل مكلف؛ لكن طبيعة العلم تختلف بحسب ما يُنظر فيه من مناط، ومستويات المكلفين في العلم في مجالات الحياة متفاوتة؛ فإذا تطرق الأمر إلى الاجتهاد في التحقيق في المجالات النوعية التخصصية كالتربية والصحة وغيرها ظهر الفرق واضحا جليا فقدرة المتخصص على تحديد المناط دقيقة؛ فقد يرجع القاضي في إيقاع الأحكام إلى خبرة الخبراء كل حسب تخصصه، والسياسي يرجع في اتخاذ قرار السلم والحرب إلى خبرة العسكري، والفقهاء المفتي محتاج إلى خبرة الجميع واجتهاداتهم في معرفة المناط لا ترتباط الفقه والأحكام الشرعية بكل مجالات الحياة دون استثناء.

وضابط شرط العلم، بينه الشاطبي بقوله: " قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك

الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"⁽¹⁾.

وأجمل هذا الشرط الشاطبي بقوله: "الحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه"⁽²⁾. وهو شرط عام صالح لأن يعبر عن كل من يحقق المناط، فالتنصيص على عدم اشتراط العلم باللغة، ولا العلم بمقاصد الشريعة -وهي الشروط التي يشترطها الشاطبي في اجتهاد استنباط الأحكام- يجعل هذا الشرط صالحاً لأن يطبق ويشترط في العامي المحقق للمناط.

وقد مثل له بقوله: " لا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، ... والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعداد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كاملاً في المجتهد"⁽³⁾.

فتحقيق المناط في هذه الأمثلة وغيرها هو بحسب التخصص، فالماسح للأرض لا يقوم سلع السوق بوصفه ماسحاً ولا يعتد بكلامه لا في حق نفسه ولا في حق غيره؛ فالشرط إذن إتقان ومعرفة المكلف لموضوعه بالمؤهلات المرتبطة بالموضوع لا بغيرها.

وأما ما لا يفتقر إلى أية خبرة خاصة، فلا يتطلب إلا أعمال المسالك الحسية والعقلية البسيطة التي يشترك فيها عامة المكلفين.

ثانياً: شروط في المناط المحقق

لا يشترط أن يكون محل التنزيل الأحكام الظنية، بل إن تحقيق العامي يشمل كل الأحكام الشرعية، قطعية كانت أم ظنية، وهو ما عبر عنها الشاطبي " وكذلك سائر تكليفاته" التي استفادها بطريق الاستفتاء، أو بطريق المعرفة المباشرة لقضايا أحكامها بينة في مصادرها من كتاب

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (4/165).

(2) المرجع نفسه، (4/167).

(3) المرجع نفسه، (4/165، 166).

أو سنة أو إجماع، وإنما شرطها أن تكون مناطاتها بيّنة واضحة بحيث يسهل على العامي التحقق منها في الأعيان وفي نفسه، ككون الحكم الشرعي معلق على شروط مفصلة واضحة ويبقى للعامي التحقق من هذه الشروط لإيقاع الحكم الشرعي.

كما لا يشترط بأن يكون المناط قد سبق تحقيقه من طرف المجتهد؛ بل إن المناطات يحققها المجتهد على صعيد الأنواع ثم ينزلها المقلد على مستوى الأعيان فهذا تحقيق وذاك تحقيق آخر ولا يغني أحدهما عن الآخر.

إنما الشرط ألا يكون نفس المناط قد سبق تحقيقه من طرف المقلد في نفس الأحوال والظروف، كالذي اعتاد على الوضوء من ينبوع معين يعلم مسبقاً صلاحية مائه للوضوء، فلا يعيد اجتهاده فيه كلما أراد الوضوء إلا إذا شك في تغييره. وكمن اعتاد على التوجه إلى جهة قبله سبق تحقيق مناطها؛ فلا يعيد الاجتهاد كلما أراد الصلاة؛ لأن المناط متحقق بالنسبة إليه.

ومن شروط المناط المحقق كذلك: الاختصاص

بأن يكون المناط مختصاً بالعامي والاختصاص شرط مهم يتميز به تحقيق العامي عن تحقيق المجتهد، فالعامي لا يحقق إلا الخطاب الشرعي الموجه إليه، فيطلب منه تنزيله، سواء كان ذلك في حق نفسه أو فيمن له عليه ولاية، لأن تحقيق مناط غيره فتوى والفتوى من حق المجتهد.

المطلب الثاني: تحقيق المقلد للمناط اجتهاداً بمفهوم لغوي

مع وضوح فكرة تحقيق المقلد للمناط ومشروعيته؛ فإن من الأصوليين من حكم على أن الأمثلة المضروبة لتحقيق المناط والتي يحققها عامة المكلفين، ما هي إلا مجرد تنزيل وتطبيق للحكم الشرعي، ولا حاجة فيه إلى اجتهاد وإن أطلق عليه اسم الاجتهاد فهو إطلاق بتجاوز ويراد منه بذل جهد بمفهوم لغوي لا شرعي.

ومن هؤلاء الأصوليين القرافي، والإسنوي. وفي ما يأتي بيان أقوالهم ومناقشتها وتوجيهها.

الفرع الأول: موقف القرافي ومناقشته

البند الأول: عرض موقف القرافي

اعترض القرافي على تعريف الرازي للاجتهاد بأنه: "استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه

فيه لوم"⁽¹⁾، وسبب اعتراضه كون الحد يندرج فيه ما ليس باجتهاد في العرف الاصطلاحي، من قبيل: " الاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، والأواني والنياب في الطهارة، وفي الكعبة في تعيين أحد الجهات، وتعيين الزوج من بين الأكفاء، وغيرهم في الزوجات، وتعيين خليفة، أو قاض، أو غير ذلك من أرباب الولايات، وفنون التصرفات"⁽²⁾، وحكم على أن الاجتهاد في "كل ذلك لا يسمى الناظر فيه مجتهدا بالوضع العرفي الفقهي الذي تعرض المصنف - الرازي - لتحديده؛ بل بالوضع اللغوي"⁽³⁾.

فقد عدد القرابي نماذج سبق للأصوليين التمثيل بها في الاجتهاد في تحقيق المناط، وأخرجها من أن تكون من الاجتهاد وهي:

الاجتهاد في تقدير قيم الأموال المتلفة، والتحقق من طهارة الآنية والثوب عند الصلاة، والتعرف على جهة القبلة، وغيرها.

واعتبر القرابي الاجتهاد في هذه المسائل هو اجتهاد بمفهوم لغوي، وليس اجتهادا بالمفهوم الاصطلاحي في شيء، وهو يشير بذلك إلى الاجتهاد الاستنباطي الذي كثيرا ما يعنيه الأصوليون، عندما يتحدثون عن الاجتهاد؛ على اعتبار أن استنباط الأحكام من الأدلة هو جوهر ولب العملية الاجتهادية.

البند الثاني: مناقشة وتوجيه قول القرابي

إذا كان القرابي يعني بمقولته أن هذه المسائل ليست من قبيل استنباط الأحكام فهذا مسلّم به ولا خلاف في ذلك، وأما إخراجها من أن تكون ضربا من الاجتهاد فهذا ما لا يُسلّم به؛ إذ رأينا كيف أن عامة الأصوليين يعتبرونها من تحقيق المناط، ومن ثم فهي من الاجتهاد التنزيلي قسيم الاجتهاد الاستنباطي، كما مر في مبحث الاجتهاد وفي تحقيق المناط.

ثم إن القرابي نفسه يرى في كتابه "الفروق" رأيا مغايرا لهذا الرأي، وذلك في الأمثلة التطبيقية التي ضربها توضيحا ل"الفرق السادس والسبعون" الذي ميز فيه بين ما يجوز التقليد فيه من المسائل

(1) القرابي: فائس الأصول في شرح المحصول، مرجع سابق (3790/9).

(2) المرجع نفسه (3790/9).

(3) المرجع نفسه (3790/9).

الفروعية، وما لا يجوز التقليد فيه من أحد المجتهدين للآخر، وضرب لذلك أمثلة، أقتصر فيها على محل الشاهد مما يتعلق بالمسائل التي حكم عليها في الاعتراض على تعريف الرازي للاجتهاد بأن الاجتهاد فيها هو اجتهاد بفهوم لغوي .

ففي كتابه "الفروق" حكم على نفس الأمثلة بأن فيها اجتهادا، ولم يقيد ذلك بكونه اجتهادا بمفهوم لغوي.

ولقد اخترت من هذه النماذج الفروعية ما يلي:

أولاً: الاجتهاد في القبلة

حيث قال: " المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا لا يجوز أن يقلد واحد منهم الآخر لأن كل واحد منهم يعتقد أنه ترك أمراً مجمعا عليه وهو الكعبة"⁽¹⁾.

ثانياً: الاجتهاد في طهارة الأواني

قال فيه: " المجتهدون في الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلّة للصلاة إما باجتهادهم وصلوا إلى ذلك، أو قلدوا من وصل إلى ذلك باجتهاده؛ فإن حكم الله تعالى في حقهم بالإجماع ما أدى إليه اجتهادهم أو اجتهاد إمامهم الذي قلدوه وإذا كان حكم الله في حقهم ذلك بالإجماع فكل واحد منهم يعتقد أن صاحبه لا بأس في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالإجماع فقد خالف مجمعا عليه ومقطوعا به فلا يجوز تقليده"⁽²⁾.

ثالثاً: الاجتهاد في طهارة الثياب

قال فيه: " المجتهدون في الثياب التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلّة للصلاة إما باجتهادهم أو اجتهاد إمام قلدوه لا يقلد بعضهم بعضاً كما تقدم في مسألة الأواني بعينه حرفاً بحرف"⁽³⁾.

فهذه المسائل التي مثل بها في فرقه وهي : الاجتهاد في تعيين جهة القبلة، والاجتهاد في طهارة الثياب والأواني هي من المسائل التي سبق وأن حكم عليها بأن الاجتهاد فيها هو بمفهوم

(1) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق (538/2).

(2) المرجع نفسه، (538/2).

(3) المرجع نفسه، (539، 538/2).

لغوي؛ ويلزم من هذا القول أنه لا يترتب على هذا الاجتهاد أثر شرعي، لكنه في هذا الموضوع من الفروق: ها هو يصرح بأن ذلك اجتهاد ويبسط المسائل الشرعية المتعلقة به، فالجتهاد فيها اجتهاده له ثمرة وتترتب عليه آثار شرعية ذكرها هو بنفسه، فالثمرة حكم شرعي وليس حكماً عقلياً، ولا عادياً، ولا عرفياً.

كما أن له آثاراً؛ فمخالف اجتهاده عامداً آثم لأنه مخالف لما أداه إليه اجتهاده، وهو حكم الله في حقه، كما يوصف فعله بالبطلان؛ فالمصلي في الثوب النجس مخالفاً لاجتهاده عامداً مع العلم بذلك تبطل صلاته وتجب عليه الإعادة. ولو كان مجرد اجتهاد بمفهوم لغوي لما ترتب عليه شيء من ذلك، وهذا الذي يحاول القرآني توضيحه في هذا الفرق.

وعليه فإنه يمكن توجيه مقولة القرآني بأن الاجتهاد في مثل المسائل التي ضربها - وهي نوع من أنواع تحقيق المناط - بأن مراده أن هذا الاجتهاد لا يدخل في الاجتهاد الاصطلاحي بمعنى الاجتهاد في استنباط الأحكام، خاصة وهو في معرض مسألة تعريف الاجتهاد الاصطلاحي وتمييز ما يدخل فيه عما لا يدخل. وبهذا التوجيه يتسق موقفه في "الفروق" مع ما ذهب إليه في "نفائس الأصول"، من أن الاجتهاد في هذه المسائل ليس من قبيل الاجتهاد الاستنباطي، ولكنه اجتهاد شرعي هو تحقيق المناط عند الأصوليين.

الفرع الثاني: موقف الإسني ومناقشته

البند الأول: عرض موقف الإسني

ذكر الإسني مقالة مشابهة لما قال القرآني؛ وساقها بصدد اعتراضه على تعريف الرازي للاجتهاد السالف الذكر؛ حيث ذكر أن: "هذا الحد فاسد... لأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كلاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية، وفي الأمور العرفية، وفي الاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب"⁽¹⁾.

وموضع المناقشة هو قوله: "الحد فاسد... لأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء... كلاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب"، لأن الاجتهاد في المسائل العقلية: كالحكم العقلي على أمر بالوجوب، أو الاستحالة، أو الجواز،

(1) الإسني: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، مرجع سابق (2/1026).

لم يقل أحد أن ذلك من الاجتهاد الشرعي، وكذا الحال في الحكم على الفاعل بأنه مرفوع هو حكم أهل اللغة واجتهادهم لا حكم الفقهاء، والأمر نفسه في الأحكام العادية، فالحكم على الشمس بأنها تشرق من جهة الشرق لا ينسب إلى الاجتهاد الأصولي؛ لأنه حكم عادي لا شرعي. وأما بقية المسائل: الاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب؛ فهي محل المناقشة. فقد سوى بينها وبين المسائل المتفق على أنها ليست من الاجتهاد الشرعي، فهل المقصود ظاهر النص، أم أن المقصود أنها ليست من الاجتهاد الاستنباطي؟.

البند الثاني: مناقشة وتوجيه قول الإسنوي

ساق الشيخ عبد الله دراز هذا الكلام على أنه في المنهاج - أي في المتن المشروح - بينما هو للشارح الإسنوي وعلق عليه الشيخ فقال: " فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا"⁽¹⁾. فعند تأمل كلام الإسنوي نجد أنه مثل بنوعين مختلفين من الأمثلة واعتبرها كلها غير داخلية في الاجتهاد:

النوع الأول: ينتظم الاجتهاد في العلوم اللغوية، والعقلية والحسية، وفي الأمور العرفية.

النوع الثاني: ينتظم الاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة.

وحكم على النوعين بأنه ليس من الاجتهاد؛ فأما النوع الأول فغير متعلق بالحكم الشرعي، بينما الثاني فالأمثلة المضروبة له هي التي شاع التمثيل بها في تحقيق المناط في كتب الأصول. وظاهر كلامه أنها ليست منه لأنه حكم عليها أنها ليست من الاجتهاد، مع أنه لم يصرح بذلك، لذلك كان لزاما تلمس الموقف الصحيح في موضع آخر.

في كتابه "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" نجده قد أكثر من الأمثلة الفقهية التي يربطها بالاجتهاد، مما يعد من صميم موضوعنا، وذلك في أبواب فقهية شتى أكتفي ببعضها مما يمكن اعتباره أنه يخالف ظاهر كلامه في "نهاية السؤل"، ويوافق ما ذهب إليه غالبية الأصوليين. ففي تعريفه للفقه وكون مسأله مبناها على الظن ذكر أن وجوب العمل بالظن: "يتفرع عليه فروع كثيرة... كظن طهارة الماء، والثوب في الاجتهاد، وكذا استقبال القبلة، ودخول وقت الصلاة

(1) عبد الله دراز: هامش الموافقات، (4/94).

والصوم، وغير ذلك"⁽¹⁾. فهذه المسائل مما نص على أنه يقع فيها اجتهاد بالظن مما يشترك فيها عامة المكلفين وهو في هذا موافق لما ذهب إليه الأصوليون.

وفي باب الاجتهاد هناك ما أصرح منه؛ حيث فرع على جواز الاجتهاد في الفروع مسائل ابتدأها بقوله: "الأولى: جواز الاجتهاد بين مياه تنجس بعضها وهو على شاطئ البحر"⁽²⁾، وهو اجتهاد غير مختص بالمجتهد، بل هو لعامة المكلفين، ولم يكتف بذلك بل أتبعه بمسائل عديدة في نفس الباب من مثل قوله: "إذا كان في بيت مظلم، واشتبه عليه وقت الصلاة، وقدر على الخروج منه لرؤية الشمس، ففي وجوبه وجهان، أصحهما في "شرح المذهب"⁽³⁾ أنه لا يجب، بل يجوز الاجتهاد"⁽⁴⁾، ولا يعنينا الخلاف في هذه المسألة الفقهية بل الذي يهمنا هو تأكده على أن فعل المكلف في تحري أوقات الصلاة يعبر عنه بلفظ الاجتهاد، بل وجعله مما يتفرع على مسألة الاجتهاد في الفروع.

ومن هذه النماذج وغيرها كثير وصريح في كتاب التمهيد مما يوضح موقف الإسنوي من المسألة ويجعلنا نوجه كلامه في شرح المنهاج على أنه يتكلم عن تلك المسائل من حيث كونها غير داخلية في مفهوم الاجتهاد الاستنباطي لا مطلق الاجتهاد.

خلاصة: والذي أخلص إليه أن نفي صفة الاجتهاد عن عامة المكلفين، في تحقيق مناط الأحكام لا أحد من صرح به من قدامى الأصوليين، بل كل ما ورد في كلامهم مما له علاقة بالمسألة تصرحاً أو تلميحاً يشهد ويقر بأنه نوع اجتهاد ويمثلون له بالعديد من الأمثلة الفروعية. وإذا كان هذا الأمر على هذه الحال فلا داعي لاعتبار هذه الأقوال معارضة حقيقية لما ذهب إليه الأصوليون، فلا حاجة للبحث عن أدلة لها.

(1) جمال الدين الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1981م، ص55.

(2) المرجع نفسه ص522.

(3) هو كتاب: المجموع شرح المذهب للنووي، شرح فيه المذهب لأبي إسحاق الشيرازي.

(4) الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مرجع سابق ص522.

الفصل الرابع: مجالات اجتهاد المقلد

المبحث الأول: الاجتهاد في العبادات

المبحث الثاني: الاجتهاد في شؤون

الأسرة

المبحث الثالث: الاجتهاد في تطبيق

القواعد الشرعية

الفصل الرابع : مجالات اجتهاد المقلد

تمهيد: إن المكلف مطالب بالخضوع إلى الأحكام الشرعية، وفي ذلك تحقيق لمقصود الشارع من تشريع الحكم؛ حتى لا يكون متبعاً لهواه، كما هو مطلوب منه التقيد بالحكم على الوجه الذي أراده الشارع. ولا يتمكن من ذلك إلا بالتحقق من كل ما يأتي وما يذر، فهو يحقق مناطات الأحكام في كل ما تبين له حكمه الشرعي بالتحقق من توفر شروطه .

ومجال اجتهاد المقلد في تحقيق مناطات الأحكام، ينتظم ما لا يمكن عده ولا حصره: من الطهارة، إلى الصلاة، إلى مختلف أنواع العبادات، والمعاملات. وعلى العموم فهو يحقق الأحكام الخاصة به ، فلا اجتهاد له فيما يتعلق بشؤون الحكم وإدارة أمور الدولة إلا على جهة الاستشارة. ولا يجتهد فيما هو مختص بالفتوى، وبالقضاء من الدماء والحدود والتعازير. وإذا اجتهد فيما له علاقة بغيره ففيما له ولاية عليه، كالأسرة والأبناء، ومسؤولية في الشأن العام تقلدها في حدود استطاعته، وتربية وتعليم ونحو ذلك .

وفي هذا الفصل أتعرض لبعض النماذج من تطبيقات اجتهادات المقلد في العبادات، وشؤون الأسرة، وفي تطبيقه لبعض القواعد العامة، كتطبيق مناط المصلحة، والمشقة، وهي نماذج لما تكون عليه اجتهاداته، وهي كافية في نظري لأخذ تصور واضح عن اجتهاده؛ لأن الحصر متعذر ولا طائل منه، لذلك سأقتصر على نماذج يحصل بها المقصود .

المبحث الأول : الاجتهاد في العبادات

المطلب الأول: تحقيق مناطات الطهارة
والصلاة

المطلب الثاني: تحقيق مناطات الزكاة

المبحث الأول: الاجتهاد في العبادات

المطلب الأول: تحقيق مناسبات الطهارة والصلاة

الفرع الأول : تحقيق مناسبات الطهارة

البند الأول: الطهارة وأنواعها ووجه الاجتهاد فيها

الطهارة في اللغة : النظافة والنزاهة من الأقدار الحسية والمعنوية، وفي الشرع هي: " صفة حكيمية تُوجِبُ لمُوصُوفِها جواز استباحة الصلاة به أو فيه أولاً، فالأوليان من خبث، والأخيرة من حدث"⁽¹⁾.

فالطهارة في الشرع طهارتان: طهارة حدث وطهارة خبث، والخبث هو النجاسة العينية المستقدرة شرعاً. والحدث: وصف شرعي يحل في الأعضاء يزيل حكم الطهارة.

والمكلف إذا وجبت عليه الصلاة؛ وجب تحقيقه لوصف الطهارة بنوعيتها؛ لأنها شرط في صحة الصلاة، واجتهاد العامي أو المكلف يتمثل في تحقيق مناط الطهارة بكل شروطها جملة وتفصيلاً، فعلى الجملة: يتحقق من كونه على طهارة في نفسه، وفي ثوبه وفي مكان الصلاة، وعلى التفصيل: فإن المكلف يتحقق من كل وصف مرتبط بالطهارة: من تحققه من عدم ملابسته لأي ناقض، وتحقيقه من صلاحية الماء للوضوء، أو صلاحية الصعيد للتيمم، وعند الشروع في الوضوء أو الغسل يتحقق كذلك من تعميم المحل بالماء والإتيان بالفرض والسنة والمندوب.

واستقصاء هذه الحالات الكثيرة لا يفيد في هذه الدراسة؛ ويكفي التمثيل ببعض النماذج من الطهارة .

البند الثاني: تحقيق مناط الحدث

الحدث في اللغة هو الوقوع والتجدد، وفي الشرع هو : " صفة حكيمية توجب لموصوفها منع

(1) الرصاص أبو عبد الله محمد الأنصاري: شرح حدود ابن عرفة، تحقيق محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993م. (71/1).

استباحة الصلاة به⁽¹⁾، ويكون حدثاً متعلقاً "بجميع الأعضاء كالجنب، أو ببعضها كحدث الوضوء"⁽²⁾، وهو الناقض المبطل للطهارة، ويوجب إما غسلًا لجميع أعضاء الجسم، أو وضوءاً أصغر يغسل بعضها.

وحكم طهارة الحدث أنها: "فريضة واجبة على كل من لزمته الصلاة وهي ثلاثة أنواع وضوء، وغسل، وبدل منها عند تعذرهما وهو التيمم"⁽³⁾.

وحكم الوجوب يستفاد من قوله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^ص
(المائدة: من الآية 6).

وأما السنة فقوله - عليه الصلاة والسلام - : « لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَتَوَضَّأَ »⁽⁴⁾ .
والمقصود بهذا الحديث : أن الطهارة من الحدث شرط في صحة الصلاة.

وقد مثل الشاطبي للاجتهاد في تحقيق المناط بالتحقق من الحدث فقال: "وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقق فقده؛ فكذلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء"⁽⁵⁾.

وأما كتب الفروع الفقهية فقد فصلت في كل أنواع الحدث الأكبر والأصغر؛ بمعنى أنها فصلت أنواع المناطات التي علق عليها حكم الحدث، وبقي على المكلف التحقق منها بصفاتها وشروطها في خاصة نفسه، يستوي في ذلك المجتهد والمقلد، ومن هذه الأمور التي تندرج في تحقيق

(1) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (32/1).

(2) المرجع نفسه، (32/1).

(3) القاضي عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني. دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2005م. ص 37.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب لا تقبل صلاة بغير طهور رقم (135). ص 54. ومسلم كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (537)، ص 115.

(5) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (44/3).

مناطق الحدث ما يأتي:

المسألة الأولى: التحقق من الخارج من البدن

أشار ابن رشد إلى الحد المتفق فيه من نواقض الوضوء فقال: "اتفقوا في هذا الباب على انتقاض الوضوء من البول، والغائط والريح والمذي والودي"⁽¹⁾.

وحظ العامي من الاجتهاد في تحقيق مناطات هذه النواقض: أن يتحقق من نوع هذا الخارج، باستعمال حواسه ليتعرف عليه فيلحقه بنوعه: هل هو بول أم بقايا ماء، وهل هو ریح أم صوت أمعاء.

فإذا انضاف إلى ذلك شرط آخر أو أكثر وأصبح المناطق مركبا كقول المالكية: الحدث هو "الخارج المعتاد من المخرج المعتاد"⁽²⁾؛ فإن على المكلف التحقق من جملة شروط⁽³⁾:

أولاً: التحقق من كون الشيء خارجا لا داخلا مثل: عود أو حقنة؛ فلا ينتقض بهما الوضوء.

ثانياً: أن يكون الخارج معتادا؛ فلا ينتقض الوضوء بما خرج خالصا من دم أو قيح، أو دود وحصى. ففي كل حال وجب الاجتهاد واستعمال مسلك الحواس للتحقق من طبيعة الخارج.

ثالثاً: أن يكون الخارج قد خرج من المخرج المعتاد، فلا ينتقض الوضوء بالخارج المعتاد من غير مخرجه، كما لو خرج ریح من الفم أو القبل، أو من ثقب في البطن ما لم يكن المخرج مسدودا.

المسألة الثانية: التحقق من أسباب الحدث

من النواقض ما كان سببا للحدث كالجنون والإغماء، واللمس والنوم، وقد تناول الفقهاء هذه المسائل على خلاف بينهم في شروطها وصفاتها وما ينتقض الوضوء بها مما لا ينتقض، وواجب المكلف التحقق من تلك الأوصاف للحكم على أن ما حل به يوجب الوضوء أم لا، ويقع التمثيل بكل من النوم واللمس.

(1) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر بيروت لبنان طبعة 2005م. (31/1).

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (114/1).

(3) انظر المرجع نفسه (115/1 وما بعدها).

أولاً: النوم

يفرق المالكية بين النوم الثقيل والخفيف؛ "فأما النوم المستثقل؛ فيجب منه الوضوء على أي حال كان النائم: من اضطجاع أو سجود أو جلوس أو غير ذلك، وما دون الاستثقال يجب منه الوضوء في الاضطجاع والسجود، ولا يجب في الجلوس"⁽¹⁾، وواجب المكلف التحقق من نوع النوم، بتحقيق مناطه ومن ثم معرفة كونه على حدث أم على طهارة، ولمساعدة العامي في تحقيق مناط النوم برده إلى أحد النوعين في حال النوم من جلوس؛ جعلوا له علامات؛ لأنه قد يشكل الأمر عليه فلا يدري أهو خفيف أم ثقيل، ومن علامات النوم الثقيل⁽²⁾ الذي ينقض الوضوء عدم شعور صاحبه بالأصوات المرتفعة بجانبه، أو سقوط كتاب من يده، أو سيلان ريقه، وما على المكلف إلا التحقق من وجود هذه العلامات أو عدمها؛ حتى يتبين له نوع النوم ومن ثم الحكم على الطهارة.

وهذا التحقق من صفة النوم يعبر عنه في كتب الفروع بالاجتهاد، وهو موكول إلى النائم نفسه، من ذلك ما قاله المازري بأنه: "يعتبر في كون النوم ناقصاً للوضوء وقوعه على صفةٍ، الغالب منها خروج الحدث... أما الصفة فإن أبا حنيفة صار إلى أنها الاضطجاع خاصة دون سائر الهيئات. واحتج بالخبر الوارد في نوم المضطجع. وأما مالك فلم يخص هذه الصفة، بل أحال على اجتهاد النائم لأن معرفته بنفسه أبلغ من معرفة غيره به. وقرب له هذا الاجتهاد بأن النوم إذا كان طويلاً مستثقلاً كان الغالب منه خروج الحدث دون علم النائم. فوجب أن ينقض الوضوء"⁽³⁾. والنص واضح في نسبة التحقق من النوم، والحكم على طبيعته إلى النائم دون غيره، وحكم عليه بأنه اجتهاد في صفة النوم.

ثانياً: اللمس

ومن الأسباب المفضية إلى نقض الوضوء: لمس من يُلتذُّ به عادة، واللمس لا يخرج عن أربع

(1) القاضي عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني. دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2005م. ص48.

(2) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد عرفة الدسوقي (119/1).

(3) أبو عبد الله محمد بن علي المازري: شرح التلقين، تحقيق الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1997م (183/1).

حالات⁽¹⁾: ثلاث منها ناقضة للوضوء وهي: قصد المكلف اللذة بلمس من يلتذ به عادة، كأجنبية بالغة أو أمرد، سواء وجد اللذة أم لم يجدها، وكذلك وجدان اللذة باللمس ولو لم يقصدها، ولا ينتقض الوضوء إلا في حالة واحدة إذا لم يقصد ولم يجد، وما على المكلف إلا التمييز بين هذه الحالات وذلك راجع إلى اجتهاده وما يغلب على ظنه؛ ليحكم على اللمس بكونه ناقضاً أم لا، وهو تحقيق المناط في المسألة.

البند الثاني: الاجتهاد في طهارة الماء والثوب

المسألة الأولى: طهورية الماء

مثل الشاطبي للاجتهاد في تحقيق المناط بالتحقق من صلاحية الماء للوضوء فقال: "وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلخته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق"⁽²⁾. فالشرع إذ أمر المكلف بالاغتسال أو الوضوء للصلاة لم يدعه لهواه بل اشترط عليه أوصافاً في الماء الذي يصلح لذلك، كما بينت السنة أنواعاً من المياه تتوفر فيها هذه الشروط، وبالجملة فهو الماء المطلق الباقي على أصل خلخته، كماء الآبار، والعيون، وماء المطر، والبحيرات والأنهار والبحار، وقد ضبط الفقهاء ويسروا على العامة معرفة الماء المطلق بمجموعة أوصاف: "الأصل في المياه كلها الطهارة والتطهير على اختلاف صفاتها ومواضعها: من سماء أو أرض، أو بحر أو نهر أو عين، أو بئر؛ ملح أو عذب، أو راكد، كان باقياً على أصل مياعته، أو ذائباً بعد جموده، إلا ما تغيرت أوصافه التي هي اللون والطعم والريح أو أحدها، من مخالطة ما ينفك عنه غالباً أو بما ليس بقرار له ولا متولد عنه فما تغير بذلك فإنه خارج عن أصله"⁽³⁾. فالتمييز بين ما يصلح للوضوء من غيره والتحقق من كونه على أصل الخلقة أو حصل به من التغير ما يسلبه طهوريته، وكل ذلك إلى نظر المكلف، فهو ناظر إلى ما حل به، ويستعمل حواسه في الحكم على لونه وريحه وطعمه، ويحكم عليه بعد ذلك، وذلك هو اجتهاده في المياه.

(1) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (1/119، 120).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (3/44).

(3) القاضي عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقه المالكي، مرجع سابق ص(54، 55).

المسألة الثانية: طهارة الثوب

ومن الاجتهاد الذي يلزم كل مكلف هو : التحقق من كون ثوب الصلاة طاهرا، خال من النجاسة الحسية، فإذا اشتبه عليه الأمر في توبين أيهما الطاهر منهما؛ فإن كتب الفروع تصرح بأن على المكلف كذلك التحري والتحقق من الطاهر، ويستعملون لفظ الاجتهاد للتعبير عن هذا الفعل، من ذلك ما جاء عند المالكية: " إِذَا تَحَقَّقَ إِصَابَةَ النَّجَاسَةِ لِأَحَدِ تَوْبِيهِ وَطَهَارَةَ الْآخَرِ فَاشْتَبَهَ الطَّاهِرُ بِالنَّجِسِ فَإِنَّهُ يَتَحَرَّى أَيَّ يَجْتَهِدَ بِعَلَامَةٍ تُمَيِّزُ لَهُ الطَّاهِرَ مِنْهُمَا مِنَ النَّجِسِ فَمَا أَدَّاهُ اجْتَهِدُهُ إِلَى أَنَّهُ طَاهِرٌ صَلَّى بِهِ وَمَا أَدَّاهُ اجْتَهِدُهُ إِلَى أَنَّهُ نَجِسٌ تَرَكَهُ حَتَّى يَغْسِلَهُ وَهَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ"⁽¹⁾. ومثله ما جاء عند الحنفية قولهم: "إن كان معه ثوبان وأحدهما طاهر والآخر نجس، واشتبهت عليه تحرى وصلى في الطاهر على الأغلب عنده؛ لأنه شرط من شروط الصلاة يمكنه التوصل إليه بالاجتهاد فيه، فجاز التحري فيه كالقبلة"⁽²⁾.

فعبارة الفقهاء صريحة في وصف فعل المكلف بالاجتهاد في تمييز الثوب الطاهر من المتنجس، وذلك بالرجوع إلى علامات يطمئن إليها المكلف. واجتهاده هنا حكم شرعي وهو واجب عليه، فلا يصلي في أي ثوب من غير اجتهاد، ولاجتهاده ثمرته الشرعية، وهي ما يترتب عليه من صحة الصلاة بعد الاجتهاد والتحري.

البند الثالث: تحقيق مناطات الوضوء

المسألة الأولى: تحقيق مناط صفة الوضوء

الوضوء واجب عند تحقق الحدث، ولقد بين الشرع أحكامه بالتفصيل ومنها بيان الأعضاء المطلوب غسلها وهي: "ثمانية مواضع وهي: الوجه وداخل الفم، وداخل الأنف وما بين الصدغ والأذن، واليدين إلى آخر المرفقين، والرأس والأذنان ظاهرهما وباطنهما والرجلان إلى آخر الكعبين.

(1) أبو عبد الله الخطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، تحقيق محمد يحيى الشنقيطي، دار الرضوان نواشوط- موريتانيا، الطبعة الأولى 2010م. (1/246).

(2) أبو إسحاق الشيرازي: المهذب في الفقه الشافعي، تحقيق محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت الطبعة الأولى 1996م. (1/211).

وطهارته نوعان: غسل ومسح فالمسح بالرأس والأذنين والغسل فيما عداها⁽¹⁾

فمناطق الوضوء معلق على هذه الأعضاء بعينها ما بين غسل ومسح، ما هو فرض وما هو سنة. ولقد توسع الفقهاء في بيان حدود كل عضو؛ حتى لا يلتبس الأمر على العامي، وبقي عليه تحقيق هذا المنطق على الوجه المذكور في كتب الفقه؛ فإذا غير العامي محل الغسل أو المسح أو الكيفية لم يكن محققاً للمنطق، فواجبه التحقق من أنه غَسَلَ أو مَسَحَ العضو المطلوب غسله أو مسحه، وذلك حظه من الاجتهاد.

المسألة الثانية: تقدير زمن الانقطاع المعتبر في الموالاة

من فرائض الوضوء الموالاة وهي غسل أعضاء الوضوء "في زمن متصل من غير تفريق كثير؛ لأن اليسير لا يضر"⁽²⁾، وتقدير الزمن بكونه يسيراً لا يستوجب إعادة الوضوء، أو كثيراً يستوجب ابتداء الوضوء، يتطلب من المكلف اجتهاداً في رد ما حصل له إلى أحد القسمين، وحتى مع وجود الضوابط التي يضعها الفقيه⁽³⁾ للعامي للتمييز بين النوعين؛ فإنه مطالب دوماً بالتحقق من تلك الضوابط تحقيقاً لمنطق زمن الانقطاع؛ فقد ضُبط طول الزمن: بجفاف العضو مع اعتدال المكلف بين الشيخوخة والشباب حال الصحة، واعتدال الزمن: بكونه بين الحر والبرد حال سكون الريح، فهذه الضوابط الموضوعية تيسيراً للعامي في تحقيق المنطق محتاجة في حد ذاتها للتحقق منها برد المكلف حاله وحال الجو المحيط به إلى ما يستوجب الحكم في نظره على الزمن بالطول أو القصر، ولا شك أن أنظار المكلفين متفاوتة في ذلك رغم هذه الضوابط؛ لاختلاف اجتهادهم؛ فقد يشرع مكلفان في الوضوء في آن واحد ويحصل لهما انقطاع اختياري في نفس الوقت، ويحكم أحدهما على أن الزمن يسير فيبني على ما مضى، بينما يحكم عليه الآخر بأنه غير يسير فيبتدئ الوضوء من جديد على اعتبار أنه لم يأت بشرط الموالاة.

الفرع الثاني: تحقيق مناطات الصلاة

الصلاة ركن من أركان الدين ومعامله؛ بل هي ركنه الركين بعد الشهادتين، وهي من أعظم

(1) القاضي عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقه المالكي، مرجع سابق ص(37،38).

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (90/1).

(3) انظر حاشية الدسوقي لمحمد عرفة الدسوقي، (92/1).

القربات، بما يتصل العبد بخالقه فيناجيه، ويدعوه ويسبح بحمده. ولقد أولاها الشارع عنايته مبينا أحكامها إجمالاً وتفصيلاً: الواجب منها والمندوب، ما كان فرضاً على العين وما كان على الكفاية، مع بيان لأوقاتها وأسبابها وشروطها وموانعها، وأفعالها وحركاتها وأقوالها؛ فلم يترك الشارع المكلف على هواه يناجي ربه كيف شاء ومتى شاء، بل أناط الصلاة بهذه الأسباب والشروط فوقت لذلك وقتاً وهياًة.

وواجب المكلف تحقيق هذه المناطات؛ بمعرفة أوقات الصلوات، والتحقق من جهة القبلة، والإتيان بالأقوال والأفعال على الوجه الذي أراده الشرع؛ فللقيام شروطه وللقراءة صفتها وشروطها، كما أن للركوع والسجود شروطاً، فواجب المكلف التحقق من كل ما عُلق عليه الحكم الشرعي؛ وإلا لم تصادف أفعاله محل الحكم الشرعي فلا يكون ممثلاً ولا تبرأ الذمة حينها وقد يكون مطالباً بالإعادة والامتنال من جديد.

وخطاب الحكم الشرعي هو خطاب لعامة المكلفين، وحظ العامي أنه يجتهد في تنزيل ما استفاده بالتقليد لكل ما يتعلق بمناطات الصلاة، ويكفي لتوضيح وجه اجتهاده التمثيل: بالاجتهاد في معرفة وقت الصلاة وتعيين جهة القبلة.

البند الأول: الاجتهاد في تحري أوقات الصلوات

فرض الله على عباده خمس صلوات في اليوم والليلة، وأناط الشارع وجوبها بدخول الوقت، لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء من الآية 103) ، ولقد اتفق المسلمون على أن للصلوات الخمس أوقاتاً خمساً هي شرط في صحة الصلاة⁽¹⁾، فلكل صلاة وقتها الذي تؤدي فيه. ولقد بين الشرع هذه الأوقات وجعل لها علامات تعرف بها؛ فواجب المكلف معرفة دخول الوقت؛ فلا تجوز صلاة مفروضة حتى يدخل وقتها. وهذه المعرفة إما أن تكون عن اجتهاد أو عن تقليد، فقد يقلد المكلف غيره في الحواضر والمساجد فيصلي فريضته بناء على اجتهاد غيره، وقد يجتهد لنفسه في التعرف على دخول الوقت، باستعمال حواسه في تمييز علامات كل وقت، وقد يلجأ إلى الوسائل المعاصرة، وفي كل حال فهذا الاجتهاد منه مطلوب إذا خفي عليه الوقت. ويعبر عنه الفقهاء بأنه اجتهاد تترتب عليه آثار من ذلك قول

(1) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق (78/1).

الفقيه: "وأما معرفة الوقت فإن اجتهاد فيه وتيقن أنه غلط وصلى قبل الوقت لزمه الإعادة"⁽¹⁾.
ولا ينفع في هذا الاجتهاد مجرد الظن البسيط بل يشترط الفقهاء فيه التحقق فإن المكلف:
"إِذَا تَرَدَّدَ هَلْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ أَوْ لَا عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ، أَوْ ظَنَّ دُخُولَهُ ظَنًّا غَيْرَ قَوِيٍّ، أَوْ ظَنَّ عَدَمَ
الدُّخُولِ وَتَوَهَّمَ الدُّخُولَ، سَوَاءً حَصَلَ لَهُ مَا ذُكِرَ قَبْلَ الدُّخُولِ فِي الصَّلَاةِ، أَوْ طَرَأَ لَهُ ذَلِكَ بَعْدَ
الدُّخُولِ فِيهَا؛ فَإِنَّهَا لَا تُجْزِيهِ لِتَرَدُّدِ النِّيَّةِ وَعَدَمِ تَيَقُّنِ بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ، سَوَاءً تَبَيَّنَ بَعْدَ فَرَاغِ الصَّلَاةِ أَنَّهَا
وَقَعَتْ قَبْلَهُ أَوْ وَقَعَتْ فِيهِ، أَوْ لَمْ يَتَبَيَّنْ شَيْءٌ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ظَنُّهُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ قَوِيًّا فَإِنَّهَا
تُجْزِي إِذَا تَبَيَّنَ أَنَّهَا وَقَعَتْ فِيهِ"⁽²⁾.

وقد بينت كتب الفقه هذه الأوقات مع علاماتها الدالة عليها تيسيرا على العامي حتى لا يضطر إلى النظر في الأدلة لصعوبة ذلك عليه، ومن ذلك ما بينته الرسالة في الفقه المالكي لمواقيت الصلاة على التفصيل الآتي:

أولاً: الاجتهاد في تحري وقت الصبح

صلاة الصبح " أول وقتها انصداع الفجر المعترض بالضياء في أقصى المشرق ذاهبا من القبلة إلى دبر القبلة، حتى يرتفع فيعم الأفق، وآخر الوقت الإسفار البين الذي إذا سلم منها بدا حاجب الشمس وما بين هذين وقت واسع"⁽³⁾، فإذا تعين على العامي الاجتهاد في هذا الوقت؛ واضطر إلى النظر إلى جهة المشرق فقد يعسر على البعض معرفة انصداع الفجر أي أوله؛ لكن ارتفاعه يستطيع تمييزه بحاسة النظر، كما أن الإسفار بين واضح وما على المكلف إلا التحقق من هذه العلامات وتحقيق مناط الشارع بأداء الصلاة في وقتها لمن لا ضرورة به.

ثانياً: الاجتهاد في تحري وقتي الظهر والعصر

" وقت الظهر إذا زالت الشمس عن كبد السماء وأخذ الظل في الزيادة... وآخر الوقت أن يصير ظل كل شيء مثله بعد ظل نصف النهار، وأول وقت العصر آخر وقت الظهر وآخره أن

(1) محيي الدين النووي: المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، مطبعة إدارة الطباعة المنيرية بمصر. (3/4).

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (181/1).

(3) أحمد بن غنيم النفراوي: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى

2005م. (1/242، 241).

يصير ظل كل شيء مثليه بعد ظل نصف النهار"⁽¹⁾.

واجتهاد العامي في تعيين هذين الوقتين لا يتطلب منه أكثر من مراقبة حركة الشمس في السماء، وتغير طول ظل الأشياء تبعاً لحركة الشمس؛ فالظل صباحاً يكون طويلاً ثم يتناقص كلما ارتفعت الشمس إلى أن تتوسط السماء فيستقر الظل، ثم تبدأ الشمس في الزوال والظل في الازدياد فذاك أول وقت الظهر، ويحتاج المكلف إلى أمر آخر عملي بسيط وهو أن يقيس قامته بقدمه ثم يستعمل هذا القياس في التعرف على آخر وقت الظهر الاختياري وبداية وقت العصر كما هو مبين في نص الرسالة.

ومن الأساليب في معرفة وقت العصر بغير الظل؛ أنك " إذا استقبلت الشمس بوجهك وأنت قائم غير منكس رأسك ولا مطأطئ له فإن نظرت إلى الشمس ببصرك فقد دخل الوقت وإن لم ترها ببصرك فلم يدخل الوقت وإن نزلت عن بصرك فقد تمكن دخول الوقت"⁽²⁾.

ثالثاً: تحري وقتي المغرب والعشاء

أما وقت صلاة المغرب والعشاء فشأنهما أيسر على العامي؛ لأن وقت المغرب هو: " غروب الشمس فإذا توارت بالحجاب وجبت الصلاة... ووقت صلاة العتمة وهي صلاة العشاء... غيبوبة الشفق؛ والشفق الحمرة الباقية في المغرب من بقايا شعاع الشمس فإذا لم يبق في المغرب صفرة ولا حمرة فقد وجب الوقت"⁽³⁾.

هذه أوقات الصلوات في الفقه المالكي، ومقلد هذا الفقه يتحرى هذه الأوقات ويجتهد في معرفتها بعلاقتها الدالة عليها، ومسلكه في تحقيق مناط وقت الصلاة مسلك حسي تقليدي أو أدوات تعتمد على الحس، من الأبراج لمن تعلم ذلك وهبوب الريح، وهذا المسلك ليس من الدقة بمكان إلا للخبر متمكن؛ لتغير اتجاه الريح بين الفينة والأخرى، والظل، إذ بإمكان المكلف قياس طول واعتماده على ذلك لاحقاً في تحقيق مناط الوقت بمسلك حسي وهو قياس طول الظل بقدمه، كما أن هناك وسائل معاصرة، كالساعات ومنها تطبيقات الهواتف الذكية وبرامج

(1) أحمد بن غنيم النفراوي: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مرجع سابق، (243/1-245).

(2) المرجع نفسه (245/1-246). متن الرسالة.

(3) المرجع نفسه، (246/1-247). من متن الرسالة

الحواشيب إذا ضبطت على محل الإقامة؛ فإنها تشعر المكلف بدخول الوقت.

البند الثاني: الاجتهاد في تحري جهة القبلة

مسألة الاجتهاد في القبلة يُمثَّل بها في كتب الأصول، وتتردد كثيرا ، بل لعله المثال الأبرز الذي يُضرب لتحقيق المكلف للمناط ، فمما قاله الآمدي للتمثيل لتحقيق المناط : " كَمَا فِي جِهَةِ الْقِبْلَةِ فَإِنَّهَا مَنَاطٌ وَجُوبٌ اسْتِقْبَالُهَا وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ بِإِيمَاءِ النَّصِّ ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (البقرة: من الآية 150) وَكَوْنُ هَذِهِ الْجِهَةِ هِيَ جِهَةُ الْقِبْلَةِ فِي حَالَةِ الْإِسْتِبَاءِ ، فَمَطْنُونٌ بِالْإِجْتِهَادِ وَالنَّظَرِ فِي الْأَمَارَاتِ " (1).

وأما في كتب الفقه فقد بحث أحكامها تفصيلا؛ وذلك لأهميتها في كونها شرط في صحة الصلاة، فتجد توسعا في مباحثها: من حكم الاجتهاد فيها إلى نقضه وما يترتب عليه، وحكم مخالفة المكلف لما أداه إليه اجتهاده، ومسائل عدة. ويكفي رأس المسألة، وهو الاجتهاد في تعيين جهة القبلة.

فلقد " اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ (البقرة: من الآية 150) " (2). فإذا أبصر المكلف البيت فالواجب التوجه إليه وذلك لا يتطلب منه اجتهادا ؛ وإذا غابت عنه فإن معرفة جهتها بالنسبة لمن بعدت عنه يتطلب منه اجتهادا.

ومن المراجع التي توسعت في المسألة كتاب المغني؛ حيث بين أن حال المكلف في التوجه للقبلة لا يعدو أن يكون واحدا من أربعة (3):

الأول: يلزمه اليقين، وهو من كان معاينا للكعبة، أو كان بمكة من أهلها، أو ناشئا بها وبينه وبينها حائل، وكذلك من كان بمسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه متيقن صحة قبلته فهذا الصنف فرضه التوجه إلى عين الكعبة يقينا ولا اجتهاد عليه.

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (3/435).

(2) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق (1/92).

(3) انظر: المغني والشرح الكبير لابني قدامة، (1/490، 491). اقتبست عباراته مع تصرف بسيط فيها.

الثاني: من فرضه الخبر، وهو من كان بمكة غائبا عن الكعبة من غير أهلها، ووجد مخبرا يخبره عن يقين أو مشاهدة، مثل أن يكون من وراء حائل، وعلى الحائل من يخبره، وكذلك من كان في مصر أو قرية، وهذا الصنف كذلك فرضه التوجه إلى محاريبهم وقبلتهم المنصوبة؛ لأن هذه القبلة ينصبها أهل الخبرة والمعرفة، فجرى ذلك مجرى الخبر، فأغنى عن الاجتهاد .

فهما حالتان لا اجتهاد فيهما في القبلة لحصول العلم بها بيقين من غير اجتهاد، بالنسبة للمعائن ومن كان في حكمه، أو من أخبره من عاينها.

وما سوى هاتين الحالتين فإن المكلف: إما مقلد فيكون: " فرضه التقليد، وهو الأعمى ومن لا اجتهاد له، وعُدم الحالتين، وفرضه تقليد المجتهدين"⁽¹⁾. وهو من خفيت عليه دلائل القبلة فينتقل إلى تقليد من هو أعلم بها منه، ممن يعلم طريقة الاستدلال على جهة القبلة.

وأما من علم طريقة الاستدلال على جهة القبلة وفرضه الاجتهاد الذي يستوي فيه عامة المكلفين فقال فيه: " من فرضه الاجتهاد، وهو من عدم هاتين الحالتين، وهو عالم بالأدلة"⁽²⁾، فشرط في الاجتهاد المعرفة بالأدلة الدالة على القبلة أي معرفة الأمارات الدالة عليها، وغالبية المكلفين يعرفون طرفا من هذه الأدلة.

وتعلم ذلك ممكن له ولا يتطلب منه إلا التحقق منها ببعض العلامات الحسية دلت الفقهاء على طرف منها، كالأبراج السماوية، وحركة الشمس، والوسائل العصرية من بوصلة وأجهزة تحديد المواقع.

ففي بلدنا الجزائر مثلا تعرف القبلة بشروق الشمس؛ فهي من جهة الشرق، ويكفي المكلف إن كان في الصباح أن يتوجه جهة الشرق، وأما في سائر اليوم فلحركة الشمس مواقع؛ فهي قبل الزوال في الجنوب الشرقي، ويكفي المكلف أن يضع الشمس بين كتفه اليمنى وجبهته ويستقبل، وفي الزوال تميل قليلا جهة الجنوب فيمد يده اليمنى متعامدة مع جسمه ويصلي، وفي العصر تكون في الجنوب الغربي، يضع المكلف الشمس بين قفاه وصفحة وجهه اليمنى؛ فيكون نظره حين ذاك جهة القبلة، وفي صلاة المغرب يستدبر المكلف جهة الغروب ويصلي.

(1) موفق الدين وشمس الدين ابني قدامة: المغني والشرح الكبير، طبعة دار الفكر، بيروت - لبنان (1/491).

(2) المرجع نفسه، (1/491).

كما أن تعلم الأبراج لا يتطلب منه أكثر من بضع دقائق ويكفيه أن يعرف أبراج الجهة الشمالية كالدب الأكبر والأصغر، وهي مفيدة لصلاة العشاء، فيمد يده اليسرى إليها متعامدة مع جسمه فما أمامه هو الشرق وهو جهة القبلة في الجزائر.

فهذه بعض المسالك الحسية في التعرف على القبلة، وهي لا تتطلب دراسة وتوسعا، فالأمارات التي أناط الشارع القبلة بها في متناول عامة المكلفين لذلك طولبوا بالتحقق منها حتى تصح صلاتهم، ولا يلجأ المكلف إلى التقليد إلا لعجزه عن الاجتهاد.

لذلك يؤكد الفقهاء أن " على من غاب عنها الاجتهاد في طلبها للأدلة المنصوصة عليها، فإن صلى بغير اجتهاد لم تجزه صلاته، وإن وقعت إلى القبلة. وإن اجتهد فتبين له أنه أخطأ فصلى مستديرا القبلة أو مشرقا أو مغربا أعاد في الوقت على طريق الاستحباب"⁽¹⁾.

البند الثالث: الاجتهاد في الزيادة الفعلية سهوا في الصلاة

من الأمور التي يجتهد العامي في تحقيق مناطاتها اجتهاده في التحقق مما يقوم به سهوا من الزيادة الفعلية في الصلاة، وذلك بالحكم على الزيادة بأنها مما يغتفر أم لا.

وقد مثل الشاطبي لتحقيق العامي للمناط بهذا المثال فقال: " العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوَقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه"⁽²⁾.

وإذا رجعنا إلى كتب الفروع فإن السهو في الزيادة قسمان: زيادة في الأقوال، وزيادة في الأفعال، والزيادة في الأفعال بدورها قسمان: " أحدهما: أن يكون من جنس أفعال الصلاة أو من غير جنسها. فأما إن كان من جنس أفعال الصلاة . فيجزئ فيه سجود السهو بعد السلام فيما قل باتفاق"⁽³⁾، والحكم على هذا الفعل بالقلة أو الكثرة هو محل النظر، وذلك بإرجاعه إلى واحد

(1) أبو الوليد ابن رشد: المقدمات الممهّدات، مرجع سابق (64/1).

(2) أبو اسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق. (93/4).

(3) أبو الوليد ابن رشد: المقدمات الممهّدات، مرجع سابق (87/1).

من القسمين، مع أن الفقهاء ميزوا بينهما؛ فالكثير ما كان مثل نصف الصلاة أو أكثر⁽¹⁾، واجتهاد العامي بسيط وهو أن ينظر فيما قام به من زيادة هل وصل حد الركعتين أم لا ليقرر بعدها هل ينفعه السجود بعد السلام أم يعيد صلاته.

"وأما إن كان من غير جنس أفعال الصلاة فإن ذلك ينقسم على قسمين: أحدهما: أن يكون ذلك كثيرا، والثاني: أن يكون ذلك يسيرا. فأما إن كان ذلك كثيرا، مثل أن يأكل أو يخيظ ثوبه أو يصقل سيفه، فيطول ذلك فإن صلاته تبطل بذلك ولا يجزئه سجود السهو فيه. وأما إن كان ذلك يسيرا فهو على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون مما يجوز له أن يفعله في صلاته. والثاني: أن يكون مما يكره له أن يفعله في صلاته. والثالث: أن يكون مما لا يجوز له أن يفعله في صلاته"⁽²⁾.

فواجب المكلف واجتهاده في المسألة هو التمييز بين الكثير والقليل من الأفعال التي يقوم بها سهوا حتى يرجعها إلى أحد القسمين والاجتهاد في هذه الحالة واضح بين وقد تختلف فيه أنظار المكلفين لأنه غير منضبط ومرد الحكم عليه يكون إلى نظر المكلف وتقديره، ثم ينتقل بعد تحقيق مناط كمية الحركة إلى التحقق من نوع الحركة اليسيرة حتى يردّها إلى نوع من أنواعها، ليوقع عليها حكما، وقد ميز الفقيه هذه الأنواع وأعطى لكل نوع حكمه.

"فالأول: لا سجود عليه فيه، وذلك مثل أن تمر به الحية أو العقرب فينسى أنه في صلاة فيقتلها. والثاني يتخرج على قولين: أحدهما أن عليه السجود. والثاني أنه لا سجود عليه، وذلك مثل أن تمر به الحية أو العقرب فينسى أنه في صلاة فيقتلها دون أن يريدها. والثالث قيل فيه: إنه يسجد وتجزئه صلاته، وقيل: إنه تبطل صلاته ولا يجزئه في ذلك سجود السهو، وذلك مثل أن ينسى أنه في صلاة فيأكل أو يشرب ولا يطول ذلك"⁽³⁾.

المطلب الثاني: تحقيق مناطات الزكاة

الزكاة في اللغة النماء من زكا الزرع إذا نما، وهي في الشرع " جزء من المال، شرط وجوبه

(1) أبو الوليد ابن رشد: المقدمات الممهدة، مرجع سابق (87/1).

(2) المرجع نفسه، (87/1).

(3) المرجع نفسه، (87/1).

لمستحقه؛ بلوغ المال نصاباً⁽¹⁾. فهي إخراج لجزء معين من مال معين بلغ النصاب المقدر. وقد أوجبها الله سبحانه على عباده الأغنياء فريضة في أموالهم ترد على فقرائهم تطهيراً لنفوسهم وسداً لخلعة الفقراء لقوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ (التوبة: من الآية 103).

ومسائل الزكاة كما أجملها ابن رشد تنحصر في خمس جمل: "الجملة الأولى: في معرفة من تجب عليه. الثانية: في معرفة ما تجب فيه من الأموال. الثالثة: في معرفة كم تجب، ومن كم تجب. الرابعة: في معرفة متى تجب، ومتى لا تجب. الخامسة: معرفة لمن تجب، وكم يجب له"⁽²⁾.

فهذه المسائل الخمس هي جماع موضوع الزكاة، وإذا كان القرآن قد بين فرضية الزكاة، ومستحقيها بإجمال دون تفصيل؛ فقد تولت السنة بيان وتفصيل أحكامها ببيان المناطات التي تعلق عليها هذه الأحكام. ثم انبرى المجتهدون لاستنباط الشروط التفصيلية وإجراء الأقيسة المناسبة، بإلحاق ما في معنى النصوص.

وبعدها فالمكلف، مطالب بتحقيق تلك المناطات بالتحقق من تلك الشروط، في شخصه: بالتحقق من توفر الشروط الواجبة فيه من عدمها، وفي ماله بالتعرف على وصف المال الذي تجب فيه الزكاة: من عين أو زرع أو ماشية، أو عروض تجارة، ثم التحقق من بلوغ ذلك المال النصاب المقدر له شرعاً، وأخيراً التحقق من شخص المستحق للمال بناء على معرفة مصارف الزكاة.

وبالجملة فواجب كل مكلف مجتهداً كان أم عامياً التحقق من شروط هذه المسائل وتحقيق المناطات المبينة بالنصوص أو الاجتهاد.

وللتمثيل سأقتصر على مسائل متعلقة بالتحقق من المال الذي تُخرج منه الزكاة وشروطه، والاجتهاد في معرفة مستحقه من الفقراء.

الفرع الثاني: التحقق من مال الزكاة وشروطه

البند الأول: الاجتهاد في التعرف على نوع المال

فرضت الزكاة في أنواع من الأموال، اتفق المسلمون إجمالاً على أنها العين والحراث والماشية،

(1) أبو عبد الله الرضا: شرح حدود ابن عرفة، مرجع سابق (140/1).

(2) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق (196/1).

وفي التفصيل فما " اتفقوا عليه فصنفان من المعدن: الذهب والفضة... وثلاثة أصناف من الحيوان الإبل، والبقر، والغنم، وصنفان من الحبوب الحنطة والشعير، وصنفان من الثمر: التمر والزبيب"⁽¹⁾. واجتهاد العامي في الزكاة يتمثل في تحقيق مناط المال الذي بحوزته؛ فينظر فيما عنده منه ليحكم عليه برده إلى نوعه: أهو مما تشمله الزكاة أم لا؛ لأن الأموال التي تجب فيها الزكاة محددة مبينة بشروطها، ثم أي نوع هو من الأنواع، لأن التحقق من نوعه يؤدي إلى معرفة النصاب فيه ثم مقدار زكاته، فإذا تحقق له ذلك فإنه ينتقل إلى مرحلة أخرى؛ للتحقق من الشروط الواجبة المشتركة، ثم ينظر في الشروط الخاصة بالمال الذي يملكه.

البند الثاني: التحقق من الشروط العامة

يشترط في مال الزكاة أن يكون مملوكا لصاحبه "وصفة المالك أن يكون تاما غير ناقص"⁽²⁾. بمعنى أن يكون ملكا خالصا لصاحبه، فلا تجب في مال مغصوب أو مودع كأمانة، أو مال ملتقط، أو مال معه ديون على صاحبه⁽³⁾.

فواجب المكلف الاجتهاد في تقدير هذا المال والتعرف على المقدار الخالص الذي هو في ملكه، خاصة إذا كان المال مختلطا كحال أغلب التجار فواجبهم معرفة صافي أموالهم، والأفضل للتاجر "أن يكون له شهر من السنة يعرف فيه ما معه من العين ويُقَوِّم ما عنده من العروض بحسب ماله من دين يرتجيه، فإذا عرف ذلك نظر فإن كان عليه دين أسقط مقابله، ثم زكى عما فضل عنه إن كان نصابا"⁽⁴⁾؛ فالتاجر يحذف ديون الغير عليه ويضيف الديون التي له التي يرجو تحصيلها، ثم يكون الصافي هو مناط الزكاة.

ثم يحقق الشرط الثاني: وهو بلوغ المال نصابا؛ فلا تجب الزكاة في مقدار من المال، بل لكل مال نصاب ومقدار مقرر شرعا، وواجب المكلف التحقق من مال الزكاة هل بلغ النصاب أم لا؟ فالنصاب من الشروط التي يجب التحقق منها.

(1) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد مرجع سابق (201/1).

(2) القاضي عبد الوهاب: التلقين في الفقه المالكي، مرجع سابق ص148.

(3) انظر حاشية الدسوقي: لمحمد عرفة الدسوقي، (430/1)، وما بعدها.

(4) القاضي عبد الوهاب: التلقين في الفقه المالكي، ص(155،156).

فالنصاب مثلا في الذهب " عشرون مثقالا وزنا، والمثقال هو الدينار الشرعي ووزنه 4.25 جرام فيكون نصاب الذهب 85 جراما"⁽¹⁾، وواجب المكلف التحقق من ذلك بمسلك حسي بسيط وهو وزن كمية الذهب أو الفضة التي بحوزته.

والنصاب في النقود الورقية "يمكن أن يقدر بنصاب الذهب، ويمكن أن يقدر بنصاب الفضة، فإذا قدرناه بنصاب الذهب (85) جراما؛ فإن نصاب النقود يكون قيمة النقود التي يساويها (85) جراما من الذهب"⁽²⁾، واجتهاد العامي في معرفة النصاب لا يتطلب منه أكثر من عملية ضرب لنصاب الذهب في قيمة جرام الذهب بالسعر الحالي للعملة التي بحوزته ليعرف مقدار النصاب في ماله. وغالبا ما تصدر الهيآت المسؤولة مقدار النصاب في النقود الورقية كل سنة؛ تيسيرا على العوام، ويبقى عليهم مجرد التحقق من بلوغ ما لهم ذلك النصاب.

البند الثالث: التحقق من الشروط الخاصة

ولا يكفي المكلف بالنظر في الشروط العامة بل ينظر في الشروط الخاصة بكل نوع. فهو ينظر في الوقت الذي تجب فيه الزكاة في كل نوع فأما: " العين والماشية ففي كل حول مرة"⁽³⁾، فشرط حولان الحول؛ شرط خاص بالنقدين والنقود الورقية، والماشية، وعروض التجارة، فيجتهد المكلف في التحقق من حولان الحول على ما يشترط فيه ذلك؛ فلا يتراخى ويهمل الأمر مع أنه لا يتطلب كبير جهد، فلتكن له مفكرة يسجل فيها أوضاع أمواله؛ لأنه قد يتطلب منه الأمر التدقيق فيه للتمييز بين ما هو مستفاد يستقبل به حولا مما هو تابع لرأس المال متولد عنه كأرباح عروض التجارة، أو المتولد عن الماشية؛ لأن "حول ربح المال حول أصله، وكذلك حول نسل الأنعام حول الأمهات"⁽⁴⁾.

وأما شرط الحبوب والثمار فعند الجني والحصاد، لقوله سبحانه: ﴿وَأَثُوا حَقَّهُ يَوْمَ

حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: من الآية 141).

(1) الصادق الغرياني: مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006م، (23/2).

(2) المرجع نفسه، (25/2).

(3) النفاوي أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني مرجع سابق (477/1).

(4) المرجع نفسه (485/1).

" وفي ما يخرج من المعدن من ذهب أو فضة الزكاة إذا بلغ وزن عشرين دينارا أو خمس أواق فضة؛ ففي ذلك ربع العشر يوم خروجه"⁽¹⁾؛ فوقت زكاة المعدن شبيهه بوقت الحرث. وهو وقت الحصول على الغلة في الحرث، ووقت إخراج المعدن من باطن الأرض، فمتى تحقق الشرط وجبت الزكاة إذا كان الخارج بالغا النصاب؛ فالتحقق من الشرط الخاص مرتبط بالتحقق من الشرط العام لا ينفك عنه، وهو ليس بالأمر العسير على العامي التحقق منه.

وبالجمله فعلى العامي وسائر المكلفين التحقق من شرط كل نوع، فلكل نوع وقت، ولكل نوع نصاب، مع باقي الشروط التفصيلية التي يجدها المكلف في كتب الفقه إن كانت له القدرة على تمييز ما يقرأ، أو يستفيد ذلك بالاستفتاء؛ ليعرف نوع ماله وشرطه بالتدقيق ثم يتحقق من تلك الشروط باجتهاده بالعد والأمارات الحسية؛ حتى إذا طبق الحكم الشرعي صادف محله.

الفرع الثاني: التحقق من وصف مستحق الزكاة

مستحق الزكاة أو مصرفها أصناف ثمانية بينهم الشارع بالنص؛ فمناط أداء الزكاة معلق على هذه الأصناف لذلك يجب التحقق من توفر هذه الأوصاف حتى تعطى الزكاة لمستحقيها دون غيرهم، ومصارف الزكاة هي في قوله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُؤْمِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: 60)، فالزكاة لا تعطى إلا لمن ذكر في الآية .

ولقد تكفل المجتهدون بالتدقيق في تعريف كل صنف منها، فالفقير : "هُوَ مَنْ لَا يَمْلِكُ قُوَّةَ عَامِهِ سِوَاءَ كَانَتْ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا أَوْ يَمْلِكُ دُونَ قُوَّةِ الْعَامِ"⁽²⁾، ويُصَدَّقُ كل من الفقير والمسكين "في دعواهما الفقر والمسكنة إلا لريبة تكذبهما بأن يكون ظاهرهما يخالف دعواهما"⁽³⁾.

ودور المكلف الاجتهاد في التعرف على وجود تلك الأوصاف في من يدعي الفقر، وقد يعرف ذلك في أصناف من الناس كثر مثل: من لا وظيفة له أصلا، ولا مورد آخر غير الوظيفة أو من يكون موظفا وأجرة الشهر لا تفي بحاجته، ويعرف المزكي ذلك بالسؤال عن طبيعة الوظيفة

(1) النفاوي أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني مرجع سابق (491/1).

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (492/1).

(3) المرجع نفسه (492/1).

ليتعرف منها على مقدار الأجرة ومن ثم يحكم عليه هل يكفي حاجاته أم لا؟ وهل هذا الصنف من الموظفين من المستحقين أم لا؟ وبمعرفة النوع يستطيع المزكي إلحاق شخص معين بنوعه ما لم يتم به وصف آخر، ككونه يملك مورداً آخر غير الأجرة، فإذا تحقق وصف الفقر بشروطه؛ فقد تحقق للمزكي مناط الفقر بأن الشخص الفلاني فقير لا يملك قوت عامه، فيجري عليه الحكم الشرعي ويصرف له الزكاة، وتبرأ ذمة المكلف.

واستعمال الفقهاء لمصطلح الاجتهاد كثير، في التعبير عن التحقق من مستحق الزكاة مثل ما جاء عن الحنفية قولهم: "قَالَ: (وَلَوْ دَفَعَهَا إِلَى مَنْ ظَنَّهُ فَقِيرًا فَكَانَ غَنِيًّا أَوْ هَاشِمِيًّا) أَوْ حَرِيًّا أَوْ ذِمِّيًّا. (أَوْ دَفَعَهَا فِي ظُلْمَةٍ فَظَهَرَ أَنَّهُ أَبُوهُ أَوْ ابْنُهُ أَجْزَأَهُ) وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّهُ تَبَيَّنَ خَطْوُهُ بَيِّقِينَ، فَصَارَ كَالْمَاءِ إِذَا ظَهَرَ أَنَّهُ نَجَسٌ بَعْدَ اسْتِعْمَالِهِ. وَلَنَا أَنَّهُ أَتَى بِمَا وَجَبَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ الدَّفْعُ إِلَى مَنْ هُوَ فَقِيرٌ فِي اجْتِهَادِهِ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْوُقُوفُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَقَدْ يَكُونُ فِي يَدِ الْإِنْسَانِ مَالٌ لِعَيْزِهِ أَوْ مَعْصُوبٌ أَوْ عَلَيْهِ دَيْنٌ، فَإِذَا أَعْطَاهُ بَعْدَ الْاجْتِهَادِ أَجْزَأَهُ كَمَا إِذَا أَخْطَأَ الْقَبْلَةَ بَعْدَ الْاجْتِهَادِ"⁽¹⁾.

ووصف مالك فعل من يتحرى عن المستحق للزكاة، وصف ذلك بأنه نظر على جهة الاجتهاد، وأسوق النص على طوله حتى يتبين سياقه: "قلت: رأيت زكاة مالي من لا ينبغي لي أن أعطيها إياه في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا تعطها أحداً من أقاربك ممن تلزمك نفقته.

قال: فقلت له: فمن لا تلزمني نفقته من ذوي قرابتي وهو محتاج إليها؟ فقال: ما يعجبني أن يلي ذلك هو بالدفع إليهم، وما يعجبني لأحد أن يلي قسم صدقته؛ لأن الحمدة تدخل فيه والثناء، وعمل السر أفضل والذي أرى: أن ينظر إلى رجل ممن يثق به فيدفع ذلك إليه فيقسمه له، فإن رأى ذلك الرجل الذي من قرابته الذي لا يلزمه نفقته هو أهل لها أعطاه كما يعطي غيره من غير أن يأمره بشيء من ذلك، ولكن يكون الرجل الذي دفع إليه ليفرق هو الناظر في ذلك على وجه الاجتهاد"⁽¹⁾.

(1) عبد الله بن محمود: الاختيار لتعليل المختار، تحقيق محمود أبو دقيقة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، (122/1).

(1) الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون، تحقيق عامر الجزار، وعبد الله المنشاوي، طبعة دار الحديث القاهرة طبعة 2005م، (409/1).

المبحث الثاني : الاجتهاد في شؤون الأسرة

المطلب الأول: تحقيق مناسبات الزواج

المطلب الثاني: تحقيق مناسبات النفقة على

الزوجة

المبحث الثاني: الاجتهاد في شؤون الأسرة

المطلب الأول: تحقيق مناسبات الزواج

الزواج عقد يجمع بين الرجل والمرأة، يؤدي إلى تكوين أسرة وإنجاب ذرية، وقد شرعه الله لحكم ومصالح دينية ودينيوية كثيرة منها: حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني، و صيانة النفس عن الزنا، وبناء أسرة صالحة لتربية الأبناء، وتكوين مجتمع سليم يقوم على الحب والتعاون. وإذا كان هذا العقد يمثل هذه الأهمية فقد تولاه الشارع ببيان أحكامه بالكتاب والسنة؛ إجمالاً وتفصيلاً، بدءاً من الخطبة وانتهاء بإبرام عقد الزواج، وتولى الفقهاء الاجتهاد في تفاصيل أركانه وشروطه وترتيب مباحثه .

ومساحة اجتهاد العامي في هذا الباب من الفقه كبيرة عظيمة قدر أهمية هذا العقد؛ لأن ما فصل فيه الفقهاء من الشروط موكول التحقق منها وتطبيقها إلى نظر المكلفين ، فالعقد له أركانه : من صيغة وولي وشهود وصداق، ولكل ركن من هذه الأركان شروط يتحقق منها العامي إذا كان مباشراً لها؛ فهو يبحث في مدى توافر الشروط في الطرف الآخر من عدمها ككون المرأة تحل أم لا، بما عيوب تسمح باستمرار الحياة الزوجية أم لا، وهل الزوج على صلاح أم به فسوق لا يسمح بتزويج عفيفة له، وكل ذلك ضروري يتوقف عليه الإقبال على العقد أو الإحجام.

كما يجتهد في تحقيق الصيغة على شروطها، ويحقق مناط الصداق وشروطه، وإذا أراد أن يشترط شرطاً مع العقد فإنه يتحقق من نوعه : أهو مما يقتضيه أو يناقضه، أو هو في مصلحته بلا مناقضة، فيجتهد في التعرف على وجه المصلحة في شرطه، وإذا أراد أن يتزوج على زواجه؛ فالمسألة في زماننا هذا تأخذ حظها من وجوب التدبر والاجتهاد، والاسترشاد بتوجيهات العقلاء، حتى لا يقدم على ما يؤدي إلى النكد وتمزيق شمل أسرة قائمة .

وبالجمللة فإن العامي ناظر في كل ما يتعلق بموضوع زواجه بعد العلم بأحكام المسألة والاطلاع على الشروط وفهمها على وجهها، ويبقى عليه تنزيلها على وجهها لتصادف محلها. وسأقتصر على التمثيل ببعض المسائل يحصل بها المقصود لتتعرف على حدود اجتهاد العامي ووجه الاجتهاد فيها. وهي مسألة الاجتهاد في التعرف على حكم الزواج في حقه، ومسألة الاجتهاد في اختيار الزوج أو الزوجة.

الفرع الأول: اجتهاد العامي في حكم الزواج

قبل التطرق إلى اجتهاد العامي في التعرف على حكم الزواج في حق نفسه، تجب الإشارة إلى حكم هذا العقد في الشرع في أصله؛ فهو مشروع بالكتاب والسنة؛ فمن الكتاب قوله: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: من الآية 3)، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ»⁽¹⁾ وهو مندوب إليه مرغوب فيه، وآراء جمهور الفقهاء متفقة في ذلك، إلا ما يذهب إليه الظاهرية من قولهم بالوجوب، تمشياً منهم مع ظاهر النصوص من الأمر بالزواج.

ومن أقوال الجمهور في ذلك ما جاء عن المالكية من أن: "الأصل فيه النَّدْبُ"⁽²⁾، ومثله ما ذهب إليه الشافعية في قولهم: "من جاز له النكاح وتاقت نفسه إليه وقدر على المهر والنفقة فالمستحب له أن يتزوج"⁽³⁾، والحنابلة رجح ابن قدامة عندهم أن: "المشهور في المذهب أنه ليس بواجب، إلا أن يخاف أحد على نفسه الوقوع في محذور بتركه، فيلزمه إعفاف نفسه"⁽⁴⁾.

وقد فهم الفقهاء أن أوامر النصوص محمولة على الندب صارفين لها بقرائن عديدة فالله سبحانه وتعالى حين أمر بالزواج "علقه على الاستطابة بقوله: "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"، والواجب لا يقف على الاستطابة، وقال: مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا، ولا يجب ذلك بالاتفاق؛ فيدل على أن المراد بالأمر الندب"⁽⁵⁾.

فأقول جمهور الفقهاء وآراءهم متفقة على أن حكم الزواج سنة فعلها الرسول صلى الله عليه وسلم ورجب فيها، وحرص عليها الصحابة من بعده لما فيها من الحكم والمصالح.

وإذا كان حكم الزواج من حيث الأصل مندوباً، وهو سنة الأنبياء والمرسلين؛ فإن حكمه في

(1) أخرجه البخاري: كتاب النكاح باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة.. رقم (5065). ص 1303.

ومسلم في كتاب النكاح باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه.. رقم (3398)، ص 557.

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (215/2).

(3) الشيرازي أبو إسحاق: المهذب في الفقه الشافعي، مرجع سابق. (112/4).

(4) موفق الدين، وشمس الدين ابني قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق (334/7).

(5) المرجع نفسه (334/7).

حق مكلف معين تعتريه الأحكام الخمسة، وهذا ما نص عليه الفقهاء:

مثل ما ذهب إليه الحنفية من أن النكاح "يَكُونُ وَاجِبًا عِنْدَ التَّوَقَّانِ فَإِنْ تَيَقَّنَ الزَّانَا إِلَّا بِهِ فُرْضَ ... وَهَذَا إِنْ مَلَكَ الْمَهْرَ وَالنَّفَقَةَ، وَإِلَّا فَلَا إِثْمَ بِتَرْكِهِ ... وَ يَكُونُ سُنَّةً مُؤَكَّدَةً فِي الْأَصَحِّ فَيَأْتُمُّ بِتَرْكِهِ وَيُثَابُ إِنْ نَوَى تَحْصِينًا وَوَلَدًا حَالَ الْإِعْتِدَالِ أَيْ الْقُدْرَةِ عَلَى وَطْءٍ وَمَهْرٍ ... وَمَكْرُوهًا لِحُؤْفِ الْجَوْرِ فَإِنْ تَيَقَّنَهُ حَرْمٌ ذَلِكَ"⁽¹⁾.

وما ورد عند المالكية مثله فحكمه: "تَعْتَرِيهِ الْأَحْكَامُ الْخَمْسَةُ؛ لِأَنَّ الشَّخْصَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهِ رَغْبَةٌ، أَوْ لَا: فَالرَّاعِبُ إِنْ خَشِيَ عَلَى نَفْسِهِ الزَّانَا وَجَبَ عَلَيْهِ، ... وَإِنْ لَمْ يَخْشَهُ نُدِبَ لَهُ، إِلَّا أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَى حَرَامٍ فَيَحْرُمُ. وَعَيْزُ الرَّاعِبِ إِنْ أَدَّاهُ إِلَى قَطْعِ مَنْدُوبٍ كُرْهٍ، وَإِلَّا أُبِيحَ إِلَّا أَنْ يَرْجُو نَسْلًا أَوْ يَنْوِي خَيْرًا: مِنْ نَفَقَةٍ عَلَى فَقِيرَةٍ أَوْ صَوْنٍ لَهَا فَيَنْدُبُ مَا لَمْ يُؤَدِّ إِلَى مُحْرَمٍ، وَإِلَّا حَرْمٌ"⁽²⁾.

فحكم الزواج تارةً يكون واجبًا، وتارةً يكون مستحبًا، وتارةً يكون حرامًا، وتارةً يكون مكروهًا، وتارةً يكون مباحًا، فهي خمسة أحوال بحسب حال المكلف .

الحالة الأولى: يكون الزواج واجبا في حق من له القدرة على تكاليفه وكانت له رغبة فيه، وخشي الوقوع في الزنا؛ فإنه يفرض عليه ويحرم عليه تركه.

الحالة الثانية: ويكون النكاح مستحبًا في حال وجود الرغبة فيه، وانعدام الخشية من الوقوع في الزنا؛ فمن كانت هذه حاله استحب له النكاح.

الحالة الثالثة: ويكون النكاح مباحًا في حال عدم الرغبة فيه كحال: العنّين والشيخ الكبير الذي انقطعت شهوته، مع ملاحظة أنه قد يكون مكروهًا في هذه الحالة؛ إذا فوت على المرأة غرضًا صحيحًا من أغراض النكاح، وهو إعفافها، وتنتفي الكراهة في حال رضاها؛ لأن من أغراض النكاح الأُنس والمودّة والسُّكنى والنَّفقة ونحوها.

الحالة الرابعة: يكون النكاح مُحْرَمًا إذا تيقن أنه يُؤَدِّي إِلَى حَرَامٍ ، لما يعلم من حاله وطبعه، كالجور على الزوجة ومنعها حقوقها، من نفقة أو وطء.

(1) ابن عابدين محمد أمين: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب الرياض السعودية طبعة 2003م. من متن الدر المختار، (4/63-66).

(2) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق، (1/215، 214).

الحالة الخامسة: ويكون النكاح مكروهاً لمن لا رغبة له فيه، وخشي أن يؤدي إلى قطع مندوبٍ اعتاد عليه، أو خاف منَع الزوجة بعض حقوقها.

وهذه الحالات هي في حق المرأة كذلك كما في حق الرجل، فيكون في حقها واجبا إذا خشيت الزنا من دونه، أو يكون حراما إذا علمت أنها غير قادرة على القيام بحقوق الزوج، وهكذا.

فإذا كان الزواج تعترية خمسة أحكام؛ فإنه يقع على العامي معرفة حاله بعد التعرف على القيود التي وضعها العلماء لينزل على نفسه الحكم المناسب، قال فيه الشاطبي: " جاء في الشريعة الأمر بالنكاح وعدوه من السنن، ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظرا نوعيا؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي"⁽¹⁾، وهذا النظر الشخصي المتعلق بشخص المكلف قد يقوم به المفتي لكنه يبيّن فتواه على ما يجد العامي من نفسه وما يخبر به من حاله، فتحقيق مناطه راجع إلى قناعته الشخصية، وقد يستبد بالأمر إذا علم المناطات والأوصاف التي علق عليها الشرع الأحكام، ولم تكن حالته من الحالات الطارئة الخاصة التي تستوجب نظر المفتي.

ونظر المكلف في حكم الزواج في حقه هو نظر في هذه القيود التي قيدوا بها كل حالة على حدة وهي: النظر في وجود الرغبة من عدمها ثم النظر في كونه يخشى الفتنة أو لا، يرجو النسل أو لا يرجوه، عنده ما يكفيه من مال لتكاليف الزواج أم لا، فهذه الأوصاف وغيرها مما ذكر هي ما ينصبُّ عليه الاجتهاد في المسألة؛ ليتقرر في النهاية حكم الزواج في حق المكلف فما أداه إليه اجتهاده من حكم شرعي هو ما يلتزم به؛ فلا يكون الاجتهاد دالا على أنه واقع في الزنا لا محالة، أو هو واقع بالفعل ثم يتهاون ويستمسك بأصل الحكم الشرعي وهو الندب، بل هو آثم من جهتين من جهة الوقوع في الحرام بالنظر أو بالزنا، ومن جهة ترك واجب الزواج الذي هو حكم من في مثل حاله.

الفرع الثاني: الاجتهاد في اختيار الزوجة

إن سلامة اختيار الزوج من الأمور المهمة التي يتوقف عليها نجاح العلاقات الزوجية،

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (103/4).

واستقرار مؤسسة الأسرة. وقد عني الفقهاء بضبط الأحكام والشروط التي تراعى في كل من الرجل والمرأة، بعضها شروط صحة : كشرط عدم الحرمة بسبب النسب أو المصاهرة أو الرضاع أو غيرها من الأسباب، أو كشرط كفاءة الرجل للمرأة، وهناك شروط عدها الفقهاء من المستحبات، كالترغيب في اختيار ذات الدين، وسأتناول بالدراسة المسألة الأخيرة.

فالرجل عادة ما يختار في اختيار الزوجة المناسبة، والمسألة بالفعل ليست بالأمر الهين السهل، بل تتطلب من الرجل عناية واهتماماً، وذلك في تحديد ما يريده من الصفات في زوجة المستقبل؛ فالمرأة تُرغب لأمر عدّة، ويختلف الرجال في اعتماد معايير يتم على ضوءها الاختيار.

فمنهم من يريد المرأة الجميلة التي يرتاح لعشرتها ويسر عند النظر إليها، وهذا أمر فطري، وهو معيار رغم أهميته إلا أنه لا يكفي، فربّ جميلة تحوّلت في نظر زوجها لسوء طبعها وأخلاقها إلى امرأة يصعب العيش معها، وقد يؤدي به الأمر إلى فراقها.

ومن الرجال من يعتبر معيار المال هو الأهم؛ فهو يبحث عن تحقق له رغد العيش فينظر إلى ما تمتلكه المرأة من مال ومتاع، ولا شكّ في أنّ المال هو أحد متع الحياة، ولكن لا ينبغي أن يكون معياراً أساسياً؛ فالمرأة بطبعها تريد أن يكون الرجل هو المنفق القوام، وهو الذي يسعى عليها ويسعدّها، فإذا كان هم الرجل الطمع فيما عندها فقد يؤدي ذلك إلى تعييره واحتقاره.

ومنهم من يرغب في حسب المرأة ونسبها، توسلاً منه إلى المكانة الاجتماعية، أو ظناً منه أن النسب الطيب مظنة الخلق القويم والتربية الحسنة، وفي ذلك وجهة لا ينبغي إهمالها؛ لأنّ البيئة الاجتماعية والأسرة تؤثر تأثيراً بالغاً في أخلاق وسلوك الأفراد.

ومنهم من قدم معيار الدين والخلق، فهو ينظر ويبحث ويسأل الجيران والأقارب عن دين المرأة وخلقها وطباعها؛ لأن هذه الصفات هي ما يديم العشرة الزوجية، ويضفي عليها مسحة من السعادة والهناء.

وهذا المعيار هو أهمّ المعايير في اختيار الزوجة؛ لأن المرأة الصالحة هي خير متاع الدنيا فإلى جانب وقوفها مع زوجها وصبرها في المحن والشدائد، فإنّها تسرّ زوجها إذا نظر إليها، وتبرّه في قسمه وتطيعه في أمره، وإذا غاب عنها حفظته في ماله وعرضه. كما تسهر على تنشئة الذرية الصالحة التي هي رأس المال العبد وذخره في الدنيا والآخرة، فحسن اختيار المرأة ذو هدفين، إسعاد الرجل، وتنشئة الأولاد نشأة صالحة تتميز بالاستقامة وحسن الأخلاق.

وإذا كان هذا هو واقع الرجال في التعاطي مع موضوع اختيار الزوجة؛ فقد أجمل الهدي النبوي المسألة فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تُنكحُ المرأةُ لأربعٍ: لِمَالِهَا ، وَلِحَسْبِهَا ، وَجَمَالِهَا ، وَلِدِينِهَا ، فَظَفَرُ بَدَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ»⁽¹⁾.

قال النووي رحمه الله في شرح الحديث:

" معنى هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بما يفعله الناس في العادة فإنهم يقصدون هذه الخصال الأربع، وآخرها عندهم ذات الدين ، فاظفر أنت أيها المسترشد بذات الدين، لا أنه أمر بذلك ... وفي هذا الحديث الحث على مصاحبة أهل الدين في كل شيء؛ لأن صاحبهم يستفيد من أخلاقهم وبركتهم وحسن طرائقهم، ويأمن المفسدة من جهتهم"⁽²⁾

ومن هذا النص النبوي ومن غيره من النصوص الشرعية استفاد العلماء حكم استحباب تفضيل ذات الدين، وطلب الصلاح في المرأة، فذهب الفقهاء إلى أنه يندب للرجل أن يتخير للزواج المرأة ذات الدين، قال ابن قدامة: "ويستحب لمن أراد التزوج أن يختار ذات الدين لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «تنكح المرأة لما لها، ولحسبها، وجمالها ولدِينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»"⁽³⁾.

فإذا كان مع ذلك جمال ومال وحسب فهو خير إلى خير، لأن المرأة الجميلة تعف زوجها فيتحقق أحد مقاصد الزواج، لكن لا يكن الهم الوحيد البحث عن ذات الجمال أو الحسب .

وقد اهتم بعض الفقهاء بجمع النصوص الواردة في ذلك واستنبطوا منها استحباب اجتماع الخلال الحميدة في المرأة، كما فصلها الرملي من فقهاء الشافعية في شرحه لمنهاج النووي، فبعد أن عدد الصفات المستحبة في المرأة، كالبركة والنسب وأن تكون ودودا ولودا وافرة العقل حسنة الخلق حسناء بلا جمال مفرط، علق على ذلك بقوله: "وَلَوْ تَعَارَضَتْ تِلْكَ الصِّفَاتُ فَأَلْوَجُهُ تَقْدِيمُ"

(1) أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب الأكفاء في الدين رقم (5090)، ص 1308. ومسلم كتاب الرضاع باب استحباب نكاح ذات الدين رقم (3635)، ص 593.

(2) يحيى بن شرف النووي: المنهاج في شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر القاهرة، الطبعة الأولى 1929م (52،51/10).

(3) موفق الدين، وشمس الدين ابني قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق (468/7).

ذَاتِ الدِّينِ مُطْلَقًا ثُمَّ الْعَقْلُ وَحُسْنُ الْخُلُقِ ثُمَّ التَّسَبُّبُ ثُمَّ الْبَكَارَةُ ثُمَّ الْوِلَادَةُ ثُمَّ الْحَمَالُ ثُمَّ مَا الْمَصْلَحَةُ فِيهِ أَظْهَرَ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِ" (1).

فقد راعى ضرورة العناية بجميع الصفات الحميدة، وقدم آلية لفك التعارض بينها، وهي الجمع مع تقديم ما قدمه الشرع، ثم علق عليه بأن النظر في باقي الصفات التي لم تذكر في نصوص الهدى النبوي موكل إلى نظر المكلف واجتهاده.

فليكن أكبر الهم وأعظم القصد صلاح الدين واستقامة الأخلاق تسأل عنها الخبيرين بها فإذا كانت ذات دين محافظة على الصلاة في أوقاتها، عفيفة في أخلاقها، ينتقل بعدها إلى ما يستحسنه باجتهاده حسب حاله وظروفه. وهذا وجه الاجتهاد في اختيار المكلف للزوجة، وهو اجتهاد يقوم به العامي وغيره، ولكل حقه في ترتيب الصفات المطلوبة، ثم النظر في تحقق مناطها في الواقعة المعينة.

المطلب الثاني: النفقة على الزوجة وتحقيق مناطها

الفرع الأول: النفقة على الزوجة وحكمها

يترتب على عقد الزواج آثار فهو " ككل عقد ينشأ عنه حقوق وواجبات متبادلة، يلزم بها كل من الزوج والزوجة، وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ فقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: من الآية 228)؛ أي أن للنساء من الحقوق على الرجال مثل ما للرجال عليهن من واجبات، وأن أساس تقرير هذه الحقوق والواجبات هو العرف المستند إلى فطرة كل من الرجل والمرأة" (2).

ومن هذه الحقوق التي أقرها الشرع حق الزوجة في النفقة والكسوة، وهو حق ثابت بالقرآن والسنة، وهو محل اتفاق بين الفقهاء.

فمن أدلة وجوب النفقة على الزوج من القرآن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ

(1) شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة 2003م، (6/185).

(2) وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق - سورية الطبعة الثانية 1985م، (7/250).

بِالْمَعْرُوفِ ﴿ص﴾ (البقرة: من الآية 233)، ومن السنة ما روته عائشة قالت: « دَخَلَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ امْرَأَةَ أَبِي سُفْيَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لَا يُعْطِينِي مِنَ النَّفَقَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِعَيْرِ عِلْمِهِ، فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَنِيكَ» (1).

الفرع الثاني: تحقيق مناط النفقة على الزوجة

تحقيق مناط النفقة على الزوجة من الاجتهاد، وقد مثل به الشاطبي في تحقيق المناط العام الذي يقوم به عامة المكلفين فقال: "وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقربات؛ إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفق، وحال الوقت، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى ههنا بالتقليد" (2).

وظاهر قول الشاطبي أن الاجتهاد هنا لا يختص بنظر القاضي، ولذلك أعقبه بمثال آخر مما يختص بنظر القاضي وهو قوله: "وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات" (3)، فتقدير هذه المسائل من اختصاصات القاضي وأما الاجتهاد في تقدير نفقة الزوجة والأقارب؛ فإنه يقوم به المكلف كما يقوم به القاضي .

وفي كتب الفروع استنبط الفقهاء من النصوص الشرعية التي أوجبت على الزوج النفقة على زوجته، أن الوصف الذي علق عليه النفقة هو: الكفاية، وطريقة التحقق من الكفاية هو المعروف، ونظرا للتنقيص على ذلك جاءت نصوص الفقهاء واضحة. فالمالكية جعلوا تقدير النفقة موكولا إلى أعراف الناس وأحوال الزوجين من اليسر والعسر. وأما التقدير بالمقدار بناء على المعروف فالنظر فيه موكول إلى اجتهاد المكلف أو إلى القاضي في حال النزاع، وذلك بناء على النظر في هذه الأوصاف.

(1) أخرجه مسلم في كتاب الأفضية باب قضية هند، رقم (4477). ص 729.

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (91/4).

(3) المرجع نفسه (92/4).

فمما جاء عن المالكية: " يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ الْبَالِغِ لِزَوْجَتِهِ الْمُطِيقَةِ الْمُمْكِنَةِ مَا تَأْكُلُهُ (وَإِدَامٌ وَكِسْوَةٌ وَمَسْكَنٌ بِالْعَادَةِ) " (1).

فمدار النفقة على أربعة أمور، الأكل والإدام والكسوة والمسكن، وهي أمور مطلقة غير منضبطة، فنوعية الطعام والإدام تختلف من بيئة لأخرى وكذا الحال في المسكن والملبس؛ لذلك أرجع الشارع تقديرها لعرف الناس وحال الزوجين لا إلى مقادير محددة وموازين مضبوطة، لما يترتب على ذلك من الحرج.

ومع كون مدارها على العرف فقد يلتبس الأمر على العامي وهو يجتهد في تقدير ما يجب من النفقة، بخلاف المجتهد الذي يعرف ضوابط العرف؛ لذلك اجتهد الفقهاء في وضع بعض الأوصاف تيسيراً على العامة؛ فإن وصف العادة والعرف محتاج إلى مزيد ضبط وبيان وتقييد بأوصاف آخر فالمراد بالعادة " عَادَةٌ أَمْثَالُهَا فَإِنْ تَسَاوَيْتَا فَالْأَمْرُ ظَاهِرٌ؛ وَإِنْ كَانَ فَقِيرًا لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَّا عَلَى أَذْنَى كِفَايَةٍ مِنَ الْأَرْبَعَةِ فَالْعَبْرَةُ بِوُسْعِهِ فَقَطُّ وَإِنْ كَانَ عَنِيًّا ذَا قَدْرٍ وَهِيَ فَقِيرَةٌ أُجِيبَتْ لِحَالِهِ أَعْلَى مِنْ حَالِهَا وَدُونَ حَالِهِ " (2).

فحالة الزوج والزوجة عند المالكية هي الضابط في تقدير العادة، ففي حالة تماثل وضعهما الاجتماعي فالأمر يسير يجتهد فيه الزوج في تقدير النفقة على مستوى معيشتة وما يقدر عليه، وأما في حالة اختلاف مستوى المعيشة " فَالْأَلَزِمُ حَالَةٌ وَسُطَى بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ، وَحِينَئِذٍ فَتَقَعُ الْفَقِيرُ عَلَى الْعَنِيَّةِ أَزِيدُ مِنْ نَقْفَتِهِ عَلَى الْفَقِيرَةِ كَمَا أَنَّ نَقْفَةَ الْعَنِيِّ عَلَى الْفَقِيرَةِ أَقَلُّ مِنْ نَقْفَتِهِ عَلَى الْعَنِيَّةِ " (3).

ولم يتعد بقية الفقهاء عما ذهب إليه المالكية، فها هم الشافعية رغم تقييدهم لمقدار النفقة؛ فقد راعوا مبدأ الكفاية والمعروف . جاء في المجموع : " إذا كان الزوج موسراً، وهو الذي يقدر على النفقة بماله، أو كسبه، لزمه في كل يوم مُدَّان، وإن كان معسراً وهو الذي لا يقدر على النفقة بمال ولا كسب لزمه في كل يوم مُدُّ لقوله عز وجل ﴿ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ،

(1) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق (509/2).

(2) المرجع نفسه (509/2).

(3) المرجع نفسه (509/2).

فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴿ (الطلاق: من الآية 7)؛ ففرق بين الموسر والمعسر، وأوجب على كل واحد منهما على قدر حاله ولم يبين المقدار، فوجب تقديره بالاجتهاد⁽¹⁾.

فرغم ضبطه للنفقة بالمد أو المدين بحسب اليسر أو العسر؛ فالنص صريح في أن التقدير في حقيقة الأمر موكول إلى الاجتهاد بحسب الحال.

وهكذا تجد أن موقف الفقهاء متقارب، مداره على العرف وحالة الزوجين، ومعرفة ذلك موكولة للاجتهاد، والتقدير الشخصي وما تطمئن إليه نفس المكلف.

والحال أن كل زوج مع أهله ناظر دوماً إلى حاله من السعة والضيق، ويبنى على نظره مقدار ما يخصصه من ميزانية للقيام بضروريات وحاجات الأسرة، من غذاء وكساء، وتعليم وصحة مما يلزمه ولا يستقيم حال الأسرة إلا به، كما ينظر في المندوبات من كماليات وتحسينيات: كالفُسْح والسياسة لما لها من أثر على تكوين الشخصية، والإعانة على القيام بالأعباء والتكاليف.

وإذا كان الأمر موكولاً إلى المكلفين في حدود الكفاية والمعروف فلا شك أن أنظارهم متفاوتة في ذلك، وحتى بين الأسر ذات الدخل المتشابه تجد تبايناً في النفقة بين من يغلب الادخار على الاستهلاك ومن يأتي على جل الميزانية في الطعام والشراب، ومن هو معتدل مقتصد يحسن التدبير يقسم الميزانية قسمة عادلة على مختلف المتطلبات، بل منهم من تجد له سجلاً خاصاً للميزانية يراقب به حركة الدخل والصرف، وذاك هو الأكمل والأوفق، والاجتهاد في كل ذلك متاح ميسر لعامة الناس خاصة مع شيء من التدريب على فن إدارة ميزانية الأسرة.

(1) الشيرازي أبو إسحاق : المهذب في الفقه الشافعي، مرجع سابق. (4/606).

المبحث الثالث : الاجتهاد في تطبيق

القواعد الشرعية

المطلب الأول: تحقيق مناط المصلحة

المطلب الثاني: تحقيق مناط المشقة

المبحث الثالث: الاجتهاد في تطبيق القواعد الشرعية

من المجالات التي يتسع فيها الأمر لنظر المكلفين عامة إضافة إلى تحقيقهم مناطات الأحكام الشرعية الجزئية، هو نظرهم في مراعاة قواعد كلية، واعتبارها في تصرفاتهم من خلال تطبيقهم للأحكام الشرعية المتعلقة بها، ومن ذلك أن تصرفات المكلف في معاملاته يراعي فيها تحقيق المصلحة المنوطة بالحكم الشرعي، كما أنه ينظر في عواقب أفعاله ومآلاتها، ويقوم بواجباته اجتهاداً منه في تحقيق الحكم المنوط بالعرف المشروع، ويقدر هل هو في حالة اضطرار حتى يأخذ بالرخصة أم لا؟ كما يتحقق من المشقة التي يعانيتها، ويقدر حجمها ليلحقها بنوع من أنواع المشقة، ليقرر الحكم المناسب لها. وكل ذلك مبناه على أوصاف وشروط وضوابط لكل من هذه الحالات سبق تقرير أحكامها بالنصوص والاجتهاد، وحظ العامي هو تحققه من وجودها في خاصة نفسه.

ولا يحكم على فعل بالحل والحرمة ابتداء لا من كتاب ولا سنة ولا من استدلال باستحسان أو مصلحة؛ بل غاية ما في الأمر النظر في حاله ومدى انطباق الحكم الشرعي عليه؛ فهو ناظر في تحقيق المناطات المبنية على قواعد كلية سبقت معرفتها على مستوى الأنواع وحكم على أجناسها بكونها مناطات أحكام شرعية وبقي الحكم على الجزئي بالنظر في توفر صفات النوع فيه. وسأقتصر في هذا المبحث على التمثيل بمراعاة العامي للمصلحة في تصرفاته، وتطبيقه لقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" وقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، لتبين لنا حظ العامي من الاجتهاد في تطبيق هذه القواعد.

المطلب الأول: تحقيق مناط المصلحة

الفرع الأول: المصالح الشرعية وأوجه الاجتهاد فيها

البند الأول: الشريعة مبناه على مراعاة المصالح

الشريعة الإسلامية عدل ورحمة، جارية وفق حكم وعلل، غايتها تحقيق مصالح العباد الأخروية والدينية، في مجموعها، كما أن لكل حكم شرعي حكمة من تشريعه ومقصد يصبو إلى تحقيقه، ومصلحة تتبغى عنده، سواء أعلم ذلك، أم لم يعلم. وهذه المصالح ثبت بالاستقراء أنها دائرة حول كليات خمس وهي: حفظ الدين والنفس والنسل، والعقل، والمال.

ولقد لهجت بذكر هذه الحقيقة السنة صفوة عباد الله من العلماء، وسطرها أعلامهم، من ذلك

هذه العبارات القيمة لابن القيم : " الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"⁽¹⁾

" وجملة القول: أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد، وهي حكم ومصالح ومنافع"⁽²⁾.

البند الثاني: الاجتهاد في المصالح الشرعية

يقع الاجتهاد في المقاصد⁽³⁾ " مراعاة لها، واستنادا إليها في بيان أحكامها الشرعية على وفق تلك المقاصد وعلى ضوئها ومقتضاها"⁽⁴⁾؛ فالجتهاد يراعيها في عملية الاستنباط من الأدلة، فهي حاضرة معه من البداية، فمن النصوص تستكنه المصالح العامة منها والخاصة، كما أن فهم دلالاتها لا يكون بمعزل عن هذه المصالح المشروعة، وبالجملة فهي "أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة"⁽⁵⁾، من النصوص ومن الاستدلال الذي قام في أحواله المختلفة من عرف، واستحسان ومراعاة المآل، وسد الذرائع وفتحها ومن استصلاح لم يشهد له نص خاص؛ فالفقيه يضع نصب عينيه دوما الاستنباط المحقق للمصلحة دون غيره. فاجتهاده يحوم حول جلب المصلحة ودفع المفسدة، جريا مع مراعاة الشارع للمصالح في تشريع الأحكام.

وكما تكون المصالح حاضرة في الاستنباط؛ فإن الاجتهاد يجري كذلك في تحقيق مناط

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق (3/2).

(2) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن الطبعة الثالثة 2011م ص 48.

(3) انظر: الاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي، (2/ 89 وما بعدها)؛ ومشاهد من المقاصد للشيخ عبد الله بن بية حيث مثل في المشهد السادس بالعديد من المناحي التي يستنجد فيها بالمقاصد، (ص 151 وما بعدها).

(4) نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، إصدارات وزارة الأوقاف لدولة قطر، سلسلة كتاب الأمة، العدد 65 الطبعة الأولى 1998م، (2/89).

(5) عبد الله بن بية: مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع الرياض - السعودية، الطبعة الثانية 2012م. ص 154.

المصلحة يقوم بذلك المجتهد بتحقيق مناسبات الأنواع، ويكون بالتعرف على شروط الحكم المنوط بالمصلحة، فإذا اتضح الحكم بشروطه، جاء دور عامة المكلفين، للتحقق من هذه الشروط في تصرفاتهم. وذلك بتحقيق مناسبات المصالح؛ بمعنى التحقق من وجود المصلحة، بعد أن علمت أوصافها، وبقي السعي إلى التحقق منها في تصرفاتهم الخاصة. وفيما يأتي نماذج فروعية تبين عمل المكلف في بذل الجهد لتوخي المصلحة المنوطة بالحكم الشرعي.

الفرع الثاني: الاجتهاد في تحقيق مناسبات المصالح

البند الأول: معاملات المكلف مبناه على تقدير المصالح

الأحكام الشرعية المتعلقة بفقهاء المعاملات مبناه على التعليل ومراعاة المصالح، فما من حكم شرعي إلا وقد روعي فيه جانب المصلحة للفرد أو الجماعة، وتصرفات المكلف ينبغي أن تكون دائرة على مراعاة تحقيق هذا المقصد. وكل إنسان عاقل يسعى في تصرفاته إلى جلب المصالح وتعظيمها ودرء المفاسد وتقليلها. وقد تكفل الشرع ببيان أنواع المصالح ومراتبها، ولم يدع المكلف لهواه في تقرير ما هو مصلحة أو مفسدة، وبقي لعامة المكلفين التحقق منها في تصرفاتهم.

وشأن العامي في جميع تصرفاته ومعاملاته مبني على الحكمة وتقدير أوجه المصالح المشروعة وجلبها، والتحرز من المفاسد ودفعها، والنظر في عواقب الأمور ومآلات الأفعال قبل الإقدام عليها، وتخير أحسن الوسائل وأكثرها تحقيقاً للمصلحة، والموازنة بين المصالح والمفاسد إذا تعارضت أو تزاومت، وكل هذا وغيره لعامة المكلفين فيه نوع نظر وبصر. وفي مقام التمثيل أكتفي بنماذج تبين دور العامي وحظه من الاجتهاد في تقدير المصالح وتحقيق مناسباتها: من تصرفات المعاملات، ومراعاة المال، وتجري أفضل الوسائل لتحقيق الغايات على الوجه الأكمل. وكل ذلك أتناوله على وجه الإجمال، وأدع النموذج التفصيلي الفروعى للبند الثاني.

أولاً: تقدير العامي للمصلحة في تصرفاته

إن تصرفات العامي ينبغي أن يراعي فيها تحقيق المصلحة الشرعية التي نيطت بها الأحكام الشرعية، ويتجلى ذلك في كل تصرفاته: من عقد الزواج كما سبق تفصيله، وبيوع وصفقات تجارية يتحرى فيها دوماً ما يحقق له أكبر مغنم ومنفعة بضوابطها المشروعة، وكذا سائر عقود من إيجار ومضاربة، وأنواع عقود الشراكة المختلفة، ومزارعة ومساقاة، وغيرها من أصناف التصرفات المالية،

التي يحقق بها النفع لنفسه، ويقدم بها الخدمة لمجتمعه؛ لأن نفعه الخاص إذا ضبط بميزان الشرع من البعد عن الغش، والغبن، لا ينفك عن تحقيق المصلحة العامة .

وحتى تصرفاته المالية، البعيدة عن تحقيق الربح المادي: كالهبة، والصدقة، والوصية، والقرض الحسن، يحقق من ورائها منافع دينية لنفسه ومادية لغيره. وكذا سائر معاملاته، حتى إن المكلف في حركته ونشاطه اليومي لا ينفك نشاطه عن النظر في وجه المصلحة في كل تصرفاته، في مهنته أو تجارته كما في طريقة إدارته لشؤون أسرته، فهو يخطط للأهداف ويضع آليات وطرق للتنفيذ وتحقيق هذه الأهداف، بناء على ما يرجوه من مصالح. فحركة المكلف في الحياة أراد لها الشرع أن تكون غائية مقصدية، و" فائدة المقاصد لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بها أو تزود بنصيب منها، وتكون فائدته بقدر علمه وفهمه لمقاصد الشريعة، وبقدر اعتماده لها واعتماده عليها في فكره ونظره"⁽¹⁾، وذلك بالتعرف على المشروع من المصالح بأنواعها وذواتها، وشروطها وضوابطها حتى يسهل عليه تحقيق مناطاتها.

ثانيا: مراعاة مآلات التصرفات

الأحكام الشرعية إذا تبينت للعامي وأراد تنزيلها؛ فهو ينظر فيها دوما بعين الحكمة والعقل، ولا يُقبل عليها من غير تدبر في عواقب الأفعال فقد يؤديها على غير وجهها المشروع فعوض تحقيق المصالح من التصرفات يجني المكلف منها المفسد. ويعود عليه سوء التدبير في النفس والولد والأهل بالعواقب الوخيمة حتى وإن كان ظاهر الفعل امتثال الحكم الشرعي.

فمعرفة المآل والبصر به من شيم العقول الراجحة حتى إنه لا يوصف الرجل برجاحة العقل إلا لنظره في عواقب أفعاله وما يأتي منها وما يذر، ورجاحة العقل وحسن تدبير الأمور ليست حكرا على المجتهد بل إن من العوام من يكون بصره في أمور الحياة أسد لخبرته بها. كما لا يمكن إقحام المجتهد في كل تصرفات العوام للنظر في مآلاتها؛ لأن للمكلف خصوصية قد لا يفصح عنها، أو لا يستطيع الإفصاح، وهو أقدر من غيره على فهم نفسه ونفس زوجه أو ولده فهما يترتب عليه بصر بردود الأفعال لتحديد ما يلزم من طرق لعلاج المشكلات.

(1) أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، سلسلة كتاب الجيب عن جريدة الزمن، مطبعة النجاح الدار البيضاء-

ثالثا: الاجتهاد في اختيار الوسائل

يجتهد العامي ككل مكلف في تقدير أفضل الوسائل وأسد الطرق للوصول إلى تحقيق أمثل للمصالح، وهذا الفعل من طرف المكلف تتفاوت فيه القرائح، بل إن إبداع المكلف يتمثل ويتجلى في هذه الناحية تجليا واضحا بينا، فقد يكون الهدف والمقصد واضحا للجميع؛ لكن طرق الوصول إليه تختلف عند المكلفين بل منهم من يخطئ الطريق، وسبب ذلك قصور في تقدير نوع الوسيلة أو طريقة التعامل لتحقيق الهدف؛ لذلك فإن المكلف مطالب دوما بالتدبر في الوسائل والتفكير في الناجع منها والاختيار من بين المشروع منها، بما يحقق المقصود ولا يعود عليه بالضرر، بل ما يحقق أفضل النتائج وأعلى المصالح، وكلما ترقى العوام في معرفة مقاصد الشرع، وضوابط المصالح والوسائل، وفهم الحياة المعاصرة على حقيقتها، كانت حركته في الحياة فاعلة ناجعة محققة للسعادة في الدنيا قبل الآخرة.

البند الثاني: التصرف في مال الصغير

من النماذج الفروعية التي وردت في كتب الفقه، التي تبين آلية اجتهاد المكلف في تحقيق المصلحة، هي إشراف الولي أو الوصي على تدبير شؤون الصغير المالية ابنا كان أو يتيما متكفلا بشؤونه، وذلك بالمحافظة على ماله وصونه وتسييره وتنميته له .

فالصغير هو من لم يبلغ، وهو عند الفقهاء محجور عليه: ممنوع من التصرف في ماله، وحق التصرف هو للولي أو الوصي، أو القاضي، حسب الحال. وهذا الولي أو الوصي لا يتصرف في مال الصغير أو البالغ الذي لم يرشد، إلا بمقتضى المصلحة، وعدم الضرر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (البقرة: من الآية 220)، ولقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الأنعام: من الآية 152)، فجميع أحكام التصرفات في مال الصغير المحجور عليه، منوطة بالمصلحة، فالواجب على ولي اليتيم أو الوصي أن يعمل بمقتضى هاتين الآيتين، ويتصرف بما هو في صالح اليتامى، وبذل الجهد في تنمية أموالهم، وتكثيرها، وحفظها، والامتناع عما فيه ضرر وهدر لها.

وقد صاغ القرافي المسألة على شكل قاعدة كلية فقال: " كل من ولي ولاية الخلافة فما

دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"⁽¹⁾، وعليه فالتصرف بالمصلحة يتناول أموراً أربعة هي: جلب المصلحة الخالصة أو الراجعة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجعة.

وقد اجتهد الفقهاء في ضبط أنواع التصرفات في مال الصغير بأحكام تدور كلها على مناط المصلحة الذي علق عليه أصل التصرفات في أموال القصر، وطولب الولي أو الوصي ببذل جهده والاجتهاد في تحقيق هذا المنط، وتوحي المصلحة في التصرفات، فلا يجري من التعاملات في مال الصبي إلا ما جلب له النفع، وليس له القيام بأنواع من التصرفات ولو كانت في ذاتها مشروعة؛ إذا كانت لا تعود على صاحب المال بالنفع. وأنواع التصرفات في مال الصغير هي:

أولاً: ما فيه مصلحة خالصة

فالتصرفات الدائرة حول المصلحة الخالصة كقبول الهبة والوصية والصدقة، وغيرها مما فيه نفع محض له، يمضيها الولي، وإذا تبرع الصبي أو أهدي أو تصدق يتعين على الولي رد التصرف وإبطاله⁽²⁾.

ثانياً: ما فيه مفسدة خالصة

كما على الولي الامتناع عن كل تصرف فيه مفسدة محضة، وتضييع لمال الصغير وهدره فليس له: "أن يهب مال الصغير... وليس له أن يتصدق بماله، ولا أن يوصي به؛ لأن التصديق والوصية إزالة الملك من غير عوض مالي، فكان ضرراً فلا يملكه، وليس له أن يطلق امرأته"⁽³⁾.

ثالثاً: ما فيه مصالح راجحة

إذا كان مناط التصرف هو المصلحة، فمن الإصلاح لأموال اليتيم والصغير الاتجار فيها، وتنميتها فعن عمر: «اجتروا في أموال اليتامى؛ لا تأكلها الزكاة»⁽⁴⁾، ويتفق الفقهاء في أغلب

(1) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق (1165/4).

(2) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، (294/3).

(3) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1986م (153/5).

(4) هذا الأثر رواه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة باب زكاة أموال اليتامى.. رقم (588)، ص 145.

هذه المسائل لترجح وجه المصلحة فيها فالحنفية⁽¹⁾ يرون: أن للولي أن يبيع مال الصغير بأكثر من قيمته ويشترى له شيئاً بأقل من قيمته، وله أن يدفع ماله مضاربة، وله أن يؤجر نفس القاصر وماله بأكثر من أجر مثله، أو بأجر مثله، وله أن يستأجر للقاصر شيئاً بأقل من أجر المثل أو بأجر المثل، أو بأكثر منه .

وأما يبيعه وشراؤه من مال الصغير لنفسه فإن الفقهاء ميزوا بين الولي والوصي: "الأب أو الجد إذا اشترى مال الصغير لنفسه أو باع مال نفسه من الصغير بمثل قيمته أو بأقل جاز، ولو فعل الوصي ذلك لا يجوز"⁽²⁾.

ومن منطلق المصلحة كذلك في التصرفات المالية، يجيز الفقهاء تصرفات الصغير المميز إذا كانت في مصلحته المحضة: "فتصح منه التصرفات النافعة بلا خلاف، ولا تصح منه التصرفات الضارة المحضة بالإجماع (وأما) الدائرة بين الضرر والنفع كالبيع والشراء والإجارة ونحوها فينعقد عندنا موقوفاً على إجازة وليه فإن أجاز جاز"⁽³⁾، فالتصرف تراعى فيه المصلحة دوماً سواء بدر من الصغير أو من وليه. وفي مثل هذه الأنواع من التصرفات التجارية والمالية، التي يكون احتمال ضياع المال فيها وارداً فإن على الولي بذل جهده في توكي المصلحة.

وإذا كان العلماء قد تكفلوا بتحقيق مناط الأنواع التي يتوقع حصول المنفعة عندها، وذلك بالالتجار بمال الصغير؛ فإنه بقي على الولي التحقق من المصلحة في كل تصرفاته، فقد يتاجر بنفسه، أو يدفع المال مضاربة بجزء مشاع من الربح حسب المتعارف عليه، وقد يفضل نشاطاً تجارياً على آخر، ووقتاً دون آخر وبلداً دون بلد، وضابط ذلك المصلحة ومراعاة مدى تحققها بأوجه النشاط المختلفة.

رابعاً: ما فيه مفسد راجحة

ومن التعاملات ما قد يكون وجه المصلحة فيها ضعيفاً ولا نفع فيها للصغير، واحتمال هدر المال وضياعه وارداً، لذلك يرى الحنفية عدم جواز إقراض مال اليتيم، فليس للولي أو الوصي " أن

(1) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق (153/5).

(2) المرجع نفسه (154/5).

(3) المرجع نفسه (171/7).

يقرض ماله؛ لأن القرض إزالة الملك من غير عوض للحال، وهو معنى قولهم: القرض تبرع، وهو لا يملك سائر التبرعات"⁽¹⁾. وهذا الحكم يرفع عن الولي مؤنة الاجتهاد في تحقيق المصلحة فهي محققة في عدم الإقراض.

وأما الحنابلة فقد استثنوا من المنع ما كان فيه مصلحة قال ابن قدامة: " فأما قرض مال اليتيم فإذا لم يكن به حظ له لم يجز قرضه ، فمتى أملك الولي التجارة به أو تحصيل عقار له فيه الحظ لم يقرضه لأن ذلك يفوت الحظ على اليتيم ، وإن لم يمكن ذلك وكان قرضه حظا لليتيم جاز"⁽²⁾ ويمثلون لحظ اليتيم بمجموعة أمثلة⁽³⁾:

كأن يكون لليتيم مال في بلده، ويريد الولي نقله إلى بلد آخر، فيقرضه لرجل في بلده، ليقضي بدله في البلد الآخر، والغرض من ذلك حفظ المال من أخطار الطريق، أو يخاف عليه الهلاك من نهب، أو غرق، أو نحوهما، أو يكون مما يتلف بتطاول مدته، وأشباه هذا، فيجوز القرض؛ لأنه مما لليتيم فيه حظ فجاز، فيكون القرض بمثابة الاتجار في المال للمحافظة عليه .

والمسألة مدارها على تحقيق مناط المصلحة؛ فإذا اجتهد الولي ورأى أن في إقراض المال مصلحة جاز إقراضه، لأن الحكم يدور مع مناطه، فإذا تحقق وجه المصلحة في ذلك جاز الإقراض.

وأما بيع ما له بال كعقار فإن الاحتياط فيه واجب، والمفسدة في بيعه واردة وقد تكون راجحة؛ لذلك قيده الفقهاء بشروط المالكية⁽⁴⁾ يرون أن للأب بيع مال ولده المحجور عليه مطلقاً، عقاراً أو منقولاً، لأن للوالد من الحذب على مصلحة ابنه لما جبل عليه من العطف والشفقة على الأولاد، ما ليس لغيره.

وأما الوصي فليس له ذلك؛ فلا يبيع العقار إلا لسبب وجيه مع بيان وجه المصلحة في

(1) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق (153/5).

(2) موفق الدين، وشمس الدين ابني قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق (319/4).

(3) المرجع نفسه (320،319/4).

(4) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق (299/3).

ذلك وإشهاد الشهود. وقد أحصى الشيخ الصادق الغرياني⁽¹⁾ جملة من هذه الأسباب التي يباع العقار لأجلها أذكر منها :

يباع في حالة وجود دين على الصغير ولا سبيل لقضائه إلا ببيع العقار. كما يباع للنفقة عليه إذا لم يكن له مال آخر، أو الخوف على العقار من ظالم وغاصب. ويباع إذا كان مشتركاً ويشتري عقار لا شركة فيه، كما يباع بثمن مرتفع ويشتري غيره.

هذه بعض الوجوه والحالات وهي في الحقيقة كثيرة مختلفة بحسب الظروف والأحوال والمصلحة في هذه الأمثلة، تخضع للاجتهاد، فهي ليست على إطلاقها، والتمثيل هو لمجرد بيان تعلق بيع العقار بمصلحة الصغير؛ وإلا فإن واقع الحال مثلاً قد يكون في العقار المشترك أفضلية لما يدره من أرباح تجارية؛ لموقعه التجاري. وتحقيق مناطات هذه الأمور قد يستعان فيها بأهل الخبرة إذا كان للصغير مال ذو قيمة كبيرة ويستغل في أوجه الاستثمار الاقتصادي.

خامساً: الأكل من مال اليتيم بالمعروف

ومن الأحكام الشرعية التي ضبطت تصرفات الولي أو الوصي في مال اليتيم، حكم أكلهما من مال اليتيم، وقد بين النص القرآني حكم ذلك وأوكل تحديد المقدار المسموح به إلى العرف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: من الآية 6)، وقد استفاد الفقيه من النص حكم هذا الأكل فقال: "فأما إذا كان فقيراً فهل له أن يأكل على سبيل الإباحة أو ليس له أن يأكل إلا قرضاً؟ اختلف فيه الصحابة - رضي الله عنهم - روي عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أن له أن يأكل على سبيل الإباحة لكن بالمعروف من غير إسراف"⁽²⁾.

وقد علل العلماء جواز الأكل بكون الولي يقوم بخدمة الصغير وصيانة ماله فلو كان أجيراً على مثل هذا العمل لاستحق أجره قال ابن كثير: "قال الفقهاء: له أن يأكل من أقل الأمرين: أجره مثله أو قدر حاجته. واختلفوا: هل يرد إذا أيسر؟ على قولين: أحدهما لا؛ لأنه أكل بأجرة عمله وكان فقيراً، وهذا هو الصحيح عند أصحاب الشافعي، لأن الآية أباحت الأكل من غير

(1) انظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته للصادق الغرياني، (670/3).

(2) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق (154/5).

بدل" (1).

فمناطق جواز الأكل معلق على وصف الفقر وكيفية تحقيق هذا المناطق موكولة إلى مسلك العرف، ومن هنا يأتي اجتهاد الولي متمثلاً في تقدير هذا المعروف من غير شطط ولا جور على مال الصبي، فإن أصاب المعروف الذي يقر به العقلاء في زمان وبلدة هذا اليتيم؛ فقد أصاب الولي الحكم الشرعي باجتهاده.

سادساً: دفع المال لليتيم للتصرف فيه منوط بالرشد

قال تعالى: ﴿فَإِنْ -انْسَمُ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ، أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: من الآية 6)، قال ابن كثير في تفسير الآية: "يعني صلاحاً في دينهم وحفظاً لأموالهم كذا روي عن ابن عباس والحسن البصري وغير واحد من الأئمة" (2).

فقد أناط الشرع حكم تسليم المال لليتيم للتصرف فيه بالرشد: وهو حسن التصرف والتدبير، وهو ما قرره الفقهاء، قال القرافي: "العقلاء ضربان أصاغر وأكابر فالأصاغر يستدام الحجر عليهم حتى يبلغوا ويؤنس منهم الرشد فحينئذ ينفك عنهم الحجر وذلك في الغلام بأن يعرف منه إصلاح ماله وحفظه وتأتيه لتنميته والتحرز من تبذيره وإضاعته وإنفاقه في وجوهه ولا تراعى عدالته في دينه أو فسقه إذا كان مصلحاً ماله" (3).

فمع أن التكليف يكون لوصف البلوغ فإن المال لا يدفع بمجرد البلوغ؛ لأن التصرف فيه معلق على وصف آخر زائد على البلوغ، يقوم الولي بالتحقق منه في الولد، وهو الرشد وحسن تدبير المال، فعلق الشارع الحكم به، ولم يلتفت إلى البلوغ ولا إلى وصف الصلاح في الدين والسلامة من الفسق؛ لأن مجرد البلوغ لا يتأهل به صاحبه لحسن التدبير وإدارة المال، كما أن عدم الصلاح لا يحجر به على التصرف ما دام صاحبه يحسن التدبير في المال، فمدار الحكم على صيانة المال، والولي هو من يجتهد ويقرر ذلك.

(1) الحافظ إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض - السعودية، الطبعة الثانية 1999م، (216/2).

(2) الحافظ إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، (216/2).

(3) القاضي عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقه المالكي، ص(422،423).

وإدراك هذه المعاني مبني على الخبرة والتجارب والحكمة، فتجد الأحناف مثلاً : يقررون أن معرفة ذلك يكون باختبار الصغير : " ولا بأس للولي أن يدفع إليه شيئاً من أمواله، ويأذن له بالتجارة للاختبار ... وإذا اختبره فإن آنس منه رشداً دفع الباقي إليه"⁽¹⁾.

وهكذا يتبين أن كل الأحكام المتعلقة بإدارة مال الصغير مناطها المصلحة، والولي مطالب في كل حال التحقق والاجتهاد في تحقيق هذا المنط، مع ما يتطلبه ذلك منه من جهد وبذل للوسع في النظر في الأصلح للصغير دوماً.

المطلب الثاني: تحقيق مناط المشقة

الفرع الأول: المشقة وأنواعها

البند الأول: المشقة والتيسير

هذه المسألة مبنية على قاعدة فقهية جليلة القدر، عظيمة النفع وهي: "المشقة تجلب التيسير"⁽²⁾؛ لأن لها ارتباطات بكثير من جوانب التكليف الشرعية، في العبادات والمعاملات، بل إن سمة الشريعة الإسلامية هي الرحمة والتيسير في كل مناحي التشريع، بحيث "يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته"⁽³⁾. وهي مبنية على رفع الحرج عن المكلف والتخفيف عنه، في حال وجود المشقة، التي تنفك عن التكليف، فمناط التخفيف هو المشقة.

والمشقة معناها لغة: الصعوبة من شق عليه الأمر⁽⁴⁾: صعب .

والتيسير من يَسَّرَ: يسر الأمر: معناه سهله، فالتيسير هو: الليونة والسهولة⁽⁵⁾.

والمراد من قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، أن الأحوال التي تحصل فيها مشقة أو حرج للمكلف، عند تطبيقه للحكم الشرعي، فإن الشريعة تأتي برفع هذا الحرج والمشقة، وذلك بتخفيف الحكم عليه.

(1) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق (170/7).

(2) زين الدين ابن نجيم: الأشباه والنظائر، مكتبة نزار الباز، الرياض - السعودية الطبعة الثانية 1997م. (77/1).

(3) المرجع نفسه (77/1).

(4) انظر: القاموس المحيط للفيروزبادي، مادة "شقق"، ص(808).

(5) انظر: القاموس المحيط للفيروزبادي، مادة "يسر"، ص(450).

والقاعدة ثابتة مقررة دل عليها الكتاب والسنة: لقوله سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: من الآية 185)، و قوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ﴾ (الحج: من الآية 78)، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: « إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ
يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا ، وَاسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ
الدُّجَةِ »⁽¹⁾ وقوله: « يَسِّرُوا وَلَا تَعَسَّرُوا ، وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفَرُوا »⁽²⁾ .

والتخفيفات والرخص في الشرع أنواع⁽³⁾:

الأول: تخفيف إسقاط، كإسقاط الصيام عن الشيخ الهرم الذي لا يطيقه.

الثاني: تخفيف إنقاص: كقصر الصلاة في السفر.

الثالث: تخفيف إبدال: كإبدال الوضوء بالتيمم.

الرابع: تخفيف تقسيم أو تأخير: كجمع صلاتين تقديمًا أو تأخيرًا.

الخامس: تخفيف ترخيص: كالعفو عن يسير النجاسة في الثوب.

السادس: تخفيف تغيير: كتغيير هيئة الصلاة عند الخوف.

وكون التيسير معلق على وجود المشقة، فإن المشقة مفهوم عام مطلق، لذلك وضع الشارع
جملة من الأسباب تستدعي التخفيف يتوخى حصول المشقة عندها وهي⁽⁴⁾: السفر، والمرض،
والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، والنقص.

أولاً: السفر، وهو سبب لرخص عديدة مثل: القصر والجمع في الصلاة، والفطر في رمضان،
والمسح على الخفين.

ثانياً: المرض، هو سبب لرخص منها: التيمم خوفاً على النفس أو على العضو من زيادة
المرض أو تأخر البرء، والقعود في الصلاة والاضطجاع، والتخلف عن الجماعة، والفطر في رمضان،

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب الدين يسر.. رقم (39)، ص 29.

(2) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة.. رقم (69)، ص 38.

(3) زين الدين ابن نجيم: الأشباه والنظائر، مرجع سابق (1/84،85).

(4) المرجع نفسه، (1/78،83).

وإباحة النظر للعمرة للمعالج.

ثالثا: الإكراه، والإكراه هو فقد القدرة على التصرف، وفيه رخص كإباحة النطق بكلمة الكفر، وعدم الاعتداد بعقود المكره، كالزواج والطلاق والبيع، وسائر العقود.

رابعا وخامسا: النسيان، والجهل، وهي من أعذار التخفيف، كرفع الإثم عن ترك الواجب لجهل أو نسيان.

سادسا: العسر وعموم البلوى، وهو أعم أسباب التخفيف فمتى تعذر القيام بالتكليف يسقط الأصل، ويعمل بما تيسر، كالعفو عن يسير النجاسة لمشقة الاحتراز.

سابعا: النقص، وهو نوع من المشقة، كمشقة التكليف للصبي والمجنون، لذلك فوض تصريف أموالهما للولي.

البند الثاني: أنواع المشقة

المشقة التي تجلب التيسير هي المشقة التي تنفك عن التكليف؛ أما المشقة التي لا تنفك عنه، وهي من لوازمه، فلا أثر لها في جلب التيسير؛ فالمشقة قسمان:

القسم الأول: مشقة لا تنفك عنها العبادة غالبا، كمشقة البرد في الوضوء والغسل، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها⁽¹⁾، فهذه المشاق لا رخصة فيها لأنها ملازمة للعبادة، والترخص فيها يؤدي إلى ترك التكليف الشرعية بالكلية.

القسم الثاني: المشاق التي تنفك عنها العبادة غالبا، وهي ثلاث مراتب⁽²⁾:

المرتبة الأولى: المشقة العظيمة الفادحة، "كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع فيوجب التخفيف؛ لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة"⁽³⁾، فهذه المشقة وردت فيها الرخص والتخفيفات، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ

(1) زين الدين ابن نجيم: الأشباه والنظائر، مرجع سابق (83/1).

(2) المرجع نفسه (84.83/1).

(3) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق مرجع سابق (238/1).

اللَّهُ عَفْوٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾ (المائدة: من الآية 3)، وعلى قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات".

والضرورة هي حالة من المشقة الشديدة تطرأ على المكلف، يخشى بسببها ضرراً بالغاً على نفسه، أو على عضو من أعضائه، أو على عِرْضه أو عقله أو ماله، بحيث تؤدي إلى ضياع المصالح الضرورية، فيجوز حينها أو يجب على المضطرّ الإقدام على الممنوع. وذلك كأكل الميتة عند المحمصة، والتلفظ بكلمة الكفر بسبب الإكراه، ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله⁽¹⁾.

المرتبة الثانية: المشقة الخفيفة، كألْم في أصبع، أو صداع بسيط عارض، فهذا النوع لا أثر له في التخفيف ولا يلتفت إليه، ولا يعد مشقة شرعية، لأنّ تحصيل مصلحة العبادة أهم من دفع مثل هذه المفاسد البسيطة. "فتحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة، وخفة هذه المشقة"⁽²⁾.

المرتبة الثالثة: مرتبة متوسطة بين الخفيفة والعظيمة، كالإغتسال الذي يؤدي إلى زيادة المرض أو تأخر البرء، والسفر المبيح للقصر والفطر، والعجز عن القيام في الصلاة، فهذه المشاق وأمثالها، وردت في الشريعة رخصاً بشأنها. من مثل التيمم والمسح على الجبيرة، وصلاة المتنفل قاعداً، وجواز الإفطار في رمضان للمسافر، وجواز القعود أو الاضطجاع في الصلاة والإيماء للعجز والجمع بين الصلاتين.

الفرع الثاني: الاجتهاد في تقدير المشقة

البند الأول: تحقيق مناط الضرورة

الضرورة مشقة عظيمة فهي: ما أدى إلى تعطيل المصالح الضرورية. والأخذ برخصها مرتبط بتحقيق مناط الضرورة؛ بمعنى التأكد من وجود هذه المشقة، وقد ضبط العلماء للمكلف قواعد يعتمد عليها في ضبط هذه المشقة بشروط أهمها⁽³⁾:

أولاً: أن تكون الضرورة قائمة لا متوقعة.

(1) زين الدين ابن نجيم: الأشباه والنظائر، مرجع سابق (87/1).

(2) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق مرجع سابق (238/1).

(3) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، (195، 194/28).

ثانياً: أن تكون الضرورة مُلجئةً بحيث يُخشى تضييع المصالح الضرورية .

ثالثاً: ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية.

رابعاً: وجوب الاقتصار على الحد الأدنى الذي يندفع به الضرر.

ومع هذه الضوابط فإن الفقهاء يذكرون حالات بعينها تكون فيها رخص الضرورة، وذلك

تيسيراً لتحقيق المناط في الأعيان ومن هذه الحالات⁽¹⁾:

أولاً: الاضطرار إلى تناول المحرم من طعام أو شراب.

ثانياً: الاضطرار إلى النظر إلى العورة أو اللمس للتداوي.

ثالثاً: الاضطرار إلى إتلاف نفس، كمن يموت دفاعاً عن النفس.

رابعاً: الاضطرار إلى أخذ مال الغير وإتلافه.

خامساً: الاضطرار إلى قول الباطل، كالتلفظ بكلمة الكفر.

وتعتبر هذه العملية المتمثلة في تعيين الحالات التي تكون فيها رخص الاضطرار، مع باقي

الشروط المتعلقة بكل حالة على حدة، يعتبر كل ذلك من باب تحقيق مناط الضرورة في الأنواع الذي تم على مراحل مختلفة، وكل النظر فيه إلى المجتهدين.

وأما التحقق من هذه الحالات بشروطها في الأوضاع التي يتعرض لها المكلف، فإن تقدير الضرورة في حق نفسه موكول إلى نظره، فالعامي يحقق هذا المناط كما يحققه المجتهد، فهو يقرر بنوع من النظر في حاله ويحكم على نفسه إن كانت به غصة موجبة لشرب الخمر، أم أنها ليست من الشدة التي تستدعي الرخصة في الحرام، وهو يحكم على نفسه إن كان قد شارف على الهلاك جوعاً أو به من القوة ما يوصله إلى مكان يتزود فيه. كما يقرر بأنه ليست له وسيلة أخرى غير الطعام المعهود الحلال، أم أنه بإمكانه التقوت من مال الغير الذي هو في ضمانه، أو بجذور النباتات، بدل استعمال الرخصة، وإذا اضطر إلى المحرم فإنه هو من يحكم على المقدار الذي تندفع به ضرورته.

ويقال هذا كذلك عن الإكراه الملجئ إلى التلفظ بكلمة الكفر، فقول أهل الفقه: "مَنْ أُكْرِهَ

(1) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، (196/28).

عَلَى الْكُفْرِ حَتَّى خَشِيَ عَلَى نَفْسِهِ الْقَتْلَ لَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ كَفَرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَبَيُّنٌ مِنْهُ زَوْجَتُهُ، وَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِحُكْمِ الْكُفْرِ، وَإِنْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ كَانَ شَهِيدًا" (1).

فالمكلف محتاج إلى تحقيق هذا المناط، إن وقع في حالة كهذه، فهو ينظر في طبيعة التهديد وشدته ومقداره ومن ثم الحكم عليه بكونه ملجئاً أم لا . فالحكم على ما يتعرض له المكلف عموماً من إكراه، أو مخمصة بأنها ملجئ أم لا إنما يتم بنظر المكلف نفسه وحسب غلبة ظنه لا ظن غيره.

ولذلك قد تجد حالات يتفاوت فيها نظر المكلفين مع أنهم في سفر واحد وليس لهم من الطعام أو الشراب شيء، ويحكم بعضهم على نفسه بأنه أشرف على الهلاك جوعاً ولم يعد له طاقة على الصبر على ألم الجوع وشدته، بينما تجد غيره مازال به قوة، ولم يصل حالة الاضطرار، ويستطيع مواصلة السفر من غير حاجة إلى الترخص بالميتة أو غيرها.

وقد استفاض الشاطبي في التأكيد على هذا المعنى وقرر أن النظر في حال الضرورة موكول إلى المكلف نفسه، وها أنا ذا أنقله بنصه على طوله نظراً لأهميته حيث قال: " ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه، فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء؛ فليست إباحة الميتة له على وزن من كان بخلاف ذلك، هذا وجه.

والثاني: أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم: من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعا في رضى المحبوبين، واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعيم، وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم.

فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات، وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات" (2).

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (204/28).

(2) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق (315/1).

البند الثاني: تحقيق مناط المشقة المتوسطة

إذا كانت ضوابط المشقة العظيمة، محل اتفاق بين العلماء؛ فإن المشاق المتوسطة كثيرة ولم يرد في كل أحوالها نصوص مخصوصة كما وردت في السفر؛ الذي علق فيه الشارع الرخصة على مناط هو مظنة المشقة، فما سواه مما لا ينضبط تختلف فيه الأنظار، فرب مشقة عند فقيه فيها رخصة تجدها عند آخر لا رخصة فيها، ولقد حاول الفقهاء وضع معايير لتقدير المشقة التي يكون فيها التخفيف فمما قيل في ذلك:

أولاً: تقدير المشقة مبناه على التقريب

المشقة المتوسطة مرتبة بين مرتبتين، فما دنا من المرتبة العليا كان في حكمها؛ فأوجب التخفيف، أو من الدنيا لم يوجبه، وما يتردد بينهما يختلف فيه الفقهاء، فمنهم من يلحقه بالعليا، ومنهم من يلحقه بالدنيا، ولا ضابط لذلك وإنما يعتمد على التقريب، لخص القرافي المسألة بقوله: "فما قرب من العليا أوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجبه، وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له، فعلى تحرير هاتين القاعدتين تتخرج الفتاوى في مشاق العبادات"⁽¹⁾. ولكون التقريب مبني على نظر الفقيه واجتهاده؛ فإن الأنظار تختلف فيه، في كثير من مسائل الرخص في الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات.

هذا المعيار في حقيقة الأمر يصف واقع حال الفتوى في الرخص، لأنه أوكل أمر المشقة المتوسطة إلى نظر الفقيه، وتقديره للمشقة.

ثانياً: العرف

يستند هذا المعيار في تقدير المشقة إلى العرف والتجارب، ومعنى ذلك أن ما يعد عرفاً من المشاق يعتبر مشقة فيها رخصة، وما لا يعد مشقة عرفاً فلا تخفيف فيه، ومثاله المرض فمريض الزكام الخفيف لا يعد صاحبه مريضاً ولا يعود الناس لهذا السبب بدعوى المرض، مع أن الزكام فيه مشقة وهو أعلى قليلاً من المشقة الخفيفة كأم الأصبع، ولكنه ليس مرضاً عرفاً فلا تخفيف فيه.

ثالثاً: التجارب وخبرة الحبير

(1) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق مرجع سابق (1/238).

كما يعتمد كذلك في تقدير المشقة على التجارب، وخبرة الخبير كتقدير الطبيب للمرض وحكمه عليه بأنه من النوع الذي يلحق ضرراً بالصائم، مثل به الشيخ عبد الله دراز في سياق تحقيق المناط وافتقاره في مثل هذه الحالة إلى مجرد الخبرة أو تقدير الطبيب فقال: "الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء، يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطرق الموصلة: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف"⁽¹⁾.

رابعاً: القياس

ومن الطرق المعتمدة في تقدير المشقة، قياس ما يحصل للمكلف من مشقة على مشقة بين حُكْمُهَا مُحَقِّقُ مناطها بدليل من نقل أو عقل، فما كان مساوياً أو أعلى من المشقة الواضحة يكون فيه الرخصة، وما كان أدنى منها اعتبر مشقة خفيفة لا ترخيص فيها.

وهذا ما بينه القرافي فبعد ذكره للتقدير بالعرف وتعليقه عليه قال: "يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة، أو أعلى منها جعله مسقطاً، وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً. مثاله: التأذي بالقُمَّل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة، فأى مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح، وإلا فلا، والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق"⁽²⁾.

وهو معيار يحتاجه الفقيه ويطبقه في الحكم على أنواع المشاق، فهو تحقيق مناط في الأنواع، كقول الفقيه: "(الحامل إذا خافت على جنينها، والمرضع على ولدها، أفطرتا، وقضتا، وأطعمتا عن كل يوم مسكينا) وجملة ذلك أن الحامل والمرضع، إذا خافتا على أنفسهما، فلهما الفطر، وعليهما القضاء فحسب. لا نعلم فيه بين أهل العلم اختلافاً؛ لأنهما بمنزلة المريض الخائف على

(1) عبد الله دراز: هامش الموافقات، مرجع سابق (165/4).

(2) شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق مرجع سابق (240/1).

نفسه"⁽¹⁾. فهو إلحاق بجامع المشقة، ولذلك يكون هذا المعيار مختصا بالمتجه لا بعامة المكلفين؛ لأن إعطاء الفرع حكم الأصل لا اشتراكهما في العلة هو شأن المجتهدين.

خامسا: اجتهاد المكلف

ومن أهم المعايير في تقدير المشقة في المعين، هو الاعتماد على ما يجده المكلف من نفسه، فهو من يقرر شدة المرض ووظائفه عليه وقدرته على تحمله، وهو من يحكم على نفسه بكونه مطيقا للصيام أم لا، كما يقرر إن كان قادرا على القيام للفرض أم هو عاجز عن ذلك، وأن المرض من الشدة بحيث يلجئه إلى القعود أو الاضطجاع في الصلاة.

وما سبق من ذكر للمعايير لا تغني عن هذا المعيار ففتاوى المفتين واجتهادات الفقهاء، يتم إنزالها بناء على نظر المكلف في حاله ومقدار ما يحس ويعاني من مشقة؛ لأن المشقة أمر وجداني في نهاية الأمر ولا سبيل إلى قياسها لذلك أوكل الشرع مهمة ذلك إلى المكلف نفسه بعد أن وضع له ضوابط وشروط، يعتمد عليها في تقديره للمشقة.

وهذا الأمر لم يغيب عن الفقهاء فقد جعلوا تقدير المشقة موكولا إلى المكلف نفسه؛ لأنه أعلم بحاله فهو يقدر إن كان جرحه يستحق جبيرة أم لا، ويقدر إن كان مرضه من الشدة بحيث ينتقل إل التيمم، كما يتحقق من المرض الذي يرخص فيه الفطر، ويتحقق كل من الحامل والمرضع من الشدة التي تلحقهما أو تلحق الصغير، للأخذ برخصة الفطر، ويحقق كل من الحاصد والزارع، وكل ذي مهنة شاقة لا بد من خروجه إليها، يحققون مقدار المشقة التي تلحقهم من أعمالهم، ويقررون بناء على ما تحقق لديهم بالأخذ بالرخصة أم لا. هذا وغيره كثير، يسند فيه الفقهاء التعرف على المشقة إلى المكلف نفسه.

والمحصلة أن المكلف فقيه نفسه، كما قرره الشاطبي فهو الذي يجتهد لنفسه في تقدير المشقة التي تلحقه. فقد جعل تقدير المشقة من اختصاص المكلف تطبيقا لقاعدته في جعل تحقيق المناط في الأعيان يشترك فيه عامة المكلفين؛ ولذلك فالمشقة عنده إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل مكلف فقيه نفسه في تحققها، أو عدم تحققها، وفي ذلك يقول: "الرجوع إلى الرخصة يُنظر فيه

(1) موفق الدين، وشمس الدين ابني قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق (80/3)؛ وانظر: حاشية الدسوقي (536/1).

بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض"⁽¹⁾.

وأسند أمر معرفتها إلى نظر المكلف نفسه فقال: " الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يجد فيها حد شرعي فيوقف عنده"⁽²⁾، ثم أعقبها مدللاً على ذلك بأوضح مقال ، أنقل كلامه على طوله لنفاسته في هذا الموضوع حيث قال: " وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: إن سبب الرخصة المشقة، والمشاق تختلف بالقوة والضعف و بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال؛ فليس سفر الإنسان راكبا مسيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطاء، وفي زمن الشتاء، وقصر الأيام؛ كالسفر على الضد من ذلك في الفطر والقصر. وكذلك الصبر على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جلد ضري على قطع المهامه حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها وفي أوقاتها؛ ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضا باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها، وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها"⁽³⁾.

وانتهى الشاطبي إلى أنه "ليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس؛ ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد، أي: إن كان قصر أو فطر؛ ففي السفر، وترك كثيرا منها موكولا إلى الاجتهاد كالمريض. وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر؛ فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر، وهذا لا مرية فيه"⁽⁴⁾.

ولعل رأي الشاطبي هو الراجح في ضبط المشقة المتوسطة؛ لأن تحقق حكمة الترخيص والتخفيف أمر لا يطلع عليه إلا المكلف ذاته، فوجب إرجاع الأمر إليه فيما يخصه أما الاجتهاد في

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق (333/1).

(2) المرجع نفسه (314/1).

(3) المرجع نفسه (314/1).

(4) المرجع نفسه (315،314/1).

الأنواع التي تكون فيها المشقة، فتثبت بالنص والاجتهاد، ومعرفة ذلك حكر على المجتهد.

خلاصة:

وخلاصة القول أن العامي شأنه شأن كل مكلف، يجتهد في التحقق من مناطات الأحكام الشرعية المختصة به أو بمن له عليه ولاية، في عباداته، ومعاملاته، ولا يمكنه تنزيل الحكم الشرعي إلا بعد النظر والتحقق من توفر الشروط والصفات التي نيطت بالحكم الشرعي، ومجالات هذا الاجتهاد لا تقع تحت حد أو حصر، بل هو شامل لجميع تكليفاته.

خاتمة

بعد تيسير الله سبحانه وتعالى لجمع شتات هذا الموضوع، ثم بعد الجهود المضنية التي بذلتها على مدار ثلاث سنوات في إخراج هذه الدراسة على ما هي عليه، آن أوان الحصاد بعرض أهم النتائج التي توصلت إليها.

نتائج الدراسة:

1. للاجتهاد أهميته البالغة؛ نظرا لتوقف معرفة الأحكام الشرعية عليه، ومن ثم قيام المكلف بواجب التكليف، ويكون الاجتهاد باستنباط الأحكام كما يكون بتنزيلها وتطبيقها على أرض الواقع، ونظرا لخطورة مهمة الاجتهاد فإنها منوطة بمن تتوفر فيه شروط الاجتهاد.
2. إن المكلف العامي أو المقلد وهو الذي لم يرق إلى منصب استنباط الأحكام الشرعية؛ يجب عليه تقليد المجتهدين، وتلقي الحكم الشرعي عن العدول منهم.
3. إن المقلد حيث سقط عنه واجب استنباط الأحكام الشرعية؛ فإن عليه اجتهادا مختصا به يتمثل في البحث عن المتصف بالعلم والعدالة، وذلك بطرق تحصل معها الطمأنينة في المفتي، فالعامي لا يقلد إلا بعد نظر واجتهاد في حال المفتي. وهذا الفعل من طرف العامي يعبر عنه في الدرس الأصولي باجتهاد العامي أو المقلد في البحث عن المفتي وهو محل اتفاق.
4. في حال تعدد المفتين في البلد الواحد؛ فإن الأصوليين مختلفون في إيجاب الاجتهاد على العامي في البحث عن الأفضل، لكن يبقى الحد المتفق فيه؛ أنه يجتهد فيمن يأخذ عنه منهم.
5. تتفق كلمة الأصوليين في الجملة على أن المجتهدين إذا تعارضوا على المقلد؛ كأن يفقيه أحدهم بالحل والآخر بالحرمة؛ فإنه يجب على المقلد الاجتهاد والترجيح بين المفتين أنفسهم بالأخذ بقول الأعم، ولا يجوز النظر في أقوالهم نفسها.
6. كما يجتهد المقلد في التحري عن المفتي؛ فإن له حظا من الاجتهاد في تحقيق مناسبات الأحكام الشرعية، في حدود طاقته فيما يختص به في شخصه وفيمن له عليه ولاية، وذلك

بالتحقق من المناط الذي علق عليه الحكم الشرعي، إذا كان بيّن الأوصاف والشروط في الأنواع، وبقي التنزيل على الأشخاص والأعيان ما لم تكن بهم أحوال خاصة تستدعي اجتهاد المفتي.

7. إن للعامي طرقاً أو مسالك يسلكها في التحقق من المناطات، وهي الطرق الحسية، والتجارب، ومستوى من النظر العقلي، وذلك في حدود طاقته ووسعه.

8. إن مجال اجتهاد المقلد في تنزيل الأحكام الشرعية وتحقيق المناطات، يتناول سائر التكاليف التي حوطب بها المكلف التي عرفت شروطها وأوصافها وبقي عليه التعرف على وجودها في الواقع، ويكون ذلك في العبادات والمعاملات، وذلك في حدود طاقته.

التوصيات:

نظراً لأهمية وخطورة اجتهاد المقلد؛ فإن ترشيد هذا الاجتهاد، وتوجيهه كفيل برفع مستوى التدين وتحسين أداء عامة المكلفين في إيقاع الحكم الشرعي، حتى يكون على الوجه المشروع الأكمل؛ ليؤدي إلى تحقيق مقصود الشارع من تشريع الأحكام، وتحقيق المصالح الأخروية والدينية التي نيّطت بها الأحكام الشرعية، وعليه أوصي بتوصيات عامة أهمها:

1. نشر الثقافة الشرعية، وتوسيع دائرتها لتشمل عموم المكلفين، ويكون ذلك بمختلف الوسائل، في منظومة التعليم حتى آخر مستوى جامعي، فلا غنى عن العلم الشرعي لأي تخصص حياتي. وفي الخطاب المسجدي بتجديده وعدم الاقتصار على الوعظ الجاف والخطاب العام. وربطه بالحياة اليومية للمكلف. حتى يتبين العامي الحكم الشرعي على حقيقته فيسهل تطبيقه.
2. ضبط خطة الفتوى، وتأهيل أهل الاجتهاد؛ لتيسير الاستفتاء على العامي.
3. توضيح دور العامي وحقه في الاجتهاد، في الدروس التعليمية العامة للوقوف على ضوابط وحدود الاجتهاد في المسائل الفقهية المدرّسة.

4. تطوير خطة التعليم والتربية، بصفة عامة حتى ينعكس ذلك على تنمية المدارك الخاصة، ومهارات العمل الجماعي، التي تؤدي إلى النجاح في تطبيق الأحكام الشرعية.
5. تنمية الخبرات في جميع مجالات الحياة: التربية، التعليم، الاقتصاد، الاجتماع والعلاقات الأسرية، الممارسة السياسية وفقه إنكار المنكر، الأمن والسلم الاجتماعي، التنظيم الإداري، البيئة والحياة، الصحة والوقاية، و التدريب الميداني التطبيقي على طرق اتخاذ القرار في ورشات العمل.
6. التدريب على فقه الموازنات في المصالح : مقاصد ووسائل. من خلال ورشات التدريب في المراكز العامة والخاصة.
7. توسيع نطاق اجتهاد عموم المكلفين في المجالات العامة، وعدم التضيق عليهم بكبح قدراتهم وجعلهم يقتصرون على مجرد التنفيذ للقرارات. ويكون ذلك ببسط الاجتهاد في صناعة القرار في السياسة والإدارة، والتعليم ومختلف المجالات؛ حتى لا يؤدي التضيق إلى انتشار العنف الاجتماعي.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام المترجم لهم

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾	(البقرة: 150)	239
﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾	(البقرة: 150)	239
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ﴾	(البقرة: 170)	52
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾	(البقرة: 185)	271
﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتِيمِ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ ﴾	(البقرة: 220)	264
﴿ وَهَلْ مِنْ مِثْلِ الَّذِينَ عَلَّمَنَّا بِالْمَعْرُوفِ ﴾	(البقرة: 228)	255
﴿ وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾	(البقرة: 233)	255
﴿ فَانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى ﴾	(النساء: 3)	250
﴿ فَإِنْ - انْتُم مِّنْهُمْ رِّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾	(النساء: 6)	269
﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا ﴾	(النساء: 6)	268
﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾	(النساء: 103)	236
﴿ وَلَا أَهْدَى وَلَا أَلْقِدُ ﴾	(المائدة: 2)	40
﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ﴾	(المائدة: 3)	272
﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾	(المائدة: 6)	230
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾	(المائدة: 38)	183

الآية	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾	(المائدة: 95)	189،177
﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾	(المائدة: 95)	18
﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾	(الأنعام: 141)	245
﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	(الأنعام: 152)	264،178
﴿إِنَّمَا الْأَصْدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾	(التوبة: 60)	178
﴿إِنَّمَا الْأَصْدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾	(التوبة: 60)	246
﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾	(التوبة: 79)	19
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾	(التوبة: 103)	243
﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	(النحل: 43)	158،118،95،60
﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	(الحج: 78)	271
﴿قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾	(الفرقان: 77)	145
﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾	(القصص: 63)	173
﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا﴾	(الأحزاب: 67)	62
﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾	(الزمر: 71)	173
﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾	(الطلاق: 2)	181
﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ﴾	(الطلاق: 7)	257

فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث	الصفحة
اجْعَلُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى ؛ لَا تَأْكُلْهَا الرِّكَاهُ	265
اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ	173
إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ	271
إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ	177
أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لَوَقْتِهَا	187
أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ	187
تُنَكِّحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ : لِمَاهِهَا ، وَلِحَسَبِهَا	254
خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَنِيكَ	256
سَارِقُ أَمْوَاتِنَا كَسَارِقِ أَحْيَانِنَا	205
فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ	184
لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَتَوَضَّأَ	230
لَا تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ ، إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ	184
مَنْ غَضَبَ قَيْدَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ	206
وَلَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ	184
يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَرَوَّجْ	250
يَسْرُوا وَلَا تَعْسَرُوا ، وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفَرُوا	271

فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة	العلم المترجم له
94	إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي
54	إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق الإسفراييني
27	إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي
91	أحمد بن إدريس، أبو العباس شهاب الدين القرافي
58	أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية
120	أحمد بن علي الرّازي، أبو بكر الجصاص
106	أحمد بن علي بن بزّهان
57	أحمد بن عمر بن سريج
57	سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري
44	سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي
43	عبد الرّحمن بن إبراهيم تاج الدين، ابن فركاح
25	عبد الرحيم بن الحسن، أبو محمد، جمال الدين الإسني
43	عبد الله بن أحمد بن قدامة موفق الدين المقدسي
21	عبد الله بن عمر، ناصر الدين البيضاوي
28	عبد الله بن محمد دراز
27	عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي الجويني
21	عبد الوهاب بن علي السبكي
54	عبيد الله بن الحسن العنبري
57	عبيد الله بن الحسين الكرخي
79	عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي
34	عثمان بن عبد الرّحمن، تقي الدين أبو عمرو بن الصّلاح
21	عثمان بن عمر، أبو عمرو ابن الحاجب
20	علي بن أحمد بن حزم الظاهري

- 119 علي بن عمر أبو الحسن ابن القصار
- 110 محفوظ بن أحمد الكلوذاني
- 20 محمد أبو الحسن، سيف الدين الآمدي
- 20 محمد أبو حامد العزالي
- 28 محمد بن أبي بكر، شمس الدين، ابن قيم الجوزية
- 28 محمد بن أحمد أبو زهرة
- 117 محمد بن أحمد الفتوحى، ابن النجار
- 45 محمد بن أحمد، أبو بكر بن خويز منداد
- 57 محمد بن الحسن بن فرقد، الشيباني
- 41 محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر، الباقلاني
- 21 محمد بن بهادر، أبو عبد الله، بدر الدين الزركشي
- 61 محمد بن علي أبو الحسين البصري
- 23 محمد بن علي بن محمد الشوكاني
- 33 محمد بن علي، أبو الفتح، تقي الدين، ابن دقيق العيد
- 54 محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي
- 83 محمد فتحي الدريني
- 44 منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني
- 34 يحيى بن شرف محيي الدين أبو زكريا، النووي
- 45 يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر

قائمة المصادر والمراجع

مصادر علوم القرآن

1. تفسير القرآن العظيم: الحافظ إسماعيل بن كثير ، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض- السعودية، الطبعة الثانية 1999م.

مصادر ومراجع علم الحديث

1. سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت273هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه عماد الطيار وآخرون، مؤسسة الرسالة ناشرون بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2009م.
2. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (ت275هـ)، تحقيق عصام موسى هادي، دار الصديق، الجبيل - السعودية، الطبعة الأولى 2013م.
3. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، تحقيق عصام موسى هادي، دار الصديق الجبيل - السعودية، الطبعة الأولى 2013م.
4. سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ)، تخرىج وترقيم صدقي جميل العطار، دار الفكر بيروت- لبنان، طبعة 2012م.
5. صحيح البخاري: محمد ابن إسماعيل (ت256هـ)، ضبط وتنسيق محمد صدقي العطار، دار الفكر بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2014م.
6. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، تحقيق أحمد زهوة، وأحمد عناية، دار الكتاب العربي بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2004م.
7. مسند الإمام أحمد: أحمد بن حنبل (ت241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2001م. (نسخة مصورة).
8. معرفة السنن والآثار: أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي دار قتيبة دمشق، دار الوفاء المنصورة-القاهرة. الطبعة الأولى 1991م (نسخة مصورة).
9. المنهاج في شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي(ت676هـ) ، المطبعة المصرية بالأزهر القاهرة، الطبعة الأولى 1929م. (نسخة مصورة).
10. الموطأ: مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد الطبعة الأولى 2003م.

مصادر ومراجع علم أصول الفقه

1. الإبهاج في شرح المنهاج: السبكي: تقي الدين المتوفى سنة (ت756هـ)، وولده تاج الدين: عبد الوهاب (ت771هـ)، دار ابن حزم، بيروت لبنان الطبعة الثانية سنة 2011م.
2. الاجتهاد المقاصدي: نور الدين الخادمي، إصدارات وزارة الأوقاف لدولة قطر، سلسلة كتاب الأمة، العدد 65 الطبعة الأولى 1998م. (نسخة مصورة).
3. إحكام الفصول في أحكام الأصول: الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، تحقيق عبد الله محمد الجبوري، دار الرسالة العالمية، دمشق سوريا، الطبعة الثانية 2012م.
4. الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (456هـ)، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة. الطبعة الأولى 2013م
5. الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين الآمدي (ت631هـ). ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان. طبعة 1983م.
6. الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين الآمدي (ت631هـ). تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي للنشر والتوزيع الرياض- السعودية. الطبعة الأولى 2003 م.
7. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت684هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية بيروت لبنان الطبعة الثانية 1995م.
8. آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر دمشق سورية. الطبعة الأولى 1988م (نسخة مصورة)
9. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ). دار ابن كثير. دمشق: الطبعة الرابعة 2011م.
10. أساس القياس: الغزالي محمد بن محمد أبو حامد (ت505هـ). تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان، الرياض السعودية، طبعة 1993م. (نسخة مصورة).
11. الأشباه والنظائر: زين الدين ابن نجيم (ت970هـ) ، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض- السعودية الطبعة الثانية 1997م.
12. أصول الدعوة: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت- لبنان، الطبعة

- التاسعة، 2002م. (نسخة مصورة).
13. أصول السرخسي: السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد (490هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار الفكر بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2005م.
14. أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلي، الدار الجامعية بيروت، الطبعة الرابعة، 1983م.
15. أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق- سوريا الطبعة الثانية 1998م
16. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض- السعودية الطبعة الأولى 2005م.(نسخة مصورة).
17. أصول الفقه: الشيخ محمد الخضري، دار المعرفة بيروت لبنان، الطبعة الثانية 2002م.
18. أصول الفقه: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت763هـ)، تحقيق فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض السعودية، طبعة سنة 1999م.(نسخة مصورة)
19. أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة طبعة 2006م.
20. الأصول من علم الأصول: محمد صالح العثيمين، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر الطبعة الأولى 2004م.
21. الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، تحقيق هيثم طعيمي، المكتبة العصرية بيروت- لبنان، طبعة 2002م.
22. إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2003م.
23. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ)، مراجعة عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1986م. (نسخة مصورة).
24. أنوار البروق في أنواء الفروق: أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، تحقيق محمد أحمد السراج، علي جمعة. دار السلام القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 2001م.
25. البحر المحيط: الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (ت794هـ). دار الكتب العلمية. بيروت: الطبعة الأولى 2000م.
26. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: فتحي الدريني (ت2013م)، مؤسسة الرسالة

- ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 2008م. (نسخة مصورة).
27. البدر الطالع في حل جمع الجوامع: جلال الدين المحلي (ت864هـ)، تحقيق مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق- سوريا، الطبعة الأولى 2005م. (نسخة مصورة).
28. البرهان في أصول الفقه: أبو المعالي الجويني (ت478هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب مطابع الدوحة الحديثة. قطر، الطبعة الأولى 1399هـ (نسخة مصورة).
29. التحرير شرح التحرير: علاء الدين المرادوي (ت885هـ) ، تحقيق عبد الرحمان الجبيرن وآخرين، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى 2000م. (نسخة مصورة).
30. التحرير في أصول الفقه: كما الدين ابن الهمام (ت861هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، طبعة 1351هـ. (نسخة مصورة).
31. التحقيقات في شرح الورقات: ابن قاون: الحسين بن أحمد الكيلاني (ت889هـ). دار النفائس للنشر والتوزيع. الأردن: (نسخة مصورة).
32. التقريب والإرشاد: الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت403هـ)، تحقيق عبد المجيد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان الجزء الأول الطبعة الأولى 1993م، الجزء الثاني والثالث الطبعة الأولى 1998م. (نسخة مصورة)
33. التقرير والتحرير شرح التحرير: ابن أمير حاج الحلبي (ت879هـ)، ضبطه وصححه عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الأولى 1999م. (نسخة مصورة)
34. تقويم الأدلة في أصول الفقه: الدبوسي أبو زيد عبيد الله بن عمر (ت430هـ). دار الكتب العلمية. بيروت لبنان: الطبعة الأولى 2001م (نسخة مصورة).
35. التلخيص في أصول الفقه: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: (ت478هـ)، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت- لبنان، مكتبة دار الباز مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1996م. (نسخة مصورة).
36. التمهيد دراسة نظرية نقدية: خالد بن مساعد الرويتع،. دار التدمرية، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2013م (نسخة مصورة).
37. التمهيد في أصول الفقه: أبو الخطاب الكلوزاني (ت510هـ)، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني للطباعة والنشر، جدة السعودية الطبعة الأولى 1985م. (نسخة مصورة).

38. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: جمال الدين الإسنوي (ت772هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1981م. (نسخة مصورة).
39. جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت463هـ)، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى 1994م. (نسخة مصورة)
40. جمع الجوامع في أصول الفقه: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت771هـ)، علق عليه عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان الطبعة الثانية 2003م
41. حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. (نسخة مصورة)
42. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: عبد المجيد النجار. إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية 1993م. (نسخة مصورة).
43. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
44. الرسالة : محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ): تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، الطبعة الأولى 1938م. (نسخة مصورة).
45. روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض. الطبعة الأولى 1993م. (نسخة مصورة).
46. شرح الكوكب المنير: ابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي (ت972هـ)، تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان الرياض السعودية. طبعة 1993م. (نسخة مصورة).
47. شرح اللمع: أبو إسحاق الشيرازي (ت476هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1988م، (نسخة مصورة).
48. شرح الورقات: ابن فركاح تاج الدين الفزاري (ت690هـ) ، تحقيق سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية، (نسخة مصورة).
49. شفاء الغليل في بيان الشُّبه والمخيل ومسالك التعليل: أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد- بغداد، 1971م. (نسخة مصورة).
50. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: أحمد بن حمدان الحنبلي، تحقيق ناصر الدين الألباني،

- منشورات المكتب الإسلامي دمشق - سوريا، الطبعة الأولى 1380هـ. (نسخة مصورة).
51. ضوابط المعرفة: عبدالرحمان حبنكة الميداني، دار القلم دمشق، الطبعة السابعة 2004م
52. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ)، تحقيق محمد علي الحلبي، دار الفتح الشارقة، الطبعة الأولى 1995م. (نسخة مصورة).
53. فتاوى ومسائل ابن الصلاح ومعه أدب المفتي والمستفتي: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمان (ت643 هـ) ، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1986م. (نسخة مصورة).
54. الفتوى نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاتها: حسين محمد الملاح، المكتبة العصرية، صيدا بيروت لبنان، 2006م.
55. الفصول في الأصول: أحمد بن علي الجصاص (ت370هـ)، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية 1994م.
56. الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي (ت462هـ)، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1996م. (نسخة مصورة).
57. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني ، سلسلة كتاب الجيب تصدر عن جريدة الزمن، مطبعة النجاح الدار البيضاء - المغرب، 1999م. (نسخة مصورة).
58. قواطع الأدلة في أصول الفقه: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت489هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن حافظ الحكمي، مكتبة التوبة الرياض، الطبعة الأولى 1998م.
59. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام: عز الدين بن عبد السلام (ت660هـ) ، تحقيق نزيه حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2000م. (نسخة مصورة).
60. الكافية في الجدل: أبو المعالي الجويني، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، طبعة 1979م. (نسخة مصورة).
61. اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفارابي، سورية دمشق. طبعة 2005م، (نسخة مصورة).
62. مجموع الفتاوى: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 2004م. (نسخة مصورة).

63. المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين الرازي (ت606هـ). تحقيق طه جابر العلواني، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى 2011م.
64. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: عثمان بن عمر ابن الحاجب(ت646هـ) ، تحقيق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2006م.
65. مذكرة في أصول الفقه: محمد الأمين الشنقيطي، دار البصيرة الإسكندرية مصر.
66. المرافق على الموافق: أبو المؤدّة الشريف ماء العينين، علق عليه مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الثانية، دار ابن القيم الرياض، دار ابن عفان القاهرة، 2009م.
67. المستصفي من علم الأصول: الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد (ت505هـ). المكتبة العصرية. صيدا - بيروت: 2012م.
68. مشاهد من المقاصد: الشيخ عبد الله بن بية، دار وجوه للنشر والتوزيع الرياض- السعودية، الطبعة الثانية 2012م. (نسخة مصورة).
69. المصطلح الأصولي عند الشاطبي: فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية-المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 2004م. (نسخة مصورة).
70. المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي أبو الحسين البصري (ت436هـ). المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق. دمشق 1995م (نسخة مصورة).
71. مقدمة في أصول الفقه: ابن القصار المالكي (ت397هـ)، القاضي علي بن عمر البغدادي، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية. الطبعة الأولى 1999م،(نسخة مصورة).
72. مناهج الاجتهاد في الإسلام: محمد سلام مذكور، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1973م.
73. منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 2006م. (نسخة مصورة).
74. الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) . تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة. بيروت لبنان.
75. نفائس الأصول في شرح المحصول: القراني: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس

- (ت684هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1995م. (نسخة مصورة)
76. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: الإسئوي جمال الدين (ت772هـ)، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1999م.
77. الواضح في أصول الفقه للمبتدئين: محمد سليمان الأشقر، ، دار النفائس عمان-الأردن. الطبعة السابعة 2008م
78. الورقات: إمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، دار الصمعي، الرياض- السعودية، الطبعة الأولى 1996م. (نسخة مصورة).
79. الوصول إلى الأصول: أحمد بن علي ابن برهان (ت518هـ) ، تحقيق عبد الحميد علي أبو زئد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى 1984م. (نسخة مصورة).

مصادر ومراجع علم الفقه

1. الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود الحنفي (ت683هـ) ، تحقيق الشيخ محمود أبو دقيقة، طبعة دار الكتب العلمية بيروت- لبنان. (نسخة مصورة).
2. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، دار الفكر بيروت لبنان طبعة 2005م.
1. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1986 م . (نسخة مصورة).
3. التلقين في الفقه المالكي: القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني. دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2005م.
4. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: محمد عرفة الدسوقي ، طبعة دار الفكر، بيروت لبنان.
5. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين): ابن عابدين محمد أمين، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب الرياض السعودية طبعة 2003م. (نسخة مصورة).
6. شرح التلقين: المازري، أبو عبد الله محمد بن علي(ت536هـ)، تحقيق الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1997م. (نسخة مصورة).
7. شرح حدود ابن عرفة: الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت894هـ)، تحقيق محمد أبو الأجنان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993م.
8. فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام: الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، تحقيق محمد أبو الأجنان، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2002م.
9. الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي ، دار الفكر دمشق- سورية الطبعة الثانية 1985م. (نسخة مصورة).
10. الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005م.

11. المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي: يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، تحقيق محمد نجيب المطيعي مكتبة الإرشاد جدة- السعودية. (نسخة مصورة).
12. مدونة الفقه المالكي وأدلته: الصادق الغرياني، مؤسسة الريان بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006م.
13. المدونة الكبرى: الإمام مالك بن أنس (ت179هـ) ، رواية الإمام سحنون (ت240هـ)، تحقيق عامر الجزار، وعبد الله المنشاوي، طبعة دار الحديث القاهرة طبعة 2005م
14. المغني والشرح الكبير: موفق الدين وشمس الدين ابني قدامة، دار الفكر، بيروت- لبنان، طبعة مرقمة المسائل والفصول على معجم وزارة الأوقاف الكويتية.
15. المقدمات الممهديات: أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (ت530هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الأولى 2002م.
16. المذهب في الفقه الشافعي: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت476هـ)، تحقيق محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت. الطبعة الأولى 1996م، (نسخة مصورة).
17. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل: أبو عبد الله الخطاب (ت954هـ)، تحقيق محمد يحيى الشنقيطي، دار الرضوان نواقشوط-موريتانيا الطبعة الأولى 2010م.
18. الموسوعة الفقهية: ، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت. الطبعة الثانية 1983م. (نسخة مصورة)
19. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي (ت1004هـ) ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ، الطبعة الثالثة 2003م. (نسخة مصورة).

مصادر ومراجع اللغة العربية

1. جامع الدروس العربية: مصطفى الغاليني، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر. طبعة 2003م.
2. القاموس المحيط: الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت817هـ)، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر بيروت لبنان، طبعة 2010م.
3. لسان العرب: ابن منظور. دار الحديث القاهرة طبعة 2013م.
4. محيط المحيط: المعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان بيروت، طبعة 1987م. (نسخة مصورة).

5. المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، (ت770هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، طبعة 2010م
6. معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عمر وفريق عمل، عالم الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 2008م. (نسخة مصورة).
7. مقاييس اللغة: أحمد ابن فارس (ت395هـ)، أنس محمد الشامي، دار الحديث القاهرة، طبعة 2008م.
8. النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة .

مصادر ومراجع التراجم

1. الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان. (نسخة مصورة)
2. أعيان العصر وأعوان النصر: صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ) تحقيق: الدكتور علي أبو زيد، وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1998م. (نسخة مصورة).
3. إنباه الرواة على أنباه النحاة: الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت624هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، الطبعة الأولى 1986م. (نسخة مصورة).
4. تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق حسّان عبد المتّان، بيت الأفكار الدولية عمان- الأردن، طبعة 2005م. (نسخة مصورة).
5. تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد- الهند، الطبعة الأولى 1326هـ. (نسخة مصورة).
6. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: عبد القادر بن محمد ، محيي الدين الحنفي (ت775هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزيرة - مصر الطبعة الثانية 1993م. (نسخة مصورة).
7. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان. (نسخة مصورة).
8. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي (ت799هـ)، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة (نسخة مصورة).

9. الذيل على طبقات الحنابلة: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت795هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان الرياض. الطبعة الأولى، 2005م (نسخة مصورة).
10. سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، الطبعة الحادية عشرة 1996م، (نسخة مصورة).
11. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: محمد بن عبد الرحمان السخاوي، (ت902هـ)، دار الجيل، بيروت-لبنان. (نسخة مصورة).
12. طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت771هـ)، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، طبعة دار إحياء الكتب العربية، 1964م. (نسخة مصورة).
13. طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت851هـ)، تحقيق عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد- الهند، الطبعة الأولى 1979م (نسخة مصورة).
14. طبقات الشافعية: عماد الدين، إسماعيل بن كثير (ت776هـ)، تحقيق عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2004م، (نسخة مصورة).
15. العلماء العرب المعاصرون ومآل مكتباتهم: أحمد العلاونة، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2011م. (نسخة مصورة).
16. الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت- لبنان الطبعة الثانية 1974م. (نسخة مصورة).
17. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان. (نسخة مصورة).
18. المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد: إبراهيم بن محمد ابن مفلح، (ت884هـ)، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض - السعودية الطبعة الأولى، 1990م (نسخة مصورة).
19. النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين: محمد رجب البيومي، دار القلم دمشق،

الدار الشامية بيروت، الطبعة الأولى 1995م. (نسخة مصورة).

20. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين بن خلكان، (ت681هـ)، تحقيق إحسان عباس، طبعة دار صادر بيروت - لبنان. (نسخة مصورة).

أبحاث فقهية وأصولية ورسائل جامعية

1. أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين: الأستاذ عبد الرحمان الكيلاني، بحث مقدم في ندوة فقه الواقع والتوقع بالكويت المنعقدة في 18-20/2/2013م، وهو موجود على شكل (ب.د.ف) على النت، كما أن المداخلة موجودة على اليوتيوب.

2. الاجتهاد بتحقيق المناط: الورقة البحثية للشيخ عبد الله بن بية، المقدمة في ندوة فقه الواقع والتوقع بالكويت المنعقدة في 18-20/2/2013م، والبحث موجود على شكل (ب.د.ف) على النت، كما أن المداخلة موجودة على اليوتيوب.

3. آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه: عثمان عبد الرحيم، بحث مقدم في ندوة فقه الواقع والتوقع بالكويت المنعقدة في 18-20/2/2013م، والبحث موجود على شكل (ب.د.ف) على النت، كما أن المداخلة موجودة على اليوتيوب.

4. تحقيق المناط وأثره في اختلاف العلماء: رسالة ماجستير إعداد: عصام صبحي شرير، الجامعة الإسلامية بغزة، سنة 2009م. (نسخة مصورة).

5. مجلة البحوث الإسلامية: الصادرة عن الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء، السعودية، العدد السادس والثمانون 1429هـ/1430هـ. بحث التمذهب دراسة تأصيلية واقعية، عبد الرحمان بن عبد الله الجبرين. (نسخة مصورة).

فهرس الموضوعات

3.....	إهداء.....
4.....	شكر وتقدير.....
5.....	مقدمة.....
18.....	مبحث تمهيدي: الاجتهاد وأنواعه ومراتبه.....
19.....	المطلب الأول: الاجتهاد وأنواعه.....
19.....	الفرع الأول : تعريف الاجتهاد.....
19.....	البند الأول : تعريف الاجتهاد في اللغة.....
20.....	البند الثاني : تعريف الاجتهاد في الاصطلاح.....
26.....	الفرع الثاني : أنواع الاجتهاد.....
28.....	المطلب الثاني: المجتهد ومراتب المجتهدين.....
29.....	الفرع الأول : المجتهد وشروطه.....
29.....	البند الأول : تعريف المجتهد.....
30.....	البند الثاني : شروط المجتهد.....
32.....	الفرع الثاني: تجزؤ الاجتهاد ومراتب المجتهدين.....
32.....	البند الأول: تجزؤ الاجتهاد.....
33.....	البند الثاني: مراتب المجتهدين.....
39.....	الفصل الأول: اجتهاد المقلد مفهومه ومشروعيته.....
39.....	المبحث الأول: التقليد وحكمه.....
39.....	المطلب الأول: تعريف التقليد وأنواعه.....
39.....	الفرع الأول: تعريف التقليد.....

39	البند الأول : تعريف التقليد في اللغة
41	البند الثاني: تعريف التقليد في الاصطلاح
48	البند الثالث: إشكالية الاصطلاح على الرجوع إلى المجتهد
51	الفرع الثاني: أنواع التقليد
53	المطلب الثاني: حكم التقليد
53	الفرع الأول: حكم التقليد في الأصول
53	البند الأول: حرمة التقليد في الأصول
54	البند الثاني: جواز التقليد في الأصول
56	الفرع الثاني: حكم التقليد في الفروع
56	البند الأول: تقليد المجتهد لغيره
59	البند الثاني: تقليد العامي
65	المبحث الثاني: المقلد واجتهاده
66	المطلب الأول: المقلد ومراتب المقلدين
66	الفرع الأول: تعريف المقلد
66	البند الأول: تعريف المقلد في اللغة
67	البند الثاني : تعريف المقلد في الاصطلاح
69	الفرع الثاني: مراتب المقلدين
72	المطلب الثاني: مفهوم اجتهاد المقلد
72	الفرع الأول: تعريف اجتهاد المقلد في اللغة
73	الفرع الثاني: تعريف اجتهاد المقلد في الاصطلاح
74	البند الأول: أنواع التعريف
75	البند الثاني: تعريف اجتهاد المقلد بالتمثيل
76	البند الثالث: تعريف اجتهاد المقلد بالتقسيم

76	البند الرابع: التعريف المقترح لاجتهاد المقلد
79	المبحث الثالث: مشروعية اجتهاد المقلد وعلاقته باجتهاد المجتهد
79	المطلب الأول: مشروعية اجتهاد المقلد
79	الفرع الأول: الاستفتاء مفتقر إلى نوع اجتهاد
81	الفرع الثاني: تنزيل الأحكام مفتقر إلى نوع اجتهاد
85	المطلب الثاني: علاقة اجتهاد المقلد باجتهاد المجتهد
85	الفرع الأول: الوفاق بين الاجتهادين
88	الفرع الثاني: الفرق بين الاجتهادين
90	الفصل الثاني : اجتهاد المقلد في البحث عن الحكم الشرعي
92	المبحث الأول: الاجتهاد في المفتي
92	المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد في المفتي
92	الفرع الأول: تعريف المفتي
94	الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد في المفتي
95	المطلب الثاني: حكم الاجتهاد في المفتي وشروطه
95	الفرع الأول: حكم الاجتهاد في المفتي
95	البند الأول: الاجتهاد في المفتي واجب
96	البند الثاني: أدلة وجوب الاجتهاد في المفتي
99	البند الثالث: الاجتهاد في المفتي غير واجب
100	الفرع الثاني: شروط الاجتهاد في المفتي
100	البند الأول: شروط المقلد
101	البند الثاني: شروط المفتي
106	المطلب الثالث: طرق الاجتهاد في المفتي

106	الفرع الأول: التسامع
107	الفرع الثاني: التحقق من المفتي
107	البند الأول: التحقق من العدالة مع دعوى الاجتهاد
108	البند الثاني: التحقق بخبر العدل الواحد
109	البند الثالث: التحقق بخبر العدول
110	البند الرابع: الامتحان مع خبر العدول
110	الفرع الثالث: الانتصاب للفتوى
113	الفرع الرابع: موازنة طرق الاجتهاد في المفتي
116	المبحث الثاني: الاجتهاد في أعيان المفتين
116	المطلب الأول: عدم وجوب الاجتهاد في المفتين وأدلته
116	الفرع الأول: القائلون بعدم وجوب الاجتهاد في المفتين
119	الفرع الثاني: أدلة عدم وجوب الاجتهاد في المفتين
120	المطلب الثاني: وجوب الاجتهاد في المفتين وأدلته
120	الفرع الأول: القائلون بوجوب الاجتهاد في المفتين
122	الفرع الثاني: أدلة وجوب الاجتهاد في المفتين
123	الفرع الثالث: موازنة القولين
125	المبحث الثالث: الاجتهاد في دفع التعارض بين المفتين
125	المطلب الأول: التعارض والترجيح
125	الفرع الأول: التعارض والترجيح بين الأدلة
125	البند الأول: تعارض الأدلة
126	البند الثاني: الترجيح بين الأدلة
127	الفرع الثاني: التعارض والترجيح بين المفتين
127	البند الأول: تعارض المفتين على العامي

128 البند الثاني: الترجيح بين المفتين
128 المطلب الثاني: حكم الترجيح بين المفتين
129 الفرع الأول: القول بوجوب الترجيح وأدلته
129 البند الأول: القائلون بوجوب الترجيح بين المفتين
133 البند الثاني: أدلة القول بالترجيح
135 الفرع الثاني: التخيير بين المفتين وأدلته
135 البند الأول: القائلون بالتخيير بين المفتين
137 البند الثاني: أدلة القول بالتخيير
138 المطلب الثالث: طرق الترجيح بين المفتين
138 الفرع الأول: الترجيح بالمفاضلة بين المفتين
139 الفرع الثاني: الترجيح بمرجح خارجي
139 البند الأول: المرجمات المعتبرة
141 البند الثاني: المرجمات الضعيفة
144 المبحث الرابع: الاجتهاد في الالتزام بمذهب
144 المطلب الأول: مفهوم الالتزام بالمذهب
145 الفرع الأول: تعريف المذهب في اللغة والاصطلاح
145 البند الأول: تعريف المذهب في اللغة
145 البند الثاني: تعريف المذهب في الاصطلاح
146 الفرع الثاني: تعريف التزام مذهب في اللغة والاصطلاح
146 البند الأول: تعريف التزام مذهب في اللغة
147 البند الثاني: تعريف التزام مذهب في الاصطلاح
148 الفرع الثالث: تعريف التمدب في اللغة والاصطلاح
148 البند الأول: تعريف التمدب والمذهبية في اللغة

149 البند الثاني: التمدد والمذهبية في الاصطلاح
153 المطلب الثاني: تمدد العامي واجتهاده في الأخذ بمذهب
153 الفرع الأول: تمدد العامي
153 البند الأول: للعامي مذهب
155 البند الثاني: العامي الصرف لا مذهب له
156 البند الثالث: الجمع بين القولين
156 الفرع الثاني: اجتهاد العامي في الأخذ بمذهب
158 المطلب الثالث: حكم التمدد
158 الفرع الأول: القول بجواز التمدد وأدلته
158 البند الأول: القائلون بجواز التمدد
159 البند الثاني: أدلة القول بجواز التمدد
161 الفرع الثاني: القول بوجوب التمدد وأدلته
161 البند الأول: القول بوجوب التمدد
161 البند الثاني: أدلة القول بوجوب التمدد
165 الفصل الثالث: اجتهاد المقلد في تنزيل الحكم الشرعي
167 المبحث الأول: تحقيق المناط مفهومه وأنواعه
167 المطلب الأول: مفهوم العلة وأوجه الاجتهاد فيها
167 الفرع الأول: أهمية القياس
168 الفرع الثاني: تعريف العلة في اللغة والاصطلاح
168 البند الأول: تعريف العلة في اللغة
169 البند الثاني: تعريف العلة في الاصطلاح
173 الفرع الثالث: أوجه الاجتهاد في العلة

173	البند الأول: الاجتهاد في تنقيح المناط
173	البند الثاني: الاجتهاد في تخريج المناط
174	البند الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط
174	المطلب الثاني: مفهوم تحقيق المناط
174	الفرع الأول: تعريف تحقيق المناط في اللغة
174	البند الأول: تعريف المناط في اللغة
175	البند الثاني: تعريف التحقيق في اللغة
176	الفرع الثاني: تعريف تحقيق المناط في الاصطلاح
177	الفرع الثالث: تطور المفهوم الدلالي لتحقيق المناط
178	البند الأول: التحقق من وجود العلة
179	البند الثاني: التحقق من وجود العلة، وتحقيق معنى القاعدة
180	البند الثالث: التحقق من محل الحكم الشرعي
184	المطلب الثالث: أنواع ومراتب تحقيق المناط
184	الفرع الاول : أنواع تحقيق المناط
185	البند الأول: تقسيمه بحسب القائم به
188	البند الثاني: تقسيمه بحسب العموم والخصوص
190	البند الثالث: تقسيمه بحسب متعلقه
190	الفرع الثاني : مراتب تحقيق المناط
191	البند الأول: تحقيق مناط الأنواع
192	البند الثاني: تحقيق مناط الأعيان
196	المبحث الثاني : تحقيق المقلد للمناط ومسالك التحقيق
196	المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط وعلاقته بتحقيق المجتهد
196	الفرع الأول: مفهوم تحقيق المقلد للمناط

199	الفرع الثاني: علاقة تحقيق المقلد للمناط بتحقيق المجتهد
199	البند الأول: الوفاق بين الاجتهادين
200	البند الثاني: الفرق بين الاجتهادين
202	المطلب الثاني: مسالك تحقيق المناط
202	الفرع الأول: مسالك تحقيق المناط وعلاقتها بطرق المعرفة
202	البند الأول: تعريف مسالك تحقيق المناط في اللغة والاصطلاح
203	البند الثاني: علاقة مسالك التحقيق بطرق المعرفة
206	الفرع الثاني: أنواع مسالك تحقيق المناط
206	البند الأول: مسالك تحقيق المناط في الدراسات الأصولية
207	البند الثاني: المسالك الخاصة بالمجتهدين
208	البند الثالث: مسالك المقلد في تحقيق المناط
212	المبحث الثالث: موقف الأصوليين من تحقيق المقلد للمناط
212	المطلب الأول: تحقيق المقلد للمناط اجتهاد شرعي
212	الفرع الأول: القائلون بتحقيق المقلد للمناط وأدلتهم
212	البند الأول: القائلون بتحقيق المقلد للمناط
214	البند الثاني: أدلة مشروعية تحقيق المقلد للمناط
217	الفرع الثاني: وجه اجتهاد المقلد في تحقيق المناط وشروطه
217	البند الأول: وجه الاجتهاد في تحقيق المناط
220	البند الثاني: شروط تحقيق المقلد للمناط
222	المطلب الثاني: تحقيق المقلد للمناط اجتهاد بمفهوم لغوي
222	الفرع الأول: موقف القراني ومناقشته
222	البند الأول: عرض موقف القراني
223	البند الثاني: مناقشة وتوجيه قول القراني

- 225 الفرع الثاني: موقف الإسنوي ومناقشته
- 225 البند الأول: عرض موقف الإسنوي
- 226 البند الثاني: مناقشة وتوجيه قول الإسنوي
- 229 الفصل الرابع : مجالات اجتهاد المقلد
- 231 المبحث الأول: الاجتهاد في العبادات
- 231 المطلب الأول: تحقيق مناطات الطهارة والصلاة
- 231 الفرع الأول : تحقيق مناطات الطهارة
- 231 البند الأول: الطهارة وأنواعها ووجه الاجتهاد فيها
- 231 البند الثاني: تحقيق مناط الحدث
- 235 البند الثاني: الاجتهاد في طهارة الماء والثوب
- 236 البند الثالث: تحقيق مناطات الوضوء
- 237 الفرع الثاني: تحقيق مناطات الصلاة
- 238 البند الأول: الاجتهاد في تحري أوقات الصلوات
- 241 البند الثاني: الاجتهاد في تحري جهة القبلة
- 243 البند الثالث: الاجتهاد في الزيادة الفعلية سهوا في الصلاة
- 244 المطلب الثاني: تحقيق مناطات الزكاة
- 245 الفرع الثاني: التحقق من مال الزكاة وشروطه
- 245 البند الأول: الاجتهاد في التعرف على نوع المال
- 246 البند الثاني: التحقق من الشروط العامة
- 247 البند الثالث: التحقق من الشروط الخاصة
- 248 الفرع الثاني: التحقق من وصف مستحق الزكاة
- 252 المبحث الثاني: الاجتهاد في شؤون الأسرة

252	المطلب الأول: تحقيق مناطات الزواج
253	الفرع الأول: اجتهاد العامي في حكم الزواج
256	الفرع الثاني: الاجتهاد في اختيار الزوجة
258	المطلب الثاني: النفقة على الزوجة وتحقيق مناطها
258	الفرع الأول: النفقة على الزوجة وحكمها
259	الفرع الثاني: تحقيق مناط النفقة على الزوجة
263	المبحث الثالث: الاجتهاد في تطبيق القواعد الشرعية
263	المطلب الأول: تحقيق مناط المصلحة
263	الفرع الأول: المصالح الشرعية وأوجه الاجتهاد فيها
263	البند الأول: الشريعة مبناها على مراعاة المصالح
264	البند الثاني: الاجتهاد في المصالح الشرعية
265	الفرع الثاني: الاجتهاد في تحقيق مناطات المصالح
265	البند الأول: معاملات المكلف مبناها على تقدير المصالح
267	البند الثاني: التصرف في مال الصغير
273	المطلب الثاني: تحقيق مناط المشقة
273	الفرع الأول: المشقة وأنواعها
273	البند الأول: المشقة والتيسير
275	البند الثاني: أنواع المشقة
276	الفرع الثاني: الاجتهاد في تقدير المشقة
276	البند الأول: تحقيق مناط الضرورة
279	البند الثاني: تحقيق مناط المشقة المتوسطة
284	خاتمة

287 الفهارس العامة
288 فهرس الآيات القرآنية
290 فهرس الأحاديث والآثار
291 فهرس الأعلام المترجم لهم
293 فهرس المصادر والمراجع
293 مصادر علوم القرآن
293 مصادر ومراجع علم الحديث
294 مصادر ومراجع علم أصول الفقه
301 مصادر ومراجع علم الفقه
302 مصادر ومراجع اللغة العربية
303 مصادر ومراجع التراجم
305 أبحاث فقهية وأصولية ورسائل جامعية
306 فهرس الموضوعات
314 ملخص باللغة العربية
315 ملخص باللغة الإنجليزية

ملخص الرسالة

هذه دراسة أصولية نظرية تطبيقية لموضوع "اجتهاد المقلد" تتناول بالتحليل والمناقشة، موقف الأصوليين من الجهد الذي يبذله العامي في تعامله مع الأحكام الشرعية. فهم يرون أن المكلف العامي رغم أنه مضطر إلى تقليد العلماء واتباعهم؛ فإن له حظاً من الاجتهاد مختصاً به يتمثل في: التحري والبحث عن توفرت فيه الشروط ليكون أهلاً للاتباع.

فإذا بان له الحكم الشرعي، وجب عليه التدبر في الشروط والأوصاف المنوطة بالحكم، بملاحظة مدى تطابق تلك الأوصاف على الموضوع المعين أو الشخص المعين، قبل أن ينتقل إلى التطبيق الفعلي للحكم؛ وذلك كاجتهاده في التعرف على صلاحية ماء معين للوضوء، وكاستدلاله على جهة القبلة.

فللمقلد عند الأصوليين دور لا يختلف في مظهره العام عن دور المجتهد؛ لأنه مطلوب من المقلد التحقق من حال المفتي، كما يتفحص المجتهد الأدلة. كما هو مطالب بتنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها؛ وهذا واجب كل مكلف، ولا يختص بالمجتهد. فالعامي يجتهد في التحقق من مناسبات الأحكام الشرعية المختصة به أو بمن له عليه ولاية، في عباداته، ومعاملاته، ولا يمكنه تنزيل الحكم الشرعي إلا بعد النظر والتحقق من توفر الشروط والصفات التي نيّطت بالحكم الشرعي. ومجالات هذا الاجتهاد لا تقع تحت حد أو حصر، بل هي شاملة لجميع تكليفاته.

The follower's Reasoning

A theoretical Applied study

By Denaib Mohamed Salah

Supervisor Dr: Khaled Mellaoui

Abstract

Most of the Muslim Jurists consider that the common man/woman (*Mukallaf*), although he/she has to follow the scholars, he/she has a kind of reasoning to do: the investigation and the search for one who fulfills the eligibility requirements to be followed.

If the Juridical ruling appears clear, then he/she must look how applicable the mentioned general descriptions to his/her own case; because Juridical rulings do not address particular issues but are general, which require a kind of reasoning in order to apply the ruling to its right case. That is why the common person does a kind of reasoning such as: identifying the right water for ablution, finding the right direction (*Qibla*) to pray, and this is his/her way in all of his/her religious affairs.