الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشّعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادرللعلوم الإسلامية **كلّية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية**

قسنطينة. **قسم**: الفقه و الأصول.

الرقم التسلسلي:.../... **تخصّص**: أصول الفقه المقارن.

رقم التسجيل:.../...

رَأْيُ المُجْتَهِدِ بَيْنَ الحُجِّيَةِ وَ النَّقْضِ

- دراسة مقارنة -

مذكرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفقه و أصوله.

تخصص: أصول الفقه المقارن.

إعداد الطالبة: **إشراف الدكتور:**

مريم بوصبوعة. **عبد القادر جدّي.**

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم و لقب العضو	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. نور الدين صغيري	أستاذ محاضر	الأمير عبد القادر	رئيسا.
أد. عبد القادر جدّي.	أستاذ التعليم العالي	الأمير عبد القادر	مشرفا و مقرّرا.
د.كمال العرفي	أستاذ محاضر	الأمير عبد القادر	عضوا.
أد. فيصل تليلاني	أستاذ التعليم العالي	الأمير عبد القادر	عضوا.

السنة الجامعية : 1431هـ / 1432هـ.

الموافق لـ: 2010م/2011م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قال الله تعالى:

﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

و قال أيضا:

﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾

صدق الله العظيم

إهداء:

۞إلى من أكرمني الله بهما نعمة خالصة في الدنيا، فرسما بعطائهما و بذلهما درب فرحتي و سعادتي ؛ أمّي و أبي لكما منّي برّي و و لائي.

۞ إلى من كان سببا في عودتي إلى أحضان الكتب، و حلقات العلم؛ فأمدّني بعونه و إخلاصه على طول الدرب، و عايش باهتمامه كافّة مراحل هذا البحث،

أبو عبد العزيز.

۞ إلى من قاسمنني أحلام الطفولة و براءتها؛ توائمي الثلاثة: زهرة، إيمان، و خولة.

۞ إلى من حلموا برؤية هذا العمل طويلا؛ فلذات كبدي: عمر عبد العزيز، أفنان زهية، و محمد عبد الرحممان.

۞ إلى أخويّ هشام و عادل.

۞ إلى العاملين المخلصين من طلبة العلم، من أبناء هذا الوطن، و في كلّ مكان.

أهدي هذا العمل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و تقدير:

۞ ما كان هذا العمل ليرى النور ، و يخرج إلى الدنيا، لولا توفيق المولى تبارك و تعالى الذي أمدّني بيد عونه ، و أكرمني بتوفيقه و تسديده، و غمرني بوفير نعمه، فيا ربّ لك الحمد و لك الشكر كما ينبغي لجلال وجهك و لعظيم سلطانك.

۞ كما أتوجّه بالشكر و التقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور عبد القادر جدّي، على ما بذله من جهد و أنفقه من وقت، في سبيل تقويم هذا العمل، قصد إخراجه بهذه الصورة؛ فجزاه الله عنّي كلّ خير، و نفع به في الدارين.

۞ كما أخصّ بالشكر الجزيل أيضا، أستاذي الدكتور حاتم باي، و أستاذي الدكتور سمير فرقاني، على ما أمدّاني به من مصادر، و مراجع هامّة كانت من معتمدات هذا البحث، فجزاهما الله عنّي كلّ خير.

۞ و لا يفوتني في المقام أن أشكر كلّ من قدّم لي يد العون في طريق إنجاز هذا العمل؛ من أساتذة، و زملاء، و طاقم المكتبة و الإدارة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدّمه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده سبحانه و نستغفره، و نستعينه، و نستهديه، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، و من يُضلل فلا هادي له، و صلّى الله و سلّم و بارك على الرحمة المهداة، و النعمة المسداة؛ سيّدنا محمد بن عبد الله النبيّ الأمي، و على آله و صحبه و من والاه.

أمّا بعد:

يعد مبحث الاجتهاد واحدا من أهم مباحث علم أصول الفقه؛ باعتبار ما يجسّده من تفعيل للجانب الإجرائي لهذا العلم، و من خلال ثمرته الّتي هي استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، أو إيجاد الحكم الشرعي للحادثة الّتي لا نصّ فيها.

و هو منهج أُرسيت معالمه الأولى من لدن مدرسة النبوة الطاهرة؛ من خلال ما علّمه رسول الله ﷺ لأصحابه الكرام من أصول الاجتهاد بما لا نص فيه، ودرّبهم على ذلك؛ فكان الاجتهاد واحدا من أهمّ معالم خلود شريعة الإسلام؛ إما بالتأمل في النصوص و فقه معانيها، و إمّا بالقياس عليها و إلحاق الأشباه بنظائرها، و إمّا بالاعتماد على الأدلّة التبعية كالاستحسان، و الاستصلاح، و العرف، و غيرها.

و لمّا كانت حاجة الأمّة إلى مثل هذا الاجتهاد ملحّة في جميع العصور؛ فقد اعتنى علماؤها على اختلاف مذاهبهم مشاربهم، بضبط أصوله و قواعده؛ وفقا لما وضعته الشريعة من معالم للمجتهد و المجتهَد فيه، و امتثالا لأمر الحقّ ﷻ فيما كلّفهم به، من مهمّة البتّ في جديد النوازل و القضايا؛ من خلال ما أمر به من الاستنباط، و بذل الجهد لكشف النقاب عن الحكم الشرعي لكلّ ما يجدّ في دنيا الخلق من مسائل؛ حفظا لدين الله و مصالح العباد، فخصّ سبحانه بخطابه أهل التكليف من المسلمين بقوله: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ ﴾، النساء/83، و بقوله: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾، النحل/43.

من هذا المنطلق تبرز أهمّية و خطورة قول المجتهد، و مدى حجّية رأيه باعتبار ما يجسّده من مهمّة الكشف عن الأحكام الشرعية؛ الّتي يكون فيها بمثابة الخليفة لرسول هذه الأمّة ﷺ على ما هو مقرّر لدى علماء السّنة، و باعتباره نائبا عن الإمام المعصوم في حال غيبته على ما هو مقرّر لدى علماء الإمامية، مع ربط ذلك بمسألة تغير الاجتهاد و نقضه؛ الّتي أقرها الصحابة رضي الله عنهم كما هو ثابت في فعل الخليفة عمر رضي الله عنه في رسالته لقاضيه على الكوفة أبي موسى الأشعري؛ فكان اختيار لذا الموضوع الجامع بين عنصري الحجّية و النقض في قول المجتهد تحت عنوان: " **رأي المجتهد بين الحجّية و النقض.**" في دراسة مقارنة شملت في مضمونها العرض و المقارنة بين مذاهب المدرسة السنّية بقطبيها من متكلّمين و فقهاء، و مذاهب مدرسة الإمامية الاثنا عشرية، بشقّيها الأخباري و الأصولي.

أهمّية الموضوع:

تتلخّص أهمّية هذا الموضوع من خلال معالجته للنقاط الآتية:

أوّلاً: كونه موضوعا يطرق مبحثا مهما من مباحث علم أصول الفقه؛ ألا و هو مبحث الاجتهاد الذي فتحه رسول الله ﷺ، و أرسى ضوابطه وفق أسس الكتاب و السنة؛ لأجل ألاّ يحيد العقل المسلم عن منهجهما في إيجاد الحلول، و الإسقاطات الشرعية لجديد القضايا، و النوازل التي لا حصر لها في دنيا الناس.

ثانيا: هذه الدراسة من شأنها إلقاء الضوء على مختلف الرؤى و الآراء الأصولية؛ من المدرستين السنّية و الإمامية؛ في شأن حجية رأي المجتهد و حدودها من جهة، و كذا ما يتعلق بقضية تغيير الاجتهاد و نقضه، و ما يترتّب عليها من جهة أخرى، و كلّ ذلك وفقا لما تقتضيه ضرورة تجديد الأحكام و الفتاوى وفق المنهج السليم لتطبيقها، على اختلاف الأزمنة و الأمكنة.

ثالثا: تبرز أهمّية ما يعرض له البحث من مسألة حدود حجية قول، و رأي المجتهد باختلاف مراتبها، بشكل خاص في مجالي الإفتاء و القضاء و الشؤون العامّة.

فبالنسبة للمقلّد تتأكّد حاجته إلى معرفة مدى حجّية قول من أفتاه، و حدود صفة الدينية في رأيه؛ لاسيما في ظلّ اختلاف الفتاوى و الآراء بالنسبة للمسألة الواحدة.

و أمّا بالنسبة للقاضي مجتهدا كان أو مقلّدا؛ فيتأكّد ذلك في شأن المسائل الخلافية التي يُرفع فيها الخلاف بحكم الحاكم، و كذا الشأن بالنسبة للمسائل الّتي يكون الفصل فيها باجتهادات جماعيّة، تحتاج إلى ضبط حدود صفتي الإلزام و الحجّية فيها.

رابعا: ما يعالجه البحث من مسألة نقض الآراء الاجتهادية، و ما يتعلّق بها من قضايا، في ظلّ آراء المذاهب من المدرستين؛ أمر يحتاج إليه كلّ من المجتهد في عمل نفسه تحديدا، و في عمل غيره من أهل التقليد؛ سواء تعلّق الأمر بمجال الفتوى، أم بمجال القضاء.

فالقاضي و مثله المفتي، يحتاج كلّ منهما إلى تحديد الأسباب الموضوعية الّتي يُنقض بها الحكم أو الفتوى المبنيّان على الاجتهاد؛ خاصّة في ظلّ احتمال مخالفة الاجتهاد السابق للنظر اللاحق، أو لغيره من مسبّبات النقض في العملية الاجتهادية.

و الأمر ذاته بالنسبة للمقلّد، الّذي يحتاج بدوره إلى معرفة حكم بقائه على الاجتهاد الأول للمجتهد، و مدى الإلزام في الأخذ بنظره الثاني؛ خاصّة إن عُلم أنّ المبنى في كلا الرأيين على الاجتهاد أيضا.

خامسا: أهمّية مسألة نقض الاجتهاد بمختلف مراتبه؛ في ظلّ الآراء الأصولية من المدرستين؛ تتأكّد بسبة للقضايا المفصول فيها باجتهاد أوّل؛ ليتبيّن بعدها خطأ المجتهد في نفس الحكم، أو سببه و طريقه، و هو ما يستدعي أهمية الإحاطة بضوابط معينة في عملية نقض الأحكام و إبطالها؛ كي لا يكون ذلك ذريعة إلى الفوضى التشريعية، من خلال التبنّي المطلق لفكرة نقض الأحكام الاجتهادية.

إشكالية البحث:

النظر لما هو مقرّر شرعا من أنّ مهمّة الاجتهاد و الاستنباط، منوطة بأهلها من المجتهدين و أصحاب الملكة، و كذا بالنسبة لمهمة الاستفتاء لدى العوام، و الموقوفة على سؤال أهل الذكر من الاختصاص، و بالنظر إلى أنّ احتمال خطأ المجتهد فيما أفتى به أو حكم به، أمر وارد في مسائل الاجتهاد؛ فإنه يمكن صياغة إشكالية هذا البحث في سؤال جوهريّ مفاده: ما هي حدود سفة الحجّية في رأي المجتهد و قوله، و متى يعرى عنها ليكون عرضة للنقض و الإبطال، و هل من فروق جوهرية بين المدرستين السنية و الإمامية في ذلك؟

و هو سؤال تتفرّع عنه أسئلة أخرى يمكن ترتيبها على النحو الآتي:

– هل تكون الأحكام الشرعية الاجتهادية حجّة ملزمة، و إن لم يُقطع فيها بالصّواب؛ خاصّة إذا كان الاجتهاد الفقهي لا يفيد إلاّ الظنّ؛ فكيف يكون رأي المجتهد حجّة، وقد وُجد من المذاهب الإسلامية من قرّر أنّه لا حجّة إلاّ في القطع، و أنّ الظّن لا يغني من الحق شيئا؟

– على التسليم بكون رأي المجتهد حجّة، فما هي مواصفات المجتهد الّذي تثبت الحجّية في قوله، و في حق من تثبت هذه الحجية، و ما هي ضوابـ الالتزام برأي المجتهد، و هل للمقلِّد الاختيار بين الآراء الاجتهادية المختلفة؟

– هل يسوّغ للمجتهد ترك رأيه لرأي غيره أم لا يكون له ذلك، خصوصا إذا تعلّق الأمر بتفعيل بعض القواعد الشرعية؛ كقاعدة مراعاة الخلاف و الخروج منه؟

– هل تستمرّ حجّية الرأي الاجتهادي ، حقّ من أخذ به إلى ما بعد موت المجتهد، أم أنّ القول يموت بموت قائله، و ما هي حقيقة الخلف بين أهل السنة و الإمامية في ذلك؟

– ا هي الأسباب الّتي من شأنها أن تجعل من رأي المجتهد عاريا عن الحجّية؛ فيكون عندها عرضة للنقض و الإبطال، و هل من فروق تقيد ضوابط ذلك في المدرستين؟

– ما الآثار الناتجة عن نقض رأي المجتهد، و تغيّر نظره فيما اجتهد فيه من مسائل؛ في مقام عمله، و مقام مقلِّده عملا و التزاما، و مقام حكمه و قضائه؟

– ما هي المستندات الشرعية الّتي تدعم عملية نقض الأحكام الاجتهادية، في ظلّ المذاهب من المدرستين السنية و الإمامية، و هل ثمّة من فروق بينها في الطرح و النتيجة؟

هذه التساؤلات مجتمعة، تكوّن الإشكالية الأساسية لهذا الموضوع، و ستكون الإجابة عنها من خلال فصوله الثلاثة، و تحديدا تبعا لما هو مقرّر في المدرستين السنّية و الإمامية؛ على اختلاف المذاهب فيها.

أسباب اختيار الموضوع:

وقع الاختيار على هذا الموضوع لعدّة أسباب منها:

1- الرغبة الشديدة في إجراء دراسة مقارنة بين مدرسة أهل السنّة؛ باعتبارها أمّ المدارس الإسلامية في بحث المسائل الأصولية ذات الأبعاد الاجتهادية؛ على اعتبار أنّ الإمام محمد ابن إدريس الشافعي(ت204هـ)، هو أوّل من ألّف في علم أصول الفقه، و بين مدرسة الإمامية الّتي تعتبر متأخّرة زمنيّا بالنسبة للطرح الأصولي عموما، و بالذات بالنسبة لمسائل الاجتهاد.

2- كون الموازنة بين عنصري الحجّية و النقض في رأي المجتهد، تشكّل ضرورة دينية تفرضها الحاجة الملحّة في واقع المسلمين المعاصر، في ظل ما يشهده العالم من انقلابات جذرية في مختلف الرؤى السياسية، و الاقتصادية، و الاجتماعية، و التكنولوجية، و من ثمّ تبرز أهمية الحرص على احتواء الشريعة الإسلامية لكلّ مستجدات العصر؛ عن طريق ضبط عملية المراجعة لبعض الأحكام الاجتهادية، في ظلّ تغيّر معطيات الواقع الزمانية و المكانية من جهة، و من خلال ضبط حدود عنصري الحجية و النقض في الآراء الاجتهادية من جهة أخرى؛ بتدقيق أكبر في عملية الإسقاط الواقعي لكثير من مسائل الاجتهاد، خصوصا و أنّ ما كان يُعدّ قولا راجحا بالنسبة لبعض المسائل في زمن مضى؛ قد أصبح مرجوحا في عصرنا الحالي، و العكس، و هو أمر محكوم بسلطان عدّة جوانب علمية و كونية و سياسية، تفرض على أهل الذكر من المجتهدين أكبر التحدّيات في جانب التنظير و التطبيق.

3- موضوع هذا البحث يتناسب مع تخصّص أصول الفقه، و ذلك ببحث مسائله؛ مطعّمة بعنصر المقارنة بين مختلف المذاهب في ظلّ المدرستين السنّية والإمامية، و العرض لها بالمناقشة و التحليل.

4- من خلال القراءة المتكررة في مسائل هذا الموضوع؛ يظهر أنّ البعض منها ما زال يحتاج إلى مزيد من البحث، و بالأخصّ في جانب الترجيح من جهة، و الإفراد لها بدراسة أكاديمية مستقلة مطعمة بتوسيع عنصر المقارنة الوافية إلى مختلف المدارس الإسلامية من جهة أخرى؛ الأمر الّذي من شأنه التسهيل على الدّارسين الرّجوع إليها، و الاستفادة منها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

1- المساهمة في التأصيل لجزئية مهمّة في البحث الاجتهادي الأصولي؛ من خلال محاولة الجمع بين رين متقابلين بالنسبة لقول المجتهد هما: عنصر الحجّية مع إبراز منشئها، و حدودها، و مراتبها و عنصر النقض لهذا الرأي؛ مع بيان الأسباب الّتي من شأنها تحويل الحجّية المذكورة إلى النقبض المستلزم لإبطال ما كان معتبرا من الأحكام و الفتاوى؛ سواء بتغيّر نظر المجتهد نفسه لسبب من الأسباب، أو باجتهاد غيره.

2- محاولة إجراء مقارنة مع ما عند الآخر من آراء تحكم عملية البحث الاجتهادي؛ بتوسيع دائرة المقارنة إلى مذهب الإمامية في كلّ متعلّقات الموضوع، و من ثَمَّ محاولة الوقوف على حقيقة إمكانية التقريب بين الوجهتين السنّية و الإمامية في ذلك؛ من خلال دراسة مستقلّة في هذا الجانب.

3- محاولة الوصول إلى الرأي الراجح في مسائل البحث الخلافية ما أمكن؛ مع بيان أبعاد الخلاف و أهمّ أسبابه بين المدرستين، مع تدعيم المباحث المدروسة بأمثلة تطبيقية ما أمكن.

الدراسات السابقة:

لقد أسال الحديث عن الاجتهاد و مسائله المتعدّدة حبرا كثيرا، من مختلف المذاهب الإسلامية في القديم و الحديث؛ كما تعدّدت الجهود و الدّراسات في هذا الباب، بشكل لافت يعكس اهتمام العلماء، و الدّارسين بقضايا الاجتهاد و مسائله.

و سيكون التركيز في المقام، على عدد من الدراسات الّتي عرضت لعنصري الحجّية و النقض، في الأحكام الشرعية الاجتهادية، منها:

أولاً: كتاب " **الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر**" ليحيى محمد، و هو من الدراسات الإمامية في الباب، و الّتي عنت بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم؛ كمرتبة وسطى بين المجتهد و المقلِّد، تجاه عدد من قضايا الاجتهاد.

الكتاب و إن كان يعرض لبعض الجوانب في عنصر الحجّية في رأي المجتهد؛ مقارنة بين السنّة و الشيعة الإمامية عموما؛ إلاّ أنه لم يتطرق كلّيا إلى عنصر النقض و ما يتعلّق به من مسائل، و هو ما ستعرض له هذه الدراسة؛ بشكل مفصّل وفقا لما هو مقرّر في كلا المدرستين.

ثانيا: كتاب " **نقض الاجتهاد** " لأحمد بن محمّد العنقري، و الّذي كان مفيدا لهذه الدراسة في خصوص الفصل الثاني منها تحديدا؛ باعتباره دراسة أصولية لبعض المستندات الشرعية الّتي يُنقض بها الاجتهاد، و كذا مراتب عملية النقض؛ باختلاف منصب المجتهد و مركزه؛ إلاّ أنّ الكتاب زيادة على عدم تناوله لعنصر الحجية؛ فقد اقتصر في العرض و المقارنة على مذاهب أهل السنة فقط، دون غيرهم من المذاهب الأخرى؛ إضافة إلى أنّه أهمل بعض المستندات السنيّة في نقض الاجتهاد ؛ كما هو الشأن بالنسبة للنقض بإجماع أهل المدينة لدى المالكية، إضافة إلى أنّه لم يعرض للأسباب الموجبة للنقض في رأي المجتهد.

ثالثا: " **نقض الاجتهاد** " لوليد بن فهد الودعان، و هو عبارة عن بحث أصولي في شأن عملية النقض عند أهل السنّة تحديدا، كما يشمل جانب المستندات الشرعية الّتي يُنقض بها الاجتهاد، و كذا ما يقع فيه النقض من الاجتهادات؛ دون أن يعرض البحث أيضا لأسباب النقض في الاجتهاد، أو مقرّرات غير أهل السنّة في الموضوع.

رابعاً: بحث: " **نقض الاجتهاد بالاجتهاد**" لعبد الله مصطفى الفواز، و محمد عمر سماعي، و هو بحث مقدّم بكلّية الشريعة، بجامعة مؤتة بالأردن.

و البحث يعرض فقط لعنصر النقض في الآراء الاجتهادية؛ دون عنصر الحجّية، و تحديدا لمسألة نقض الاجتهاد بالاجتهاد، دون نقضه بغيره من المستندات الشرعية الأخرى، مقتصرا في المقارنة أيضا على مذاهب أهل السنّة فقط، دون غيرها من المذاهب، و قد كانت الإفادة منه خاصّة في جانب التحليل لبعض الرؤى المذهبية تجاه مسألة نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

خامسا: كتاب " **الاجتهاد و التقليد**" لأبي القاسم الخوئي من الإمامية المتأخرين، و الكتاب عبارة عن تقرير بحث من التنقيح في شرح العروة الوثقى للميرزا علي الغروي التبريزي، و قد كان من الكتب المعتمد عليها بشكل لافت في هذه الدراسة؛ لما فيه من تفصيلات كثيرة تتعلّق بالنظرة الإمامية إلى بعض مسائل الحجّ في رأي المجتهد، و كذا بعض جوانب النقض، غير أنّ الكتاب لم يعتمد في طرحه الأصولي عنصر المقارنة الموسعة؛ فاقتصرت مقرراته على المذهب الإمامي دون غيره، و هو ما يحاول هذا البحث التعمق فيه.

سادسا: كتاب " **الاجتهاد و التقليد** " لرضا الصدر، و هو من المُؤَلَّفات الإمامية المهمّة في باب حتهاد، خاصّة بتناوله كثيرا من المسائل المتعلّقة بجانب الحجّية في رأي المجتهد من خلال الآراء الإمامية في المقام، و قد كان هذا الكتاب من معتمدات هذه الدراسة في كثير من المسائل؛ غير أنه لم يعرض لعنصر النقض إلاّ على نحو مقتضب جدّا، يحتاج إلى مزيد من التدقيق و التفصيل.

سابعا: كتاب " **الأصول العامّة للفقه المقارن** " لمحمد تقي الحكيم، و هو عبارة عن دراسة أصولية وافية لمسائل علم الأصول، بما في ذلك باب الاجتهاد، و هو و إن كان يعتمد عنصر المقارنة بين أهل السنّة و الإمامية في معالجة مسائل العلم؛ بما في ذلك باب الاجتهاد، إلاّ أنّ طرحه لبعض مسائل الحجّية، و كذا النقض لم تكن مستوفاة لجميع الجوانب، و هو ما حاولت هذه الدراسة تغطيته بمزيد من التوسّع.

ثامنا: كتاب " **أصول المحاكمات الشرعية الجزائية** " لأسامة علي مصطفى الفقير الربابعة، و هو في أصله أطروحة دكتوراه، عنيت بتفصيل أهمّ أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، كما عرضت في مضمونها لمسألة نقض الأحكام القضائية؛ من خلال البيان لأهمّ موجبات النقض و الإبطال في الأحكام القضائية؛ لكن اقتصر على حدود النظرة السنّية في ذلك، و هو ما ستحاول هذه الدراسة ولوجه بشكل أوسع.

تاسعا: " **أحكام التقليد في الفقه الإسلامي**" للدكتور فيصل تليلاني، و هو عبارة عن بحث نال به شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تحت إشراف الدكتور محمد سويسي، في السنة الجامعية:1992م – 1993م.

و البحث يعرض لبعض جوانب الحجّية في قول المجتهد، متى تعلّق الأمر بإثباتها في حقّ أهل التقليد من العوام، تبعا لما قررته المذاهب السنية تحديدا، غير أنه زيادة على عدم تغطيته لكل مسائل الحجّية، فقد غفل عن عنصر النقض في الآراء الاجتهادية؛ خاصّة في شأن نقض الحكم الاجتهادي في مقام الفتوى، و قد أفادت منه هذه الدراسة في خصوص العرض لبعض جوانب حجّية الرأي الاجتهادي في حقّ أهل التقليد من العوام، مع الزيادة على ذلك من خلال الكشف عن الرؤية الإمامية في المقام.

جديد هذا البحث:

بما أنّ الدراسات السابقة المشار إليها، في جملتها ركّزت فقط على أحد عنصري هذا الموضوع؛ ببعض الجوانب لا كلّها؛ فمنها ما عرض لبعض جوانب الحجّية و لم يتطرّق للنقض كلّية، و منها ما عرض لعنصر النقض في بعض جوانبه لدى الأصوليين من أهل السنّة دون البعض الآخر، و قلّة جمعت بينهما بشكل مقتضب و مقصور في الطرح على مدرسة دون أخرى؛ فإنّ هذا البحث يأتي للجمع بين عنصري الحجّية و النقض معا في قول المجتهد و رأيه؛ مع توسيع دائرة المقارنة فيه إلى ما هو مقرر لدى المدرسة الإمامية أيضا، في كل فصول الدراسة.

منهج الدراسة:

بالنظر في طبيعة هذا البحث فإنّ ذلك يقتضي الجمع بين أربعة مناهج أساسية هي:

– المنهج الاستقرائي؛ و ذلك بعرض آراء المذاهب المختلفة من المدرستين، من مصادرها الأصيلة في مختلف المسائل، و الإحالة على المعاصرين و المتأخرين فيما تناولوه من أفكار جديدة، تخدم القضايا المدروسة.

– المنهج التحليلي؛ و ذلك بتحليل ما تمّ جمعه من الآراء و الأقوال، في مختلف مسائل البحث المدروسة، و التعليق عليها تبعا لما تطرحه من رؤى مختلفة.

– المنهج المقارن؛ قصد المقارنة بين الأقوال و الآراء مع أدلّتها و مناقشتها، ضمن إطار المدرستين السنّية و الإمامية، في كلّ فصول الدراسة؛ بجميع مباحثها و مطالبها تقريبا؛ مع التقديم من حيث العرض آراء أهل السّنة باعتبارهم الأسبق في ولوج باب الاجتهاد، ثمّ آراء المدرسة الإمامية بشقّيها

الأخباري و الأصولي متى دعت الحاجة إلى ذلك؛ بغية محاولة الخلوص إلى الرأي الراجح في مسائل الخلاف.

- المنهج التاريخي؛ خاصّة في الفصل التمهيدي من الدراسة، و هو ما تمليه ضرورة مراعاة التطوّر المعرفي لمباحث الاجتهاد، في ظلّ المدرستين السنّية و الإمامية؛ من خلال ربط بعض المسائل ببعض الجوانب و الظروف التاريخية، و كشف النقاب عن الأسباب الّتي دفعت بهذا المذهب أو ذاك إلى تبنّي رأي دون آخر، و إلى لزوم قول دون غيره في خصوص مسائل بعينها.

منهجية البحث:

يمكن تلخيص منهجية هذا البحث في النقاط الآتية:

1- الاعتماد في جمع مادّة هذا البحث على المصادر الأصلية من كلّ مدرسة؛ بذكر المُؤَلِّف باسم الشهرة في الغالب و تاريخ الوفاة، ثمّ عنوان مَؤَلَّفِه، و التحقيق إن وجد، و رقم الطبعة، و مكان النشر، إن وجد، و دار النشر، و تاريخ الطبع إن وجد أيضا، ثمّ الجزء و الصفحة؛ فإن أعيد ذكر المصدر أو المرجع؛ فإنّه يُكتفى بذكر المُؤَلِّف، و المؤَلَّف، مع عبارة: مصدر سابق، أو مرجع سابق، مع رقم الجزء و الصفحة؛ فإن تكرّرت الإحالة عليه لمرّات متعاقبة، فقد اكتفي بعبارة: نفسه، مع رقم الجزء و الصفحة، و إن عدمت الطبعة، أو التاريخ، أو مكان النشر، فقد كانت الإشارة إلى الأول بـ: (دط)، و إلى الثاني بـ: (دت)، و إلى الثالث بـ: (د م ن).

و استثني من ذلك كتب المتون و الشروح الحديثية، و كتب التخريج؛ الّتي اكتُفِيَ فيها بذكر اسم المؤلّف، و المؤَلّفِ، و الجزء و الصفحة؛ ليترك تفصيل معلوماتها إلى فهرس المصادر و المراجع.

2- بذل الوسع في تتبع أهم الأقوال الواردة في مسائل البحث؛ عن طريق العرض لآراء المدرستين السنية ثمّ الإمامية في كلّ مطالب الدراسة تقريبا، و لا يستثنى من ذلك سوى بعض المسائل في الفصل التمهيدي من البحث؛ حيث لم تتطلّب طبيعة العرض لها الفصل بين مذاهب المدرستين؛ فكان البحث فيها عامّا مجملاً.

3- تصوير المسألة مع التمثيل لها في كثير من الأحيان، قبل العرض لمضمون المذاهب فيها.

4- ذكر المذاهب و الأقوال من كلّ مدرسة مع أدلّتها؛ فإن كانت المسألة محلّ اتّفاق ذُكِرَ، و إن كانت المسألة محلّ خلاف؛ حرّر موضعه، ثمّ الذكر لحاصل المذاهب من المدرستين في شأنه؛ بدءا بالقول الأوّل و أدلّته، و الثاني و أدلّته، و هكذا إلى آخر الأقوال؛ مع مراعاة التقديم لآراء أهل السنّة من حيث العرض.

5- مناقشة أدلّة المذاهب ضمن إطار المدرسة الواحدة أوّلا، و الاعتراضات الّتي قد ترد عليها؛ لتمييز صلاحية الدليل المعتمد عليه في الاستدلال، ثمّ الإجابة عليها متى عُثِر على جواب في ذلك، و في بعض الأحيان يُرجأ ذكر الاعتراض إلى عرض المذهب المخالف؛ تجنّبا للتكرار.

6- مناقشة الرؤيتين السنّية و الإمامية بالنسبة لمسائل الخلاف، ضمن خلاصات تمّ التذييل بها لكلّ مطالب الدراسة، مع إبراز الرّأي الراجح و الأقرب إلى التحقيق في المدرستين.

7- توثيق كلّ مذهب أو قول من مصادره الأصلية من المدرستين، مع عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من كتاب الله؛ بذكر اسم السورة و رقم الآية في هامش البحث، اعتمادا على المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم.

8- تخريج الأحاديث و الآثار السنّية الواردة في البحث من مصادرها؛ فما كان منها في الصحيحين لدى أهل السنّة اكتُفِيَ به؛ عن طريق تحديد محلّ الحديث في الصحيحين، بذكر الكتاب و الباب، و رقم الحديث، و الجزء و الصفحة، ثمّ الإحالة على فتح الباري، أو شرح النووي على مسلم، بذكر الكتاب، و الباب، و رقم الحديث، و الجزء و الصفحة أيضا.

و ما لم يكن في كليهما أو في أحدهما؛ كان تخريجه من كتب السنّة الأخرى، بذكر الكتاب إن وجد، و الباب، و رقم الحديث، و الجزء و الصفحة، مع بيان درجة الحديث، أو الأثر بذكر أهمّ ما قال أهل الفنّ فيه.

و كذلك الحال بالنسبة للأحاديث الّتي رواها الإمامية، و غيرها من أقوال الأئمّة من آل البيت؛ فقد كان تخريجها من الكتب المعتمدة لديهم، عن طريق ذكر الكتاب، و الباب، و رقم الحديث، و الجزء و الصفحة؛ فإن تكرّر الاستدلال بالحديث المخرّج أو الأثر، فقد تمّت الإحالة عليه في الهامش بعبارة: سبق تخريجه، مع بيان موضعه بذكر الفصل و الصفحة.

9- في بعض الأحيان كان الرجوع إلى بعض التفاسير السنّية و الإمامية؛ متى تعلّق الأمر ببعض وجوه الاستدلال بآيات الكتاب تحديدا، و كذا الرجوع إلى بعض كتب شروح الحديث متى تطلّب الأمر ذلك.

10- شرح ما تدعو الحاجة إلى بيان معناه من مصطلحات، أو ألفاظ غريبة، أو فرق في هامش البحث.

11- الترجمة للأعلام الّذين قضت طبيعة البحث بضرورة التعريف بهم؛ من كلا المدرستين السنيّة و الإمامية.

12- وضع خاتمة حوت أهمّ النتائج المتوصّل إليها بالبحث.

13- وضع مجموعة من الفهارس الفنّية؛ بدءا بفهرس للآيات القرآنية الواردة في البحث، و فهرسا للأحاديث النبويّة، و آخر للآثار السنّية، و مثله للآثار الإمامية، و آخر للأعلام المترجم لهم، و فهرسا للمصادر و المراجع السنّية، و الإمامية، و فهرسا أخيرا للموضوعات.

صعوبات البحث:

من أهمّ الصعوبات الّتي تمّت مواجهتها في إنجاز هذا البحث:

1- صعوبة التعامل مع الكتابات الأصولية الإمامية تحديدا؛ لما يتّسم به الكثير منها من صناعة طاغية على العبارة، تعسّر على الدارس الظفر بمطلوبها، و الّتي قد تصل في بعض حيان حدّ الإغلاق و الإبهام، الأمر الّذي كان يتطلّب جهدا مضاعفا قصد الوقوف على المعنى المراد.

2- صعوبة الإسقاط الواقعي للمسائل المدروسة، و ربطها بأمثلة عملية ملموسة، و هو ما تطلّب جهدا أكبر في الدراسة.

وصف عام لخطّة البحث:

انطلاقا ممّا تمّ عرضه سابقا؛ فقد انتظم هذا البحث في مقدّمة، و فصل تمهيدي، و فصل أوّل، و فصل ثانٍ، و خاتمة.

– **المقدّمة:** تضمّنت أهمّية الموضوع، و إشكاليته، و سبب اختياره، و أهدافه، و الدراسات السابقة فيه، و المنهج المعتمد في إنجازه، و الصعوبات، و الخطّة.

– **الفصل التمهيدي:** و كان البيان فيه لمفردات البحث الأساسية؛ ضمن أربعة من المباحث؛ الأوّل منها في عرض مفهوم الرأي و معناه لغة و اصطلاحا، و المفردات ذات الصلّة، و كذا أنواع الرأي، و المبحث الثاني في مفهوم الاجتهاد لغة و تطوّر معناه اصطلاحاً؛ بين المدرستين، ثمّ بيان شروطه و مراتبه تبعا لذلك.

و مبحث ثالث في معنى الحجّية لغة و اصطلاحا، و المفردات ذات الصلّة، و من ثَمَّ مراتبها بين المدرستين السنّية و الإمامية، أمّا المبحث الرابع فكان لبيان مفهوم النقض لغة و عند الأصوليين من المدرستين، وما يتّصل به من مفردات كالخطأ و البطلان، للخلوص إلى المعنى المراد به في عنوان البحث.

– **الفصل الأول**: و يحوي الشطر الأول من العنوان، و هو حجّية رأي المجتهد؛ ضمن ثلاثة من حث، الأول في حجّية رأي المجتهد في حقّ نفسه، و تتعلّق به مسائل ثلاثة رئيسية هي: حكم التزام المجتهد باجتهاده، و حكم إتباعه لاجتهاده الثاني متى تغير اجتهاده الأول، و حكمُ التزام المجتهِد بمذهَب مُعيَّن مع ترجيحه؛ ضمن ثلاثة مطالب على الترتيب المذكور.

المبحث الثاني منه في حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المجتهدين، و يتّصل بذلك أربعة سائل ضمن أربعة من المطالب، هي على الترتيب: مسألة أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره إنْ لَمْ يسعه الوَقْتُ للاجتِهاد، و أخذ المجتهد بقول غيره عند التوقف و عدم الترجيح، و مسألة العمل بقاعدة مراعاة الخلاف والخروج منه، و صلتها بتَرْك الاجتِهاد، و مسألة الاجتِهاد الجماعيّ و حجّيته في حقِّ المجتهدين الآخرين.

ا المبحث الثالث؛ فهو في حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المقلّدين، و يتّصل بذلك أربعة مسائل أساسية؛ ضمن أربعة مطالب هي على الترتيب: مسألة حكم رجوع المقلِّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق، و مسألة حجّية رأي المجتهد في حق مقلِّده التزاما، و كذا مسألة حجّية الترخص بخلاف المجتهدين، و أخيرا مسألة حجية مذهب المجتهد الميت في حق مقلِّديه.

– **الفصل الثاني**: بضمّ الشطر الثاني من عنوان البحث؛ فكان في نقض رأي المجتهد؛ ضمن ثلاثة من المباحث، أوّلها في أسباب نقض الرأي الاجتهادي؛ بتفصيل الكلام حول مسألة الخطأ، و الصّواب في الاجتهاد، و توضيح علاقتها بالنّقض، مع التركيز على تجلية الفارق بين خطأ الاجتهاد و بطلانه، ثمّ عرض بعض صور النقض في الاجتهادات الصحيحة.

و أمّا المبحث الثاني منه؛ فكان في آثار نقض الاجتهاد باختلاف مقاماته، في حدود ما عرضه الأصوليون من المدرستين السنّة و الإمامية؛ ضمن ثلاثة مطالب تطرق ثلاثة من المسائل هي: نقض المجتهد عمل و اجتهاد نفسه، و نقضه عمل غيره من أهل التقليد في مقام الإفتاء، و نقضه اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم و القضاء.

أمّا المبحث الأخير؛ فهو في بيان المستندات الشرعية الّتي يُنقض الاجتهاد بمخالفتها؛ ضمن أربعة مطالب أساسية تعرض على الترتيب لمسألة نقض الاجتهاد بالنصوص الشرعية، من كتاب و سنّة، و نقض الاجتهاد بالإجماع، و نقضه بالقياس، ثمّ نقضه بالقواعد، وفقا للطرح السنّي و الإمامي في كلّ ذلك.

– **خاتمة**: و تضمّ أهمّ النتائج الّتي خلصت إليها الدراسة.

الفصل التمهيدي
في
بيان مفردات البحث الأساسية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي

في بيان مفردات البحث الأساسية

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم و معنى الرّأي.

المطلب الأول: تعريف الرأي لغة.

المطلب الثاني: تعريف الرأي اصطلاحا.

المطلب الثالث: الرأي و المفردات ذات الصلة.

المطلب الرابع: أقسام الرأي و أنواعه.

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد.

المطلب الأوَّل: تعريف الاجتهاد لغة.

المطلب الثَّاني: تعريف الاجتهاد اصطلاحا.

المطلب الثَّالث: شروط الاجتهاد.

المطلب الرابع: مراتب المجتهدين.

المبحث الثَّالث: مفهوم الحجية.

المطلب الأوَّل: تعريف الحجّية لغة.

المطلب الثَّاني: تعريف الحجّية اصطلاحا.

المطلب الثالث: الحجية و الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الرابع: أقسام الحجّية.

المبحث الرَّابع: مفهوم النّقض.

المطلب الأوَّل: تعريف النّقض لغة.

المطلب الثَّاني: النّقض في اصطلاح الأصوليين.

المطلب الثالث: النّقض و الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الأول: مفهوم و معنى الرأي.

و عرضه في عدد من المطالب كالآتي:

المطلب الأول: تعريف الرأي لغة.

الرّأي بالراء المشدّدة، و الهمزة، و الياء أصل يدلّ على الرؤية، و الإبصار، وتعني النّظر بالعين و القلب،[1] و هو ما يعني أنّ العرب في لسانهم استعملوها بمعنيين اثنين: أحدهما حقيقي، و الآخر مجازي.

أمّا المعنى الحقيقي؛ فالكلمة وفقه تدلّ على النّظر بالعين الباصرة، كقولهم: رأيته بعيني رؤية، و رأيته رأي العين؛ أي حيث يقع البصر عليه.[2]

و أمّا بالنسبة للمعنى زي؛ فهو ما دلّ على الرؤية بعين القلب و البصيرة، حيث جاء في تهذيب اللّغة: " الرّأي رأي القلب، و الجمع الآراء، و يقال ما أضل آراءهم، وما أضلّ رأيهم." [3]

كما يطلق الرّأي مجازا على الاعتقاد، حيث ذكر في أساس البلاغة: " و من المجاز: فلان يرى لفلان، إذا اعتقد فيه."[4]

و أيضا يستعمل الرأي اسما للعقل، و التدبير، و البصيرة، و الحذق في الأمور، كما جعل اسما لأصحاب القياس القائلين برأيهم متى عدموا الحديث، و الأثر.[5]

و بدقيق التأمّل، فإنّ المعنى الأقرب من هذه المعاني اللّغوية إلى مفردات موضوع هذا البحث؛ هو المعنى المجازي للكلمة، و الّذي يصدق على كثير من الآراء الاجتهادية لأصحابها، لما فيها من بصيرة،

---

[1]- ابن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق و ضبط: عبد السلام محمد هارون، 2/ 472، ط3، مصر، مكتبة الخانجي، 1402هـ/ 1981م، 2/ 472، و ابن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دط، القاهرة، دار المعارف، دت، مج5، 1537/17.

[2]- الأزهري (ت370هـ)، تهذيب اللّغة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، 15/ 316، دط، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1387هـ/1967م، 316/15.

[3] – نفسه 15/ 316.

[4]- الزمخشري(ت 538هـ) ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م، 326/1.

[5] - الفيروز آبادي (ت817هـ) ، القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة1302هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400هـ/1980م، 326/4، و أحمد رضا، معجم متن اللّغة، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1377هـ/ 1958م، 523/2.

وتدبير في الإحاطة الشرعية الوافية بالنوازل و الوقائع، بحذق و ملكة في الاستنباط، تنمّ عن بعد نظر في التعامل مع النصوص الشرعية، و إسقاطاتها الواقعية.

المطلب الثاني: تعريف الرأي اصطلاحا.

باعتبار أنّ فكرة هذا البحث قائمة على توسيع دائرة المقارنة إلى السّاحة الإمامية؛ فإنّ عرض هذا المطلب سيكون في فرعين كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الرّأي في اصطلاح المدرسة السّنّية.

اقترنت كلمة الرّأي في أدوار تاريخ التشريع الإسلامي المختلفة في مدرسة أهل السّنة؛ بجملة من المعاني الاصطلاحية؛ الّتي صارت مدلولا لهذه الكلمة، الأمر الّذي خلّف آثارا عديدة في المنظومة التشريعية الإسلامية داخل هذا الاتّجاه، و من أهمّ المفاهيم الاصطلاحية **للرّأي**، ما سيأتي تفصيله في البنود الآتية:

البند الأول: الرّأي بمعنى الاجتهاد.

بغضّ النّظر عن التّفصيل لمعنى الاجتهاد اصطلاحا؛ لأنّه سيأتي في مبحث لاحق، فإنّ الملاحظ أنّ مصطلح **الرّأي**، و منذ العصور الأولى للتشريع الإسلامي- بما في ذلك عصر النّبوة- تمّ استعماله بمعنيين رئيسيين هما: الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، و الاجتهاد فيما فيه نصّ،[1] و هو ما يتطلّب الحديث عن كليهما في فقرتين اثنتين على النّحو الآتي:

- الفقرة الأولى: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

و لعلّ أهمّ مستند لأهل هذا المسلك؛ هو ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه لمّا أراد أن يبعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن قال له: ﴿ **كَيْفَ تَقْضِي؟** ﴾ فقال: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قال: ﴿ **فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟**﴾ قال: فَبِسُنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قال:﴿ **فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَةِ رَسُولِ اللهِ؟** ﴾ قال: أَجْتَهِدُ رَأْيِي. قال: ﴿ **الحَمْدُ لِلهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ** ﷺ. ﴾[2]

---

[1] - عبد الرّحمن السنوسي، الاجتهاد بالرّأي في عهد الخلافة الرّاشدة، أطروحة في الفقه و أصوله، مقدّمة بالجامعة الأردنية، كلّية الدّراسات العليا، بإشراف: عارف خليل أبو عيد، سنة2005م، ص24.

[2] - أخرجه الإمام أحمد في مسنده، حديث رقم: 22060، 5/ 230، و أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: 3594، 330/3، و الترمذي في الجامع الصحيح و اللّفظ له، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1327، 616/3، و الطيالسي في مسنده من حديث معاذ، حديث رقم: 559، ص76، و الدارمي في مقدمة مسنده، باب20، باب الفتيا و ما فيه من الشدة، حديث رقم:168، 72/1، و قال عنه الترمذي: = =

و هذا الحديث على الرغم من تضعيف جمع من أهل الحديث له، فقد كان مستندا لبعض أهل العلم[1] في تفسيرهم **للرّأي** بالمعنى المذكور؛ بحجّة صحّة معناه بغضّ النّظر عن صحّة ثبوته، و تلقّي الأمّة له بالقبول؛ فكان من الأحاديث الّتي أغنت شهرتها عن إسنادها؛[2] لاسيما و الصّحابة الكرام ﷺ كانوا يعمدون إلى الفتوى **بالرّأي** متى عدموا النّص الشرعي من كتاب الله، أو من سنة رسول الله ﷺ فوقتها كانوا يُعملون **الرّأي** ا يوافق روح الشريعة، بغضّ النّظر أن يكون للحادثة المجتهد فيها أصل معيّن أم لا.

ثمّ إنّ المتتبع لفتاوى الصحابة، ومواضع استعمالهم **للرّأي** فيها؛ يجد أنّ هذا المصطلح لم يكن معناه محدودا لديهم بمعنى دقيق، و إنّما كان في الواقع يعمّ الإعمال لمعقول النّصوص، و هو ما يظهر في سياسة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ، الّذي كان يُعمل الرّأي أحيانا بمعنى المصلحة متى تعلّق الأمر بشؤون الدولة، و يعمله بمعنى القياس في شؤون القضاء تحديدا،[3] و كذا الحكم على وفق القواعد العامّة للشريعة الإسلامية،[4] و هذا يعني شموله لجملة من الأدلة الشرعية؛ الّتي عُرفت فيما بعد بمسميات مختلفة؛ كالقياس، و الاستحسان، و الاستصلاح؛ بما في ذلك من مراعاة للأعراف، و العوائد.[5]

" هذا حديث لا نعرفه من هذا الوجه و ليس إسناده بمتّصل"، و وافقه الألباني و شعيب الأرناؤوط. راجع: جامع الترمذي، 616/3، و محمد التبريزي، مشكاة المصابيح بتحقيق الألباني، 1103/1، و الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ص124، و مسند أحمد بتحقيق الأرناؤوط، 230/5.

[1] – عبد الوهاب خلاّف (ت1375ه)، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ط2، الكويت، دار القلم، 1390 ه، ص7، و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، دط، الكويت، دار القلم، دت، ص34.

[2] – الخطيب البغدادي (ت463 ه)، الفقيه و المتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، 1417ه/1996م، 472/1، 473، و ابن الجوزي (ت597ه)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، 758/2، 759، و الشوكاني(ت 1255ه)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق و تعليق: أبي حفص سامي الأثري، تقديم: عبد الله السّعد، و سعد بن ناصر الشثري، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 1421ه/2000م، 855/2.

[3] – محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد، و تاريخ المذاهب الفقهية، دط، د م ن، دار الفكر العربي، دت، ص245.

[4] – الخضري (ت1345ه)، تاريخ التشريع الإسلامي، دط، الجزائر، دار أشريفة للطباعة و النشر و التوزيع، دت، ص129.

[5] - مدكور، مدخل الفقه الإسلامي، دط، القاهرة، الدار القومية للطباعة، و النشر، 1384ه/ 1964م، ص48، و محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي و قواعد الملكية و العقود فيه، دط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة=

و قد عرّف الإمام ابن القيم **الرّأي** في مفهوم الصحابة الكرام؛ حيث يقول: " و لكنّهم – أي الصحابة – خصّوه بما يراه القلب بعد فكر و تأمل، و طلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الأمارات." [1]

و قوله:" ممّا تتعارض فيه الأمارات" يعني به تعارض الأقيسة، و يدلّ على هذا المعنى قوله في شروط الفتوى عند أهل العلم؛ بأن يكون المفتي محيطا بالأثر و **بالرأي** معًا، وفسّر **الرّأي** عندها بقوله: " **الرّأي** القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة فيها طردا وعكسا." [2]

غير أنّ الشيخ أبو زهرة،[3] قد استدرك عليه في التعريف المتقدّم، و رأى أنّه غير جامع؛ لأنّه مقصور على تعارض الأقيسة الصّحيحة، و آثر أن يُقال في تعريف الاجتهاد **بالرّأي** أنّه: " تأمّل و تفكير في تعرف ما هو الأقرب إلى كتاب الله تعالى، و سنة رسوله ﷺ، سواء أكان يتعرف ذلك الأقرب من نص معين، و ذلك هو القياس، أم الأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة، و ذلك هو المصلحة." [4]

و هي وجهة نظر صائبة إلى حدّ بعيد إذ؛ لم يكن مفهوم **الرّأي** لدى الصحابة محصورا في ترجيح الأقيسة المتعارضة؛ بل إنّ مفهومه كان أوسع من ذلك بكثير؛ فقد شمل القياس بمفهومه الفقهي الخاص، كما شمل الرأي بمعنى المصلحة؛ بما تضمّه من أدلة الاستنباط الأخرى؛ كالاستحسان، و مراعاة الأعراف الصحيحة، وخير شاهد على هذا المعنى؛ هو ما أُثِر عن الصحابة من فتاوى جمعت في الاستدلال فيما لا نصّ فيه كلّ الأدلة المذكورة.

= و النشر، 1405هـ/1985م، ص109، و أحمد فراج حسين، و عبد الودود محمد السريتي، النظريات العامة في الفقه الإسلامي و تاريخه، دط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1992م، ص313.

[1] – ابن القيم (ت751هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، قدّم له و علّق عليه و خرّج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، شارك في تخريجه: أبو عمر أحمد بن عبد الله أحمد، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر و التوزيع، 1423هـ، 124/2.

[2] - نفسه، 2/ 88.

[3] – هو محمد بن أحمد أبو زهرة، و لد سنة1316هـ، بالمحلّة المصرية، تقلّد مناصب عدّة، له: أصول الفقه، الملكية و نظرية العقد، دراسات تاريخية أصولية فقهية لعدد من أئمّة الإسلام، الأحوال الشخصية، و غيرها، ت1394هـ.

راجع: خير الدين الزركلي (ت 1410هـ)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م، 25/6، 26.

[4] – أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص244.

و هذا هو المعنى الّذي اعتمده الأستاذ عبد الوهاب خلاّف[1] حين عرّف **الرّأي** بقوله:" **فالرّأي** الّذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ هو التّفكير بطرق التّفكير الّتي أرشد إليها الشرع، لأنّها أقرب إلى الصواب، و أبعد عن الزلل."[2]

و بما أنّ معالم الاجتهاد **بالرّأي** في هذه الفترة من التاريخ الإسلامي؛ كانت تُعد لبنة لمناهج الاجتهاد فيما أعقبها من فترات ومراحل، فقد سار على منوال الصّحابة في النّظر إلى **الرّأي** بهذا المعنى، جمع من العلماء الّذين فسر بعضهم **الرّأي** بالقياس الصحيح، و بعضهم بالمصلحة، و بعض آخر بالاستحسان، و كلّ ذلك ما بين مؤيد، و معارض لهذا المنهج في الاستدلال.

ومن هؤلاء؛ الإمام الشافعي في كتابه الرسالة[3]فقد عدّ **الرّأي** مرادفا للاجتهاد، و جعل هذا الأخير مرادفا للقياس؛ غير أنّه رفض و أبطل بشدّة **الرّأي** بمعنى الاستحسان؛ الّذي يكون بنصب علّة للحكم مظنّة حرج أو مصلحة؛ ذلك أنّ **الرّأي** بمعنى القياس الّذي سوّغه الشرع؛ إنما تُخرج علّته من الحكم المنصوص، ثمّ يُدار الحكم عليها.[4]

وعلى غرار الإمام الشافعي في إبطال **الرّأي** بمعنى الاستحسان؛ فقد عدّ الإمام ابن حزم الظاهري الاستحسان من مرادفات **الرّأي**، و أبطلهما معًا؛ جريا منه على قناعته ببطلان القياس؛ حيث عرّف **الرّأي** أنّه: " الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة، و في الحال، وهذا هو الاستحسان." [5]

هذا و من الّذين فسروا **الرّأي** بالقياس أيضا؛ الإمام السّرخسي[6] حيث قال: "و **الرّأي** لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء، و إنّما هو لتعدية حكم النصّ إلى نظيره ممّا لا نص فيه. "[1]

---

[1] – هو عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف، فقيه مصري، و أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق، ومفتش في المحاكم الشرعية، و أحد أعضاء مجمع اللغة العربية، ت 1956م، له: " علم أصول الفقه " " أحكام الوقف في الشريعة الاسلامية " و " نور من القرآن الكريم " في التفسير، و غيرها. راجع: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، 184/4.

[2] – خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص7.

[3] - الشافعي (ت204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مصر، شركة و مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1358هـ/1940م، ص477.

[4] – الدهلوي (ت1176هـ)، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، ط1، بيروت، دار الجيل للنشر و التوزيع، 1426هـ/2005م، 253/1.

[5] - ابن حزم (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، نسخة منقحة مصححة بإشراف: مكتب البحوث و الدراسات، دط، بيروت، دار الفكر، 1428هـ /2007م، مج2، 132/6.

[6] - هو محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، المعروف بشمس الأئمّة؛ من أهل سرخس، علاّمة من كبار الحنفية، أخذ عن أبي محمد عبد العزيز الحَلْوَاني، و تفقّه عليه محمد بن إبراهيم الحَصِيري، و عثمان محمد البيكَنْدي، له: المبسوط في الفقه، و شرح

و هذا الكلام- كما هو واضح- لا يعني إلاّ القياس بمفهومه الفقهي الخاص؛ والّذي كانت الحاجة إليه ماسّة، عند فقد دليل حكم الواقعة من الكتاب و السنّة.

الفقرة الثانية: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، و ما فيه نص.

إنّ قصر **الرّأي** زمن الصحابة، و من جاء بعدهم من الخَلَفِ على ما لا نصّ فيه؛ أمر لا يستقيم؛ ذلك أنّ فهمهم للاجتهاد بالرأي لم يكن مقصورا على ما لا نصّ فيه من الوقائع الطارئة، بل قد امتد حتّى إلى دائرة النّصوص؛ خاصّة إذا تعلّق الأمر بالجمع بين الدّقة في فهم النّص، و بين طريقة تطبيق حكمه و مآل ذلك التطبيق.[2]

و مثال ما يؤيّد هذه الوجهة في الطّرح، اجتهاد عمر رضي الله عنه في سهم المؤلّفة قلوبهم، و هو حكم ثابت بنصّ الكتاب؛ فقد وازن رضي الله عنه بين علّة الحكم و ما تضمّنته من مصلحة عامّة نظريّا، و بين ما يفضي إليه التطبيق العمليّ الآليّ للنّصّ في ظروف تلك المرحلة من حياة الدّولة الإسلامية؛ إذ كان واقعها بالنظر المصلحيّ لا يقتضي التأليف، لاسيما و قد امتدّ نفوذها بشكل يُغني عن تأليف قلوب أعدائها بالمال.[3]

و كذا اجتهاده في طلاق الثلاث بكلمة واحدة؛ أنّه يقع ثلاثا عندما قال: ﴿ إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي شَيْءٍ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ؟ ﴾[4] مع علمه كلّ العلم أنّها طلقة واحدة كما هو ثابت في السنّة الشريفة، وما ذلك منه رضي الله عنه إلاّ من باب الحزم، و السياسة الشرعية في شؤون الحكم و الدولة.[5]

الجامع الكبير، و شرح السير الكبير للإمام محمد بن الحسن، ت483هـ، و قيل سنة 490هـ. راجع: القرشي ابن أبي الوفاء الحنفي (ت775هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، القاهرة، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع، و الإعلان، 1413هـ/1993م، 3/78-82.

[1] - السرخسي (ت490هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط1، حيدر آباد الدكن، لجنة إحياء المعارف النعمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م، 2/95.

[2] - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1429هـ/ 2008م، ص14.

[3] – نفسه، ص16.

[4] – رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، حديث رقم: 3746، 4/183.(راجع: النووي، شرحه على مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، حديث رقم: 1472، 10/70.)

[5] – ابن القيّم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، اعتنى به: أحمد الزعبي، و قدّم له: سمير عالية، ط1، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1419هـ/1999م، ص41، و الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص34

و مثله أيضا اجتهاد زيد بن ثابت ﷺ في مسألة: زوج، و أبوين، أو زوجة، و أبوين إلى أنّ للأمّ ثلث ما بقي بعد فرض أحد الزّوجين،[1] و قد كان ذلك منه تفسيرا بالرّأي لقوله تعالى:

﴿ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[2]

فقد حمل الثّلث في الآية على أنّه ثلث ما يرثه الأبوان؛ لا ثلث التركة؛ فيكون نصيب الأبوين هو الباقي بعد فرض أحد الزّوجين، و روي أنّ زيد بن ثابت ﷺ أجاب عن استفسار ابن عبّاس عن حجّة هذا التفسير حين سأله:﴿ أَفِي كِتَابِ اللَّهِ ثُلُثُ مَا بَقِي؟ ﴾ فقال له زيد: ﴿ أَنَا أَقُولُ بِرَأْيِي، و تَقُولُ بِرَأْيِكَ.﴾[3]

و هذا ما أثمر هذا المسلك؛ الّذي وسّع تقرير شمول مدلول **الرّأي** في أدوار تاريخ التشريع الإسلامي المختلفة؛ سواء زمن الصحابة، أو من تلاهم؛ إلى الاستنباط من الأدلّة النّصية، و غيرها من الأدلّة الأخرى كالقياس، و المصلحة، و ما يرونه أقرب إلى روح التشريع، و في ريادة هذا الاتّجاه الإمام الشوكاني الّذي قرّر أنّ " اجتهاد **الرّأي** كما يكون باستخراج الدّليل من الكتاب، و السّنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط."[4]

و لذلك قرّر الدكتور الدّريني من المعاصرين؛ أنّ الأولى أن يُقَال أنّ اجتهاد **الرّأي** هو: " بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصّصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة؛ نصّا، و روحا، و التبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج؛ على ضوء من مناهج أصولية مشتقّة من خصائص اللّغة، و قواعد الشرع، أو روحه العامّة في التشريع." [5]

---

[1] – عبد الرحمن السنوسي، الاجتهاد بالرّأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص24.

[2] – سورة: النساء، الآية:11.

[3] – ابن عبد البر (ت463هـ)، جامع بيان العلم و فضله، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1398هـ، 58/2.

[4] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 856/2.

[5] – الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص22.

و هو على هذا يشمل ما لا نصّ فيه، و ما فيه نصّ على حدّ سواء؛ فأمّا **الرّأي** في النوع الأوّل فمتعلّق بالنّظر في القياس، و المصالح و القواعد العامّة؛ وفق ما تقتضيه روح التشريع، و أمّا **الرّأي** في النوع الثاني؛ فمرتبط بالاجتهاد التطبيقي، عن طريق النّظر في علل النصوص، و حكم التشريع الّتي تضمّنتها و رمت إلى تحقيقها.

و هذا التعريف، و إن كان ملمّا بأطراف الاجتهاد **بالرّأي**؛ إلاّ أنّ فيه إسهابًا، و تكرارًا؛[1] الأمر الّذي يستدعي وضع تعريف آخر للاجتهاد **بالرّأي**، يُقَال فيه أنّه: " بذل الفقيه الوسع في استنباط الأحكام الشرعية؛ بتفسير النّصوص التشريعية، و بيان دلالاتها، أو بإلحاقها قياسا، أو استصلاحًا، و تكييف تطبيقها بما يحقق مقصود الشارع منها؛ إجراء، أو استثناء."[2]

البند الثاني: الرّأي بمعنى الفقه الافتراضي التقديري.

بالربط مع ما تقدّم؛ فقد كان لمنهج الصحابة في الاجتهاد **بالرّأي**، الأثر البالغ في مدرسة من أخذ عنهم من التابعين، و من جاء بعدهم، سواء تعلّق الأمر بمدرسة الحجاز، أو بمدرسة العراق، ذلك أنّه وجد في هذه الفترة من تاريخ التشريع؛ نوعان من الفقه؛ فقه الأثر، و فقه **الرّأي**.[3]

و هذا الأخير مع الوقت؛ أصبح يعني الفقه الافتراضي التقديري؛[4] فأهل **الرّأي** وقتها كانوا لا يكتفون باستخراج الأحكام للحوادث النّازلة كما كان الحال زمن الصّحابة- الّذين كانت اجتهاداتهم كلّها و على كثرتها؛ مسائل واقعية و حوادث فعلية حلّت بأهل زمانهم- بل كان الفقهاء من بعدهم يقدرون مسائل غير واقعية،[5] و يضعون لها بآرائهم أحكاما تقديرية افتراضية تهيّؤا للبلاء قبل وقوعه، و قد كثُر هذا النوع من **الرّأي** في مدرسة العراق على وجه الخصوص، و المسماة بمدرسة **الرأي** ؛ كنتيجة حتمية لتوسّعها في إعمال دليل القياس، و اختبار الأقيسة المختلفة.[6]

---

[1] – السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص23.

[2] – نفسه، ص23.

[3] – الحجوي الثعالبي (ت1376هـ)، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م، 383/2، و الخضري، تاريخ التشريع، مرجع سابق، ص143.

[4] – نفسه، 419/2، و أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص259

[5] – السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص83.

[6] - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص260، و محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص134.

و لعلّ شيوع مثل هذا الفهم في إطلاق **الرّأي**؛ كان سببا في تفسير بعض من علماء الإسلام **للرّأي** بأنّه مرادف للفقه؛ كما هو الحال عند فخر الإسلام البزدوي،[1] حيث ذكر في أصوله ما يفيد هذا المعنى، يقول : " والرأي اسم للفقه."[2]

فكان **الرّأي** وفق هذا الكلام مرادفا لعلم الفروع الّذي قسّمه الإمام البزدوي وفق هذا المعنى إلى ثلاثة أقسام كما يلي:[3]

* القسم الأول هو العلم بالأحكام المُبيَّنة من جواز، و فساد، و حلال، وحرام.

* القسم الثاني هو إتقان العلم بتلك الأحكام؛ عن طريق معرفة النّصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها.

* القسم الثالث هو العمل بذلك العلم؛ لأنّ المقصود من الأحكام المشرّعة إنّما هو الابتلاء؛ الّذي إنّما يتحقق بالجمع بين العلم، و العمل معًا.

و في واقع الحال فإنّ اقتران معنى **الرّأي** ا المفهوم؛ قد كان بذرة لميلاد منهج جديد في الاحتجاج، و الاستدلال **بالرّأي** و هو:

البند الثالث: الرّأي بمعنى التخريج.

كان لمدرسة التابعين أثر بارز في تكوين المدارس الفقهية، و إرساء معالمها؛ لاسيما بالبصمة الواضحة؛ الّتي ظهرت جلية في التكوين الفقهي لأئمة المذاهب، و لقد اتّبع كثير من الأعلام و في مقدمتهم الفقهاء السّبعة[4]– الّذين كانوا يمثلون فقه المدينة في هذه المرحلة – منهج إعمال **الرّأي**

---

[1] - هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن عيسى بن مجاهد، أبو الحسن المعروف بفخر الإسلام البزدوي، و يُكنّى بأبي العسر لعسر تآليفه؛ فقيه أصولي من كبار الحنفية في بلاد ما وراء النهر، ونسبته إلى بزدة قلعة بقرب نسف. ت482هـ بسمرقند، له: "كنز الوصول في أصول الفقه"، المشهور بأصول البزدوي، و " تفسير القرآن" و "غناء الفقهاء" في الفقه.

راجع: القرشي، الجواهر المضية، مصدر سابق، 2/ 594، 595.

[2] - البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مع شرحه الكافي للعلاّمة حسام الدين بن علي بن حجاج السّغناقي (ت 714هـ)، تحقيق: فخر الدّين سيّد محمد قانت، ط1، الرياض، مكتبة الرشد، 1422هـ/ 2001م، 180/1.

[3] - نفسه، 1/ 168- 170.

[4] – الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب، و عروة بن الزبير، و أبو بكر بن عبيد بن الحارث ، القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، و عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، و سليمان بن يسار، و خارجة بن زيد فقيه الصحابة في الفرائض. راجع: أبا إسحاق الشيرازي(ت476هـ)، طبقات الفقهاء، تحقيق و تقديم: إحسان عباس، ط2، بيروت، دار الرائد العربي، 1401هـ/1981م، ص57- 60.

بمعنى التخريج على أقوال من سبقهم من العلماء؛ فجمعوا بين دقة الرواية، و صدقها من جهة، و التخريج و الإفتاء **بالرّأي** من جهة أخرى.[1]

و معلوم أنّ ثمّة تناسبا بين التخريج و الرأي؛ فحيثما كثر التخريج كثر معه اعتماد **الرّأي**؛ غير أنّ مقدار الفقه المبني على **الرّأي** بمعنى التخريج في مدرسة المدينة لم يكن لا بمقداره، و لا على منهاجه، و طريقته في مدرسة أهل العراق.[2]

هذا و قد جرى اصطلاح التخريج على ألسنة الفقهاء – فيما بعد– بعدّة معان؛ أهمّها إطلاقه مرادفا لكلّ من: القياس،[3] و التفريع على القواعد،[4] و تأويل الكلام و توجيهه،[5] و غيرها من معانٍ كثيرةٍ للمصطلح؛ الّذي تطوّر مفهومه في استعمال المذاهب، حتّى صار بمرور الوقت يطلق على بيان حكم النّازلة، أو ما لا نصّ فيه على وفق قواعد مذهب إمام من الأئمة فعُرِّف بأنّه: " تفريع الأحكام الشرعية العملية على نصوص المذهب، و قواعده بطرق معلومة."[6]

البند الرابع: الرأي بمعنى القول و الاعتقاد و المذهب.

وهو المعنى المقرّر لدى بعض الأعلام في تعريف **الرأي** بأنّه: " المذهب، و القول بالحكم فقط؛ بدليل قولهم: هذا رأي فلان؛ يريدون مذهبه، و فلان لا يرى هذا؛ أي لا يذهب إليه."[7]

---

[1] ـ هذا الكلام مفاده أنّ ظهور التخريج كان في فترة مبكّرة من تاريخ التشريع الإسلامي، و بالضبط على عهد التابعين، و هو ما يؤيّده ما ذكره الإمام الدّهلوي في حجّة الله البالغة، مرجع سابق، 1/ 248، و أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص266.

غير أنّ ثمّة من قرّر أنّ بوادر الظّهور الأول للتخريج إنّما كانت مع نشأة المذاهب الفقهية؛ أمّا القول بأنّه ظهر على عهد التابعين فمجانب للصواب؛ لعدّة أسباب وجيهة يمكن مراجعتها لدى نوّار بن الشلّي في رسالته: التخريج المذهبي، أصوله و مناهجه، بحث مقدّم بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفقه و الأصول تحت إشراف: محمد الروكي في السنة الجامعية: 1997م / 1998م، ص9-13.

[2] - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص266، 267.

[3] – آل تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، بيّضها: أحمد بن محمد الحراني (ت745هـ)، تحقيق و تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، القاهرة، مطبعة المدني، 1384هـ/ 1964م، ص533.

[4] – محمد علي بن حسين المالكي(ت1367)، تهذيب الفروق، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، 131/2.

[5] – الآمدي(ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط1، الرياض، دار الصيمعي، 1424هـ/2003م، 180/2.

[6] – نوّار بن الشلّي، التخريج المذهبي، مرجع سابق، ص52.

[7] - السيوطي (ت911هـ)، الرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، دط، الجزائر، المطبعة الثعالبية الثعالبية لصاحبيها: أحمد بن مراد التركي و أخيه، 1325هـ/ 1907م، ص84.

و عليه **فالرّأي** وفق هذا الكلام؛ يعني القول كما المذهب، وهذا تعريف في حقيقته؛ مستفاد من المعنى اللّغوي لكلّ من المذهب، و القول؛ على ما سيأتي بيانه.

كما أنّ الاستعمال العرفي لكلمة **الرّأي**؛ إنّما خُصّ إطلاقه على ما فيه خلاف بين المذاهب، ولا تشترط الصّحة في الأقوال و المذاهب كي تُسمى **رأيا**؛ لأنّها كما قد تكون صحيحة، قد تكون فاسدة، دون أن تخرجها الصّحة أو الفساد عن مسمّى **الرأي** فتظلّ مذهبا للقائل بها من حيث رآها، و قال بها.[1]

الفرع الثاني:تعريف الرّأي في اصطلاح المدرسة الإمامية.[2]

من خلال التّتبّع لعبارات الأعلام في هذه المدرسة؛ يُلحظ أنّ مفهوم الرّأي لديهم لا يخرج عن معنيين اثنين، أبحثهما في البندين الآتيين:

البند الأول: الرّأي بمعنى الاجتهاد.

و سيكون بيانه في فقرتين كما يلي:

الفقرة الأولى: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

و هو ما كانت عبارات متقدّميهم، و متأخّريهم تفوح برفضه، و إبطاله بكلّ أشكاله المعروضة سابقا في الاتّجاه السّنّي، و كذا مع كلّ ما يتعلّق به من الأدلّة القياسية، و الاستصلاحية، و الاستحسانية.

---

[1] - نفسه، ص84.

[2] – الإمامية الاثنا عشرية فرقة من فرق الشيعة، سُمُّوا بذلك لاعتقادهم بأنّ الإمامة لطف عام، و تكون في اثني عشر إماما بعد رسول الله ﷺ بنصّ منه نصّا ظاهرا و تعيينا صادقا من غير تعريض ؛ أوّلهم علي بن أبي طالب، و آخرهم المهدي المنتظر؛ الغائب محمد بن الحسن العسكري، لا تخرج عنهم، و إن خرجت فبظلم من غيرهم، أو تَقِيَّةً منهم، و سُمُّوا بالروافض ثمرة رفضهم لإمامة أبي بكر، و عمر، برفضهم لمقالة زيد بن علي ﷺ.

راجع: مقالات الإسلاميين، و اختلاف المصلين، الأشعري (ت330ه)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، 1411ه/1990م، 143/2، و أبو منصور الإسفراييني (ت429 ه)، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية،1411ه/1990م، ص53، و ابن حزم الظاهري، الفِصَل في الملل و الأهواء و النِّحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، و عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، دار الجيل، 1416ه/1996م،36/5، و الشهرستاني (ت548ه)، الملل و النّحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دط، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1387ه/1967م، 162/1-169.

و هذا ما يجسّده كلام المفيد؛[1] صاحب التّذكرة في أصول الفقه؛ كواحدة من أقدم عباراتهم المقرّرة لإبطال معاني **الرّأي** المتقدّمة، حيث يقول: "...و ليس عندنا للقياس، و **الرأي** مجال في استخراج الأحكام الشرعية، و لا يُعرف من جهتهما شيء من الصّواب، ومن اعتمدهما في المشروعات فهو على ضلال."[2]

الفقرة الثانية: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما فيه نص.

و هو ما أسماه بعضهم[3] بالاجتهاد في مدلول النّص، و اختيار ما يكون مخالفا لمقتضى ظاهره؛ فيكون ذلك بمثابة إلغاء النّص القائم قياما واقعياً، و إعمال **الرّأي** الاجتهادي المخالف له.

و بما أنّ **الرّأي** وفق هذا المعنى مرتبط ارتباطا وثيقا بتطوّر مفهوم، و معنى الاجتهاد؛ فإنّه يُرجأ التفصيل بشأنه إلى المبحث الثاني من هذا الفصل.[4]

البند الثاني: الرأي بمعنى المذهب و الاعتقاد.

و هو ما جرى في عبارات بعض المتقدّمين؛ كما هو الحال لدى المرتضى[5] حين قال: " فأمّا **الرّأي**؛ فالصّحيح عندنا أنّه عبارة عن المذهب و الاعتقاد؛ إن استند إلى الأدلّة دون الأمارات،

و الظّنون." [6]

---

[1] – هو محمد بن محمد بن النعمان المعروف بابن المعلّم، انتهت إليه رئاسة علم الكلام عند الإمامية، أخذ عنه المرتضى، ت413هـ، له: البيان في تآليف القرآن، و العيون و المحاسن، و المجالس. راجع: محسن الأمين(ت1371هـ)، أعيان الشّيعة، تحقيق: حسن الأمين، دط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1403هـ/1983م، 124/1، 127، 136.

[2] – المفيد (ت413هـ)، التذكرة في أصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، ط2، بيروت، دار المفيد للطّباعة و النّشر و التوزيع، 1414هـ/1993م، ص45.

[3] – محمد تقي الحكيم، مقدّمته على كتاب عبد الحسين شرف الموسوي(ت1377هـ)، النّص و الاجتهاد، ط4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1386هـ/1966م، ص54.

[4] – راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص21 و ما بعدها.

[5] – هو علي بن الحسين الموسوي، من مشاهير أئمة الإمامية، أخذ عن المفيد، و أخذ عنه الطوسي شيخ الطائفة، كتبه معتمدة في المذهب، ت436 .، له: كتاب الأمالي، و رسالة في المحكم و المتشابه، و الشافي في الإمامة، و الفصول المختارة من المجالس و العيون و المحاسن. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 121/1، 124، 127، 128، 136.

[6] – الشريف المرتضى(ت436هـ)، الذريعة في أصول الفقه، تصحيح و تقديم و تعليق: أبو القاسم كرجي، دط، طهران، مطبعة دانشكاه، 1348هـ، 673/2.

و مفاد هذا المعنى في تعريف **الرّأي**؛ أنّ المذهب، و الاعتقاد لا يكون صحيحًا إلاّ إذا كان مستنده قائما على أساس من النّصوص الشرعية القطعية، و إلاّ فإنّ ما كان منه مبنيا على الظنون القياسية، و ما شابهها؛ فهو مرفوض.

و الواقع أنّ مثل هذا المعنى للرّأي لا ينفكّ في الأصالة عن سابقه؛ لأنّ الأوّل قائم على رفض صور الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ كالقياس، و المصلحة، و الاستحسان، و غيرها.

و أمّا الثاني؛ فمؤدّاه أنّ الرّأي لا يصدق عليه معنى المذهب، و المعتقد ما لم يكن مستنده قطعيّا معتبرا، و في هذا إشارة إلى رفض الرّأي القائم على مجرّد الظن، و الّذي تواترت الأخبار عن أئمّتهم برفضه و ذمّه.

خلاصة:

بالمقارنة بين مفهوم **الرّأي** في الاتّجاهين السّنّي، و الإمامي؛ يُمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- القدر المشترك في معنى **الرّأي** بين المدرستين؛ هو ما كان بمعنى ما لا نصّ فيه، و كذا ما فيه نصّ، و الأوّل منهما معمول به لدى جمهور أهل السّنة عموما؛ عدا ما استثني بعض منه لدى بعض المذاهب؛ كما هو الحال عند الشافعية في رفض الاستحسان، و كذا الظاهرية في رفضهم للقياس، و كلّ ما يتعلّق به من أوجه الاستدلال بالرّأي، و هو الأمر المعمول به لدى الإمامية.

أمّا الثاني؛ فإن كان ثابتا مقرّرا في الاتّجاه السّني بأكمله؛ فهو محلّ رفض واسع في الاتّجاه الإمامي على ما سيفصّل فيه في مبحث الاجتهاد.

2- تفسير الرّأي بمعنى المذهب، و المعتقد؛ مشترك بين الاتّجاهين السّنّي، و الإمامي؛ غير أنّ مكمن الفرق بين المدرستين؛ أنّ الاتّجاه الأول لا يشترط في الآراء صحّتها كي يصدق عليها مسمّى الرّأي بمعنى المذهب، و هذه الوجهة مرفوضة في التفسير الإمامي؛ كما هو واضح من عبارة صاحب الذريعة السّابقة.

3- تفسير الرّأي بالقول و المذهب؛ هو ما يتناسب مع مفردات عنوان هذا الموضوع الّذي هو: "**رأي المجتهد بين الحجية و النّقض**"؛ إذ المقصود بيان متى يكون أي المجتهد – بمعنى قوله، و مذهبه – حجة يلزم المصير إليها؟ و متى يكون هذا القول، أو المذهب عاريا عن الحجية، وعرضة للنّقض و الإبطال؟

فيكون عندها معنى الرّأي في مفاهيم هذا الموضوع هو: المذهب، والقول فقط دون المعاني الاصطلاحية الأخرى.

المطلب الثالث: الرّأي و المفردات ذات الصّلة.

مفردة الرّأي، و من خلال تداولها على ألسنة الفقهاء، و الأصوليين؛ تلتقي مع جملة من المفردات الأخرى؛ إمّا من الجانب اللّغوي، و إمّا من الجانب الاصطلاحي.

و هنا سيتم العرض لمفردات ثلاثة ذات صلة بكلمة الرّأي و هي: القول، و المذهب، و النّظر.

الفرع الأول: الرّأي و صلته بالقول.

القول في لغة العرب يطلق على الكلام المرتب سواء كان تامّا أم ناقصاً، و يُعبّرُ بالقَوْلِ عند إطلاق اللّفظة في مقام الخير، و بالقِيلِ، و القَالِ،و القالَةِ عند الإطلاق في مقام الشرّ.[1]

كما قد يطلق القول مجازا على **الرّأي**، من باب إطلاق السّبَبِ على المُسَبَّبِ، إذ لولا ما يختلج في نفس النّاظر من **الرّأي**، لما أفصح عنه بالقول،[2] فقول الرجل هو رأيه، و معتقده.

الفرع الثاني: الرّأي و صلته بالمذهب.

المذهب لغة مصدر من الذّهاب،[3] و يُطلق كناية على **الرّأي**، و المعتقد، والطريقة،[4] و هذا ما جرى التعبير به على ألسنة أهل العلم في إطلاقهم المَذْهَبَ بهذا المعنى كقولهم: مذهب الحنفية، و مذهب المالكية، و القصد طرائقهم في الاجتهاد.

أمّا في اصطلاح أهل العلم فقد عُرّف المذهب بتعاريف متقاربة؛ منها أنّ مذهب الإنسان" هو اعتقاده؛ فمتى ظننّا اعتقاد الإنسان، أو عرفناه ضرورة، أو بدليل مجمل، أو مفصل قلنا إنه مذهبه، و متى لم نظنّ ذلك ولم نعلمه لم نقل إنّه مذهبه."[5]

و قيل: " مذهب الإنسان ما قال به، أو دلّ عليه بما يجري مجرى القول منه، من تنبيه أو غيره، فإن عُدم ذلك لم تجز إضافته إليه."[1]

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج5، 3777/42، و الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، 41/4، و الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، و مراجعة: أحمد مختار عمر، و ضاحي عبد الباقي، دط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، دت، 291/30، 292.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج5، 3777/42 و الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، 110/2، و الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، 30/ 291.

[3] – نفسه، مج3، 17/ 1522، و الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، 1/ 69.

[4] – الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، 2/ 4.

[5] – أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ، 313/2.

و لذلك قيل أنّ مذهب إمام من الأئمّة؛ هو ما يُقَلِّدُ فيه من الأحكام، و حِجَاجِها، و أسبابها، و شروطها، و موانعها.[2]

و بالربط مع ما تقدم؛ يكون **الرّأي** المقصود بمعنى المذهب، فيُقال: هذا رأي فلان؛ بمعنى مذهبه الّذي يقول به في المسألة الّتي يَنظر فيها.

الفرع الثالث: الرّأي و صلته بالنّظر.

النّظر عند العرب حِسُّ العين؛ فيطلق في استعمال العامّة عادة على البصر، بينما تستعمله الخاصّة في البصيرة، و التقدير، و القياس؛ فكما جرى إطلاقه على الإبصار بالعين؛ فقد استُعمِل بمعنى الفكر، و التدبّر بالقلب؛[3] فيكون وفق هذا مرادفا للرأي ، معناه المجازي على ما مرّ بيانه.

و هذا المعنى الأخير؛ هو الّذي قصده بعض أهل العلم في معرض حديثهم عن حكم النظر في أدلّة الشّرع؛[4] فكان عندهم مرادفاً للفكر، و تردد الذّهن بين أنحاء الضروريات؛ و هي القضايا البديهية؛ الّتي يقصدها العقل ابتداءً؛ ليستخرج منها التصديقات النّظرية.

المطلب الرابع:أقسام الرّأي و أنواعه.

بما أنّه لا مجال في مدرسة الإمامية للعمل بالرأي كمصدر للاستنباط، على ما بيّنته العبارات الإمامية المتقدّمة؛ فإنّ هذا المطلب سيكون لبيان أقسام الرأي و أنواعه في ظلّ ما صرّح به الأعلام من أهل السنّة تحديدا.

هذا و بغضّ النّظر عن المفهوم الّذي تمّ ضبطه للرّأي في مفردات هذا الموضوع؛ فقد قَسّم بعض أعلام المدرسة السّنيّة تحديداً الرّأي إلى ثلاثة أقسام:[5]رأي باطل، و رأي صحيح، و رأي هو موضع اشتباه.

أمّا عن حكم العمل بهذه الأقسام؛ فالرّأي الصّحيح هو ما عمل به سلف الأمّة في فتاويهم، و سوّغوا القول به في الأحكام، و أمّا الرأي الباطل؛ فهو ما منعوا من القول به عن طريق

---

[1] – آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص524.

[2] – القرافي(ت 684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرّفات القاضي، و الإمام، تحقيق: أبو بكر عبد الرّازق، ط1، القاهرة، المكتب الثقافي للنشر و التوزيع، 1989م، ص98.

[3] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج6، 49/ 4465، و الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، 244/14، 247.

[4] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دط، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، دار الفكر، 1393هـ/ 1973م، ص429.

[5] - ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 2/ 125- 127.

الذمّ لأهله، و أمّا الّذي هو محلّ اشتباه؛ فهو الّذي كان العمل به من باب الاضطرار عند غياب النّص؛ كما هو الحال بالنسبة للقياس مثلا. [1]

هذا، و يمكن تقسيم الرّأي الباطل، و المذموم المجرد عن الدليل إلى الأنواع الآتية:[2]

* أحدها **الرّأي** المخالف للنّص الصريح، و القطعي؛ فهذا فاسد باطل، ولا تحلّ الفتيا به، و لا يجوز القضاء على وفقه، و المقصود به ما عارض المنصوص على حكمه؛ كالقياس الفاسد الّذي لا أصل له من كتاب، أو سنّة صحيحة، أو إجماع معتبر؛ لما يفضي إليه من مخالفة الشرع بتحليل الحرام، و تحريم الحلال.

* الثاني هو ما رادف الكلام في الدين بالخرص و الظنّ مع التفريط، و التقصير في معرفة النصوص وفهمها، و استنباط الأحكام منها، و مثاله على حدّ ما ذكر الإمامان ابن القيّم، و الشاطبي، القول بالاستحسان لدى منكريه، و كذا الظنون غير المعتبرة فيما لم يحدث من النّوازل، و هذا منهي عن الأخذ به لكونه ذريعة إلى ما قبله من مخالفة النّصوص، و معارضتها، و لما فيه من اشتغال بحفظ المعضلات قبل وقوعها، و ردّ الفروع بعضها إلى بعض عن طريق القياس، دون ردّها إلى أصولها، و ذا النوع بهذا الاعتبار، مرادف للرّأي بمعنى الفقه الافتراضي التقديري المبيّن سابقا، و الّذي كان محل رفض بعض السلف؛ لأنه ذريعة إلى تعطيل السنن، و البعث على جهلها.

و الواقع أنّ مثل هذا الكلام فيه نظر، لأنّه لا وجه لمخالفة النصوص في الفقه التقديري، على أنَّ هذا الأخير ليس على سبيل واحدة، ففيه ضرب من الإغراق والتعمق في فرض المسائل غير الواردة الوقوع، و هذا مذموم، و لعلّه المقصود بكلام الإمامين، أما ما كان قريب الوقوع مُحتمَلَه، ففيه إثراءٌ للفقه الإسلامي، وهو محمود، و من ثَمّ لا يكون مثله ذريعة إلى تعطيل السنن والبعث على جهلها.

* الثالث **الرّأي** الذي أُحدثت به البدع، وغُيِّرت به السّنن، وعمّ به البلاء، و يشمل البدع المحدثة في باب الاعتقاد، كتعطيل أسماء الرب، وصفاته، و أفعاله بالمقاييس الباطلة و الآراء المجرّدة إمّا بالتكذيب، و إمّا بالتأويل مثلما فعل أهل الفرق الضالّة في إنكار رؤية الباري عز وجل في الآخرة، و تكليمه لعباده، و استوائه على عرشه، و غيرها من المحدثات في هذا الباب.

---

[1] - نفسه، 2/ 125.

[2] - نفسه، 125/2 - 128، و الشاطبي، الاعتصام، ضبط و تصحيح: أحمد عبد الشافي، دط، الجزائر، دار شريفة، دت، 77/1، و 464/2، 497.

كما يشمل البدع المحدثة في باب العمليات، و من ذلك العمل المشروع المرفق بالزائد على الأصل , بعض العبادات لمجرّد **الرّأي**؛ كالجهر، و الاجتماع في الذّكر، عند المتصوّفة، و الاجتماع في قراءة القرآن، و غيرها.[1]

و بتتبّع ما كُتب بشأن الرّأي المحمود، و الصّحيح؛ فإنّه يمكن تقسيمه إلى الأنواع الآتية:[2]

* **النوع الأول**: رأي أفقه الأمة وأبرها قلوبا، وأقلّها تكلفا، وأصحّها قُصودا، و هو رأي الصحابة الكرام ﷺ، و مثاله ما عملوا به **ممّا** لم يرد في كتاب أو سنّة، فاستحسنوه و أجمعوا عليه، و هم لا يجتمعون على ضلالة، و إنّما يجتمعون على الهدى، و من ذلك اجتماعهم على جمع القرآن في المصاحف، وعلى جمع النّاس على المصاحف العثمانية، و ترك ما سوى ذلك من القراءات التي كانت مستعملة في زمان النّبوة، و كآراء بعضهم في بعض مسائل الفقه، و الّتي كانت أقوال بعضهم فيها مستندا لبعض أئمة المذاهب؛ كما هو الأمر عند الإمام الشافعي في مسألة ميراث الجدّ مع الإخوة، و الّتي أخذ فيها بمذهب زيد بن ثابت ﷺ.[3]

* **النوع الثاني**: و هو ملحق بالأول، متمثّلا فيما تواطأت عليه الأمة، وتلقّاه الخلف منهم عن السّلف؛ فإنّه لا يكون إلا صوابا؛ لأنّه يستمدّ سداده من الشورى بين أهله، و لأنّ أمّة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، و من ذلك ما تواطؤا عليه من رؤيا ليلة القدر في السبع الأواخر من رمضان، و إقرار النّبي ﷺ لهم على ذلك في قوله: ﴿ **أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّيهَا فَلْيَتَحَرَّهَا فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ**﴾[4]، و كذا جمعهم العلم و تدوينه، و كتابته خشية ضياع الدّين بضياعه، و ضياع أهله.

---

[1] – الشاطبي، الإعتصام، مصدر سابق، ص290، 291، 292.

[2] - ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 2/ 149- 158، و نفسه، 28/1، 129، 130.

[3] – الشافعي، الأم، تحقيق و تخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، مصر، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1422هـ/2001م، 183/5، 184.

[4] – أخرجه البخاري في صحيحه، و اللّفظ له، كتاب فضل ليلة القدر، باب: التماس ليلة القدر في السبع الأواخر، حديث رقم: 2015، 62/2، و مسلم في صحيحه، كتاب الصوم، باب: فضل ليلة القدر و الحث على طلبها و بيان محلّها، حديث رقم: 2818، 170/3. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب: فضل ليلة القدر، باب:التماس ليلة القدر في السبع الأواخر، 256/4، و النووي، شرحه على مسلم، باب: فضل ليلة القدر و الحث على طلبها، حديث رقم:1165، 58/8.)

* **النوع الثالث**: هو الرّأي الذي يفسّر النّصوص، و يبين وجه الدّلالة فيها، ويوضح محاسنها، ويسهل عملية الاستنباط منها ممّا له أصل في الشريعة، و مثال هذا على زمن الصّحابة؛ آراؤهم في العول في الفرائض، و في توريث المبتوتة في مرض الموت، و في الكلالة، وغيرها من المسائل الّتي استندوا في فهمها إلى النّص وحده، أو إلى نصّ آخر معه، و هو ما يوصف بكونه من أحسن الفهم، و أدقّه، و من هذا القبيل ما كان بعد عهدهم من العلوم الخادمة للشريعة عموما؛ كأصول الفقه بما يحويه من طرق لمعرفة الأدلّة، و كيفية الاستفادة منها، و حال المستفيد على هو مبيّن في المظان المختلفة، و علم أصول الدّين الّذي يقرّر أصول التوحيد الثابتة بالكتاب، و السّنة؛ فهذه و إن لم توجد في الزّمان الأول فأصولها موجودة في الشرع يقينا.

* **النوع الرابع**: وهو المستفاد من حديث معاذ السابق رضي الله عنه بطلب حكم الواقعة من القرآن الكريم، و إلاّ ففي السنة، و إلاّ فبما قضى به الخلفاء الراشدون، أو البعض منهم، و إلاّ فبأقوال الصحابة رضي الله عنهم و إلاّ فبالاجتهاد، و النّظر إلى الأقرب من ذلك كلّه، فهذا هو الرّأي الذي سوغه الصحابة، وأقرّوا بعضهم عليه.

و عليه، و من خلال ما تقدم بيانه؛ يُعلم أنّ الرّأي الذي ذمته الآثار، و النّصوص إنّما هو الرّأي المجرد عن الدليل، و الّذي يكون ذريعة إلى الابتداع في الدّين، و إلاّ فإن الحاجة إلى الرّأي المحمود ماسة- كما مرّ بيانه في معنى **الرأي** اصطلاحا- سواء تعلّق الأمر بمرحلة الصحابة، أو بمن جاء بعدهم من الأعلام في مختلف مراحل تطور المنظومة التشريعية الإسلامية؛ و ذلك لما حظي به منهج الاجتهاد بالرّأي من أهمية في ضمان استمرار المسيرة الاجتهادية في حياة الأمّة، و ما تكفله هذه الاستمرارية من ثبات على منهج الله القويم في التعامل مع الحوادث النّازلة؛ وليس ذلك إلاّ بالاجتهاد الشرعي؛ الّذي شمل في مفهومه المنصوص على حكمه، و ما لا نصّ فيه،[1] و هو ما سيُفرد له و لكلّ ما يتعلق به من مفاهيم مبحثا ثانيا في هذا الفصل.

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد و شرائطه.

و سيكون تفصيله في عدد من المطالب، عرضها على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد لغة.

[1] – محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1384هـ/1964م، 40/1.

الاجتهاد في لغة العرب مأخوذٌ من الجهد، و الطاقة[1] و الجَهْدُ – بالفتح – يعني المشقة فهو ما جَهَدَ الإنسانَ من مرض، أو أمر شاقّ عليه، فيكون مَجْهُودًا.[2]

و الجَهْدُ أيضا يعني بلوغ غاية الأمر، كما المبالغة فيه فتقول: " اجْهَدْ جَهْدَكَ في هذا الأمر" بمعنى: ابلغ فيه غايتك، و في معنى المبالغة يرد قوله تعالى: ﴿ **وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡ** ﴾،[3] و قوله: ﴿ **وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَا** ﴾؛[4] بمعنى المبالغة في اليمين و الاجتهاد فيها.

أمّا الجُهْدُ – بالضمّ – فهو الطَّاقة و الوُسْع؛ فبلغ جُهْدَهُ و مَجْهُودَهُ؛ أي طاقته. و يقال: اجْهَدْ جُهْدَكَ، بمعنى طاقتك و وُسْعك، كما يُطلق الجُهْدُ على الشّيء القليل يعيش به المرء.[5]

و عليه، **فالاجتهاد** بذل الوسع في طلب أمر ما قولاً و فعلاً، و هو افتعال من الجهد، الّذي أصبح مع الزمن مرادفا لردّ المسألة العارضة من طريق القياس، إلى الكتاب و السنة، و يُقال: اجتهد رأيه؛ أي بما وصل إليه علمه، و منه **المجتهد**، و هو اسم فاعل لمن يقوم **بالاجتهاد**، حتّى غُلِّبَ استعماله في المستفرغ وُسعه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.[6]

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج1، 708/8.

[2] - نفسه، مج1، 708/8، و الأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ص37، و الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، 158/1.

[3] – سورة: المائدة، الآية:53.

[4] – سورة: الأنعام، الآية:109.

[5] - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج1، 708/8، و الأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ص37.

[6] - نفسه، مج1، 708/8، و أحمد رضا، معجم متن اللّغة، مرجع سابق، 1/ 586.

المطلب الثاني: تعريف الاجتهاد اصطلاحًا.

لمّا كان الاجتهاد في كلا المدرستين السّنية و الإمامية، قد شهد تطوّرا و تغيّرا إلى حدّ ما من حيث المفهوم و المعنى؛[1] فإنّ العرض لمفهوم الاجتهاد في هذا المقام سيكون في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول: تطوّر مفهوم الاجتهاد في اصطلاح أهل السنّة.

لقد عرف مصطلح الاجتهاد تطوّرا ملحوظا من حيث المفهوم و المعنى في مدرسة أهل السنّة، و بالتالي تطوّرا من حيث الإطلاق و الاستعمال، و بيان ذلك في بندين على النحو الآتي:

البند الأول: الاجتهاد بمعنى إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه.

كما هو مقرّر في كتابات أهل العلم؛ فإنّ الاجتهاد في الدائرة السّنية تغيّر مفهومه، و تطوّر إلى حدّ ما؛ فقد عُرِفَ سابقًا أنّ الاجتهاد مرادف للرأي بمعنى ما لا نص فيه، و هو المعنى الغالب للاجتهاد في الأطوار الأولى من تاريخ التشريع الإسلامي؛ لاسيما زمن الصحابة، و ما تبعه من عصور لاحقة إلى حدّ تكوّن المذاهب الأربعة، و استقرارها،[2] و نبوغ أئمتها؛ فقد صار الاجتهاد مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي؛ شأنه في ذلك شأن الكتاب، والسنة، و الإجماع، و لكنّه متأخر عنها من حيث الرّتبة و الدّرجة، كما أنّ له القوة في إثبات الأحكام في صور مختلفة تجسّدها استعمالات المصادر التبعية في طلب الأحكام.

و هو المعنى الّذي يتجلّى واضحا في تعريف الإمام الشافعي للاجتهاد، عندما جعله مرادفا للقياس في قوله: " فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد." [3]

---

[1] – يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، ط1، بيروت، لندن، دار الانتشار العربي، 2000م، ص15.

[2] – نفسه، ص15، 18، 19، و عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، دط، الجزائر، قصر الكتاب، دت، ص71، 87.

[3] - وجّه الإمام الماوردي كلام الإمام الشافعي؛ بأنّه لم يرد به المرادفة بين الاجتهاد و القياس كما هو ظاهر العبارة؛ ذلك أنّ الاجتهاد يشمل القياس و غيره؛ و من ثمَّ فلا معنى لتحديد الاجتهاد به لأنّ الاجتهاد أعم من القياس، و هذا الأخير أخصّ منه، و لعلّ مراده أنّ كلاّ منهما يتوصّل به إلى حكم غير منصوص عليه.

راجع: الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص477، و الماوردي (ت450هـ)، أدب القاضي، تحقيق: محيي هلال السّرحان، دط، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1391هـ/1971م، 490/1، و الشيرازي (ت476هـ)، شرح اللّمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، 755/2، و الزركشي(ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد الستار أبو غدّة، و مراجعة: عبد القادر العاني، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف، 1413هـ/ 1992م، 11/5، و السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، مصدر سابق، ص 83 وما بعدها.

و توافق على هذه الوجهة بعض الكتابات السنّية؛[1] في معرض الإحصاء لقوائم الأدلّة الشرعية المعتمدة لدى أئمّة المذاهب؛ فكان الاجتهاد ضمنها مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، و من ثمَّ كانت الأدلة الشرعية وفق هذا على ضربين كما بيّنه الإمام الشاطبي؛[2] فمنها ما يرجع إلى النّقل المحض، ومنها ما يرجع إلى الرّأي المحض، و كلّ ضرب منهما مفتقر إلى الآخر؛ على اعتبار أنّ الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النّظر، كما أنّ الرّأي لا يُعتبر شرعا إلاّ إذا أيّده النقل.

فيُلحق بالضرب الأول: الكتاب، و السنة، و الإجماع، كما يُلحق بالضرب الثاني: القياس، و الاستدلال بما يشمله من الاستحسان، و المصالح المرسلة، و إن كان من هذه الأدلّة ما هو محلّ وفاق، و منها ما كان محلّ مناهضة، و خُلْفٍ بين المذاهب؛ سواء في الجانب السنّي نفسه[3] أو في غيره من المذاهب؛ الأمر الّذي نتج عنه كثير من الخلاف في فروع الفقه، غير أنّه كان خلافًا محكومًا بالدليل، و البرهان؛ فقد كان الأئمّة وقتها يرفضون التقليد، مع إنعام النّظر في الدليل، و ينهون عن التّعصّب، كما يأخذون بالحقّ أيًّا كان مصدره و قائله.[4]

البند الثاني: الاجتهاد بمعنى آلية استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

فبعد أن كان الاجتهاد في الأزمنة الأولى، يصدق على اجتهاد الرأي في تطبيق النصوص، و تكييف ظروف تنزيلها على الوقائع و النوازل؛ فقد أصبح الاجتهاد لدى أهل السنّة بعدها، يطلق

---

[1] – الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ محمد حسنين مخلوف، دط، دم ن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دت، 23/3، 24، و علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ط4، مصر، دار المعارف، 1391هـ/ 1971م، ص79، و الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص87.

[2] – هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي، أبو إسحاق الشاطبي ثمّ الغرناطي المالكي، فقيه أصولي، محدث و مفسّر؛ أخذ عن منصور بن علي التلمساني الزواوي، و أبو عبد الله الشريف التلمساني، له: التعريف بأسرار التكليف؛ المعروف بكتاب الموافقات، و كتاب في الحوادث و البدع سمّاه الاعتصام، ت 790هـ .

راجع: مجموعة من علماء الهند، معجم المصنّفين، دط، بيروت، مطبعة و فنكوْغراف طبّارة، 1344هـ، ص448- 454 ، و محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزّكية في طبقات المالكية، 1/ 231، دط، دم ن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دت، ص231.

[3] – كالظاهرية الرافضين لكلّ صور الاجتهاد بالرأي. راجع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، 6/ 132 و ما بعدها.

[4] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 23/3، 24.

تحديدا على آلية الاستنباط من النصوص الشرعية،[1] و هو ما تُظهره العبارات السنّية الآتية في تعريفها للاجتهاد.

فعرّفه الإمام أبو المظفّر السمعاني،[2] بأنّه: " بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها، الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها."[3]

ليكون المعنى دالاّ على آلية استخراج الأحكام من الأدلّة؛ عن طريق الاستنباط من الظواهر، و النصوص بمنطوقها و مفهومها.[4]

غير أنّه تعريف، قد يعترض عليه بما ورد فيه من لفظة: " شواهدها"؛ فالأولى التعبير بالأدلّة بدلا عن الشواهد.

و عرّفه الإمام الغزالي بقوله: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة."[5]

و قد اعترض في هذا التعريف على تعبيره "ببذل المجتهد"، و هو ما يجعل فيه تسلسلا وجهه أنّ تصوّر المجتهد موقوف على تصوّر الاجتهاد، المراد تعريفه، و ليس للدور معنى إلاّ هذا.[6]

و ممّا قد يؤخذ أيضا على هذا التعريف؛ اقتصاره على قيد العلم في طلب الأحكام، فيكون غير جامع لتلك المطلوبة بطريق الظن كما هو شأن الكثير من الأحكام الاجتهادية.

---

[1] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص15.

[2] – هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الله التميمي المَرْوَزي، أبو المظفر بن الإمام أبي منصور السمعاني، ولد سنة 426 هـ، تفقّه على والده أحد أئمة الحنفية الكبار، و انتقل عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي سنة 468 هـ، له: منهاج أهل السنة في الحديث، و قواطع الأدلة في أصول الفقه، و البرهان في الخلاف، ت489هـ، راجع: تاج الدين السبكي (ت 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، دط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية لـ: فيصل عيسى البابي الحلبي، 1918م، 5/335-345.

[3] – السمعاني (ت489هـ)، قواطع الأدلّة في الأصول، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، ط1، الرياض، 1419هـ/ 1998م، 1/5.

[4] – نفسه، 2/5.

[5] – الغزالي (ت505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ، ص342.

[6] – بقريب من تعريف الغزالي ورد تعريف الإمام ابن قدامة من الحنابلة، و عبد العزيز البخاري من الحنفية، على اختلاف في بعض القيود. راجع: ابن قدامة (ت620هـ)، روضة الناظر و جنة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن، ط2، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399هـ، ص352، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 4/20.

و عرّفه الإمام فخر الدّين الرّازي في قوله: " و أما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النّظر فيما لا يلحقه فيه لوم؛ مع استفراغ الوسع فيه." [1]

و اعتُرض على هذا التعريف بجملة من الاعتراضات؛ يمكن إيرادها على النحو الآتي:[2]

* أنّ الضمير في قوله: " فيما لا يلحقه فيه لوم" قد يعود على استفراغ الوسع؛ فيكون المعنى من التعريف أنّ الاجتهاد لا يأثم فاعله، و لا يلحقه اللّوم متى كان الاجتهاد واجبا، أو مندوبا، أو مباحا، وهذا صحيح.

أمّا في حال عود الضمير على " ما " و هي المجتهد فيه؛ فإنّ ذلك يوجب خللا في الحدّ؛ فيصيّره غير جامع؛ لخروج الاجتهاد المحرّم منه؛ مع أنّ ظاهر كلام الإمام يقتضي عود الضمير إليه؛ ما يجعل من معنى التعريف باطلا؛ ذلك أنّ الاجتهاد كما يقع في الواجب، و المندوب، و المباح، و المكروه – و هذه الأربعة لا لوم فيها على المجتهد– فإنّه قد يقع في المحرّم، و هذا الأخير اللّوم واقع فيه ، وهو ينافي ما قرره الإمام الرازي في قوله: " فيما لا يلحقه فيه لومٌ."

*التعريف لم يحترز من شموله الاجتهاد في المسائل الأصولية، و الكلامية.

و هو اعتراض يمكن الجواب عنه بأنّ الاجتهاد في المسائل الكلامية؛ مِمَّا يُلحق اللّوم فيه بالمجتهد متى أخطأ وجه الصّواب،و ينطبق هذا أيضا على مسائل أصول الفقه لدى من يرى أنّها قطعية.[3]

* تعريف الإمام الرازي يشمل النظر في قيم المتلفات، و أروش[4] الجنايات، وغيرها؛ فهذه لا يسمّى النّظر فيها اجتهادا بالمعنى الاصطلاحي، وإن كان كذلك بمعناه اللّغوي.

---

[1] – الرازي(ت606هـ)، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط1، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ ، 6/6.

[2] – هذه الاعتراضات أوردها الإمام القرافي الّذي تابع الإمام الرازي إلى حدّ ما في تعريف الاجتهاد على نحو مختصر في شرح تنقيح الفصول، كما اختار في نفائس الأصول– بعد اعتراضاته على تعريف الإمام الرازي– تعريفًا يراه الأفضل حيث قال: " فالّذي أراه أنّه بذل الوسع في الأحكام الفروعية الكلية ممن حصلت له شرائط الاجتهاد.". راجع: القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة و تحقيق و تعليق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، و قرظه عبد الفتاح أبو سنة، دط، مكة المكرمة، نشر مكتبة مصطفى الباز، دت، 3788/9، و شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص429.

[3] – أنظر حول القطعية في مسائل أصول الفقه: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 1/ 10.

[4] – الأروش جمع أَرْش؛ و هو اسم للمال الواجب على ما دون النفس، و أرش الجراحة ديّتها. راجع: الجرجاني (ت816هـ)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ، ص31، و المناوي محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، بيروت، دار الفكر، 1410هـ، ص50.

غير أنّ هذا الاعتراض قد يُجاب عنه بتعليق الإمام نفسه على تعريفه في قوله: "و هذا سبيل مسائل الفروع، ولذلك تُسَمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيها مجتهد، و ليس هذا حال الأصول." [1]

لكن و بوجه عام يمكن القول بأنّ تعريف الإمام الرّازي، كان مفتقرا إلى الوضوح بما يكفي، و هو ما جعله عرضة للنقد.

و عرّف الإمام الآمدي الاجتهاد بقوله: "و أما في اصطلاح الأصوليين؛ فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه." [2]

فقوله: " في طلب الظّن" احتراز عن الأحكام القطعية؛ فهذه لا مجال فيها للاجتهاد، و أمّا قوله: " بشيء من الأحكام الشرعية" فهو قيد لإخراج الاجتهاد في المعقولات، و المُحسّات، و غيرها.

و قوله: " بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه" فهو قيد للاحتراز من اجتهاد المقصّر؛ فإنّه لا يعدّ اجتهادا معتبراً عند الأصوليين. [3]

غير أنّه اعترض على هذا القيد الأخير بالتكرار، إذ يكفي عنه القيد الأول؛ و هو استفراغ الوسع، لأنّ المقصّر في اجتهاده لا يكون مستفرغًا. [4]

و بالاستغناء عن القيد المعترض عليه في تعريف الإمام الآمدي؛ وردت عبارة الإمام ابن الحاجب حيث قال: " الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي." [5]

فذكر: " الفقيه" في هذا التعريف، فيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه؛ غير أنّ الظاهر أنّ هذا الاحتراز أوجب اعتراضا بالتسلسل في الحدّ؛ ذلك أنّه لا يصير فقيها إلاّ بعد **الاجتهاد**، كما أنّه لا

---

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 6/6.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 4/ 197.

[3] – نفسه، 197/4، 198.

[4] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 9/ 3790.

[5] – ابن الحاجب(ت646هـ)، مختصر منتهى السول و الأمل في علمي الأصول و الجدل، مع شرح العضد بحاشية التفتزاني، و حاشية السيد الشريف الجرجاني، وعليها حاشية الفناري، وعلى المختصر و شرحه و حاشية السعد و الجرجاني حاشية الجيزاوي، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2004م، 579/3.

يُتصوّر فقيه غير مجتهد، و لا مجتهد غير فقيه.[1]

و قد يُجاب عنه بأنّ: المعنى المراد بقيد الفقيه هو من أتقن مبادئ الفقه، و كذا العالم بمسائله؛ بحيث يقدر على استخراجه من القوة إلى الفعل،[2] و ليس المراد به من اجتهد فعلا، فيكون المعنى بذلك من كان متهيّئًا للفقه،[3] و عندها لا مجال للاعتراض على التعريف بالتسلسل.

كما أنّ التعبير بقيد الظنّ جعل التعريف محلاّ لاعتراضين آخرين:[4]

الأول: إن أريد به خصوص الظنون المعتبرة شرعا، كان التعريف غير جامع؛ لخروج العلم بالأحكام فهو لا يسمّى ظنّا، و أيضا لخروج ما لم يفد الظنّ ممّا قام عليه دليل خاص.

الثاني: إن أريد بالظنّ عمومه فإنّ التعريف يصبح زيادة على كونه غير جامع، غير مانع أيضا.

إلاّ أنّه يمكن دفع هذين الاعتراضين بأن يقال أنّ المراد من الظنّ هنا هو مطلقه، بمعنى إدراك الطرف الراجح؛ سواء كان علما، أو ظنّا معتبرا شرعا، و ليس المقصود به في التعريف ما تساوت بشأنه الاحتمالات.[5]

و مطلقا عن القيود السّابقة؛ يرد تعريف القاضي البيضاوي[6] للاجتهاد الّذي سبقه إليه صاحب الحاصل بأنّه:" استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية."[7]

---

[1] – التفتازاني، حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى، مصدر سابق، 579/3، 580.

[2] –الأنصاري (ت1225)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور (ت1119هـ)، ضبط و تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنّة و الجماعة، 1432هـ/2002م، 404/2.

[3] – التفتازاني، حاشيته على شرح العضد، مصدر، 2/ 279، و الجلال المحلّي، شرح على متن جمع الجوامع، و البناني، حاشيته على الشرح و بالهامش تقريرات عبد الرحمن الشربيني، دط، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1424هـ/2003م، 382/2.

[4] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ط2، مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة و النشر، 1979م، ص562.

[5] – نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406هـ/ 1986م، ص27.

[6] – هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي؛ أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي؛ نسبة إلى البيضاء من بلاد فارس، من أئمة الشافعية، له: " الطوالع" و" المصباح" في أصول الدين، و"الغاية القصوى" في الفقه، و"المنهاج" في أصول الفقه، و" مختصر الكشاف" في التفسير، قيل ت691 هـ، و قيل ت 685هـ، راجع: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 8/ 157، 158.

[7] – محمد بن الحسين الأرموي (ت653 هـ)، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تحقيق: عبد السلام أبو ناجي، ط1، بنغازي، بنغازي، جامعة قار يونس، 1994م، 1000/2، و البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مع شرحيه: نهاية السول للإسنوي(ت 772هـ)، و مناهج العقول، البدخشي، دط، مصر، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، دت، 191/3= =وبقريب

فاستغنى فيه عن قيدي كلّ من "الفقيه"، و "الظن"، و عبّر بلفظة: "دَرْكِ" الّتي تشمل العلم، و الظنّ بالأحكام على حدّ سواء.

و قوله: "استفراغ الوسع" مشعر بالكلفة و المشقة؛ بحيث يعجز عن مزيد طلب فيخرج بهذا القيد استفراغ المقصّر، كما خرج بقوله: " الشرعية " الأحكام العقلية، و الحسّية،[1] و تبقى في دائرة الاجتهاد الأحكام الأصولية و الفروعية، إلاّ أن تُخصّص الأحكام الشرعية بكونها خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالأوجه المعروفة؛ فإنّها لا تشمل الاجتهاد في المسائل الأصولية.[2]

و لعلّ هذا التعريف يكون الأنسب **للاجتهاد** في الاتّجاه السّنّي؛ باعتباره الأسلم عمّا تمّ إيراده من نقود في التعاريف المذكورة آنفا.

الفرع الثاني: تطوّر مفهوم الاجتهاد في المدرسة الإمامية.

بما أنّ النظرة الإمامية إلى مصطلح الاجتهاد؛ قد تطوّرت مع الزمن؛ فإنّ العرض لفحوى هذا التطور الحاصل، سيكون في بندين كالآتي:

البند الأول: الاجتهاد بمعنى القياس و إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه.

بالنظر في كتب الأصول الإمامية، يتّضح للدارس أنّ مصطلح الاجتهاد كان يطلق عندهم بداية بمعنى القياس، و إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه، و هو المعنى الّذي كانت العبارات الإمامية تفوح برفضه جملة و تفصيلاً؛ باعتبار ما يجسّده من كونه مصدرا من مصادر الاستنباط عند فقد النّصوص –كما هو الحال في الفهم السنّي له على ما مرّ بيانه– و يظهر هذا جليّا لدى كثير من متقدّميهم الّذين اعتبروا الاجتهاد إثباتا للأحكام الشرعية بغير طريق النّصوص؛ بل بما طريقه الأمارات و الظّنون، و يتجلّى هذا واضحا في واحدة من أقدم العبارات الإمامية، كما تحكيه المقولة الآتية للشيخ المفيد في قوله: " إنّ الاجتهاد، و القياس في الحوادث لا يُسوّغان للمجتهد، و لا للقائس، و إنّ

من تعريفه كان تعريف ابن النّجار الحنبلي(ت972هـ). راجع: شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، و نزيه حمّاد، ط2، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م، 458/4.

[1] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 192/3، و البدخشي، مناهج العقول، مصدر سابق، 191/3.

[2] – تعارف الأصوليون على أنّ المراد بالاجتهاد عند إطلاقه؛ الاجتهاد في الفروع الفقهية دون الأصول، و هو ما يستفاد من عبارة الإمام الرازي: "و هذا سبيل مسائل الفروع، ولذلك تُسَمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيها مجتهد، و ليس هذا حال الأصول." غير أنّ البعض جعل الأصول من مسائل الاجتهاد، و لا وجه لتخصيصه بالفروع؛ إلاّ على تقدير الخطأ حال الاجتهاد في الأصول، و ما يَلحق به المجتهد من لوم. راجع: الرازي، المحصول، مصدر سابق، 6/6، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 191/3، 192 و، البدخشي، شرحه على المنهاج، مصدر سابق، 191/3، 192.

كلّ حادثة تَرِدُ فعليها نصّ من الصّادقين عليهم السّلام، يحكم فيها، و لا يتعدّى إلى غيرها؛ بذلك جاءت الأخبار الصّحيحة، و الآثار الواضحة...، و هذا مذهب الإمامية خاصّة، و يخالف فيه جمهور المتكلّمين، و فقهاء الأمصار."[1]

و عليه فالاجتهاد في هذه الفترة لديهم؛ كان في نظرهم – و على حدّ تعبيرهم – مرادفا للرّأي الّذي يعني التفكير الشخصي للفقيه، و هو الأمر الّذي يجعل منه مصدرا من مصادره؛ فيعتمد بذلك على تفكيره الشخصي، و ذوقه الخاص في حالة عدم توفّر النصّ الشرعي في عملية البحث عن الحكم، و مثاله لديهم هو ما انتهجته واحدة من كبرى المدارس السّنية، و هي المدرسة الحنفية من خلال دعوى تقديم الرّأي، و القياس على النّصوص.[2]

ولم يقفوا عند هذا الحد؛ بل عَدُّوا منهج المخالف تغييرا، و تبديلاً في الأحكام الشرعية الإلهية الثابتة بالنصوص الصّريحة،[3] و في مقدمة ذلك كثير من اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم على اعتبار كونها في معرض النصوص الشرعية الواضحة، و يمثّلون لذلك بموقف الصّديق رضي الله عنه من مسألة إرث السيدة الزّهراء من أرض فَدَكْ، و كذا بجملة من اجتهادات الفاروق رضي الله عنه، كما في مسألة سهم المؤلّفة قلوبهم، و أرض سواد العراق، و قطع يد السارق عام المجاعة، و غيرها كثير في كتبهم.[4]

و في هذا الشأن يقول الشهيد محمد باقر الصدر[5] في مقدمته لكتاب: " تاريخ الشيعة الإمامية، و أسلافهم" ما نصّه: " ...إذا تتبّعنا المرحلة الأولى من حياة الأمّة الإسلامية في عصر

---

[1] – المفيد، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، ط2، بيروت، دار المفيد للطباعة و النّشر، 1414هـ، ص139، و المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 792/2.

[2] – محمد باقر الصدر (ت1400هـ)، دروس في علم الأصول (سلسلة الحلقات، الحلقة الأولى و الثانية)، ط2، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، 1406هـ/1986م، 46/1، و المعالم الجديدة للأصول، ط1، النجف، مطبعة النعمان، دت، ط2، طهران، مكتبة النجاح لصاحبها السيد مرتضى الرضوي، 1395هـ/1975م، ص36.

[3] – محمد علي الشهرستاني، مدخل إلى علم الفقه، ط1، لندن، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية كلية الشريعة، بيروت، دار النصر، 1416هـ/1996م، ص163.

[4] – عبد الحسين شرف الموسوي (ت1377هـ)، النّص و الاجتهاد، مرجع سابق، ص95- 100، و 103- 119، و 257، 258.

[5] – هو محمد باقر بن حسن الصدر، من كبار علماء العراق الشيعة في العصر الحديث، من عائلة معروفة في أصفهان و الكاظمية، أخذ عن والده، و أخذ عنه البهسودي و أحمد الإسلامي، و غيرهم، استشهد مع أخته آمنة الصدر في أحد سجون النظام العراقي السابق. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 12/10، و مجمع الفكر الإسلامي، موسوعة مؤلّفي الإمامية، ط2، قم، نشر مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ، 105/1، 87/2، 258/2.

النبي ﷺ، نجد اتّجاهين رئيسيين مختلفين...أولا؛ الاتجاه الّذي يؤمن بالتعبد بالدين، و تحكيمه، و التسليم المطلق للنّص الدّيني في كلّ جوانب الحياة.

و ثانيا، الاتّجاه الّذي يرى أنّ إيمانه بالدين يتطلّب منه التّعبّد إلاّ في نطاق خاص من العبادات، و الغيبيات، و يؤمن بإمكانية الاجتهاد، و جواز التصرّف على أساسه بالتغيير، و التعديل الدّيني؛ وفقا للمصالح...و بالرّغم من أنّ الصّحابة بوصفهم الطّليعة المؤمنة، و المستنيرة...

و بالرّغم من ذلك؛ من الضروري التسليم بوجود اتّجاه واسع...يميل إلى تقديم الاجتهاد في تقرير المصلحة و استنتاجها من الظروف، على التعبد بحرفية النّص الدّيني، و قد تحمّل الرّسول المرارة في كثير من الحالات بسبب هذا الاتّجاه...و قد قُدِّر لهذا الاتّجاه ممثّلون جريئون من كبار الصّحابة من قبيل عمر بن الخطّاب؛ الّذي ناقش الرسول ﷺ، و اجتهد في مواضع عديدة خلافا للنّص."[1]

البند الثاني: الاجتهاد بمعنى آلية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

بعد أن كان الاجتهاد في الاستعمال الإمامي ينطبق على معنى الرأي و القياس فيما لا نصّ فيه –كما هو الفهم السنّي له – فقد تطوّر المصطلح إلى أن أصبح مع الوقت يعني آلية الاستنباط من النص الشرعي، و هي مرحلة تبدأ منذ القرن السابع الهجري؛ بمقدم المحقّق الحلّي؛[2] الّذي يعدّ أوّل من أعطى تعريفا محدّدا للاجتهاد[3] في المدرسة الإمامية– على ما سيأتي تفصيله– عندما اعتبره مرادفا لكيفية استنباط الأحكام من النّصوص؛ بمعنى آلية فهم النص الشرعي بالدّرجة الأولى، و هو ما يدلّ عليه في قوله: " ...فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد؛ قلنا: الأمر كذلك... فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطّرق النظرية الّتي ليس أحدها القياس."[4]

---

[1] – محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1399هـ/ 1979م، ص70-75.

[2] – هو جعفر بن الحسين بن سعيد الهذلي، أبو القاسم نجم الدّين الحلّي المعروف بالمحقّق، ولد سنة602هـ، انتهت إليه رئاسة الشيعة الإمامية في زمانه، من تلاميذه: الحسن بن المطهر الحلّي، و الحسن بن داود الحلّي، مات على الراجح سنة676هـ، له: شرائع الإسلام، و مختصرها النّافع، و المسلك في أصول الدين، و المعارج في أصول الفقه. راجع: محسن الأمين، أعيان الشّيعة، مرجع سابق، 4/89- 93.

[3] – محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مرجع سابق، 1/49، و يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص24.

[4] – جعفر بن الحسن الحلّي(ت 676هـ)، معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الرّضوي، ط1، قم، مطبعة سيّد الشهداء، نشر مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1403هـ، ص179.

و مثل هذا الكلام يوحي بأنّ المتأخّرين من الإمامية؛ و هم الأصوليون؛ قد تأثّروا مع الزمن بمنهج أهل السنّة في النّظر إلى الاجتهاد، و ضرورة الأخذ به في الأحكام؛ خصوصا بعدما تطوّر مفهومه و استقرّ معناه في عبارات المتأخرين من علماء المدرسة السّنّية، على آلية استنباط الأحكام من النّصوص، بعد أن كان في زمن الصحابة و من بعدهم؛ يعني المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي، بكلّ ما تحمله الكلمة من معاني الرّأي المتقدّمة.

و ذلك دون إزالة لغطاء التحفّظ في الجانب الإمامي، تجاه منهج الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ عن طريق القياس، و ما على شاكلته من الأدلّة التّبعية.

و هو المعنى الّذي ركّز عليه الشهيد الصّدر، في معرض حديثه عن الاجتهاد المشروع و المعتبر لدى الشيعة بوجه عام حين قال: " إنّ الاجتهاد الّذي يمارسه الشيعة، و يرونه جائزا، بل واجبا وجوبا كفائيا؛ هو الاجتهاد في استنباط الحكم من النّص الشرعي؛ لا الاجتهاد في رفض النّص الشرعي رأي يراه المجتهد، أو لمصلحة يخمّنها...و الاتّجاه الشيعي يرفض أيّ ممارسة للاجتهاد بهذا المعنى."[1]

هذا، و قد اختلفت عبارات أصحاب هذا الاتّجاه من أهل المدرسة الإمامية، في تعريف الاجتهاد؛ على غرارها في المدرسة السّنية، و هنا سيتمّ إيراد أهم التعريفات الإمامية للاجتهاد؛ كآلية لفهم الخطاب الشرعي عموما؛ بحسب ما ضمّته من قيود مختلفة، و مع مراعاة التسلسل التاريخي لأصحابها.

و ستكون البداية مع تعريف المحقق الحلّي، عندما عرّف الاجتهاد بأنّه: " بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية." [2]

فقوله: " استخراج الأحكام الشرعية " يعني من الأدلّة، و يدلّ على ذلك قوله: " وبهذا الاعتبار؛ يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهادا، لأنّها تبتنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر." [3]

و هو بهذا يعني أنّ الاجتهاد مرادف لكيفية استنباط الأحكام من النّصوص؛ بمعنى آلية فهم النص الشرعي بالدّرجة الأولى، دون غيرها من الطرق الأخرى.

---

[1] – محمد باقر الصدر، بحث في الولاية، مرجع سابق، ص79.

[2] – جعفر بن الحسن الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص179.

[3] – نفسه، ص179.

و هذا تعريف يشبه إلى حدّ كبير تعريف الإمام السّمعاني من الاتّجاه السّنّي؛ لاسيما في تحديد معنى الاجتهاد بطريقة الاستنباط من الظّواهر، و النّصوص بمنطوقها، و مفهومها، وهذا ما أورده التعريف بعبارة:" تبتنى على اعتبارات نظرية ".

غير أنّ هذا التعريف كان قاصرا في تحديد و بيان، ما تفضي إليه تلك الآلية؛ من ظنّ بالحكم، أو قطع به، و هو ما بيّنته تعريفات أخرى مثل عبارة العلاّمة الحلّي؛[1]حيث قال في بيان حدّ الاجتهاد أنّه: " استفراغ الوسع في النّظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية، على وجه لا زيادة فيه." [2]

فقوله:" فيما هو من المسائل الظنية" يوحي بأنّ الاجتهاد لا يكون مجاله في القطعيات من المسائل.

و أمّا قوله: " على وجه لا زيادة فيه" فهو كناية عن عدم التقصير في النّظر و الطّلب، إلاّ أنّه قيد قد يجعل من التعريف عرضة للاعتراض عليه بالتّكرار على منوال تعريف الإمام الآمدي من الاتّجاه السّنّي، فيكفي عنه القيد الأول وهو: "استفراغ الوسع". و بالاستغناء عن التكرار السابق، و بعبارة قريبة جدّا من تعريف الإمام ابن الحاجب من الاتّجاه السّنّي، عرّفه نجل الشهيد

الثاني[3] في المعالم بأنّه: " استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بحكم شرعي." [4]

و قد كان هذا التعريف بدوره محلاّ لعدد من الاعتراضات، فبالإضافة إلى الاعتراض عليه بالدّور نظرا لقيد " الفقيه "، وكونه غير مانع، أو جامع بالنّظر إلى قيد " الظّن " كما تمّ بيانه في تعريف

---

[1] – هو الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن المطهّر الحلّي جمال الدين، ولد سنة647هـ، أخذ عن المحقّق خاله، لُقّب في زمانه بالعلاّمة من بين الإمامية كلّهم، ت726هـ، له: "منتهى الطلب في تحقيق المذهب" في الفقه، و "النّكت البديعة في تحرير الذريعة" في أصول الفقه، و "نظم البراهين" في أصول الدين. راجع: محمد أمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 396/5- 404.

[2] – الحسن بن المطهر الحلّي (ت726هـ)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق و تعليق: عبد الحسين محمد علي البقال، دط، قم، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، رمضان1404هـ/1984م، ص240.

[3] – هو الحسن بن زين الدين العاملي، خطيب الأصوليين، ولد بجبع سنة959هـ، و ت1011هـ، له المعالم في أصول الفقه. راجع: محمد الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 138/1، و 92/5-96.

[4] – الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي(ت1011هـ)، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، تحقيق: لجنة تابعة لجماعة المدرسين بقم، دط، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقُم، دت، ص238.

الإمام ابن الحاجب من المدرسة السّنّية، فإنّ ثمّة اعتراضات أخرى يمكن إيراد أهمّها على النّحو الآتي:[1]

* إن كان المراد من الاجتهاد في الحدّ المذكور الاجتهاد الصّحيح؛ فلا بدّ من إضافة قيود أخرى في التعريف، و إن كان المراد به المعنى الأعمّ، فلا حاجة لإيراد الفقيه فيه.

و أُجيب عن ذلك: أنّ المقصود بالاجتهاد في الحدّ ما كان معتبرا، و لا اندراج لما لا يعتدّ به في التعريف، و بذلك يُدفع الاعتراض على قيد الفقيه؛ لأنّ المقصود به الاحتراز من نظر غيره.

* استفراغ الوسع المذكور في الحدّ، غير معتبر في تحصيل كلّ الأحكام؛ إذ يوجد منها ما يستفاد بأوّل نظرة في المسألة.

و أُجيب عن ذلك: أنّ المقصود ببذل الوسع ما تحصل به الطّمأنينة من صرف النّظر في التّفتيش عن الأدلّة، و ليس المراد صرف الوسع من النّظر، و الوقت في كلّ واحدة من المسائل، لأنّ المعلوم خلافه.

و رُدَّ على هذا الجواب بأنّ مثل هذا التفسير مخالف لظاهر ما يقتضيه الحدّ، إذ اعتبر فيه بذل الوسع بالنّسبة لخصوص الأحكام، و ليس لمجموع المسائل فحسب.

* الحد غير منعكس؛ لأنّ جملة من الأدلّة الفقهية في الواقع لا تفيد الظن، بل تكون حجّة، كدليل الاستصحاب، و أصالة البراءة، و بعض مدلولات الألفاظ، مع أنّ استفادة الحكم منها يُسمّى اجتهادا أيضا.

و أُجيب بأنّ: غاية المطلوب من المجتهد في اجتهاده، هو تحصيل الظنّ بالحكم إذا لم يتمكّن من القطع به، و هو كافٍ بعد انسداد باب العلم بالأحكام- كما سيأتي توضيحه في مطالب لاحقة- فيأخذ بما أوصله إليه ظنّه لأنّه مكلّف بالعمل بمؤدّاه، فإن عجز عن تحصيل الظنّ وجب رجوعه إلى أدلّة الفقاهة كالحكم بأصالة البراءة، و أصالة الاحتياط، ويكون الحكم المستفاد منها ثابتا على سبيل الظنّ، بالنّظر إلى احتمال حصول المعارض، أو السّهو في عملية الاستنباط.

* أنّ الفقيه قد يتوقف في حكم المسألة بعد اجتهاده فيها، فليس هناك مجال لتحصيل الظن بالحكم، على الرغم من استفراغ الوسع في ملاحظة الأدلّة.

و أُجيب بأنّ: التوقّف في المسألة بعد استفراغ الوسع في الطّلب، لا ينافي مسمّى الاجتهاد.

---

[1] – محمد تقي الرّازي النّجفي الأصفهاني(ت 1248هـ)، هداية المسترشدين شرح معالم الدّين، دط، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم ،دت، 3/614-622.

* كثيرا ما يحصل للفقيه القطع بالحكم لتراكم الظّنون، و ظاهر الحدّ المذكور يقتضي خروج المسائل المقطوع بها عن مسمّى الاجتهاد.

و أُجيب بأنّ: تحصيل القطع في بعض مسائل الفقه، لا يقدح في التعريف لأنّ المتوقّع من بذل الوسع المذكور إنّما هو تحصيل الظنّ، فإن أفضى الأمر إلى القطع بالحكم فإنّ ذلك يكون مندرجا في الحدّ المذكور، و لا يخرجه عن كونه اجتهادا.

هذا و قد وُجدت للاجتهاد تعريفات على اعتباره اسما غير مصدر بأنّه: " ملكة يُقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الأصل فعلا، أو قوة قريبة." [1] فالملكة عبارة عن هيئة راسخة في النفس، يدرك بها النّاظر و المجتهد المعلوم المراد التوصّل إليه.[2]

و عليه فقيد "الملكة" هنا هو لإخراج ما كان من الاستنباط تعسّفا من دون حصولها، أمّا أخذ قيد: " القوة القريبة" في التعريف فهو لإلغاء اشتراط الفعلية في الاجتهاد؛ فيدخل في التعريف من كانت له ملكة دون أن يكون قد استنبط فعلاً.[3]

و من أهمّ ما ورد على هذا التعريف من اعتراضات؛ أنّ ظاهره يشير إلى أنّه في مطلق الاقتدار على الاستنباط؛ سواء كان هذا الأخير بطريق القطع، أو بطريق الظنّ، و هو ينافي خروج القطعيات عن الاجتهاد.[4]

و الجواب: أنّ إخراج القطعيات من التعريف إنّما يُتصوّر بإيراد قيد الظّن فيه، كما هو الحال النّسبة للتعريف السابق، أمّا في هذا الحدّ فالأمر مختلف، لأنّ الملكة الّتي يحصل بها القطع أو الظّن شيء واحد؛ فلا حاجة لذكر خصوص الظّن فيه.

و رُدَّ بأنّ: اتّحاد الملكة في الأمرين لا يسوّغ الإطلاق في الحدّ، لاختلاف الحيثية، و عليه يكون المقصود بالاجتهاد بناء على ما ذكر، ملكة الاستنباط الظنّي دون العلمي.

---

[1]- البهائي (ت1031هـ)، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، ط1، د م ن، مدرسة ولي العصر العلمية قسم الدراسات و البحوث، 1423هـ، ص159.

[2] - الجلال المحلي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 382/2.

[3] - محمد تقي الرازي، هداية المسترشدين، مرجع سابق، 3/ 622.

[4] - نفسه، 623/3.

و أجيب عن هذا الردّ: بأنّ الاجتهاد بمعنى الملكة لم يؤخذ فيه الظنّ، لأنّ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل، في مقابلة غير القادر على ذلك كما هو الشّأن بالنّسبة للمقلّد، سواء كان بطريق القطع، أو الظّن.[1]

بالإضافة إلى أنّ الظّاهر من الحدّ أنّه يعمّ الاجتهاد المطلق و المتجزئ، و هو بناء على القول بالتّجزئة لا إشكال فيه، و أمّا بالنّظر إلى القول بمنع التجزئة في الاجتهاد، ففيه إشكال في اعتبار استفراغه فيما يقدر عليه من المسائل اجتهادا، و هو المستفاد من عبارة أهل الفنّ الآتية: الاجتهاد هل يقبل التّجزئة أم لا؟

و بإنعام النّظر في كثرة النّقود الموجّهة إلى الحدود السّابقة، بسبب قيد الظّن الوارد في الكثير منها ، فقد أثمر ذلك اتّجاها آخر في تعريف الاجتهاد، و جعل معناه مفيدا لتحصيل الحجّة على الأحكام بمعنى العلم بها، دون الظنّ بها، حيث قيل أنّه: " تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية الفرعية عن ملكة، و استعداد."[2]

فقيد الحجّة فيه؛ مقصود به ما يكون أعمّ من إقامتها لإثبات الأحكام، أو إسقاطها.[3]

و أمّا تقييد الأحكام بالفرعية فللاحتراز من تحصيل الحجّة على الأحكام الأصولية، كما أنّ تقييد التحصيل بكونه عن ملكة فللاحتراز ممّن كان تحصيله من دونها، و كذا لإخراج من لم يحصّل شرط الفعلية[4] في الاستنباط عند القائلين بها لظهور أدلّتها لديهم.

كما يندرج في التعريف تحصيل العلم بالأحكام الفرعية، و كذا تحصيل الظنّ الانسدادي،[5] و كذا إجراء الأصول العملية الشرعية و العقلية حال غياب النّص.[6]

---

[1] – نفسه، 623/3.

[2] – علي المشكيني، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ط5، قم، مطبعة الهادي نشر: دفتر الهادي، 1413هـ، ص18.

[3] – نفسه، ص18.

[4] – نفسه، ص18.

[5] – المراد بالظنّ الانسدادي؛ هو العمل بالظنّ المعتبر شرعا في حال انسداد الطريق إلى العمل بالعلم، و القطع، و هو ما فرض على الأصوليين من الإمامية سلوك منحى الاجتهاد؛ على العكس من الاتّجاه الأخباري الّذي عَدّ أتباعه طريق العلم بالأحكام مفتوحا دائما و لا مجال بذلك للقول بالانسداد. راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص93،94.

[6] – المشكيني، اصطلاحات الأصول، مرجع سابق، ص19.

و لعلّ الأنسب من بين التعاريف في المدرسة الإمامية؛ أن يقال أنّ الاجتهاد هو: " ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية شرعية أو عقلية." [1]

فالتعبير فيه بالحجّة؛ هو من باب التّحفظ على قيد الظنّ الّذي ذكره بعض الأصوليين في تعريفهم للاجتهاد؛ الأمر الّذي يجعل من المُعَرَّف غير جامع لخروج العلم بالأحكام منه، و غير مانع لدخول الظّنون غير المعتبرة شرعا فيه.[2]

و أمّا التعبير بـ: " الوظائف العملية" فالمقصود به ما يُسمّى أيضا بالأصول العملية، أو الأصول الوظيفية؛ الّتي تميّز بالتّوسع فيها الفقه الإمامي على وجه الخصوص.

و هذه في الواقع إنّما تشخّص الموقف العملي للمكلّف في مقام الشك؛[3]فتكون داخلة في مسمّى الاجتهاد، وتعريفه.

و إنّما تمّ اختيار هذا الحدّ على سابقه، لما اشتمل عليه من قيود ميّزت طرق الاجتهاد، و النّظر في الفقه الإمامي، كإعمال الأصول الوظيفية الشرعية، و العقلية على وجه التّصريح بها في التعريف.

الفرع الثالث: مناقشة الوجهتين السنية و الإمامية تجاه تطور مفهوم الاجتهاد.

بناء على ما تقدّم عرضه من تطوّر لمفهوم الاجتهاد في المدرستين؛ فإنّ مناقشة ذلك بشكل أخصّ، ستتركّز على ما تمّ إيراده من كون الاجتهاد لدى المدرستين، كان منصبّا معناه بداية على إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه، و هو أمر يحتاج إلى وقفة؛ لتجلية اللبس البيّن في العبارات الإمامية تجاه هذا المعنى من المعاني المصطلحة للاجتهاد.

أمّا بالنسبة للمدرسة السنّية؛ فإعمالها لمصطلح الاجتهاد بما يرادف إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه؛ هو ما تؤكّده قوائم مصادر الأدلّة في المذاهب السّنية المختلفة كالمذاهب الأربعة مثلاً، و هو ما تبرزه العبارة الآتية للإمام الشافعي حين قال: " إنّ من حَكَمَ ، أو أفتى بخبر لازم ، أو قاس عليه؛ فقد أدّى ما كُلِّفَ، وحكم و أفتى من حيث أُمِرَ، فكان في النّص مؤدّيا ما أُمر به نصّا، و في القياس

---

[1] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص562.

[2] – نفسه ص562.

[3] – بمعنى أوضح ما الّذي يجب على المكلّف تجاه المسألة الّتي لا نصّ فيها، هل يأخذ فيها بأصل الاحتياط و اشتغال الذمّة؛ و هو ما يسمّى لدى الإمامية بالأصل العملي الأساسي و العقلي؛ أي بما يكون استنادا إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط، أو يأخذ بأصالة البراءة القاضية بعدم وجوبه في موارد الشك، و هو ما يسمّى بالأصل العملي الثانوي و الشرعي؛ لورود البيان الشرعي بعدم وجوب الاحتياط. راجع: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مرجع سابق، 1/ 116، 117.

مؤدّيا ما أُمِر به اجتهادا، وكان مطيعا لله في الأمرين، ثمّ لرسوله؛ فإنّ رسول الله ﷺ أمرهم بطاعة الله، ثمّ رسوله، ثمّ الاجتهاد." [1]

و عليه فالاجتهاد لم يكن يُفهم من إطلاقه؛ كونه آلية للاستنباط من المصدرين الأولين، و هما الكتاب، و السنّة فقط؛ بل هو ما يكون عند فقد الدليل على الحكم الشرعي من المصادر المتفق عليها؛ سواء أُعمل بمعنى القياس، أو بما هو في معناه كالاستصلاح، و الاستحسان، و مراعاة الأعراف، و العوائد.

لكن مع ذلك، و –كما سبق بيانه في مبحث الرّأي– فإنّ الاجتهاد و إِنْ أُعمل بمعنى الرّأي، و ما لا نصّ فيه– كما هو الحال عند الصحابة الكرام– فقد أُعمل كذلك بمعنى الفهم السليم، و الدّقيق للنّصوص الشرعية، و التطبيق الحسن لها على واقع المسلمين آنذاك.

و أمّا ما تعلّق بوجهة النّظر الإمامية؛ فرفض المتقدّمين منهم لمبدأ الاجتهاد، قد كان جريا منهم على أصلهم في رفض القياس، و كلّ ما تعلّق به من طرق الاستدلال حال غياب النّص.

و أمّا تفسيرهم الاجتهاد بالرّأي الشخصي للفقيه و ذوقه الخاص؛ ففيه جناية على الاجتهاد، و الرّأي بوجه عام؛ لاسيما و قد مرّ سابقا في معرض الحديث عن أنواع الرّأي؛ أنّ المعتبر منه شرعا هو ما كانت الشواهد تعضّده، و الأدلّة تؤيّده، أضف إلى ذلك، أنّه ليس مقصودا بالرّأي التفكير ض المجرّد عن الدليل؛ فذلك" ما لا يقول به أحد من فقهاء السنّة"؛[2] لأنّه من الرّأي الباطل بإجماع الأمة.

و أمّا ما أُثير حول فتاوى، و اجتهادات بعض الصحابة الكرام بدعوى التبديل و التغيير للحكم الإلهي، و الحكم بغير ما أنزل الله، و الاجتهاد في مقابلة النصّ الشرعي؛ فبالنّسبة لما ذكروه من موقف الصّديق من ميراث الزّهراء رضي الله عنها من أرض فدك، و سهم خيبر؛ فيُجاب عنه بأنّه كان اجتهادا منه رضي الله عنه في معرض التّرجيح بين النّصوص المتعارضة؛[3] فآية المواريث مخصّصة بما رواه

---

[1] – الشافعي، الأم، مصدر سابق، 73/9.

[2] – أحمد الريسوني، نظرية الـ يب و التغليب و تطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط1، مصر، دار الكلمة للنشر و التوزيع، 1418هـ/1997م، ص168.

[3] – عبد الرحمن السنوسي، الاجتهاد بالرّأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص205.

الصّديق نفسه عن النّبي ﷺ أنّه قال: ﴿ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ ﴾،[1] و لم تقتصر معرفة هذا المخصّص على أبي بكر وحده، بل هو ما أقرّه بعض من كبار رجال آل بيت النّبوة الطّاهرين؛ كعليّ بن أبي طالب، و العبّاس رضي الله عنهم و هو ما تؤكّده رواية الشّيخين الكاملة للحديث المذكور، و ممّا يدفع التّهمة، و التّشكيك أكثر في هذه المسألة؛ أنّ عليّ بن أبي طالب لم يطالب بإرث فاطمة رضي الله عنها زمن تولّيه الخلافة.

و أمّا ما ذكروه عن بعض من اجتهادات الفاروق رضي الله عنه ؛ فبالنّسبة لسهم المؤلّفة قلوبهم، فقد كان بدقّة ملحظه رضي الله عنه في فهم النّص، قد أدرك أنّه معلّل بعلّة محدّدة، هي التأليف الّذي لا يخدم مصلحة دولة المسلمين آنذاك، بعد أن قويت شوكتها، و اشتدّ عودها، و تدعّم صرحها؛ فكان هذا النّظر منه رضي الله عنه من باب إيقاف الأحكام لتخلّف مقاصدها؛ ذلك أنّه لا عبرة بالوسائل متى تخلّفت مقاصدها.[2]

الأمر ذاته فيما تعلّق بإيقاف حدّ السّرقة عام المجاعة؛ فهذا لم يكن جرأة على الحكم الثابت بالنّص، بقدر ما كان وقوفا مع علّته الّتي تقرر أن المكلّف لا يستوجب القطع إلاّ في حال السرقة من غير اضطرار و حاجة،[3] فهذا في الواقع يعدّ اجتهادا في التنزيل و التطبيق، لعدم اكتمال ظروف و حيثيات هذا الأخير، و الّتي تتحدّد نصّا و واقعا بالنصوص الكلّية، و المقاصد العليا للشريعة.[4]

و أمّا مسألة تقسيم أراضي سواد العراق؛ فهو ضرب من تخصيص العموم بالمصلحة، فقوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ

---

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب قول النّبي: لا نورث ما تركنا صدقة، حديث رقم: 6727، 236/4، و مسلم في كتاب الجهاد و السّير، باب حكم الفيء، حديث رقم: 4676، 151/5.(راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الفرائض، باب: قول النبي: لا نورث ما تركنا صدقة، حديث رقم: 6727، 6/12، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب الجهاد و السير، باب: حكم الفيء، حديث رقم: 1758، 12/ 74.)

[2] – الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص17.

[3] – السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق،، ص247.

[4] – أحمد بوعود، الاجتهاد بين حقائق التاريخ و متطلّبات الواقع، ط1، مصر، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، 1425هـ/2005م، ص138، 139.

﴿ٱلۡنَفَىَ ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىَ كُلِّ شَىۡءٍ قَدِيرٌ﴾[1] صريح في عموم القسمة؛ سواء تعلّق الأمر بالمنقولات، أو العقارات.

و مثله فعله ﷺ في قسمة غنائم خيبر؛ إذ لم يفرّق بين عقارها، و منقولها، و رغم ذلك امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة أرض السّواد؛ معلّلا ذلك بخوفه على مصلحة المسلمين العامّة، إن عدم بيت المال، و الموارد المالية الّتي تموّله؛ فتكون عندها أرض السّواد مصدرا لسدّ حاجات الأمّة، مع إبقاء عموم الآية جاريا في غير العقار؛ لأنّ تخصيصه كان بقدر الحاجة العامّة إلى ذلك.[2]

و عليه؛ فإنّ الحقّ يقتضي أن يُقَال أنّه ليس في مثل هذه الاجتهادات، أو في غيرها- ممّا لا يتّسع المقام لتفصيله- ما فيه تحريف أو تبديل للنّصوص، و الأحكام الإلهية، بل هي من زمرة أحسن الفهم و أدقّه؛ القائم على أصول مقررة في الشرع من غير مخالفة، أو انحراف بالنّص عن هدفه و مقصده، و تتمثّل في:[3]

* أولوية الجمع بين النّصوص المتعارضة ظاهرا ما أمكن، عملاً بالدّليلين معاً، و تورّعا عن إهمال أحدهما.

* فهم النّصوص التشريعية في إطار المقاصد الشرعية؛ بربط النّص بغايته، و فهم روحه المرادة به.

* فهم النّصوص في إطار المصالح الجماعية، و تقديم المصالح العامّة على الفردية، و درء المفسدة على جلب المصلحة، و تفادي الضّرر ما أمكن.

* فهم النّص في إطار التطوّرات، و التغيّرات الزمانية، و المكانية؛ بما لا يعني إلغاء النّص، و نسخه كما هو مفهوم لدى المخالفين؛ لأ لا أحد من المجتهدين يملك نسخ النّصوص و إبطالها، و إنّما يملكون فهم الحكم المستفاد من النّص؛ في إطار من مصلحة المسلمين السياسية كالاجتهاد في سهم المؤلّفة قلوبهم، أو الاجتماعية كما في اجتهاد طلاق الثلاث، و قتل الجماعة بالواحد، و قطع يد لسارق عام المجاعة؛ فمتى زالت تلك المصلحة، أو أدّى الأمر إلى مضرّة فعندئذ لا يمكن الأخذ به، و الاستمرار على مقتضاه.

---

[1] – سورة الأنفال، الآية:41.

[2] – السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص193.

[3] – أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص248، و محمد النّبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ط1، الكويت، دار القلم، 1977م، ص116- 122، و نفسه، ص202.

و من ثَمَّ و بدقيق التأمّل؛ فإنّ الصحابة ﷺ و إن كانوا أعملوا الرّأي في تطبيق بعض النّصوص الشرعية؛ إلاّ أنّ ذلك أبدا لم يكن من باب تعطيل الأحكام، أو تحريفها و تبديلها؛ فحاشاهم و هم كما قال عنهم الإمام ابن القيّم رحمه الله:" أفقه الأمة، و أبرّ الأمّة قلوبا، و أعمقُهم علماً، و أقلُّهم تكلُّفا، و أصحّهم قُصُودا، وأكملهم فطرة، و أتمّهم إدراكًا، و أصفاهم أذهانًا، شاهدو التنزيل، و عرفوا التأويل، و فهموا مقاصد الرسول؛ فنسبة آرائهم، و علومهم، و قصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته." [1]

و ما نُسب إلى بعضهم من ترك للأحاديث الصّحيحة، و بعض نصوص القرآن الكريم، بدعوى الإعمال المطلق لآرائهم، و الأخذ بمقتضى المصلحة؛ ليس إلاّ زللا ناتجا عن عدم تمحيص حقائق التاريخ؛ إذ لم يحدث أن ترك واحد من الصحابة نصّا لرأيه، أو لمصلحة يراها،[2] و كيف يُتصوّر منهم ذلك، و آثارهم في ذمّ الآراء المخالفة لمقتضى النصوص، لا تحصى كثرة أو عددا.[3]

و لا يبقى لمثل هذه الدّعوى أساس تقوم عليه بشأن ما نسبوه إلى مدرسة الحنفية؛ حين يُعلم أنّ علماءها كانوا يعملون بالمرسل، و يقدّمونه على الرّأي، و يقدّمون رواية المجهول الّذي لم يُعرف إلاّ برواية حديث، أو حديثين على القياس، كما يقدمون قول الصحابي لاحتمال السماع من الرسول ﷺ، و أنّ مخالفتهم للحديث في مسألة ما؛ إنّما تقوم على المعارضة لحديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس، أو لدلالة آية أو نحو ذلك ممّا هو مبيّن في كتبهم.[4]

خلاصة:

ممّا تقدّم عرضه حول تطوّر معنى الاجتهاد في اصطلاح المدرستين؛ يمكن تقرير ما يلي:

---

[1] – ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 2/ 149، 150.

[2] – أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص248.

[3] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 2/99-113.

[4] – عبد العزيز البخاري (ت730هـ)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م، 1/31.

1- نسبة المجتهد الحكم إلى رأيه لا يعني كونه افتعالا للحكم عن غير دليل -كما نُسِبَ ذلك إلى بعض الصحابة و التابعين في المسائل الّتي لم يظفروا فيها بأدلة شرعية- فحُسب عليهم الأمر ضربا من القول في الدين بالتشهّي، و اتّباع الهوى.

و الصحيح أنّ المجتهد إذا نسب قوله إلى الرّأي، أو الاجتهاد؛ فلا شكّ أنّه قد ظفر بدليل شرعي، و لكنه لم يقطع بالصواب فيه، و ما إسناده للحكم لرأيه و اجتهاده إلاّ من قبيل التورّع عن القطع بصحّة نسبة الحكم إلى الدين أو الشرع،[1] و يتجسّد هذا البعد في النّظر في موقف الفاروق رضي الله عنه القائل لكاتبه حين كتب: " هَذَا مَا رَأَى اللَّهُ، وَ رَأَى عُمَرُ." فقال: ﴿ بِئْسَ مَا قُلْت، قُلْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ، وَ إِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ.﴾[2]

و مثله ما كان في تحذيره من عاقبة التّعصّب للرّأي في قوله: ﴿ السُّنَّةُ مَا سَنَّهُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ ﷺ، لاَ تَجْعَلُوا خَطَأَ الرَّأْيِ سُنَّةً للأُمَّة.﴾[3]

2- إذا تقرّر ما سبق؛ فإنّه يمكن القول بأنّ كثيرا من اجتهادات الصّحابة الكرام، تجسّد بجلاء عمق النّظرة الثّاقبة لدى الكثير منهم في كيفية التعامل مع ظروف الواقع و متطلباته، خاصّة و أنّهم رضي الله عنهم لم يكن الواحد منهم يستأثر برأيه الخاص،[4] أو باجتهاده الفردي؛ بل كانوا يَحرصون كل الحرص على احترام رأي الشورى النّابع من اجتماع كلمة أهل الحلّ، و العقد في ذلك الوقت، و هو منهج تعلّموه، و أتقنوه بما حفظوه من أسس الاجتهاد في مدرسة النبوة الطّاهرة، لا سيما إن عُلم أنّ أكثر من عمل بالرّأي منهم؛ هو من أهل الصّحبة الطويلة لنبيّ الأمّة ﷺ.

أضف إلى ذلك، أنّه بتتبّع بعض المسائل الّتي كانت محلّ نقاش طويل بين الصّحابة؛ كمسألة إرث الجد مع الإخوة، و مسألة الأراضي الخراجية في العراق و الشام؛ فإنّه يُلحظ أنّ لكلّ فريق

---

[1] - وميض العمري، المنهج الفريد في الاجتهاد و التقليد، ط1، الأردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، 1419هـ/ 1999م، ص47، 48.

[2] - رواه البيهقي في سننه الكبرى من خبر مسروق، كتاب القضاء، باب ما يقضي به القاضي و يفتي به المفتي، حديث رقم: 20845، 116/10، و صحّحه ابن حجر في التلخيص. راجع: ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، 472/4.

[3] - ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، مصدر سابق، 136/2.

[4] - كما هو معلوم من سيرة الفاروق رضي الله عنه الّذي كان له نوعان من الشورى؛ شورى خاصة لذوي الرأي من كبار الصحابة المهاجرين منهم و الأنصار، و شورى عامة لأهل المدينة جميعا، و ذلك بحسب خطورة الأمر أو النّازلة المتشاور بشأنها. راجع: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص251.

منهم منهجا في الفهم؛ بين حريص على التّمسّك بالنّص، و بين من يريد فهم النّص، و تطبيقه في إطار روحه، و مقاصده، و هو ما آذن فيما بعد ببروز اتّجاهات، و مذاهب فقهية اختصّت بمعالم و أصول، تختلف باختلاف مدى الاعتداد بالرّأي و الأخذ به.[1]

3- إنّ الحاجة إلى الاجتهاد، و ما يرتبط به من أصول لم تكن ملحّة بداية في الاتّجاه الإمامي؛ لترسّخ عقيدة الإمامة لدى أتباعه؛ فما كان يجسّده وجود الإمام المعصوم بينهم، وما تبعه إلى ما قبل انتهاء الغيبة الصغرى من امتداد لمرحلة النبوة عندهم، يجعل عصر البيان الشرعي لديهم ممتدا بما يُغني عن الحاجة إلى الاجتهاد، وهذا عكس ما كان عليه الأمر في الاتجاه السنّي الّذي انتهى عصر النّص لديه بموت رسول الله ﷺ.[2]

4- ما وقع من اختلاف في تعريف الاجتهاد في كلا المدرستين السنّية و الإمامية؛ إنّما مردّه إلى بعض القيود المذكورة في التعاريف المنقولة؛ الأمر الّذي جعلها محلاّ لما تقدّم بيانه من اعتراضات.

من ذلك قيد "العلم" عند الإمام الغزالي، و "الظنّ" عند الإمامين الآمدي و ابن الحاجب، و من وافقهما، و كذا قيد الفقيه الّذي ورد ذكره عند جملة من أهل الفن.

و عليه فبالنّظر إلى كلّ من قيدي العلم، و الظنّ، و ما ورد عليهما من اعتراضات؛ فربّما يكون الأسلم من بين التعاريف السّابقة في الاتّجاه السّنّي، تعريف الإمام البيضاوي على اعتبار ما ورد فيه من التعبير من كون الاجتهاد دركا للأحكام الشرعية، وهذا يشمل بوجه عام ما كان طريقه العلم كما الظن على حدّ سواء.

و أمّا في المدرسة الإمامية فلعلّ الأسلم من بين تعاريفها، ما ذكره السّيد محمد تقي الحكيم؛ لما لخّص فيه من منهج الاستنباط في الفقه الإمامي، بما يشمل الأصول العملية بنوعيها: الشرعية، و العقلية على وجه التصريح.

5- الّذي يظهر من اختلاف العبارات في تعريف الاجتهاد بين المدرستين؛ أنّه لم يكن بسبب الاختلاف في حقيقته و ماهيته؛ و إنّما كان ذلك بسبب الاختلاف في بعض القواعد الّتي بنى عليها كلّ طرف مذهبه في الاستدلال؛ كما هي الحال بالنّسبة لمسألة الاحتجاج بالظّنون في مقام البحث عن الأحكام، و هو ما أثمر الاتّجاه الحريص على جعل الاجتهاد مرادفا لتحصيل الحجّة على الحكم بدلا عن الظّن به.

---

[1] – النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص212.

[2] – محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مرجع سابق، ص44، و المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص37.

6- التعبير بالملكة لدى علماء المدرسة الإمامية؛ فيه إيحاء إلى الاختلاف الحاصل حول تجزّؤ الاجتهاد،[1] ون بالتجزئة و هم الأكثر يرون إمكان تجزّؤ الملكة لدى المجتهد، على عكس القائلين بعدمها بحجة أن الملكة لا تتجزأ.

7- ممّا سبق لعلّ المناسب في تعريف الاجتهاد أن يُقال: " هو بذل الجهد و الوسع ممّن حصّل أهلية النّظر في الأدلّة، لدرك الأحكام الشرعية العملية بطريق الاستنباط."

فقيد: "من حصّل أهلية النّظر"؛ كناية عن المجتهد المنوط بمهمّة النظر و البحث، و التعبير بـ:"درك الأحكام" هو للجمع بين الظن، و العلم في تحصيلها.

و أمّا وصف الأحكام بالشرعية العملية، فلقصره على أحكام الفقه الفروعية، والاحتراز ممّا سواها من الأحكام اللّغوية، و العقلية.

و أمّا قيد: " بطريق الاستنباط" فلإخراج ما كان تحصيله من الأحكام بطريق حفظ المسائل، أو السؤال عنها، أو التنقيب عنها في بطون الكتب، وغير ذلك ممّا يكون بغير طريق الاستنباط.

هذا، و ممّا سبق بيانه يُعلم أنّ المجتهد هو الفقيه الّذي حاز أهلية معرفة الأحكام مع أدلّتها،[2] فهو القائم بفعل الاجتهاد؛ لذلك قيل أنه: "الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظنّ بحكم شرعي." [3] و أنّه: " المستنبط عن ملكة."[4]

فهو مستثمر في أدلّة الشرع تحصيله ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية من مآخذها، و أدلّتها التفصيلية، فكان على هذا متصفا بصفة الاجتهاد،[5] فينطبق عليه بهذا عنوانان

---

[1] – المشكيني، اصطلاحات الأصول، مرجع سابق، ص19، و محمد سعيد الطبطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ط1، دم ن، مؤسسة المنار، 1414هـ/ 1994م، ص295، 296.

[2] – آل تيمية، المسوّدة، مصدر سابق، ص571، و أحمد بن حمدان الحراني (ت695هـ)، صفة الفتوى و المستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، دت، ص14، و ابن النّجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، 1/ 24.

[3] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 2/ 1027.

[4] – محمد حسن الغروي الأصفهاني (ت 1361هـ)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق و تعليق و تصحيح: مهدي أحدي أمير كلائي، ط1، انتشارات سيد الشهداء(ع)، قم، 1374هـ، 425/3.

[5] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص 342، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 20/4 ، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 4/ 198.

اثنان هما: الفقيه، و العارف بالأحكام،[1] كما يسمّى أهل الاجتهاد بأهل الرأي، و أهل الحلّ و العقد.[2]

و لمّا كان المجتهد القائم بوظيفة الاجتهاد بمثابة الخليفة لرسول هذه الأمّة ﷺ على ما هو مقرّر لدى علماء السنة،[3] و باعتباره نائبا عن الإمام المعصوم في حال غيبته على ما هو مقرّر لدى علماء الإمامية،[4] فإنّ ذلك لا يتأتّى إلاّ بتحصيل شرائط محدّدة، سُمِّيَت لدى أهل العلم بشروط الاجتهاد؛ وهي ما سيتمّ بحثه في المطلب الموالي؛ لما لبيان هذه الشروط من أهمّية تساعد في إجلاء أبعاد بعض مسائل هذه الدراسة.

المطلب الثالث: شروط الاجتهاد.

و سيكون العرض لشروط الاجتهاد المتّفق عليها، بين المدرستين السّنّية و الإمامية، و كذا الشروط المختلف فيها، في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: شروط الاجتهاد المتّفق عليها بين المدرستين.

قيّد علماء المدرستين السّنية و الإمامية منصب الاجتهاد بشروط و صفات؛ فلم يتركوه كرسيّا يعتليه كلّ طالب و مريد، و إنّما يتمّ ذلك لمن استكمل شروطا، و حاز ضوابط فصّلها أهل العلم في بحثهم لما أسموه بشروط الاجتهاد؛ و هي في الحقيقة سبيل يكفل ضمان النّسبة الحقيقية للفروع الفقهية، و المسائل المستنبطة- على كثرتها- إلى أصول الشريعة السّمحة، أو ما يُعبّر عنه بصحّة عمليّة الاستنباط.

و الغرض في هذا المقام هو تحديد أهمّ الضّوابط الرّئيسية المتّفق عليها في عملية الاجتهاد، من خلال تحديد جملة من الصفات في القائم بهذه المهمّة الجليلة و الخطيرة، و هو المجتهد.

---

[1] - الأصفهاني، نهاية الدراية، مرجع سابق، 425/3.

[2] - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، 1406هـ/ 1986م، 495/1.

[3] - الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/ 56.

[4] - محمد رضا المظفر (ت 1381هـ)، عقائد الإمامية، تقديم: حامد حفني داود، ط2، قم، مؤسسة أنصاريان للطباعة و النشر، دت، ص84، 85.

و الواقع أنّ هذه الشروط و إن اختلفت بشأنها عبارات الأصوليين ظاهرا في كلا المدرستين؛ فإنّ حصيلة ذلك لا تعدو ما بينه جملة من الأقطاب؛ ففي المدرسة السنية هاهو الإمام الغزالي يحددها في شرطين أساسيين هما:[1]

الشرط الأول: هو الإحاطة بمدارك الأحكام، متمكّنا من النّظر فيها، و تقديم ما يجب تقديمه منها، و تأخير ما يلزم تأخيره.

الشرط الثاني: عدالة المجتهد باجتنابه المعاصي؛ وهو شرط لقبول فتواه لا لصحّة اجتهاده.

و الإمام الرّازي من بعده هو الآخر أجمل شروط الاجتهاد في ثلاثة أمور هي:[2]

الأول: المعرفة بمقتضى اللّفظ، و معناه عن طريق معرفة اللّغة، و الألفاظ العرفيةن و الشرعية.

الثاني: المعرفة من حال المخاطِب أنّه يعني من اللّفظ ما يقتضيه ظاهره، إن كان مجرّدا عن القرينة، و ما يقتضيه مع القرينة إن وجدت.

الثالث: معرفة مجرّد اللّفظ إن كان مجرّدا عن القرينة، و قرينته إن اتّصلت به عقلية كانت، أو سمعية.

و الإمام الآمدي من بعدهما؛ هو الآخر حصر شروط الاجتهاد في أمرين:[3]

الأول: معرفة الله سبحانه و تعالى بالإيمان به، و بأسمائه، و صفاته، وتصديق رسوله ﷺ .

الثاني: المعرفة بمدارك الأحكام الشرعية، و أقسامها، وطرق إثباتها، و وجوه دلالاتها على مدلولاتها، و اختلاف مراتبها، و الشروط المعتبرة في ذلك.

أمّا الإمام الشاطبي فقد جعل مرتبة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين:[4]

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة الإسلامية على كمالها؛ و هو الوصف الّذي يتنزّل به المجتهد منزلة الخليفة من النبيّ ﷺ في تعليم الأمّة، و بيان الأحكام.

ثانيهما: وهو وسيلة للأول بالتمكّن من الاستنباط بناء على فهمه لتلك المقاصد؛ بتحصيل جملة من المعارف، و العلوم.

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص342.

[2] – الرّازي، المحصول، مصدر سابق، 21/6، 22.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 198/4.

[4] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/ 56.

و إلى قريب ممّا قرّره الإمام الآمدي ومن وافقه من الاتّجاه السّني؛ اتّجه أقطاب المدرسة الإمامية في ضبط شروط الاجتهاد المطلق؛ فبالتّتبع لما كتبوه في هذا الباب، يُلحظ أنّهم ضبطوا لوازمه في شرط يتلخّص في كون القائم بعملية الاجتهاد مكلّفا بها من خلال المكنة من الاستدلال بالدّلائل الشرعية على الأحكام،[1] و لا يتم هذا للمجتهد إلا بتمكّنه من أمرين اثنين هما على وجه الإجمال:

الأول: العلم بطرق العقائد الدينية الأصولية؛ وهي عندهم العلم بالله، و بصفاته، و توحيده، و عدله، و التصديق برسوله، و بخلافة أوصيائه، و عصمتهم.

الثاني: العلم بطرق الأحكام الشرعية، و كيفية استنباط الأحكام منها، و هو ما يُثمر كون المجتهد عالما بما يفتي؛ لأن الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم، و لا تصح مع الشك فيه.[2]

و بتتبّع ما ذكره العلماء من شروط للاجتهاد في المدرستين؛ سواء ما تعلّق منها بالجانب العقدي للمجتهد، أو بتحصيله العلمي الّذي يؤهّله لمعرفة مدارك الأحكام، و طرق استنباطها، فإنّه يمكن تفصيل تلك الشروط في النّقاط الآتية:

الشرط الأول: إسلام المجتهد.

و شرط لا غنى عنه بإجماع أهل العلم سنّة و إمامية؛ إذ لا بدّ أن يكون المجتهد عالما بوجود الله تعالى، و بما يجب له من الصفات و الكمالات، و أنه سبحانه قد تعبد عباده ببعثة رسله، وبتصديق معجزاتهم، و ما جاءوا به من منقول الشرع.[3]

و زاد الإمامية في الشرط المذكور على ما تقدّم؛ التّصديق بالأئمّة، و الأوصياء، و الاعتقاد بعصمتهم؛[4] جريا منهم على أصلهم في عقيدة الإمامة؛ الّتي تُعدّ إحدى لوازم، و شروط صحّة الإيمان، و بذلك يخرج المخالف لهذا الأصل عن مسمّى المؤمن، فلا عبرة بقوله، و فتواه في حقّ

---

[1] – الحسن الحلّي، مباديء الوصول، مصدر سابق، ص241.

[2] – الطوسي (ت 460هـ)، عدّة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي، ط1، قم، مطبعة ستارة، ذو الحجة 1417هـ، 727/2، و جعفر الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص200، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص240.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص343، و الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص13، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 198/4.

[4] – محمد الحائري (ت1250هـ)، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دط، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، مطبعة: نمونه، 1404هـ، ص401.

الإمامي، و لا تلازم بين قبول رواية غير المؤمن في اصطلاحهم، و حجّية فتواه؛ لأنّ الأولى مبناها على الفحص للتيقّن من السّلامة من الضّعف، و أمّا الثانية فتعبّد محض لا مجال للتدارك فيه.[1]

هذا و إن كان تحصيل الأصول المذكورة مجاله هو علم الكلام؛ فإنّه لا يلزم لتحصيل هذا الشرط التبحّر في علم الكلام، و دقائقه؛ بل يكفيه الاعتقاد الجازم الّذي به يكون به مسلما، صحيح الإيمان.[2]

غير أنّ بعض المعاصرين من الإمامية،[3] لم يعتبر علم الكلام ممّا يتوقّف عليه الاجتهاد؛ لأنّ إتقان الضروري من مباحثه – و إن كان لازما في حدّ ذاته– إلاّ أنّه لا ارتباط له بعملية الاستنباط، لجواز صدورها ممّن لا يؤمن بالله، و لا برسوله ﷺ، و لا بالأئمّة.

و هو ما ناقش فيه بعض المحققين[4] أيضا؛ لاعتباره من لوازم الاجتهاد، و توابعه، لا من مقدّماته و شرائطه، بل هو من شروط الإيمان، غير أنّ من المتأخّرين[5] من لم يرَ في ذلك قادحا، لعدم المنافاة بين كون هذه المسائل أصولا للإسلام، و الإيمان، و بين كونها مقدّمة لعملية الاجتهاد.

الشرط الثاني: البلوغ.

فالصّبي– على ما ذكر علماء السّنّة– لا حكم بقوله،[6] و هو نقلت في شأنه دعوى الإجماع في المدرسة الإمامية،[7] فلا عبرة بفتوى الصّبي حتّى و إن استجمع بقيّة الشروط، كما لا اعتداد بفتواه قياسا على عدم الاعتداد بروايته.[8]

الشرط الثالث: العقل.

---

[1] – نفسه، ص417، 418.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص343، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 198/4، و التفتازاني، حاشيته على شرح العضد، مصدر سابق، 580/3، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص 241، و نفسه، ص 401.

[3] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ط7، قم، منشورات الفيروزآبادي، 1386هـ، 190/6.

[4] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص241.

[5] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص401.

[6] – الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقه، مصدر سابق، 330/2، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 199/6.

[7] – الشهيد الثاني، الروضة، نقلا عن السيد المرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، ص293.

[8] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص418.

لما هو مقرّر في الاتّجاه السّني،[1] من أنّ قلم التكليف مرفوع عن المجنون لصريح الحديث الموقوف فيما رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلاَثَةٍ: عَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ، و عَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ، وَ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ.﴾[2]

و أسّس الإمامية وجهتهم في هذا الشرط على حكم العقل بعدم قبول فتوى المجنون، و على دعوى الإجماع – الّتي إن ثبتت – فلا فرق حينها بين الجنون المطبق، و غير المطبق، و إلاّ فإنّ فتواه و قوله قد يُقبلان حال إفاقته لعدم ثبوت الأدلّة المانعة.[3]

الشرط الرّابع: الحرّية.

و ليست شرطا في المفتي كما هو الرّاجح في كلا المدرستين؛ لأنّ الرّق لا يقدح، لجواز تمتّع العبد بقوّة الاجتهاد من جهة، و للإطلاقات الواردة في أدلّة الاجتهاد، و للسّيرة العقلائية من جهة أخرى.[4]

الشرط الخامس: العلم بكتاب الله تعالى.

و ذلك باعتباره أصل الأحكام، و مصدرها الأول، و هو شرط لا خلاف فيه بين أهل العلم في جميع المذاهب الإسلامية.[5]

---

[1] – الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، حققه و خرّج نصّه و علّق عليه: محمد حسن هيتو، ط2، دمشق، دار الفكر، 1400هـ/ 1980م، ص463، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 199/6.

[2] – رواه البخاري في صحيحه بهذا اللّفظ موقوفا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في كتاب الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق و لكره و السكران و المجنون و أمرهما، 405/3. راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق، 388/9.)

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423، و الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 294/6.

[4] – الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقّه، مصدر سابق، 330/2، و السمعاني، قواطع الأدلّة، مصدر سابق، 9/5، و الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص463، و الجلال المحلي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 385/2، و رضا الصّدر، الاجتهاد و التقليد، ط1، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1976م، ص108.

[5] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص342، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 6/ 199، و الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1027/2، 1028، و الحسن الحلّي، مباديء الوصول، مصدر سابق، ص242، و الأسترآبادي (ت1033هـ)، الفوائد المدنية، و بذيله الشواهد المكية لنور الدين الموسوي العاملي (ت1062هـ)، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1424هـ، ص39، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص404.

و قيل أنّ القدر الواجب إتقانه من آيات القرآن هو خمسمائة آية، و القصد بذلك هو النّظر إلى الآيات الّتي القصد منها بيان الأحكام، و هي الدّالة على الأحكام دلالة مطابقة لا دلالة التزام،[1] و إلاّ فإنّ آيات القرآن الكريم لا تخلو من الدلالة؛ لأنّ التدبّر في كتاب الله يختلف مؤدّاه باختلاف ، و تفاوت أصحابها؛ حتّى و إن تعلّق الأمر بسور القصص، وآيات الصّفات،[2] كما لا يشترط حفظها؛[3] بل يكفي العلم بمواضعها لطلبها وقت الحاجة.

الشرط السادس: معرفة السّنة.

و المقصود خصوص أحاديث الأحكام، و ما يتّصل بذلك من معرفة بأحوال الرواة، و بطرق الجرح، و التعديل، وتمييز صحيح الأحاديث من سقيمها، و معرفة الرّاجح من حيث السند عند التعارض، و لو كان الأمر بطريق المراجعة في كتب أهل الفن.[4]

و هنا تجدر الإشارة إلى ما خالفت فيه الفرقة الأخبارية[5] من المدرسة الإمامية بشأن الاستغناء عن علم الرجال و أحوال النّقلة في الاجتهاد؛ بدعوى أنّ أحاديث كتبهم الأربعة[6] كلّها قطعية

---

[1] – ابن بدران الدمشقي(ت1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: محمد أمين ضناوي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/1996م، ص192.

[2] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص437، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 199/6، والشوكاني، الإرشاد، مرجع سابق، 1028/2.

[3] – السمعاني، قواطع الأدلّة، مصدر سابق، 7/5، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص342.

[4] – ابن حزم الظاهري، الإحكام، مصدر سابق، 82/5، و نفسه، ص343، الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 199/4، و الحسن الحلّي، مصدر سابق، ص242، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص240، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص403.

[5] – هم من فرق الشيعة الإمامية الاثني عشرية، يمنعون الاجتهاد، و يقتصرون على الكتاب و الأخبار، فعُرِفوا بالأخبارية، يرون أنّ أنّ ما في كتبهم الأربعة من أخبار كلّها صحيحة، و ينكرون الإجماع، و دليل العقل، من أهمّ رجالها ابن بابويه القمّي، و الحرّ العاملي صاحب الوسائل، و الكاشاني صاحب الوافي، و النّوري الطبرسي صاحب مستدرك الوسائل. راجع: الأسترابادي، الفوائد المدنية، مرجع سابق، ص97، و ناصر بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية،دط، دم ن، دت، 115/1، 116.

[6] – و هي: كتاب الكافي لأبي جعفر بن يعقوب الكليني (ت329هـ)، و من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى القمّي (ت381هـ)، و الاستبصار و التهذيب، و هما لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي شيخ الطّائفة (ت460هـ)، راجع: محمد جواد مغنية (ت 1400هـ)، الشيعة في الميزان، ط4، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1399هـ/ 1979م، ص271.

الثّبوت عن الأئمّة المعصومين، و ما وُجد فيها من تعارض ما كان إلاّ تَقِيَّةً؛[1] فلا حاجة وقتها إلى العلم المذكور، وهو ما ردّه كثير من الأصوليين الّذين رجّحوا أنّ مناط العمل بالروايات؛ إنّما هو ثبوت ثقة نقلتها و رواتها.[2]

الشرط السابع: معرفة الناسخ، و المنسوخ.

و تستوي فيه آيات القرآن مع أحاديث السنّة الشريفة؛ تجنّبا لبطلان الاجتهاد، و لا يشترط أن يكون المجتهد حافظا لمواضع النّسخ جميعها؛ بل يكفيه العلم بأنّه استدلّ بدليل محكم غير منسوخ، كما لا تغني معرفة الناسخ عن المنسوخ في نصوصهما؛ لأنّ معرفة النّاسخ متوقفة على العلم بالحكم المنسوخ جملة و تفصيلا.[3]

الشرط الثامن: معرفة اللّغة العربية.

و ذلك بأن يفهم المجتهد من كلام العرب القدر الذي جرت به عاداتهم في الاستعمال و الإطلاق، عن طريق تحصيله لجملة من العلوم؛ كالنّحو، و التصريف، و البيان، بالقدر الذي يتيح له فهم الكتاب، و السنّة، و الوقوف على أهمّ مقاصدهما، دون أن يبلغ مبلغ الاجتهاد في هذه العلوم.[4]

و ذهب الإمام الشاطبي من الاتّجاه السّني في هذا المقام إلى حدّ اشتراط بلوغ رتبة الاجتهاد في علوم العربية، و علّة هذا الرأي أنّ شريعة الإسلام عربية، و لا يفهمها حقّ الفهم إلاّ من أتقن فهم كلام العرب الّذين نزل الوحي بلسانهم، و من لم يبلغ مبلغ أئمّتها في ذلك، لم يكن قوله في

---

[1] – .التَّقِيَّةُ من أهمّ الأصول العقدية الّتي أقام عليها الشيعة الإمامية مذهبهم، و هي كتمان الحق و ستر الاعتقاد فيه، بأن يخفي خص ما يعتقده، و يؤمن به دفعا للأذى و الضرر، و حقنا للدّماء و تركا لمظاهرة المخالفين حيطة و حذرا، و يعرف بها الإمامية دون غيرهم من الطّوائف؛ كما لها أحكام من حيث الوجوب، و الحرمة فصلها فقهاؤهم في كتبهم.

راجع: المفيد(ت 413 ه)، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين ركاهي، ط2، بيروت، دار المفيد للطباعة و النشر، 1414ه، ص137، و كاشف الغطاء (ت1373ه)، أصل الشيعة و أصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، ط1، دم ن، مؤسسة الإمام علي، 1415ه، ص315.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص402، و محمد السرور الواعظ الحسيني البهسودي (ت 1411ه)، مصباح الأصول، ط5، قم، مكتبة الدّاوري، 1417ه، 443/3، 444.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص344، و الآمدي، الإحكام، مرجع سابق، 199/4، و الطّوسي، العدّة، 728/2، الحسن الحلّي، مباديء الوصول، ص243، و الحائري، الفصول الغروية، ص404.

[4] – السمعاني، قواطع الأدلّة، مصدر سابق، 8/5، و نفسه، ص344، و نفسه، 4 /199.

الشريعة حجّة، معتبرا في هذا أنّه لا يخالف من سبقه من الأصوليين كالإمامين الغزالي، و الآمدي فيما ذكراه في هذا الشّأن. [1]

و الواقع أنّ الإمام الغزالي جعل في هذا الباب مرتبتين؛ الأولى ثقيلة بيّنها في قوله: " فعلم اللّغة، النّحو أعني القدر الّذي يفهم به خطاب العرب، و عاداتهم في الاستعمال إلى حدّ يميّز بين صريح الكلام و ظاهره و مجمله، و حقيقته و مجازه، و عامّه و خاصّه، و محكمه و متشابهه، و مطلقه و مقيده، و نصه و فحواه، و لحنه و مفهومه."[2]

و الثانية خفيفة في قوله: "و التخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل، و المبرد، و أن يعرف جميع اللّغة، و يتعمّق في النّحو؛ بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب، و السّنة، و يستولي به على مواقع الخطاب، و إدراك حقائق المقاصد."[3]

و مثله الإمام الآمدي الذي صرّح بعدم اشتراط بلوغ مرتبة الاجتهاد في علوم العربية لمن أراد الاجتهاد في الشريعة؛ حيث يقول: " و لا يشترط أن يكون في اللّغة كالأصمعي، و في النّحو كسيبويه، و الخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب، و الجاري من داتهم في المخاطبات؛ بحيث يميّز بين دلالات الألفاظ من المطابقة، و التضمّن، و الالتزام، و المفرد، و المركب، و الكلّي، و الجزئي، و الحقيقة، و المجاز..."[4]

و عليه، و مما هو ظاهر من عبارة كل من الإمامين الغزالي و الآمدي؛ فإنّ مكمن الفرق بين ما قرّراه، و بين ما قرّره الإمام الشاطبي؛ أنّهما اشترطا في معرفة العربية القدر الذي يكفل للمجتهد فهم كلام العرب ، دون معرفة جميع دقائق العربية كما هو حال أئمتها، و هذا لا ينافي التعمق فيها بالقدر الّذي يكفل صحّة، و سلامة عملية الاستنباط من النصوص؛ بينما اشترط الإمام الشاطبي في المجتهد أن يبلغ مبلغ المجتهدين في علوم العربية.

و يستأنس في هذا بما ذكره صاحب التعليق على الموافقات في قوله:" و علم جميع اللّغة لم نشترطه؛ لأنّنا إنّما اشترطنا للمجتهد أن يساوي العربي في فهم اللّغة، و لم نشترط أن يعرف الجميع؛ لأنّ العربي لا يعرف جميع اللّغة، و لا يدقّق تدقيقات متعمّقة مثل ما للخليل مثلا، و هذا لا يمنع أن

---

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 59/4، 60

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص344.

[3] – نفسه، ص344.

[4] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 199/4.

يشترط الاجتهاد في اللّغة بناء على كلام الغزالي نفسه "،[1] و ذلك لأنّ القدر الذي ذكره الإمام الغزالي لمعرفة العربية لا يتأتّى للعوام من النّاس؛ بل للّذين حصّلوا قدرا معتبرا من علوم العربية؛ دون أن يستوجب الأمر بلوغ مرتبة الأئمّة فيها.

الشرط التاسع: الإحاطة بعلم أصول الفقه.

و هو ما نصّت عليه عبارات أهل العلم من كلا الاتّجاهين في كثير من المواطن؛ على اعتباره من أهمّ علوم الاجتهاد؛ إذ لا محيص للمجتهد من الرّجوع إلى أمّهات القواعد المبرهن عليها في هذا العلم، و ذلك بأن يكون متقنا للمباحث المحتاج إليها في عملية الاستنباط، كدلالات الألفاظ، و ما يتعلّق بها من الأوامر، و النّواهي، و من خصوص، و عموم، و مطلق، و مقيّد، و حقيقة، و مجاز؛ كما لا تقل عنها أهمية الإحاطة بجهات الترجيح عند تعارض الأدلّة، و كذا معرفة الأدلّة العقلية؛ كالبراءة الأصلية بشقّيها الشرعية، و العقلية[2]لضرورة هذه المباحث في عملية الاجتهاد، و هي ما يطلق عليه الإمامية مسمّى الأصل الرابع، أو دليل العقل بما يشمله من الاستصحاب، و البراءة الأصلية بشقّيها؛ الشّرعية و العقلية، فالأولى تمثّل الوظيفة الشّرعية النّافية للحكم الشرعي في مقام الشك، و اليأس من تحصيله، و الثانية هي الوظيفة المُؤَمَّنة من العقل عند عجز المكلّف عن بلوغ حكم الشارع، أو وظيفته. [3]

و يندرج ضمن شرط الإحاطة بعلم الأصول أيضا؛ الإلمام بالقياس الأصولي كمبحث أصيل من مباحث علم الأصول، و إن كان نفي العمل به، و بالاستحسان، و وجوه العلل في المذهب الإمامي لا يُخرج علماءه من دائرة أهل الاجتهاد على ما رجّحه الإمام ابن السبكي. [4] .

ولم يخالف في شرط الإلمام بعلم الأصول غير الأخباريين من الإمامية؛ الّذين عدّوه بدعة من البدع المستحدثة بعد عصر الأئمّة زمن الغيبة؛ و من ثَمَّ فلا حاجة للمجتهد به. [5]

---

[1] – عبد الله دراز، تعليق على الموافقات، دط، بيروت، دار المعرفة، دت، 116/4، 117.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص343، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 25/6، و القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص437، و المفيد، التذكرة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص45، و الطوسي، العدّة في أصول الفقه، مصدر سابق، 728/2، 729.

[3] – عبد الحسين علي البقال، التحقيق لمبادئ الوصول للحلّي، مصدر سابق، ص 242، الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مرجع سابق، ص40، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص404.

[4] – الجلال المحلّي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، 383/2.

[5] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص401.

غير أنّه وُجد من حاول تقريب الهوّة بين أصحاب هذا الزّعم، و بين غرمائهم من الأصوليين؛ بتوجيه الخلاف إلى شأن تدوينه علما مستقلاّ بذاته؛ و لا متعلّق له بإلغاء الحاجة إلى المسائل الأصولية، مع الاتّفاق بأنّه قد تختلف الحاجة إليها باختلاف الأشخاص و الأزمنة.[1]

الشرط العاشر: العلم بمواطن الإجماع.

و ذلك بالوقوف على مواطن عدم الخلاف، لئلاّ يخرقها المجتهد بالفتوى بما يخالفها؛ لأنّ الحكم المجمع عليه تحرم مخالفته، و ذلك إمّا بوجود موافق من المتقدّمين، أو بغلبة ظنّه أنّ الواقعة متجدّدة لم يبحث فيها السابقون، فوقع فيها أحد الأمرين؛ إمّا الإجماع عليها، و إمّا الاختلاف بشأنها.[2]

و تتأكّد أهمّية هذا الشرط لدى الإمامية عندما يعرف ما يشكّله الإجماع من كونه كاشفا عن قول المعصوم و من ثَمَّ يجب العلم به، و العمل بمقتضاه لأنّ الحجّة عندها تكون في المنكشف، و هو قول المعصوم، و ليس في الكاشف و هو الإجماع.[3]

الشرط الحادي عشر: الإلمام الكافي بفروع الفقه.

و هذا الشرط لا يعني إحاطة المجتهد بجميع فروع الفقه و مسائله؛ لأنّ ذلك ممّا يخرج عن طاقة بشر، و قدرتهم؛ كما أنّ من أهل العلم من اعتبر أنّ اشتراط التّحصيل لفروع الفقه في الاجتهاد يفضي إلى التسلسل و الدور؛[4] على اعتبار أن تفاريع الفقه إنّما تتولّد بالاجتهاد؛ فلا يصح أن تكون مقدّمة له.

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مصدر سابق، ص468، و محمد طاهر آل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طبعه، و تصحيحه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، ط1، دم ن، مطبعة ستارة، نشر أسرة آل الشيخ راضي، 1425هـ/2004م، ص280، 281.

[2] – ابن حزم، الإحكام، مصدر سابق، 82/5، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص343، و القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص437، و المحلي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 384/2، و الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 89/4، 90، و الطوسي، العدّة، مصدر سابق، ص728، و الحسن الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص242، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص240، و الأسترآبادي، الفوائد، مصدر سابق، ص40، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص404.

[3] – الحسن الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص190، و القمّي(ت1231هـ)، قوانين الأصول، طبعة حجرية، دم ن، دت، ص384، و محمد رضا المظفر، أصول الفقه، دط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، دت، 110/3.

[4] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 205/6، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص241، و الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 192/6.

غير أنّ ما يُلفت النّظر في هذه الجزئية؛ هو ما ذكره الإمام الشوكاني؛[1] أنّ إلمام الفقيه بتفاريع الفقه هو اختيار الإمام الغزالي في المستصفى؛ في حين أنّ هذا الأخير يقول: "...فأمّا الكلام، و تفاريع الفقه فلا حاجة إليهما، و كيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، و هذه التفاريع يولّدها المجتهدون، و يحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطا في منصب الاجتهاد، و تقدم الاجتهاد عليها شرط؟"[2]

و من ثَمَّ يُفهم من كلام الإمام الغزالي؛ أنّ هذه التفاريع لا تعدو أن تكون سبيلا تحصل به الدّربة في استنباط الأحكام بالتمرّس على مسائل الفقه، دون أن ترقى إلى أن تكون شرطا مستقلاّ بذاته؛ لاسيما و أنّ هذا الشرط لم يكن على زمن الصحابة الكرام.

و عليه فإنّ صاحب الملكة المعتبرة المتجرّدة من الفعلية؛ لا يخرج عن أن يكون نظره و اجتهاده حجّة، و لو بسبيل الظنّ القوي.[3]

و مع ذلك، فإنّ الّذي يظهر- و الله أعلم- أن تحصيل الملكة الفقهية القويمة لا تتحصل للمجتهد إن لم يكن له اطلاع كافٍ على الفقه و فروعه، و طرق الأئمة في استخلاصها من مداركها؛ فتكون معرفة قدر من الفروع الفقهية أمر لا غنى للمجتهد عنه؛ لا على سبيل الشّرطية، و لكن من باب أمن العثرة، و الزّلل فيما يفتي به؛ ذلك أنّ العلوم دينية كانت، أو دنيوية، فلا غنى للاّحق فيها عن السّابق،[4] و من ثَمَّ فإنّه لا يجوز تجاهل التّراث الفقهي القديم، حال إبداء النّظر فيما يجدّ من حوادث و نوازل.

الشرط الثاني عشر: معرفة المنطق.

و هو ما جرت به عبارات كثير من الأصوليين من المدرستين؛ تحت مسمّى كيفية النّظر، و إتقان شرائط الحدود، و البراهين، و ما تبتنى عليه صور الاستدلال تمييزا بين صحيح الأدلّة و فاسدها، و بين منتجها، و عقيمها.[5]

---

[1] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1033/2.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص344.

[3] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص404.

[4] – يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، الكويت، دار القلم للنّشر و التوزيع، 1406هـ/ 1985م ، ص55، 56.

[5] – ابن حزم، الإحكام، 82/5، و الغزالي، المستصفى، ص343، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 22/4 و القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص437، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 201/6، = = و الحسن

و لا يستثنى من تحصيل هذا الضّابط إلاّ من حاز شرطا أكثر أهمّية هو ما أسماه الإمامية بالقوّة القدسية، و الّتي يُؤخّر تفصيل معناها إلى الشروط المختلف فيها بين الاتّجاهين.

الشرط الثالث عشر: عدالة المجتهد و ورعه.

لإجماعهم على ردّ فتوى الفاسق؛ لكونه مظنّة للتقصير في الطّلب، و القول بخلاف المعتقد، و هو شرط لقبول فتوى المجتهد لا لصحّة اجتهاده؛ ذلك أنّه إن قصد باجتهاده مجرّد العلم، فنظره صحيح و إن غابت عنه العدالة، أمّا إن قصد به الحكم و الفتيا، فإنّ العدالة تكون شرطا لنفوذ حكمه و قبوله.[1]

و يكون السبيل إلى معرفة تحقّق هذا الشرط؛ إمّا بالمخالطة المطّلعة، و المعاشرة الكاشفة، أو بالأخبار المتواترة عنه، المحفوفة بقرائن الصدق، أو بقرائن الحال المتعاضدة، أو بشهادة عدلين.[2]

لكن ، حال تعذّر الوصول إلى فتوى المجتهد العادل، فإنّه يجوز التعويل على فتوى الفاسق بدافع الضّرورة.[3]

و يندرج ضمن شرط العدالة الافتقار إلى الله تعالى، و التذلّل له، و بشأنه يقول الإمام ابن القيّم من المدرسة السّنية: " فمتى قرع هذا الباب، فقد قرع باب التوفيق، و ما أجدر من أمَّل فضل ربّه تعالى ألاّ يحرمه إيّاه...، فإنّ العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، و الهوى و المعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النّور أو تكاد، و لابدّ أن تضعفه."[4]

الشرط الرابع عشر: جودة ذهن المجتهد، و رصانة فكره.

و المراد بهذا الشرط على ما هو مقرّر في الاتّجاه السّني؛ أن يكون المجتهد قويّ الاستنباط، دقيق الملاحظة، صاحب أناة، و تؤدة فيما يصدر عنه من آراء، و فتاوى ببعده عن غلبة الغفلة، و قلّة

الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص243، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص240، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص400.

[1] – الماوردي، أدب القاضي، مصدر سابق، ص496، 497، و الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقّه، مصدر سابق، 330/2، الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص 342، و القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص126، و الشيرازي، اللّمع، مصدر سابق، ص86، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 21/4، و جعفر الحلّي، المعارج ، مصدر سابق، ص200، و ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص244.

[2] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص244، و الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص418، 421.

[3] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص418.

[4] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 67/6.

الضّبط، و نقص الفهم، و كثرة الاختلال، فلا يجيب إلاّ بما يسنح له، و لا يفتي إلاّ بما لا يخفى عليه.[1]

و هو ضابط لم تقرّره العبارات الصّريحة في الكتابات الإمامية، و لكنّه مستفاد من كلام صاحب الفصول الغروية في قوله: " لا عبرة بفتوى من يكثر عليه السّهو إلاّ مع الأمن منه فيما يرجع إليه"؛[2] بمعنى أنّ السّهو و الغفلة، و بطء البديهة قد تكون قادحة في قبول الرّأي و الفتوى.

الشرط الخامس عشر: الاطّلاع على علوم عصره، و معارفه.

و هذا الشرط، و إن لم ينصّ عليه المتقدّمون من المدرستين، إلاّ أنّ كلمة المعاصرين تكاد تجتمع في هذا الشّأن؛ لأنّه من العوامل ذات التّأثير الكبير في الاجتهاد المعاصر؛ فلا بدّ للمجتهد أن يتزوّد بقدر ٍ من العلوم العصرية ذات الصّلة الوثيقة بقضايا الفقه في شتّى المجالات، و هو ما تظهر الحاجة إليه أكثر عندما يتعلّق الأمر باجتهاد الترجيح، و الانتقاء بين الأقوال، و الآراء؛ لأن علوم العصر بتقدّمها قد أسهمت بشكل ظاهر في منح أهل الاجتهاد القدرة على الحكم بصحّة بعض الأقوال، و الجزم بضعف أخرى في كثير من مسائل الفقه،[3] و منها على سبيل المثال مسألة أكثر أمد الحمل الّتي ذكر لها المتقدّمون أقوالا عديدة؛ حصروا فيها أكثر مدّة الحمل ما بين سنتين إلى أربع سنوات؛[4] و هو الأمر الّذي حُسِم النّزاع فيه بما قرّرته العلوم الطبّية الحديثة؛ و الّتي أثبتت بما لا يدع مجالا للشّك، أنّ أكثر مدّة الحمل لا تزيد في الحالات الشاذّة عن ثلاثة و أربعين أسبوعا.

يقول الشيخ القرضاوي: " و من الأحكام الفقهية الاجتهادية، ما مأخذه معرفة بشرية زمنية أثبت تطوّر المعارف الإنسانية، و العلوم الكونية خطأها...و هو ما ذكره الفقهاء في أقصى مدّة الحمل؛ فقد اختلفوا في ذلك من سنتين...إلى أربع سنوات،...و إذا كان الفقهاء معذورون، بل مأجورين

---

[1] – الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقّه، مصدر سابق، 333/2، و النووي (ت676هـ)، المجموع شرح المهذّب، دط، دم ن، دت، 41/1، و آداب الفتوى و المفتي و المستفتي، تحقيق: بسّام عبد الوهاب الجابي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1408هـ، ص19.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص418.

[3] – القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص123– 125، و يحي محمد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص44.

[4] – الشافعي، الأم، مصدر سابق، 536/6، و عبد الرحمن ابن قدامة(ت 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر، و التوزيع، دت، 84/9، و الحطّاب (ت954هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، عالم الكتب، 1423هـ/2003م، 484/5، و ابن عابدين، حاشية رد المحتار، طبعة بإشراف مكتب البحوث و الدراسات، بيروت، دار الفكر، 1415هـ/1995م، 128/5.

فيما اجتهدوا فيه من ذلك؛ فلسنا نحن مأجورين و لا معذورين، إذا أصررنا على الأخذ بهذا الرأي الاجتهادي،... و لهذا كان من الخير... أن لجأت وزارة الحقانية " العدل"، إلى الأطباء الشرعيين، و هم أهل الذكر في هذه الناحية؛ فقرّروا بناء على بحوثهم و استقراءاتهم؛ أنّ أقصى مدّة يمكن أن يمكثها الحمل في بطن أمه سنة كاملة."[1]

الشرط السادس عشر: فهم مقاصد الشريعة.

و هو عند التحقيق شرط متّفق عليه بين المدرستين السنّية و الإمامية؛ غير أنّ السنّة نصّوا عليه في كتاباتهم بشكل صريح؛ كما فعل الإمام الشاطبي حين بيّن أنّ الشريعة مبنية على المصالح الّتي ينبغي للمجتهد أن يفهم قصد الشارع في مراعاتها على اختلاف مراتبها.[2]

و هو معنى لم ينفرد به الإمام الشاطبي وحده كما قد يتوهم؛ بل هو من الشروط الضّمنية الّتي عُلّق الاجتهاد عليها في كتابات أهل العلم من المدرسة السنّية، و هو ما يظهر من تركيزهم على أهمّية الإحاطة بالقواعد الكلّية،[3] و ممارستها على وجه يُكسب قوّة في فهم مقصود الشارع.

هذا و إن كان من المعاصرين السّنة[4] من يرى أنّ فهم المقاصد ليس شرطا حقيقيا لبلوغ رتبة الاجتهاد؛ بل هو شرط لضمان الإصابة و الاستقامة في الاجتهاد.

أمّا أهل المدرسة الإمامية؛ فإنّ عباراتهم و إن لم تكن صريحة في المقام، إلاّ أنّ ما اشترطوه في المجتهد من ضرورة امتلاكه لقوة قدسية إلهية، و الّتي عبّروا عن معناها بأنّها؛ نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده، و تحصل لصاحبها باحتكاكه بأرباب صنعة الاجتهاد من الفقهاء، و أهل العلم؛[5] كي يقوى بها على ردّ الفروع إلى الأصول كعمدة في باب الاجتهاد؛ فإنّ هذا المعنى لا يخرج في حقيقته عن فهم مقاصد الشريعة.

---

[1] – القرضاوي، شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق في كلّ زمان و مكان، دط، باتنة، دار الشهاب، دت، 123-126.

[2] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 56/4.

[3] – الجلال المحلّي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 384/2.

[4] – يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص46.

[5] – البهائي، زبدة الأصول، مرجع سابق، ص164، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص404.

غير أنّ هذا الشرط لم يكن محلّ إجماع في هذه المدرسة؛ بل وُجّه إليه نقد مفاده أنّ الاجتهاد يتأتّى للعادل كما للفاسق، و للمؤمن كما للمنافق؛ متى حصّل كلّ واحد منهم القوّة النظرية النّاتجة من إتقان علوم الاجتهاد؛ فلا حاجة عندها إلى قوّة قدسية إلهية.[1]

الفرع الثاني: الشروط المختلف فيها بين المدرستين.

و في هذا الفرع سيتمّ العرض للشروط الّتي استقلّت بها كلّ مدرسة عن الأخرى في بندين:

البند الأول: الشروط الّتي استقلّت بها المدرسة السنية.

و تتمثّل عموما في شرط واحد هو: **معرفة عادات النّاس و أعرافهم**، و هو ما بحثه عدد من علماء السّلف في هذه المدرسة، و منهم الإمام القرافي في كتابه الفروق؛ حيث يقول: " ...تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، و هو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه،...و على هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيّام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، و مهما سقط أسقطه، و لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِه على عرف بلدك، و اسأله عن عرف بلده، و أَجْرِه عليه،...فهذا هو الحقّ الواضح، و الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدّين."[2]

و من ثَمّ فإنّ محض الفقه يقضي بأنّه لا غنى للمجتهد عن هذا الشرط؛ الّذي تظهر أهمّيته خصوصا فيما يتعلّق باختلاف الأحكام باختلاف العرف السّائد، و مسألة تغيّر الاجتهاد، بتغيّر الأعراف المبنية على واحدة من أهمّ القواعد الأصولية، و هي:" لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزّمان."

على أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ هذه القاعدة باتت تأخذ طريقها إلى الاتّجاه الشّيعي أيضا، و لو على نطاق ضيّق؛ و هو ما يُلحظ في زمرة المتأخرين من الإمامية؛ ممّن دعوا إلى اعتبار عاملي الزمان و المكان في الاجتهاد؛ فباتوا يُعدّون أصحاب طريقة تجديدية اجتهادية[3] غير مسبوقة في العصر الحديث بالنسبة للدّائرة الشّيعية عموما، و هو ما سيكون تفصيله في الفصل الأخير من الدراسة.[4]

---

[1] - الغروي الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مرجع سابق، 3/ 425.

[2] – القرافي، الفروق، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، 176/1، 177.

[3] – من هؤلاء الموسوي الخميني، راجع: يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص44.

[4] – راجع: الفصل الثاني، ص307 و ما بعدها.

البند الثاني: الشروط الّتي استقلّت بها المدرسة الإمامية.

و هي في الجملة ثلاثة شروط:

الشرط الأول: الذّكورة.

الرّاجح لدى أهل السّنّة أنّ الأنوثة لا تقدح في أهلية الاجتهاد؛ لجواز أن تتمتّع المرأة بقوّة الاجتهاد، و النّظر في أدلّة الشرع،[1] بينما نقل الإمامية الإجماع بشأن هذا الشرط، و عليه فإنّه لا مجال لتقليد المرأة عندهم، و من ثمَّ وجب اعتبار شرط الرجولة في مرجع التقليد.

و المستند في هذا الباب، هو الرّوايات الواردة في كتب بعض علماء الطّائفة، مثلما ورد في كتاب الوسائل من الرواية المسمّاة بالمقبولة[2] الّتي ارتُكِز على صيغة التّذكير الواردة فيها، و في غيرها في تقرير الشرط، مع أنّه ليس في هذه الروايات ما يقطع بلزوم توفّر هذه الصّفة في المجتهد، و هو ما أكّده صاحب كتاب الاجتهاد و التقليد في قوله:" قيل باشتراط الرجولة في المفتي، لكن الإطلاقات، و سيرة العقلاء حاكمتان بعدم اشتراطها فيه."[3]

و مثله صاحب عناية الأصول في قوله: "...و إن كان الاعتماد على أخبار الباب فليس فيها...ما يدلّ على اعتبار تلك الأمور...بل إطلاقها ممّا يقضي بعدم اعتبارها."[4]

و لكن مع ذلك فقد احتاط في المسألة؛ بحجّة تسالم و اتّفاق الأصحاب من الإمامية بشأنها،[5] و هو ما مال إليه الخوئي[6] من المتأخرين حيث تمسّك بما أطلق عليه مسمّى: " مذاق

---

[1] – الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص463، و النّووي، المجموع، مصدر سابق، 41/1، و آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص555، و الجلال المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، 386/2.

[2] – فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْنٍ، أو ميراث فتحاكما إلى السلطان، و إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: ﴿ من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطّاغوت...﴾ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ﴿ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا، وَ حَرَامِنَا، وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا؛ فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ؛ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ، وَ عَلَيْهِ رَدَّ، وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا رَادٌّ عَلَى اللَّهِ.﴾. أخرجه الحر العاملي في وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي و ما يقضي به، باب: وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، حديث رقم1، 99/18.

[3] – رضا الصّدر، الاجتهاد و التّقليد، مرجع سابق، ص107.

[4] – الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 293/6.

[5] – نفسه، 293/6.

[6] – هو أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي، ولد بخوي التابعة لمحافظة أذربيجان الغربية، أخذ عن الأصفهاني، و النائيني، و انتهت إليه المرجعية الدينية في النجف بعد وفاة محسن الحكيم، ت1413هـ، له: أجود التقريرات في= =أصول

الشارع"؛ الّذي جعل أصل وظيفة المرأة التستّر، وتولّي شؤون البيت؛ في حين أنّ الإفتاء يجعل منها عرضة للرجوع و السّؤال، و هو ما لا يرضاه الشارع لها.[1]

إلاّ أنّ البعض الآخر مال إلى ترجيح عدم اعتبار الرجولة في المفتي، مستدلاًّ باتّفاق أهل السّنة على جواز تقليد المرأة كما فعلوا في أخذهم الفتاوى عن أم المؤمنين عائشة؛ لاسيما و أنّ هذا الاتّفاق كان بمرأى من الأئمّة المعصومين، و لم يصدر عنهم تخطئة أو إنكار لذلك، و لو صدر لنُقِلَ عنهم، و هو ما يكشف عن إمضائهم له.[2]

الشرط الثاني: طهارة المولد.

و استُدلّ لها عندهم بدعوى الإجماع[3]الذي في حال ثبوته؛ فإنّه لا عبرة بفتوى المتولّد من سفاح، غير أنّ هذا الإجماع محلّ تأمّل و نظر؛ لعدم القطع بكون هذه المسألة مبحوثة لدى المتقدّمين؛ فتكون علّة هذا الشرط هي دفع النقيصة عمّن تؤخذ عنه الأحكام لا أكثر.

و في هذا الصدد يعلّق الخوئي: "... و هذا لا للإجماع المُدَّعَى في المقام؛ لأنّه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التعبدي،...و كذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية؛ لعدم اشتراطهم طهارة المولد فيمن يرجع إليه الجاهل؛ بل لأنّ كون المجتهد متولداً من الزنا منقصة، و قد تقدّم أنّ الشارع لا يرضى بزعامة من له منقصة بوجه، كيف ولم يرضى بإمامة مثله للجماعة، فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين، لأنّ منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية.

و إن لم يكن المتولّد من الزنا مقصّرا في ذاته، كما إذا كان عادلا بل في غاية التقى و الورع، إلاّ أنّ نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه من التصدّي للزعامة العظمى."[4]

الفقه، و هي تقريرات بحث أستاذه النائيني، و له البيان في تفسير القرآن. راجع: مجمع الفكر الإسلامي، موسوعة مؤلّفي الإمامية، مرجع سابق، 2/458- 460.

[1] – أبو القاسم الخوئي (ت1413هـ)، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد و التقليد، تحرير: علي الغروي التبريزي، تقديم: عبد الرزاق الموسوي المقرم، دط، النّجف، مطبعة الآداب، دت، ص226.

[2] – و هو ما قرّره رضا الصدر في كتابه الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص 108.

[3] – الشهيد الثاني، الروضة، نقلا عن مرتضى الحسيني في عناية الأصول، مرجع سابق، ص293، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص115.

[4] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص235، 236.

الشرط الثالث: حياة المجتهد.

و هو شرط و إن وقع الخلاف النسبي فيه بين أهل السنّة؛ إلاّ أنّه تمّ التركيز عليه لدى المدرسة الإمامية على وجه التّحديد؛ على اختلاف بين شقّيها الأخباري و الأصولي، و هو شرط يأتي تفصيل الكلام فيه في الفصل الموالي من البحث.[1]

خلاصة: ممّا تمّ بيانه من شروط الاجتهاد يمكن الخلوص إلى النّتائج الآتية:

1- يمكن تصنيف الشروط المذكورة في الاتّجاهين إلى: شروط أساسية، و أخرى تأهيلية، و ثالثة تكميلية.

أمّا الأساسية فمقصود بها شروط التكليف الضّرورية من إسلام، و بلوغ، و عقل، و حرّية؛ فإنّ الإجماع واقع عليها في كل من الاتّجاهين السني، و الإمامي، مع ملاحظة ما انفرد به الإمامية في تفسير شرط إسلام المجتهد، و ذلك باعتبار أصول ثلاثة، مرتبطة أساسا بعقيدة هذه المدرسة، متمثّلة في التوحيد، و العدل تأثّرا بعقيدة أهل الاعتزال[2] في هذا الباب، و كذا الجري على عقيدة الإمامة كأصل من أصول الدّين عندهم.

أضف إلى ذلك؛ ما أوردوه بشأن شرط طهارة المولد، و الذّكورة الّذين لم يكتسيا صفة الشرطية عند أهل السّنة، و هو الرّأي الراجح، و لا مجال للاعتماد على ما أُطلِقَ عليه لدى الإمامية مسمّى: مذاق الشارع " في المسألة؛ ذلك أنّ سيرة أمّهات المؤمنين في نقل أحكام الشريعة للأمّة و بيانها، تغني عن البحث و السؤال في المقام.

2- بالنّسبة للشروط التّأهيلية؛ و هي الّتي يكون المجتهد بها أهلا لما أُنيط به من مهمّة الكشف عن الحكم، فإنّه يمكن حصرها في: العلم بكتاب الله، و سنّة الرسول ﷺ، و معرفة ما تعلّق بهما من النّاسخ و المنسوخ، و الإلمام بمسائل أصول الفقه، و مباحثه بما تشمله من العلم بمواطن الإجماع، و الخلاف، و يلحظ فيما ذُكر من الشروط قدر متّفق عليه إلى حدّ ما؛ على الأقلّ بين الاتّجاه السّني، و الأصولي الاجتهادي في المدرسة الإمامية.

---

[1] – راجع: الفصل الأول، ص250 و ما بعدها.

[2] – المعتزلة واحدة من أكبر الفرق الكلامية الإسلامية، ظهرت بداية القرن الثاني الهجري، و لهذه التّسمية أسباب كثيرة، أصولهم خمسة أساسية هي: التوحيد، و العدل حتّى سُمُّوا بالعدلية، الوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين.

راجع: الشهرستاني، الملل و النّحل، مصدر سابق، 1/43-65، و زهدي جار الله، المعتزلة، دط، القاهرة، 1366هـ/1947م، ص12.

3- أمّا الشروط المكمّلة، و هي المتمّمة لسابقتها فيمكن تلخيص المتفق عليه منها عموما في الجانبين في كلّ من: معرفة المنطق، و الإلمام بما يكفي من علوم العصر و الثقافة العامّة، و كذا شرطي العدالة، و جودة الذّهن.

إضافة إلى اشتراط الإلمام بمقاصد الشريعة – كما هو التعبير السنّي- و امتلاك القوّة القدسية الإلهية –كما هو التعبير الإمامي- و الّتي لا تخرج في معناها عن التمكّن من ردّ الفروع إلى الأصول، الّذي لا يكون بمنأى عن الإحاطة بالمقاصد العامّة للتشريع.

و أمّا المختلف فيه منها، أو بالأحرى ما اختصّت به كلّ مدرسة دون الأخرى؛ فمتمثّل في شرط معرفة عادات النّاس و أعرافهم، على ما هو مقرّر في المدرسة السنيّة و مثله حياة المجتهد على ما هو مقرّر في الشّق الأصولي من المدرسة الإمامية.

فأمّا الأول فهو و إن كان شرطا اختصّت به المدرسة السنّية؛ إلاّ أنّه وجد أيضا سبيله إلى ساحة الاجتهادات الإمامية الحديثة؛ كما سيتمّ إيضاحه في الفصل الأخير من البحث.[1]

ا شرط الحياة في المجتهد، و إن كان شرطا اختلف فيه أهل السنّة؛ إلاّ أنّ الخلف الأكبر كان داخل المدرسة الإمامية، بين الشقين الأخباري و الأصولي؛ ليكون محل الحسم في شأنه مرجأً إلى الفصل اللاحق من الدراسة؛[2] لما لذلك من صلة باستمرار الحجّية في قول المجتهد بعد موته من عدمها.

4- در الملاحظة أخيرا؛ أنّ المجتهد المستجمع للشروط الآنفة الذكر، يسمّى في كلا المدرستين مجتهدا مطلقا، صاحب ملكة، و قدرة على الاجتهاد في كافة أبواب الشرع.

و من ثَمَّ فهو لا يكون مرجعا في الفتيا فحسب؛ بل تكون له الولاية العامّة بالإمامة العظمى، فيرجع إليه في شؤون الحكم، و الفصل في أمور القضاء، و الأموال، و غيرها.[3]

هذا و للاجتهاد مراتب و درجات لا تنحصر عموما في الاجتهاد المطلق، بل فيما دونه مرتبة أيضا، و قد فصّلها العلماء في كتبهم من المدرستين، وهي موضوع المطلب الموالي من هذا المبحث.

المطلب الرابع: مراتب المجتهدين.

---

[1] – راجع: الفصل الثاني، ص307 و ما بعدها.

[2] – راجع: الفصل الأول، ص250 و ما بعدها.

[3] – السيوطي، الردّ على من أخلد إلى الأرض، مصدر سابق، ص16- 24، و المظفر، عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص35.

و سيتمّ تفصيلها في المدرستين السّنية و الإمامية، في الفرعين الآتيين:

الفرع الأوّل: مراتب المجتهدين في المدرسة السّنّية.

بالنّظر في كتابات علماء السنّة عموما؛ يُلحظ أنّهم جعلوا للاجتهاد مراتب بلحاظ الطّبقات، و هي في العموم طبقتان اثنتان؛ أولاهما: طبقة أهل الاجتهاد المطلق، و ثانيهما: طبقة أهل الاجتهاد المنتسب؛ و هذه الأخيرة يمكن تفصيل الكلام فيها بالنّظر إلى أقسام أربعة؛ فتكون حصيلة مراتب المجتهدين على هذا خمسة مراتب يمكن إيرادها على النّحو الآتي:

البند الأول: المجتهد المطلق المستقل.

و هو من حصّل شروط الاجتهاد الآنفة الذّكر، و يُسمّى مجتهدا مطلقا لقدرته على النّظر في جميع أبواب الشرع و أحكامه، كما يُسمّى مستقلاّ؛ لأنه يستقل بالأدلّة و القواعد من دون تقليد لغيره، أو تقيّد بمذهب إمام من الأئمّة؛ فيكون بذلك قد استقلّ بأصول له في الاجتهاد، و يمتاز عن غيره بثلاثة خصال أساسية:

- **الأولى:** التصرف في الأصول، و القواعد الّتي أسّس عليها مجتهداته.
- **الثانية:** تتبّع النّصوص الشرعية لمعرفة الأحكام؛ الّتي سُبِقَ بالجواب فيها، و الترجيح بين الأدلة المتعارضة، والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة.
- **الثالثة:** الكلام في المسائل الّتي لم يُسْبَق بالجواب فيها؛ بالاستفادة من تلك الأدلة. [1]

و من أعلام هذه المرتبة أئمّة المذاهب الفقهية؛ كأبي حنيفة، و مالك، و الشافعي، و أحمد ابن حنبل، و الأوزاعي، و الثوري.

البند الثاني: المجتهد غير المستقل.

---

[1] – ابن الصّلاح (ت643هـ)، أدب المفتي و المستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دط، المدية، دار الوفاء للنّشر و التوزيع، دت، 88/1، و النووي، المجموع، مصدر سابق،42/1 و ما بعدها، و آداب الفتوى، مصدر سابق، ص22 و ما بعدها، ، و آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص546- 550، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 23/4، و الدّهلوي، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، دط، القاهرة، المطبعة السلفية، 1385هـ، ص 5، 4، و ص17-21، و الإنصاف و يليه كتاب مقياس القياس و يليهما المسائل المنتخبة و يليها التنقيد و الترديد، دط، استانبول، مكتبة الحقيقة، 1412هـ/1992م، ص31، و ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، مرجع سابق، ص195و ما بعدها.

و سمّى بالمجتهد المنتسب؛ و هو على ما ذكر أهل العلم عموما بأحوال أربعة في أربع فقرات كما يلي:

الفقرة الأولى: المجتهد المطلق غير المستقل.

و هو لا يكون مقلّدا لإمامه لا في المذهب، و لا في دليله؛ و إنّما انتسب إليه بأن اعتمد أصوله في الاجتهاد؛ فسلّم بها، و استعان بها في تتبع الأدلة للوصول إلى الأحكام؛ كثر منه ذلك أو لم يكثر.[1]

غير أنّ نفي التقليد عنه من كلّ الوجوه؛ هو ما لم يستسغه بعض من أهل العلم[2] إلاّ أن يكون قد أحاط المنتسب بعلوم الاجتهاد المطلق و المستقل.

و هذه في واقع الحال وجهة نظر غير واضحة؛ لأنّه لا يكون مجتهدا مطلقا إلاّ بتحصيل علوم الاجتهاد المطلق، و أمّا كونه منتسبا لعدم استقلاله بأصول في الاستنباط؛ فلا يُخرجه إلى دائرة .؛ لأنّ المجتهد المطلق المنتسب؛ و إن اعتمد على قواعد إمام من الأئمّة؛ إلاّ أنّه كثيرا ما يستقل عنه في نقد المسائل و تنقيحها، و ترجيح مآخذها؛ بل قد يصل حد الاستدراك عليه، والسّبق إلى الجواب في مسائل لم يُسبق إليها.

كما يُستأنس في هذا بما نقله بعض أهل العلم[3] من أنّه يعتدّ بفتوى هذا المجتهد، كما يعتدّ بفتوى المستقلّ من حيث العمل بها، و الاعتداد بها في الإجماع و في الخلاف على السواء.

و من أعلام هذه المرتبة؛ أبو يوسف، و محمد بن الحسن من الحنفية، و ابن القاسم[4] من المالكية،

و البويطي[1] من الشافعية، و ابن تيمية من الحنابلة.

---

[1] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 43/1، و آداب الفتوى، مصدر سابق، ص26، و الدّهلوي، عقد الجيد، مرجع سابق، ص5، و الإنصاف، مرجع سابق، ص31.

[2] – ابن الصّلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 95/1.

[3] – الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص18.

[4] – هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم، ولد سنة132هـ، من كبار فقهاء مصر من المالكية، أخذ عن مالك و تفقّه به و روى عنه أصبغ و سحنون، ت191هـ. راجع: القاضي عياض (544هـ)، ترتيب المدارك، تحقيق: أحمد بكير محمود، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، دت، 433/2.

الفقرة الثانية: المجتهد في المذهب.

و هو من اختلفت التّسميات بشأنه؛ فأُطلق عليه مجتهد الوجوه والطّرق،كما سمّي بمجتهد التخريج؛ لتمكّنه من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، و هو عموما يتقيّد بمذهب إمامه، كما قد يستقلّ بتقرير مذهبه بالدّليل، غير أنّه لا يتجاوز في أدلّته أصول إمامه و قواعده، فيتّخذ من نصوص الإمام أصولا يستنبط منها؛ على غرار عمل المجتهد المستقل تجاه نصوص الشّرع؛ كما تناط به مهمّة التّخريج فيما لا نصّ فيه لإمامه اعتمادا على أصوله المقررة في المذهب؛ متى حصّل في ذلك دليلا على شرط ما يحتج به إمامه؛ فتسمّى فتواه قولاً مُخرّجا، و وفق هذا يكون العامل بها مقلّدا لإمامه لا له،[2] و من أعلام هذه المرتبة الإمام الأبهري[3] من المالكية، و أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية.[4]

الفقرة الثالثة: مجتهد الترجيح.

و هو دون مرتبة المجتهد في المذهب، أو فئة من سمُّوا بأصحاب الوجوه و الطرق؛ لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو الارتياض في الاستنباط، و معرفة الأصول، ونحوها من الأدوات.[5]

و هو من أطلق عليه الإمام ابن السبكي[1] اسم مجتهد الفتيا.[2]

---

[1] – هو يوسف بن يحيى البويطي أبو يعقوب، من بويط بصعيد مصر، أخذ عن الشافعي، و أخذ عنه المرادي، ت231هـ، له: المختصران الكبير، و الصّغير. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 2/162- 166.

[2] – الجلال المحلّي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 2/385، و ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 6/126، 127، و النّووي، المجموع، مصدر سابق، 1/43، و الدهلوي، الإنصاف، مرجع سابق، ص31.

[3] – محمد بن عبد الله بن صالح بن عمر بن حفص بن عمر بن مصعب بن تميم، محمد الأبهري نسبة إلى أبهر الواقعة بين قزوين، و زنجان، ولد سنة 289هـ، كان إمام المالكية في زمانه، أخذ عن أبي عروبة الحراني، و محمد الباغندي، و أخذ عنه إبراهيم بن مخلّد، و ابنه إسحاق، و محمد الأنباري، ت375هـ، له: "كتاب الأصول" و "إجماع أهل المدينة" و "كتاب الرد على المزني". راجع: القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر سابق، 2/466- 473.

[4] – هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، أبو إسحاق، فقيه شافعي؛ ولد سنة 393هـ، أخذ عن البيضاوي و الخَرَزي، حدّث عنه الباجي، و الحُمَيْدي، ت476هـ، له: " التنبيه" و " المهذب" في الفقه، و "النّكت" في الخلاف، و "اللّمع" و "شرحه" و "التبصرة" في أصول الفقه، و "الملخص" و "المعونة" في الجدل.

راجع: الإمام شمس الدين الذهبي (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق و تخريج و تعليق: شعيب الأرناؤوط، و محمد نعيم العرقسوسي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1948م، 18/452 و ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 4/ 215، 217، 229.

[5] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 1/ 44، و السيوطي، الرّد على من أخلد إلى الأرض، مصدر سابق، ص41، و ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 6/126، و الدهلوي، عقد الجيد، مرجع سابق، ص5.

و يتّصف بفقاهة النّفس، و التبحر في مذهب إمامه حفظا و معرفة بالأدلّة؛ على نحو يمكّنه من ترجيح قول لإمام المذهب على آخر، و وجه من وجوه الأصحاب و التلاميذ على آخر؛ دون أن يتأتّى له الاستنباط،[3] و عمله على هذا لا يخرج عن دائرة الإتباع لإمامه و مذهبه؛ فيكون إطلاق اسم المجتهد عليه من قبيل التّجوّز في العبارة.

و من أعلام هذه المرتبة؛ الأئمة الكاساني[4] من الحنفية، و ابن رشد الجدّ من المالكية، و النووي من الشافعية، و عبد الله بن قدامة من الحنابلة.[5]

الفقرة الرابعة: مجتهد الفتيا.

و هو من يقوم بحفظ المذهب، و نقله و فهمه في الواضحات، و المشكلات، و لكن على ضعف في تقرير أدلته، و تحرير أقيسته، فيعتمد نقله، وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه؛ غير أنّه ممنوع من الفتوى فيما ليس منقولا في المذهب؛ إلاّ أن يوجد له معنى في نصوصه، أو اندراجا تحت ضابط ممهد من ضوابطه.[6]

---

[1] – هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن يوسف بن تمّام، أبو نصر تاج الدين السبكي؛ ولد سنة 727هـ، و قيل سنة 728هـ، أخذ عن والده و عن غيره، ت771هـ، له: " رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب" و أتمّ شرح منهاج البيضاوي الّذي بدأه والده، وله مختصر في الأصول سمّاه " جمع الجوامع".

راجع: تقي الدين بن شهبة (ت 851هـ)، طبقات الشافعية، صححه وعلّق عليه و رتب فهارسه: عبد العليم خان، ، ط1، حيدر آباد الدكن بالهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1399هـ/ 1979م، 3/ 140- 143.

[2] – الجلال المحلّي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 386/2، 387، و الدّهلوي، عقد الجيد، مرجع سابق، ص5، و الإنصاف، مرجع سابق، ص31.

[3] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 1/ 44، و السيوطي، الرّد على من أخلد إلى الأرض، مصدر سابق، ص41، و ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 126/6، و الدهلوي، عقد الجيد، مرجع سابق، ص5.

[4] – هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني علاء الدين، ملك العلماء، أخذ عن السمرقندي، ت587هـ، له: " البدائع " في الفقه، و " السلطان المبين " في أصول الدين. راجع: القرشي، الجواهر المضيّة، مصدر سابق، 25/4- 28.

[5] – هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثمّ الدمشقي، أبو محمد موفّق الدين، الفقيه الحنبلي؛ ولد سنة 541هـ، و أخذ عن: والده أبو العباس بن قدامة، و عبد القادر الجيلاني، ت620هـ، له: المغني في الفقه، و" الروضة" في أصول الفقه، و " البرهان في مسألة القرآن" في أصول الدّين.

راجع: ابن رجب الحنبلي(ت795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، ط1، الرياض، مكتبة العبيكان، 1425هـ/ 2005م، 3/ 281- 298.

[6] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 44/1.

هنا يُلحظ أنّ إطلاق وصف المجتهد على صاحب هذه المرتبة؛ إنّما هو على سبيل التّجوّز- على ما ذكره الإمام ابن القيم- فصاحب هذه المرتبة، ليس من أهل الاجتهاد في شيء؛ بل هو مقلّد محض.[1]

هذا، و ن أهل العلم من قسّم طبقات المجتهد المنتسب إلى سبعة مراتب؛[2] غير أنّ الملاحظ عليها عند التأمّل أنّها متداخلة، و لا تخرج في واقع الحال عن الطّبقات الأربعة الّتي فصّلها جمهور العلماء، هذا بالإضافة إلى ما لقيه هذا الرأي من نقود، و ملاحظات.[3]

الفرع الثاني: مراتب المجتهدين في المدرسة الإمامية.

يُلحظ في الاتّجاه الشّيعي عموما بما في ذلك الإمامي؛ أنّ علماءه لم يقسّموا مراتب الاجتهاد باعتبار الطّبقات، و لكنّهم صنّفوها باعتبار آخر يرجع إلى حيازة المكنة من الاجتهاد في كافّة أبواب الشّرع؛ فيكون صاحبها على هذا مجتهدا مطلقا، و يقابله المجتهد المتجزئ الّذي يكون مجال باطه مقيّدا بمسائل محدودة معدودة، و عليه فإنّ المجتهدين بهذا الاعتبار مرتبتان، عرضهما في بندين كما يلي:

البند الأول: مرتبة المجتهد المطلق.

و هو من كان له ملكة شديدة في تحصيل الظّن، أو الحجّة لكلّ ما يُسأل عنه من نوازل، فيحصّل على هذا جملة يعتدّ بها من الأحكام من أدلّتها التفصيلية؛ على وجه يكون معتبرا بالنّظر إلى ما يقتضيه العرف، ولا يقدح في بلوغه هذه المرتبة قصور نظره عن تحصيل الحجة أو الظّن ببعض

---

[1] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 127/6، و البناني، حاشية على شرح المحلّي على جمع الجوامع، مصدر سابق، 387/2.

[2] – أضاف الإمام ابن عابدين من الحنفية إلى المراتب السابقة مرتبتين هما: الأولى مرتبة المقلّدين الذين يكونون على علم بما رجحه السابقون من الأقوال دون مكنة الترجيح؛ فيقدرون بالاستناد إلى ما رجّحه السابقون على تمييز الأقوى، و القوي، و الضعيف، من الأقوال، و من هؤلاء أصحاب المتون كالنّسفي صاحب الكنز، و الثانية مرتبة المقلدين الذين ليس بوسعهم شيء ممّا يقدر عليه أرباب المراتب السّابقة. راجع: ابن عابدين (ت1252هـ)، رسالة رسم المفتي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، ص11، 12.

[3] – محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دط، القاهرة، دار الفكر العربي، دت، ص369، 373، و أبو حنيفة حياته و عصره، آراؤه و فقهه، ط2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1366هـ/1947م، ص440- 445.

الأحكام دون البعض؛ إن كان قصورا عن معرفة؛ لأنّ تحصيل الظنّ بجميع الأحكام ممّا يتعذّر وجوده عادة، لأنّ المسائل غير متناهية فتمتنع إحاطة القوّة البشرية بها جميعها. [1]

البند الثاني: مرتبة المجتهد المتجزئ.

و هو في العموم يطلق على معان ثلاثة: [2]

الأوّل: التمكّن من تحصيل الظن المعتبر على جملة من الأحكام، مع العجز عن تحصيله في جملة أخرى؛ إمّا لعدم الوقوف على الدّليل بعد الفحص و التنقيب المعتبرين، و إمّا لتعارض الأدلّة عنده بشكل يحمله على التوقّف بكثرة.

الثاني: و هو من استفرغ وسعه في بعض الأحكام دون البعض الآخر، مع التمكّن من الاجتهاد فيها، و يسمّى متجزّئا في مقام الفعلية.

الثالث: أن يتمكّن من معرفة بعض الأحكام على وجه يعتدّ به، مع عجزه عن معرفة البعض الآخر لنقص في ملكة الاستنباط عنده، وعدم تمكّنه من الوصول إلى معرفة دلائلها؛ لتفاوت المدارك في حقّه سهولة و صعوبة.

و هذا النّوع الأخير هو محلّ النّزاع في المدرسة الإمامية، عندما يتعلّق الأمر بحجّية قوله؛ إن في حقّ نفسه و إن في حقّ مقلّديه؛ على ما سيأتي بيانه في الفصل الموالي. [3]

بينما يعتبر المتجزئ بالمعنيين الأوّل و الثاني، بمثابة المجتهد المطلق من حيث حجّية القول و الرّأي، و ذلك ما لم يكن شأن الأول كثرة التوقف في موارد التعارض، و التكافؤ بين الأدلّة.

خلاصة.

ممّا سبق بيانه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- خلال تتبّع عبارات الأصوليين سنّة و إمامية، يُلحظ أنّهم في الجملة قد صنّفوا مراتب أهل الاجتهاد وفق اعتبارين أساسيين هما: التصنيف بحسب الطبقات، كما هو الأمر في الاتّجاه السّني، و التصنيف بحسب تقسيم الاجتهاد إلى مطلق، و متجزئ كما هو الأمر في الاتّجاه الإمامي.

---

[1] – محمد تقي الرازي، هداية المسترشدين، مرجع سابق، 625/3، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص393، و المشكيني، اصطلاحات الأصول، مصدر سابق، ص19.

[2] – الحائري، نفسه، ص393- 395، و المشكيني، نفسه، ص19.

[3] – راجع: الفصل الأول، ص192 و ما بعدها.

2- تقسيم مراتب المجتهدين بحسب الطبقات كما هو الحال في الاتّجاه السّنّي؛ يمكن اعتباره نتيجة منطقية لما عرف في تاريخ الفقه الإسلامي بدعوى غلق باب الاجتهاد المطلق؛ الأمر الّذي ى إلى قصور الهمم، و خوار العزائم عن تحصيل رتبة المجتهد المطلق؛ الّذي ادّعى كثير من أهل العلم فقدانه، و بعد الظّفر به من جديد، و من ثَمَّ الركون إلى ما خلّفه الأوائل بدافع التقليد، و الجمود على القديم؛ هو ما يظهر من تحفّظ بعض أهل العلم من إطلاق لقب المجتهد على بعض أصحاب الطّبقات السّابقة؛[1] لأنّهم لا يخلصون نهاية إلى استنباط أحكام شرعية، و إنّما إلى آراء أئمّة تقيّدوا بهم فيما نصّوا عليه، وقد ثبت من حال بعضهم بلوغه درجة الاجتهاد؛ و مع ذلك فقد ألزم نفسه بمذهب إمام من الأئمّة.

في حين أنّ معطيات الواقع تؤكّد أنّ حصول ملكة الاجتهاد للدّارسين؛ ليست بالأمر المستحيل في زمن دُوّنت فيه علوم الاجتهاد؛ فأصبحت في متناول كلّ مُجِدّ، و الأمر بعد ذلك لا يحتاج إلى أكثر من إخلاص ثابت، و إرادة قويّة و عزيمة صادقة مرفوقة بالبحث الدّائب، و العمل الجادّ المتواصل؛ لاسيما إن تعلّق الأمر بحديث المسائل و جديد النّوازل؛ حتى و إن لم يكن الإطلاق المقصود متوفّرا في فرد بعينه، و إنّما يكفي تحصيل ذلك بتكاثف الجهود المتعدّدة، كما هو الشأن بالنسبة للاجتهادات الجماعية.

3- إذا ثبت ما سبق بشأن المدرسة السنّية، فإنّ الخلاف قائم حول طبيعة الاجتهاد في الدائرة الشّيعية؛ بين عَدِّه اجتهادا مستقلاّ كما ما هو رأي الإمامية،[2] أو منتسبا على ما رجّحه الشيخ أبو زهرة من علماء السّنة.[3]

و ذلك بالنّظر إلى كونه يسير وفق خطّ ثابت لا يتعدّاه من حيث المنهج، و الطريقة الّتي رسمها أئمّة أهل البيت الأطهار – على تسليم انتسابهم إليهم حقا و لا تسليمَ بذلك- و مردّ الأمر في ذلك راجع إلى الخُلف النّاشئ عن مسألة الاعتقاد بمسألة الإمامة.

4- بالإمكان القول بأنّ الاجتهاد في الاتّجاه الشّيعي؛ يمكن اعتباره منقسما بحسب الطّبقات أيضا على غراره عند أهل السّنة؛ و هي الحال- و الله أعلم- بالنسبة لأولئك الّذين اجتهدوا في تحصيل

---

[1] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 126/6، 127، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص591.

[2] – محمد تقي الحكيم، نفسه، ص594، 595، 596.

[3] – محمد أبو زهرة، الإمام الصّادق، حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دط، مصر، مطبعة أحمد علي مخيمر، دت، ص541.

أدلّة لقواعد، و أصول معيّنة في عمليّة الاستنباط؛ كاعتماد مشروعية العمل بالظّن استنادا إلى القول بالانسداد الطّريقي مثلا، و اجتهدوا في إقامة الأدلّة المعتبرة لتأييد هذه الوجهة.

فيمكن عندها اعتبارهم برتبة المجتهد المستقل، كما يمكن اعتبار المقتنع بإعمال هذه النّظرة عن بيّنة، و دراية من قبيل المجتهد المنتسب؛ الّذي قد يسلك هو أيضا مسلك الإبداع فيما سبِق إليه، أو التأييد، أو التخريج، أو الترجيح، و هي الوجهة الّتي تجد ما يعزّزها، و يؤيّدها من خلال كتابات بعض المعاصرين من الإمامية[1] في هذا الشّأن.

المبحث الثالث: مفهوم الحجّية.

و سيكون تفصيله في ثلاثة من المطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم الحجّية لغة.

ترِدُ الحجّية في لسان العرب بمعنى الحجّة، و هي بمعنى البرهان، و الدّليل، جاء في لسان العرب: "...الحجّة الوجه الّذي يكون به الظّفر عند الخصومة،... و الحجّة؛ الدّليل و البرهان." [2]

و قريب منها في المعنى، المحجّة الّتي هي الجادّة من الطّريق؛ لأنّ كليهما محلّ للقصد، فالحجّة وسيلة يقصد بها الحقّ المطلوب.[3]

المطلب الثاني: مفهوم الحجّية اصطلاحا.

و عرضه في فرعين اثنين كالآتي:

الفرع الأول: مفهوم الحجّية عند أهل السّنة.

بتتبّع كثير من الكتابات الأصولية في المدرسة السّنية؛ يتقرّر أنّ المعنى الاصطلاحي للحجّية مستفاد من المعنى اللّغوي المبيّن سابقا؛ لارتباطها ارتباطا وثيقا بكلمة الحجّة.

و عليه فإنّ تحديد معنى الحجّية في كلام علماء السّنة، متوقّف بالدّرجة الأولى على تحديد معنى الحجّة عندهم، و الّتي ترد بمعانٍ عدّة أهمّها:

– الحجّة مرادفة للدّليل.[4]

---

[1] – يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص38.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 2مج، 779/9.

[3] – ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، مصدر سابق، 30/2.

[4] – الباقلاّني(ت403هـ)، التقريب و الإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، 207/1، و الدبّوسي (ت430هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية=

– هي اسم يدلّ على صحّة الدّعوى.[1]

– الحجّة اسم دالّ على دفع مذهب المخالف.[2]

– الحجّة تشمل جميع ما يجب الرجوع إليه و العمل به.[3]

لعلّ التعريف الأخير هو ما يتناسب مع وجوب الرجوع إلى رأي المجتهد و قوله، و الأخذ به لقيام الأدلّة القاطعة على ذلك.[4]

غير أنّ الملاحظ عموما؛ أنّه كثيرا ما يجري التعبير في هذه المدرسة؛ أنّه لا حجّة إلاّ في قول المعصوم ﷺ، و هو المعبّر عنه بقولهم: " ليس أحد من خلق الله، إلاّ و هو يؤخذ من قوله و يُترَك، إلاّ النبيّ ﷺ."[5]

و ما ذلك إلاّ لدلالة المعجزة على عصمته ﷺ؛ دون من سواه؛ فلا يسمّى قوله حجّة، و لا يخرج عن مسمّى التقليد.[6]

ثَمَّ فإنّ التعبير المتداول بين علماء السنّة، في شأن الأخذ بأقوال المجتهدين و آرائهم؛ هو اللّزوم– الّذي سيتضح معناه ضمن المفردات ذات الصلة– دون لفظ الحجية؛ للتعليل المذكور.

الفرع الثاني: مفهوم الحجّية عند الإمامية.

اختصّ علماء الشيعة عموما باستعمال كلمة الحجّية؛ لاسيما في معرض الحديث عن الأقوال هادية لأصحابها، و لعلّ خلفية ذلك مبنية على ما ورد عندهم في بعض الآثار الدّالة على اعتبار أقوال المجتهدين من الشيعة حجة يلزم المصير إليها، و من ذلك ما يرويه صاحب الكافي من قول أبي عبد الله الحسين عليه السلام أنّه قال: ﴿...فَنَحْنُ حُجَجَ اللَه فِي عِبَادِه، و خَزَّانُهُ عَلى عِلْمِه، و

= 1421هـ/2001م، ص13، و ، ابن حزم، الإحكام، 34/1، الباجي(ت 474هـ)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001م، ص11.

[1] – الجويني (ت 478هـ)، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، دط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1399هـ، ص48، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 35/1.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 35/1.

[3] – السرخسي، أصول السرخسي، مصدر سابق، 277/1، 278.

[4] – الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص476.

[5] – ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مصدر سابق، 91/2.

[6] – الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص472، 473.

القَائمُونَ بِذَلِكَ.﴾[1] و مثله ما أورده صاحب الوسائل من توقيع الإمام المنتظر أنّه قال:﴿...وَ أَمَّا الحَوَادِثُ الوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا؛ فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَ أَنَا حُجَّةُ اللَه.﴾ [2]

هذا و قد تداولوها في كتبهم، و يريدون بها الحجّة، و هي عندهم تطلق على كلّ من الأمارة، و الدّليل، و الطريق، الكاشف عن شيء على وجه يكون مثبتا له بجُعل، و بإيجاد من الشارع الحكيم،[3] و هو الواضح من عنونة مباحث الحجّة في كتبهم بمباحث الأمارات و الأدلّة، و الطّرق، و جعلها مترادفة على هذا النّحو.[4]

تدر الإشارة هنا إلى أنّ المعنى المقصود للحجّة المتداولة في عباراتهم؛ إنّما هو المعنى اللّغوي للكلمة، لشموله كل ما يصح الاستدلال و الاحتجاج به، سواء كانت حجة ذاتية، أو حجة مجعولة.[5]

كما أنّ من لوازم الحجّية أمران هما:[6]

المعذرية: و يقصد بها حكم العقل بأنّ الإنسان معذور إن عمل وفق الحجّة، و أخطأ حكم الواقع، فيكون سالما من العقاب الإلهي.

المنجزية: و يراد بها حكم العقل بأنّ الإنسان متى قامت عليه الحجّة ملزم بالأخذ بمقتضاها، و إلاّ كان عرضة لعقاب الشارع الحكيم.

خلاصة:

---

[1] – أخرجه الكليني في الكافي، كتاب التوحيد، باب أنّ الأئمة (ع) خلفاء الله في أرضه، و أبوابه التي منها يؤتى، حديث رقم: 5، 193/1.

[2] – أخرجه الحر العاملي، في وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي و ما يقضي به، باب رقم11، حديث رقم9، 101/18.

[3] – محمد علي الكاظمي(ت 1365هـ)، فوائد الأصول، تحقيق: رحمة الله الأراكي، تعليق: ضياء الدين آغا العراقي، دط، قم، مؤسسة النّشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1406هـ، 7/3، و المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 14/3.

[4] – المظفر، نفسه، 14/3، 15.

[5] – ؛ الذاتية، هي الّتي لاتحتاج إلى جعل جاعل، و تختصّ بالقطع لكونها من لوازمه العقلية الّتي لا تتخلّف عنه، و أمّا المجعولة، فهي تحتاج إلى ما يؤيّدها من شرع أو عقل، لأنّها لا تنهض بذاتها في مقام الاحتجاج. راجع: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص29– 32.

[6] – نفسه، ص26، 27.

ممّا تقدّم يُعلم أنّ معنى الحجّية المقصودة كمفردة في عنوان هذا البحث، إنّما هو المعنى اللّغوي لكلمة الحجّة، فيمكن أن يُقال أنّ الحجّية هي: " ما يصلح من الأقوال، و الآراء الاجتهادية، للنّهوض بها في مقام الاستدلال و الاحتجاج."

و المعنى؛ أنّ قول المجتهد و مذهبه، يمكن النّظر إليه بمراعاة جانبين اثنين هما:

– **الأول** اعتبار المجتهد معذورا إذا عمل بقول، و أخطأ الواقع بعمله، وهو ما يُسمّى في الجانب الشيعي عموما بالمعذرية، و الّتي تجعل لفظ الحجية في هذا الموضوع في مقابلة مفردة النقض، الّتي سيتمّ تحديد مفهومها في موضع لاحق.[1]

– **الثاني** تتجاج المولى عزّ وجلّ به على المجتهد، و المكلّف إذا خالفه و لم يعمل به، فيفوته بذلك الواقع المطلوب؛ فالحجة كانت في الشريعة للإلزام بحق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر،[2] لأنّ الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعا، و هو ما يعبّر عنه الشيعة بالمنجزية، و

أتي التفصيل لهذا الجانب عند الحديث عن حجّية رأي المجتهد في حقّ نفسه بالدّرجة الأولى في الفصل اللاّحق.

و بناء على المعنى المحدّد **للحجّية**، في هذا البحث فإنّه يمكن ربطها ببعض المفردات ذات الصّلة، من خلال المطلب الموالي.

المطلب الثالث: الحجّية و المفردات ذات الصّلة.

يمكن التركيز في هذا المقام على ثلاث مفردات أساسية هي: **الحجّة**، و **الدّليل**، و **اللّزوم**.

و بما أنّه قد تمّت المرادفة بين الحجّة، و الحجّية – على ما تمّ بيانه– فسيقتصر الكلام هنا على علاقة الحجّية بالدّليل، و علاقتها باللّزوم في فرعين كما يلي:

الفرع الأول: الحجّية و صلتها بالدّليل.

يطلق الدّليل لغة على الأمارة في الشيء،[3] و أمّا في اصطلاح الأصوليين عموما فهو ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب، و هو الحجّة، و البرهان، و السلطان،[4] و يختصّ بأمرين هما:

---

[1] – راجع: المبحث الرابع من هذا الفصل، ص80 و ما بعدها.

[2] – السرخسي في أصوله، مصدر سابق، 277/1، 278.

[3] – ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، مصدر سابق، 259/2.

[4] – الشيرازي، اللّمع، مصدر سابق، ص49، و الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، مصدر سابق، ص11.

الأول: الدّليل هو ما أفضى إلى العلم الّذي هو حجّة بذاته، و هو الظّاهر من عبارات جمع من الأصوليين[1] في هذا الباب، و أمّا ما أفضى إلى غالب الظن فيسمّى أمارة، و قد يطلق عليه مسمّى الدّليل من باب المجاز دون الحقيقة.[2]

إلاّ أن هذا الإطلاق يمكن اعتباره محض اصطلاح نظري، لأنّه يجري أحيانا على ألسنة بعض الأصوليين[3] إطلاق الدّليل على ما أفاد العلم أو الظّن.

الثاني: الدّليل هو ما أفضى إلى القطع، أو الظنّ على السّواء،[4] و يكون في الشق الثاني من هذا الاصطلاح مرادفا للأمارة.[5]

و مهما يكن المراد من معنى الدّليل، فإنّه يمكن القول بأنّه طريق إلى تحصيل الحجّية بنوعيها، سواء كانت حجّية قطع تستفاد بالعلم الّذي تنتهي إليه حجّية كلّ حجّة، أو حجّية ظنّ معتبر يستمدّ حجّيته من العلم القائم على اعتباره، كما سيأتي بيانه في أقسام الحجّية.

الفرع الثاني: الحجّية و صلتها باللّزوم.

الملاحظ أنّ التعبير بلفظ اللّزوم عند تعلّق الحال بالآراء و الأقوال الاجتهادية، مختصّ بعلماء المدرسة السّنية تحديدا، دون الشيعية الّتي تعبّر بلفظ الحجّية السّابقة.

و هو ما تؤيّده العبارات المتداولة في كتب أهل السنّة، و منها على سبيل المثال ما ذكره الإمام الآمدي:" ...العامّي، ومن ليس له أهلية الاجتهاد، و إن كان محصّلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد **يَلْزَمُهُ** اتّباع قول المجتهدين."[6]

---

[1] – الجصّاص (ت 370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النّشمي، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف، و الشؤون الإسلامية، 1414هـ/1994م، 8/4، و الباقلاّني، التقريب و الإرشاد، مصدر سابق، 221/1– 222، و أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 5/1، و السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 33/1، و الرّازي، المحصول، مصدر سابق، 88/1، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 16/1، و الطّوسي، العدّة، مصدر سابق، 23/1، 24، جعفر الحلّي، المعارج، مصدر سابق، ص48.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص362.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 67/3.

[4] – الشيرازي، اللّمع، مصدر سابق، ص43 و الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1415هـ/ 1995م، 175/1.

[5] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 18/3– 21، و المشكيني، اصطلاحات الأصول، مرجع سابق، ص70، 134.

[6] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 278/4.

و مثلها ما جاء في المسوّدة: " لا **يُلْزَمُ** السّائل العمل بالفتوى إلاّ أن يلتزم بها، و يظنّها حقّا." [1] و بقريب منها ما ورد في البحر المحيط: " متى **يُلْزَمُ** العامّي العمل بما يُلَقّنه المجتهد؟"[2]

و من هنا يكون معنى **اللّزوم** في هذا الباب:" هو وجوب العمل بفتوى المجتهد"، و المراد عدم مجاوزته إلى غيره، و هذا لا يخرج عن المفهوم اللّغوي للكلمة كما تحدده المعاجم.[3]

و من ثمّ فإنه يمكن القول أنّ التعبير باللّزوم – على ما عليه الأمر في المدرسة السّنية– و التعبير بالحجّية في المدرسة الشيعية، هو محض اصطلاح؛ لأنّ حاصل الأمر أن يكون لزوم العمل بقول المجتهد و فتواه، أثرًا للحجّية الّتي يكتسيها رأيه و نظره في المسائل الاجتهادية، و المستمدّة من الأدلّة القاضية بذلك؛ لاسيما عند تعلّق الحال بحجّية الأقوال في حقّ المقلّدين و المتّبعين، و هو ما يستدعي الحديث عن مراتب هذه الحجّية بقسميها القطعي، و الظّني في المطلب الموالي.

المطلب الرابع: مراتب الحجّية.

هي في العموم مرتبتان: حجّية قطع، و حجّية ظن يأتي تفصيلهما في فرعين:

الفرع الأول: حجّية القطع.

يُطلق القطع في لغة العرب على عدّة معانٍ، أهمّها أنّه: " إبانة الشيء و الغلبة بالحجّة."[4]

و أمّا في لسان أهل الأصول، فقد استعملوه في نفي الاحتمال أصلا، و نفي الاحتمال النّاشئ عن دليل،[5] و كذا في الدّلالة القطعية الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه،[6] ليقال في تعريف القطع أنّه: " " الحكم القلبي الجازم."[7]

فقيد "الحكم" لإخراج التّصورات، و "القلبي" لإخراج الحكم الجازم باللّسان دون موافقة القلب، و قيد "الجازم" لإخراج الظن، و الوهم، و الشك، لأنّ هذه لا جزم فيها.[1]

---

[1] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص524.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 318/6.

[3] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مج5، 4027/25، و الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، 173/4.

[4] – محمد بن مالك(ت 627هـ)، إكمال الكلام بتثليث الأعلام، رواية: محمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق: سعد الغامدي، ط1، ط1، المملكة العربية السّعودية، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1404هـ، 522/2.

[5] – التفتازاني (ت791هـ)، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ضبط نصوصه و علّق عليه و خرّج آياته و أحاديثه و قدّم له: محمد عدنان درويش، دط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، دت، 84/1.

[6] – أمير بادشاه (ت972هـ)، تيسير التحرير، دط، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1402هـ/1982م، 9/1.

[7] – سعد الشثري، القطع و الظن عند الأصوليين، ط1، الرّياض، دار الحبيب، 1418هـ/1997م، 38/1. 42/1.

و ليس الغرض هنا استقصاء ما كتبه أهل العلم عن القطع؛ بل المراد توضيح معنى القطع القائم في الأقوال الاجتهادية، و صلته بالعلم الّذي تنتهي إليه كلّ حجّة، و هو ما قد يستفاد من تعريف الدّليل القطعي بأنّه: "ما يفيد العلم اليقيني.[2] "

و به يمكن القول بأنّ بين المصطلحين خصوصا و عموما، فالقطع أعمّ من العلم، و هذا الأخير جزء منه؛[3]لأنّ العلم لا يكون إلاّ عن دليل، بينما القطع قد يكون ناتجا عن دليل، و قد لا يكون كذلك، المقلّد قد يكون قاطعا بما أخذه عن المجتهد من آراء و فتاوى، و لكنّه ليس بعالم بها على وجه اليقين.[4]

هذا، و بغضّ النّظر عن الفروق الجوهرية بين القطع و العلم؛ فإنّه يجدر التنبيه إلى أنّه كثيرا ما يُطلق العلم و يُراد به القطع؛ بمعنى الجزم الّذي لا يحتمل الخلاف عند القاطع، و هو ما يُلحظ في الاتّجاه السّني،[5] و مثله الشيعي على السواء؛ كما في تعبيرهم تارة بأنّ حجّية العلم ذاتية، و أخرى أنّ حجّية القطع ذاتية؛ بمعنى وجوب الأخذ بالواقع المنكشف بالقطع، و لذا كان من لوازم هذه المرتبة على وجه التحديد؛ ما تمّ بيانه آنفا من معنى كلّ من المعذرية، و المنجزية؛ اللّتان لا تخلو منهما عملية استنباط واحدة؛ لأنّ الفقيه ملزم بالنتيجة الّتي يتوصّل إليها،[6]و إلاّ كان عمله لغوا لا معنى له، و لا جدوى منه.

الفرع الثاني: حجّية الظن.

---

[1] – نفسه، 42/1.

[2] – تاج الدين السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2727/7.

[3] -. الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 27/1.

[4] – محمد بخيت المطيعي، سلّم الوصول شرح نهاية السول، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، 45/1.

[5] – الجويني (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط4، مصر، دار الوفاء، 1418هـ، 742/2.

[6] – محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مرجع سابق، 58/1، 59، و المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 23/3، 24.

لا يخرج الظن في لسان أهل العلم عموما عن الاحتمال، أو الاعتقاد الرّاجح غير الجازم،[1] و هو و إن اختلفت بشأنه عبارات الأصوليين؛ فإنّ المهمّ هنا هو بيان وجه الحجّية فيما دلّ عليه من أحكام باعتباره هو الآخر طريقا في إثباتها إلى جانب القطع.

و هنا يتحدد مجال الحجية في الظن بما يتجه إلى الآراء الاجتهادية، و هو ما سيكون عرضه في بندين كما يلي:

البند الأول: حجّية الظنّ الاجتهادي عند أهل السنّة.

تفيد كثير من العبارات السنّية أنّ المجتهد إن غلب على ظنه حكم معيّن؛ فالواجب عليه إتّباع موجب ظنّه، و كذا الفتيا بما أفاده نظره و اجتهاده؛ إذ لو لم يكن العمل بالظنّ واجبا لبطلت أكثر أحكام الشرع، لأنّ أغلب أدلّته أمارات لا تفيد إلاّ الظن؛[2] لا سيما أنّه "قد قام الدّليل القطعي على أنّ الدّلائل الظّنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية "،[3]كما أنّه يستوي القطع مع الظنّ من حيث لزوم العمل بكليهما، و إنّما يقع الفرق بينهما حال التعارض؛ بل إنّ غلبة الظنّ قد تكون ناسخة لحكم القطع الثابت قبلها؛ كما لو طرأ محلّل ظنّي لشيء كان الأصل الثابت فيه هو التحريم،[4] و مثاله: " إذا غلب على ظنّ الصائد أنّ موت الصيد بسبب ضرب الصائد، و إن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره؛ فالعمل على مقتضى الظنّ صحيح."[5]

و عليه، يتقرّر أنّ الاجتهاد كعمل فكري و نظري؛ ذو صلة وثيقة بالظن؛ لأنّ الأحكام الاجتهادية غالبا ما تستفاد بطرق ظنّية، و هو الأمر الّذي يظهر أثره فيما أفادته كثير من الكتابات في المدرسة السّنّية عند تعريفها للاجتهاد، بأنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.[6]

البند الثاني: حجّية الظن الاجتهادي عند الإمامية.

---

[1]- الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 25/1، و الطوفي (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1987م، 161/1، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 74/1.

[2] - الجويني، البرهان، مصدر سابق، 864/2، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 158/1.

[3] - الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 235/1.

[4] - نفسه، 235/1، 236.

[5] - نفسه، 235/1.

[6] - راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص25.

لاقت الدلالة الظنّية في الأحكام الاجتهادية، معارضة شديدة في الاتّجاه الأخباري الإمامي على وجه الخصوص؛ على اعتبار رفض الظّن ليكون حجّة على الأحكام؛ عملا بالآيات، و الأخبار الواردة في ذلك.[1]

و هي الخلفية الّتي جعلت بعضا من أهل المدرسة الإمامية ينحو إلى استبدال قيد الظن في تعريف الاجتهاد، بقيد الحجّة عليه؛[2] ليقال أنّه بذل الوسع في طلب الحجّة على الحكم الشرعي ظاهريا كان أم واقعيا،[3] و من ثمّ لا وجه للرّفض الأخبارى للاجتهاد بهذا المعنى؛ لأنّه يجعل من الظن المحصّل بالاجتهاد قائما على أساس من العلم و القطع؛ فهو ظن معتبر شرعا، قامت الحجة اليقينية بأنّ الشارع قد جعله سببا و طريقا لأحكامه، و من ثَمَّ يكون الأخذ بمقتضاه أخذا بالقطع الّذي هو حجّة بذاته.[4]

و الواقع هذه المحاولة في تقريب البون بين الوجهتين الأخبارية، و الأصولية في النّظر إلى مُؤدّى الاجتهاد؛ لم تكن مجدية لاسيما بظهور خطّ جديد لدى المتأخرين من الأصوليين،[5] كشف عن تطوّر تطوّر ملحوظ في الفكر الأصولي للمدرسة الإمامية بوجه عام؛ من خلال الدّعوة إلى إقامة علم الأصول على أساس من الاعتراف بانسداد باب تحصيل العلم بالأحكام و فروع الفقه، و كذا انسداد باب ما يسمّى بالظن المعتبر، و منها ضرورة جعل الظن أيّا كان نوعه أساسا للعمل بالحكم الشرعي، دون تمييز بين الظّنون الحاصلة من الأخبار أو غيرها؛ لأنّه لا دليل على اختصاص الأخبار الظنية بتلك الحجّية، مع استثناء الظنون الّتي قام الدّليل القطعي على عدم جواز الاستناد إليها؛

---

[1] – من ذلك عموم قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ** ﴾ الإسراء/36، و **قوله**: ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ** ﴾ النّجم/28، و من الرّوايات في هذا الباب ما استندوا إليه من رواية حمزة بن الطّيار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:﴿ إِنَّهُ لاَ يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لاَ تَعْلَمُونَ إِلاَّ الكَفَ عَنْهُ، وَ التَثَبُتَ، وَ الرَدَّ إِلَى أَئِمَّةِ الهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى القَصْدِ، وَ يَجْلُوَ عَنْكُمْ فِيهِ العَمَى، وَ يُعَرِّفُوكُمْ فِيهِ الحَقَّ.﴾ و في وصية المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿ مَنْ شَكَّ، أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا فَقَدْ حَبَطَ عَمَلُهُ، إِنَّ حُجَّةَ اللّهِ هِيَ الحُجَّةُ الوَاضِحَةُ.﴾. أخرجه الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء، و الفتوى، و العمل في كلّ مسألة نظرية لم يُعلم حكمها بنصّ منهم عليهم السّلام، حديث رقم: 3، و رقم: 7، 112/18، 113.

[2] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص464.

[3] – الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 166/6.

[4] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 19/3، 20.

[5] – عُرف هذا الاتّجاه في الفكر الأصولي الإمامي بظهور الأستاذ الوحيد البهبهاني، و تلامذته منذ العصر الثالث، راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص93، 94.

كالقياس مثلا،[1] وذلك بمراعاة أربع مقدّمات أساسية عُرفت لدى دعاة هذا الاتّجاه، بمقدّمات دليل الانسداد، وهي:[2]

المقدمة الأولى: يُعلم إجمالا ثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

المقدّمة الثانية: انسداد باب العلم و الظن الخاص، أو المعتبر في معظم المسائل الفقهية.

المقدّمة الثالثة: لا يجوز إهمال التكاليف في هذه المسائل المشتبهة.

المقدّمة الرابعة: عدم وجوب العمل في جميع تلك التكاليف على طريقة الاحتياط؛ للزوم المشقة في ذلك، و كذا عدم جواز الرجوع إلى الأصول العملية؛ لأنّ العلم الإجمالي بالواجبات و المحرّمات في التكاليف المشكوكة، يمنع من إجراء أصل البراءة و الاستصحاب عليها، كما يمتنع الرجوع إلى فتوى العالم القائل بانفتاح باب العلم؛ لأنّ المكلّف معتقد بالانسداد، و لا يجوز له التعويل على قول من يعتقد بخطئه و جهله.

المقدّمة الخامسة: إذا بطل الرجوع في امتثال التكاليف المشكوكة إلى الطرق السّابقة؛ فإنّه يلزم بحكم العقل الرجوع إلى الموافقة الظنية للواقع، و لا يجوز العدول عنها إلى ما دونها من الموافقة الوهمية أو الشّكية؛ لعدم صحّة ترجيح المرجوح على الراجح، و من ثم لزوم الاعتماد على الظن.

هذا و يمكن تفسير هذه المواقف المتباينة في اعتبار حجّية الظّن المفضَى إليه بطريق الاجتهاد؛ أنّها نتاج طبيعي للعامل الزمني بامتداد الابتعاد عن عصر النص، و الّذي ولّد خلخلة في التطابق بين الخطاب الشرعي- عند وجوده- و بين فهمه،[3] أمّا إن تعلّق الأمر بما لا نصّ فيه؛ فإنّ المسألة تصبح أكثر تعقيدا و صعوبة، و ذلك بإعلان العجز عن تحصيل الحكم الشرعي.

و حاصل ما تقدّم؛ أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال، تجاهل الصّلة القائمة بين الظن في حكام الفروع، و بين الاجتهاد، و هو ما تقرّره العبارة الأصولية الّتي مفادها أنّ علم المجتهد بالحكم المستنبط، مؤسس على مقدمتين اثنتين هما:[4] الأولى صغرى وجدانية، وهي قول المجتهد:

---

[1] - الأنصاري(ت1281ه)، فرائد الأصول، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419ه، 384/1، و المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 32/3، و محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص93.

[2] - نفسه، 384/1، و الخراساني، الكفاية، مرجع سابق، ص311، و المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 32/3- 34.

[3] - يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص26.

[4] - نفسه، ص31.

" هذا ما أدّى إليه ظنّي"، و الثانية كبرى برهانية هي قوله: "كل ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي"؛ ليكون المستفاد من مجموعهما، هو الحكم الظاهري دون الواقعي؛[1] لأنّ نظر المجتهد محكوم بعنصرين اثنين هما: المنجزية في حال الإصابة، و المعذرية في حال الخطأ.

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بالنسبة لمدرسة أهل السنّة؛ فإنّ الحجّية المعتبرة في الآراء الاجتهادية، هي حجّية ظنّية، وفقا لما تدلّ عليه تعاريف أصولييها للاجتهاد.

و من ثَمَّ يجب الرجوع إليها، في حقّ الجاهل بالأحكام، و لا مجال لرفضها؛ لأنّ العمل بالظنّ واجب إجماعًا،[2] و هو ما يجد حجّته في الأحكام النبويّة الّتي مبناها على الظنون؛ كما في قوله ﷺ: ﴿ **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، و إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَ لَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْض، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ؛ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَارِ.** ﴾ [3]

2- أمّا ما تعلّق بالمدرسة الإمامية؛ فإنّ الدلالة الظنّية للأحكام الشرعية الاجتهادية، تجد ما يجعلها معتبرة؛ بالنظر في مقدّمات دليل الانسداد؛ الّتي تجعل نظر المجتهد في المسائل نظرا معتبرا، حتّى و إن لم يقطع فيه بالحكم أو الوظيفة العملية اللازمين تجاه مسألة من المسائل؛ لاسيما و أنّ الصلّة وثيقة بين الاجتهاد كعمل فكري، و الظن كمرتبة في التحصيل و الإدراك، و هو المعنى الّذي لم يغن عنه استبدال قيد " الظن بالحكم" بالحجّة عليه، في التعاريف الإمامية للاجتهاد.

المبحث الرابع: مفهوم النّقض.

و عرضه في ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: مفهوم النّقض لغة.

---

[1] - الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 12/2، 13.

[2] - الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 158/1.

[3] - أخرجه البخاري في صحيحه بهذا اللّفظ، كتاب الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، حديث رقم: 7169، 335/4، و مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب: الحكم بالظاهر و اللّحن بالحجة، حديث رقم: 4570، 128/5. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، حديث رقم: 7169، 157/13، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب الأقضية، باب: بيان أنّ حكم الحاكم لا يغيّر الباطن، حديث رقم: 1713، 4/12.)

يقع **النّقض** بالنّون المشدّدة و القاف، و الضّاد بمعنى الإفساد، و يكون في الحبل و البناء، و العهد و غيرها، و هو ضد الإبرام؛ بمعنى نكث الشيء، كما يُطلق اسما للبناء المنقوض إذا هُدم،[1] و منه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا ﴾[2]

و يستعمل النّقض و يراد به بعض أنواع أصوات الحيوان، فيُقال: أنقضت الدّجاجة إن أصدرت صوتا، و منه نقيض المفاصل أي صوتها.[3]

بيد أنّ المراد بشرح الكلمة – وفق ما يتناسب مع عنوان هذا البحث– هو المعنى الأول؛ الدّائر حول الإفساد، و الإبطال لما تمّ إبرامه و إحكامه من أحكام و قضايا اجتهادية.

المطلب الثاني: مفهوم النقض عند الأصوليين.

و سيكون بحثه في فرعين اثنين كما يلي:

الفرع الأول: مفهوم النقض في المدرسة السنّية.

استعمل الأصوليون من المدرسة السّنية تحديدا؛ كلمة **النّقض في** باب القياس، و بالضّبط في مبحث قوادح العلّة و ما يتعلّق بها، و هو ما تناوله البعض بمسمّى تخصيص العلّة.[4]

قد تعدّدت عباراتهم في هذا الباب؛ فقد عرف صاحب المعتمد النقض بقوله: " اعلم أن نقض العلة هو أن توجد في موضع من دون حكمها."[5]

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق،مج6، 4524/50، و الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، 344/2.

[2] – سورة: النحل، الآية:92.

[3] – ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، مصدر سابق، 471/5، 472، و نفسه، 6مج، 4524/50.

[4] – السرخسي في أصوله، مصدر سابق، 204/2 و ما بعدها، و أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 284/2 و ما بعدها، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص332.

[5] – أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 293/2.

و عرّفه الإمام الغزالي بأنّه: " تخلف الحكم عن العلة مع وجودها." [1]

و أطلق عليه الإمام الآمدي: " هو عبارة عن تخلّف الحكم، مع وجود ما ادُّعي كونه علّة له." [2]

و عرّفه الإمام ابن قدامة بأنّه: " إبداء العلّة بدون الحكم." [3]

و حَدّه القاضي البيضاوي بأنّه: " إبداء الوصف بدون الحكم." [4]

و الملاحظ إجمالا من هذه التعاريف و من غيرها؛ أنّ أهل العلم قد سلكوا في تعريف النّقض مسلكين: الأول؛ هو التعبير فيه بتخلّف الحكم عن نفس العلّة، و الثاني؛ هو التعبير بتخلّف الحكم عن الوصف الّذي يعتقد كونه علّة.

و لعلّ المسلك الراجح في حدّ النّقض هو المسلك الثاني؛ لأنّ العلّية لم تثبت في الوصف المفترض كونه كذلك، و هذا ما تشعر به عبارة الإمامين الآمدي، و البيضاوي.

و من ثَمَّ فالأولى التعبير في النّقض بأنّه: " تخلّف الحكم عن الوصف الّذي يعتقد كونه علّة." و المراد هو إبطال كونه علّة للحكم؛ لتخلّفه عنه في بعض المواضع.

و مثاله استدلال من لا يرى وجوب الزكاة في الحلي[5] بأنّها مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة؛ فيجيب عليه المعترض بالنّقض في الحلي المحظور؛ فإنّه غير نام و مع ذلك فإن الزكاة فيه واجبة.

و مثله أيضا،[6] لو قال المستدلّ ببطلان صوم من لم يبيّت النيّة من اللّيل، جاعلا علّة بطلان الصوم، عراء أوّله عنها؛ فيعترض عليه المخالف بالنّقض؛ لأنّ صوم التطوع قد يعرى عن تبييت النّية، و لا يبطل بذلك.

الفرع الثاني: مفهوم النقض في المدرسة الإمامية.

لم يُستعمل مصطلح النّقض في الاتجاه الإمامي بالمعنى السّابق؛ لخلفية رفض القياس من بين طرق الاستدلال على أحكام الشرع في هذه المدرسة، و إنّما أطلق عموما بمعناه اللّغوي المرادف

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص332.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 107/4.

[3] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص342.

[4] - تاج الدين السّبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2407/6.

[5] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 108/4.

[6] – تاج الدين السّبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2409/6.

للإبطال و الإفساد، في مباحث كثيرة كمباحث الألفاظ، و الدلالات،[1] و مباحث الأخبار،[2] و البراءة و الاحتياط،[3] و كذا الاجتهاد و ما يتعلّق به من مسألة الإجزاء في الأحكام.[4]

خلاصة:

بناءً على ما تقدّم عرضه في الفرعين السابقين؛ يمكن تقرير أنّ معنى النّقض المراد في هذا البحث خارج عن المعنى الاصطلاحي المبيّن في مدرسة أهل السنّة؛ ليكون معنى النّقض المقصود في مفردات هذا الموضوع، هو المعنى اللّغوي للكلمة في إطلاقه الأول؛ بمعنى الإبطال، و الإفساد لما تمّ إبرامه.

و بشكل أدقّ هو ما نصّ عليه الإمام القرافي من كونه إبطالا لحكم الحاكم،[5] و هو المعنى المطروح المطروح ضمن إشكالية الدّراسة؛ من خلال محاولة الوقوف على الحالات الّتي يُنقض فيها الرّأي الاجتهادي؛ سواء في حال وقوع الاجتهاد باطلا و فاسدا من أساسه، أو في حال الخطأ، أو حتّى في بعض صور النّقض للاجتهاد الصّحيح؛ على ما سيأتي بيانه في الفصل الثاني من الدّراسة.[6]

المطلب الثالث: النّقض و المفردات ذات الصّلة.

النّقض بالمعنى الموضّح، وثيق الصّلة تحديدا بمفردات هي: البطلان، أو الفساد، و الخطأ، و منه سيكون إيضاح الأمر في فرعين:

الفرع الأول:النّقض و صلته بالبطلان أو الفساد.

يطلق الفساد، و البطلان في اصطلاح الجمهور بما في ذلك الإمامية،[7] على معنى واحد فيُقال صحيح و باطل، أو صحيح و فاسد؛ دون وجه فرق، و هو ما كان في مقابلة الصّحة الّتي هي إحدى أقسام الحكم الوضعي، و تشمل أحكام العبادات و المعاملات معا.

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص 48– 193.

[2] – نفسه، ص295.

[3] – نفسه، ص395.

[4] – نفسه، ص395.

[5] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص46، 47.

[6] – راجع: الفصل الثاني، ص273 و ما بعدها.

[7] – البصري، المعتمد، مصدر سابق،171/1، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 175/1، و ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص58، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق،380/1، و ابن السبكي، جمع الجوامع، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م، ص14، و ابن بدران، المدخل إلى = =مذهب أحمد، مرجع سابق، ص76، و المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 179/1 و ما بعدها، و الطوسي، العدّة، مصدر سابق، 264/1، و جعفر الحلّي، المعارج، مصدر سابق، ص77، و الحسن الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص117.

و الفعل الصّحيح عبادة كان أو معاملة؛ هو ما حصل به الغرض المقصود به، و إنّما يكون كذلك إذا استوفيت شرائطه التي معها يحصل الغرض المقصود من الفعل.[1]

و خالف في ذلك الحنفية؛ الّذين جعلوا القسمة ثنائية في باب العبادات؛ فالعبادة الفاسدة، أو الباطلة بمعنى واحد، و ثلاثية في باب المعاملات و التصرّفات؛ لتشمل كلاّ من الصحيح، و الفاسد، و الباطل؛ فجعلوا الفساد مرتبة وسطى بين الصّحة، و البطلان، و فسّروه بأنّه ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه، للملازمة بينه، و بين ما ليس بمشروع مع تصور الانفصال عنه في الجملة، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلا و نحوه.[2]

هذا و بغضّ النّظر عن الخلاف الواقع بين الحنفية، و الجمهور في معنى كلّ من الفساد، و البطلان؛ فإنّه لا يمكن إغفال الصّلة بينهما، و بين النّقض في باب الاجتهاد، و هو ما يتأكّد عندما يُعلم أنّ بطلان الاجتهاد و فساده، من الأسباب الّتي قد تؤدّي إلى نقضه؛ من باب إبطال الباطل و إحقاق الحقّ، و هو المعنى الّذي تناولته بعض الدّراسات الحديثة،[3] عندما مهّدت لجزئية النّقض في في الاجتهاد بمسألة الفساد و البطلان، و اقتضاء النهي لهما، و الّتي تعدّ واحدة من أمّهات المسائل الأصولية، و الّتي جرت عادة الأصوليين على البيان لها في مباحث النّهي؛ و لكنّها شديدة الالتصاق أيضا بمباحث الاجتهاد؛ حال الخطأ فيه و الحكم عليه بالبطلان.

الفرع الثاني: النّقض و صلته بالخطأ.

يطلق الخطأ على ضدّ العمد[4] و الصواب و العدول عنه، و قد يراد به الذّنب، و يُسمّى خطيئة[5] خطيئة[5] كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾،[6] و يُعرض له في علم أصول الفقه ضمن ما يُسمّى بعوارض الأهلية، كما

---

[1] - نفسه، 171/1.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 175/1، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 380/1.

[3] – وميض العمري، المنهج الفريد، مرجع سابق، ص131، و ما بعدها.

[4] – السرخسي في أصوله، مصدر سابق، 197/1.

[5] – عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 534/2.

[6] – سورة: الإسراء، الآية:31.

كما في قوله ﷺ : ﴿ إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطأَ و النِّسْيَانُ، وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ.﴾[1]

و الخطأ باعتباره من عوارض الأهلية؛ عبارة عن فعل، أو قول يصدر عن الإنسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة أمر مقصود سواه.[2]

و المراد بانعدام القصد، التّام منه؛ لأنّ تمام القصد في الفعل يكون بقصد محلّه، و الخطأ يشمل قصد الفعل دون قصد المحلّ؛ فالمخطئ يعمد إلى الفعل لا إلى المفعول، و مثاله كمن رمى صيدا فأصاب إنسانا؛ فقد قصد إلى الرّمي دون المرمي إليه، و هو الإنسان.[3]

هذا و ممّا يتّصل بمباحث الخطأ في علم أصول الفقه؛ ما كان منه متعلّقا بقضايا الاجتهاد، و لية الخطأ و الصواب فيها؛ الّتي تعدّ من أهمّ مباحث الباب؛ لأنّها وثيقة الصّلة بجزئية تغيّر الاجتهاد، و ما قد ينجر عنها من النقض لما أُبرِم من أحكام؛ على ما يأتي بيانه في الفصل الثاني من البحث.[4]

تهد إن تبيّن خطؤه في مسألة ما، جاز له تغيير اجتهاده فيها متى ظفر بدليل يقرب إلى ظنّه أنّه صواب، و هو على الراجح لا يأثم باجتهاده الأول، و يستحق أجرا واحدا هو أجر الاجتهاد؛ [5] فكانت علاقة النّقض بالخطأ، كعلاقة المُسَبَّبِ بسببه.

خلاصة:

---

[1] – رواه ابن ماجه في سننه بهذا اللّفظ، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره و النّاسي، حديث رقم:2043، 659/1، و الدارقطني في سننه، كتاب النّذور، حديث رقم: 33، 170/4، و البيهقي في سننه بلفظ: ﴿ إِنَّ الله تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطأَ وَ النِسْيَانَ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ ﴾، كتاب: الخلع و الطّلاق، باب: ما جاء في طلاق المكره، حديث رقم:14871 356/7، و قال عنه: " جود إسناده بشر بن بكر وهو من الثقات."، و رواه الطبراني في معجمه الكبير من حديث ثوبان بلفظ: ﴿ إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي ثَلاثَةً: الخَطأَ وَ النِسْيَانَ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ ﴾، حديث رقم:1430، 97/2، و قال عنه الهيثمي: " فيه يزيد بن ربيعة و هو ضعيف"، و في معجمه الأوسط بلفظ: ﴿ وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطأُ وَ النِسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ ﴾، حديث رقم: 8273، 161/8، و قال عنه الهيثمي: " فيه محمد بن مصفى وثقه أبو حاتم وغيره وفيه كلام لا يضر وبقية رجاله رجال الصحيح." راجع: الهيثمي (ت807)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دط، بيروت، دار الفكر، 1412هـ، 379/6.

[2] – عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 534/2.

[3] – نفسه، 534/2، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 417/2، 418.

[4] – راجع: الفصل الثاني، ص273 و ما بعدها.

[5] – السرخسي، مصدر سابق، 295/2، و نفسه، 534/2، 535، و نفسه، 417/2، 418.

ممّا تقدّم يمكن القول بأنّ مصطلح النقض في الاجتهاد تحديدا، وثيق الصلّة بمعاني الخطأ الواقع من المجتهد، و كذا البطلان المترتّب على مخالفة حكم الواقع، و هو ما سيكون تفصيله بشكل معتبر في مقام لاحق.[1]

[1] – راجع: الفصل الثاني، ص286 و ما بعدها.

الفصل الأول
في
حجّيّة رأي المجتهد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفَصلُ الأول
في حُجيَّة رأي المجتهِد.

و هي على اعتبارها العنصر الأوّل من عناصر الرأي الاجتهادي لصاحبه؛ فإنّ تفصيل متعلّقاتها، سيكون بالنظر في حدودها و مراتبها ضمن المباحث الآتية:

المبحث الأوَّل: حجيَّة رأي المجتهِد في حقِّ نَفسه.

المطلب الأوَّل: حُكم التزام المجتهد باجتهاده.

المطلب الثَّاني: حُكْمُ إتباع المجتهد لاجتهاده الثاني إذا تغيّر اجتهاده الأول.

المطلب الثَّالث: حكمُ التِزام المجتهِد بمذهَب مُعيَّن مع ترجيحه.

المبحث الثَّاني: حجّية رأي المجتهد في حق غيره من المجتهدين.

المطلب الأوَّل: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره إنْ لَمْ يَسَعْه الوَقْتُ للاجتهاد.

المطلب الثَّاني: أخذ المجتهد بقول غيره عند التَوقف و عدم التَرجيحٌ.

المطلب الثَّالث: صِلَة قاعدة مُراعاة الخلاف والخروج منه بتَرْك الاجتِهاد.

المطلب الرَّابع: الاجتِهاد الجماعيّ و حجّيته في حقِّ المجتهدين الآخرين.

المبحث الثَّالث: حُجيَّةُ رأْي المجتهِد في حقِّ غيره من المقلِّدين.

المطلب الأول: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المطلق.

المطلب الثاني: حجّية رأي المجتهد في حق مقلِّده التزاما.

المطلب الثالث: حجية الترخص بخلاف المجتهدين.

المطلب الرابع: حجّية مذهب المجتهد الميت في حقّ مقلِّديه.

المبحث الأوّل: حُجيَّة قول المجتهِد في حقِّ نَفسه.

المراد بهذا المبحث، بحث أهمّ المسائل الّتي تتعلّق بحدود حجّية رأي المجتهد في حقّ نفسه أصالة؛ في ثلاثة من المسائل ضمن ثلاثة من المطالب كالآتي:

المطلب الأول: حُكم التزام المجتهد باجتهاده.

وسيكون العرض لهذه المسألة في كلا المدرستين السّنية، و الإمامية من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: حكم التزام المجتهد باجتهاده عند أهل السنّة.

بتتبّع أهمّ الأقوال في هذا الباب؛ يُلحظ أنّه قد اجتمعت كلمة الأصوليين من علماء السّنّة ن خلاف؛ أنّ المجتهد بعد الاجتهاد مُلزم باجتهاده، و لا يجوز له ترك رأيه لرأي غيره، و هو ما تكرر في عبارات الكثير من الأصوليين؛ كالإمام الغزالي في قوله: " وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد، و غلب على ظنّه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه، و يعمل بنظر غيره و يترك نظر نفسه."[1]

و هو ما أكّد عليه الإمام الرازي، و نقل بشأنه دعوى الإجماع في قوله: "فإن كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم، فها هنا أجمعوا على أنه لا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره."[2]

و المعنى ذاته قرّره الإمام الآمدي في قوله: " المكلّف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل؛ فإن اجتهد فيها، و أدّاه اجتهاده إلى حكم فيها، فقد اتّفق الكلّ على أنّه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، في خلاف ما أوجبه ظنّه و ترك ظنّه."[3]

و هو المعنى المستفاد من كلام الإمام ابن الحاجب في مختصره الأصولي؛ من خلال ما قرّرته أهمّ شروحه و حواشيه.[4]

و ذات الأمر ما نبّه عليه صاحب روضة النّاظر في هذه العبارة: " اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم، لم يجز له تقليد غيره."[1]

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص368.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 83/6.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4.

[4] – العضد، شرحه على المختصر، مصدر سابق، 634/3، و التفتازاني، حاشيته على العضد، مصدر سابق، 635/3، و ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق و تعليق:علي محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1419هـ/ 1999م، 565/4.

و كذا صاحب تيسر التحرير في قوله: " وقد أجمعوا على أنه يجب على المجتهد العمل بما أدى إليه اجتهاده."[2]

و إلى مثل هذا ذهب الإمام الشوكاني في قوله: " ولا يحلّ له أن يقلّد مجتهداً آخر فيما يخالف اجتهاده، بل يحرم عليه التقليد مطلقا إذا كان قد اجتهد في المسألة، فأداه اجتهاده إلى حكم، و لا خلاف في هذا."[3]

و **دليل هذا الإجماع** أنّ المجتهد بعد الاجتهاد يحصل له الظنّ بالحكم، ولا يتركه بقول أحد، كما أنّه أقوى لديه من الظن الحاصل له باجتهاد غيره، و بما أنّ العمل بالظن واجب إجماعاً؛ فإنّ عمله بنظره يكون عملا بالرّاجح، و هو مقدّم على المرجوح الّذي هو ظنّ الغير بالحكم.[4]

لكنّ السؤال الّذي يطرح نفسه بقوّة هو: هل ثمّة فرق بين المجتهد المطلق، و المتجزئ في هذا الحكم المقرر أم لا؟ و هل يُلزم المتجزئ بنظره، أم يُلزم بتقليد المجتهد المطلق إن اختلف نظرهما في ذات المسألة؟ و الواقع أنّ جواب هذا السؤال مربوط بمسألة تجزؤ الاجتهاد في نظر العلماء من أهل السنّة، و هو ما سيكون تفصيله في بندين كالآتي:

البند الأول: المجتهد المتجزئ ملزم بنظره واجتهاده.

و هو مذهب القائلين بإمكان التجزئة في الاجتهاد، و هم الجمهور من أهل المذاهب؛[5] إذ ن بحجّية نظر المجتهد المتجزئ في حقّ نفسه، و إن خالف نظر المجتهد المطلق في ذات المسألة.

---

[1] – روضة الناظر، مصدر سابق، ص377.

[2] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 64/3.

[3] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1077/2.

[4] – العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 634/3، و ابن السبكي، رفع الحاجب، مصدر سابق، 565/4، و الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 426/2.

[5] – كالغزالي، و الآمدي، و ابن السبكي، من الشافعية، و الكمال بن الهمام من الحنفية، و ابن تيمية، و ابن القيم من الحنابلة. راجع: المستصفى، مصدر سابق، ص345، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 199/4، و ابن السبكي،= =الإبهاج، مصدر سابق، 2903/7، 2904، و ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 129/6، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 181/4.

و في هذا الصدد يقول الإمام الغزالي: " و ليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية و إن لم يكن ماهرا في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفا بأصول الفرائض و معانيها، و إن لم يكن قد حصّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا ولي، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، و لا تعلق لتلك الأحاديث بها."[1]

و المعنى ذاته يقرّره الإمام الآمدي في معرض حديثه عن شرائط الاجتهاد: "...و ذلك كلّه أيضا إنما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدي للحكم، و الفتوى في جميع مسائل الفقه.

و أما الاجتهاد في حكم بعض المسائل، فيكفي فيه أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة، و ما لا بدّ منه فيها، و لا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها، مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية، كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها، و إن كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها؛ فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر."[2]

ن ثَمَّ فإنّ العبرة في الاجتهاد أن يكون المجتهد على بصيرة فيما يفتي به " فيفتي فيما يدري، و يدري أنه يدري، و يميز بين ما لا يدري، و بين ما يدري؛ فيتوقف فيما لا يدري، و يفتي فيما يدري"؛[3] سواء تمكّن من الاجتهاد في كلّ أبواب الفقه و تلك حال المجتهد المطلق، أم

ت له المكنة في بعض المسائل دون بعض كالمجتهد المتجزئ، و في كلا الحالين فإنّ نظر الواحد منهما حجة في حق نفسه تحديدا؛ لأنّ كليهما قد عرف الحق في نظره بدليله؛ فلزمه الأخذ بما أوصله إليه اجتهاده.

و عليه فإنّ المكلّف قد يكون مفتيا فيما تمكّن من النظر فيه، مستفتيا فيما عجز عنه من المسائل، و هو ما نبّه إليه شارح مختصر ابن الحاجب في قوله: " فإن لم نقل بتجزؤ الاجتهاد و هو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض، فكلّ من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفت في

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص345.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 199/4.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص345.

الكلّ، و إن قلنا به فالأمر واضح أيضا فإنّه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه، مفت فيما هو مجتهد فيه، و لا يُمتنع ذلك لأنّ شرط التقابل اتّحاد الجهات."[1]

بمعنى أنّ ذلك لا يمتنع وجوده متى تعدّد المتعلَّق؛ فالمفتي و المستفتي إنّما يبعد اجتماعهما بالنسبة لحكم واحد، و إلاّ فإنّه يمكن أن يكون مفتيا في حكم، مستفتيا في حكم آخر.[2]

و لذلك وقع الجزم بأنّ لزوم الاجتهاد على المتجزئ فيما يطيقه من المسائل، هو مذهب الجمهور من الأصوليين، أمّا ما عجز فيه عن الاجتهاد فالواجب عليه فيه هو التقليد، حيث جاء في التقرير و التحبير: " غير المجتهد المطلَق يلزمه عند الجمهور التقليد، و إن كان مجتهدا في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض على القول بالتجزّيء للاجتهاد، و هو الحقُّ لما تقَدّمَ أنّ عليه الأكثرين، و وجهه فيما لا يقدر عليه و هو متعلّقٌ بالتقليد، و مطلقا أي و يلزمه التقليدُ فيما يقدر عليه و فيما لاَ يقدرُ عليه على نفيهِ أي نفي القول بالتَجزّيء."[3]

و ذات المعنى ما صرّح به صاحب فواتح الرحموت بوجوب الاجتهاد على المتجزئ فيما يطيقه في قوله غير المجتهد المطلق و لو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد ما، فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات، أي على تحصيله و معرفته فقط، لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد."[4]

و هذا مسلك يجد الدارس تعليله لدى شيخ الإسلام ابن تيمية؛[5] فالمجتهد متى كان متجزئا في اجتهاده، و لم يعمل بنظره في المسألة؛ فإنّ ذلك يُعدّ ضربا من إتباع الهوى، و القول في الدين بالتشهي؛ ذلك أنّ الله تعالى يقول:﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾[6]

---

[1] – العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 629/3.

[2] – التفتازاني، حاشية على شرح العضد، مصدر سابق، 630/3.

[3] – ابن أمير الحاج (ت879هـ)، التقرير و التحبير ع ى تحرير الكمال بن الهمام و بهامشه شرح الإسنوي على منهاج الوصول، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، 344/3.

[4] – الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 434/2.

[5] – ابن تيمية،(ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز و عامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 1426هـ/ 2005م، 213/20.

[6] – سورة: التغابن، الآية:16.

ففي التزام المتجزئ باجتهاده تقوى لله بقدر المستطاع، فإن تبيّن له أنّ الحقّ في قول غيره رجع إليه، شأنه في ذلك شأن المجتهد المطلق.

كما يمكن القول بأنّ حرمة التقليد على المجتهد القادر على النظر و البحث، المؤهّل بالقدرة العلمية، و الملكة الاجتهادية المقتدرة فيما يبحث فيه من مسائل و قضايا، فيه تأكيد على فتح باب حرّية الفكر في الإسلام؛[1] الّتي هي إحدى أهم مظاهر الكرامة الإنسانية المكفولة في هذا لدين الحنيف؛ بغضّ النظر عن كون المجتهد متجزّئا أم مطلقا، مادام يبذل من الجهد ما يخلص به إلى إسقاطات شرعية صحيحة لجديد النوازل و القضايا.

و تتأيّد هذه الوجهة في الطرح بالخلاف الواقع بين أهل العلم، في شأن من لم تكتمل لديه ملكة الاجتهاد المطلق، بتحصيل غير مكتمل لأدواته و علومه.

فمن العلماء من عدّه في مصاف المقلّدين العوام كما هي وجهة الإمام ابن الحاجب،[2] و منهم من عدّه في مصافّ المجتهدين الّذين يجب عليهم معرفة الحكم بطريقه؛ "لما له من صلاحية معرفة الأحكام بخلاف غيره."[3]

و في هذا الصدد يذكر الإمام الزركشي[4] أنّ: " مَا أَطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر، لا سِيما أتباع المَذاهبِ المُتَبَحِّرِينَ ، فإنّهم لم يُنَصِّبُوا أنفسهم نَصَبَةَ المُقَلِّدِينَ... و المختار أنّهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا؛ أمّا كونهم مجتهدينَ فلأنّ الأوصاف قائمة بهم، و أمّا كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأنَّ إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أُصولٌ و قواعدُ مباينة لسائر قواعد المتقَدّمين متَعذِّر الوجود ، لاستيعاب المتقدّمين سائر الأساليبِ."[5]

و المعنى أنّ من كانت هذه حاله، فهو ملزم بالاجتهاد و البحث فيما أمكنه من المسائل؛ على أنّ اجتهاده لا يمنعه من التقليد في الأصول و القواعد دون الفروع الّتي يتمكّن منها.

---

[1] – الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، هامش ص23.

[2] – العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 634/3.

[3] – ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 345/3.

[4] – هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله بدر الدين، ولد سنة745هـ، عالم بفقه و أصول الشافعية، ت794هـ، له: "البحر المحيط في أصول الفقه" و " البرهان في علوم القرآن". راجع: ابن العماد الحنبلي(ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت،334/6.

[5] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 284/6، 285.

البند الثاني: المجتهد المتجزئ ملزم بالتقليد مطلقا.

و هو مبني على القول بأنّ الاجتهاد كلّ لا يتجزّأ كما هو مذهب الإمام ابن الصباغ من الشافعية،[1] و مثله الإمام الشوكاني؛ فقد أوجبوا على من اجتهد في بعض المسائل دون بعض، أن يأخذ بنظر المجتهد المطلق فيها، سواء اتّفق معه فيه أم خالفه.[2]

جاء في فواتح الرحموت: " ...و يلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه، و فيما لا يقدر عليه بناء على نفيه؛ أي على نفي القول بالتجزي و قد عرفت أنّ الحق هو الأول"؛[3] بمعنى أنّ الأولى القول بجواز تجزّؤ الاجتهاد، لا عدمه.

و اعتمد النافون للتجزئة فيه على: اتفاق العلماء على أنّ المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى تحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي، و انتفاء المانع، و هذا لا يكون لغير المجتهد المطلق، أمّا المتجزئ الّذي أحاط بأدوات الاجتهاد في باب دون باب، و مسألة دون مسألة فلا يحصل له ذلك؛ لتجويزه وجود دليل يقتضي غير ما توصّل إليه باجتهاده و نظره، و بذلك يكون مجازفا فيما قرّره من حكم شرعي؛[4] لاسيما لاحتمال وجود المعارض الّذي لم يقف عنده؛ لقصور آلة الاجتهاد عنده.[5]

الفرع الثاني: حكم التزام المجتهد باجتهاده في المدرسة الإمامية.

الملاحظ في هذه المدرسة [illegible]رات الأعلام فيها عموما تتّجه إلى إلزام المجتهد بعد الاجتهاد بنظره و ترجيحه، و هو ما توضحه بجلاء عبارة جعفر الحلّي في قوله: " العالم إذا كان من أهل الاجتهاد، و حصل له حكم الواقعة بنظر صحيح، لم يجز له العدول إلى العمل بفتوى من هو أعلم منه؛ لأنّه عدول عمّا يعلم إلى ما يظن."[6]

---

[1] – هو عبد السيّد بن محمد بن عبد الواحد، أبو نصر بن الصباغ، ولد سنة400هـ، تفقّه على الباقلاّني، انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في زمانه، ت477هـ، له: " الشامل"و"الكامل"و" عدّة العالم و الطريق السالم". راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 122/5- 124.

[2] – النووي، مقدمة المجموع، مصدر سابق، 43/1، و الإمام الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1044/2.

[3] – الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 434/2.

[4] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1044/2.

[5] – الجيلالي المريني، القواعد الأصولية و تطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، ط1، الدمام، دار ابن القيّم للنشر و التوزيع، 1423هـ/2002م، 574/2.

[6] – جعفر الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص202.

غير أنّ التدقيق في النّظر يقود إلى القول بأنّ أتباع هذه المدرسة، فرّقوا في شأن هذه المسألة بين المجتهد المطلق و المجتهد المتجزئ، و هو ما سيتّم بيانه في بندين كالآتي:

البند الأول: حكم التزام المجتهد المطلق باجتهاده.

فهذا لا إشكال في وجوب أخذه بنظره و اجتهاده، كما لا يجوز له تقليد غيره فيما اجتهد فيه، و وصل فيه إلى الحكم الظاهري؛ للإجماع على ذلك.

و في هذا الصدد يقول نجل الشهيد الثاني في المعالم: " ...و لكنّ التعويل في اعتماد ظنّ المجتهد المطلق؛ إنّما هو على دليل قطعي، و هو إجماع الأمة عليه، و قضاء الضرورة به."[1]

غير أنّه أُعتُرِض: على الإجماع المنقول في هذه المسألة؛ بما اعتبره البعض محض تقليد، و وجهه: أنّ الأخذ بالإجماع هو أخذ بالمنكشف، و هو قول المعصوم الّذي يكون امتثال قوله محض تقليد له.

و أُجيب عنه: بأنّ التعويل على الإجماع المنقول؛ إنّما يكون باعتبار حكاية النّاقل لقول المعصوم، و ليس باعتبار إفتائه به، و من ثَمَّ يكون التعويل على الإجماع تعويلا على النّقل، و الرّواية، لا على القول، و المذهب، و لا تقليد حينئذ.[2]

كما قد يُستدلّ لهذه الوجهة؛ بما تقدّم عرضه من لوازم الحجّية في الفصل السّابق؛[3] ذلك أنّ لمجتهد متى وصل بنظره إلى حكم ما، أو تحديد وظيفة شرعية أو عقلية في مقام الشك؛ فإنّه يكون محكوما بجانبين: المعذرية من جهة، و المنجزية من جهة أخرى.

و وقتها يكون عالما بالحكم علما وجدانيا، أو تعبّديا، و عندها لا يسوّغ له ترك علمه، و استنباطه و الرّجوع إلى غيره؛ لأنّ سيرة العقلاء تقضي برجوع الجاهل إلى العالم، لا العالم إلى مثله، إضافة إلى أنّ رجوعه إلى غيره مخالف للفطرة الإنسانية؛ لأنّ من يعرف السبيل لا يسأل عنها، و تقليده لغيره عدول عن السّبيل؛ اللّهم إن علم بأنّ غيره قد اطّلع في المسألة على مستند خفي عليه؛ فيكون رجوعه إليه من قبيل الرّجوع إلى أهل الذكر.[4]

---

[1] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص239.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص412.

[3] – راجع: الفصل التمهيدي، ص71.

[4] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص40، 41، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص609، 610.

و هذا في واقع الأمر، شبيه في الحكم و المستند مع ما تقرّره العبارات في مدرسة أهل السنّة.

البند الثاني: حكم التزام المتجزئ باجتهاده.

سبق العرض في الفصل السابق[1] لمعاني المجتهد المتجزئ لدى الإمامية، و الّذي يظهر من كلام القائلين با في الاجتهاد؛ أنّهم مختلفون في حجّية نظر صاحب هذه المرتبة، إن في حقّ نفسه، و إن في حق مقلّديه، مع العلم أنّ هذه المباحث لم يطرقها المتقدمون أمثال صاحب العدّة، و صاحب الذريعة؛ غير أنّه ورد النّقل عن الحسن الحلّي، و الشهيد الأول،[2] و صاحب الكفاية[3] القول بحجّية نظر المتجزئ، و خالف ابن الشهيد الثاني في المعالم[4]، و والده الشهيد الثاني،[5] فقالوا بعدم الحجّية.[6]

و مردّ ذلك على ما حرّره صاحب الفصول الغروية؛[7] إلى عدم الاتّحاد في مورد التجزئة المقصودة؛ فالقائلون بحجّية نظر المتجزئ في حقّ نفسه إنّما قصدوا به المتجزئ بالمعنيين الأول، و الثاني، أي من كان متجزّئا في مقام الفعلية،[8] الّذي هو بمثابة المجتهد المطلق في ذلك، أمّا المتجزئ في مقام الملكة فلم يذهب إلى حجّية قوله، و نظره إلا قليل من المتأخرين،[9] و عليه فإن دعوى قيام الشّهرة على حجّية نظر المتجزئ بالمعنى الأخير مردودة، و هذا ما يستوجب استعراض أدلّة الفريقين في فقرتين كما يلي:

---

[1] – راجع: الفصل التمهيدي، ص66، 67.

[2] – هو محمد بن مكي المطلبي العاملي الجزيني النّباطي، المعروف بالشهيد الأول، و بالشهيد على الإطلاق، ولد سنة734هـ، له: الذّكرى في القواعد الأصولية، و القواعد في القواعد الفقهية، ت786هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 138/1، و 59/10.

[3] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص467.

[4] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مرجع سابق، ص239، 240.

[5] – هو زين الدين بن علي العاملي الجعبي، ولد سنة119هـ، أخذ عن الشهيد الأول، و أخذ عنه ولده الحسن صاحب المعالم، ت 966هـ، له: تمهيد القواعد. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 138/1، و 92/5- 96، و 127/8

[6] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص611.

[7] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص395.

[8] – و المراد بالفعلية في هذا المقام، من اجتهد فعلاً في بعض المسائل دون بعض. راجع: الفصل التمهيدي، ص67.

[9] – مثل الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص467، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه، مرجع سابق، ص611، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص51 و ما بعدها.

الفقرة الأولى: أدلّة القائلين بحجّية نظر المتجزئ.

من أقوى ما استدلّ به القائلون بحجّية نظر المتجزئ في مقام الملكة ما يأتي:[1]

الأول: المساواة بين المجتهد المتجزئ و المطلق؛ متى استوفى الأول الفحص و البحث في مسألة ما، فيكون نظره فيها حجة، و من ثَمّ يكون معوّلا عليه في الاجتهاد.

الثاني: بة انسداد باب العلم في الأحكام، و بقاء التكليف بها يوجب التعويل فيها على الظن، و هو ما يستوي فيه المتجزئ و المطلق، متى استوفى الأول جمع دلائل المسألة، و لا يجوز له التعويل على نظر المطلق فيها؛ لأنّه من قبيل تقديم الموهوم على المظنون.

الثالث: الإطلاق الّذي وردت به كثير من الأدلّة؛ الّتي تشمل في مدلولها حجّية نظر المجتهد المطلق و المتجزئ على حدّ سواء، و لا مجال لاختصاصها في الدّلالة بالأول دون الثاني، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [2]

فالإنذار يعمّ ما كان بطريق الفتوى، و ما كان بطريق الرّواية، و وجوب الحذر في حقّ القوم المُنذَرين، يوجب عملهم بفتوى المُنذِرين و روايتهم؛ فيخرج منهم المجتهد المطلق بالنّسبة للعمل بالفتوى، و العامّي بالنّسبة للعمل بالرواية؛ لقيام الإجماع على أنه محكوم بالتقليد، و يبقى المتجزئ مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المُنذَرين دون فتواهم.

و اعتُرِضَ على الأول: بأنّه قياس مستنبط؛ لأنّ فيه إلحاقا للمتجزئ بالمطلق لتساويهما في العلّة و هي الإحاطة بمدارك تلك المسألة، و هذه ليست علّة منصوصة؛ كما لا دليل على تحقّقها في المتجزئ بطريق الأولى، و من ثمّ فلا دليل على اعتبارها، فضلا عن احتمال كون علّة جواز التعويل على نظر المجتهد المطلق، إنّما هو عموم القدرة على الاستنباط؛ ما يجعل نظره أقرب إلى وجه الصواب، و عليه يكون الاستدلال المذكور قياسا مع الفارق.

و على الثاني: بأنّه استدلال ضعيف؛ لأنّ انسداد باب العلم إنّما يوجب التعويل على الطرق الظنّية المعتبرة، و لا شكّ أنّ ظنّ المطلق في المسألة أولى من نظر المتجزئ.

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص397– 399، و مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 184/6، 185.

[2] – سورة: التوبة، الآية:122.

و يجاب عنه: بما ردّ به الخوئي من المتأخرين؛ إذ ليس ثمّة ما يُثبت أرجحيّة نظر المطلق على المتجزئ؛ لأنّ هذا الأخير في واقع الحال لا يكون إلاّ عالما بما استنبطه من الأحكام، بل قد يكون أعلم من غيره في ذلك، و من ثَمَّ يكون رجوعه إلى الغير رجوعا من العالم إلى العالم، أو إلى الجاهل باعتقاده الّذي يرى خطأه، و هو لا يجوز؛ لأنّ المجتهد مثلا متى كان يرى فساد الصلاة لم يسوغ له الالتزام برأي من يرى صحتها حتى و إن كان مجتهدا مطلقا.[1]

و أمّا عن الثالث: بأنّ الآية كما تدلّ على جواز عمل المتجزئ برواية المُنْذِرين، كذلك تدلّ على جواز العمل بفتواهم، و الإجماع منعقد على تعيّن أحد الأمرين عليه، و الظاهر عدم القائل بالتخيير؛ فيكون ترجيح الأول على الثاني تحكّماً، كما أنّ الحكم في الآية بحسب الظاهر منصرف إلى الموجودين زمن الخطاب، فيكون تعميمه إلى غيرهم مستدعيا الدّليل، و هو منتف.[2]

الفقرة الثانية: أدلّة القائلين بعدم حجّية نظر المتجزئ.

بالإضافة إلى ما أوردوه من ردود على أدلّة القائلين بالحجّية؛ فإنّ من أقوى ما استدلّوا به على عدم حجّية نظر المتجزئ في مقام الملكة؛ أنّ هذا الأخير عند التحقيق جاهل ببعض جهات المسألة، فيكون جاهلا بنفس المسألة لأنّ النّتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات،[3] و بالتالي يتعيّن رجوعه إلى الغير، و هو العالم بكلّ جهات المسألة.

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال: بأنّه مصادرة في الكلام، يلزم منها خروج كبار المجتهدين عن دائرة الاجتهاد؛ لأنّ المجتهد في مسألة فقهية لا يلزمه الاجتهاد في جميع مقدّمات الاجتهاد فيها؛[4] لأنّه عند التحقيق يعتبر مقلّدا في الأصول و القواعد الاجتهادية الّتي يعتمدها في الاستدلال.

خلاصة: ممّا تقدّم عرضه، يمكن الخلوص إلى ما يلي:

---

[1] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص35.

[2] – نفسه، ص35.

[3] – آقا ضياء العراقي (ت1361هـ)، مقالات الأصول، تحقيق: مجتبى الموحدي و منذر الحكيم، ط1، قم، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ، 494/2.

[4] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص52.

1- ففي الاتّجاه السّني، الّذي يظهر – و الله أعلم – هو ترجّح القول بالتسوية بين المجتهد المطلق و المتجزئ، في حجّية نظر كلّ منهما لنفسه؛ إذ ليس ثمّة ما يدلّ على اختصاص الحجية بل دون الثاني، و من ثمّ لا يُلزَمُ المجتهد المتجزئ بنظر غيره من أهل الاجتهاد المطلق، سواء وافقهم أم خالفهم؛ لأنّ المدار في ذلك مبني على ما اعتمد عليه من الأدلّة بعد استفراغه الجهد في طلب الحق، و لعلّ أوضح عبارة يمكن استفادة هذا المعنى منها هي عبارة الإمام الآمدي في قوله: " المكلّف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل؛ فإن اجتهد فيها، و أدّاه اجتهاده إلى حكم فيها، فقد اتّفق الكلّ على أنّه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين."[1]

: هذا الكلام أنّ المجتهد متى استفرغ وسعه بالبحث في مسألة ما؛ فإنّ نظره فيها بالنّسبة لنفسه يكون أقوى، و أرجح من نظر غيره، و لا يجوز له تقديم المرجوح على الراجح، دون فرق بين كونه مجتهدا مطلقا، أو متجزّئا فيحرم عليه بعد الاجتهاد الأخذ برأي غيره؛ لأنّ مبنى الأمر على الدليل الّذي أقام عليه رأيه، و اعتقد في نفسه أنّه الحق و الصواب، و لا يكون لجهة المخالف قوّةً؛ إلاّ في حال قصور ملكة المجتهد المتجزئ عن الاجتهاد في بعض المسائل؛ لعجزه عن تحصيل بعض علوم الاجتهاد؛ فيكون عندها بمثابة العامي الّذي يلزمه التقليد.

و هذا ما نبّه عليه الإمام الغزالي في معرض الحديث عن وجوب الاجتهاد على المجتهد، و تحريم التقليد عليه، يقول:"...فإن كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامي فله التقليد، و هذا ليس مجتهدا لكن ربما يكون متمكنا من الاجتهاد في بعض الأمور، و عاجزا عن البعض؛ إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كعلم النحو مثلا في مسألة نحوية، و علم صفات الرجال و أحوالهم في مسألة نحوية خبرية وقع النظر فيها في صحة الإسناد، فهذا من حيث حصّل بعض العلوم و استقل بها لا يشبه العامي، و من حيث أنه لم يحصل هذا العلم فهو كالعامي فيلحق بالعامي أو بالعالم؟ فيه نظر و الأشهر و الأشبه أنه كالعامي."[2]

ليكون مفاد هذا الكلام، أنّ قصور ملكة الناظر عن الاستنباط، بسبب قصور التحصيل لبعض علوم الاجتهاد يكون مدعاة إلى التقليد؛ لأنّ المتّصف بهذه الحال ليس مجتهدا على الصحيح.

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص368.

هذا و بغضّ النظر عن التفصيل المذكور بين المجتهد المطلق، و المتجزئ في التزام كلّ منهما لظره؛ فإنّه يجدر التنبيه في الأخير إلى ما قد يستثنى ممّا تمّ بيانه آنفا؛ ذلك أنّ المجتهد مطلقا كان أم متجزئا، يكون ملزما باجتهاده في حق نفسه أصالة، أما متى تعلّق الأمر بالغير أم به مع الغير؛ فإنّ الحال تختلف لوجود المزاحمة بين اجتهاده، و اجتهاد غيره، و يكون هذا الأخير مقدّما على اجتهاده من جهة العمل.

و مثال ذلك ما يحصل من اجتهاد الولاة، و القضاة في مقابل ما يحصّله المجتهد بنظره، و قد يسمّى قضاءً بخلاف رأي المجتهد؛ إذ من المقرّر كما ذكر الإمام القرافي أنّ حكم ناكم يرفع الفتاوى، و تصير به المسألة كالمجمع عليها لاتّصال حكم الحاكم بها،[1] فيضطر المجتهد حينها إلى الالتزام بحكم غيره، و ترك نظر نفسه بدافع الطّاعة و الولاء لولي الأمر.

و هو ما أشار إليه عدد من الأصوليين[2] في أنّ المجتهد متى كانت له خصومة؛ فإنّه يحتاج في ذلك إلى حاكم يحكم إمّا له أو عليه؛ فإن خالف حكم الحاكم اجتهاده، فإنه يتدين في الباطن بحكم الحاكم و يترك اجتهاده؛ سواء كان الحكم له أو عليه، و المعنى وفق هذا الكلام أنّه يحلّ له أخذ ما رآه حراما بنظره، وكذا يحرم عليه ما رآه مباحا باجتهاده متى خالف نظره نظر الحاكم المجتهد، و ذلك اعتمادا على المقرّر من أنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف.

2- بالنّسبة للاتّجاه الإمامي، فإنّه لا إشكال في حجّية نظر المجتهد المطلق لنفسه، و إنّما النّزاع في المجتهد المتجزئ الّذي فسّروه بثلاثة معان، الخلف ناشئ بشأن الثالث منها محل النزاع، و هو من كان متجزئا في مقام الملكة، و الّذي يظهر- و الله أعلم- ترجّح حجّية نظره في حقّ نفسه أيضا؛ لاسيما لما استُدلّ به من أمر المساواة بين نظره، و نظر المجتهد المطلق في مسألة ما، و إلاّ فلا معنى لتسمية الأول مجتهدا، و لو باعتبار التجزئة بالمعنى الثالث المقرر عندهم، إذا لم تعتبر الحجّية في قوله، و رأيه في حقّ نفسه تحديدا على الأقل.

غير أنّه في الأخير لابدّ من التنبيه إلى أنّ المجتهد قد يترك رأيه في بعض المواطن بدافع الضرورة، و هو ما سيتمّ تفصيله في موضع لاحق.[3]

---

[1] - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص65.

[2] - آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص472، وص516، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 285/6.

[3] - راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص125 و ما بعدها.

المطلب الثّاني: حُجّية الاجتهاد الثاني للمجتهد إذا تغيّر اجتهاده الأول.

هذه مسألة يمكن طرحها ببعدين لإشكال واحد: الأول و يكون بالبحث عن الحجّية في الاجتهاد الثاني للمجتهد متى تغيّر اجتهاده الأول.

الثاني يكون بالبحث عن مشروعية نقض المجتهد لآرائه السابقة، و لذلك كان لزاما في المقام التفريق بين أمرين هما: تغير الاجتهاد، و نقض الاجتهاد.

أمّا الأول و هو التغيّر؛ فأمر نظري يتقرّر به مبدأ العدول و الرّجوع عن الاجتهاد السّابق، و أمّا الثاني و هو النّقض؛ فمجاله الحياة العملية للمجتهد، و كذا الفتوى و القضاء.[1]

ما دام الحديث ضمن هذا الفصل يختصّ بحجّية رأي المجتهد، و تحديدا في حقّ نفسه كما هو شأن هذا المبحث؛ فإنه سيقتصر فيه على الجانب النظري للمسألة، و هو حكم مبدأ تغيير المجتهد اجتهاد نفسه ابتداء، و مدى الحجّية في الاجتهاد الثاني في حقّه متى رجع عن قوله الأول؛ ليرجأ الجانب العملي للمسألة إلى الفصل الثاني من الدراسة؛[2] لما لذلك من صلة مباشرة بمباحث نقض الأحكام الاجتهادية على اختلاف مراتبها؛ من دون فرق في ذلك بين المدرستين السنّية و الإمامية، في فرعين مختصرين على النحو الآتي:

الفرع الأول: حُجّية الاجتهاد الثاني عند أهل السنّة.

بما أنّ الأعلام من هذه المدرسة لم يبحثوا مسألة تغيّر الاجتهاد بمعزل عن نقضه، فتجد في عباراتهم ربطا وثيقا بين المبدأ و هو التغيّر، و الرجوع عن الرّأي الاجتهادي من جهة، و بين أثر ذلك عمليا و هو النقض من جهة أخرى؛[3] فإنّ التركيز في المقام سيكون على الجانب النظري للمسألة فحسب، و هو شرعية تغيير المجتهد لنظره، و حجّية اجتهاده الثاني.

و لعل الأصل في تقرير حجية مبدأ تغير الاجتهاد لدى المدرسة السنية؛ هو ما جاء في رسالة الفاروق عمر رضي الله عنه إلى قاضيه على الكوفة أبي موسى الأشعري حين كتب إليه يقول:

---

[1] – وهبة الزحيلي، أصول الفقه، مرجع سابق، 1114/2، و محمد الحفناوي، هامش تحقيقه على شرح الكوكب الساطع للسّيوطي، دط، مصر، مكتبة الإيمان للطبع و النشر و التوزيع، 1420هـ/2000م، ص409.

[2] – راجع: الفصل الثاني، ص273 و ما بعدها.

[3] – كالغزالي في المستصفى، مصدر سابق، ص367، و الآمدي في الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

﴿ لاَ يَمْنَعُكَ قَضَاءٌ قَضَيْتَهُ بِالأَمْسِ رَاجَعْتَ فِيهِ نَفْسَكَ، وَ هُدِيتَ فِيهِ لِرُشْدِكَ أَنْ تُرَاجِعَ الحَقَّ؛ فَإِنَّ الحَقَّ قَدِيمٌ ، وَ مُرَاجَعَةُ الحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي البَاطِلِ.﴾[1]

المعنى أنّ المجتهد متى عرضت له حكومة و اجتهد فيها، ثمّ عُرضت عليه مرّة أخرى، فلا ينبغي أن يمتنع عن الاجتهاد فيها ثانية؛ لأنّ الاجتهاد قد يتغير، و لا ينبغي أن يكون النظر الأول مانعا من العمل بالنظر الثاني؛ لاسيما إن ظهر أنّه الحق و الحق أولى أن يُتَّبع، لأنّه قديم سابق على الباطل.[2]

كما قد يتأيّد مبدأ الحجّية في الاجتهاد الثاني للمجتهد في مدرسة أهل السنّة، بما هو ثابت في تاريخ الفقه الإسلامي من طريقة الإمام الشافعي رضي الله عنه، و مسلكه في الاجتهاد.

فمعلوم أنّه يُنسب إليه مذهبان هما: القديم و الجديد من فقهه، و هي في الواقع نسبة مجازية سرّها أنّ فقه الإمام مرّ بطورين أساسيين:[3]

الأول، و هو ما كان بعد قدومه العراق سنة195هـ، وهذه من أهمّ المراحل في فقهه رضي الله عنه و قد عُرفت أقواله في هذه المرحلة بـ: " **القديم**".

الثاني، و بدايته من قدومه مصر سنة199هـ حتى يوم وفاته سنة204هـ، و هذه المرحلة على قصر مدّتها كانت حاسمة في تكامل مذهبه، و هو ما سُمّي بـ: " **الجديد**".

و الواقع أنّ القديم و الجديد من مذهب الإمام الشافعي؛ إنّما هو إطلاق مجازي بالنظر إلى ما تعلّق بكليهما من فروع الفقه، و بما أنّ مبنى أغلب الفروع على الاجتهاد القابل للتغيّر تبعا لملابسات الزمان و المكان؛ فإنّ الإمام في مرحلة الجديد قد صنّف كتبا كثيرة، و ضمّنها آراءه و فقهه.[4]

---

[1] – رواه البيهقي في سننه الكبرى، باب: من اجتهد ثمّ رأى اجتهاده خالف نصّا أو إجماعا أو ما في معناه، حديث رقم:20159 ،119/10، و باب: الشهادة في الطلاق و الرجعة، حديث: 20324، 150/10، و الدارقطني في سننه بهذا اللّفظ، كتاب الأقضية و الأحكام، حديث: 15، 16، 206/4، 207، و عقّب الإمام ابن حجر على هذه الرسالة بقوله : " وساقه ابن حزم من طريقين, و أعلهما بالانقطاع, لكن اختلاف المخرج فيهما, مما يقوي أصل الرسالة, لاسيما و في بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة." راجع: ابن حجر، التلخيص الحبير، 473/4.

[2] – ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 206/2، 207.

[3] – أحمد نحراوي، الإمام الشافعي في مذهبيه القديم و الجديد، ط1، د م ن، 1408هـ/1988م، ص435– 437.

[4] – نفسه، ص435– 437.

كما رجع عن بعض أقواله في مرحلة العراق، و العلّة في ذلك هي غياب بعض الأسباب عنه في مرحلة القديم، و هو ما دفع به في بعض المسائل إلى الرجوع عن اجتهاده الأول، و النظر فيها ثانيا في كنف ما استجدّ له من أدلّة و حيثيات زمانية و مكانية، تفرض على المجتهد مراعاتها و البناء عليها حال النظر و البحث.

و عليه يمكن القول بأنّ الأصوليين من أهل السنّة، مجمعون من حيث المبدأ على جواز تغيير المجتهد لاجتهاده؛ برجوعه عن قول قاله سابقا؛ لأنّ مبنى الاجتهاد على الدّليل الّذي متى ظفر به المجتهد وجب عليه الأخذ بموجبه.

بير أنّهم اختلفوا في وجوب أخذ المجتهد بالنظر الثاني؛ متى أدّاه نظره في مسألة ما إلى مراجعة رأي سابق له فيها؛ فهل يكون الواجب رجوعه إلى اجتهاده الثاني، على أساس أنّ الغالب على ظنّه ثانية يكون حقّاً قد انكشف له، فوجب الرجوع إليه لأنّ العمل بالظن واجب،[1] أم يجوز له البقاء على اجتهاده الأول؟

و هو ما سيكون جوابه مضمونا لمطلب يأتي تقريره، في الفصل الأخير من الدراسة؛[2] لما له من صلة مباشرة بمسألة نقض الاجتهاد.

الفرع الثاني: حجّية الاجتهاد الثاني عند الإمامية.

و المنهج هنا غير مختلف عمّا تمّ عرضه في مدرسة أهل السنّة؛ فبالنّظر إلى مبدأ تغيّر اجتهاد المجتهد و رجوعه عن قول سابق؛ يُلحظ أنّه مبدأ مقرّر مشروع على ما هو منصوص عليه داخل مدرسة الإمامية عموما.

سيُكتفَى في المقام بما صرّحت به واحدة من أقدم عباراتهم؛ كما هو شأن الحسن الحلّي في قوله: " المجتهد إذا أدّاه اجتهاده إلى حكم، ثمّ تغيّر اجتهاده وجب الرّجوع إلى الاجتهاد الثاني."[3]

و مدلول العبارة- كما هو ظاهر- هو الحكم بحجية اجتهاده الثاني في حق نفسه تحديدا، و هو أمر لم تختلف بشأنه العبارات الإمامية مطلقا؛[1] ليمكن القول أنّ مبدأ الرجوع عن الاجتهاد السّابق، و العمل بالنظر اللاّحق داخل هذا الاتّجاه لا خلاف فيه.

---

[1] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1076/2، و وهبة الزحيلي، تغيّر الاجتهاد، ط1، سورية، دار المكتبي، 1420هـ/2000م، ص11.

[2] – راجع: الفصل الثاني: ص314 و ما بعدها.

[3] – جمال الدين الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص246.

و إنّما الخلف ناشئ بشأن الأعمال السّابقة المبنية على القول المرجوع عنه، و هي نوعان: الأول ما تعلّق بمقام العمل و الإفتاء، و الثاني منها ما ارتبط بالحكم و القضاء، و كلاهما يُرجأ التفصيل فيه أيضا إلى الفصل الثاني من الدّراسة؛[2] لتعلّقهما بمسألة نقض الاجتهاد الّتي انفرد الأصوليون من الشيعة الإمامية بالعرض لها في مباحث ما أسموه بمسألة إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي.

خلاصة: ممّا تقدّم عرضه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- لا خلاف بين المدرستين السّنية، و الإمامية حول مبدأ تغيير المجتهد لاجتهاده عموما، و في حقّ نفسه تحديدا، و من ثَمَّ ثبوت المشروعية لهذا الاجتهاد؛ غير أنّ حكم العمل بمقتضاه، و كذا حكم الأعمال السابقة المبنية على نظره الأول؛ متعلّق بمسائل نقض الاجتهاد، الّتي هي موضوع الفصل الأخير من الدراسة.

2- بناء على ما تمّ ترجيحه في المطلب السابق، من عدم الفرق بين المجتهد المطلق و المتجزئ في وجوب عمل كل منهما بنظره، في كلا المدرستين؛ فإنه يصح أن يتقرر هنا أيضا أنّه لا فرق بينهما في جواز رجوع كلّ منهما عن اجتهاده الأول، و الأخذ بمقتضى اجتهاده الثاني، و هو ما يمكن استفادته من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الجانب السنّي تحديدا، في معرض الحديث عن التجزئة في الاجتهاد حيث يقول: " ...ثُمَّ إن تبيَّنَ لك فيما بعد أنّ للنَصّ معارضا راجحا كان حكمك في ذلك حكم المجتهد المستقلِّ إذا تغيَّر اجتهاده، و انتقالُ الإنسان من قول إلى قول لأجل ما تَبَيَّنَ له من الحق."[3]

إذا ثبت هذا، فهل للمجتهد الالتزام في اجتهاده بمذهب معيّن، وهل يجوز له ترجيح غيره عند اعتقاد الخطأ في قول مذهبه أم لا؟ و هو ما سيتمّ بيانه في المطلب الموالي.

المطلب الثالث: حكم التزام المجتهد بمذهب معيّن و ترجيحه.

و هو ما سيكون عرض مضمونه ضمن المدرستين السنّية، و الإمامية في فرعين كما يلي:

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص470، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409، و محمد تقي الرازي، هداية المسترشدين، مرجع سابق، 705/3، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص59 و ما بعدها.

[2] – راجع: الفصل الثاني، ص314 و ما بعدها.

[3] – ابن تيمية، المجموع، مصدر سابق، 213/20، 214.

الفرع الأول: حكم التزام المجتهد بمذهب معيّن و ترجيحه في المدرسة السّنية.

تمّ العرض في الفصل السابق[1] تب المجتهدين في الاتّجاه السّني، و من ثَمَّ عُلم أنّ المشتغلين بمسائل الفقه، و الاجتهاد ليسوا على درجة و لا مرتبة واحدة، كما عرف أيضا أنّ من أسباب ظهور تلك المراتب هو ما سمّي في تاريخ الفقه الإسلامي بإقفال باب الاجتهاد المطلق، و اقتصاره على الاجتهاد ضمن إطار مذاهب معيّنة؛ حُصِرت بمرور الزمن في دائرة المذاهب الفقهية الأربعة.[2]

إذا ثبت ذلك؛ فإنّ المسألة المطروحة تكون مدعاة للبحث من جانبين:

الأول: أنّ من اجتهد في مذهب إمام من الأئمّة، هل يكون ملزما في حقّ نفسه أصالة، و في حقّ مقلّديه تبعا بالمشهور من أقوال المذهب، أم له العدول إلى الأقوال المرجوحة و الشاذة؛ كما هو الحال بالنسبة لإعمال مبدأ ما جرى به العمل عند المالكية مثلاً؟

الثاني: أنّ من اشتغل بالفقه على مذهب إمام من الأئمة، هل له أن يخالف إمامه في بعض المسائل بالخروج عن المذهب في بعض المسائل و الجزئيات أم لا؟ و جواب هذين السؤالين في بندين كالآتي:

البند الأول: حكم التزام المشهور من الأقوال، و مبدأ ما جرى به العمل.

و تفصيل هذا البند في فقرتين كما يلي:

الفقرة الأولى: حكم التزام المشهور من الأقوال في المذهب.

لعلّ من أهمّ ما قد يصلح جوابا على هذا الشّق من المسألة؛ هو ما ذكره جمع من علماء المالكية الّذين أطالوا الكلام حول مسألة الالتزام بالمشهور من الأقوال، في العمل و الفتاوى، و الأحكام، حيث يقول الإمام القرافي: " إنّ الحاكم إذا كان مجتهدا فلا يجوز له أن يحكم و يفتي إلاّ بالرّاجح عنده، و إن كان مقلّدا جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه، و أن يحكم به و إن لم يكن راجحا عنده مُقلّدا في رجحان القول المحكوم به إمَامَه الّذي يقلّده كما يقلّده في الفتيا، و أمّا اتّباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعا."[3]

---

[1] – راجع: الفصل التمهيدي، ص62 و ما بعدها.

[2] – الدهلوي، حجة الله البالغة، مصدر سابق، 263/1، و مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط9، دمشق، دار الفكر، 1968م، 176/1، 177.

[3] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص49.

فالّذي يُستفاد من كلامه – و إن كان متعلّقا بالحكم و الفتوى– أنّ الحاكم المجتهد متى ملك القدرة على الترجيح، وجب عليه الأخذ بالرّاجح في نظره؛ لأنّ العمل بالمرجوح وقتها يكون ضربا من إتباع الهوى المنهي عنه بالإجماع، و من باب أولى أن يلتزم المجتهد بذلك في عمل نفسه؛ فلا يأخذ إلاّ بما أداه إليه اجتهاده و نظره.

أمّا من كان دون هذه المرتبة، و هو من وصفه بالتقليد؛ فهذا النوع يجوز له الحكم بالمشهور و إن كان مرجوحا في نظره؛ لأنّه إنّما يقلّد في شهرة القول إمامَه الّذي يقلّده في الفتوى، على اعتبار أنّ ما يحكم به هو القول المشهور بترجيح أهل المذهب؛ لأنّه متى كان مقلّدا في القول، لزمه التقليد في الترجيح كذلك.[1]

كما يجوز له العمل به في حقّ نفسه و في حقّ مستفتيه؛ لتساوي ظنّه مع ظنّ مُقَلَّده، و هو معنى قول الإمام القرافي: " أمّا الحكم، و الفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع."[2]

و أمّا في حال عدم الوقوف على ترجيح لأحد القولين المستويين بعد البحث، و الفحص دون تقصير في طلب الرّاجح عند الأئمة؛ فإنّ المفتي وقتها مخيّر بين أيّ من القولين من دون حرج، و في هذا المعنى يصبّ قول الإمام القرافي: " و على هذا يتصوّر الحكم بالرّاجح، و غير الرّاجح، و ليس إتباعا للهوى، بل ذاك بعد بذل الجهد، و العجز عن الترجيح، و حصول التساوي."[3]

و إن كان منهج البعض هو التوقف عند استواء القولين؛ كما هي طريقة الإمام الشاطبي وفق ما يبيّنه في قوله: " و أنا لا أستحلّ إن شاء الله في دين الله، و أمانته أن أجد قولين في المذهب، فأفتي بأحدهما على التخيير مع أنّي مقلّد؛ بل أتحرّى ما هو المشهور و المعمول به...فإن أشكل عليّ المشهور، و لم أرَ لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقّفت."[4]

---

[1] – الونشريسي (ت 914هـ)، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية و الأندلس و المغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف: د. محمد حجّي، دط، الرّباط، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م، 7/12، 8، 9، 16.

[2] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص49.

[3] – نفسه، ص49.

[4] – الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، و تقديم: محمد أبو الأجفان، ط2، تونس، مطبعة الكواكب، 1985م، ص176.

و هو منهج لا يخرج عن طريقة من تقدّمه من العلماء؛ كالإمام المازري[1] الّذي و إن بلغ مرتبة الاجتهاد، إلاّ أنّه لم يكن يخرج في الفتوى عن المشهور من مذهب الإمام مالك؛[2] حيث يقول: " لست ممّن يحمل النّاس على غير المشهور من مذهب مالك، و أصحابه؛ لأنّ الورع قلّ بل كاد يُعدم، و التحفّظ على الدّيانات كذلك، و كثرت الشهوات، و كثُر من يدّعي العلم، و يتجاسر على الفتوى فيه."[3]

و في التعليق على هذا الكلام يقول الإمام الشاطبي: " فانظر كيف لم يستجز و هو المتّفق على إمامته، الفتوى بغير مشهور المذهب، و لا بغير ما يُعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قلّ الورع و الديانة من كثير ممّن ينتصب لبثّ العلم، و الفتوى...فلو فُتِحَ لهم هذا الباب لانحلّت عُرى المذهب، بل جميع المذاهب لأنّ ما وجب للشيء وجب لمثله."[4]

و عليه فإنّ المجتهد متى كان ملزما في الأحكام، و الفتاوى بهذا المنهج؛ فإنّه يُلزم به من باب أولى في عمل نفسه باعتباره قدوة و مرجعاً لمن يأخذ عنه الأحكام.

و في هذا الصدد يقول الإمام الونشريسي[5]: " أمّا أن يعمل أو يُفتي أو يحكم بما شاء من الأقوال، و الوجوه من غير نظر في الترجيح، و لا تقييد بالمشهور و الصحيح؛ فإنّه لا يحلّ و لا يجوز، فإن فعل فقد أَثِمَ بلا نزاع، و جهل و خرق سبيل الإجماع."[6]

و في هذا المعنى يصبّ قول الإمام ابن الصلاح: " و اعلم أنّ من يكتفي بأن يكون في فتواه أو عمله موافقا لقول، أو وجه في المسألة و يعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه، من غير نظر في الترجيح ولا يقيّد به فقد جهل وخرق الإجماع."[7]

---

[1] – هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، الملقّب بالإمام، لم يفت بغير مشهور مذهب مالك، أخذ عن أبي الحسن اللّخمي، و عبد الحميد الصائغ، و عنه أخذ ابن تومرت و ابن المقري و غيرهم، ت536هـ، له: " شرح التلقين" و " إيضاح المحصول من برهان الأصول". راجع: محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 127/1، 128.

[2] – ابن فرحون (ت799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام، تخريج و تعليق: جمال مرعشلي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م، 57/1.

[3] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 82/4.

[4] – نفسه، 82/4.

[5] – هو أحمد بن يحي الونشريسي التلمساني ثمّ الفاسي، أبو العباس، أخذ عن العقباني، و الجلاّب، ت914هـ، له: " المعيار"و " تعليق على مختصر ابن الحاجب الفقهي". راجع: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 274/1، 275.

[6] – الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 12/12.

[7] – ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 63/1.

و ذات الأمر شدّد عليه الإمام الشاطبي في قوله: "...و هذا متّفق عليه بين العلماء؛ فكلّ من اعتمد على تقليد قول غير محقق، أو رجّح بغير معنى معتبر فقد خلع الربقة، و استند إلى غير شرع."[1]

و من ثَمّ يظهر وجوب التزام المجتهد بالرّاجح من الرّوايات، و الأقوال في مذهب إمامه، إن في حقّ نفسه تحديدا و أصالة، و إن في حق مقلّديه تبعا.

غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه؛ أنّه على الرغم من ترجّح القول بامتناع و حرمة العمل بالأقوال الشاذة و المرجوحة، إلاّ أنّ ثمّة من أهل العلم من يجوّز الأخذ بالأقوال الشاذة و الضعيفة فق شروط معيّنة، و من أهمّ ما يتّصل بهذا الطرح واحدة من أبرز المسائل الّتي درست ضمن إطار مدرسة أهل السنّة، و استقلّ بها مذهب المالكية تحديدا، و هي مسألة ما جرى به العمل، و تفصيلها في الفقرة الموالية:

الفقرة الثانية: مبدأ ما جرى به العمل و صلته بترك الراجح في المذهب.

و المراد بما جرى به العمل، ما ظهر في بلاد الغرب الإسلامي تحديدا من " العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل، إلى القول الضعيف فيها، رعيا لمصلحة الأمّة و ما تقتضيه حالتها الاجتماعية."[2]

أو هو: " اختيار قول ضعيف و الحكم و الإفتاء به، و تمالؤ الحكام و المفتين بعد اختياره على العمل به، لسبب اقتضى ذلك."[3]

و المعنى أنّ القضاة من أتباع و مقلّدة المذهب المالكي و كذا الحكّام في تلك الفترة، كانوا يعدلون في بعض مسائل الخلاف إلى اعتماد القول الشاذ المخالف للمشهور، من باب الضرورة و جلب المصلحة أو درء المفسدة بناء على ما هو مقرّر في أصول المالكية من لزوم سدّ الذرائع، و العمل بالمصالح المرسلة.

---

[1] – الشاطبي، الإعتصام، مصدر سابق، ص401.

[2] – عمر بن عبد الكريم الجيدي، العرف و العمل في المذهب المالكي و مفهومهما لدى علماء المغرب، دط، المغرب، مطبعة فضالة، دت، ص342.

[3] – نفسه، ص342.

و من ثمّ فإنّه يشترط في هذا العمل ما يشترط في العمل بالمصالح المرسلة؛ من عدم مصادمة النصوص أو مصلحة أقوى، لكن متى زال الموجب الّذي هو سبب قيام ذلك العمل، وجب العود إلى الحكم بالمشهور.[1]

و من أمثلة هذا النوع من العمل؛ ما جرى به عمل الفقهاء في باب الشهادات و القضاء، ممّا عُرِفَ بشهادة اللّفيف أو الشهادة العرفية، و هي عبارة عن: " شهادة عدد كثير من الناس، لا تتوفّر فيهم شروط العدالة المقرّرة، بحيث يحصل بها العلم على وجه التواتر."[2]

فهذا عمل اقتضته الضرورة الشرعية؛ من عدم توفر الشهود العدول بفساد الذّمم؛ فأُجري هذا النوع من الشهادات حفظا لحقوق العباد من الإهمال، و الضياع.

على أنّه قد اختلفت مواقف الأعلام من المالكية، تجاه هذا المنهج في الفتيا و الحكم، ما بين مؤيّد و معارض و كان الحاصل من ذلك اتجاهين اثنين، و عرضهما كالآتي:

أوّلاً: اتّجاه المؤيّدين لمبدأ ما جرى به العمل.

و من زمرة أهل هذا الاتجاه ما نُقِلَ عن الإمام المازري من كبار المالكية أنّه قال: " إن كان القاضي على مذهب مشهور عليه عمل أهل بلده، نُهِيَ عن الخروج عن ذلك المذهب، و إن كان مجتهدا أداه اجتهاده إلى الخروج عنه؛ لتهمة أن يكون خروجه هوى أو ضعفا."[3]

و المعنى أنّه لا ينبغي للقاضي أو الحاكم المقلّد الخروج عن مقتضى العمل المشهور الذي جرى عليه أهل بلده في الفتاوى أو الأحكام، و لو بالاعتماد على مؤدّى اجتهاده و ترجيحه؛ لأنّ العمل إن اشتهر بين أهل بلد معيّن و إن كان في أصله قولا شاذًّا، فهو مُرَجَّحٌ على المشهور من أقوال المذهب؛ و من ثَمّ قد يكون المآل بمن خالفه إلى الظن به و التهمة له.

و لذلك قرّر الإمام ابن فرحون؛[4] أنّ نصوص المتأخرين من المالكية، متواطئة على ترجيح القول الشاذ على المشهور متى جرى به العمل في بلد ما، و شهد له العرف بذلك؛ سواء كان عرفا عامّا تشهد له المصلحة، أم عرفا خاصّا.

---

[1] – نفسه، ص342، 343.

[2] – نفسه، ص495.

[3] – ولد الناظم المعروف بالشارح، شرح التحفة مخطوط، الخزانة الملكية رقم: 9856، نقلاً عن: نفسه، ص362.

[4] – هو إبراهيم بن أبي الحسن علي بن فرحون المدني، برهان الدين أبو إسحاق، أخذ عن والده و عمّه، و عن ابن عرفة، ت799هـ، له: " شرح على مختصر ابن الحاجب الفقهي" و " تبصرة الحكّم في أصول الأقضية و مناهج الأحكام". راجع: محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 222/1.

فأمّا ما شهد له العرف العام الّذي تقتضيه المصلحة، فقد دلّ عليه قوله: " و أمّا غير ذلك من المسائل الّتي يذكرون ما جرى به العمل فيها، للعرف الّذي اقتضته المصلحة في حقّ العامّة و تغيّر العوائد و ذلك أمر عام، فإنّه ممّا يُرجّح به ذلك القول المعمول به، و لا ينبغي أن يُختَلَفَ في هذا و ظاهر النصوص تشهد بذلك."[1]

و هو ما جرى التعبير عنه في لسان الفقهاء بقولهم: " الّذي جرى به العمل و استقرّت عليه الأحكام كذا."[2]

و أمّا ما يشهد له العرف الخاص، فقد عبّر عنه بقوله: " و نصوص المتأخرين من أهل المذهب متواطئة على أنّ هذا – أي ما جرى به العمل- ممّا يُرَجَّحُ به إلاّ أن يختلف العرف في بلدين فلا يكون حينئذ مرجّحًا."[3]

و لذلك اقترن هذا النوع من العمل في لسان الفقهاء بالعرف عندما عبّروا عنه بقولهم: " الّذي جرى به العمل في هذه المسألة في بلد كذا، و في عرفهم كذا و كذا."[4]

هذا و قد حدّد أهل هذا الاتجاه شروطا للعمل الجاري؛ فيقدّم القول الضعيف الّذي جرى به العمل، على مشهور المذهب بخمسة شروط أساسية هي: " أن يُعلم زمانه الّذي جرى فيه، و أن يُعلم مكانه الّذي جرى به، و أن يكون العالم الّذي أجراه ممّن يُقتدى به، و ثبوت جريانه، و ثبوت السبب الّذي لأجله تُرِكَ المشهور."[5]

و هي لا تخرج في جملتها عمّا ذكره في نثر البنود، في أنّه قد يُعمل بالقول الضعيف المقابل للمشهور بشروط ثلاثة:[6]

أوّلها: ألاّ يكون القول شديد الضعف، و إلاّ كان الحكم بموجبه مؤدّيا إلى النقض.

---

[1] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 55/1.

[2] – نفسه، 55/1.

[3] – نفسه، 55/1.

[4] – نفسه، 55/1.

[5] – محمد الأمين الشنقيطي (ت1393هـ)، إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي، مراجعة: عبد الله إبراهيم الأنصاري، دط، قطر، إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1403هـ/1983م، ص304.

[6] – محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، زيد، ط1، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع، 1426هـ، 593/2.

ثانيها: أن يثبت عزو القول إلى صاحبه، و أن يكون من أهل الترجيح، و إلاّ فلا يجوز العمل به لاحتمال كون قائله ممّن لا يصحّ تقليده، لضعف علمه أو دينه و ورعه.

ثالثها: أن يكون لضرورة ملجئة يتحقّقها المفتي المجتهد من نفسه، و إلاّ فلا يجوز له أن يفتي غيره بالضعيف الشاذ سدّا لذريعة التلاعب بالفتاوى و الأقوال؛ إذ من المقرّر إجماعا أنّ القول المشهور مقدّم على القول الشاذ، و لا خلاف في ذلك ابتداءً.

ثانيًا: اتّجاه المعارضين لمبدأ ما جرى به العمل.

و يتّضح ذلك بجلاء في عبارة الإمام المقري[1] في قوله: " و على هذا الشرط ترتب إيجاب عمل القضاة بالأندلس، ثم انتقل إلى المغرب؛ فبينما نحن ننازع الناس في عمل المدينة، و نصيح بأهل الكوفة مع كثرة من نزل بها من علماء الأمة؛ كعلي وابن مسعود و من كان معهما، سنح لنا بعض الجمود و معدن التقليد أن نأخذ بعمل قرطبة."[2]

و المراد بالشرط المذكور في كلامه، ما جرى به العمل الّذي صار الالتزام به شرطا في تصدر القضاء و الفتوى، بداية في قرطبة و وصولا إلى المغرب؛ لما لعمل قرطبة من تأثير بليغ على مدن المغرب، و هو في الواقع غير ناهض للاستدلال به؛ لأنّ النزاع و إن كان واقعا بين أهل العلم بشأن عمل أهل المدينة و مهبط الوحي، أو عمل أهل الكوفة محطّ كثير من أخيار الصحابة، فكيف بعمل أهل قرطبة و قد امتدّت بهم الأزمان و ابتعدت عن عصر التشريع.

البند الثاني: حكم خروج المجتهد في المذهب عن مذهب إمامه جزئيا.

المراد بالمجتهد؛ مجتهد المذهب، و حكم عدوله عن مذهب إمامه في بعض المسائل، و هو مبيّن في عبارات عدد من الأعلام؛ يقول الإمام العز بن عبد السلام: " و من العجب العجيب أنّ الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا ومع هذا يقلده فيه، و يترك من الكتاب، و السنة، و الأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه،

---

[1] – هو أحمد بن محمد المقري، أبو العباس شهاب الدين، أخذ عن عمّه سعيد المقري، و أخذ عنه عيسى الثعالبي و ميارة، ت1041هـ، له: " نفح الطيب" و " أزهار الرياض" و " النفحات العنبرية". راجع: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 300/1، 301.

[2] – المقري(758هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دط، بيروت، دار صادر، 1968م، 557/1.

بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب و السنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مُقَلَّده."[1]

و لهذا السبب عدّ كثير من القدامى، و المعاصرين طريقة الاجتهاد في إطار مذهب واحد من دون خروج عنه ضربا من التعصّب، و التحجّر في الرّؤيا و النّظر، و هو ما تؤيّده بعض كتابات الأعلام الّذين دعوا إلى التمسك بقوّة الدليل دون أقوال المذهب و اجتهاداته.

و مثال ما يؤيّد هذه الوجهة في النّظر؛ ما صرّح به شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: " فالّذي عليه الأئمّة الأربعة و سائر أئمّة العلم أنّه ليس على أحد ولا شرع له التزامُ قول شخص معيَّن في كلِّ ما يوجبه و يحرِّمُه و يُبيحُهُ ؛ إلاّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... فإذا تَرَجَّحَ عند المُستَفْتِي أحد القَولَين : إمَّا لرُجحَان دليله بحَسَب تَمييزه، و إمَّا لكون قائله أعلَمَ وَأَوْرَعَ : فلهُ ذلك و إن خالفَ قَوْلُهُ المَذْهَبَ ."[2]

و هذا الكلام و إن كان في ظاهره متّجها إلى فئة العوام من النّاس العاجزين عن الاجتهاد؛ إلاّ أنّه لا يبعد شموله لفئة الفقهاء المختصّين الّذين جمعوا آلة النّظر و الترجيح بين أقوال المذاهب المختلفة؛ بالنّظر في قوّة الدّليل المستند إليه في إطار كلّ مذهب؛ لأنّ الواجب إنّما هو الرّجوع إلى ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب و السّنة، و لا يجوز العدول عنهما إلى قول أيّ كان متى تبيّنت المخالفة فيه لحكم الله و رسوله ﷺ.[3]

و لذلك فإنّه ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألاّ يقتصر في اجتهاده على مذهب إمام واحد؛ بل ينبغي له أن يلتزم في كلّ نازلة بما كان أقرب فيها إلى دلالة الكتاب و السّنة، و هو أمر ميسّر لمن أتقن أصول الاجتهاد و علومه؛ تجنّبا للتعصّب، و اجتنابا لكثير من صور الخلاف الّتي هي في الحقيقة إهدار للجهد و الوقت معاً.[4]

---

[1]- العزّ بن عبد السلام(ت660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1، القاهرة، دار البيان العربي، 1421هـ/2002م، 104/2.

[2]- ابن تيمية، المجموع، مصدر سابق، 33/ 168.

[3] - نفسه، 223/20.

[4] - الدهلوي، حجّة الله البالغة، مرجع سابق، 263/1، 264.

و لنا في سيرة الأئمّة الأربعة ﷺ خير دليل على هذا الكلام من خلال ما أُثِرَ عنهم من النّهي عن تقليدهم، و الجمود على أقوالهم، و هو ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في المجموع؛[1] فالإمام أبو حنيفة كان يقول: " هذا رأيي و هذا أحسن ما رأيت ؛ فمن جاء برأي خير منه قبلناهُ."

و هو منهج تأسّى به أصحابه من بعده؛ كما وقع من رجوع الإمام أبي يوسف إلى قول الإمام مالك في مسألة الصاع، و زكاة الخضروات، و مسألة الأجناس مصرّحاً: " رجعت إلى قولك يا أبا عبد اللّه، و لو رأى صاحبي ما رأَيْتُ لرجع إلى قولك كما رَجَعْتُ."

و مثله منهج الإمام مالك الّذي قال :" إنّما أنا بشرٌ أصِيبُ و أُخطئ فاعرضوا قولي على الكتاب و السنّة."

و كذا الإمام الشّافعي في قوله: " إذا صحَّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط، و إذا رأَيْت الحجّةَ مَوضوعةً على الطريق فهي قولي..."

و كذا الإمام أحمد الّذي كان ينهى عن التقليد في كثير ممّا صرّح به في غير موطن؛ كقوله:" لا تقلّدوني و لا تقَلّدوا مالكا و لا الشافعيّ، و لا الثوريَّ، و تَعَلَّمُوا كما تعلّمنا."

معلّلا ذلك بأنّه ذريعة إلى الزلل، و الغلط في قوله:" لا تُقَلِّدْ دينك الرجال، فإنّهم لن يسلموا من أن يغلطوا. "

كلّه كلام متّجه إلى المجتهد القادر على الاستقلال بالنظر، فيما يعرض له من مسائل؛ ليكون انتسابه إلى مذهب غيره، إنّما هو انتساب نشأة و تعليم، لا انتساب حَجْرٍ و تقييد.[2]

و هو ما لا يمنع عند قيام الدليل من لزوم أقوال و آراء مخالفة للمذهب، و هو ما أكّد عليه صاحب الأحكام السلطانية في قوله: " و يجوز لمن اعتقد مذهب الشافعي رحمه الله أن يُقلِّدَ القضاء من اعتقد مذهب أبي حنيفة؛ لأنّ للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه، و لا يلزمه أن يقلّد في النّوازل و الأحكام من اعتزى إلى مذهبه، فإذا كان شافعيا لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل

[1] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 211/20، 212.

[2] – وميض العمري، المنهج الفريد، مرجع سابق، 266، 267.

الشافعي حتّى يؤدّيه اجتهاده إليها؛ فإن أدّاه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة، عمل عليه و أخذ به."[1]

و عليه ينبغي للمفتي المنتسب إن كان مجتهدا فأداه اجتهاده إلى مذهب إمام آخر، أن يتّبع اجتهاده و نظره على ما تمّ الخلوص إليه سابقا.

و أمّا إن كان اجتهاده مقيّدا بشيء من التقليد؛ فإنّه ملزم بنسبة ذلك الشَّوْب من التقليد إلى الإمام الذي أداه اجتهاده إلى القول على وفق مذهبه ببيان ذلك في فتواه.[2]

و لهذا أُثِر عن الإمام القفال[3] أنّه قال: " لو أدّى اجتهادي إلى مذهب أبي حنيفة قلت: مذهب الشافعي كذا لكني أقول بمذهب أبي حنيفة؛ لأنه جاء السائل يستفتي على مذهب الشافعي فلا بد أن أعرّفه بأني أفتي بغيره."[4]

و من ثَمَّ يكون الانتساب الحقيقي إلى مذهب إمام من الأئمّة؛ مؤسّسا على قوّة الدليل، لا على التقليد والجمود، و هو ما يجد له الدّارس شاهدا في منهج كثير من الّذين اهتمّوا بتنقيح ما انتسبوا إليه من المذاهب بدافع التجديد، و التهذيب، و موافقة أقوى الأدلّة؛ حيث يقول الإمام ابن الصّلاح:" روينا عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ و دعوا ما قلته، و هذا و ما هو في معناه مشهور عنه، فعمل بذلك كثير من أئمة أصحابنا فكان من ظفر منهم بمسألة فيها حديث، و مذهب الشافعي خلافه عمل بالحديث، و أفتى به قائلا: مذهب الشافعي ما وافق الحديث، ولم يتفق ذلك إلا نادرا."[5]

و لعلّ أهمّ ما تترجّح به هذه الفكرة، أنّ من اجتهد في مذهب إمام من الأئمّة، يمكن له تخريج القول الراجح المخالف لمذهب إمامه على أصوله و قواعده؛ فيكون أخذه بالراجح عندها

---

[1] – الماوردي (ت450 هـ)، الأحكام السلطانية، ط2، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1386هـ/1966م، ص67.

[2] – ابن حمدان الحراني، صفة الفتوى، ص39.

[3] – هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، من أعلام الشافعية، ولد سنة291هـ، أخذ عن ابن خزيمة، و ابن جرير، و أخذ عنه أبو عبد الرحمن السلمي، و أبو عبد الله الحليمي، مات على الصحيح سنة365هـ بالشاش، و له شرح على الرسالة. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 3/200- 203.

[4] – ابن حمدان الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص39.

[5] – ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 53/1.

ضربا من الأخذ بأصول إمامه و قواعده، لأنّه بتدقيق النظر في قواعد المذاهب و أصولها، يعلم أنّ الأقوال المرجوحة تكون مردودة، و هو ما عبّر عنه الإمام ابن القيّم في قوله:

" و الصواب أنّه إذا ترجّح عنده قول غير إمامه بدليل راجح، فلا بدّ أن يُخرَّج على أصول إمامه و قواعده؛ فإنّ الأئمّة متّفقة على أصول الأحكام، و متى قال بعضهم قولا مرجوحا فأصوله تردّه، و تقتضي القول الراجح؛ فكلّ قول صحيح فهو يخرّج على أصول الأئمّة بلا ريب؛ فإذا تبيّن لهذا المجتهد المقيّد رجحان هذا القول و صحّة مأخذه، خرج على قواعد إمامه فله أن يفتي به."[1]

الفرع الثاني: حكم التزام المجتهد بمذهب معيّن و ترجيحه عند الإمامية.

ليست صورة هذه المسألة مشابهة تماما لما عليه الحال في الاتّجاه السّني، و إنّما تطرح ببعد آخر يمكن تلخيصه في جانبين محدّدين على النحو الآتي:

أحدهما: على اعتبار اجتهاد الشيعة اجتهادا منتسبا إلى أئمّة آل البيت – وفق ما هو مقرّر في الوجهة السّنية– فإنّ ضرورة التزام المجتهد في هذه المدرسة بمذهب الإمامية الجعفرية لا نقاش فيه، و هو أمر جليّ لديهم يتأكد بما اشترطوه في المجتهد من لزوم كونه معتقدا بعصمة بالأئمّة.[2]

ثانيهما: بالنّظر إلى الرفض الّذي يقابل به الإمامية الوجهة السابقة، و برفض تسميتهم مذهبا كما صرّح بذلك غير واحد من أعلامهم؛[3] فإنّ مجتهدي الشيعة لا يسوّغون نسبة أي رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككلّ، و إنّما يتحمّل كلّ مجتهد مسؤولية رأيه الخاص، و عليه فإنّ الكلام في هذه الزاوية يتّجه إلى ناحيتين:

الأولى: ناحية الالتزام بطريقة معيّنة في الاجتهاد، من خلال لزوم إتباع الرّاجح و المشهور من الأقوال.

الثانية: ناحية النّظر في الاتّجاهات الّتي ظهرت داخل هذه المدرسة؛ كالاتّجاهين الأخباري، و أصولي، و ما يتعلّق بهما من دعوى الانفتاح و الانسداد، و هو ما سيكون عرضه في بندين على النحو الآتي:[4]

---

[1] – ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 167/6.

[2] – راجع: الفصل التمهيدي، ص45، 46.

[3] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه، مرجع سابق ص596، و محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، المؤسسة الدولية للنشر، 1419هـ/1999م، ص156.

[4] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص192 و ما بعدها.

البند الأول: حكم التزام المجتهد بالقول الراجح و المشهور في المذهب.

يعدّ الالتزام بالرّاجح من الأقوال مبدأً مؤصّلا داخل هذه المدرسة من خلال جملة من الأدلّة؛ إذ لابدّ للمجتهد في مذهب الإمامية من التقيّد بما هو راجح في نظره و تصوّره، و هو ما ركّز عليه جعفر الحلّي في قوله: " أَكْثِرْ من التطلّع على الأقوال لتظفر بمزايا الاحتمال، و استنفض البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخيّره."[1]

و مفاد هذا الكلام هو ضرورة الاعتماد على الراجح من الآراء بالنّظر في أدلّتها و مستنداتها.

هذا و قد استَدِلّ لهذه الوجهة في هذه المدرسة بجملة من الأدلّة النقلية، و العقلية الّتي يمكن إيرادها على الترتيب الآتي:

أمّا الدليل النّقلي فيكمن أساسا في قوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[2]

فالآية و إن لم تكن في معرض البيان لأصول التعامل مع الآراء و الأقوال الاجتهادية؛ إلاّ أنّ عددا من المفسّرين ذكر ما يؤيّد الاستدلال بها في هذا المجال، و من ذلك ما ذكره صاحب مجمع البيان من أنّ في الآية إشارة إلى لزوم الأخذ بما هو أولى بالقبول، و أرشده إلى الحق، و وجوب العمل به، و التزامه.[3]

و لعلّ هذا المعنى يجد ما يؤيّده في بعض التفاسير الأخرى من غير المدرسة الإمامية؛ كما ذهب إليه صاحب الكشاف في أنّ من دلالات الآية لزوم التحقيق بين الأقوال، و المذاهب، و " اختيار أثبتها على السبك، و أقواها عند السّبر، و أبينها دليلا أو أمارة، و أن لا تكون في مذهبك كما قال القائل: و لا تكن مثل عير قيد فانقادا، يريد المقلّد." [4]

و أمّا الدليل العقلي فهو ما استأنس به البعض[5] في شقّين اثنين يمكن تلخيصهما فيما يسمّى

---

[1] – مقدّمة محمد تقي القمّي للمختصر النافع للحلّي، ص ي، نقلا عن: يحي محمّد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص185.

[2] – سورة: الزمر، الآية:17، 18.

[3] – الطبرسي (ت548هـ)، مجمع البيان، تقديم: محسن الأمين العاملي، تحقيق و تعليق لجنة من العلماء، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1415هـ/1995م، 391/8.

[4] – جاد الله الزمخشري (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل، دط، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1385هـ/1966م، 393/3.

[5] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص 193- 198.

بدليل الأقربية، و دليل البناء العقلائي، و إجمالهما فيما يلي:[1]

الدليل الأول: دليل الأقربية.

و المراد بهذا الدليل أنّ المجتهد بعد الفحص إنّما يعوّل على دليل دون آخر؛ لظنّه بأنّ الدليل الذي رجح لديه هو الأقرب إلى واقع الحكم الإلهي.

و يكون الظن في هذه الحالة قائما مقام العلم، وفق ما أشار إليه عدد من الأصوليين؛ لاسيما على مذهب القول بالانسداد،[2] ذلك أنّ الرّاجح من الظنون مقطوع بصحّة العمل به باعتباره الأقرب إلى واقع الأحكام الشرعية، إلاّ ما صرّح الشارع بحرمته؛ لأنّ العبرة بقوّة الظن، و المعيار هو الرجحان في النّظر.

أضف إلى ذلك أنّ المجتهد لو لم يعمل بظنّه للزم بذلك الفعل ترجيح المرجوح على الرّاجح، و هو بديهي البطلان، و هو ما عبر عنه البعض[3] بأن الفتوى و العمل بالموهوم مرجوح عند العقل، و الفتوى و العمل بالرّاجح حسن، و وجهه أنّ الأول شبيه الكذب مخالف للثاني، و لا يجوز ترك الحسن، و اختيار القبيح.

و تجدر الإشارة هنا إلى أنّه ثمّة فرق بين اعتماد الأعلمية القائمة على الرّجحان، و بين الأقربية باعتبارها ملاكا للأحكام؛ فهذه مقدّمة على الأولى في الاعتبار، و من ثمّ يتقرّر أنّ الأعلمية شيء، و الأخذ بالأقربية شيء آخر.

و هو ما يزداد وضوحا إن عُلمَ أنّ فتيا الأعلم لا تكون أقرب إلى الواقع مطلقا؛ فقد ترد مخالفة للمشهور الّذي عليه الأساطين من أهل العلم، بخلاف فتوى غير الأعلم الّتي قد ترد موافقة للمشهور.[4]

مع العلم أنّ الاعتماد على حجّية ما يسمّى بالشهرة الفتوائية الحاصلة بفتوى أغلب لمجتهدين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بما يخالفها، أم لم تُعرف المخالفة و الموافقة من غيرهم،[5] و محلّ خلاف داخل هذه المدرسة بناء على اعتبار كونها من الظنون الخاصّة

---

[1] – نفسه، ص193- 198.

[2] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 124/1، و 134.

[3] – القمّي، قوانين الأصول، مصدر سابق، ص443، 444.

[4] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص147.

[5] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 231/1.

المعتبرة، أمّا على القول باعتبارها مفيدة لمظنّة الحكم، فغير بعيد على مذهب القائلين بالانسداد، لاسيما و هم يعتمدون في ذلك على ما يسمّى بالمرفوعة؛ حيث ورد فيها: " سَأَلْتُ البَاقِرَ عَلَيْهِ السَلَامَ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَأْتِي عَنَكُمْ الخَبَرَانِ، أَوْ الحَدِيثَانِ المُتَعَارِضَانِ، فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ؟ فقال عليه السلام: ﴿ يَا زُرَارَةَ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، وَ دَعِ الشَّاذَ النَّادِرَ.﴾[1]

و المراد مطلق المشهور رواية كان أو فتوى؛ بمعنى أنّ إناطة الحكم بالاشتهار تدلّ على اعتبار الشهرة في نفسها، و إن لم تكن في الرواية.[2]

و يردّ الرّافضون لهذا الاتّجاه الاستدلال السّابق بالإضافة إلى ضعف المرفوعة؛ أنّ المراد هو خصوص الرواية المشهورة دون مطلق الحكم أو الفتوى؛ فدعوى العموم لغير الرواية في المقام أمر غير مسلّم.[3]

هذا و قد أشار بعض المعاصرين،[4] إلى أنّ البحث في مثل قضية الشهرة الفتوائية و ما قد يرد من الاعتراض عليها، كما هو الحال لدى الشيخ الأنصاري[5] و غيره، لا يتعدّى مجرّد الطرح ولي النظري، أمّا المباني الفقهية و مآلاتها فلم تتأثر بذلك؛ إذ من المسلّمات الّتي خلّفها الأسلاف من الإمامية، الاعتداد بالمشهور الّذي عليه الأساطين من أهل العلم، و هو ما وقع الإيماء إليه في بعض الكتابات الحديثة؛[6] حتى من أولئك الّذين ساقوا البحث في الاعتراض الأصولي على مثل هذه المسألة؛[7] الأمر الّذي يجعل اعتماد المشهور من الأقوال، و الفتاوى في كثير من أبواب الفقه الإمامي، أمرا لا نقاش فيه.

---

[1] – أخرجه الطبرسي في مستدرك الوسائل، كتاب: القضاء، باب: وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة و كيفية العمل بها، حديث رقم:2، 303/17.

[2] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 233/1.

[3] – نفسه، 234/1، و الخوئي، أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، ط2، مؤسسة مطبعة ديني، قم، 1369هـ، 100/2.

[4] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص135، 136.

[5] – هو مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري، الملقّب بمربّي العلماء، أحد أعلام الشيعة الإمامية، أخذ عنه أحمد بن عبد النبي الطسوجي، و له: كتاب الرسائل، و الفرائد في الأصول، ت1281هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 138/1، و 39/3.

[6] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص147، 148.

[7] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 47/4، 48.

و مثاله ما أورده الحسن الحلّي في شأن كيفية انتقال الملك في عقد البيع في قوله: " المشهور عند علمائنا أنّ الملك ينتقل بنفس الإيجاب و القبول إلى المشتري، انتقالا غير لازم إن اشتمل على خيار، و يلزم بانقضائه."[1]

و مثله ما هو معتمد في الأصناف الربوية عندهم؛ ذلك أنّ الربا " مورده المتجانسان، إذا قُدِّرَا بالكيل أو الوزن و زاد أحدهما،...و ضابط الجنس ما دخل تحت اللّفظ الخاصّ؛ فالتمر جنس، و الزيت جنس، و الحنطة و الشعير جنس في المشهور"،[2] و كذا ما هو مقرّر في مشهور المذهب، من جواز وصيّة السفيه؛ لصحّة عبارته.[3]

و عليه يكون النقاش في مثل هذه المسائل، من قبيل البحث عن الأدلّة المعتبرة لمسلّمات خلّفها الأوائل من الإمامية، و لم يقتنع المتأخّرون بها، كما لم تكن لهم الجرأة على معارضتها.[4]

غير أن ثمّة من يعد ترجيح حجية الشهرة في الأحكام، و الفتاوى صحيحا بين القدماء لقربهم من زمن المعصوم، كما قد يكون كذلك بين المتأخرين متى حصّلوا دقّة النّظر، و كثرة التأمّل.

على المجتهد أن يتحرّى، و يتأمّل رجحان الظن بحسب المقامات؛ بترجيح ما اشتهر بين القدماء تارة، و بين المتأخرين تارة أخرى.[5]

من ثَمَّ وجب على المجتهد المفضول الأخذ بما يراه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي بنظره، و اجتهاده دون التفات إلى اجتهاد الأكثر منه علما و إن وافق المشهور؛ لسببين اثنين:

أحدهما: كون الأقربية مقدّمة على الأعلمية؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة تعدّ قياسا على تقديم الراجح على المرجوح، فكيف إذا كان الرّاجح حاضرا بنظر المجتهد و هو الأقربية.

---

[1] – الحسن الحلّي، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة ستارة، 1420هـ، 155/11.

[2] – الشهيد الأول (ت786هـ)، اللّمعة الدمشقية، ط1، قم، منشورات دار الفكر، 1411هـ، ص107.

[3] – الكركي (ت940هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مهر، 1411هـ، 36/10.

[4] – و هي الفكرة الّتي قرّرها الشهيد محمد باقر الصدر، من خلال الحديث عن التطوّر الحاصل في الفكر الأصولي الإمامي. راجع: كمال الحيدري، مقاله مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر، قضايا إسلامية، العدد3، ص237–240، نقلا عن: يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص135.

[5] – القمّي، قوانين الأصول، مصدر سابق، ص377.

ثانيهما:ما تمّ تفصيله في مطلب سابق من وجوب التزام المجتهد باجتهاده، و نظره؛ ذلك أنّ مبنى هذا الدليل يستند أساسا إلى قاعدة منطقية مفادها قبح العدول عن الراجح إلى المرجوح، و هو ما بيّنه صاحب المعالم في قوله: " و العقل قاض بأنّ الظن إذا كان له جهات متعدّدة تتفاوت بالقوة، و الضّعف فالعدول عن القوي منها إلى الضّعيف قبيح."[1]

الدليل الثاني: دليل البناء العقلائي.

فحوى هذا الدّليل أنّ المجتهد في مسألة ما، له نوع من التمييز و الخبرة ما يجعله لا يولي أهمّية لقول و رأي الأكثر منه علما، متى ظن أنه على خطأ، و هو على صواب.[2]

و ضمن هذا الإطار ما استُدِلَّ به على عدم جواز تقليد صاحب الملكة الاجتهادية المفتقرة إلى الفعلية لغيره من أهل النّظر و الاجتهاد، و في هذا الصدد يقول الخوئي: " و دعوى أنّ السّيرة شاملة للمقام؛ لأنّ صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل ممّا لا يمكن التّفوه به أصلاً؛ لأنّه كيف يسوغ دعوى أنّ العقلاء يُلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطئه إذا راجع الأدلة، بل قد يكون قاطعا بأنّه لو راجع الأدلّة لخطّأهُ في كثير من استدلالاته، و مثله لا يكون مشمولا للسّيرة العقلائية يقيناً، و لا أقلّ من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكّن من الرّجوع إلى الأدلّة."[3]

و الحاصل هذا الّذي سبق، أنّ سيرة العقلاء قاضية بأنّ المجتهد في مقام الفعلية، أو في مقام الملكة ملزم بنظر نفسه، و ممنوع من تقليد غيره؛ لوجوب التزامه بما اطمأن إلى صحته و قوّته، و لا اعتبار حينئذ للالتزام بالمشهور أم لا.

البند الثاني: حكم التقيّد بمذهب معيّن في الاجتهاد.

و البحث هنا متعلّق بالاتّجاهات الّتي نشأت ضمن إطار المدرسة الإمامية؛ فمعلوم و كما سبق بيانه،[4] أنّ هذه الأخيرة تتألّف من قطبين رئيسيين الأخباري منهما، و الأصولي الّذي كان مهدا لظهور خطّ جديد في الرّؤية لدى المتأخرين منه خصوصا، و هو ما يتجسّد في فكرة القول بانسداد باب العلم بالأحكام، وكذا ما يسمّى بالظن المعتبر.

---

[1] – ابن الشهيد الثاني، معالم الدين، مرجع سابق، ص192، 193.

[2] – يحي محمّد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص198.

[3] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مصدر سابق، ص31.

[4] – راجع: الفصل التمهيدي، ص77.

و مبنى هذه الفكرة مؤسّس على خمس مقدّمات أساسية،[1] عُرفت لدى الأصوليين من أتباع هذه المدرسة بمقدّمات دليل الانسداد.[2]

و الّذي يخدم فكرة التزام المجتهد بمذهب معيّن في الاجتهاد، هو المقدّمة الرّابعة منها، و الّتي يقوم أساسها على منع الرجوع إلى فتوى العالم القائل بانفتاح باب العلم متى كان المكلّف معتقدا بالانسداد، و من ثَمَّ فلا يجوز له التعويل على قول من يعتقد بخطئه و جهله.

و في هذا الصدد يقول الشيخ الأنصاري: " و أمّا الجاهل الّذي بذل الجهد، و شاهد مستند العالم، و غلّطه في استناده إليه، و اعتقاده عنه؛ فلا دليل على حجّية فتواه بالنّسبة إليه، و ليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل (أي الجاهل بالحكم)؛ فإنّ من يخطئ القائل بحجّية خبر الواحد مثلا في فهم دلالة آية النّبأ عليها، كيف يجوز له متابعته؟ و أيّ مزيّة له عليه؟ حتّى يجب رجوع هذا إليه، و لا يجب العكس."[3]

لمراد بهذا الكلام؛ أنّه يمتنع في حقّ المجتهد الجاهل بالحكم، و المعتقد بانسداد باب العلم، و الظن المعتبر، التعويل على نظر المجتهد المعتقد بالانفتاح؛ لأنّه يكون تعويلا و رجوعا إلى الطرق الّتي يعتقد خطأها و بطلانها، و هو لا يجوز، و لا مجال هنا للاحتجاج بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم؛ لأنّ المراد بالعالم الواجب الرجوع إليه من خفي منشأ علمه عن ذلك الجاهل، و الحالة هنا مغايرة.

---

[1] – أمّا **المقدّمة الأولى**: يُعلم إجمالا ثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة، و أمّا **الثانية**: انسداد باب العلم، و الظن الخاص، أو المعتبر في معظم المسائل الفقهية، و **الثالثة**: لا يجوز إهمال التكاليف في هذه المسائل المشتبهة، و **الرابعة**: عدم وجوب العمل في جميع تلك التكاليف على طريقة الاحتياط؛ للزوم المشقة في ذلك، و كذا عدم جواز الرجوع إلى الأصول العملية لأنّ العلم الإجمالي بالواجبات، و المحرّمات في التكاليف المشكوكة، يمنع من إجراء أصل البراءة، و الاستصحاب عليها، كما يمتنع الرجوع إلى فتوى العالم القائل بانفتاح باب العلم؛ لأنّ المكلّف معتقد بالانسداد، و لا يجوز له التعويل على قول من يعتقد بخطئه، و جهله، و **المقدّمة الخامسة**: إذا بطل الرجوع في امتثال التكاليف المشكوكة إلى الطرق السّابقة؛ فإنّه يلزم بحكم العقل الرجوع إلى الموافقة الظنية للواقع، و لا يجوز العدول عنها إلى ما دونها من الموافقة الوهمية، أو الشّكية؛ لعدم صحّة ترجيح المرجوح على الراجح، و من ثم لزوم الاعتماد على الظن. راجع: الفصل التمهيدي، ص78.

[2] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 384/1، و الخراساني، الكفاية، مرجع سابق، ص311، و المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 32/3- 34.

[3] – نفسه، 429/1.

، ثمّ وجب على المجتهد القائل بالانسداد أن يلتزم بحدود هذه الفكرة في كلّ مسألة تعرض له بالبحث، دون تطلّع إلى حكمها على وفق ما قد يكشفه نظيره المعتقد بالانفتاح؛ لأنّ اعتقاد مجتهد ما لا يكون حجّة في حقّ مجتهد غيره خال عن ذلك الاعتقاد.

خلاصة:

ممّا سبق بيانه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- المقرّر لدى مدرسة أهل السّنة؛ نّ المجتهد بالإضافة إلى لزوم تقيّده بنظر نفسه ملزم بتطبيق ذلك في إطار المشهور من أقوال المذاهب بالتزام الراجح من الروايات، و الأقوال في مذهب إمامه، إن في حقّ نفسه تحديدا و أصالة، و إن في حقّ مقلّديه تبعا.

أمّا المجتهد في المدرسة الإمامية فيُعدّ مجتهدا في إطار الإسلام، دون تقيّد بمذهب معيّن عموما بل يتقيّد أساسا بنظر نفسه، بغضّ النّظر عن موافقته للمشهور من الأقوال أو مخالفتها، و هو ما يجسّده الخلاف حول حجّية الشهرة الفتوائية، لدى أتباع هذه المدرسة، حتّى و إن عُلم أنّ ذلك مجرّد بحث أصولي، لا تتعدّى آثاره إلى البحوث الفقهية الّتي من المسلّم فيها الاعتداد بالمشهور الّذي عليه الأسلاف، و هو أمر مصدّق في كافّة أبواب الفقه الإمامي عموما.

2- من خلال الاستثناء المعروض في المدرسة السنّية، و في مذهب المالكية تحديدا؛ في شأن العمل بالمشهور من الأقوال، و ما يقابلها من الأقوال الضعيفة و المرجوحة؛ الّتي جرى العمل على وفقها في بعض المسائل؛ فإنّه يمكن القول بأنّ هذا الضرب من العمل لا يخرج في حقيقته عن العرف العملي الّذي جرت به عادة أهل بلد أو مكان معيّن، و ذلك باعتبار هذا الأخير سببا رئيسا في قيام العمل؛ غير أنّ الفارق الوحيد بينهما ربّما هو كون العرف صادرا عن عامّة الناس، في حين يصدر العمل عن العلماء و المفتين و القضاة،[1] ممّن يُوثَق بقولهم و يؤخذ بترجيحهم- على ما تمّ ذكره- و إن كان هؤلاء في الواقع لا يخرجون عن زمرة أهل التقليد في المذهب، و لم يتأهلوا لبلوغ مرتبة الاجتهاد.

3- ما تمّ العرض له من مسألة ما جرى به العمل في مذهب المالكية، قد يعادله عند الشافعية مسألة ما جرى به العمل من الأقوال القديمة في بعض المسائل، فتكون الفتوى في المذهب جاريةً على القديم في تلك المسائل، و هو ما أومأ إليه الإمام ابن الصلاح في قوله: "... و هو القول

[1] - رقية طه جابر العلواني، العرف و أثره في فهم النصوص قضايا المرأة أنموذجا، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1424هـ، ص86.

القديم، ثم ذكر أنّ عليه العمل، و في هذه المسألة إشعار بأن عليه الفتوى فصاروا إلى ذلك في ذلك، مع أن القديم لم يبق قولاً للشافعي."[1]

4- من النّقول الّتي تمّ إيرادها في المدرسة السّنية، يمكن القول بأنّ انتساب المجتهد إلى مذهب معيّن؛ بتقليده لإمامه في الأصول و القواعد، ليس في ذلك إلزام بجميع ما ورد في المذهب؛ إذ الواجب عليه من ذلك النظر في حكم كلّ مسألة على حده، فيقبل من ذلك ما أيّده الدليل الراجح و الحجّة الدامغة، دون تعصّب لمذهب أو رأي أو قول دون آخر.

ليه فإنّ انتساب المجتهد المقيّد إلى مذهب من المذاهب، لابدّ أن يكون مضبوطا بأمور تتلخّص أساسا في:[2]

أ- الانتساب لا يكون إلاّ وسيلة للتعلّم، و تنقيح اجتهادات السّابقين بالتّصحيح و التهذيب.

ب- الاجتهاد المنتسب يجب أن يؤول إلى فهم الكتاب و السّنة فهما صحيحا، و لا يجوز قصره على التقيّد بأفكار صاحب المذهب و نظره، بدافع تصحيح ما يؤخذ عنه تقليدا.

ج- لا بدّ للمجتهد المنتسب أن يشارك أهل المدارس الأخرى فيما تقول به من آراء صحيحة، حتّى و إن خالفت أصل مذهبه، و مدرسته؛ لأنّ الانتساب على غير هذه الشاكلة يكون مدعاة للتعصّب المذهبي المذموم.

5- بناء على ما تقدّم يمكن تقرير أنّ الاقتصار على مذهب واحد في النّظر، و الاجتهاد قد يكون خروجا عن المنهج السليم، و السويّ في الدراسات الشرعية ويمكن تلخيص أثر ذلك سلبا في النّقاط التّالية:[3]

أ- الحجر على العقول بإفناء العمر في طلب العلم الشرعي، عن طريق تفسير أقوال المذهب و عباراته، دون الصيرورة إلى الاجتهاد الصحيح باعتماد مقرّرات الكتاب و السنة الصحيحة.

ب- الإساءة إلى المذهب بالتّحجّر عليه، و الامتناع من تصحيح أخطائه، و كذلك بإلصاق استدلالات واهية به، سواء كان قول المذهب في المسألة صحيحا أو ضعيفا.

ج- بذل الوسع في توهين مذهب المخالف علما أنّ الحقّ في كثير من المسائل قد يكون فيه.

---

[1] - ابن الصلاح، أدب المفتي، مصدر سابق، 68/1.

[2] - وميض العمري، المنهج الفريد، مرجع سابق، ص270، 271.

[3] - نفسه، ص266.

و في هذا الصدد يقول القرضاوي من المعاصرين السنّة: " و لا يغني الباحث استيعاب المصادر المختلفة، وتجميع الأقوال والنصوص المتفرّقة، و المقارنة بين بعضها و بعض، إذا كان هو أسيراً لقول، أو مقلدًا لمذهب، يَقِفُ جُهْدَه على نصرته وتأييده، و ردّ غيره وتفنيده، و لهذا حررت نفسي من ربقة التمذهب والتقليد، فإنّه أمر مستحدث لم يعرفه سلف الأمة، وقد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم، ومن قلد فقيهًا في كل مسألة – وإن ظهر ضعف دليها أو خطؤه – فكأنما اتخذه شارعًا، وفى التقليد إبطال للعقل ومنفعته، كما قال ابن الجوزي: "لأنه خلق للتدبر والتأمل، وقبيح بمن أُعْطِيَ شمعة يستضئ بها أن يطفئها ويمشى في الظلمة."[1]

و إلى قريب من هذا المعنى ما يؤكّده بعض متأخّري الإمامية في قوله: " إنّ العالم الّذي يتعصّب لمذهب، أيّ مذهب، هو أسوأ حالا من الجاهل...كما أنّ مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام و حقيقته، بل لصاحب المذهب، و بالأصح للصورة الذهنية الّتي تصوّرها عن الإسلام...، آن لنا أن نعيش أحرارا في أفكارنا...، و ندع التقليد لمذهب خاصّ، و قول معيّن، و نختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتّفق مع تطور الحياة، و يسر الشريعة، و إذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهادا مطلقا؛ فإنّه على كلّ حال ضرب من الاجتهاد."[2]

و ما هو أكيد أنّه ليس مرادا بمثل هذا الكلام التخيّر بين المذاهب الّذي مبناه التشهي، و الترخص بالخلاف بلا ضواط شرعية، و إنّما المقصود ما كان مبناه الاجتهاد الصّحيح المؤصّل وفق قواعد و ضوابط محدّدة، تفضي إلى الالتزام بالحقّ أيّا كان مذهبه؛ لاسيما إن اقتنع المجتهد بأنّه مأمور بإتباعه، و هو واحد لا يتعدّد؛ فالشريعة راجعة إلى قول واحد في فروعها و أصولها، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين من أهل العلم، و لا يصلح فيها غير هذا المعنى.[3]

---

[1] – القرضاوي، فقه الزكاة، ط1، بيروت، دار الإرشاد للطباعة و النشر و التوزيع، 1389هـ/ 1969م، 21/1.

[2] – محمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1967م، ص8، 9.

[3] – الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، 63/4.

لكن و بغضّ النظر عمّا قيل من حرمة التقليد في حقّ المجتهد، و وجوب التزامه بنظره و اجتهاده؛ مطلقا كان أم متجزئا، هل يكون هذا الحكم مطلقا في شأنه، أم ثمّة من الدواعي و لأسباب ما قد يسوّغ للمجتهد في بعض الحالات الاعتماد على آراء غيره من المجتهدين؟ و هو ما سيكون جوابه في المبحث الموالي من هذا الفصل.

المبحث الثّاني: حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المجتهدين.

راد بهذا المبحث، تناول جملة من المسائل المتعلّقة بحدود حجّية رأي المجتهد و قوله، في حقّ غيره ممّن ملكوا آلة الاجتهاد و الاستنباط من المجتهدين، في عدد من المطالب كالآتي:

المطلب الأوّل: أخذُ المجتهد بقول غيره، إنْ لَم يسعه الوقْتَ للاجتِهاد.

بما أنّ محور هذا المبحث هو العرض ثمّ الحالات الّتي قد يُعَدُّ فيها رأي المجتهد حجّة في حقّ مجتهد آخر؛ فإنّ من المسائل الّتي تناولها أهل الأصول، مسألة أخذ المجتهد بنظر غيره لضيق الوقت مع خوف فوات النازلة.

و لتقريب صورة المسألة المطروحة للبحث؛ أنّ المجتهد قد تعرض له الواقعة في وقت ضيّق قد لا يسعه لاستنباط حكمها، و من ذلك كما لو خفيت عليه القبلة، و قارب وقت الصلاة على الخروج، فهل يجوز له في هذه الحال الاعتماد على قول غيره من أهل الاجتهاد في تحديد القبلة مثلا أم لا يجـ ؟ لاسيما و قد تمّ البيان في المبحث السابق أنّ المجتهد بعد الاجتهاد ممنوع من التقليد بالإجماع، فهل يسري هذا الحكم عليه قبل النظر و الاجتهاد أيضا؛ حتّى و إن ضاق الوقت و خشي فوت النازلة أم لا؟

و هو ما سيتم تفصيل جوابه من خلال المدرستين السنيّة و الإمامية، في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره إنْ لَمْ يَسَعْه الوَقْتُ للاجتِهاد في المدرسة السنّية.

هي من المسائل ذات البعد الخلافي داخل مدرسة أهل السنّة؛ ذلك أنّ عبارات الأكثر من الأصوليين تتّجه إلى منع التقليد مطلقا في حقّ المجتهد، سواء اتّسع الوقت للاجتهاد أم لم يتّسع.[1]

[1] – الشيرازي (ت476هـ)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1403هـ، ص412، و الجويني، الاجتهاد من كتاب التلخيص، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط1، دمشق، دار القلم، 1408هـ، ص117، و الكلوذاني (ت510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، دراسة و تحقيق: محمد ابن علي بن إبراهيم، ط1، جدّة، دار المدني، 1406هـ/1985م، 408/4، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 83/6، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4، و آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص468، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 226/4.

غير أنّه بالإضافة إلى من أجازوا له التقليد مطلقا،[1] ثمّة من أجاز للمجتهد أن يقلّد في بعض المواضع دون بعض، و منها مسألة ضي الوقت، و الخوف من فوات الحادثة في عمل نفسه تحديدا، و ينسب هذا المذهب إلى أبي العبّاس بن سريج[2] من الشّافعية.[3]

[1] – ينسب هذا المذهب إلى الإمام أحمد بن حنبل، و إسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري، راجع: الشيرازي، اللّمع، مصدر سابق، ص69، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 84/6، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4.

[2] – هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس، فقيه الشافعية في زمانه، أخذ عن المزني، و عنه أخذ الحافظ الطبراني، له: كتاب الرد على ابن داود الظاهري في إبطال القياس، والتقريب بين المزني والشافعي ، وغيرهما، ت306هـ. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 21/3.

[3] – راجع هذه النّسبة لدى: الشيرازي، التبصرة، مصدر سابق، ص412، و اللّمع، مصدر سابق، ص69، و السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 109/5، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 84/6، و آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص 468، 469.

و عليه يمكن حصر الآراء بشأن هذه المسألة في مدرسة أهل السّنة ضمن مذهبين اثنين؛ مذهب للمانعين من التقليد مطلقا، و مذهب للمجيزين حال خوف فوت النازلة، و فيما يلي تلخيص لأدلّة الفريقين في بندين على النحو الآتي:

البند الأول: أدلّة المانعين من تقليد المجتهد لغيره مطلقا.

استدلّ أصحاب هذا القول لمذهبهم بأدلّة نقلية، و أخرى عقلية عرضها على النحو الآتي:

أولاً– من الكتاب: و استدلّوا بجملة من الآيات الدالة على وجوب الاعتبار، و التّدبر كقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾،[1] و قوله أيضا : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ﴾،[2] و قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾،[3] و قوله تعالى أيضا: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾؛[4] فجملة ما يستفاد من هذه الآيات مجتمعة هو وجوب التدبر و الاعتبار، و الرد إلى حكم الله، و رسوله، و معلوم أنّه لو جاز للعالم تقليد العالم مثله، للزم من ذلك ترك الاعتبار و ترك العمل بحكم الله، و رسوله و ترك ما أنزل، و اقتفاء ما ليس له به علم، و ترك الاجتهاد المأمور به، و هو خلاف الظاهر الّذي وردت به النصوص الّتي توجب الرجوع إلى الكتاب، و السنة، و ما يرجع إليهما من الإجماع، و القياس؛ فالحجّة في هذه الأربعة دون أقوال العباد.[5]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال: بأنّ ما تمّ ذكره من لزوم الاعتبار مدفوع بكونه لازما حال عدم العجز عن الاجتهاد، أمّا حال تعذّر ذلك كما في ضيق الوقت فلا يُؤمَر بالاجتهاد.[6]

ثانيا– من السنة: احتجّوا بحديث معاذ بن جبل في قوله ﷺ: ﴿ كَيْفَ تَقْضِي؟ ﴾ فقال: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قال: ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ ﴾ قال: فَبِسُنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قال: ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ ﴾ قال: أَجْتَهِدُ رَأْيِي. قال: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ

---

[1] – سورة الحشر، الآية:02

[2] – سورة الشورى، الآية:10.

[3] – سورة: الإسراء، الآية: 36.

[4] – سورة: النساء، الآية: 59.

[5] – الشيرازي، التبصرة، مصدر سابق، ص412، الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص370، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 253/4، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 281/6.

[6] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 228/4.

رَسُولَ رَسُول اللهِ ﷺ.﴾،[1] و الشاهد في هذا الحديث على ما ذكره الإمام الزركشي؛[2] أنّ رسول الله ﷺ صوّب معاذا فيما أجاب به ولم يذكر ضمنه التقليد؛ فدلّ ذلك على حرمة التقليد في حقّ العلماء و المجتهدين.

ثالثا– من القياس: و استدلّوا لمنع التقليد، بقياس حالة المنع قبل الاجتهاد– و إن كان لضيق الوقت– على حالة المنع بعده المجمع عليها، و الجامع بين الحالتين واحد و هو كون مريد التقليد من أهل الاجتهاد؛ فحرم عليه التقليد قبلا كما حرِّم عليه بعدا.[3]

و اعتُرض على هذا: بكونه قياسا مع الفارق؛ فالتقليد بعد الاجتهاد ممنوع للإلزام بإتباع الأرجح لمجتهد، و هو الظن الّذي حصّله بنظره الخاص، و هذه العلّة مفقودة في حال التقليد قبل الاجتهاد لأنه لا راجح في نظره أصلا.[4]

البند الثاني: أدلّة القائلين بجواز التقليد لضيق الوقت.

استدلّ أصحاب هذا الاتّجاه بدليلين اثنين:[5]

أولاً– من الكتاب: و هو قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[6] و وجهه؛ أنّ هذا المجتهد غير عالم بالحكم؛ فجاز له تقليد العالم به.

و اعترض على هذا بأنه: خطاب للعامّة الجاهلين بطرق الاجتهاد؛ فقد ذكر البيّنات و الزبر الّتي جعلها طرقا للأحكام، و هذا الّذي ضاق به الوقت عالم بالبيّنات و الزبر؛ فلا يجوز له التقليد.

ثانيا– من المعقول: و فيه شقّين: **الأول**: المجتهد في هذه الحال منزّل منزلة العامّي؛ لأنّه لا يتوصّل إلى معرفة حكم النّازلة باجتهاده.

و اعتُرِضَ على هذا: أنّ المجتهد و إن ضاق به الوقت مالكٌ لآلة الاجتهاد،خلافا للعامّي ففارقه من هذا الوجه، وعليه يُمنع من التقليد كما لو كان الوقت واسعا.

الثاني: أنّ المجتهد عند ضيق الوقت يعدل إلى التقليد بدافع الضرورة المجسّدة في مخافة فوت العبادة.

---

[1] – تقدم تخريجه، راجع: الفصل التمهيدي، ص3.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 281/6.

[3] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 228/4.

[4] – نفسه، 228/4.

[5] – الشيرازي، التبصرة، مصدر سابق، ص412، و السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 109/5.

[6] – سورة: النحل، الآية:43، و سورة: الأنبياء، الآية:07.

و اعتُرِضَ على هذا: بأنّ من يُمنع من التقليد إذا لم يخف الفوت، لم يجز له ذلك، و إن خاف الفوت؛ فاجتهاده شرط في صحة العبادة، و لا يسقط بخوف فواتها كالطهارة للصلاة.

و يُضاف إليه أنّ العبادة لو كانت ممّا يجوز تأخيره؛ فإنّ اشتباه الحادثة، و إشكالها عليه يكون عذرا له في التأخير، و أمّا إن كانت مما لا يجوز تأخيره كالصلاة مثلاً، أدّاها على حسب حاله، ثم يعيد، و لا ضرورة عندها للتقليد.

على أنّ من أهل العلم[1] من جعل القول بجواز التقليد لضيق الوقت، لا ينافي مذهب القائلين بالمنع المطلق من التقليد؛ لأنّ المنع وقتها يُحمل على غير صورة التعذّر الّتي تشمل كلاّ من صورتي العجز عن الاجتهاد، و كذا صورة خوف فوت النازلة لضيق الوقت.

هذا و ما يجدر التنبيه إليه أخيرا؛ أنّ العبارات السنيّة في هذه المسألة سواء تعلّق الأمر بمانعي التقليد، أم بمن جوّزوه في مثل مسألة ضيق الوقت و خوف فوت النازلة، قد وردت مجملة من دون تفصيل بين حكم مجتهد المسألة و هو من يطلق عليه المتجزئ، و بين المجتهد المطلق المتمكّن من كلّ أبواب الفقه.

غير أنّ المستفاد ممّا تمّ تقريره في المبحث السابق،[2] من لا فرق بين المجتهد المطلق و المجتهد المتجزئ، في لزوم إتباع اجتهاده و العمل بمقتضى ظنّه و نظره بعد الاجتهاد؛ فإنّ ما يمكن تقريره في المقام أمرين:

الأول: فعلى مذهب القائلين بمنع التقليد حال ضيق الوقت و خشية فوت النازلة، فإنّه لا فرق في ذلك بين من كان مجتهدا مطلقا، و بين من كان متجزّئا؛ إذ الحكم بالمنع حينها لا يكون مقيّدا بوصف كون المجتهد مطلقا أم متجزّئا؛ طالما بإمكانه النظر في المسألة متى كان مستجمعا لآلته في خصوصها، و من ثم معرفة الحق في نظره بدليله.

الثاني: الحكم ذاته يسري على مذهب القائلين بجواز التقليد في مثل هذه الصورة؛ إذ لا فرق حينها بين مجتهد المسألة و المسألتين و بين المطلق في اجتهاده، بل متى جاز التقليد للمجتهد المطلق بل الاجتهاد في الواقعة مخافة فوتها لضيق وقتها؛ فإنّ ذلك جائز من باب أولى للمجتهد المتجزئ، لاسيما و قد تقرر أنّ مثله يجب عليه العمل بظنه فيما أوصله إليه اجتهاده، و أن يعمل بنظر غيره

---

[1] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 227/4.

[2] – راجع المبحث السابق من هذا الفصل، ص89 و ما بعدها.

فيما لم يتمكّن من النظر فيه؛ فكيف و قد تعذّر عليه الاجتهاد لضيق الظرف الزماني، و لربّما كانت المسألة ممّا لا غنى له فيها عن تقليد غيره من المجتهدين باستعصاء حكمها عليه لنقص آلته فيها.

و من ثمّ فإنّ الّذي يظهر- و الله أعلم- القول بجواز التقليد يترجّح أكثر في حقّ المجتهد المتجزئ دون المطلق؛ لاسيما بمراعاة جانب القائلين بأنّ نظر المتجزئ لا يكون حجة لا في حق نفسه و لا في حقّ غيره، دون فرق بين كون الظرف الزماني واسعا، و بين كونه ضيّقا لبحث ما نزل به.

الفرع الثاني: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره إنْ لَمْ يَسَعْه الوَقْتُ للاجتِهاد في المدرسة الإمامية.

تشير بعض من الكتابات[1] في هذه المدرسة إلى أنّ المجتهد المتمتّع بكمال الملكة لا يجوز له تقليد غيره في أيّ حال من الأحوال؛ فهذه المسألة من الأمور المحسومة بالرفض عند الإمامية؛ إذ لم ينقل عندهم جواز ذلك لمن وجد في نفسه القدرة على الاجتهاد؛ لعدم ثبوت السيرة على جوازه، و لانصراف إطلاقات الآيات الدالّة على مشروعية التقليد عمّن حصلت له الملكة، و ذلك بغضّ النّظر عن التفصيل في سبب الرّجوع إلى رأي الغير، سواء تعلّق الأمر بضيق الوقت، أو بالتوقف، و عدم الترجيح، أو غير ذلك من المسوّغات الّتي قد تكون سببا في عدول المجتهد عن رأيه إلى رأي غيره من أهل الاجتهاد.

غير أنّ هذه الوجهة في الطّرح تحتاج إلى مزيد تدقيق فيما ينقل عن مدرسة برمّتها، و يدلّ لذلك عبارة العلاّمة الحلّي في المبادئ حيث يقول: " و قيل: يجوز- أي التقليد للمجتهد- فيما يخصّه إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته الوقت، و هو جيّد؛ لأنّه مأمور بالاجتهاد، و لم يأت به فكان مأثوماً، و إنّما سوّغنا له التقليد مع ضيق الوقت للضّرورة."[2]

فالعلاّمة كواحد من أهمّ أقطاب هذه المدرسة يستحسن الترخيص بالتقليد للمجتهد متى خاف فوات النّازلة؛ ليسلم من الإثم الّذي قد يلحق إن فوّتها دون نظر و اجتهاد.

---

[1] - رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص249، و محمد القمّي، تسديد الأصول، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1419هـ، 2/ 549.

[2] - جمال الدين الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص249، 250.

و إلى مثل هذا ذهب صاحب الفصول الغروية في قوله: " و لو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسألة لضيق وقت...تعين عليه التقليد في موضع الحاجة، و يستمر ذلك باستمرارها إلى أن يتمكّن من الاجتهاد."[1]

و الظاهر أنّ هذا الكلام متعلّق بالمجتهد المطلق، أمّا المتجزئ فيدلّ عليه تعقيبه بقوله: " هذا كلّه في المجتهد المطلق، و أمّا المتجزئ بناء على جوازه؛ فلا يبعد إلحاقه بالمجتهد المطلق."[2]

و من ثَمّ يستفاد أنّ جواز التقليد للمجتهد المطلق، يلزم منه بالتبع جوازه في حق المتجزئ من باب أولى؛ لأنّ هذا الأخير كما هو معلوم وقع الخلاف بشأن حجّية رأيه في حقّ نفسه أصالة، وكذا في حقّ مقلّديه تبعا؛ فيكون أحقّ بالتقليد عند العجز عن الاجتهاد لضيق الوقت، اعتمادا على جملة من الأدلّة، و هو ما تشهد له عبارة الشيخ البهائي[3] في قوله: " و المتجزئ يقلّد فيما لم يتجزّ، إذا ضاق وقته."[4]

أدلّة هذا القول: أسّس القائلون من الإمامية بهذا الرّأي مذهبهم على جملة من الأدلّة منها:[5]

أ– ما يروى من رجوع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه إلى شريح القاضي في قصّة درعه، و درع طلحة و هو الخليفة على المسلمين.

فالمجتهد بالفعل متى حدثت له مرافعة، كان له أن يرجع إلى غيره في باب القضاء، و يكون حكم القاضي نافذا عليه.

ما يمكن أن يقال بشأن هذا الاستدلال؛ أنّ نظرتهم إلى الإمام علي رضي الله عنه و إن كانت نظرة إلى المعصوم في اعتقادهم، لكن مع ذلك جعلوا ثبوت مثل هذه الحادثة في حقّه دليلا على المسألة.

ب– القاعدة العقلائية الّتي مفادها: " لزوم رجوع الجاهل بالشيء إلى العالم به في كلّ شيء "، و مقتضاها أنّ المجتهد الّذي جمع آلة الاستنباط، و عجز عنه لضيق الوقت يعدّ جاهلاً بالحكم بالفعل، و من ثم يجوز له الرجوع إلى قول من استنبط كطريق لرفع جهله، كرجوعه في ذلك إلى أدلّة

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص412.

[2] – نفسه، ص412.

[3] – هو محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي البهائي، من أعلام الشيعة الإمامية، والده من مشاهير فقهائهم و محدّثيهم، ت1031هـ، له: "زبدة الأصول" في أصول الفقه، و "تشريح الأفلاك" في الجغرافيا.راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 138/1، 146، 156.

[4] – البهائي، زبدة الأصول، مرجع سابق، ص165.

[5] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص249، محمد القمّي، تسديد الأصول، مرجع سابق، 549/2.

الأحكام؛ لا سيما و العقلاء يجوزون للجاهل من أهل الخبرة أن يترك عملية الاختبار و الاجتهاد متى استراح إلى نظر عديله.

و قد يعترض على هذا الاستدلال الأخير: بأنّ الأحكام الواقعية الّتي تضمّنتها الأدلّة تتنجّز في حقّ المجتهد، و من ثمّ فلا عذر له في ترك امتثالها بالاستناد إلى فتوى غيره؛ لأنّها نابعة ممّن لا حجّة له على الحكم.

و يجاب عنه بأنّ: موضوع جواز التقليد هو الجاهل الفعلي بالحكم؛ فتكون أدلّة جوازه عامّة للمجتهد الّذي لم يبذل جهده في الطلب، و حيث يكون قول مجتهد آخر طريقا له؛ فالاستناد إليه يكون من قبيل التعويل على طريق معتبر حجّة، و يكون منجزا حال الإصابة، و عذرا حال الخطأ، و لمّا كانت أدلّة جواز التقليد تشمل العاجز عن الاستنباط مع الملكة؛ فإنّ الأحكام المستفادة من أدلّتها لا تتنجّز في حقّه، متى استند إلى رأي غيره الّذي هو بدوره طريق معتبر في تحصيل الحكم، أو الوظيفة العملية إزاء الواقعة المطروحة.[1]

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الحكم بأنّ الترخيص للمجتهد بالتقليد لضيق الوقت في حقّ نفسه، أو في حقّ من يُقلّده، هو محلّ خلاف بين المذاهب في كلّ من المدرستين السنّية و الإمامية، و أنّ مبنى القول بجواز التقليد في هذه الحالة هو الضرورة في كلا المدرستين، و هو ما عبّر عنه الشيخ الخضري[2] بقوله: " فإن لم يكن في الوقت متّسع، و خيف فوت الحادثة، فهذا قد يُلحقه بالعاجز الّذي يجوز له التقليد للضرورة."[3]

و تتحدّد تلك الضرورة بما فصّله القائلون بجواز التقليد، من انحصارها في عمل المجتهد في حق نفسه تحديدا، دون ما تعلّق من ذلك بأمور الفتوى و القضاء، و هو ما دلّ عليه مذهب الإمام ابن سريج من الشافعية لدى أهل السنّة، و كذا ما وردت به الظواهر في العبارات الإمامية المتقدّمة؛ إذ كلّها تفيد تقدير الضرورة المجوّزة للتقليد لصاحب الملكة في عمل نفسه، دون امتداد لأثر ذلك في

---

[1] – محمد القمّي، تسديد الأصول، مرجع سابق، 549/2، 550.

[2] – هو محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالخضري، عالم مصري ولد سنة1289هـ، شغل مناصب عدّة، ت1345هـ، له: " أصول الفقه"، و" تاريخ التشريع الإسلامي"، و " إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء". راجع: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، 269/6.

[3] – الخضري (ت 1345هـ)، أصول الفقه، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1424هـ/2003م، ص327.

مجالي الفتوى و القضاء، فلا ضرورة عندها إلى التقليد لاحتمال وجود غيره ممّن ينوب عنه في الأمرين.

لكن هل يمتدّ عذر الضرورة في الترخيص بالتقليد للمجتهد العاجز عن الاستنباط، و الوصول إلى حكم شرعي لغير سبب ضيق الوقت، و خوف فوات النازلة؟ هذا ما ستتمّ الإجابة عنه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح.

صورة هذه المسألة أنّ المجتهد قد تعرض له النازلة فيبذل فيها الجهد و الفكر؛ طلباً للحكم الشرعي فيها، غير أنّه و بعد استفراغ الوسع في النظر، قد يعجز عن الخلوص فيها إلى حكم معين لعجزه عن الترجيح بين الأدلّة المتعارضة في ذهنه، و هو ما قد يحمله على التوقف فيها و عدم الجزم حيالها بحكم معيّن.

و ممّا يمكن التمثيل به في هذا المقام عمليا؛ مسألة التعزير بقتل الجاسوس المسلم متى تجسّس على المسلمين لصالح العدو؛ فقد اختلفت آراء المذاهب فيه لاختلاف الأدلّة و تعارضها، و كان المنصوص فيها عن الإمام أحمد هو التوقف في شأن ذلك،[1] فهل يجوز له و الحال هذه أن يأخذ باجتهاد غيره، ممّن توصّل بنظره إلى حكم في المسألة المعروضة أم لا؟

و جواب هذا السؤال سيكون في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح عند أهل السنّة.

بعد اجتماع كلمة المذاهب من المدرسة السنّية، على منع المجتهد بعد الاجتهاد من التقليد مطلقا؛ فإنّه و بخصوص الإشكال المطروح، و بتتبّع أهم الأقوال في هذه المدرسة؛ فإنّ تحديد مواقف العلماء من هذه المسألة لا يكون بمنأى عمّا يعرف بمذهب المخطّئة،[2] و مذهب المصوّبة.[3]

فمذهب المخطّئة في المسألة إمّا التوقف، و إمّا الاحتياط، و إمّا الترخيص بتقليد مجتهد متمكّن من الترجيح في المسألة المطروحة؛ و هو ما تبيّنه عبارة الإمام الغزالي في قوله: " إذا تعارض دليلان

---

[1] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 345/28، و 406/35.

[2] – و هم القائلون بأنّ المصيب في الاجتهاد واحد؛ كالإمام الشافعي، و أبي حنيفة، و الحنفية على التحقيق، و الإمام أحمد. راجع: الغزالي، المستصفى، مصدر سابق ص364، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2914/7، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 264/2، و ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص198.

[3] – و هم القائلون بأنّ كلّ مجتهد في الفروع مصيب، و هو مذهب جمهور المتكلّمين كالقاضي أبي بكر الباقلاّني، و الغزالي من الأشاعرة، و كأبي الهذيل و أبي علي و أبي هاشم و أتباعهم من المعتزلة. راجع: نفسه، ص352، و نفسه، 2914/7.

عند المجتهد، و عجز عن الترجيح، ولم يجد دليلا من موضع آخر و تحيّر؛ فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحدٌ يقولون: هذا بعجز المجتهد و إلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح؛ فيلزم التوقف، أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح."[1]

والّذي يظهر من هذا الكلام أنّ القول بجواز التقليد؛ هو أحد الحلول العملية الّتي تمكّن المجتهد المتحيّر في الحكم، من التعامل مع النازلة الّتي يُبحَثُ عن لها عن حكم شرعي، و هو في الحقيقة مسلك عملي إلى جانب المسلكين الآخرين كالاحتياط، و التوقف.

و أمّا المصوّبة، فقولهم في المسألة متردّد بين لزوم التوقّف، أو التخيير، و هو ما نصّ عليه الإمام الغزالي في قوله: " و أمّا المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال: يتوقف لأنه متعبد بإتباع غالب الظنّ، ولم يغلب عليه ظنّ شيء، و هذا هو الأسلم الأسهل، و قال القاضي: يتخير لأنه تعارض عنده دليلان و ليس أحدهما أولى من الآخر؛ فيعمل بأيهما شاء."[2]

و مثل ذلك ما جاء في فتاوى البرزلي[3] المجتهد " فرضه ما أدّاه إليه اجتهاده؛ فإن تعارضت الأدلّة عنده فالترجيح، فإن لم يجده فالوقف أو التخيير يَخرِج من ذلك."[4]

و بناءَ على هذا التفصيل، و بغضّ النّظر عن الخلف الواقع بين العلماء في تصوير حقيقة عارض؛ أهو حقيقي واقع في نفس الأمر، أم صوري في ذهن المجتهد؛ فإنّه يجدر لفت النّظر إلى أنّ مسألة الترخيص للمجتهد بتقليد غيره حال العجز عن الترجيح بالطرق المفصلة عند أهل العلم، لم يُشِر إليها غير القائلين بالتعارض في الواقع و نفس الأمر؛ ذلك أنّ القائلين بالتعادل الذّهني لم يشيروا في المسألة إلاّ إلى التوقف، أو التساقط و الرجوع إلى غير الدليلين المتعارضين.[5]

و من ثَمَّ فإنّه يمكن حصر الأقوال في هذه المسألة ضمن خمسة اتّجاهات أساسية هي: القول بجواز التقليد، القول بالتخيير، و القول بالاحتياط، و القول بالتوقف، و القول بالتساقط، و تفصيل ذلك في البنود الآتية:

---

[1] – نفسه، ص364.

[2] – نفسه، ص364.

[3] – هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتل البلوي القيرواني، المشهور بالبرزلي، فقيه تونسي ولد سنة 738 هـ، و ت841هـ. راجع: محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 245/1.

[4] – البرزلي (ت841هـ)، جامع مسائل الأحكام لما نزل ممن القضايا بالمفتين و الحكّام، تقديم و تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002م، 114/1.

[5] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 115/6.

البند الأول: القول بجواز التقليد.

و هو منسوب كما تمّ بيانه إلى المخطّئة، و نسبه الزركشي إلى بعض الشافعية في قوله: " لا يَجُوز لِغَيرِ القاضِي وَالمفتِي فِي الْمُشْكَلِ عَلَيْهِ ،حكاه القفّال الشاشي عن بعض أصحابنا قال : لأنّه في المُشْكَلِ عليه كالعامّي، و لكنّ الحاكم لا ضرورة له إلى التقليد بما عنده من الأقاويل، و تولّي غيره الحكم فيه، و كذلك المفتي يُفوّض ذلك إلى غيره من أهل العلم، بخلاف المجتهد إذا حلّت به نازلة فإنّه مضطرّ إلى تعريف الحكم؛ فإذا اشتبه عليه و لم يصل إلى تعريف الحكم إلاّ بتقليد غيره وجب عليه."[1]

كما نُقِل القول بجواز التقليد في هذه الحال عن القاضي عياض[2]من المالكية،[3] في محلّ الاعتراض على قاعدة مراعاة الخلاف– على ما يأتي تفصيله– بأنّها ضرب من التقليد الّذي لا يسوّغ للمجتهد إلاّ عند عدم الترجيح، و خوف فوات النازلة؛ فيسوغ له التقليد و يسقط عنه التكليف بالاجتهاد فيها.

دليل هذا القول:

إنّ مفاد ما ذكره الإمام الزركشي فيما نقله عن الإمام القفّال؛ يوضّح بما لا يدع مجالا للشك، أنّ جواز تقليد المجتهد لغيره في حال عجزه عن الترجيح، مبناه و مستنده الضرورة القاضية بذلك، و إلاّ فإنّ الأصل حرمة تقليد المجتهد لمثله؛ لما تقدّم تفصيله من الأدلّة المانعة من تقليد العالم لمثله.

و بيانه أنّ الضرورة كما هو معلوم تُقدر بقدرها، و المقصود أنّ المرخّص فيه من ذلك للمجتهد؛ ما تعلّق به في عمل نفسه تحديدا، فيضطرّ بذلك للأخذ بنظر غيره و تقليده.

أمّا ما تعلّق بذلك في الجانب العملي كما في مجالي الإفتاء و القضاء؛ فلا وجه للضرورة فيهما؛ لأنّ المجتهد متى استُفتي في نازلة و عجز عن الفصل فيها بحكم معيّن لعجزه عن الترجيح بين الأدلّة تجاذبها، لزمه تفويض النّظر فيها إلى غيره من أهل العلم ممّن قد يظفر فيها بمُرجّحٍ، و ذات

---

[1] – نفسه، 287/6.

[2] – هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي قاضي الأئمّة، ولد سنة476هـ، أخذ عن أبي الحسن شريح بن محمد، و ابن رشد، و المازري، ت544هـ، له: "ترتيب المدارك" و " الإعلام بحدود قواعد الإسلام". راجع: محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 140/1، 141.

[3] – الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 36/12، 37.

الأمر بالنسبة للقاضي؛ إذ له أن يُفوّض الأمر إلى غيره من القضاة ليحكم فيه بما يراه راجحاً، و لا مسوّغ لتقليد الغير وقتئذ.

يُضاف إلى هذا الاستدلال، أنّ المجتهد بعجزه عن الترجيح يكون قد شابه العامّي في عجزه عن الاستنباط،[1] فجاز له بذلك تقليد مجتهد آخر فيما عجز عن الظفر فيه بمرجح؛ حيث جاء في المسودة: "و أما دلائل الفروع مثل الصلاة و الصيام و الحج و الزكاة و غير ذلك، فيجوز أن تتكافأ،...و المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمرين متناقضين فحكمه حكم العامي، يجب عليه أن يقلّد غيره و لا يجوز القول بالتخيير،...و كذا يجب أن يقال إذا تكافأت عنده و عجز عن الترجيح؛ فعلى هذا يكون التقليد بدلا لا يصار إليه إلاّ عند العجز عن الاجتهاد."[2]

و اعترض القائلون بالتخيير على القول بالتقليد: بأنّه قد يكون ضربا من القول بجواز الأخذ بمرجّح فاسد في نظر المجتهد، و هو لا يجوز، و من ثَمَّ فلا سبيل أمامه إلا التخيير.[3]

و قد يجاب عليه: بأن هذا الكلام لا يصح بإطلاق؛ لأن عتماد المجتهد على ترجيح غيره، قد يكون تنبيها له عمّا لعلّه غفل عنه، أو خفي عليه من المرجّحات الصحيحة.

هذا و الظاهر أنّ تسويغ التقليد للمجتهد في هذه الصورة، لا فرق فيه بين المطلق و المتجزئ، بل إنّ ظاهر ما تفيده العبارات المتقدّمة، التسويغ بالتقليد للمطلق؛ فيكون انصراف جوازه في حقّ المتجزئ من باب أولى؛ لأنّ تحيّر المطلق في حكم مسألة ما بتعارض الأدلّة فيها، لا يبعد عنه عروض مثل ذلك لمن كان متجزّئا في اجتهاده و نظره، كما تجدر الإشارة أخيرا؛ إلى أنّ مقتضى مذهب المجوّزين للتقليد حال تكافؤ الأدلّة، و العجز عن الترجيح بينها، يجعل من المجتهد بمثابة المقلّد الّذي تنطبق عليه كل أحكام التقليد، في شأن تتبع الرخص، و التلفيق بين الأقوال و غيرها من الأحكام الّتي سيتمّ تفصيل القول فيها في مواضع لاحقة.

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 116/6.

[2] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص448، 449.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص364.

البند الثاني: القول بالتخيير.

و ينسب هذا القول إلى القاضي أبي بكر الباقلاّني[1]من المالكية، و أبو علي الجبّائي،[2]و ابنه أبو هاشم[3]من المعتزلة، و هو اختيار الإمام الآمدي في الإحكام، و إليه ذهب صاحب العدّة من الحنابلة،[4] و مفاد هذا المذهب أنّ المجتهد في هذه الحال، يعمل في شأن نفسه بما شاء من الدليلين المتعارضين، و متى كان مفتيا لزمه تخيير العامي في الاستفتاء، و حال كونه قاضيا فإنه يختار في حكمه أحد أمرين للمتخاصمين، و لا يوكل أمر التخيير إليهما درءًا للخصومة.[5]

دليل هذا القول:

احتجّ القائلون بهذا المسلك؛ بأنّ التخيير بين حكمين ثابت من فعل الشارع نفسه، كما هو الشأن في التخيير بين خصال الكفارات،[6]و من ثمّ جاز للمجتهد أن يتخيّر في عمل نفسه بين أيّ من الدليلين شاء، و أن يُخيّر العامّي فيما يفتيه به من القولين المتعارضين، أمّا ما تعلّق بجانب الحكم و القضاء؛ فإنّه يختار لهما بنفسه درءا لمفسدة التخاصم.

---

[1] – هو محمّد بن الطيّب بن محمد القاضي البصري بن الباقلاّني المكنّى بأبي بكر، الإمام العلاّمة الملقّب بشيخ السنّة، و الّذي انتهت إليه رئاسة المالكية في زمانه، له: الإبانة، و التمهيد، و مختصر التقريب و الإرشاد، و المقنع، ت 403هـ، راجع: القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر سابق، 585/2-601، و ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1984م، 228/2.

[2] – هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان المعروف بأبي علي الجبائي أحد أئمة المعتزلة، ولد سنة235هـ، أخذ عن يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، و عنه أخذ الأشعري، ت303هـ. راجع: القاضي عبد الجبار(ت415هـ)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1406هـ/1986م، ص287، و ابن خلكان (ت681هـ)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دط، لبنان، دار الثقافة، دت، 267/4- 269.

[3] – هو عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان المعروف بأبي هاشم الجبائي، المتكلم المشهور، هو و أبوه من كبار المعتزلة، ولد سنة 247هـ، و ت 321هـ. راجع: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص304، 305، و ابن خلكان، وفيات الأعيان، مصدر سابق، 183/3.

[4] – القاضي أبو يعلى (ت485هـ)، العدّة في أصول الفقه، حقّقه و علّق عليه و خرّج نصّه: أحمد بن علي سير المباركي، ط2، المملكة العربية السعودية، 1410هـ/1990م، 1227/4، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 240/4، و ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 167/6.

[5] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2702/7.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص364.

و اعترض على هذا الاستدلال: بأنّه ممتنع من وجوه:

الأول: الأمة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد.

الثاني: التخيير مفاده إباحة للفعل و الترك معا، و هو عمل بأمارة الإباحة بعينها و هو ممتنع.

الثالث: يلزم من القول بالتخيير، جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، و كذلك المفتي للعامي بين الحكم و نقيضه، و أنّ له أن يحكم لشخص بحكم و لآخر بنقيضه، وأن يحكم في زمنين بحكمين متناقضين؛ فيكون ذلك جمعا بين النقيضين الّذي يلزم منه أن يكون وضع الأمارتين المتعارضتين عبثا، و هو ممتنع في تصرّفات الشارع.[1]

و أجيب على هذه الاعتراضات:[2]

عن الأوّل: إنّ محلّ إجماع الأمة على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد، إنّما هو في حال ترجّح إحدى الأمارتين في نظر المجتهد، أمّا عند التعادل و التساوي، فلا مانع من التخيير لاسيما إن كان ذلك ثابتا عن الشارع نفسه، كما في التخيير بين خصال الكفارة.

و عن الثاني: إنّ الاعتراض بأنّ التخيير إباحة للفعل و الترك، و هو عمل بأمارة الإباحة و ترك لأمارة الوجوب؛ إنّما يصح فيما لو كان التخيير بين الفعل و الترك مطلقا، و ليس الأمر كذلك، بل هو تخيير في العمل بأحد الحكمين مشروطا بقصد العمل بدليله؛ كما في التخيير بين القصر في الصلاة للمسافر، و بين الإتمام شريطة أن يقصد العمل بدليل الرخصة أو بدليل الإتمام.

و ردّ على هذا: بأنّه اعتذار فيه تناقض؛ لأنه يستحيل إتباع أحد الدليلين من غير ترجيح، و حيث عَدم الدليل مع فرض التعارض من غير ترجيح؛ فإنّه لا يكون في هذه الحال إلاّ متبعا لهواه و هو ممنوع.[3]

و عن الثالث: فإنّ القول بأنّه يلزم من ذلك جواز تخيير الحاكم للخصمين، و المفتي لمن يستفتيه بين الحكمين المتناقضين، فمردود بأنّ التخيير إنما هو للحاكم، و كذا المفتي في العمل بإحدى الأمارتين عند الحكم أو الفتوى، فلا بد له من تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصوم و للتحيّر عن المستفتي،

---

[1] – نفسه، ص364 و ما بعدها، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 240/4 وما بعدها، ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2699/7 و ما بعدها.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 240/4 و ما بعدها.

[3] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 73/4.

و أما حكمه لشخص بحكم و لآخر بنقيضه؛ فغير ممتنع كما هو الشأن في حال تغيّر نظره و اجتهاده.

و أجيب بأنّه: لا يصحّ للحاكم التخيير بلا دليل مطلقا؛ لأنّ المرجّح عندها لا يخرج عن التشهي المحرّم، لما في مآل هذا المسلك من الحيف و المفاسد الّتي لا تنضبط.

كما ليس للمفتي الإفتاء بأحد القولين على التخيير، لما في ذلك من الإفتاء بالإباحة و إطلاق العنان الّذي يكون قولا ثالثا خارجا عن القولين، و هو لا يجوز كما بيّنه أهل الأصول، إذ من المقرّر أنّه يمتنع أن يكون لمجتهد واحد قولان في نازلة واحدة و وقت واحد.[1]

البند الثالث: القول بلزوم الاحتياط.

هو مسلك قائم بذاته في حال تعارض الأمارات و الأدلّة في ذهن المجتهد، و يُنسب القول به إلى المخطّئة كما هو المستفاد من كلام الإمام الغزالي المتقدم؛[2]ذلك أن المجتهد متى تكافأت الأدلّة أمامه في مسألة ما، إنّما يسلك مسلك الاحتياط كقاعدة في الترجيح، و هو" مسلك ظاهر لكلّ متأمّل في كتب الأصول و الفروع، و هو معنى ترجيحيٌّ معتبرٌ بإجماع"،[3] و لعلّه يجد أصله في قول الإمام اللّيث بن سعد: " إذا جاء الاختلاف أخذنا فيه بالأحوط."[4]

دليل هذا القول:

قد يُستدلّ لهذا المسلك في الترجيح؛ بأنّ هذه الشريعة إنّما بُنِيَت بحكمها و أسرارها، على مراعاة مصالح العباد في عاجلهم و آجلهم؛ عن طريق جلب المصلحة و درء المفسدة ما أمكن.

و هو ما عبّر عنه الإمام الآمدي في معرض الحديث عن الترجيحات العائدة إلى أمر خارج في قوله: " أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط و براءة الذمة بخلاف الآخر؛ فالأقرب إلى الاحتياط يكون مقدّما لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة."[5]

---

[1] – نفسه، 79/4.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص364.

[3] – محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي، ط1، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر و التوزيع، 1428هـ/2007م، ص329.

[4] – ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، مصدر سابق، 81/2.

[5] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 327/4.

و عليه فإنّ من تمام الورع و الاحتياط أن يعلم المرء أنّ مبنى الشريعة على تحصيل المصالح و تكميلها، و تعطيل المفاسد و تقليلها؛ لأنّ عدم الموازنة بين المصالح و المفاسد في الأفعال، قد يُلْبِسُ على المجتهد مسلك الأخذ بالأحوط، عن طريق فعل المحرّمات و ترك الواجبات.[1]

و هو شأن الأكثر من أهل العلم، و فيه يقول إمام الحرمين: " إذا تعارض ظاهران أو نصان، و أحدهما أقرب إلى الاحتياط؛ فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مُرَجَّحٌ على الثاني، و زعموا أن الذي يقتضيه الورع و إتباع السلامة هذا، و احتجوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط."[2]

و ليس تحقيق ذلك عمليا إلاّ بمراعاة جملة من قواعد الترجيح عند الأصوليين؛ الّتي في مقدّمتها ما يفيد أنّ الدليل الحاظر مُقَدَّم على ما كان في مقابله من دليل الإباحة، و في هذا الصدد يرد كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله: " و بهذا الدّليل رجّح عامّة العلماء الدّليل الحاظر على الدّليل المبِيحِ، و سلك كثيرٌ من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام."[3]

كيف كان فإنّ الاحتياط مسلك في الاستدلال و الاستنباط، من شأنه أن يحمل المجتهد على عدم اقتحام ساحة البيان ما لم تتضح له القوة في الفعل أو الترك؛ كاحتياط سلبي حذرا من مواقعة الممنوع شرعا، و هو ما يُطلق عليه مسمّى التوقف الّذي هو أحد أنواع الاحتياط،[4] و سيكون بيانه في البند الموالي.

البند الرابع: القول بلزوم التوقف.

و هو قول أكثر الحنفية و الشافعية،[5] و اختاره الإمامان الغزالي و ابن القيّم،[6] و الظاهر أنّه مذهب أغلب الحنابلة عموما حيث قال في المسودة: " إذا تعادلت الأدلة عند المجتهد، فحكمه الوقف عند أصحابنا."[7]

---

[1] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 512/10.

[2] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 779/2.

[3] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 262/20.

[4] – محمد سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي، مرجع سابق، ص33، 42.

[5] – الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 617/3.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص364، ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 167/6، 168.

[7] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص448، 449، 450.

هذا القول أنّ المجتهد إذا تعارض في نظره دليلان، و لم يتمكّن من الترجيح بينهما بالطرق المعروفة في باب التعادل بين الأدلّة و الأمارات؛ فإنه يتوقف في المسألة إلى أن يظفر فيها بمُرجّحٍ.[1]

و في تقرير هذا المسلك يذكر الإمام الشاطبي أنّه: " إذا تعارضت الأدلة على المجتهد في أن العمل الفلاني مشروع يُتعبد به، أو غير مشروع فلا يُتعبد به، و لم يتبين له جمع بين الدليلين، أو إسقاط أحدهما بنسخ أو ترجيح أو غيرهما ، فقد ثبت في الأصول أن فرضه التوقف ، فلو عمل بمقتضى دليل التشريع من غير مرجّح لكان عاملاً بمتشابه ، لإمكان صحة الدليل بعدم المشروعية، فالصّواب الوقوف عن الحكم رأساً ، وهو الفرض في حقه ."[2]

دليل هذا القول:

عمدة ما بنى عليه القائلون بالتوقف من مخطّئة و مصوّبة مذهبهم؛ نّ المجتهد في اجتهاده مُتَعبَّدٌ بما يغلب على ظنّه في الاجتهاد، و في حال العجز عن الترجيح فإنّه لا يغلب على ظنه شيء؛ فيلزم بالتوقف، كما أنّ لازِم التعارض مع العجز عن الترجيح، أن يكون أحد الاجتهادين خطأ و الآخر صوابا، و من ثَمَّ كانت مسائل الحلال و الحرام أولى بالتوقف فيها.[3]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال: أنّ القول بالتوقف يفي بحاجة المجتهد إلى إسقاط شرعي للنّازلة المطروحة؛ لاسيما إن كان النظر فيها لا يحتمل التأخير و التأجيل، كما أنّ التوقف يكون إلى أمد و أجل لا يُرجى فيه الظفر بالمرجّح.[4]

و لعلّ ما يصلح جوابا على هذا: ما صرّح به الإمام الشاطبي حين قال:" ...مجال الخلاف دائرة بين طرفي نفي و إثبات، ظهر قصد الشارع في كلّ واحد منهما، فإنّ الواسطة آخذة من الطرفين بب هو متعلّق الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً؛ دليل النفي، و دليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان فاحتيج إلى الترجيح، و إلاّ التوقف و تصير من المتشابهات."[5]

---

[1] – ابن بدران، المدخل، مرجع سابق، ص198.

[2] – الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، 276/2.

[3] – الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ص364، و ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 168/6.

[4] – نفسه، ص364، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 115/6.

[5] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 174/4، 175.

فـ برة المجتهد في الترجيح، لا مخرج منها إلاّ بالتوقف احتياطا في التعامل مع المسألة المبحوث عن حكمها؛ إذ بتعارض الدليلين في شأنها، دخلت زمرة المتشابهات الّتي يقضي الورع بلزوم التوقف حيالها.

و قد يضاف إلى ذلك، أنّ المجتهد بتوقّفه إزاء المسألة المطروحة، قد يكون هذا الموقف منه موقفا مؤقتا ريثما يستكمل تصورها واقعا و فقها، و قد يؤول به المطاف آخرا إلى البت فيها بحكم معين، بعد أن يقوم لديه ما يصلح الاعتماد عليه في مقامي الفتوى و العمل.[1]

و لذلك قيل أنّ التوقف عن الجواب في مسألة ما لا يُعتبر قولا، و " إنّما هو ترك للقول فيها و توقّف عنها؛ لتعارض الأدلّة فيها و إشكال دليلها، و يبقى في المسألة روايتان."[2]

و لعلّ من أهمّ ما يشهد لهذا المذهب و يؤيّده عمليا، ما هو ثابت من سيرة كبار علماء السنّة، و طريقة تعاملهم مع ما يعرض لهم من النوازل و المسائل، و من هؤلاء الإمام أحمد بن حنبل ﵁، و منهجه في النّظر و الاجتهاد؛ فكما هو معلوم فإنّ من أسباب كثرة الأقوال، و الروايات في مذهب الإمام أحمد أنّه ﵁ كان يعمد إلى ترك المسألة على قولين، لاسيما إذا وجد الصحابة مختلفين فيها، و لم يعثر على أثر يرجّح به أحد الرأيين على الآخر؛ فيترك المسألة على قولين و يكون كلاهما منسوبا إليه.[3]

جاء في المسودة: " و إن جُهِل التاريخ، فمذهبه أقربهما من كتاب، أو سنّة أو إجماع أو أثر أو قواعد الإمام، أو عوائده أو مقاصده أو أدلّته...، و إن تساويا نقلاً و دليلاً، فالوقف أولى."[4]

و في هذا الشأن يقول الإمام ابن القيّم: " ...إذا اختلف الصّحابة تخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب و السنة، و لم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، و لم يجزم بقول."[5]

---

[1] – بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد، تقديم: محمد الحبيب ابن الخوجة، دط، الرياض، دار العاصمة للنشر و التوزيع، دت، 261/1، و محمد سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي، مرجع سابق، ص163.

[2] – عبد الله بن قدامة المقدسي (ت630هـ)، المغني على مختصر الخرقي (ت334هـ)، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر و التوزيع، دت، 255/8.

[3] – أبو زهرة، ابن حنبل حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دط، القاهرة، دار الفكر العربي، دت، ص147.

[4] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص528.

[5] – ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 55/2.

و من ثمّ فإنّه متى رويت عنه المسألة و فيها الرأيان و الأكثر، و أمسك عن ترجيح رأي على رأي، و لم يختر أحد الآراء أو يحسّنه، فإنّ كلا القولين يكون منسوبا إليه مع الدلالة على توقفه في المسألة؛[1] على أنّه بتتبّع مواطن التوقف في مذهبه رضي الله عنه يتّضح أنّها على قسمين:[2]

الأول: ما توقّف فيه الإمام نفسه، و هو ما كان لتعارض الأدلّة و تعادلها في نظره، و من أهمّ صور هذا القسم، جوابه في المسألة باختلاف الأدلّة و الصحابة و التابعين مع عدم القطع فيها و البت فيها بحكم، أو كأن يحكي أقوال الصحابة فيها، ثمّ يقول: لا أدري؛ فيكون ذلك توقفا عن اختيار أيّ منها.

الثاني: ما كان من توقّفات الأصحاب في المذهب؛ كتوقّفهم حالة اختلاف الرواية عن الإمام أحمد، و تعذّر الجمع بينها مع جهالة التاريخ، أو كاختلاف القولين عنه في مسألة واحدة، و ليس ثمّة ما يدلّ على اختياره لأحدهما، و من ذلك أيضا توقف الأصحاب في الترجيح و الاختيار في المذهب.

البند الخامس: القول بلزوم التساقط.

و مفاد هذا المسلك أن يتساقط الدليلان المتعارضان معاً، و يطلب الحكم عندها من موضع آخر؛ كالعموم أو البراءة الأصلية، و هو ما قطع به القاضي ابن كجّ[3] من الشافعية،[4] و به جزم الإمام الشاطبي في الموافقات.[5]

دليل هذا القول:

استدلّ صاحب هذا القول لرأيه، بأنّ دلائل الله تعالى لا تعارض بينها، فلزم أن يكون تعارضها دليلا على وهائها جميعاً، أو وهاء واحد منها و هو مجهول؛ فوجب إسقاط الكلّ و البحث عن الدليل في مورد آخر.[6]

الفرع الثاني: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح في المدرسة الإمامية.

---

[1] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص530.

[2] – أبو زيد، المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد، مرجع سابق، 262/1- 263.

[3] – هو يوسف بن أحمد بن كج الدينوري أبو القاسم القاضي، من أعلام الشافعية، أخذ عن الداركي، له وجه في المذهب، ت405هـ. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 359/5- 361، و ابن خلكان، وفيات الأعيان، مصدر سابق، 65/7.

[4] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 115/6.

[5] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 172/4.

[6] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 115/6.

عُلِمَ سابقا أنّ الكتابات في هذه المدرسة، قد نقلت أنّ الأمر محسوم بالرفض لدى المتقدمين من الإمامية بشأن تقليد المجتهد لغيره، كما عُلم أيضا أنّ مبنى القول بجواز التقليد لمن ملك آلة الاجتهاد لدى القائلين به في هذه المدرسة، هو الضرورة.[1]

لكن هل تعمّ الضرورة صورة تكافؤ الأدلّة في نظر المجتهد، و عجزه عن الترجيح فيُرخّص له بالتقليد؟

الواقع أنه بتتبع أهم الإشارات إلى هذه المسألة في مدرسة الإمامية؛ فإنه يلحظ فيها مذهبان، مذهب يجوّز التقليد بدافع الضرورة، و مذهب يمنع من التقليد و يحيل على التخيير، أو الرجوع إلى الأصول العملية.

البند الأول: مذهب المجوّزين للتقليد.

و هو ما قد يستفاد من عموم ما نصّ عليه بعض المتقدّمين على وجه الإجمال؛ كالعلاّمة الحلّي في قوله: " أمّا إذا أشكل عليه- ي المجتهد- طريق الواقعة جاز له الرجوع إلى الأعلم؛ لأنّه بالنسبة إليه في تلك الواقعة كالعامّي."[2]

و المراد أنّ المجتهد متى أَغلق أمامه باب الاجتهاد في المسألة؛ بأن أشكل عليه طريق الوصول فيها إلى حكم شرعي أو وظيفة عملية، كما هو الحال في شأن تعارض الأدلّة في ذهنه و عجزه عن الترجيح بينها، الأمر الّذي قد يحمله على التوقف فيها، فإنّه يجوز له أن يقلّد فيها مجتهدا عالما بحلّ ذلك شكال؛ على اعتبار أنّ العاجز من المجتهدين عن الاجتهاد، قد صار بمثابة العامّي الّذي يجوز له التقليد.

و كذا ما ذهب إليه بعض المعاصرين؛[3]إن صحّ الاستدلال بما ذكروه من مسوّغات التقليد للمجتهد، و الّتي أساسها الاضطرار إلى التقليد، دون تفريق في ذلك بين المجتهد المطلق و المتجزئ.

و من ثمّ فإنّ المجتهد متى عجز عن الاجتهاد لسبب من الأسباب، و اضطرّ إلى التقليد، فله ذلك.

و الواقع أنّ بعض الكتابات ضعفت هذا القول، كما لم تنسبه إلى القائلين به على وجه التحديد، و من ذلك صاحب الفصول الغروية، في معرض تفصيله بين المطلق و المتجزئ في الاجتهاد في قوله:

---

[1] – راجع هذا المبحث، ص129.

[2] – الحسن الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص202.

[3] – محمد القمي، تسديد الأصول، مرجع سابق، 549/2، 550.

"...و ليس له أن يقلّد في المقامين الأخيرين، و ربّما قيل: يقلّد إذا توقّف، و هو ضعيف."[1] و يريد بالمقامين: مقام عدم الظفر بالدليل، و مقام تعارض الأدلّة و تكافئها.

دليل هذا القول:

أنّ المجتهد إن بذل النّظر في المسألة، و تعارضت الأدلّة في حقّه، و عجز عن الترجيح بينها، قد يضطر إلى تقليد غيره بدافع الضرورة، لاسيما إن تعلّق الأمر به في عمل نفسه تحديدا، و لذلك استند أصحاب هذا القول إلى دليلين اثنين هما:

الأول: مادام النّاظر جاهلا بالحكم أو الوظيفة تجاه المسألة المعروضة؛ فإنّ تقليده لغيره ممّن ظفر بالمرجّح في المسألة، يكون لونا من رجوع الجاهل إلى العالم، و هي القاعدة العقلائية الّتي إن عُمل بعموم معنا ا، فإنّها تقتضي عموم صحّة هذا التقليد في حقّ المتوقف؛ سواء كان مجتهدا مطلقا أم متجزئا،[2] بل إن صحته في حق الثاني تؤكدها الاختلافات الحاصلة بين أتباع هذه المدرسة في حجية نظر المتجزئ.

الثاني: و هو ما يُنقل من كتابات أهل العلم أنّ كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل؛ فلو لم يجز التقليد في حقّهم لتعطّلت الأحكام.[3]

البند الثاني: مذهب المانعين من التقليد.

و هو الرأي الّذي انتصر له صاحب الفصول،[4] و ضعّف في مقابله القول بجواز التقليد، كما ذكر فيه تفصيلا بين المجتهد المطلق و المتجزئ، في معرض التفصيل لمعاني المجتهد المتجزئ.

فكما تم تفصيله في الفصل السابق،[5] من معاني التجزئة في الاجتهاد أن يحصّل المجتهد الظن المعتبر في بعض المسائل، و يعجز عن ذلك في أخرى؛ إما لعدم الوقوف على الدليل بعد الفحص المعتبر، و إمّا لتعارض الأدلّة في نظره فيحمله ذلك على التوقف في المسألة، و هو المعنى الأول من معاني إطلاق التجزئة في الاجتهاد عند الإمامية.

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص395.

[2] – محمد القمّي، تسديد الأصول، مرجع سابق، 549/2، 550.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص395.

[4] – نفسه، ص394.

[5] – راجع: الفصل التمهيدي من البحث، ص67.

و كما هو مقرّر في هذه المدرسة، فإنّ المجتهد بهذا المعنى مجتهد مطلق ما لم يكن كثير التوقف فيما يعرض له من المسائل، و من ثمّ فهو ملزم بنظره في الاجتهاد؛ فيعمل بظنه في موارد الظن، و فيما لا دليل عليه بما يبني عليه من الاحتياط، و في موارد التكافؤ و التعادل على التخيير أو الرجوع إلى الأصول العملية الأخرى؛ كالبراءة و الاستصحاب و غيرها، و ليس له أن يقلّد عند عدم الدليل أو التوقف غيره من أهل النّظر.[1]

و يتّضح هذا المعنى أكثر، بما أكّدته عبارة صاحب الفصول،[2] في أنّ المسائل الّتي يتردّد فيها المجتهد؛ فإن كان تردّده لعدم إمعان النظر في أدلّتها، فحكمه عدم جواز التقليد، و إن لم يتمكّن من إمعان النظر جاز له ذلك، فإن كان الحال تكافؤ الأدلّة بعد إمعان النظر فيها؛ فالحكم التخيير في العمل بأيّها شاء، أو طرحها جميعا و الرجوع إلى الأصول العملية.

دليل هذا القول:

يمكن الاستدلال لهذا القول بأمرين: **الأول**: بما تمّ تفصيله في مواضع سابقة من عدم شمول أدلّة التقليد لواجد الملكة، و من ثمّ فهو ملزم بالأخذ بنظره و اجتهاده؛ لأنّ الأحكام الّتي تضمّنتها الأدلّة تصبح ناجزة في حقّه، و لا عذر له في تركها إلى التقليد.

الثاني: ما نبّهت عليه أهمّ الكتب الأصولية في هذه المدرسة، من أنّ المجتهد متى تكافأت الأدلّة في نظره، و عجز عن الترجيح بينها؛ فليس أمامه سوى التوقف أو التخيير، و في هذا يقول العلاّمة الحلّي: " إذا وقع التعادل وجب الترجيح، و قيل بالتخيير، أو التوقف."[3]

و رجّح الشهيد الأول القول بالتخيير في قوله: " و قد يكون التخيير مجزوما به؛ تحصيلا لمصلحة لا تتمّ إلاّ به؛ كتخيير المصلّي داخل الكعبة أيّ جدرانها شاء."[4]

و هو الرأي الّذي تابعه عليه ابن الشهيد الثاني، و عزى القول به إلى أكثر الإمامية في قوله: " ل الأمارتين؛ أي الدليلين الظنّيين عند المجتهد، يقتضي تخييره في العمل بأحدهما، لا نعرف في

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، 394، 395.

[2] – نفسه، ص412.

[3] – جمال الدين الحلّي، المبادئ، مصدر سابق، ص231.

[4] – الشهيد الأول، القواعد و الفوائد، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، دط، قم، منشورات مكتبة المفيد، دت، 319/1.

ذلك من الأصحاب مخالفا، و عليه أكثر أهل الخلاف، و منهم من حكم بتساقطهما و الرجوع إلى البراءة الأصلية."[1]

بينما فصّل الشيخ الأنصاري بين توقّف المجتهد في عمل نفسه، و بين توقّفه في الفتوى لغيره، و كذا توقّفه في القضاء و الحكم، و جعل الحكم في الحالات الثلاثة هو التخيير، و يدلّ على ذلك قوله: " إنّه ممّا لا خلاف فيه أنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيّرا في عمل نفسه، و إن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتي، فيتخيّر في العمل – أي المستفتي – المفتي...و يُحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيُفتي بما اختار لأنّه حكم للمتحيّر و هو المجتهد،... أمّا الحاكم و القاضي فالظاهر كما عن جماعة، أنه يتخير أحدهما فيقضي به لأنّ القضاء و الحكم عمل له لا للغير فهو المخيّر، و لما عن بعض من أنّ تخيّر المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومة."[2]

و المعنى ترجيح القول بالتخيير سواء في عمل المجتهد لنفسه، أو في فتواه لغيره على خلف بين كون المتخير في الإفتاء هو المقلّد و بين إرجاع الأمر في ذلك إلى المجتهد باعتباره الناظر في المسألة.

أمّا حال حكمه وقضائه بين الخصوم؛ فالحكم هو التخيير أيضا، على أن يكون المتخير في هذه الحال هو المجتهد؛ لما يفضي إليه تخيير الخصوم في الحكم من تفاقم النزاع واشتداده.

و عليه فإنّ هذه الأقوال، على اختلاف المواقف الّتي تعرضها للمجتهد العاجز عن الترجيح، و اختلاف أدلّتها، سواء سلك المجتهد مسلك التخيير، أو مسلك التوقف، أو مسلك التساقط و العمل بالبراءة الأصلية، و من دون تفصيل في أدلّة كل مسلك؛ فعلى تباين هذه الحلول العملية فإنّه لا مجال فيها للقول بجواز التقليد.

خلاصة: ممّا تمّ بيانه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- الّذين قالوا بجواز التقليد للمجتهد في هذه الصورة، سواء من أهل السنة أو من الإمامية؛ بنوا تهم في المسألة على مبدأ الضرورة القاضية به؛ ذلك أنّ المجتهد لابدّ له من حلّ عملي تجاه النازلة التي تكافأت أدلّتها في نظره، و لا سبيل له في وجهتهم غير التقليد.

2- بغضّ النظر عن التفصيل في أدلّة المانعين من التقليد في كلا المدرستين؛ فإنّه يمكن تقرير أنّ القول بإحدى المسالك العملية كالتخيير، أو التساقط أو التوقف، و ما يُبنى عليه من الاحتياط، مستند الأول هو منع المجتهد من الأخذ بنظر غيره بعد الاجتهاد؛ فالعاجز عن الترجيح قد بذل

---

[1] – ابن الشهيد الثاني، معالم الدين، مصدر سابق، ص250.

[2] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 41/4، 42.

جهده في النظر، لكنّه لم يظفر في النازلة بحكم معيّن، و لمّا كان أمامه من الخيارات التطبيقية في التعامل مع المسألة المطروحة للبحث؛ فإنّه لا ضرورة له في اللّجوء إلى الأخذ برأي غيره، و الاعتماد عليه في تقرير الحكم العملي للواقعة.

3- القول بالتوقف المبني على مبدأ الاحتياط في الشريعة، و إن كان له ما يبرّره في بعض الزوايا، إلاّ أنّه قد لا يكون حلاّ عمليا في كثير من المواطن؛ لاسيما الّتي لا تحتمل التأجيل و التأخير، و الّتي قد تتعلّق بعمل المجتهد في حقّ نفسه تحديدا.

و من ثم فإنه لا يبقى أمامه وقتها إلاّ القول بالتساقط أو التخيير، و لعلّ هذا الأخير يكون أقوى ما يُعرض له من حلول في ساحة التطبيق؛ لأنّه لا يبني اختياره عن هوى أو ميل في النّفس – و إن كان بعض العلماء[1] يعتـ رجّحه المجتهد بميل نفسه إلى أحد الدليلين المتكافئين ممّا يجوز به الترجيح– و إنّما ذلك مؤسّس على ما بذله من جهد و نظر في الاستدلال، و هو ما يسوغ له العمل بأيٍّ من الدليلين وفق ما توصّل إليه بنظره في المسألة.

لا مانع أن يبني المجتهد اختياره على مبدأ الاحتياط، الّذي يُؤَمّنه من الوقوع في الزلل لاسيما باللّجوء إلى قواعد الترجيح المبنية على الورع في التعامل مع الأمارات المتعارضة ظاهرا، كما في تقديم الدليل الحاظر على الدليل المبيح، و تقديم الدليل الموجب على دليل الندب أو الإباحة.

و هذا الاختيار قد يكون أولى للمجتهد؛ باعتباره يحافظ على خصوصيته في الاستدلال، على

ـ من القول بالتقليد الّذي قد يوجّه المجتهد وجهة من النظر لا يرضاها لنفسه إزاء المسألة الواقعة، أو التوقف الّذي قد يكون سببا في تعطيل الحكم عمليا، و تأجيل ما لا يحتمل التأجيل.

و هو حلّ تتفق بشأنه الوجهتان السّنّية و الإمامية عموما، لاسيما من خلال الضوابط الّتي قُيِّدَ ـا هذا المسلك في الوجهتين، خصوصا في شأن ما تمّ بيانه من تخيير المستفتي متى كان المجتهد شاغلا لمنصب الإفتاء، و كذا في شأن الخصوم متى كان المجتهد قاضيا و حاكما.

4- وفق قول المانعين من التقليد في المدرسة الإمامية؛ فإنه يفهم أنّ التقليد حال التوقف، إنّما هو لمن كثر من شأنه التوقف في المسائل، فكان متجزئا في اجتهاده، أمّا من لم يكثر تحقّه ذلك، و هو على النظر السابق مجتهد مطلق؛ فلا ضرورة له إلى التقليد، و ليس له بذلك إلاّ التخيير، أو الرجوع إلى الأصول العملية المقرّرة.

---

[1] – كشيخ الإسلام ابن تيمية في المجموع، مصدر سابق، 42/20.

إذا ثبت ما سبق من ترجيح القول بعدم جواز التقليد للمجتهد أيّاً كان عذره، فهل يكون لجوؤه إلى بعض القواعد الاجتهادية؛ كقاعدة مراعاة الخلاف ضربا من التقليد، أم هو محض اجتهاد مؤسس على منهج خاصّ في النظر و الاستدلال؟ و هو ما سيكون جوابه في المطلب الموالي.

المطلب الثالث: قاعدة مُراعاة الخلاف و صلتها بتَرْك الاجتِهاد.

من القواعد ذات الصّلة بموضوع هذا المبحث ما يعرف بقاعدة مراعاة الخلاف، وهي من القواعد الّتي اعتُمِد عليها في أصول الاجتهاد لدى المذاهب من المدرسة السنّية على وجه الخصوص، و في مذهب المالكية على وجه التّحديد، و سيكون الحديث عن هذه القاعدة بالنّظر إلى اتّجاهين اثنين؛ السّني و الإمامي في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: قاعدة مراعاة الخلاف عند أهل السنة.

ليس المقصود في هذا المقام تتبّع كلّ متعلّقات هذه القاعدة؛ لأنّ ذلك مفصّل في كثير من كتابات القديمة و الحديثة، و إنّما المراد بالبحث هو بيان ما إذا كان في عمل المجتهد بموجب هذه القاعدة تركا للاجتهاد أم لا؟

و لتقريب الصورة عمليا؛ هل يكون ما نقلته المصادر مثلا عن الإمام مالك رحمه الله ، من قوله بفسخ نكاح الشغار بعد وقوعه، و كذا قوله بجريان التوارث بين الزوجين إذا مات أحدهما قبل فسخ العقد؛ مراعاة لقول القائلين بصحّة هذا الزواج بعد وقوعه،[1] هل يكون هذا ضربا من التقليد الممنوع في حقّ المجتهد أم لا؟ خاصّة و أنّ من أهمّ اعتراضات العلماء على هذه القاعدة،[2] أنّ العمل نتضاها يؤول بالمجتهد إلى ترك العمل على وفق دليله الراجح المأمور بإتباعه، و العمل برأي يره المرجوح في نظره، إذ الواجب على المجتهد بمقتضى الإجماع، إتباع دليله إن اتّحد، و الراجح منه إن تعدد، و هو بعد الاجتهاد ممنوع من التقليد.

و لا يكون جواب هذا السؤال في هذه المدرسة، إلاّ من خلال التركيز على المعنى الخاصّ الّذي نفرد المالكية في إعمال مبدأ مراعاة الخلاف في اجتهاداتهم و استنباطاتهم؛ باعتبارهم أكثر المذاهب السنية اعتمادا عليها، و من ثم الوقوف على وجه حجية هذا المعنى، و مدى علاقة ذلك كلّه بترك الاجتهاد و النّظر، في بنود كالآتي:

البند الأول: معنى مراعاة الخلاف عند المالكية.

---

[1] – ابن رشد (ت 595هـ)، بداية المجتهد، ط6، بيروت، دار المعرفة، 1402هـ/1982م، 2/57- 59.

[2] – البرزلي، فتاوى البرزلي، مصدر سابق، 111/1، و الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 387/1.

اختلفت عبارات الأعلام في المذهب المالكي بشأن معنى هذه القاعدة، و من أشهر ما قيل في تعريفها أنّها: " إعمال دليل في لازم مدلوله الّذي أعمل في نقيضه دليل آخر."[1]

و ممّا يمثل به في هذا الشأن؛ أنّ من نسي تكبيرة الإحرام مع الإمام، و كبّر للركوع لزمه التمادي في صلاته؛ مراعاة لقول من قال بأنّ التكبير للركوع يجزئه، و ذلك مراعاة لما نصّت عليه الأدلّة من النّهي عن إبطال العمل بعد الشروع فيه.[2]

و كذا ما نُقل عن الإمام مالك أنّه مع قوله بفسخ نكاح الشغار بعد الوقوع، لكن إذا مات أحد الزوجين قبل الفسخ فإنّ التوارث يجري بينهما مراعاة لقول القائلين بصحّة هذا الزواج بعد وقوعه.[3]

و عليه يكون الإمام مالك وفق هذا، قد عمل بمدلول دليله عند حكمه بالفسخ، و أهمل مدلول المخالف القائل بعدمه، كما راعى لازم مدلول دليل المخالف فقال به و هو التوارث، و أهمل لازم مدلول دليله النّافي للتوارث بين المتزوّجين شغاراً.

و هو منهج معلّل بأنّه تفريق بين أمرين اثنين هما: ما قبل الوقوع الّذي أخذ فيه بدليل النّهي باعتباره الأقوى، و ما بعد الوقوع الّذي أعمل فيه دليل الجواز باعتباره الأقوى في هذه الصورة من باب التيسير و رفع الحرج.[4]

لك وُجِدَ من عرّف مراعاة الخلاف بأنّها: " إعمال المجتهد لدليل خصمه- ي المجتهد المخالف له – في لازم مدلوله الّذي أعمل في عكسه دليلا آخر."[5] أو أنّها: " إعطاء كلّ واحد من الدليلين حكمه."[6]

و المعنى من ذلك كلّه على ما نقله الإمام الونشريسي في شرح هذا التعريف؛ أنّ من الأدلّة الشرعية ما تتبيّن قوّته للمجتهد بشكل يجزم فيه بصحّة أحد الدليلين، و لزوم الأخذ بإحدى

---

[1] – البرزلي، فتاوى البرزلي، مصدر سابق، 111/1، و الرصّاع (ت894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان و الطاهر المعموري، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993م، 263/1، 264.

[2] – الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، 375/2.

[3] – ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، 57/2- 59.

[4] – فاديغا موسى، أصول فقه الإمام مالك أدلّته العقلية، ط1، الرياض، دار التدمرية، 1428هـ/2007م، 357/1.

[5] – الولاّتي (ت1330هـ)، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، تقديم و تعليق: مراد بوضايه، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1427هـ/2006م، ص189.

[6] – هذا تعريف نسبه المقري في قواعده إلى القاضي أبي عبد الله بن عبد السلام، و نسبه الونشريسي في المعيار إلى الإمام أحمد بن قاسم القباب. راجع: المقري، القواعد، دراسة و تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، دط، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي، دت، 236/1، و الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 388/6.

الأمارتين، و هذا لا معنى لمراعاة الخلاف فيه، و إنّما يكون ذلك متى وقع في نفس المجتهد تردّد بين الدليلين؛ فالمجتهد ابتداء يقول بما يراه أرجح منهما؛ لكن متى وقع العمل على وفق ما يقتضيه الدليل المرجوح من عبادة أو عقد، فلا بد للمجتهد من مراعاة ما لهذا الدليل من القوة الّتي لم يسقط اعتبارها بموجب اجتهاده و نظره، توسّطا منه بين موجب الدليلين.[1]

و هو المعنى الّذي ركّز عليه الإمام الشاطبي لما عرّف مراعاة الخلاف بأنّها: " إعطاء كلّ واحد منهما- أي الدليلين المتعارضين- ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف."[2]

و يذكر صاحب التعليق على الموافقات في هذا الشأن؛ أنّ المجتهد بهذا المعنى يعيد النّظر في الأحكام الّتي يقرّرها؛ بإعادة النظر في مآلات تلك الأحكام عن طريق تقرير الأدلّة في المسائل الخلاف؛ إذ الواجب عليه في هذه الحال أن يلاحظ أمورا تستدعي إعادة النّظر في الحكم بعد الوقوع، قد يلزم منها إقرار الفعل الّذي كان منهيا عنه ابتداء، و السبب أنّ النظر في الفعل قبل الوقوع ليس كالنظر فيه بعده.[3]

و مكمن الفرق بين الأمرين أنّ المكلّف الّذي واقع فعلا منهيا عنه ابتداء، قد يكون محكوما بأمور جديدة نتيجة للفعل الّذي قام به، و هو ما يستدعي من المجتهد اجتهادا جديدا، و ما ذلك إلاّ بالنظر في المآل الطارئ بعد وقوع الفعل.

فالمجتهد إن لم يراع مآل الفعل الممنوع ابتداء، و بنى اجتهاده على دليله الراجح؛ فإنّ الأمر قد يفضي إلى مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النّهي، و هو ما يحتّم البناء على الأمر الواقع، و اعتبار التصرّف الصادر من المكلّف شرعيا بالنّظر لقول المخالف، و إن كان ضعيفا في أصل النّظر؛ درءًا للمفسدة و رعيا للمصلحة الّتي تقتضي تجديد الاجتهاد في المسألة، استنادا إلى دليل المخالف و إن كان مرجوحا في نظر المجتهد.[4]

و ليس المعنى المتقدم سوى ضربا من اعتبار مآلات الأفعال؛ الّتي فصّلها الإمام الشاطبي بشكل لافت في الموافقات؛ ذلك أنّ من واقع منهيا عنه شرعا قد يكون مؤدّيا إلى أمر أشد من مقتضى النهي عنه، و المكلّف بذلك قد يكون واقع في فعله دليلا و إن كان مرجوحا، فيصبح راجحا قصد

---

[1] – الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 388/6.

[2] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 84/4.

[3] – عبد الله دراز، تعليقه على الموافقات، دط، مصر، المطبعة الرحمانية، دت، 202/4.

[4] – نفسه، 202/4.

إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ فهذا أولى من إزالتها مع إلحاق ضرر أشدّ بالفاعل من مقتضى النّهي، و يصبح بذلك دليل النهي أقوى قبل الوقوع، و دليل الجواز أقوى بعد الوقوع.[1]

و هو الملاحظ من فعل المالكية تجاه كثير من التصرّفات و العقود؛ كإجراؤهم النّكاح الفاسد مجرى الصحيح فيما يترتّب عليه من آثار؛ مراعاة للخلاف فلا تقع فيه الفرقة متى عُثِرَ عليه بعد الوقوع، و ذلك مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور الّتي ترجّح جانب التصحيح فيه.[2]

و هذا الّذي قرّره الإمام الشاطبي؛ إنّما هو اكتفاء بجعله مسلكا يأخذ به المالكية في الموازنة بين الأدلة، و الأقوال المختلفة، و ما يترتب عليها من آثار.[3]

و من ثمَّ يمكن الخلوص إلى معنى خاصّ أساسي لهذه القاعدة في المذهب المالكي بجعله في صورة تعريف يُقال فيه أنّها: " إعادة النّظر من المجتهد في مسألة ما بعد وقوعها، تستدعي نظرا جديدا لما يترتب عليها من إشكالات، و آثار بعد الوقوع." [4]

و المراد أنّ بناء الأمر الواقع على مقتضى دليل المخالف في المسألة المطروحة للنظر، يكون مقصورا على ما بعد وقوع التصرّف لا قبله.

البند الثاني: مراعاة الخلاف في المذاهب السنّية الأخرى.

بعد اتّضاح معنى مراعاة الخلاف كأصل من أصول الاجتهاد بالمفهوم الخاص الّذي أعمله المالكية في مذهبهم، يجدر التنبيه إلى أنّ ثمّة معنى آخر أعملته كلّ المذاهب السّنية الأخرى في منهج اجتهادها بما في ذلك المالكية، و هو مراعاة الخلاف بمعنى الخروج منه، و المؤسس على مبدأ الاحتياط و الورع و اتّقاء الشبهة، الّذي يحـ ـ المجتهد على اعتبار خلاف غيره؛ دون أن يخلّ ذلك بما غلب على ظنّه و نظره، فيسلك بذلك مسلك التوسط بين دليله و دليل مخالفه.

فيعمل المجتهد بمقتضى دليل مخالفه على سبيل الندب متى كان المخالف قائلا بالوجوب، أو بالترك كراهة متى كان المخالف قائلا بالحرمة، و محل هذا كلّه في الغالب إنّما هو قبل وقوع الفعل من المكلّف، و صدوره منه.[5]

---

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 114/4.

[2] – نفسه، 115/4، 116.

[3] – محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، و علاقتها ببعض أصول المذهب و قواعده، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 1423هـ/2002م، ص100، 101.

[4] – نفسه، ص99.

[5] – نفسه، 108، 109.

و إلى مثل هذا المعنى أشار الإمام الزركشي في قوله: " قد راعى الشافعي و أصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة، و هو إنّما يتمشّى على القول بأنّ مدّعي الإصابة لا يقطع بخطأ مخالفه، و ذلك لأنّ قد لما كان يُجوّز خلاف ما غلب على ظنّه، و نظر في مستمسك خصمه فرأى له موقعا راعاه؛ على وجه لا يخل بما غلب على ظنه، و أكثره من باب الاحتياط و الورع، و هذا من دقيق النظر و الأخذ بالحزم."[1]

و بناء على ذلك يمكن القول بأنّ الخروج من الخلاف مفاده: " إعطاء دليل المخالف بعض أثره إذا كان لا يعود بالنّقض على دليل المجتهد، من باب الاحتياط و اتّقاء الشبهة."

و هو ما يتحقق عمليا في ساحة التطبيق، في استحباب الشافعية مثلا، مسح جميع الرّأس مع أنّ مذهبهم جواز مسح بعضه، و هو خروج من خلاف المالكية القائلين بوجوب المسح في جميع الرّأس.[2]

و هذا منهج التزمته كل المذاهب الفقهية من المدرسة السنّية، و في مقدّمتها المذاهب الأربعة، بما في ذلك المالكية الّذين استقلّوا بتقرير المعنى السابق للقاعدة؛ ففي مذهب الحنفية يذكر الإمام ابن نجيم،[3] في معرض الحديث عن أسباب التخفيف في العبادات؛ أنّ منها العسر و عموم البلوى، كما في الصلاة مع النجاسة المعفو عنها، و من ذلك العفو عن الريح الخارج من السبيل بالنسبة للسراويل المبتلّة، و كذا المَقْعَدَة على المفتى به؛ غير أنّ ما نُقِلَ من القول من عدم أداء الصلاة في السراويل، لا تأويل له" إلاّ التحرّز من الخلافِ."[4]

و مثل ذلك ما نصّ عليه صاحب حاشية رد المحتار من ترجيح إتيان المكلّف بالنّية، و تجديدها لكلّ ركعتين من التراويح، خروجا من الخلاف و عملا بالأحوط في قوله: " هذا، و هل يشترط أن يجدد في التراويح لكل شفع نية؟ ففي الخلاصة: الصحيح نعم؛ لأنه صلاة على حدة، و في الخانية: الأصح: لا، فإن الكل بمنزلة صلاة واحدة...وظاهره أن الخلاف في أصل النية، و يظهر لي التصحيح

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 265/6.

[2] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 139/2.

[3] – هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، من أئمّة الحنفية في القرن العاشر الهجري، ت970هـ، له: " الأشباه و النظائر في أصول الفقه" و " البحر الرائق " في الفقه. راجع: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، 64/3.

[4] – ابن نجيم (ت970هـ)، الأشباه و النظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م، ص76.

الأول؛ لأنه بالسلام خرج من الصلاة حقيقة، فلا بد في دخوله فيها من النية، ولا شك أنه الأحوط، خروجا من الخلاف." [1]

و هو مبدأ أعمله المالكية أيضا، حيث ذكر في مواهب الجليل، أنّ من الورع قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة رعيا للخلاف في قوله: "... يقرأ بالفاتحة كالشافعي، و له أن يفعل ذلك ورعا للخروج من الخلاف"،[2] و مثله ما جاء في الحاشية على الشرح الكبير، في معرض الحديث عن أعمال الحج، وتمييز الركن فيها من الواجب: "... فهذه تسعة أركان بين مجمع عليه و مختلف فيه في المذهب خارجه... ينبغي للإنسان إذا أتى بهذه الأشياء أن ينوي الركنية؛ ليخرج من الخلاف و ليكثر الثواب."[3]

و ذات المنهج أكّد عليه الإمام النووي من فقهاء الشافعية، من حتمية اجتناب ما اختلف أهل العلم في إباحته، يقول: " و من الورع المحبوب ترك ما اختلف العلماء في إباحته اختلافا محتملا، و يكون الإنسان معتقدا مذهب إمام يبيحه، و من أمثلته الصيد و الذبيحة إذا لم يُسمّ عليه؛ فهو حلال عند الشافعي حرام عند الأكثرين، و الورع لِمُعتقِد مذهب الشافعي ترك أكله."[4]

و مثله الإمام الزركشي، حين بيّن استحباب الخروج من خلاف العلماء؛ باجتناب المختلف في حرمته، و فعل المختلف في وجوبه في قوله: " يستحب الخروج منه باجتناب ما اختلف في تحريمه، و فعل ما اختلف في وجوبه إن قلنا: كل مجتهد مصيب لجواز أن يكون هو المصيب، و كذا إن قلنا إن المصيب واحد؛ لأن المجتهد إذا كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه، و نظر في متمسك مخالفه فرأى له موقعا، فينبغي له أن يراعيه على وجه، و كذا الخلاف بين المجتهدين إذا كان أحدهما إماما لما في المخالفة من الخروج على الأئمة"،[5] و ما ذلك إلاّ لأنّ " الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورط فيه."[6]

---

[1] – ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مصدر سابق، 46/2.

[2] – الحطّاب، مواهب الجليل، مصدر سابق، 35/3.

[3] – الدسوقي (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير مع تقريرات محمد عليش، دط، دم ن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي و شركاه، دت، 21/2.

[4] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 344/9.

[5] – الزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق محمود، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1405هـ، 127/2، 128.

[6] – نفسه، 128/2.

و هو ما أعمله الحنابلة أيضا في مذهبهم؛ من باب الحزم في التعامل مع الأحكام و الفتاوى، حيث جاء في المسودة ما نصّه: " ...و على ذلك فإنّه إذا خرج من خلافهم، متوخّيا مواطن الاتّفاق ما أمكنه، كان آخذا بالحزم عاملاً بالأولى."[1]

كما قال في مجموع الفتاوى: " أمّا التبسّم فلا يبطل الصّلاة، و أمّا إذا قهقه في الصّلاة فإنّها تبطل و لا ينتقض وضوءه عند الجمهور، كمالك و الشافعي و أحمد؛ لكن يستحبّ له أن يتوضأ في أقوى الوجهين؛ لكونه أذنب ذنبا و للخروج من الخلاف؛ فإنّ مذهب أبي حنيفة ينتقض وضوءه واللّه أعلم."[2]

و عليه يكون الخروج من الخلاف مسلكا يقي المجتهد عند النظر و البحث من أمرين:

أحدهما: الاحتياط و الورع من مخالفة السنة من جهة.

ثانيهما: الاحتياط و الورع من مخالفة أهل العلم من جهة أخرى.

و هو ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض بيان تواتر الأحاديث القاضية بفسخ الحجّ بالعمرة، إلاّ لمن ساق الهدي متمتّعا في قوله: " و لم يجعل اختلاف العلماء في جواز الفسخ موجبا للاحتياط بترك الفسخ؛ فإنّ الاحتياط إنّما يشرع إذا لم تتبيَن سنة رسول اللّه ﷺ، فإذا تبَينت السنَّة فاتّباعها أولى، و إن كان بعض العلماءِ قد قال: إنّه لا يجوز ذلك؛ لاسِيما و آخرون من السّلف و الخلف قد أوجبوا الفسخ، فليس الاحتياط بالخروج من خلاف أولئك بأولى من الخروج من خلاف هؤلاء."[3]

و ذات المعنى أوضحه الإمام ابن القيّم في قوله: " الاحتياط إنّما يشرع إذا لم تتبين السنة، فإذا تبيّنت فالاحتياط هو إتباعها و ترك ما خالفها، فإن كان تركها لأجل الاختلاف احتياطا؛ فترك ما خالفها و إتباعها أحوط و أحوط، فالاحتياط نوعان : احتياط للخروج من خلاف العلماء، و احتياط للخروج من خلاف السنة، و لا يخفى رجحان أحدهما على الآخر... إذا تعذر الاحتياط بالخروج من الخلاف، تعين الاحتياط بالخروج من خلاف السنة."[4]

---

[1] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص539.

[2] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 614/22.

[3] – نفسه، 54/26.

[4] – ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و عبد القادر الأرناؤوط، ط14، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار، 1407هـ/1986م، 196/2.

البند الثالث: الفرق بين مراعاة الخلاف و الخروج من الخلاف.

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى أهمّ الفروق بين مراعاة الخلاف بمعناها الخاص عند المالكية، و بين الخروج من الخلاف الّذي تعتمد القول به كلّ المذاهب، في النقاط الآتية:[1]

أولاً: مراعاة الخلاف بالمعنى الّذي اختصّ به المالكية تكون بعد وقوع الفعل لاستيعاب ما ينتج عنه من تبعات و آثار، أمّا إذا طُبّقت بمعنى الخروج من الخلاف الّذي تقول به كلّ المذاهب، فغالبا ما تكون قبل وقوع الفعل، و إن كان يتصوّر الخروج من الخلاف بعد الوقوع؛ كمن تزوج امرأة دون ولي ثمّ طلّقها خروجا من خلاف القائلين ببطلان عقد الزواج من دون ولي.

ثانيا: إعمال مراعاة الخلاف بالمعنى الأول، ضرب من الأخذ بالاستحسان، و المصلحة، أمّا الخروج من الخلاف، فهو من باب الاحتياط و اجتناب الشبهة.

ثالثا: مراعاة الخلاف بمعناها عند المالكية ، يعمل المجتهد بنقيض دليله؛ فقد يعتقد بالحرمة ابتداء قبل وقوع الفعل، فإن وقع ترك مقتضى دليله و عدل إلى دليل مخالفه، لما يترتب على الوقوع من نتائج و آثار تستدعي ذلك العدول، بينما ليس في الخروج من الخلاف أخذ بنقيض مقتضى الدليل، و إنّما هو توسّط بين الدليلين كما تمّ بيانه آنفا.

رابعا: مراعاة الخلاف عند المالكية مسلك تشريعي إلزامي يؤخذ به كمنهج اجتهادي، على سبيل الوجوب، و هو ما صرّح به الإمام الرصاع[2] في قوله: " فإن قلت: إذا كان كذلك، فهل تجب مراعاة الدليل، أو تجوز؟ قلت: يظهر وجوب ذلك عند المجتهد."[3]لاسيما في مجال المعاملات، و هو ما يترتب عليه تصحيح كثير من العقود و فساد أخرى.

أمّا الخروج من الخلاف فيُعدّ مسلكا شرعيا ذو اعتبار فردي، يؤخذ به على سبيل الاستحباب؛ لأنّه مبني على احتياط الشخص و ورعه، و لذلك فإنّه أكثر ما يكون في باب العبادات.

و في الأخير يمكن القول بأنّ معنى مراعاة الخلاف ذو الصلة المباشرة بموضوع هذا البحث؛ إنّما هو مراعاة الخلاف كما أعملها المالكية، و ليس الخروج من الخلاف الّذي اعتمدته المذاهب الأخرى

---

[1] – محمد الأمين بن الشيخ، مراعاة الخلاف، مرجع سابق، 107- 110.

[2] – هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع الأنصاري التونسي، قاضي الجماعة، أخذ عن البرزلي، و أخذ عنه أحمد زروق، و غيره، ت894هـ، له: " شرح على السماء النبوية على صاحبها أفضل التحيّة" و " شرح حدود ابن عرفة". راجع: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، 259/1، 260.

[3] – الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، مصدر سابق، 269/1.

بشكل عام، و هو المعنى الّذي يتأكّد من خلال الوقوف على علاقة مثل هذا الأسلوب في الاجتهاد، ببعض أدلّة الأصول الأخرى كالمصالح و الاستحسان و غيره، و هو ما فصّلت الحديث فيه العديد من الرسائل و الدراسات،[1] الأمر الّذي يوضح بجلاء أنّ مثل هذه القاعدة لا صلة لها بالتقليد كما هو الظاهر، و إنّما هي ضرب من الاجتهاد و التدقيق في تكييف معطيات المسائل مع ما تقتضيه مصلحة المكلّفين ما أمكن؛ على شرط أن يكون مأخذ الاجتهاد المخالف، مأخذا قويّا يعتدّ به.[2]

هذا كلّه متعلّق بالقاعدة في المدرسة السنّية، و فيما يلي تفصيل الحديث عن هذه القاعدة في المدرسة الإمامية.

الفرع الثاني: مراعاة الخلاف في المدرسة الإمامية.

بعد أن أُعملت القاعدة في مدرسة أهل السنّة بمعنى إعادة النظر من المجتهد في المسألة بعد وقوعها –كما هو مسلك المالكية إزاء القاعدة– و بمعنى الخروج من الخلاف المبني على الاحتياط و اتّقاء الشبهة تورّعا –كما هو مسلك المذاهب السنّية عموما بما في ذلك المالكية– فإنّ السؤال المطروح في المقام هو: هل يُعمل أتباع المدرسة الإمامية في اجتهاداتهم قاعدة مراعاة الخلاف بالمعنيين السابق تفصيلهما أم لا؟ و هو ما يكون الجواب عنه في البندين الآتيين:

البند الأول: مراعاة الخلاف بمعنى تصحيح الفعل بعد الوقوع.

في حدود ما تمّ الوقوف عليه من كتب هذه المدرسة، ليس ثمّة ما يدلّ على أنّ أتباعها يأخذون بقاعدة مراعاة الخلاف؛ كأصل أو مبدأ اجتهادي وفق المعنى الأوّل الّذي اختصّ به المالكية دون المذاهب السنّية الأخرى.

و لعلّ الأمر في ذلك راجع إلى ما لهذا المعنى الأوّل من صلة في التطبيق باثنين من الأدلّة، الّذين يلقيان رفضا قويّا لدى أتباع هذه المدرسة، و هما: المصلحة المرسلة، و الاستحسان.

---

[1] – محمد بن الشيخ، مراعاة الخلاف، مرجع سابق، ص213، 214، و لخضر شكير و عبد الرحيم بن غاشي، مراعاة الخلاف عند المالكية و أثره في الفقه، إشراف: نوار بن الشلي، ط1، قسنطينة، مكتبة اقرأ، 2007م، ص68، 87، 88 و ما بعدها.

[2] – علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، تقديم: مصطفى الزرقا، ط2، دمشق، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 1412هـ/1991م، ص338.

فمعلوم أنّ من أصول الاستدلال الفاسد على ما هو مقرّر عند الإمامية؛ الأخذ بالقياس، و المصلحة المرسلة، وما تعلّ من الاستحسان، و هو ما جرى على لسان غير واحد من أعلامهم، الّذين عدّوا هذين الدليلين مما أُلحق بالأصول، و ليس منها في واقع الأمر.[1]

و في هذا الصدد يقول صاحب الفصول الغروية: " و بالجملة لا يرتاب أحد من أصحابنا في بطلان العمل بالقياس، و الاستحسان ما دامت الأدلّة المعهودة من الكتاب، و الكتب الأربعة و غيرها موجودة يمكن المراجعة إليها."[2]

و خلاصة ما يمكن تقريره بشأن هذين الدليلين، و غيرهما ممّا بُني على النّظر في القياس، و ما يتعلّق في الرؤية الإمامية؛ أنّهما إن لم يرجعا إلى ظواهر النصوص السمعية، أو الملازمات العقلية، فلا دليل على حجيتهما، بل يكونان من أظهر أفراد الظن المنهي عن إتباعه شرعا.[3]

البند الثاني: مراعاة الخلاف بمعنى الاحتياط في المدرسة الإمامية.

بعدما تقرّر أنّ من معاني قاعدة مراعاة الخلاف في النّظر السنّي، الخروج من الخلاف الّذي مبناه الورع و الاحتياط و اتّقاء الشبهة؛ فالإمامية في كتبهم و إن كانوا لا يسمّون هذا خروجا من الخلاف كما هو المسمّى السّني؛ إلاّ أنّهم توسّعوا بما فيه الكفاية في تفصيل معنى الاحتياط أو الاشتغال، و بيان حكمه، باعتباره واحدا من أهم الأصول العملية عندهم، و الّتي تحدّد الموقف العملي للفقيه، و من ثمَّ المكلّف في مقام الشك و الشبهة؛ شأنه في ذلك شأن غيره من الأصول العملية الأخرى كأصل البراءة، و التخيير و الاستصحاب.

الفقرة الأولى: في مفهوم الاحتياط.

عُرّف أصل الاحتياط، أو الاشتغال بأنّه: " حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف، أو اجتنابها عند الشك بها، و العجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعا، أو اجتنابها."[4]

---

[1] – نصّ على ذلك جعفر الحلّي في معارج الأصول، مصدر سابق، ص221.

[2] – محمد الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص285.

[3] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 207/3، و عبد الكريم الحائري (ت1355هـ)، درر الفوائد، تحقيق: محمد مؤمن القمي، ط5، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، دت، 418/2، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص404.

[4] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص495.

و المراد أنّ إعمال هذا الأصل مختصّ بما أسمته الكتابات الإمامية،[1]بالشبهات التحريمية، و الشبهات الوجوبية، أي في مقام الشك في كون الفعل، أو الترك حراما، و كذا في مقام الشك في كون الفعل، أو الترك واجبا.

الفقرة الثانية: في حجّية الاحتياط.

يلحظ في هذه المدرسة خلاف بين قطبيها الأصولي و الأخباري، بشأن حجّية الاحتياط كأصل عملي في مقام الشك، و بالخصوص متى تعلّق الأمر بالشبهات التحريمية في حال فقدان النص الشرعي على ذلك، و قد استدلّ كلّ فريق لمذهبه بأدلّة عرضها كالآتي:

أولاً: القائلون بحجّية الاحتياط و أدلّتهم.

و أصحاب هذا الرّأي هم الفرقة الأخبارية، و الّتي استدلّت لأصالة اشتغال الذمّة بالتكليف في خصوص الشبهات التحريمية، و لزوم الاحتياط بأدلّة يمكن إجمالها فيما يلي:[2]

أ– من الكتاب: من أهمّ ما استدلّوا صنفين من الآيات؛ الأول منها ما دلّ على تحريم القول في الدين بغير علم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾؛[3]فالترخيص في الشبهات التحريمية قول بغير علم ، و هو منهي عنه بصريح الآية.

و اعترض على هذا الاستدلال: بأنّ الترخيص فيها ليس من القول في الدين بغير علم، بل هو عن علم؛ لأدلّة البراءة الّتي سيأتي عرضها في مقامها، أضف إلى ذلك أنّ الاستدلال منقوض بكونه واردا في خصوص الشبهات الوجوبية دون التحريمية؛ بمعنى أنّ محلّ الاستدلال بالآية هو خصوص الأشياء المشتبه في وجوب فعلها، و ذلك اعتمادا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان الّتي هي محلّ وفاق بين الأصوليين، و الأخباريين؛ فيكون المقام المستشهد له خارجا عن محلّ النزاع.

و من الصنف الثاني ما كان دالاّ بظاهره على لزوم الاحتياط بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ ﴾،[1]و قوله: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾،[2] و غيرها من الآيات الّتي تنهى عن اقتحام الشبهات التحريمية؛ لأنّها تنافي التقوى المأمور بها.[3]

---

[1] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 17/2 و ما بعدها، و محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول(الحلقة الأولى)، مرجع سابق، ص119.

[2] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 62/2 و ما بعدها، و تقي الحكيم، الأصول العامّة، مرجع سابق، ص495 و ما بعدها.

[3] – سورة: الإسراء، الآية:36.

و اعترض على هذا الاستدلال: بأنّ ارتكاب الشبهة و اقتحامها لا ينافي التقوى المأمور بها؛ لوجود ما يُؤَمّن ذلك شرعا متمثلا في الأدلة الدالّة على البراءة الثابتة عن الشارع نفسه.

ب– من السنة: استندوا إلى جملة من الروايات الّتي تفيد حرمة القول في الدين بغير علم، و حرمة اقتحام الشبهات.

فمن الطائفة الأولى: ما رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:﴿ إِيَّاكَ و خِصْلَتَيْنِ فَفِيهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ: إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ، أَوْ تَدِينَ بِمَا لاَ تَعْلَمْ.﴾[4]

و أُجيب على هذه الرواية و غيرها؛ بمثل ما تقدّم في الجواب على الاستدلال بالآيات السابقة.

أمّا الطائفة الثانية: فهي جملة الروايات الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة، و عدم العلم، و من ذلك ما رُوِي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: ﴿ الوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِي الهَلَكَةِ، وَ تَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تَرْوِهِ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِه.﴾[5]

و مثله ما يروى عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: ﴿ إِنَّمَا الأُمُورُ ثَلاَثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ فَيُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِه، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: **حَلاَلٌ بَيِّنٌ، وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ، وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ المُحرَّمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ المُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُ.**﴾[6]

و اعترض على الاستدلال بهاتين الروايتين و ما شابههما: بأنّ التوقف في الحكم الواقعي مسلّم عند كلا الفريقين، و الإفتاء بالحكم الظاهري مشترك بينهما أيضا؛ فيكون التوقف في العمل لا معنى له، كما أنّ المراد من الشبهة في هذه الروايات؛ ما جُهِل حكمه الواقعي أو الظاهري، و لم يجعل له الشارع مُؤَمِّنات منه؛ أمّا ما عُلِم حكمه الظاهري، و جعل له الشارع مُؤَمِّنًا منه فلا يعدّ شبهة، بل هو من الأمور البيّنة الواضحة، و تعدّ أدلّة البراءة مُؤَمِّنًا من الشارع في مثل هذه المواضع فتكون

---

[1] – سورة: آل عمران، الآية:102.

[2] – سورة: التغابن، الآية:16.

[3] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 62/2 و ما بعدها، و تقي الحكيم، الأصول العامّة، مرجع سابق، ص495 و ما بعدها.

[4] – أخرجه الحر العاملي في الوسائل، كتاب القضاء، باب: عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم، حديث رقم:2، 10/18.

[5] – نفسه، كتاب القضاء، باب: وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى، حديث رقم:2، 112/18..

[6] – نفسه، كتاب القضاء، باب: وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى، حديث رقم: 9، 114/18.

حاكمة عليها،[1] و لعلّه السبب الّذي جعل الفقهاء لا يتوقفون عند الشبهات الوجوبية، و الموضوعية بالرغم من هذه الروايات؛ تغليبا لأدلة البراءة عليها.

ج– من العقل: و عمدة ما استدلّوا به أمران:

الأول: القاعدة القائلة: " الأصل في الأشياء الحظر" و مقتضى هذه القاعدة أنّ المكلّفين عبيد الله تعالى، و أفعالهم مملوكة له، و لا تصرّف في ملك الغير إلاّ بإذنه، و من ثَمّ فليس للمكلّف التصرف بفعل من الأفعال، أو في شيء من المخلوقات إلاّ بإذن شرعي من الله تعالى.[2]

و اعترض عليه بأنّه: استدلال معارض بما ورد عن الشارع من الإذن الشرعي في التصرفات؛ وفق ما تقرّره الأدلّة الدالة على البراءة، و كذا القاعدة التي مفادها: "كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي."[3]

الثاني: العلم الإجمالي بمحرّمات واقعية كثيرة قبل مراجعة الأدلّة الشرعية، يقضي بأنّه لا سبيل للخروج من دائرة هذه المحرّمات، إلاّ باجتناب كلّ ما احتمل كونه من زمرتها، متى عُدِم الدليل الشرعي على كونه مباحا.[4]

و الجواب: من المقرّر أنّه إذا ثبت في الشبهات المحصورة – أي المحددة – وجوب الترك في جملة منها لثبوت دليل آخر مفاده التحريم؛ فإنّ الاقتصار في الاجتناب يكون على القدر الثابت حرمته بالدليل، و لا تعارض لأصالة الإباحة المفردات المتبقّية مع ما ثبت بالدليل كونه محرّماً.[5]

ثانيا: القائلون بحجّية البراءة و أدلّتهم.

---

[1] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص498.

[2] – نفسه، ص500، 501.

[3] – نفسه، 501.

[4] – الأنصاري، الفرائد، مرجع سابق، 87/2.

[5] – نفسه، 89/2.

و أصحاب هذا الرأي هم المجتهدون أو الأصوليون من المدرسة الإمامية؛ حيث قالوا بحجّيتها مطلقا، سواء تعلّق الأمر بالشبهات الحكمية وجوبية كانت أو تحريمية، و كذا في الشبهات الموضوعية، و استدلّوا لمذهبهم بالكتاب، و السنة، و الإجماع، و العقل.

و نظرا لكثرة الأدلّة الّتي أوردوها في الباب؛ فإنّه سيقتصر منها على الأهمّ و الأظهر في المطلوب.

أ– من الكتاب: استدلّوا بجملة من الآيات منها تحديدا:[1]

قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾،[2] و قوله أيضا: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾.[3]

و وجه الدلالة في الآية الأولى؛ أنّها إمّا أن يراد من الإيتاء الإعطاء، و يراد من الموصول في الآية كون المعنى أنّ العبد لا يُكَلّف إعطاء إلاّ ما آتاه الله من المال، و إمّا أن يراد بها نفس الفعل، أو الترك فيكون المعنى نفي التكليف بغير المقدور، أو بحكم غير واصل إلى المكلّفين، و حاصل الاحتمالين هو نفي المؤاخذة.

و اعترض على هذا بأنّ: تفسير الإيتاء بالإعلام بنفس الفعل، أو الترك منافٍ لمورد الآية.

و أمّا بالنسبة للآية الثانية، فهي من أقوى ما استُدلّ به لأصل البراءة؛ ذلك أنّ بعثة الرسول كناية على قيام الحجّة و لزوم التكليف، و من ثمَّ دلّت على قبح العقاب قبل البيان الشرعي.

و أجيب بأنّه: قد يكون خاصّا بالعذاب الدنيوي الواقع بالأمم السابقة، بعد بعثة رسلها، كما أنّ الّذي ينصّ على البراءة في الآية، هو نفي استحقاق العقاب الّذي يكشف عن عدم اشتغال ذمّة المكلّف بالتكليف، و من ثمّ يكون المراد بنفي العقاب هو نفي فعليته دون استحقاقه؛ ذلك أنّ نفي فعلية العقاب قد تكون حتى مع ثبوت التكليف في واقع الأمر، من باب العفو و إذهابا للسيئة بالحسنة.[4]

ب– من السنة: و من أهمّ ما استدلّوا به على البراءة، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الخَطَأُ، وَ النِّسْيَانُ، وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لاَ

---

[1] – نفسه، 21/2، 22، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص482، 483.

[2] – سورة: الطلاق، الآية:07.

[3] – سورة: الإسراء، الآية:15.

[4] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص483.

يَعْلَمُونَ، وَ مَا لاَ يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَ الحَسَدُ، وَ الطِيَرَةُ، وَ التَفَكُرُ فِي الوَسْوَسَةِ فِي الخَلْق.﴾[1]

فقد كان هذا الحديث محلّ استدلال الفقهاء من هذه المدرسة، في كثير من أبواب الفقه من معاملات و عبادات، و وجه الاستدلال به أنّه جاء لرفع الحكم الإلزامي في حال الشك، و المراد بالرفع، خصوص المؤاخذة بالعقاب بشأن هذه التسعة المذكورة، و يلزم منه الترخيص في اقتحام الشبهة، و عدم وجوب الاحتياط.[2]

و أجيب بأنّه: دليل أضيق من المدّعى؛ لوروده – كما هو السّياق في كثير من فقراته – في خصوص الشبهات الموضوعية دون الحكمية، وجوبية كانت أو تحريمية، و يدلّ على ذلك أنّ الرفع الوارد في الحديث مسلّط على نفس الفعل، دون حكمه و مثال ذلك قوله: **﴿... وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لاَ يَعْلَمُونَ، وَ مَا لاَ يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ﴾**؛ فالمقصود نفس الفعل المكره عليه أو المجهول، أو الّذي لا يطاق، أو المضطر إليه، لا حكمه؛ فيكون الحديث عندها مقصورا على خصوص الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

ج– من الإجماع: و الاستدلال بذلك من أوجه:[3]

أحدها: دعوى الإجماع من الأصوليين، و الأخباريين على أنّ ما لم يرد فيه دليل عقلي، أو نقلي على التحريم من حيث كونه فعلاً، أو من حيث كونه مجهول الحكم، هو البراءة و عدم وجوب الاحتياط، و بشكل أوضح أنّ الإجماع متّجه إلى القول بالبراءة، و قبح العقاب بلا بيان في كلّ من الشبهات الموضوعية و التحريمية.

غير أنّ دعوى الإجماع مردودة في واقع الأمر، لما يرد عليها من الشبهات التحريمية ، الّتي ينازع فيها الأخباريون بوجوب الاحتياط كما تقدّم.

ثانيها: ما هو ثابت من دعوى الإجماع بأنّ الحكم الظاهري في مقام الشك، إنّما هو الترخيص، و جواز الارتكاب و لا لزوم للاحتياط، و في هذا الصدد يقول صاحب الفرائد: " و تحصيل هذا الإجماع بهذا النحو من وجوه: الأوّل، ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه؛ فإنّك لا تكاد تجد من

---

[1] – أخرجه الحر العاملي في الوسائل، كتاب الجهاد، باب: جملة ممّا عفي عنه، حديث رقم:1، 295/11، و قد تقدّم تخريج ما يشبه هذا الحديث في روايات أهل السنة. راجع: الفصل التمهيدي، ص84.

[2] – الأنصاري، الفرائد، مرجع سابق، 28/2، محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص485.

[3] – نفسه، 50/2– 55، و نفسه، ص491.

زمان المحدّثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى، من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرّد الاحتياط."[1]

غير أنّ هذا الكلام أيضا قد يَرِدُ عليه ما وَرَدَ على سابقه، من مخالفة الأخباريين لهذا الشأن في خصوص الشبهات التحريمية.

ثالثها: الاستناد إلى الإجماع العملي الكاشف عن قول المعصوم؛ فسيرة المسلمين على أنّه لا حرج بعد الفحص عن النهي من الشارع، و عدم تحصيله من عدم الالتزام، أو الإلزام بالترك؛ ذلك أنّ طريقة الشارع هي بيان المحرّمات دون المباحات، و هو ما يدلّ على أنّ الرخصة لا تفتقر في الفعل إلى البيان الشرعي، بل يكفي في الإذن فيها عدم ورود النهي عنها.

و في هذا المعنى يقول المحقق الحلّي: " فلأنّ أهل الشرائع كافة لا يخطّئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم، و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكل أن يعلم التنصيص على الإباحة، و يعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، و لو كانت محظورة حتى يعلم الإذن."[2]

رابعها: الإجماعات المنقولة، و الشهرة الفتوائية الّتي تفيد القطع بالاتفاق على اعتماد أصل البراءة في موارد الشك، و هو ما يظهر من تتبّع فتاوى الفقهاء من هذه المدرسة، و هذا ما أشار إليه المحقق الحلّي في معرض حديثه عن الاستصحاب حيث يقول: " أطبق العلماء على أنّ مع عدم الدلالة الشرعية، يجب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية."[3]

د– من العقل: و العمدة فيه، حكم جميع العقلاء بقبح مؤاخذة، و عقاب الشارع للمكلّف على فعل يعترف الشارع نفسه بعدم الإعلام بتحريمه، و إيجاب تركه؛[4] طبقا للقاعدة الّتي مفادها: "قبح العقاب بلا بيان ".

و الواقع أنّ هذه القاعدة و إن كانت وافية في الدّلالة على الإباحة، و البراءة في مواطن الشك؛ لاّ أنّها غير وافية في الدلالة على البراءة الشرعية كما توضّحه بعض الكتابات الإمامية؛[5] لأنّها لا

---

[1] – نفسه، 51/2.

[2] – جعفر الحلي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص205، 206.

[3] – نفسه، ص208.

[4] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 56/2.

[5] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص492.

تكشف عن حكم الشارع؛ ذلك أنّ الّذي يُفهم منها هو عدم البيان الشرعي بكلّ أنواعه؛ فإن كانت كاشفة عن حكم الشارع، اعتُبرت في ذاتها بيانا شرعيا؛ و هو ما يلزم منه هدم موضوعها، و ارتفاعها تبعا لذلك.

هذا، و بعد العرض لأهمّ ما ارتكزت عليه آراء الفريقين من أصوليين، و أخباريين من أتباع المدرسة الإمامية بشأن حجية الاحتياط، و عدمها في موارد الشك؛ فإنّه يمكن القول أنّ من أصول هذه المدرسة إعمال مبدأ الاحتياط كمعنى مرادف للخروج من الخلاف المعمول به في المدرسة السنّية، و هو ما يُلحظ على الأقل في الشق الأخباري الإمامي، و هذا يقود إلى تقرير الخلاصة الآتية:

خلاصة: ممّا سبق بيانه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- ليس في التزام المجتهد بقاعدة مراعاة الخلاف وفق المعنيين المتقدّمين تركاً للاجتهاد؛ بل هو منهج يعكس محض الاجتهاد، و التحقيق في كيفية النظر إلى المسائل، و التعامل مع الوقائع.

فوفق المعنى الأول للقاعدة، و الّذي اختصّ به المالكية دون غيرهم من المذاهب؛ و الّذي مبناه دة النّظر من المجتهد في حكم المسائل بعد وقوعها، بغضّ النّظر عن حكمها المقرّر لها قبل الوقوع؛ فإنّ ذلك يعد تجسيدا للمرونة في التعامل مع النوازل، و الموضوعية في الاجتهاد، بالتكييف السليم و الصحيح لما يجب تقريره من أحكام و فتاوى؛ قصد إيجاد الحلول لما قد يستعصي على المجتهد من حالات تفرض عليه نظرا جديدا، يقتضيه الأمر الواقع و ما يتعلّق به من نتائج، و آثار لا مناص من اعتبارها و مراعاتها؛ بدافع مراعاة المصلحة و درء المفسدة ما أمكن.

2- إنّ معنى الخروج من الخلاف الّذي ارتبط بقاعدة المراعاة في كثير من الكتابات السنيّة، يعدّ مسلكا احتياطيا في الاجتهاد و التطبيق، و ليس فيه ما يدلّ على ترك النظر و تفويته.

و هو مسلك عام، ليس لمذهب معيّن فيه مزيد اختصاص، سواء تعلّق الأمر بالمدرسة السّنية، أو بالمدرسة الإمامية الّتي أعمل الشق الأخباري منها أصل الاحتياط في كثير من المواطن؛ لاسيما متى تعلّق الأمر بالشبهات التحريمية.

و بغضّ النظر عن دقائق و تفصيلات الخُلف الواقع بين الأصوليين، و الأخباريين من الإمامية بشأن حجّية مبدأ الاحتياط كأصل عملي؛ فإنّ ما لا يمكن تجاوزه و تجاهله، هو كون هذا الأصل يعدّ مسلكا في التعامل مع الوقائع في مقام الشك و الشبهة، لدى كثير ممّن انتسبوا إلى هذه المدرسة؛ حرصا على التزام مبدأ الخروج من الخلاف، و هو ما تنقله العبارة الآتية للشيخ الأنصاري: " ...و

لذا استقرّت سيرة العلماء، و الصلحاء – فتوى و عملاً – على إعادة العبادات، لمجرّد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتبرة، و الفتاوى النادرة."[1]

3- إنّ هذا الّذي تقرّره عبارة صاحب الفرائد، و إن كان فيه التزاما بالخروج من الخلاف من جهة في مدرسة الإمامية – على غرار ما عليه الحال في المدرسة السنّية – إلاّ أنّ في هذا ما قد يشير إلى فارق في نوع الخلاف الّذي ينبغي مراعاته؛ إذ و كما هو مقرّر في مظانّه،[2] فإنّ المالكية – وفق ما اختصّوا به من منهج في مراعاة الخلاف – لا يلتزمون بذلك إلاّ فيما قوي دليله، و اتّضح مدركه بغضّ النظر عن كثرة القائلين به أو عدمها، في حين أنّ عبارة الأنصاري من الإمامية، تومئ إلى أنّ الخلاف المراعى كما قد يكون قويّا قد يكون ضعيفا؛ باعتبار ما قرّره من كونه قد يكون مؤسّسا على نصوص غير معتبرة، و فتاوى نادرة.

4- يمكن تقرير أنّ الالتزام بقاعدة مراعاة الخلاف، كمبدأ في الاجتهاد التزم به سلف هذه الأمّة، و أصّلوا له في استدلالاتهم؛[3] إنّما يكشف عن عمق في التفكير و النظر؛ جسّدته المدارس الإسلامية اختلاف مذاهبها و مشاربها، و الّذي كان عماده أمرين: أحدهما احترام و تقدير العلماء بتقدير جهودهم و أفكارهم و آرائهم، و هو ما لا غنى للأمة عنه، و ثانيهما التأصيل النظري، و التطبيق العملي لفكرة نبذ التعصّب المذهبي، في محلّ الاستفادة من جهود أهل العلم مهما كان انتسابهم و مذهبهم، و هو المعنى الّذي لا يخفى وضوحه في إعمال المجتهد لقاعدة مراعاة الخلاف.

ّ ما سبق بيانه من المسائل متعلّق بالاجتهاد الفردي؛ بمعنى نظر المجتهد في النازلة بمفرده، لكن هل يكتسي النظر الجماعي في مسألة ما حجية تثبت في حقّ المجتهدين الآخرين أم لا؟ و هو ما يكون جوابه في المطلب الموالي:

المطلب الرابع: الاجتهاد الجماعي و حجّيته في حقّ المجتهدين الآخرين.

و تفصيل هذا المطلب في فرعين على النّحو الآتي:

الفرع الأول: الاجتهاد الجماعي و حجّيته في حقّ المجتهدين الآخرين عند أهل السنة.

---

[1] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 151/2، 152.

[2] – المقري، القواعد، مصدر سابق، 236/1، و الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، مصدر سابق، 269/1، و الونشريسي، المعيار، مصدر سابق، 37/12.

[3] – عطية محمد سالم، موقف الأمّة من اختلاف الأئمّة، ط1، المدينة المنورة، مكتبة دار التراث، 1410هـ/1989م، ص114، و ص122.

و لتوضيح صورة هذه المسألة، سيتمّ العرض لمعنى الاجتهاد الجماعي و أهمّيته، و مدى البعد في حجّية مثل هذا النوع من الاجتهاد، أيكون بمثابة إجماع شرعي أم لا؟ و تفصيل ذلك في بنود:

البند الأول: في تعريف الاجتهاد الجماعي.

بتتبّع أهمّ ما قيل في شأن هذا النوع من الاجتهاد؛ فإنّه يُلحظ أنّ عبارات الأعلام قد اختلفت في شأنه، بحسب الاختلاف منهم في تحديد مفهومه؛ فمن الأعلام من جعله بمعنى الإجماع الأصولي، و ذلك ما جرى عليه صاحب كتاب أصول التشريع الإسلامي في قوله: " الاجتهاد الجماعي هو كلّ اجتهاد اتّفق يه المجتهدون على رأي في المسألة."[1]

و ما يدلّ على أنه أراد به معنى الإجماع، هو ما عقّب به على هذا التعريف من تفصيلات لمعنى الإجماع عند الأصوليين و أدلّته.[2]

ر أنّ هذا التعريف محلّ للاعتراض عليه، بكون اتّفاق المجتهدين في مسألة ما قد لا يكون إجماعا، لاحتمال وجود المخالف في النظر و الرأي.

و معلوم أنّ الإجماع في لسان أهل الأصول هو: " اتّفاق أهل الحلّ و العقد من مجتهدي أمّة محمّد ﷺ على أمر من الأمور، أو حكم شرعي لواقعة من الوقائع، في عصر من العصور بعد وفاته."[3]

و من العلماء من عرّف الاجتهاد الجماعي بقوله أنّه:" استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، و اتّفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور."[4]

و التعبير بـ:" أغلب الفقهاء"، لبيان أنّ الاستفراغ الجماعي يختلف عن الفردي، بكونه جهد جماعة لا جهد فرد من الأفراد.

غير أنّه قد يُعترض على هذا القيد بأنّ المشاهد من واقع الاجتهاد الجماعي اليوم، أنّه قد لا يكون واقعا من أغلب الفقهاء و العلماء، بل قد يكون صادرا عن البعض الأقل.

---

[1] – علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص108.

[2] – نفسه، ص109 و ما بعدها.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص173، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 20/4، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 262/1، و البيضاوي، المنهاج مع شرح البدخشي و الإسنوي، مصدر سابق، 273/2، الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 348/1.

[4] – سوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، تقديم: عمر عبيد حسنة، عن الرابط: www.Islamweb.net/newlibrary ، بتاريخ: 2010/11/05م.

أمّا التعبير بـ:" اتفاقهم جميعا أو أغلبهم"، فقيد لبيان أنّ اجتهاد الجماعة لا يتحقّق فيه معنى الاجتماع إلاّ إذا كانت ثمرته حكما متفقا عليه من جميعهم، أو من أغلبهم.

كما يعدّ احترازا عن الإجماع الأصولي المتقدّم تعريفه؛ إذ الإجماع ركنه اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي، أما الاجتهاد الجماعي فيتحقق باتفاق مجموعة من العلماء، أو بأكثر العلماء المجتهدين.

أما التعبير بـ:" بعد التشاور"، فلبيان أنّ مبنى الاجتهاد الجماعي لا يكون إلاّ على مبدأ التشاور، و تبادل الآراء و وجهات النظر في المسألة المطروحة للبحث.

و يلحظ التأكيد على هذا القيد، في عبارات العديد من أهل العلم، في معرض الحديث عن هذا النوع من الاجتهاد، و من ذلك ما عبّر به صاحب المدخل الفقهي: " ...أصبح من مصلحة الفقه الإسلامي نفسه، أن يقوم فيه اجتهاد من نوع آخر، هو اجتهاد الجماعة على طريقة الشورى العلمية، في مؤتمرات فقهية تضمّ فحول العلماء من مختلف المذاهب، و الأقطار."[1]

و مثله يوسف القرضاوي في قوله عن اجتهاد الجماعة بأنّه: " الّذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، و خصوصا فيما يكون له طابع العموم، و يهمّ جمهور الناس."[2]

عليه، فإنّ قيد المشورة إنّما يتحقّق بوسائل عدّة منها: المجامع و المؤتمرات و الملتقيات، و لنّدوات و المجالس.[3]

---

[1] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 181/1.

[2] – القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص182.

[3] – من هذه المجامع: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، و المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكّة المكرمة، و المجمع الفقهي التابع لمنظمة المـ الإسلامي بجدّة، و مجمع الفقه الإسلامي في الهند، مجمع الفقه الإسلامي في السودان، و المجمع =العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، و من المجالس: المجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث، و من المؤتمرات و الملتقيات: مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض سنتي:1976م، و 1978م، و ملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر؛ لاسيما الملتقى السابع عشر حول الاجتهاد، و من الندوات: ندوة تطبيق الشريعة الإسلامية في بنغازي سنة1970م، و 1976م، و في الرياض سنة1978م، و في الكويت سنة1992.

راجع: شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي و دور المجامع الفقهية في تطبيقه، ط1، بيروت، دار البشائر الإسلامية، حلب، دار الصابوني، 1418هـ/1998م، ص137، و وهبة الزحيلي، الاجتهاد الفقهي الحديث: منطلقاته و اتّجاهاته، بحث مقدّم ضمن مائدة مستديرة بعنوان: الاجتهاد الفقهي: أيّ دور و أيّ جديد، تنسيق: محمد الروكي، سلسلة ندوات رقم:52، ط1، المملكة المغربية، منشورات كلّية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1416هـ/1996م، ص34، 35، و أحمد بوعود، الاجتهاد بين حقائق التاريخ و متطلّبات الواقع، مرجع سابق، ص157، و علاء الدين زعتري، الاجتهاد الجماعي واقع وطموح، بحث مقدّم ضمن فعاليات الملتقى الإسلامي الأول في مجمّع الشيخ أحمد كفتارو بدمشق، بعنوان: الاجتهاد بين

و لعلّ الأ ، تعريف الاجتهاد الجماعي أن يقال فيه أنّه: " استفراغ مجموعة من المجتهدين جهدهم؛ لتحصيل الظن بحكم نازلة معينة عن طريق الاستناط، و الاتفاق عليه و لو بنحو أغلبي بعد التشاور."

فالتعبير بكون الاجتهاد واقعا من مجموعة، فيه احتراز عن توهّم معنى الإجماع، و أمّا التعبير بقيد: "الاتفاق عليه و لو بأغلبية" فلبيان أنّ الاجتهاد لا يكون جماعيا إلاّ إن أثمر اتفاقا مطلقا بين المجتمعين أو اتفاقا بين أغلبهم.

و أما التعبير بقيد: " التشاور" فلبيان الطريق الّذي يقوم عليه الاجتهاد الجماعي، الّذي يستنير برأي الجماعة من المشورة، على عكس من النظر و الاجتهاد الفردي، الّذي يقوم على ظنّ المجتهد الفردي و اعتقاده الخاص.

البند الثاني: أهمّية الاجتهاد الجماعي في عصرنا.

معلوم أنّ هذا النوع من الاجتهاد، لم يكن وليد اليوم أو الأمس، و إنّما تمتدّ جذوره إلى عصر النبوة، و الصحابة، فالتابعين، و من جاء بعدهم من الأئمّة المجتهدين.

غير أنّ الحاجة إليه تأكّدت، و صارت من ضروريات الواقع في عصرنا الحديث، و هو المعنى الّذي جرت به عبارات كثير من أعلام هذا العصر من مدرسة أهل السنة؛ حيث يقول الدكتور القرضاوي:" ينبغي في القضايا الجديدة، أن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي،...فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم."[1]

و لعلّ من أهمّ الدواعي لهذا النوع من الاجتهاد في هذا العصر، هو ظهور ما يسمّى بالتخصّصات الفرعية المنفردة؛ الّتي تحتّم على كلّ صاحب تخصّص الاستفادة ممّا بحوزة غيره من أهل الفروع العلمية الأخرى، و هو ما يفرض أن تكون صورة الاجتهاد المطلق جماعية؛ لتعذّر تحقق شرائطه كلّها في فرد بعينه، لاسيما و قد ظهر في هذا الزمن من النوازل، ما يفرض على أهل النظر جوع إلى مختلف فروع العلم في شتّى التخصّصات و المجالات، دون أن يقلّل ذلك من شأن الاجتهاد الفردي و أهميته.

التجديد و التفريط، أيّام: 14،13/40/12/2004م، عن موقع الدكتور الخاص: www.alzatari.net/research/، بتاريخ: 2010/11/05م.

[1] – القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص182.

و في هذا السياق يقول شعبان محمّد إسماعيل: " فمن الملاحظ في العصر الحاضر وجود هذه التخصّصات المختلفة؛ بحيث يتخصّص الباحث في فرع من فروع العلم، مثل التخصّص في اللّغة العربية، أو التفسير و الحديث، أو الفقه و الأصول...الأمر الّذي يجعل أكثر العلماء في هذا العصر بحيطون بكلّ العلوم و المعارف،...فمن النادر بل و من المستحيل أن يوجد الفقيه المجتهد الذي تتحقق فيه شروط الاجتهاد،...و لا مخرج لذلك إلاّ بالاجتهاد الجماعي، الّذي يجمع شتات هذه العلوم، بجمع عدد من التخصّصات المختلفة، بحيث يكمّل بعضهم البعض."[1]

و عليه فإنّ استكمال شروط الاجتهاد المطلق في هذا العصر، لن تكون بالأمر الصعب متى ارتُكِز في ذلك على فكرة الاجتهاد التخصّصي؛ الّذي من متطلّباته في هذا الزمن ألاّ يضطلع به فرد واحد، و إنّما يوكل الأمر في ذلك إلى المؤسسات و الهيئات الاجتهادية، الّتي تتظافر جهود أفرادها للوصول إلى الحكم الشرعي، في القضايا و المسائل المطروحة.[2]

و يضاف إلى ذلك أنّ ما يجعل هذا النوع من الاجتهاد أكثر من ضرورة في هذا العصر، هو ما تميّز به المسائل الحديثة من تعقّد في حيثياتها و ملابساتها، و كذا التشعب الحاصل في تفاصيلها؛ فتجد المسألة الواحدة تحتاج إلى أكثر من تخصص للنظر فيه و الخروج منها بحكم شرعي، و على سبيل المثال مسألة التلقيح الاصطناعي أو الاستنساخ و غيرها من جديد النوازل؛ فهذه يستحيل أن ينفرد بالنظر و البتّ فيها، الشرعيّ و حده متى كان بمنأى عن أهل الاختصاص في العلوم الطبية و الحيوية، و مثلها كثير من مسائل الاقتصاد و الاجتماع و السياسة؛ الّتي يتقرّر أن يقوم بدور البحث و النظر فيها مجموعة من الخبراء، من شتّى التخصّصات ليُجسّد تظافر جهودهم، و تلاقح أفكارهم و تكامل آرائهم؛ فكرة ما يُسمّى بالمرجعية التخصّصية، على ما سيأتي تفصيله.

و ذلك لأنّ علوم الاجتهاد القديمة الّتي فصّلتها كتب الأصوليين قديما، أصبحت لا تفي بالغرض في بحث مسائل هذا العصر، و لذلك كانت وجهة كثير من المعاصرين[3] هي الحثّ على ضرورة مثل هذا الاجتهاد في مثل هذا الزمان.

---

[1] – شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي و دور المجامع الفقهية في تطبيقه، مرجع سابق، ص120.

[2] – إسماعيل الخطيب، الاجتهاد بين الفرد و المؤسسة، بحث مقدّم ضمن مائدة مستديرة بعنوان: الاجتهاد الفقهي أيّ دور و أيّ جديد، مرجع سابق، ص98.

[3] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، 181/1 و ما بعدها، و يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة، مرجع سابق، ص185، و شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي، مرجع سابق، ص120 و ما بعدها.

و من هنا تبرز أهمّية فكرة تجزؤ الاجتهاد، الّتي درسها علماء أصول الفقه منذ زمن بعيد؛[1] على اختلاف مذاهبهم و مدارسهم، و الّتي تتيح فرصة النظر الشرعي الصحيح في كثير من المسائل و القضايا؛ إذ معلوم أنّ الإحاطة الكاملة و التامّة بجميع القضايا و المسائل من مجتهد واحد ممّا يخرج عن وسع البشر وطاقتهم.

لكن السؤال الّذي يفرض نفسه بعد هذا الإيضاح هو: ما هي حدود حجّية هذه الاجتهادات الجماعية، المقترحة حلاّ لمشكلة استعصاء الاجتهاد المطلق في عصرنا، فهل تكون ملزمة شأنها في ذلك شأن الإجماع الأصولي، أم أنّ صفة الدينية و الإلزام فيها تكون محدودة و مضبوطة؟

و لعلّ ما يقرّب الصورة عمليا في المسألة؛ هو قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة في شعبان من سنة1398هـ بمكّة المكرّمة بمقر رابطة العالم الإسلامي؛ بعد نظره في موضوع التأمين بأنواعه المختلفة، قد خرج بقرار مفاده: أنّه بعد الدراسة الوافية للموضوع؛ فقد قرّر مجلس المجمع عدا الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا، تحريم التأمين التجاري بكل أشكاله؛ سواء تعلّق الأمر بالتأمين على النفس أو البضائع و السلع التجارية و غيرها،[2] فهل يكون قرار المجمع الفقهي حجّة في حقّ الأستاذ الزرقا أم لا؟ و هو ما سيكون جوابه في البند الموالي.

البند الثالث: حجّية الاجتهاد الجماعي.

إنّ الإسقاط الأصولي لقضيّة الاجتهاد الجماعي في مدرسة أهل السنّة، يتوافق تماما مع مسألة اتفاق الأكثر الّتي بحثها الأصوليون قديما، و حديثا في مباحث الإجماع الأصولي.

وقوف على مدى حجّية اجتهاد الجماعة في حقّ المجتهدين الآخرين، أو في حقّ أتباعهم من المقلّدين، فلا بد من الوقوف على أهم ما قيل في المدرسة السنية، بشأن اتفاق الأكثر في الإجماع، مع مخالفة الأقل أو سكوتهم، هل هو من قبيل الإجماع القطعي الّذي تحرم مخالفه أم لا؟

[1] – راجع المبحث الأول من هذا الفصل، ص89 و ما بعدها.

[2] – عن الرابط: www.saaid.net/doat/zugail/97.htm، بتاريخ: 2011/01/03م.

اختلف العلماء من مدرسة أهل السنّة بشأن حجّية اتّفاق الأكثر من المجتهدين؛ فالجمهور على أنّ اتفاق الأكثر ليس حجة، و ذهب أبو الحسين الخياط من المعتزلة،[1] و ابن جرير الطبري، و الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، إلى انعقاد الإجماع مع اتّفاق الأكثر، و مخالفة الأقل،[2] كما نُسب هذا القول إلى الإمام أبي بكر الرازي الجصاص[3] من الحنفية، و هو غريب لأنّه اختار في أصوله رأي الجمهور،[4] كما ذهب ابن خويز منداد[5] من المالكية، إلى أنّ مخالفة الواحد و الاثنين لا اعتبار لها في صحّة انعقاد الإجماع.[6]

و ذهب الإمام ابن الحاجب إلى أنّه متى ندر المخالف في الاتّفاق، فإنّه لا يكون إجماعا قطعيا، لكنّ الظاهر أنّه حجّة؛ لبعد كون الراجح في قول الأقل المخالف.[7]

و ذهب البعض[8] الآخر، إلى أنّ الأقل المخالف إن بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الإجماع, و و إلا فإنّ الإجماع ينعقد.[9]

---

[1] – هو عبد الرحيم بن محمد أبو الحسين، المعروف بالخياط، من كبار علماء المعتزلة، أخذ عنه أبو القاسم البلخي، له كتب النقوض على ابن الروندي. راجع: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص296.

[2] – ابن حزم، الإحكام، مصدر سابق، 429/4، و أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 29/2، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص146، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 310/1، و صدر الشريعة (747هـ)، التوضيح شرح التنقيح، ضبط نصوصه و علّق عليه، و خرّج آياته و أحاديثه، و قدّم له: محمد عدنان درويش، دط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، دت، 107/2، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2132/5.

[3] – هو أحمد بن علي الرازي الجصاص إمام الحنفية و أصحاب الرأي في زمانه، ولد سنة305هـ، وروى الحديث عن أبي العباس النيسابوري و سليمان بن أحمد الطبراني، و تفقه على أبي الحسن الكرخي، ت370هـ. راجع: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2001م، 513/5- 515.

[4] – الجصاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، 315/3.

[5] – هو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق، أبوبكر بن خويز منداد، أخذ الفقه عن الأبهري، له كتاب كبير في الخلاف، و كتاب في أصول الفقه، و هو صاحب اختيارات و تأويلات في مذهب المالكية. راجع: القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر سابق، 606/2.

[6] – الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، ص467.

[7] – العضد، شرحه على مختصر المنتهى، مصدر سابق، 34/2.

[8] – عزى القاضي عبد الوهاب هذا المذهب إلى بعض المالكية، و المعتزلة، و نسبه الإمام الطوفي إلى بعض المعتزلة كذلك. راجع: القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص336، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 53/3.

[9] – عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 363/3.

كما اتّجه بعض العلماء في العصر الحديث،[1] إلى اعتبار اتّفاق الأكثر بمثابة الإجماع الواقعي الّذي يختلف عن الإجماع الأصولي في أمرين اثنين:[2]

الأول: من حيث المعنى، فالإجماع الأصولي كما مرّ بيانه هو اتّفاق جميع المجتهدين من أمّة محمّد ﷺ بعد وفاته على حكم شرعي في عصر من العصور، أما الإجماع الواقعي فهو ما كان باتفاق أكثر المجتهدين لا جميعهم.

الثاني: من حيث الحجّية؛ فإنّ الإجماع الأصولي حجّة ملزمة تحرم مخالفتها، لا تقبل النسخ بأيّ حال من الأحوال، أمّا الإجماع الواقعي و هو ما يعرف باتفاق الأكثر؛ فلا يكون ملزما إلاّ بحكم الحاكم الّذي يرفع حكمه الخلاف بين أهل النظر، و من ثمّ يجوز نسخه باجتهاد آخر إذا عارضه في الرؤية و النظر.

و من ثمّ فإنّه يمكن إجمال الأقوال السابقة في ثلاثة مذاهب: قائلون بأنّ اتّفاق الأكثر ليس إجماعا و لا حجّة، و قائلون بأنّه إجماع و حجّة، و قائلون بأنّه ليس إجماعا لكنّه حجّة ظنّية، و فيما يلي عرض لأدلّة كلّ مذهب:

أوّلا: أدلّة الجمهور القائلين بأنّه ليس إجماعا و لا حجّة.

استدلّ الجمهور لمذهبهم بثلاثة أمور هي:[3]

الأول: التمسك في إثبات كون الإجماع حجة، إنما هو بالأخبار الواردة في السنة، و الّتي دلّت على عصمة الأمّة كما في قوله ﷺ: ﴿ **لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ، وَ يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ، وَ مَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَارِ.**﴾[4]

---

[1] – كالأستاذ عبد الوهاب خلاّف في كتابه علم أصول الفقه، ط1، الجزائر، الزهراء للنشر و التوزيع، 1990م، ص50.

[2] – د السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، عن الرابط: www.Islamweb.net/newlibrary ، بتاريخ: 2010/11/05م.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 311/1.

[4] – رواه الترمذي في سننه، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة ، حديث رقم:2166، 2167، 466/4، 467، و قال عن الأول: حسن غريب، و عن الثاني: غريب من هذا الوجه، و الحاكم في المستدرك، كتاب العلم، حديث رقم: 392، 200/1، و قال عنه الألباني:" صحيح دون من شذ "، راجع: التبريزي، مشكاة المصابيح بتحقيق الألباني، 61/1، و الألباني، صحيح سنن الترمذي، 458/2.

فلفظ الأمة في هذا الحديث و غيره، يحتمل أنه أراد كل الموجودين من المسلمين في أي عصر كان؛ كما يحتمل إرادة الأكثر؛ كقول القائل: بنو تميم يحمون الجار، و يكرمون الضيف، و المراد بهم الأكثر، غير أنّ حمل المعنى على الجميع أولى؛ لأنّ فيه عملا بالإجماع قطعا لدخول العدد الأكثر في الكل، أمّا حمله على الأكثر فلا يكون طريقا إلى القطع بالإجماع؛ لاحتمال إرادته الكل وهو غير الأكثر.

الثاني: ما ثبت من سيرة الصحابة رضي الله عنهم، **إذ لو كان اتفاق الأكثر حجّة شرعية، لأنكر الصحابة** على من خالفهم في الرأي و المشورة، و لكنّهم لم يفعلوا؛ فقد اتّفق أكثر الصحابة على عدم قتال مانعي الزكاة، و خالفهم في ذلك أبو بكر رضي الله عنه، **و مثله خلاف أكثر الصحابة لابن عباس فيما انفرد به في مسائل العول، و تحليل المتعة، و أنه لا ربا إلا في النسيئة.**

و من ذلك خلافهم لما انفرد به ابن مسعود في مسائل الفرائض، و لزيد بن أرقم في مسألة العينة، و لأبي موسى الأشعري في قوله أنّ النوم لا ينقض الوضوء، وغيرها من المسائل؛ **فلو كان** إجماع **الأكثر منهم حجة، لبادروا بالإنكار والتخطئة** لمن خالفهم في تلك المسائل، **و ما ثبت عنهم من الإنكار** في هذه **الصور**، لم يكن من باب التخطئة، **بل من باب المناظرة العلمية في المأخذ كما هي عادة** المجتهدين **بعضهم مع بعض.**

و يدلّ على هذا الكلام، أنّ رأي الأقل المخالف بقي جائزا إلى **وقتنا هذا، بل و ربما كان مذهب الأقل هو المعول عليه الآن، كما هو الشأن** في قتال مانعي الزكاة.[1]

الثالث: لو كان إجماع **الأكثر حجّة مع** مخالفة الأقل، **فإما أن ينعقد** الإجماع **عليه، فيلزم منه ترك** المجتهد **لما علمه بالدليل، و رجوعه** إلى **التقليد و ذلك** في **حقّه ممتنع، و إن لم ينعقد** الإجماع **عليه، فلا يكون** الإجماع **حجة قطعية لأنه لو كان كذلك لما ساغت** مخالفته **بالاجتهاد.**[2]

و يضاف إليه، أنّ الخطأ كما يجوز على جميع العلماء، يجوز على بعضهم؛ غير أنّ مقدار ما ورد به الشرع، هو عصمة جميع **العلماء؛ فيلزم من ذلك بقاء الباقي على أصل احتمال الخطأ.**[3]

ثانيا: أدلّة القائلين بأنّه إجماع.

استدلّ أصحاب هذا المذهب بأدلّة نقلية من السنة و الإجماع، و أخرى عقلية كالآتي:[1]

---

[1] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 311/1، و الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، ص467.

[2] - نفسه، 312/1.

[3] - نفسه، 312/1.

أ– من السنة: استدلّوا بجملة الأخبار الّتي أفادت عصمة الأمة من الخطأ، **و أنّ المراد بلفظ الأمّة الأكثر، و إن شذّ عنهم الواحد و الاثنان، فيكون اتّفاق الأكثر حجّة شرعية.**

و من هذه الأخبار قوله ﷺ: ﴿ عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ. ﴾[2] **و قوله أيضا:** ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَ هُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَد.﴾[3]

و اعتُرِض على هذا بأنّ: مقتضى ذلك **وجوب إتباع الثلاثة و الأربعة من المتفقين؛** لأنهم جماعة **و بطلانه** ظاهر، مّما يدلّ على أنه عنى **بالسواد الأعظم** جميع أهل العصر، **و لو لم يكن هذا هو المراد، لدخل تحته النصف من** أهل العصر، متى **زادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة، و هو باطل.**[4]

ب– من الإجماع: فالأمة **اعتمدت** في **خلافة** أبي **بكر** رضي الله عنه **على انعقاد** الإجماع **عليه باتفاق** الأكثر، و مخالفة البعض من الصحابة كعلي بن أبي طالب، **وسعد بن عبادة.**

فلو لم يكن إجماع **الأكثر حجة مع مخالفة الأقل، لما كانت إمامة** أبي **بكر ثابتة** بالإجماع.

و اعتُرِضَ عليه: لا يسلم أن الإجماع معتبر في **انعقاد الإمامة، بل البيعة تكون كافية بمحضر من عدلين، كما أنّ كلّ من تأخر عن** بيعة أبي بكر، **إنما كان تأخره لعذر طارئ، مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك.**[5]

---

[1] - نفسه، 312/1 و ما بعدها.

[2] - رواه ابن ماجة في سننه **و اللّفظ له، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم:**3950، 1303/2 و رواه الحاكم في **مستدركه، كتاب العلم، حديث رقم:** 391، 395، 396، 199/1، 200. و ضعّفه البوصيري و السندي، و وافقهما الألباني: راجع: البوصيري (ت840ه)، تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة، و السندي (ت1138ه)، **شرح سنن ابن ماجة،** 327/4، و التبريزي، مشكاة المصابيح بتحقيق الألباني، 62/1، و الألباني، ضعيف سنن ابن ماجة، ص321.

[3] - رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث رقم: 177، 26/1، و البيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا يخلو رجل بامرأة أجنبية، **حديث رقم:** 13299، 91/7، **و** رواه الترمذي و اللفظ له، كتاب الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: 2165، 465/4، **و** قال: **"حسن صحيح غريب من هذا الوجه"**، و وافقه الألباني، و قال عنه شعيب الأرناؤوط:"صحيح رجاله ثقات".راجع: مسند أحمد بتحقيق الأرناؤوط، 26/1، **و** الألباني، صحيح سنن الترمذي، 457/2.

و رواه بهذا اللفظ **أيضا** ابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب: طاعة الأئمة، حديث رقم: 4576، 436/10، **و** قال عنه شعيب الأرناؤوط: " ثقات من رجال الصحيح". راجع: صحيح ابن حبان بتحقيق الأرناؤوط، 436/10.

[4] - أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، 31/2.

[5] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 314/1، 315.

ج– من المعقول: و احتجوا به من خمسة أوجه:[1]

1- خبر الواحد بأمر ما لا يفيد العلم، أمّا خبر الجماعة إذا بلغ عددهم مبلغ التواتر فيفيده، فليكن مثله في باب الاجتهاد و الإجماع.

2- بما أنّ الترجيح في الأخبار يحصل بالكثرة، فكذلك يحصل بها الترجيح في الاجتهاد.

3- لو كانت مخالفة الواحد و الاثنين معتبرة، لما انعقد الإجماع أصلا فما من إجماع إلا و محتمل فيه مخالفة الواحد والاثنين، إما سرّا و إما علانية.

4- الإجماع حجة في عصر المجتهدين و من يأتي بعدهم، و ذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون إجماعهم حجة عليه.

5- الصحابة أنكروا على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود، و إباحة المتعة؛ فلولا أنّ اتفاق الأكثر حجة لما وقع منهم الإنكار؛ إذ ليس للمجتهد أن ينكر على مثله اجتهاده.

و اعتُرِضَ على هذه الاستدلالات العقلية من وجوه:

أمّا الوجه الأول: فصدق الأكثر فيما يخبرون به، إنّما يكون في الأمور المحسوسة المفيدة للعلم، و لا يلزم مثله في الإجماع و الاجتهاد، كما أن الاحتجاج فيه إنما يكون بقول الأمة، و الأكثر خلاف الأمة كما سبق بيانه.

و يضاف إليه، أنّه لو عُدّ قول كل من أفاد خبره العلم و اليقين إجماعا حجّة، لوجب أن يكون إجماع كل أهل بلد حجّة، مع مخالفة أهل بلد آخر لهم فيما أجمعوا عليه، فخبر أهل كل بلد يفيد العلم، و هو باطل.[2]

أمّا الوجه الثاني: فلا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية و الخبر، الترجيح بالكثرة في الإجماع و الاجتهاد؛ لأنّ الرواية يكفي فيها غلبة الظن دون اليقين، أمّا الإجماع فلا يكون إلاّ يقينيا فكان قياسا مع الفارق.

و أمّا الوجه الثالث: فإنّ الاحتجاج بالإجماع إنما يكون حيث علم الاتفاق من الكل، إمّا بصريح المقال أو بقرائن الأحوال، و ذلك ممكن حسب إمكان العلم باتفاق الأكثر، و أما حيث لا يعلم فلا حجّة فيه، فإن قيل: إن ذلك غير ممكن فمثله أيضا جار في اتّفاق الأكثر، و هو ما يلزم منه أن لا ينعقد الإجماع أبدا و هو باطل.

---

[1] - نفسه، 313/1.

[2] - نفسه، 315/1، 316.

و أمّا الوجه **الرابع**: فإجماع المجتهدين **يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم، و على من وجد بعدهم، ثم إن القول بأنّ** الإجماع لا يعتبر **حجة إلا مع الخلاف، فإنّ ذلك يلزم منه** أنه لا إجماع حيث لا خلاف، و هو ظاهر البطلان.

و أمّا **الوجه الخامس**: **فإنكار الصحابة على ابن عباس فيما انفرد به، لم يكن** مستنده إجماعهم **واجتهادهم، بل كان بناء على** مخالفة ما كان بجوزهم من نصوص **دالة على تحريم ربا الفضل، و نسخ زواج المتعة**، و النص حجّة يجب العمل بها؛ فهذا لم يكن إنكار تخطئة، وإنّما كان إنكار مناظرة **جرت به عادة** المجتهدين، **لاستبانة ماخذ المخالف و دليله.**[1]

ثالثا: أدلّة القائلين بأنه ليس إجماعا و لكنّه حجّة ظنّية.

استدلّ أصحاب هذا القول بأنّ اتّفاق الأكثر لا يكون إجماعا، بما استدلّ به أصحاب القول الأول من أدلّة سبق العرض لها آنفا.

أمّا دليلهم الذي اعتمدوه في اعتبار مثل هذا الاتّفاق حجّة، فهو أنّ الاتفاق من الأكثر يدل بظاهره **على وجود دليل راجح، أو قاطع استندوا إليه، و بعيد جدّا أن يكون دليل المخالف الأقل هو** الراجح، دون أن يطّلع عليه الأكثر، أو اطّلعوا عليه ثمّ خالفوه بالعمد أو الخطأ.

و على ذلك يكون اتّفاق الأكثر هنا بمثابة الإجماع الظنّي الّذي لا يكفر جاحده، لكن يجب على المجتهد العمل بموجبه.[2]

و قد يُعترَضُ على هذا الاستدلال بأنّ:

الحقّ لا يبعد أبدا أن يكون مع القليل، و هو ما تشهد له كثير من آيات الذكر الحكيم؛ فقد أثنى **الحق** ﷻ **على القليل، و** مدحهم في كثير من الآيات،[3] كما في قوله تعالى: ﴿ ٱلْمَعَارِجِ نُوحٍ ٱلْجِنِّ ٱلْمُزَّمِّلِ ﴾،[4] **و قوله:** ﴿ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾،[1] **و قوله:** ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ﴾،[2] **و قوله أيضا:**

---

[1] - نفسه، 315/1، 316.

[2] - العضد الإيجي، شرحه علو مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 336/2، و التفتازاني، حاشيته على المختصر و شرحه، مصدر سابق، 336/2.

[3] - الجصّاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، 316/3.

[4] - سورة: سبأ، الآية:13.

﴿ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾.[3]

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي و حجّيته في حقّ المجتهدين الآخرين في المدرسة الإمامية.

و العرض في هذا الفرع سيكون من خلال بندين كما يلي:

البند الأول: في تعريف الاجتهاد الجماعي.

على الرغم من أنّه – و في حدود ما تمّ الوقوف عليه من كتابات - لم يتمّ الظفر بتعريف منضبط للاجتهاد الجماعي في مدرسة الإمامية؛ فإنّ ذلك لم يمنع من استخلاص مفهوم محدّد لآلية مثل هذا النوع من الاجتهاد، من خلال كلام بعض المعاصرين؛ كمحمد علي التسخيري عندما جعل آلية الاجتهاد الجماعي، عبارة عن " تشكيل لجان اجتهادية من مجموعة من المفكّرين المجتهدين، لبحث موضوع أوجملة واضيع، ثمّ تتكامل نظراتهم و آراؤهم، بعد التداول و المناقشة، للخروج بحكم شرعي، أو نظرية، أو نظام إسلامي في مجال معين."[4]

و مثل هذا الكلام يدلّ على أنّ النظر الجماعي في المفهوم الإمامي المعاصر، محكوم بعناصر محدّدة تتمثّل في:

1- تظافر جملة من جهود أهل الاختصاص.

2- المناقشة و المداولة عن طرق تفعيل عملية الشورى في مقام البحث.

3- الوصول إلى ثمرة عملية، و ليست بالضرورة حكما شرعيا؛ فقد تكون نظرية قابلة للتطبيق، أو نظاما إسلاميا في مجال من المجالات، كالاقتصاد و السياسة، و غيرها.

البند الثاني: أهمية الاجتهاد الجماعي في المنظور الإمامي.

تشير بعض الكتابات الإمامية الحديثة،[5] إلى أنّ آلية الاجتهاد الجماعي هي ضرورة من ضرورات هذا العصر؛ ليكون ذلك سبيلا إلى تكريس مفهوم جديد للمرجعية الاجتهادية، في صورة مجمع فقهي، و هي وجهة تتفق إلى حدّ كبير مع ما طرحه محمد علي التسخيري، عندما قرّر أنّ عملية

---

[1] - سورة: هود، الآية:40.

[2] - سورة: هود، الآية:116.

[3] - سورة: يوسف، الآية:68.

[4] - محمد علي التسخيري، التجديد في الفكر الإسلامي و عنصر المرونة في الشريعة الإسلامية، عن موقع: www.hawzah.net/per/magazine/ah، بتاريخ: 2010/11/05م.

[5] - مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص156.

التجديد الفقهي في عصر سمته سرعة التطوّر، و تشعّب المسائل؛ لابدّ أن تستند إلى آليتين رئيسيتين: [1]

إحداهما: آلية الاجتهاد الجماعي و الّتي يكون مفهومها مجسّدا في " تشكيل لجان اجتهادية من مجموعة من المفكرين المجتهدين لبحث موضوع أو جملة مواضيع، ثمّ تتكامل نظراتهم و آراؤهم بعد التداول و المناقشة، للخروج بحكم شرعي أو نظرية أو نظام إسلامي في مجال معين"[2] **على ما تقدّم** عرضه في معنى الاجتهاد الجماعي.

ثانيهما: آلية التكامل بين المجتهدين و المفكرين، و كذا أصحاب التخصّصات **العلمية و العملية** في مختلف الميادين؛ عن طريق الاستشارات بين أهل الاجتهاد في الشريعة و بين أهل الخبرات في تخصّصات المختلفة؛ استعانة بهم في فهم قضايا الواقع على اختلاف مضامينها، و تعقّد فروعها لأجل تحديد مصالح الأمة، و ليس ذلك إلاّ عن طريق " تداول هذه الموضوعات في لجان أو مجالس مشتركة،[3] ثمّ الخروج بالرأي أو الاجتهاد الأفضل الّذي يحقّق مصالح الأمّة، و يكيّف الواقع لينسجم **مع غايات الشريعة.**"[4]

و عليه، و انطلاقا من هذا الكلام الأخير؛ فإنّ التسليم بضرورة الاجتهاد الجماعي في هذه **المدرسة، و الّذي أطلقت عليه الد**عوات الحديثة مسمّى شورى الاجتهاد؛ فإنّه لا يكون إلاّ مقترنا بطرح آخر هو فكرة نظام المرجعية التخصّصية في الفقه الإمامي.

و هي الفكرة الّتي تبنّاها عدد من أتباع المدرسة الإمامية،[5] و قامت في الأساس على صيغتين:

الأولى:بأن تكون المرجعية غير شخصية، و إنّما تتجسّد في صورة هيئة ذات لجان مختلفة تستوعب جميع مجالات الفقه و أبوابه، بحيث تضم كلّ لجنة زمرة من الفقهاء يُنتخبون بين مدّة و

---

[1] - محمد علي التسخيري، التجديد في الفكر الإسلامي و عنصر المرونة في الشريعة الإسلامية، مقال سابق، عن موقع: www.hawzah.net/per/magazine/ah ، بتاريخ: 2010/11/05م.

[2] - نفسه، عن الموقع نفسه، بتاريخ: 2010/11/05م.

[3] - و هو ما مارسته الجمهورية الإيرانية فيما أسمته " مجمع تحديد المصلحة"، و الّذي يتشكّل من فقهاء و اختصاصيين من مختلف الميادين؛ حيث يشكّلون النّخبة المخطّطة لسياسات الأمّة و الدولة. راجع: نفسه، عن الموقع نفسه، بالتاريخ نفسه.

[4] - نفسه، عن الموقع نفسه، بالتاريخ نفسه.

[5] - كعبد الكريم اليزدي، و المفكر مرتضى مطهري في كتابه: الاجتهاد في الإسلام، و محمد مهدي شمس الدين، و محمد علي التسخيري من المعاصرين. راجع: يحي محمد، المرجع نفسه، ص167، و مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد، مرجع سابق، ص158 و ما بعدها، و التسخيري، التجديد في الفكر الإسلامي، مقال سابق، عن الرابط: www.hawzah.net/per/magazine/ah، بتاريخ: 2010/11/05م.

أخرى، و يمارسون عملهم تبعا لمبدأ الشورى بالنظر الجماعي في القضايا المطروحة، سواء كان ذلك في جانب العبادات أو الاجتماع أو الاقتصاد.

الثانية: أن تعمل المجموعة على أساس تخصّصي في الميدان، بحيث يكون ثمّة فقيها لشؤون العبادات، و آخر لشؤون المال و الاقتصاد، و آخر لنظام العلاقات الدولية، و غيرها.

و الفكرة بصيغتيها تكون مفضية إلى مزيد ضمان على الصعيد العلمي و العملي؛ لأنّ تطبيق مبدأ الشورى في الاجتهاد يضمن له من التثبت و الحصانة العلمية، ما يجعل العملية الاجتهادية بعيدة عن نوازع الذات الّتي قد تعرض للمجتهد الفرد أثناء ممارسة نظره؛ لتزاحم المصالح العامّة داخل المجتمع، و هو ما يجعل من عملية التقليد، تقليدا لمجموع المؤسسة الّتي يشترك كلّ أفرادها في صياغة الأحكام، دون أن يستأثر بذلك فرد بعينه.

و في هذا الصدد يقول أحد أعلام هذه المدرسة ما نصّه: " ...بعد أن ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا، فكانت سببا في تقدّم العلوم تقدّما محيّرا للعقول، ظهر أمر آخر إلى حيّز الوجود، كان أيضا عاملا مهمّا من عوامل التقدم و التطور، ألا و هو التعاون الفكري بين العلماء،...في عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد و للتفكير الفردي قيمة تذكر، و العمل الفردي لا يوصل إلى نتيجة،...إنّه لممّا يؤسف له أنّنا لا نرى بيننا أي تقسيم للعلم و التخصص، و لا أيّ تعاون و تبادل نظر،...فلو أنشئ مجمع علمي للفقهاء، و تحقق مبدأ تبادل النظر؛ فإنّ ذلك فضلا عن أن يؤدي إلى تكامل الفقه و تطوّره، فإنّه يزيل كثيرا من الاختلاف في الفتاوى."[1]

و هذا الكلام و إن كان يحمل في ظاهره تأييدا لمبدأ الاجتهاد الجماعي، لما يحقّقه من تقليل الهوة في الاختلاف بين فتاوى المراجع و الفقهاء، إلاّ أنّ فيه تقليلا من الجهد الفردي الّذي يبذله آحاد العلماء، كما فيه إيماءً إلى أنّ تعدّد المرجعيات في الفقه قد يفضي إلى الفوضى التشريعية في ساحة الأحكام.

و هو في الحقيقة طرح فيه من المبالغة ما لا يخفى، ذلك أنّ القاعدة في المرجعية هي التعدّدية و عدم حصرها في شخص واحد، و هو لا يؤدّي بالضرورة إلى الفوضى أو الفراغ، و إنّما التعددية بمعنى الاستقلالية لكلّ مرجع، و الّتي تؤدي إلى تعدّدية التقليد من الأتباع و هو أمر طبيعي، كما أنّ الاختلاف في الرّأي ضمن إطار المذهب الواحد بشأن المسائل الجزئية لا ضرر فيه، أمّا في خصوص

[1] - مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ص35- 37، نقلا عن يحي محمد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص167.

المسائل التنظيمية العامّة و السياسية، فالضرورة فيها تقتضي وحدة القرار، سواء صدر عن شخص واحد أو عن هيئة و مجلس للفقهاء و العلماء.[1]

هذا و من أهمّ ما تتأيّد به فكرة المرجعية التخصّصية؛ كونها تتيح معالجة واحدة من أبرز قضايا الاجتهاد، و هي مشكلة وجوب تقليد الأعلم الّتي من إحدى طرفيها: ما هو الضابط في الأعلمية؟ و طرفها الآخر هو: من هو الأعلم من المجتهدين؟

فالمرجعية التخصصية لا تقوم على نظرية الأعلمية؛ لأنّ العالم و الأعلم وفق هذا الطرح، يقومان بالدور نفسه داخل نطاق المؤسسة الاجتهادية، تبعا لمبدأ الشورى الإسلامية، و هو ما يُغني عن فرز أحدهما عن الآخر بالتعيين و التشخيص.[2]

البند الثالث: حجّية الاجتهاد الجماعي عند الإمامية.

إذا كان مبدأ الاجتهاد الجماعي فكرةً تمتدّ جذورها في مدرسة أهل السنّة إلى العصر الأول للتشريع، و هو عصر النبوة فما أعقبه من عصر الصحابة، و من تبعهم من التابعين، فمن والاهم من عصر الأئمّة المجتهدين؛ فإنّ الصورة مختلفة تمام الاختلاف لدى المدرسة الإمامية.

و مرد ذلك على ما مرّ بيانه في الفصل السابق،[3] هو تأخّر تبلور و تطوّر فكرة الاجتهاد في هذه المدرسة، بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع عند أهل السّنة، و السبب في ذلك معلوم، و هو ما كانت تعتمده هذه المدرسة من رجوع مطلق إلى أئمّة آل البيت الأطهار.

ففي الوقت الّذي كان أهل السنّة يُعملون الفكر الاجتهادي في شتّى المجالات، للظّفر بأحكام شرعية تُسقط عليها النوازل، و المسائل الطارئة تبعا لما في كتاب الله، و سنة رسوله ﷺ؛ فإنه بالمقابل كان الفكر الشيعي و بالأخصّ الإمامي منه بعيدا كلّ البعد عن فكرة الاجتهاد؛ لأنّه وقتها كان لا يزال يعيش عصرا ذهبيا هو عصر النص الشرعي، و المتجسّد آنذاك في شخص الإمام المعصوم.

و عليه فإن كانت فكرة النظر، و الاجتهاد الفردي في هذه المدرسة بمعنى المرادفة لآلية الاستنباط من النّصوص، قد تأخّر ظهورها إلى القرن السابع مع مقدم المحقّق الحلّي، و الّذي عُدّ أول من أعطى تعريفا محدّدا للاجتهاد في المدرسة الإمامية؛ فإنّ فكرة الاجتهاد الجماعي ظلّت مغيّبة لدى أتباع هذا الاتّجاه إلى قرون طويلة.

---

[1] - مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد، مرجع سابق، ص159.

[2] - يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص166.

[3] - راجع: الفصل التمهيدي، ص 41.

و الواقع أنّ الملاحظ لواقع الفكر الشيعي، يجد أنّ فكرة الاجتهاد الجماعي القائمة على مبدأ الشورى العلمية، تطرح ببعدين اثنين هما: البعد السياسي المختص بشؤون الحكم و الدولة، و البعد المعرفي العلمي الّذي مجاله الاجتهاد، و الفتوى و بيان الأحكام.

فبالنسبة للبعد الأوّل، فإنّ فكرة النظر الجماعي فيه ظلّت معزولة لمدّة طويلة، و الخلفية في ذلك على ما يذكره بعض المعاصرين،[1] راجعة إلى أنّ ما تعلّق بشؤون الحكم و النظام السياسي، إنّما هو من خصائص الإمام المعصوم، و الّذي قامت مقامه من الناحية السياسية حكومة الفقيه المطلقة، الّتي كان تأسيسها نظريا قائما على اعتبار الفقيه نائبا عامّا للإمام الغائب، و قد وجدت هذه الفكرة إعمالا في ساحة التطبيق على يد مؤسس الحكومة الإسلامية في إيران من القرن الماضي.

و هي التجربة الّتي استندت نظريا إلى دعوة صاحب كتاب عوائد الأيام، باعتباره أول من جمع بين فقه الحكومة الإسلامية، و مباحث ولاية الفقيه، و الّتي نظّر لها بالاستناد إلى أدلّة نقلية، و عقلية تشهد كلّها بأنّ الفقيه له من الخيارات الحكومية، و الصلاحيات السياسية ما كان للنبي ﷺ، و كذا الأئمّة من بعده، إلاّ ما استثناه الدليل الشرعي من نص أو إجماع، حيث يقول: "كلّ ما كان للنّبي، و الإمام- الّذين هم سلاطين الأنام و حصون الإسلام- فيه الولاية و كان لهم، فللفقيه أيضا ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما."[2]

غير أنّ فكرة الشورى بدأت تجد صداها تدريجيا في شؤون الحكم و الدولة في الاتّجاه الشيعي، بعدما أقبل عدد من الفقهاء على نقد الممارسات الّتي انتهجها مؤسس الدولة الإسلامية في إيران، و هو ما جعل فكرة الشورى تبقى محصورة في نطاق المعالجات الواقعية لموضوعات الواقع السياسي القائم. [3]

أمّا بالنسبة للبعد الثاني، و هو ما تعلّق بنطاق الاجتهاد و الفتوى و الأحكام؛ فقد ظلّ مبدأ الشورى و النظر الجماعي فيه مغيّبا، بل إنّ مجرّد هذا الطرح يُعدّ فكرة جديدة تحتاج إلى مزيد بحث، و تأصيل في الجانب الشيعي؛ الّذي يفتقر إلى معالجة مثل هذا الموضوع حتّى على مستوى العلاقات الفردية المحدودة.

---

[1] - يحيى محمّد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص157.

[2] - المحقق النراقي (ت1244هـ)، عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي، 1417هـ، ص536.

[3] - يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص160.

كما أنّ الملاحظ بحسب الظاهر من السيرة العملية للفقهاء داخل هذا الاتّجاه، أنّهم لا يوجبون النظر الجماعي في مسائل الأحكام، و لم تجر به عادتهم في ممارسة العملية الاجتهادية، بل إنّ **البعض نقل** دعوى الإجماع على عدم وجوب مثل هذه الطريقة في الاجتهاد.[1]

و المستند في ذلك: أنّ مبدأ الشورى كاف فقط لسدّ الحاجة بشأن المشاكل المطروحة على الواقع السياسي، أمّا على الصعيد الشرعي و العلمي، فلا مسوّغ للنظر الجماعي في خصوص **الأحكام و الفتاوى؛ لأنّ أدلّة الشورى لا تشمله بل هي مقصورة على الموضوعات ذات الصلة بالشؤون العامّة.**

و يضاف إلى ذلك، أنّ الأدلّة الّتي أفادت وجوب التقليد على العوام، إنّما توجب الرجوع في ذلك إلى آحاد العلماء، لا إلى الأكثرية الّتي تبني نظرها برؤية جماعية قائم رأيها على مبدأ الشورى.[2]

و مع ذلك فإنّ بعض الكتابات الشيعية،[3] تذكر أنّ إعمال الشورى في الأحكام، و هو ما يطلق عليه شورى الفقهاء، قد يجد ما يبرّره من **أدلّة تكون مرتكزا له عند الطرح، و الأساس منها هو المزاوجة** بين آيتي الشورى في قوله تعالى: ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ** ﴾،[4] **و قوله:** ﴿ **وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾،[5] **و بين ما** نصّت عليه الأخبار من لزوم الرجوع إلى الفقيه، و قبول حكمه كما في **المقبولة.**

و الحاصل منها جميعا، هو اعتماد فكرة شورى الفقهاء القائمة على تبنّي رأي الأكثرية، الّذي أساسه المزاوجة بين آيتي الشورى، و أدلّة التقليد و أدلّة الحكومة، و بيانه أنّ أدلّة الحكومة كما في المقبولة: ﴿ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا...﴾،[6] **حاكمة على أدلّة التقليد كلّها، بينما آيتا الشورى تبيّنان** كيفية تلك الحكومة، و هي كونها بيد الأكثرية.[7]

---

[1] - مرتضى الشيرازي، شورى الفقهاء، 104/1، نقلا عن: نفسه، ص160.

[2] - نفسه، ص160.

[3] - نفسه، ص160.

[4] - سورة: آل عمران، الآية: 159.

[5] - سورة: الشورى، الآية:38.

[6] - تقدّم تخريجه، راجع: الفصل التمهيدي، ص58.

[7] - يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص161.

و قد يعترض على هذا الاستدلال بأنّ: ثمّة ثغرة في قياس الحكم على القضاء، للفارق الكبير بينهما؛ فالحاكم أعمّ من القاضي، كما أنّه على فرض انتزاع دليل شورى الحكم للفقهاء من دليل شورى القضاء، على فرض وحدة المناط بينهما، لكن مادام القضاء لم يرد فيه دليل شورى من نصّ و لا إجماع، فإنّ أطروحة شورى الحكم للفقهاء تصبح عارية عن الدليل الّذي يبرّرها. [1]

و الجواب: أنّه بغضّ النظر عن التفصيلات السابقة، فإنّ حكم العقل قاضٍ بأن تظلّ الشورى في كلّ المجالات، سواء تعلّق الأمر بالشؤون العامّة، أو في الأحكام و الفتاوى؛ ذلك أنّ الشرع إذا كان قد أكد عليها في المجال الأول و هو الشؤون العامّة، فإنّه لم ينه عنها في المجال الثاني، و هو نطاق الاجتهاد و الأحكام، و كل هذا على فرض أنه لم يحث عليها في هذا الباب، لاسيما إن عُلم أنّ فكرة الاجتهاد في الأحكام لم تُطرح زمن النص الشرعي، **و حياة الإمام المعصوم.** [2]

خلاصة:

ممّا تقدّم تفصيله يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بالنسبة لحجّية الاجتهاد الجماعي في الاتّجاه السنّي، فإنّه بالنّظر في أدلّة كلّ فريق داخل هذا الاتّجاه، يمكن القول بأنّ الإسقاط الأصولي لمسألة الاجتهاد الجماعي على مسألة اتّفاق الأكثر كما عالجها علماء أصول الفقه، يقود إلى القول بأنّ اتّفاق الأكثر لا يكون حجّة شرعية ملزمة.

من ثمّ فإنّه لا حجّية للاجتهاد الجماعي في حقّ المجتهدين الآخرين على الصحيح، سواء كانوا مخالفين لنظر الأكثر، أم كانوا غائبين حال النظر و البحث في المسألة المطروحة.

و مع ذلك فإنّه لا مانع من الاستئناس بقول الأكثر من أهل العلم في عديد من المسائل، متى اقترن الرأي فيها باجتهاد جماعي؛ لما في ذلك من تحقيق لمبدأ الشورى، و جمع كلمة المسلمين لكون ذلك أقرب إلى الصواب، لكن ليس بصفة الإجماع القطعي الّذي تحرم مخالفته، و إنّما يكون حجّة ظنّية ظنّا راجحا، تجعل إتباعه أولى من إتّباع النظر الفردي في المسائل.

2- يمكن تقرير أنّ **النظر الجماعي و إن كان من ضرورات هذا العصر؛ فإنّه لا إلزام فيه على ساحة** التطبيق بالنسبة لمن كانوا في مرتبة المجتهدين من أهل القدرة و الملكة؛ لأنّ حرّية الفكر مكفولة في الإسلام، و هو ما يقود إلى **الإجابة على السؤال المطروح بشان** حجّية قرار المجمع الفقهي في حق

---

[1] - نفسه، ص162.

[2] - نفسه، ص163.

الأستاذ الزرقا، حول مخالفته لقرار المجمع الفقهي بحرمة التأمين التجاري بشتى أنواعه؛ فقرار المجمع لا يكون حجّة في حقّ المخالفين من المجتهدين بأيّ حال من الأحوال.

و لا إلزام للمجتهد بغير اجتهاده إلاّ في أحد حالين:

* إمّا حال انعقاد الإجماع من كلّ مجتهدي العصر على الحكم المتوصّل إليه بشورى الاجتهاد و الجماعة؛ فيصبح بذلك إجماعا قطعيا، و حجّة ملزمة تحرم مخالفتها.

* و إمّا بتبنّي وليّ الأمر لتلك الرؤية الجماعية، فيما تعلّق بالمسائل الرئيسية العامّة، الّتي لا بدّ فيها من وحدة القرار؛ سواء اتّحد المقرّر أم تعدّد، كما في مجالس الشورى الجماعية، لكي تكتسب صفة الإلزام للكافّة من الناس، مجتهدين كانوا أم عواما؛ لأنّ من أهمّ القواعد في هذا **الشأن أنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء** و يحسمه، و لا خلاف في ذلك - **على الظاهر- بين الوجهتين** السنّية و الشيعية؛ لاسيما و الدعوات إلى النظر الجماعي على المستوى الإمامي،[1] **لا تعزله عن** النظرة التقييمية للحاكم وليّ الأمر.

و هذه هي الفكرة الّتي حثّت عليها الكثير من المقترحات الّتي نادت **بضرورة هذا النوع من الاجتهاد لعصرنا،**[2] كي يجسّد ذلك المسعى عمليا جملة الأوامر الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾.[3]

3- ثمّة تفريق في حجّية نظر و اجتهاد الأغلبية المبني على الشورى؛ فما كان منه مرتبطا بالشؤون العامّة، فهو ملزم حتّى للمخالفين من أهل الشورى، متى اتّصل ذلك بحكم الحاكم الّذي له أن يحمل **الأمّة على رأي فردي، أو مذهب من المذاهب، ناهيك عن رأي الجماعة من أهل الشورى. أمّا إذا كان النظر الجماعي متعلّقا بالأمور التعبدية تحديدا؛ فإنّ رأي الأغلبية لا يكون ملزما لا للعوام و** لا للمخالفين من أهل الشورى، بل يجب على هؤلاء ترجيح ما أوصلهم إليه نظرهم و **اجتهادهم.**[4]

---

[1]- التسخيري، التجديد في الفكر **الإسلامي و عنصر المرونة** في الشريعة **الإسلامية، عن موقع:** www.hawzah.net/per/magazine/ah، **بتاريخ:** 2010/11/05م.

[2] - شعبان محمّد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي، مرجع سابق، ص132.

[3] - سورة: النساء، الآية:59.

[4] - محمد عبد القادر أبو فارس، الشورى و قضايا الاجتهاد الجماعي، دط، الجزائر، شركة الشهاب، دت، ص73، 76.

4- إنّ التأخر التاريخي لظهور فكرة الاجتهاد الجماعي، و شورى الاجتهاد في المدرسة الإمامية، راجعة إلى التأخّر في ظهور فكرة الاجتهاد الفردي، و الكلّ مردّه إلى امتداد عصر النصوص الشرعية لديهم إلى ما بعد وفاة الرسول ﷺ، بالرجوع إلى أئمّة آل البيت الأطهار؛ الّذين كان عصرهم يشكّل مرحلة ذهبية لدى أتباع هذه المدرسة.

5- إنّ أهمّية مبدأ الشورى في مختلف القضايا الإسلامية، لا يغني عنه النظر الفردي من آحاد لمجتهدين، و هو ما دفع بكثير من أتباع المدرسة الإمامية إلى المناداة بشورى الفقهاء، في الاجتهاد و الشؤون العامة، و كذا إلى تبني فكرة المرجعية التخصصية و طرحها بقوة في الساحة الإمامية، حتى و إن كانت مستنداتهم الشرعية النقلية منها و العقلية، قد لا تغطّي الفكرة لديهم من الناحية الشرعية تغطية كاملة.

6- من أهمّ المرتكزات النظرية لفكرة الاجتهاد الجماعي في المدرستين السنّية و الإمامية، كونه حاسما لمشكلة الفوضى التشريعية في ساحة الأحكام، غير أنّ مثل هذا الطرح بالإضافة إلى ما فيه من انتقاص من الجهد و النظر الفردي لآحاد العلماء؛ فإنّ فيه مبالغة في النظر إلى الاختلاف في فتاوى المذاهب و المراجع، الّتي ينمّ تباينها في المسائل الجزئية عن سعة الإسلام و رحمته.

و من أهمّ ما يمكن تقريره في هذا الشأن؛ أنّ الاجتهاد الجماعي هو ثمرة للاجتهاد و النظر الفردي الجادّ، فيما يجدّ من نوازل و قضايا، و الّذي قد يكون خطوة جدّية نحو تحقيق الإجماع الأصولي المنشود،[1] و الّذي اعترض على إمكان وقوعه كثير من العلماء؛ بسبب بعد الشقة بين أهل الاجتهاد، و تنائي الديار و الأمصار؛ لاسيما و العالم اليوم يعيش حملة و ثورة سريعة في عالم الاتّصال و الإعلام بشتّى وسائله و أدواته.

7- إنّ ما اقترحته الكتابات المختلفة، من فكرة المرجعية التخصّصية، بمفهومها في كلا المدرستين السنّية و الإمامية؛ إنّما تفرضه طبيعة هذا العصر الموسومة بتعقّد المسائل، و تشابك حيثيات القضايا و النوازل، على شتّى الأصعدة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية؛ خاصّة في غياب أهل القدرات الاجتهادية المطلقة، و هو ما يفرض صورة هذا النوع من الاجتهاد، و الّذي تدعّمه الهيئات الحديثة متمثلة في المجمّعات، و المؤتمرات و المجالس المختلفة.

[1] - إسماعيل الخطيب، الاجتهاد بين الفرد و المؤسسة، بحث سابق، ص99، 100.

أضف إلى ذلك أنّه يمكن القول؛ بأنّ الاجتهاد الجماعي الّذي مبناه على فكرة هذه المرجعية التخصصية، إنّما هو وليد لفكرة تجزؤ الاجتهاد الّتي درسها العلماء قديما، من كلا المدرستين و الّتي تتيح فرصة النظر الشرعي لعديد من القضايا، على يد علماء جمعوا من كلّ فنّ و علم، **القدر** الّذي يسمح بذلك.

و في ختام المبحث، إذا كان المقرّر أنّ رأي المجتهد حجّة في حقّ نفسه بالدرجة الأولى، و في حقّ يره من المجتهدين في بعض المواطن دون بعض – على الخلاف المتقدم في ذلك- **فما هي حدود** حجّية رأي المجتهد و قوله في حقّ غيره من المقلّدين؟ و هو ما سيتمّ تفصيل جوابه في المبحث الموالي.

المبحث الثالث: حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المقلّدين.

أن تمّ بحث أهمّ حدود و معالم حجّية رأي المجتهد في حقّ نفسه، في المبحث الأول من هذا الفصل، و بعد تحديد مواطن أهمّ مسوّغات اعتماد المجتهد لرأي غيره من أهل الاجتهاد في المبحث ني منه؛ سيتمّ استكمال بيان حدود الحجّية في قول المجتهد، لكن في حقّ غيره ممّن عَدِمُوا آلة الاجتهاد و النظر من المقلّدين.

و بغضّ النظر عن الاختلاف الحاصل بين العلماء، حول مشروعية التقليد من عدمها، و بغضّ النظر عن الأدلّة الّتي ساقها كلّ فريق لمذهبه في هذا الباب، و على القول بجواز التقليد في حقّ العوام من النّاس، و حرمته في حقّ أهل الاجتهاد و النظر؛ فإنّ التحقيق يفضي إلى القول أنّ التقليد نوعان:[1]

– **نوع مذموم** و هو ما تعلّق بالتقليد بعد ظهور الحجّة، و قيام الدليل عند المجتهد **على خلاف** القول المُقَلَّد، و هو ما تم تفصيل أدلّته في المبحثين الأول و الثاني من هذا الفصل.

– **نوع محمود: و يتعلّق بتقليد العاجز عن الاجتهاد؛ لأنّه لا** قدرة له **على استنباط الأحكام،** لفقده آلة النظر في الأدلّة، و من ثَمَّ لم يبق أمامه **سوى الرجوع** إلى **العلماء العالمين بذلك على**

[1] - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، 1129/2، 1130.

سبيل الوجوب و الإلزام، و في هذا الصدد يقول الإمام الغزالي: " **و قول العالم حجة على المقلّد لدليل قاطع.**"[1]

و ممّا يستدعي الوقوف على حدود حجّية الآراء، و الأقوال الاجتهادية في حقّ هذه المرتبة من أهل التكليف، **هو ما تردّد على ألسنة بعض أهل العلم،** من أنّه لا حجّة إلاّ في قول المعصوم ﷺ، معبّرين عنه بقولهم: " ليس أحد من خلق الله إلاّ يُؤْخَذ من قوله و يُترَك، إلاّ النبي ﷺ."[2] **ضمن** .د من المطالب تعرض لمسائل مهمّة، تتعلّق جميعها بحدود حجّية رأي المجتهد و قوله في حقّ **من يأخذ عنه من أهل التقليد.**

غير أنّه و قبل التفصيل في حدود هذه الحجّية، فإنّ ثمّة تساؤل يتبادر إلى الذهن مفاده: هل من فرق بين قول المجتهد المطلق، و المجتهد المتجزئ من حيث الحجّية في حقّ غيرهما من المقلّدين أم لا؟

---

[1] - الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ص587.

[2] - ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، مصدر سابق، 91/2، و الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد و التقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط3، الكويت، دار القلم، 1403ه/1983م، ص54- 60.

ى هل يكون المقلِّد مُلزماً بالرجوع في مسألة ما إلى خصوص المجتهد المطلق، أم يجزئه فيها الأخذ بقول المتجزئ متى كان هذا الأخير متمكّنا من النظر فيها، و الوصول فيها إلى تحديد الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية؟

و هذا تساؤل في الحقيقة تابع لما تمّ بحثه في أوّل مطلب من هذا الفصل؛[1] فكما تمّ الوقوف على حقيقة حجّية نظر المطلق و المتجزئ في حقّ نفسيهما تحديدا، فلا بدّ من الوقوف على حقيقة ذلك في حقّ من يقلّدهما من أهل التكليف، و هو ما سيكون جوابه في المطلب الموالي:

المطلب الأول: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق.

و سيكون بحث هذه المسألة ضمن إطار المدرستين السنية، و الإمامية في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق عند أهل السنّة.

الملاحظ أنّ العلماء من أهل السنّة إنّما كان طرقهم لهذه المسألة، من خلال بحثهم لواحدة من أهمّ مسائل الاجتهاد؛ حال الحديث عن حكم رجوع المقلّد إلى أفضل المجتهدين و أعلمهم، و هي مسألة ذات صلة بموضوع هذا المطلب؛ على اعتبار أنّ المطلق من المجتهدين يكون فاضلا، و المتجزئ منهم يكون مفضولاً، و هذه مسألة فصلتها كتب أصول الفقه السنية بشكل لا مزيد عليه، و كان نتاجه أنّ الخلف حاصل عند أهل السنة في شأن استفتاء المفضول مع وجود الفاضل، حال اختلاف المجتهدين في الفتوى دون حال الاتّفاق؛ لأنّه في حال اتّفاقهم يكون المستفتي ملزما بالمصير إلى فتواهم اتفاقاً.[2]

مع العلم أنّ محلّ النزاع في المسألة، متعلّق بما كان في حدود القطر و البلد الواحد؛ لأنّ من العسير أن يرجع المقلّد إلى الأفضل من أهل الدنيا في كلّ مسألة، و لما في ذلك من سدّ لباب التقليد أمام العوام،[3] و من ثمّ كان الحاصل في هذه المسألة مذهبان كما يلي:

المذهب الأول: و حاصله أنّه يجب على العامّي استفتاء الأعلم و الأورع، فإن استوى من استفتاهم في ذلك كلّه تخيّر من بينهم، و هو مذهب أكثر الحنفية،[1] و الإمام أحمد و ابن سريج و

---

[1] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص89 و ما بعدها.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 287/4، و القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3934/9، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 217/3.

[3] – ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، و ابن بدران، المدخل، مرجع سابق، ص205.

القفال من الشافعية،[2] و هو اختيار الإمام أبي المظفر السمعاني في القواطع،[3] و الإمام الغزالي في المستصفى.[4]

دليل هذا القول: عمدة ما استند إليه أصحاب هذا القول دليلان؛ أحدهما من السنّة و ثانيهما من المعقول.

أ– من السنّة: استدلّوا بحديث رسول الله ﷺ: ﴿ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَاشِدِينَ المَهْدِيينَ وَ عُضُّوا عَلَيْهَا بِالنَوَاجِذِ.﴾[5]

و وجه الدلالة من الحديث؛ أنّ الصحابة الكرام كان فيهم الفاضل و المفضول من المجتهدين، و قد خصّ الحديث منهم الخلفاء الراشدين؛ الّذين كانوا أعرف الناس بطرق الاجتهاد.[6]

ب– من المعقول: و فحواه أنّ اختلاف الفتاوى بالنسبة للعامي كاختلاف الأدلة و تعارضها عند المجتهد، و لما كان المجتهد ملزما بالترجيح بين الأدلّة عند التعارض، فكذلك يُلزم العامّي بالترجيح بين نين حال اختلافهم في الفتوى، و تفاوتهم في العلم و الدين و الورع، و لا يكون الترجيح إلاّ باعتبار قول أفضلهم، و لأن هذه الأوصاف الأخيرة تعد طريقا لقوة ظن و اعتقاد المقلّد بالحكم، الّذي يجري مجرى قوّة ظنّ المجتهد به بعد الاجتهاد.[7]

---

[1] – نفسه، 349/3.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 288/4، و ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 86/1.

[3] – أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلّة، مصدر سابق، 146/5.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص374.

[5] – رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث رقم: 17182، 126/4، و قال عنه شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند : " حديث صحيح ورجاله ثقات"، و أبو داود في سننه، باب: لزوم السنّة، حديث رقم: 4609، 329/4، و الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب: الأخذ بالسنّة و اجتناب البدع، حديث رقم: 2696، 44/5، و قال عنه: " هذا حديث صحيح "، و رواه ابن ماجة في سننه، كتاب: الإيمان و فضائل الصحابة، باب: إتّباع سنّة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم:43، 15/1، و رواه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي و يفتي به المفتي، حديث رقم: 20125، 114/10، و الحاكم في مستدركه، كتاب: العلم، حديث رقم:329، 174/1، و قال عنه: " هذا حديث صحيح ليس له علّة "، و ابن حبّان في مقدّمة صحيحه، كتاب: الاعتصام بالسنّة، حديث رقم:5، 178/1، و قال عنه الأرناؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبّان: " إسناده صحيح". راجع: صحيح ابن حبان بتحقيق الأرناؤوط، 178/1.

[6] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 288/4.

[7] – نفسه، 288/4، القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3934/9، و النووي، آداب الفتوى، مصدر سابق، ص74، و ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص385، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، و الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 437/2.

و اعتُرض على هذا بأنّه: استدلال مؤسس على القياس، و هو لا يقاوم ما تمّ ذكره من إجماع الصحابة على المسألة، و الإجماع مقدّم على القياس اتّفاقاً، كما أنّ ثمّة فارقا بين المجتهد و المقلّد؛ فالمجتهد يسهل عليه الترجيح لكمال ملكته و جودة ذهنه، خلافا للعامّي الّذي قد يتمكّن من ذلك في بعض الأحيان دون الأخرى، و هو ما قد يوقعه في الحرج و المشقة.[1]

المذهب الثاني: عدم وجوب الاجتهاد في استفتاء الأعلم.

و ذهب إلى القول بجواز استفتاء المفضول مع وجود الفاضل، أكثر الأصوليين من علماء السنّة و منهم القاضي الباقلاّني، و هو اختيار الإمام الآمدي في الإحكام،[2] و تابعه عليه الإمام ابن الحاجب في المختصر؛[3]فيكون العامّي وفق هذا المذهب مخيّرا في استفتاء من شاء من أهل الاجتهاد؛ دون إلزام إلزام بالرجوع إلى الأفضل.

دليل هذا القول:

عمدة هذا الرأي أنّ الصحابة ﷺ كان فيهم الفاضل و المفضول في العلم، و لم يُنقل عن واحد منهم تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المفتين، كما لم يُعلم النكير منهم على من اتبع المفضول مع وجود الأفضل منه، فكان ذلك منهم إجماعا على الجواز و عدم المؤاخذة.[4]

و يعدّ هذا الاستدلال من أقوى أدلّة جواز تقليد المفضول، و يدلّ عليه قول الإمام الآمدي: " و لولا إجماع الصحابة على ذلك، لكان القول بمذهب الخصوم أولى."[5]

ما استُدلّ لهذا المذهب بأنّ العامّي لو كُلّف بالترجيح بين المجتهدين؛ لكان ذلك ضربا من التكليف بما لا يطاق، لعجزه عن معرفة طرق الترجيح.[6]

و اعتُرِضَ عليه بأنّ: الأفضل في كلّ بلد معروف مشهور، و لا عسر أمام المقلّد في الوقوف عليه، لاسيما إن عُلم أنّ الأفضلية بمعنى الأعلمية، قد تُعلم بغضّ النظر عن نفس العلم؛ عن طريق الشهرة

---

[1] – ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، و اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 437/2.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 288/4.

[3] – العضد، شرحه على المختصر، مصدر سابق، 643/3.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص373، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق،288/4، و العضد، شرحه على المختصر، المختصر، 643/3، و البرزلي، جامع مسائل الأحكام، مصدر سابق، 81/1.

[5] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 289/4.

[6] – ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، و اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 437/2.

و التسامع و القرائن؛ كإذعان المفضول له و تقديمه له على نفسه، و كذا كثرة المستفتين حوله، و من ثَمَّ كان ميسورا على المقلّد تحرّيه و الوصول إليه.[1]

هذا و يجدر التنبيه أنّ ما يلفت النظر في كتابات الأعلام وفق ما سبق، أنّ المراد بالأفضلية في المجتهد هو الأعلم من أهل الاجتهاد بمدارك المسائل و أصولها.

أما في حال تفسير الأفضلية بالورع و الدين؛ فللعلماء فيه بحث آخر، حاصله أنّ الترجيح في مقام الاجتهاد لا يكون غالبا إلاّ باعتبار الأعلمية؛[2] إذ قد عُلم سابقا[3] أنّ عدالة المجتهد من شروط قبول اجتهاده في الفتوى، و كذا نفوذ حكمه و قبوله.

و ختاما فإنّه يمكن بناء الحجية في نظر المجتهد المتجزئ نظريا، على ما درسه الأصوليون السنّة في مسألة إفتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد؛ خاصة من خلال ما قرّروه من أنّ المجتهد المتبحّر في مذهب إمام من الأئمة، و بالاطّلاع على مآخذ الأحكام؛ يجوز إفتاؤه حال فقد المجتهد المطلق لدليلي الضرورة و الإجماع على التحقيق.[4]

و وجه هذا الطرح، هو قياس المتجزئ على المتبحر في مذهب إمام من الأئمة؛ فإذا كان الإجماع منعقدا على جواز هذا النوع من الفتيا و حجّيتها في حق أهل التقليد، فمن باب أولى ثبوت الحجّية في قول المتجزئ متى استكمل أهلية البحث في مسألة من المسائل؛ لأنّه وقتها يكون كاشفا عن الحكم باجتهاده لا بالنّقل عن غيره.

لعلّ هذا الطرح يتأكّد عمليا في مثل عصرنا؛ لما هو مُعَاينٌ فيه من فقدان المجتهد المطلق الفرد و غيابه، و من ثَمّ فبالإضافة إلى ما سبق تقريره من ضرورة الاجتهاد الجماعي لمثل هذا العصر؛ فإنّه لا مناص من القول بأنّ الحجّية في الآراء الاجتهادية، لا تعدو نطاق التجزئة في النظر، و الّتي

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 288/4، و القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3935/9، و ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص386، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، و ابن بدران، المدخل، مرجع سابق، ص205.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 82/6، و القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3934/9، و ابن الصلاح، أدب المفتي، مصدر سابق، 87/1، و النووي، آداب الفتوى، مصدر سابق، ص74، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 217/3، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 349/3، 350.

[3] – راجع: الفصل التمهيدي، ص54.

[4] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 287/4، و العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 641/3، و ما بعدها، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 316/6، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 348/3.

فرضتها عمليا طبيعة التعقيد و التشعّب في المسائل الجديدة و الطارئة، و الّتي صار البحث الشرعي فيها مبنيا على جانب التجزئة المرتبطة بالنظرة التخصّصية في شتى المجالات و الميادين.

الفرع الثاني: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق عند الإمامية.

تبعا لما تظهره عبارات الأصوليين من الإمامية المتأخرين؛ فإنّه يظهر بجلاء التفريق بين نظر المجتهد المطلق، و نظر المتجزئ من حيث الحجّية في حقّ أهل التقليد؛ فكان الحاصل منها رأيان:

أحدهما: يتّجه إلى القول بمنع تقليد المجتهد المتجزئ متى أمكن الرجوع إلى المطلق، و هو ما صرّح به ب الفصول الغروية في معرض الحديث عن حجّية نظر المجتهد المتجزئ في حقّ غيره من المقلّدين في قوله: "... و الحق عدم حجيةٍ له بناء على حجيته في حق نفسه، مع التمكّن من الرجوع إلى المجتهد المطلق."[1]

و المعنى أنّ نظر المتجزئ لا يكون حجّة في حقّ المقلّد، بالبناء على حجّية نظره في حقّ في نفسه، متى تمكّن المقلّد من الرجوع إلى المجتهد المطلق.

ثانيهما: يتجه إلى القول بحجية نظر المتجزئ في حقّ من يقلّده فيه؛ كما هي وجهة صاحب عناية الأصول من المعاصرين،[2] و فيما يلي عرض سريع لأدلّة كلّ قول.

أوّلا: أدلّة القائلين بعدم حجّية نظر المتجزئ في حقّ المقلّد.

استدلّ أصحاب هذا الرأي بدليل مفاده عدم إحراز السيرة العقلائية على جواز ذلك، و كذا عدم الوقوف على سيرة المتشرّعة من زمن المعصومين، في الرجوع إلى من كان متجزئا في نظره.[3]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال بأنّ: تجهد المتجزئ على اعتباره من أهل الخبرة؛ فإنّ المعروف بين العقلاء، عدم التفرقة في الرجوع إلى من ن خبيرا في جميع المجالات و الأبواب، أو إلى من كان خبيرا في بعضها دون البعض الآخر، و من ثَمّ تقرر لزوم الرجوع إلى المتجزئ فيما كانت خبرته به أكثر من خبرة المطلق.[4]

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص400.

[2] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 186/6.

[3] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص467، و نفسه، 186/6.

[4] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 186/6.

ثانيا: أدلّة القائلين بحجّية نظر المتجزئ في حقّ المقلّد.

و احتُجَّ لهذا الرأي عموماً، بدليل مفاده الإطلاق في أدلة التقليد الّتي تنصّ على وجوب رجوع الجاهل إلى أهل الذكر؛ دون تفريق بين أهل الاجتهاد المطلق منهم و بين أهل التجزئة،[1] و عليه تكون تلك الأدلّة شاملة لجواز تقليد المتجزئ فيما ظفر فيه بالحكم، أو الوظيفة العملية.

و من هذه الأدلّة على وجه الخصوص رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله محمّد بن جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: ﴿ إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الجُورِ، وَ لَكِن انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.﴾[2]

و لعلّ وجه الاستدلال بهذه الرواية هو ما ورد فيها من التعبير بقوله: " يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا " فقد أجاز الرجوع في الحكومات و المرافعات، إلى من كان عالما ببعض القضايا لا كلّها، و كذلك الحال في المتجزئ لتمكّنه من بعض المسائل دون البعض الآخر، فيجوز الرجوع إليه في الفتوى.

و اُعتُرِضَ على هذا بأنّه: استدلال غير ناهض في المقام من جهتين: إحداهما ضعف الرواية من حيث السند، و الثانية من حيث الدّلالة، و في هذا الشأن يقول صاحب الفصول: " ...لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا و دلالة، و عدم نهوضها دليلا و حجّة."[3]

و لعل هذا الثاني أساسه أنّ الرواية– و على تسليم صحة سندها– فإنّ دلالتها على المقام ضعيفة؛ لأنّ ورودها كان في باب القضاء و المرافعات، لا في مقام الفتاوى و الأحكام.

هذا و بغضّ النظر عن الخلف السابق حول حجّية نظر المتجزئ في حقّ فئة المقلّدين؛ فإنّه يمكن تقرير أنّ المسألة ذات ارتباط وثيق بمسألة تقليد الأفضل، على غرار ما تمّ بحثه في المدرسة السنّية، و هو ما يتأكّد بالتدقيق في عبارة صاحب الفصول حال عرضه للمسألة في قوله: "...نعم لو تسافل

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص467، و نفسه، 186/6.

[2] – أخرجه العاملي الحر في وسائل الشيعة، كتاب القضاء، باب: اشتراط الإيمان و العدالة و عدم جواز الترافع إلى قضاة الجور و حكامهم، حديث رقم:5، 4/18.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص400.

المجتهد المطلق إلى التجزي و قلّده حال الإطلاق، اتّجه القول إلى بقائه على تقليده ما لم يرجع عنه."[1]

المراد أنّ حجّية نظر المجتهد المطلق في حقّ مُقَلِّدِهِ باقية حال انقلابه إلى التجزئة، لسبب من الأسباب الّتي من شأنها التقليل من مداركه و دقّة ملحظه؛ كالنسيان و المرض و غيرها من العوارض الّتي قد تعتري فكر المجتهد باعتباره بشرا؛ فحجية قوله حال الإطلاق باقية مستمرّة، ما لم يرجع عنه، و إلاّ فلا يجوز للمقلِّد البقاء على تقليده متى رجع عن قوله الأول؛ لأنّ قوله الثاني عندها لا حجّية له؛ لما تمّ تقريره على المذهب القائل بعدم حجّية نظر المتجزئ من جهة، و لما هو مقرّر من عدم جواز العمل بالأقوال المرجوع عنها من جهة أخرى.

و عليه فإنّ التنبيه إلى إمكان التسافل من مرتبة الإطلاق إلى مرتبة التجزئة، فيه إيماء إلى أهمّية ما بحثه الإمامية على غرار السنّة من مسألة تقليد المفضول مع و جود الفاضل.

و المراد بالأفضلية هنا لا يخرج عن معنيين: أحدهما الأعلمية، و ثانيهما الأورعية؛ فعلى تفسير الأفضلية بالأعلمية؛ فللإمامية فيه بحث حاصله مذهبان:

المذهب الأول: مذهب يوجب تقليد الأعلم و الاجتهاد في استفتائه، و هو مذهب الغالبية من الإمامية، و به صرّح المرتضى في قوله: " و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع و أدين فقد اختلفوا؛ فمنهم من جعله مخيّرا، و منهم من أوجب أن يستفتي المقدّم في العلم و الدين، و هو أولى لأنّ الثقة هيهنا أقرب و أوكد، و الأصول كلّها بذلك شاهدة."[2]

و تابعه على هذا الرأي عدد من الإمامية؛ كالشهيد الأول في الذكرى،[3] و ابن الشهيد الثاني في المعالم،[4] و الأنصاري في كتاب القضاء و الشهادات،[5] و البهائي في زبدة الأصول؛[6] ليكون ظاهر ما ذهبوا إليه من الإلزام بقول الأعلم، هو قول الأكثر من الإمامية، بل قد ادُّعِيَ الإجماع على ذلك، على ما سيأتي تفصيله عند عرض أدلّة كلّ فريق.

---

[1] – نفسه، ص400.

[2] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 801/2.

[3] – الشهيد الأول، ذكرى الشيعة، مصدر سابق، 43/1.

[4] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص246.

[5] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط1، قم، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1415هـ، ص52، 53.

[6] – البهائي، زبدة الأصول، مرجع سابق، ص165.

و على الرغم من ذلك فقد وُجد من المتأخرين[1] من عدّ القول باشتراط الأعلمية في الفقيه المجتهد، من خصوصيات متأخّري المتأخرين منهم، و مبناه في ذلك على القول بوجوب الاحتياط.

إلاّ أنّ هذه الرؤية في المسألة مدفوعة بالعبارات المتقدّمة؛ الّتي تبيّن بما لا يدع مجالا للشك أنّ اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد، هو ديدن المتقدّمين من أصوليي هذه المدرسة.

غير أنّ الظاهر من الإلزام بقول الأعلم وفق هذا المذهب، هو متى عُلِمت المخالفة في الفتوى بينه و بين غيره من المجتهدين المفضولين، و إلاّ فإنّه لا مانع من تقليد المفضول حال موافقته للفاضل في الرّأي و الفتوى، أو جهلت المخالفة بينهما؛ إذ ظاهر ما تفيده العبارات الإمامية في هذا الشأن لدم وجوب الفحص عن المخالفة حال الجهل بها، كما أنّ مجرّد احتمال المخالفة غير مانع من الحجية لكلا الرأيين، و الّتي من لوازمها أن يكون المقلّد معذورا في حال مخالفة الفتوى للواقع؛ لأنّه مخيّر في الرجوع إلى هذا العالم أو ذاك.[2]

المذهب الثاني: و هو للقائلين بجواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، و ينسب لبعض الإمامية، كما هو الظاهر من عبارة نجم الدين الحلّي في قوله: "...إذا وجد اثنان متفاوتان في الفضيلة، مع استكمال الشرائط المعتبرة فيهما، فإن قلّد الأفضل جاز، و هل يجوز العدول إلى المفضول؟ فيه تردّد، و الوجه الجواز؛ لأنّ خلله ينجبر بنظر الإمام "،[3] و هو مذهب صاحب الفصول الغروية من المتأخّرين.[4]

هذا و بغضّ النظر عن الخلف الواقع بين أعلام هذه المدرسة من المتأخرين في تحديد معنى الأعلمية في المرجعية الدينية؛[5] فهذه أدلّة كلّ مذهب في اعتبار الأعلمية أو عدمها:

---

[1] – مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد، مرجع سابق، ص148.

[2] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص118، و ص 166.

[3] – جعفر الحلّي، شرائع الإسلام، تعليق: صادق الشيرازي، ط2، طهران، انتشارات استقلال، 1409هـ، 862/4.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، ص423، و محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، ص26.

[5] – ت عبارات الأعلام من المتأخرين حول تحديد معنى الأعلمية؛ فتأرجحت عباراتهم بين تفسيرها بقوّة الملكة و شدّة الاستنباط حينا، و بين الإحاطة و التفوق في تحصيل شتى علوم الاجتهاد حينا آخر، غير أنّ الحاصل منها جميعا أنّ الأعلمية أمر نسبي يختلف حدّه باختلاف وجهات و مسالك الأعلام في ضبطه و تحديده.

راجع: النراقي (1244هـ)، مستند الشيعة، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، 1419هـ، 50/17، 51، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص424، و اليزدي (ت1337هـ)، العروة الوثقى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، قم، مؤسسة النشر الأسلامي، 1417هـ، 21/1، 22، و محمد تقي الحكيم، الأصول

أوّلا: أدلّة القائلين بوجوب التحرّي عن الأعلم:

استدلّ أصحاب هذا الرأي بعدد من الأدلّة، و عرضها على النحو الآتي:

أ- الأخبار: و في مقدّمتها مقبولة عمر بن حنظلة الّتي دلّت على وجوب تقديم الأفقه على غيره في قوله: سَأَلتُ أَبَا عَبْد اللَه عليه السلام عَنْ رَجُلَين مِنْ أَصْحَابنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاث...فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِد اخْتَارَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَ فِيمَا حَكَمَا وَ كِلاَهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ فقال: ﴿ الحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الحَدِيث.﴾ [1]

و اعتُرِضَ على الاستدلال بهذه الرواية من وجوه:

1- الرواية و إن سُميت بالمقبولة، كناية عن تلقي الإمامية لها بالقبول، إلاّ أنّ سندها ضعيف بعمر بن حنظلة، الّذي لم يرد بشأنه توثيق و لا مدح.

2- و على تسليم صحّة سند المقبولة، فهي أجنبية عن مقام الاستدلال، لورودها في خصوص ؤون القضاء و المرافعات الّتي شأنها البت في الحكم، و لا مجال للقول فيها بالتخيير، و من ثمّ لا يصحّ الاحتجاج بها في مقام التقليد الّذي لا مانع من الحكم بالتخيير فيه.

و يضاف إلى ذلك، أنّ الإمام في المقبولة، فرض الترجيح بالأورعية و الأصدقية، و هما من الأمور يجري بها الترجيح بين الفتاوى المتعارضة على ما سيأتي، فهي من مرجّحات الأحكام القضائية، دون ما يتعلّق بالفتاوى كما يفيده ظاهر الرواية.

3- الأعلمية المرجّحة في المقبولة هي أعلمية نسبية إضافية، غير كافية في تعيين من يلزم الرجوع إلى تقليده، في حين أنّ مراد القائلين بالأعلمية في الاجتهاد، هو الأعلمية المطلقة، و من ثمّ تكون الأعلمية المرجّحة في باب القضاء و تعارض الحاكمين، غير الأعلمية المشروطة في مقام الاجتهاد.[2]

العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص659، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص146، و مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 258/6.

[1] - تقدّم تخريجها. راجع: الفصل التمهيدي، ص58.

[2] - الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص143 و ما بعدها.

و من الروايات الّتي استُدِلّ بها في المقام قول الإمام علي رضي الله عنه: ﴿ اِخْتَرْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِك.﴾،[1] و الّتي اعترِض عليها بأنّها رواية و إن أُعمِلت في موردها و هو القضاء، فإنّ غاية ما تدلّ عليه هو اعتبار الأعلمية الإضافية في القاضي، لا الأعلمية المطلقة في المجتهد، فتكون أجنبية عن مقامي الفتوى و التقليد، و بالجملة فإنّ أهم الروايات الّتي كانت مرتكزا في ترجيح قول الأعلم لدى القائلين به، بل إلى ادّعاء الإجماع على ذلك، كلّها في الواقع أجنبية عن المقام لاختصاصها بباب القضاء، دون التقليد و الفتوى.[2]

ب- الإجماع: و تفيد بعض الكتابات الإمامية أنّه محكي عن قدماء الأصحاب منهم؛ كالمرتضى في وجوب الترافع ابتداء إلى الأفضل، و لزوم تقليده دون المفضول.[3]

و الواقع أنّ عبارة المرتضى، ليس فيها ما ينصّ أو يصرّح بالإجماع، بل ظاهرها وقوع الاختلاف بين الأصحاب في شأن تقليد الأعلم، و إن كان مذهب المؤلّف الميل إلى القول بترجيح قول الأعلم لزيادة الثقة بقوله، حيث يقول: " و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع و أدين فقد اختلفوا؛ فمنهم من جعله مخيّرا، و منهم من أوجب أن يستفتي المقدَّم في العلم و الدين، و هو أولى لأنّ الثقة هيهنا أقرب و أوكد، و الأصول كلّها بذلك شاهدة."[4]

هذا و على فرض ثبوت الإجماع المحكي عن صاحب الذريعة، فقد حمله صاحب جواهر الكلام، على الإمامة العظمى و لزوم تقليدها الأفضل دون المفضول، و هو مختلف عن المسألة المطروحة في هذا المقام.[5]

و يضاف إلى ذلك، أنّ الإجماع المدّعى ممتنع؛ لعدم عنونة المسألة في كتب القدماء من الإمامية،[1] و مما يشهد لهذا المعنى؛ عدم تعرّض الطوسي[2] إلى شرط الأفضلية في المفتي في كتاب

---

[1] – أخرجه العاملي الحر في الوسائل، كتاب القضاء، باب: وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى، حديث رقم:18، و باب: تحريم الرشوة في الحكم و الرزق من السلطان، حديث رقم:9، 116/18، و 163/18.

[2] – الجواهري (ت1266ه)، جواهر الكلام، تصحيح و تحقيق و تعليق: محمود القوجاني، ط3، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1362ه، 45/40.

[3] – الأردبيلي (ت993ه)، مجمع الفائدة، تحقيق: مجتبى العراقي و علي الاشتهاردي و حسين اليزدي الأصفهاني، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1414ه، 20/12، و نفسه، 45/40، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423.

[4] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 801/2.

[5] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 45/40، 46.

العدّة،[3] و هو ما يستفاد منه عدم تحقق الإجماع المدّعى، كما يتأيّد ذلك بالاستناد إلى ما صرّح به البعض[4] من جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل.

ج- العقل: و مفاد هذا الدليل، أنّ فتوى الأعلم تكون أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره، لسعة اطلاعه و إحاطته بما لم يحط به غيره، و من ثمّ تتعيّن فتوى الأعلم دون غيره، و يكون العدول إلى فتوى المفضول، ترجيح للمرجوح على الراجح و عدول عن أقوى الأمارتين و كلاهما ممنوع،[5] و هو ما أومأ إليه المرتضى بقوله: " و هو أولى لأنّ الثقة هيهنا أقرب و أوكد، و الأصول كلّها بذلك شاهدة."[6]

و هو المعنى الّذي تابعه عليه غير واحد من الأصوليين، ممّن تأخّروا عنه؛ كصاحب المعالم،[7] و صاحب كشف اللّثام،[8] و صاحب الجواهر.[9]

غير أنّه اعتُرِض على هذا بأنّ: القول بأنّ فتوى الأعلم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي مطلقا، غير مسلّم؛ لأنّ فتوى غير الأعلم قد ترد موافقة للمشهور الّذي عليه الأساطين من أهل العلم، بخلاف فتوى الأعلم الّتي قد ترد بخلاف المشهور من أقوال العلماء، و من ثمّ يمتنع الحكم بكونها أقرب إلى الحكم الواقعي؛ كما أنّه لم يقم أيّ دليل على كون الأقربية مرجّحة في تعيّن المرجع المقلَّد، بل كلّ

---

[1] – المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، ط2، إيران، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1409هـ، 180/2.

[2] – هو محمّد بن الحسن الطوسي، الملقّب بشيخ الطائفة و مربّي علمائها، أخذ عن المرتضى صاحب الذريعة، له: التبيان في تفسير القرآن، و التهذيب و الاستبصار في الحديث، و العدّة في أصول الفقه، و المبسوط في الفقه، ت460هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 127/1، 138، 145.

[3] – الطوسي، عدّة الأصول، مصدر سابق، 727/2 و ما بعدها.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423.

[5] – الأردبيلي، مجمع الفائدة، مصدر سابق، 20/12، و نفسه، ص423، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص146.

[6] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 801/2.

[7] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص246.

[8] – الهندي (ت1137هـ)، كشف اللّثام عن قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1424هـ، 8/10.

[9] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 43/40.

الأدلّة المعروفة في الباب، تفيد صدق عنوان العالم أو الفقيه على الأعلم و على غير الأعلم على حدّ سواء، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.[1]

و هو معنى سبق تقريره في المبحث الأول من هذا الفصل،[2] و الحاصل منه أنّ الأعلمية في المرجع شيء، و الأقربية إلى واقع الأحكام الإلهية شيء آخر.

و عليه فإنّ الترجيح بالأقربية الّذي استند إليه الأصوليون في عباراتهم السابقة، لا يعني وجوب تعيّن المرجعية في التقليد، فالأعلم و إن كان مرجحا على غيره، فذلك لا يعني أن يصبح الرجوع إليه متعيّنا واجبا، و إلاّ لزم من ذلك وجوب رجوع المجتهد إلى من هو أعلم منه في مواطن الخلاف،[3] و قد عُلم ممّا سبق أنّ المجتهد ملزم بنظره و اجتهاده.

كما يشهد لهذا المعنى أنّ المقلِّد قد يطّلع على مدارك الأفضل و مدارك المفضول، فيترجّح لديه قول المفضول؛ على ما قرّره صاحب الفصول الغروية،[4] و لا ضرورة لأن يكون ذلك ترجيح لأضعف الأمارتين.

د– السيرة العقلائية: و المراد بهذا الدليل، أنّ سيرة العقلاء مستقرّة على الرجوع إلى الأفضل، في مواطن الخلاف بين الخبراء، وفي هذا الصدد يقول صاحب المستمسك: " و مقتضى بناء العقلاء تعيّن الرجوع إلى الأفضل، و التشكيك في ثبوت بناء العقلاء على ذلك، يندفع بأقلّ تأمّل."[5]

بل من أهل العلم من عدّ هذا الدليل من أقوى الأدلّة في ترجيح الرجوع إلى الأعلم، و من ذلك ما صرّح به صاحب الاجتهاد و التقليد في قوله: " فالصحيح في الحكم بوجوب تقليد الأعلم، هو السيرة العقلائية الّتي استكشفنا إمضاءها من عدم الردع عنها في الشريعة المقدّسة."[6]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال من وجوه:

* لم يثبت بناء العقلاء المدّعى في هذه الصورة؛ فالأدلّة الشرعية و الواقعية تناهضه، و من ذلك ما لو اختلف بشأن مريض طبيبان أحدهما أفضل و الآخر مفضول؛ فيحكم الأول بلزوم عمل جراحي

---

[1] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص147، 148.

[2] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص116.

[3] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص132.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص424.

[5] – محسن الحكيم (ت1390)، مستمسك العروة الوثقى، ط4، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ، 28/1.

[6] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص148.

للمريض و إلاّ كان مآله الموت، و يخالفه الثاني فيحكم بأنّ العمل الجراحي مآله التهلكة المحقّقة، ففي مثل هذه الصورة يبعد جدّا أن يعمل العقلاء برأي الأفضل.

* لا يصح الاعتماد على بناء العقلاء في أيّ مسألة ما لم يستكشف منه على نحو القطع موافقة الشارع و إمضاؤه.

فالاستدلال بسيرة العقلاء في المسألة يتضمّن القياس؛ لأنّ ما تعلّق بأمور الشريعة و الأحكام ليس بالضرورة، أن يكون مطابقا لما عليه سائر العلوم و المهن؛ فما من دليل يدلّ على أنّ الشارع قد أمضى هذا الترجيح في مسائل الشرع، لاسيما إن عُلِمَ أنّ الفارق بين مسائل الدين و غيرها من القضايا جوهري و أساسي.[1]

* ما عُلّلت به وجهة تعيين الرجوع إلى الأعلم في مسائل التقليد لكونها خطيرة، فيه من المبالغة ما لا يخفى و هو ما يتنافى مع قاعدة اليسر و رفع الحرج الّتي قرّرتها شريعة الإسلام، و القاضية برفع الحرج و إن لم يكن خطيرا، وعليه فإنّ مبدأ التيسير يتنافى مع إدعاء الخطورة في الأحكام، على نحو الشمول و الإطلاق.

* الاعتماد على الدليل العقلائي، إنّما هو ثمرة لما سلكه المتأخّرون من هذه المدرسة، بعد إدراكهم عدم قيام الأدلّة المعتبرة على كثير من المسلّمات لدى المتقدّمين، و من ثَمَّ درجوا إلى توظيف الدليل العقلائي، حفاظا على تلك المسلّمات الّتي خلّفها الأسلاف، و الّتي لم تكن لهم جرأة الاعتراض عليها، بقناعة أنّ صدورها عن الأوائل كاف في قيام الدليل الشرعي عليها، و إن جهلوا هذا الدليل في حدّ ذاته.[2]

ثانيا: أدلّة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم.

استدلّ أصحاب هذا الرأي بجملة من الأدلّة، عرضها على النحو الآتي:

أ- إطلاق النصوص الدالّة على التقليد: و المراد بها جملة الآيات و الأحاديث الّتي نصّت على مشروعية التقليد؛ فقد وردت مطلقة عن قيد الأعلمية و الأفضلية، و في هذا الشأن يقول صاحب

---

[1] - رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص186، و يحي محمد الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص133- 136.

[2] - نفسه، ص186، و نفسه، ص133- 136.

الفصول: " و الأصل مدفوع بعموم آيات المقام و رواياته؛ فإنّ المستفاد منها عدم تعيين الأفضل، فيتخيّر بين تقليده و تقليد المفضول."[1]

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾، [2] و قوله أيضا: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾.[3]

و من الأحاديث و الروايات، مقبولة عمر بن حنظلة، و مشهورة أبي خديجة في قول الإمام: ﴿اِجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلاً قَدْ عَرَفَ حَلاَلَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا.﴾[4]

فإطلاق هذه الأدلّة و غيرها، إفادة جواز الرجوع إلى كلّ من يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم، من دون تقيّد بوصف الأعلمية، و سواء عُلمت الموافقة بينهما في الفتوى أم المخالفة أم لا.[5]

و يضاف إلى هذه الإطلاقات، فعل الرسول ﷺ الّذي نقلوا عنه أنّه كان يولّي بعض الصحابة منصب القضاء، في حضرة الإمام علي رضي الله عنه الّذي هو أقضاهم، و هو المعنى الّذي اعتمد عليه بعض الإمامية في تقرير أنّه لو حضر الإمام في بقعة من الأرض، و تُحُوكِمَ إليه فله ردّ الحكم إلى غيره إجماعا؛[6] ليكون المراد أنّ المعصوم أفضل من غيره قطعا، و مع ذلك فله ردّ أمر الحكم في النازلة إلى غيره من المفضولين بالإجماع.

و من ثمّ يكون القول بلزوم تقليد الأفضل، على ما قرّره صاحب الفصول،[7] حاصله عدم صحّة الرجوع إلى أحد من أهل الفتوى زمن المعصومين، أو من قاربهم، و يكون الاقتصار من ذلك على الرواية دون الفتاوى، و هو ما لا يقول به أحد من الإمامية في الظاهر.

بل إنّ عكس هذا المغزى ثابت بدلالة فعل المعصومين عليه؛ فقد كانوا يرشدون الناس بالرجوع إلى عدد من أصحابهم، دون تفريق بينهم في اعتبار الأعلمية و الأفضلية.[1]

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423.

[2] – سورة التوبة، الآية:122.

[3] – سورة النحل، الآية:43، و الأنبياء، الآية:7.

[4] – أخرجه العاملي الحر في الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب رقم:11، حديث رقم:6، 100/18.

[5] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص136.

[6] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 45/40.

[7] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص424.

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال: بما أورده صاحب الكفاية في قوله:" و لا إطلاق في أدلّة التقليد، بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعية أصله."[2]

و المراد نفي الإطلاق المدعى في الأدلّة المذكورة؛ حال التسليم بدلالتها أصلا على مشروعية التقليد في الشريعة.

ب– دليل سيرة المتشرّعة: و حاصله أنّ سيرة المتشرعة من الإمامية، و من زمن المعصومين، جارية على أخذ المستفتين الفتيا من الفقيه الأقرب إليهم، حتّى مع احتمال وجود الأفضل منه حال بعد شقّته عنهم؛ من دون فحص عن اعتبار الأعلمية، حتّى في حال الاختلاف في الفتوى؛ لأنّ الاتّفاق بين الفقهاء في جميع الفتاوى أمر بعيد بحسب العادة.[3]

و اعترض على هذا الدليل بأنّ: إثبات قيام هذه السيرة أمر غير مسلّم، و هو ما عبّر عنه صاحب الكفاية في قوله: " دعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى، من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة."[4]

و مثل ذلك ما اعترض به صاحب مستمسك العروة الوثقى في قوله: " إنّ مجرّد قيام السيرة على الرجوع إلى المختلفين في الفضيلة، لا يجدي في جواز الرجوع إليهم مع الاختلاف في الفتوى، و لم تثبت سيرة على ذلك، و العلم بوجود الخلاف بينهم و إن كان محقّقا، لكنّ ثبوت السيرة على الرجوع إلى المفضول، غير معلوم بل بعيد جدّا فيما هو محلّ الكلام، أعني صورة الاختلاف المعلوم، و إمكان الرجوع إلى الأعلم."[5]

ج– دليل العسر و رفع الحرج: و في تقريره يقول صاحب الفصول:" ...مع ما في تعيين الأفضل من الضيق القريب."[6] و المراد أنّ الإلزام بتقليد الأعلم فيه عسر على المكلّفين، و هو منفي في الشريعة.[7]

---

[1] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 45/40، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص136.

[2] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص475.

[3] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص213.

[4] – الخراساني، كفاية الأصول، مصدر سابق، ص475.

[5] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 27/1.

[6] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، 424.

[7] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 26/1.

و وجه هذا الكلام – على ما فصّله الخوئي– أنّه بالنظر إلى الاختلاف في تحديد مفهوم الأعلمية في المرجعية، فإنّ ذلك يكون مثارا لإشكال على العامي في معرفة و تحديد شخص الأعلم؛ ذلك أنّ مسألة الأعلمية مسألة نسبية تجعل من عمليّة التقليد بالنسبة للعامي أمرا معقّدا، يفرض عليه عملية الاجتهاد في تعيين شخص المرجعية، و هو ما قد تقصر عنه همم الكثيرين من العوام، خاصّة في ظلّ اختلاف أهل الخبرة في تحديد ضوابط الأعلمية المقصودة، و كذا ما يتأثر به الأمر من عوامل سياسية و دعوية، تجعل من تحديد شخص الأعلم غاية في الصعوبة.[1]

و هو السبب الّذي جعل من بعض المعاصرين،[2] ينحو منحى التنظير لمرتبة وسط بين الاجتهاد و التقليد، هي مرتبة النظر الّتي تفرض على المقلّد الترجيح بين أعيان المفتين، كطريق معقول لتجاوز إشكال الأعلمية المفروضة.

كما يضاف إلى ذلك، أنّ القول بوجوب تقليد الأعلم، يجب منه على المكلّف الإحاطة بكافّة آرائه و أقواله من مظانّها، و لا يخفى ما في هذا الشرط من التعسير و الحرج حتى بين أهل البلد الواحد، ناهيك عن أهالي البلاد البعيدة، و يتضح الأمر عمليا أكثر في مجال الحكومات مثلا،[3] و و الّتي لا يخفى ضرر تأخيرها حال تعذّر الوصول إلى الأفضل و الأعلم متى بعدت شقّته.

و اعترض صاحب الكفاية على هذا الدليل بأمرين:

أحدهما: انتفاء العسر بالنسبة للمقلّدين، في الوقوف على فتاوى الأعلم و آرائه، من خلال كتبه و رسائله.[4]

ثانيهما: لا عسر في تشخيص و تعيين الأعلم من الفقهاء؛ لأنّ تشخيص الأعلمية ليس بأشكل من أصل الاجتهاد في حدّ ذاته.[5]

و المراد بذلك – على ما ذكره صاحب المستمسك – أنّ لزوم القول بالعسر من تقليد الأعلم ممنوع كلّية.[6]

---

[1] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص139، و يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص126.

[2] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص127.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص424.

[4] – الخراساني، كفاية الأصول، مصدر سابق، ص475.

[5] – نفسه، ص475.

[6] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 27/1.

هذا و في ختام العرض لمسألة لزوم تقليد الأعلم، و ما ينبني عليها من مسألة حجّية نظر المتجزئ من عدمها في حقّ المُقلِّد، فلعلّ المخرج من كلّ ما سبق بيانه من أدلّة و اعتراضات؛ يكون بما نبّه إليه بعض المتأخّرين، كصاحب العناية[1] الّذي حاول حصر الخلاف في المسألة و اختصاره في كونه لفظيا لا غير؛ بحمل رأي القائلين بجواز تقليد المفضول على عدم مخالفته للأفضل منه في الفتوى، و هو ما يشهد له قول صاحب الفصول على اعتباره من أصحاب هذا المذهب، في سياق الاعتراض على الاستدلال بالمقبولة في المقام في قوله: " و الرواية المذكورة بعد تسليم سندها، واردة في صورة التعارض في الحكم، فلا تدلّ على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة."[2]

و هو تعليل يتوافق مع ما تمّ البناء عليه من رأيه في مسألة حجّية نظر المطلق، و المتجزئ في حقّ المقلّد؛ لأنّ الأول و لا ريب يكون أعلم من الثاني في كثير من المسائل، و هو ما يرجّح نظره على نظر غيره عموماً.

غير أنّ هذا التعليل في محاولة تقريب الهوّة بين النظرتين، قد يعترض عليه بوجهين:

إحداهما: القول بترجيح حجّية رأي المطلق على المتجزئ لا يستقيم دائما؛ لاسيما في المسائل الّتي قد يكون نظر هذا الأخير فيها أدق من نظر المطلق، و في هذا السياق ترد عبارة صاحب العناية في قوله: " إنّ الإشكال في جواز تقليد المتجزي في الجملة، أي فيما هو مجتهد فيه خبير بصير به، في غير محلّه..."[3]

ثانيهما: إنّ احتمال التوافق بين الفتاوى، أمر بعيد عادة في جميع الأحوال؛ خاصّة بالاستناد إلى ما هو منسوب إلى المعصومين، من ردّهم الناس إلى فضلاء أصحابهم، سواء علمت أفضلية أحدهم على الآخر أم لا، و سواء علمت الموافقة في الفتوى أم اختلفوا في ذلك.

و ما يزيد في الاعتقاد بصحّة هذا المسلك عبارة صاحب العروة الوثقى في قوله: " الأحوط عدم تقليد المفضول، حتى في المسألة الّتي توافق فتواه فتوى الأفضل."[4]

---

[1] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 246/6.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص423.

[3] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 186/6.

[4] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 22/1.

و الواقع أنّ هذا الحكم فيه من المبالغة ما لا يخفى، و في هذا الصدد يرد تعليق صاحب المستمسك في قوله: " مع اتفاق الآراء فالجميع حجّة، و العمل المطابق لواحد منها مطابق للجميع، فكما يجوز العمل اعتمادا على رأي الأفضل، يجوز اعتمادا على رأي المفضول أيضا، و كما يجوز الالتزام بالعمل بالأول، يجوز الالتزام بالعمل بالثاني أيضا، فاحتمال المنع عن الثاني غير ظاهر الوجه، إلاّ إطلاق قولهم: لا يجوز تقليد المفضول، لكن لو تمّ الإطلاق فليس معقدا لإجماع واجب العمل."[1]

خلاصة: ممّا سبق عرضه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- يمكن تقرير أنّ مبنى حجّية نظر المتجزئ في حقّ المقلّد مؤسس في الواقع على مسألة تقليد الأفضل؛ بمعنى الأعلم و الّذي اختلفت المذاهب في شأنه في كلا المدرستين السنّية و الإمامية.

و عليه يمكن القول بأنّ المجتهد المطلق و لا ريب أعلم من المتجزئ بهذا المعنى، و من ثمّ فإنّه على مذهب القائلين بلزوم البحث عن الأعلم في كلا المدرستين؛ فالمقلّد يكون ملزما بالرجوع إلى المجتهد المطلق حال وجوده، دون المتجزئ.

و أمّا بالنظر إلى مذهب القائلين بعدم وجوب التحري عن الأعلم من سنّة و إمامية، فالمقلّد وقتها يجوز له الاكتفاء برأي المتجزئ متى كان هذا الأخير متمكّنا من النظر في مسألته و الاجتهاد فيها.

على أنّ هذا الّذي تمّ تقريره، يكون صحيحا حال تفسير الأعلم بأنّه كذلك في كلّ مسألة تعرض له، و هو أمر نادر الوجود عمليا، و لذلك حدّد الإمام الآمدي من أهل السنّة معنى الإطلاق في الاجتهاد؛ بأنّه بلوغ المكلّف رتبة الاجتهاد في كثير المسائل، و إن جهل الحكم في البعض الآخر في قوله: " كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة، بالغا رتبة الاجتهاد فيها و إن كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها؛ فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع أحكام المسائل و مداركها؛ فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر."[2]

أمّا حال كونه الأعلم في خصوص مسألة بعينها، فإنّ نظره فيها قد يكون حجّة في حقّ من يقلّده فيها و إن كان متجزّئا؛ لأنّه متى استجمع آلة البحث فيها، و تمكّن من الوصول إلى كشف حكمها الشرعي؛ فإنّ وصف التجزئة في حقّه لا يضر، بل قد يكون نظره عند التحقيق في بعض أبلغ من نظر المجتهد المطلق، و هو ما أفادته الكتابات الإمامية المنتصرة لحجّية اجتهاد

[1] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 37/1.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 199/4.

المتجزئ فيما تعمّق بحثه فيه من المسائل، و إن أدّى ذلك إلى مخالفة المجتهد المطلق؛ لأنّه بهذا الاعتبار قد يكون أعلم منه في خصوص تلك المسألة.

2- الّذي يظهر من تفصيل المذاهب في كلا المدرستين، أنّ الرّاجح في مسألة الأفضلية بين المراجع و المجتهدين، هو الترجيح باعتبار الأعلمية لرجحان أدلّتها في كلا المدرستين، أمّا الترجيح بالورع فلا قوّة له في الطرح؛ إذ العبرة -كما تم عرضه- بعلم المجتهد و دقة ملحظه، و إلاّ فقد علم سابقا اشتراط العدالة و الورع في المجتهد، بالقدر الّذي يردع عن القول في دين الله بغير علم، من دون خلاف بين المدرستين في ذلك.

3- الملاحظ في الشق الإمامي تحديدا، أنّ من الأعلام من بنى لزوم التقيّد برأي الأعلم على أساس من الاحتياط الشرعي؛ كما هو الشأن لدى المحقق الأردبيلي[1] في معرض البيان للمسألة في قوله: " ...فتأمّل و احتط، و لا تخرج عنه مهما أمكن – أي عن قول الأعلم- و لا شك أنّه لو قُطِعَ النظر عن جميع الأمور الخارجة، يحصل الظن بقول الأعلم أكثر فيُتَّبعْ."

هذا و بغض النظر عن كون المقلِّد ملزما بتقليد المطلق أو المتجزئ من المجتهدين، فما هي حدود هذا الإلزام، و إلى أي مدى تمتد في حقه حجية من يأخذ برأيه و مذهبه؟ و هو بحث المطلب الموالي:

المطلب الثاني: مدى حجّية رأي المجتهد في حقّ مقلّده التزامًا.

و سيتمّ بحث المسألة من خلال أهمّ ما كتب فيها، في المدرستين السّنية و الإمامية في فرعين:

الفرع الأول: مدى حجّية رأي المجتهد في حقّ المقلّد التزامًا عند أهل السنّة.

و المقلِّد عند الأصوليين هو من " من قصرت همّته، و طاقته عن الاجتهاد و النظر في أدلّة الشرع؛ سواء كان عامّيا صرفا، أم عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد و لم يستكمل آلته."[2]

من ثَمَّ فلا مجال أمام الأول سوى تقليد العالم المجتهد وجوبا، و للثاني جواز ذلك أيضا متى تبينت له الصحة في اجتهاد من يقلّده بدليله.

---

[1] - هو أحمد بن محمد الأردبيلي و الملقّب بالآذربايجاني، أحد أعلام الشيعة المشاهير، له: زبدة البيان في فقه القرآن، و مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ت993هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، 127/1، و 86/2، و 142/2.

[2] - السمعاني، قواطع الأدلّة، مصدر سابق، 108/5، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص371، و القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3945/9، و العضد الإيجي، شرحه على مختصر المنتهى الأصولي، مصدر سابق، 634/3.

و صورة المسألة المراد بحثها؛ أنّ من كانت هذه حاله من أهل التكليف، هل يكون ملزما في عمله بتقليد مجتهد معيّن لا يخرج عن قوله في كلّ مسألة تعرض له من مسائل الفقه، في العبادات أو المعاملات، أم له العدول عنه في بعض المسائل إلى قول غيره، سواء كان ملتزما مذهبا معيّنا من المذاهب المعروفة أم لا؟

بمعنى أنّ من قلّدا مالكا في وجوب تعميم مسح جميع الرأس في الوضوء مثلا، هل يجوز له العدول بعدها إلى قول الشافعي في ذات المسألة، و يعمل بأنّ الواجب في المسح هو بعض الرأس لا جميعه أم لا؟

الواقع أنّ هذا السؤال يكمن جوابه في استقصاء أهم العبارات الأصولية الّتي وردت في هذا الشأن، و الّتي بتتبّع أهمّها يُلحظ أنّ العلماء من أهل السنة في هذه المسألة، فرّقوا فيها بين أمرين:

الأول: ما لم يكن المقلّد قد التزم في عمله مذهبا من المذاهب المعروفة؛ كمذهب الحنفية و المالكية، و الشافعية و الحنابلة.

الثاني: أن يكون المقلّد قد التزم بواحد من هذه المذاهب في عمله، و تفصيل كلّ من الاعتبارين في بندين كالآتي:

البند الأول: حجّية قول المجتهد في حقّ مقلّده ما لم يكن المقلّد قد التزم مذهبا بعينه.

فعلى هذا الاعتبار؛ فقد تمّ نقل دعوى الاتفاق بين الأصوليين القائلين بوجوب التقليد على فاقد ملكة و أهلية الاجتهاد، في أنّه متى التزم بقول مجتهد ما في مسألة معيّنة و عمل به، فليس له الرجوع فيها إلى قول غيره.

و هو ما قرّره الإمام الآمدي في قوله: " إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث و عمل بقوله فيها، اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره."[1]

و ذات الأمر تابعه عليه الإمام ابن الحاجب في مختصره الأصولي في قوله:" و لا يرجع عنه بعد تقليده اتّفاقا، و في حكم آخر المختار جوازه."[2]

و المراد بهذا الكلام على ما ذكرته أهم الشروح،[1] أنّه قد جرى الاتفاق على أنّ العامّي متى قلّد مجتهدا في حكم من الأحكام، فإنّه لا يكون له الرجوع في ذلك الحكم إلى مجتهد غيره، أمّا إن تعلّق

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 289/4.

[2] – العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 644/3.

الأمر بحكم آخر فيجوز له ذلك على القول المختار، و هو ما نقله عنهما صاحب تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، في قوله: "فإذا وقعت لعامي حادثة فاستفتى فيها مجتهدا، و عمل فيها بفتوى ذلك المجتهد، فليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره في تلك الحادثة بعينها بالإجماع كما نقله ابن الحاجب وغيره."[2]

دليل هذا القول:

لعلّ عمدة ما ارتكزوا عليه في تقرير هذا القول، هو الاعتقاد بكونه حقّا للعمل به، فوجب على المقلّد بذلك العمل على وفق اعتقاده، و أمّا جواز الرجوع إلى قول مجتهد آخر في حكم آخر و مسألة أخرى؛ فمبناه إجماع الصحابة على تسويغ استفتاء العامّي في كلّ مسألة من شاء من المجتهدين، و لم يحدث أن تمّ الحجر على العوامّ في ذلك بإتباع شخص معيّن بذاته، و لو كان هذا ممتنعا لما جاز من الصحابة السكوت عليه، و إهمال النكير على فاعله؛ فلم يزل الناس من العوام يقلّدون مجتهدا في مسألة، و يقلّدون غيره في أخرى، دون أن ينكر عليهم في ذلك أحد.[3]

غير أنّه بتتبّع ما كُتِب في هذه المسألة و بهذا الاعتبار؛ يُلحظ أنّ الإجماع المدّعى –كما نقله الإمامان الآمدي و ابن الحاجب– محل نظر؛ لأن ما نقله غير واحد من الأصوليين[4] يُشعر بأنّ الخلاف في هذه المسألة، واقع حتّى بعد عمل المقلِّد بفتوى المجتهد.

و ذكر الإمام النووي تفصيلا آخر في المسألة حاصله؛ أنّ المختار في لزوم المستفتي فتوى مفتيه، هو ما ذهب إليه الإمامان الخطيب البغدادي و ابن الصلاح؛[1]فالمقلّد متى لم يجد مفتيا غير من

---

[1] – نفسه، 644/3، و الأصفهاني(ت749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، دار المدني للنشر و التوزيع، 1406هـ/1986م، 369/3، 370.

[2] – ابن إمام الكاملية (ت874هـ)، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول و المعقول، تحقيق: عبد الفتاح أحمد الدخميسي، ط1، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، 1423هـ/2002م، 344/6.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 289/4، و العضد، شرحه على المختصر، مصدر سابق، 644/3، و الأصفهاني، بيان المختصر، مصدر سابق، 369/3، 370، و اللّكنوي الأنصاري، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 437/2.

[4] – الجلال المحلي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 400/2، 401، و الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1400هـ، ص528، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 319/6 و ما بعدها، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 350/3، و الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1105/2 و ما بعدها، و الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 237/2.

استفتاه في مسألته، لزمه الأخذ بقول ذلك المجتهد بمجرّد صدور فتواه؛ بغضّ النظر عن كونه عمل بها أم لا، و سواء اطمأنّ إليها و اقتنع بصحتها أم لا، فإن وُجد غيره من المجتهدين، لم يكن ملزما بفتواه بمجرّد صدورها، إلاّ أن يستبين أنّ الذي أفتاه هو الأعلم الأوثق، فتلزمه فتواه على الأصح، أما إن لم يتبيّن له من حاله ذلك؛ فليس ملزما بما أفتاه به، و يجوز له سؤال غيره و تقليده.[2]

و مثل هذا الكلام محلّ نظر؛ فبالرجوع إلى ما ذكره الإمام الخطيب البغدادي في كتابه، يتبيّن أنّ مراده فيما صرّح به إنّما هو وجوب التصدّي للفتوى على المجتهد متى لم يوجد في محلّه غيره، حيث يقول: " إذا لم يكن بالموضع الّذي هو فيه مفت سواه، لزمه فتوى من استفتاه لقول الله تبارك و تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾[3] "، و من ثمّ فلعلّ الإمام النووي قد وهم في نقله عن الخطيب البغدادي، و نسبة هذا الاختيار إليه.

كما يضاف إلى ذلك أنّ ما ذكره الإمام النووي في المسألة، خارج عن محلّ النزاع؛ إذ في حالة وجود مجتهد واحد فقط " ليس هناك اختيار للمقلِّدِ في الانتقال إلى قول آخر؛ لا بعد العمل و لا قبله؛ لأنّه ليس أمامه إلاّ قول واحد."[4]

و اختار الإمام السمعاني من الشافعية؛ أنّ الأولى في هذه المسألة، أن يكون التزام المقلّد بفتوى تهد، موقوفا على أن يقع ذلك في نفسه موقع الصحة و الحقيقة، و إلاّ فليس ملزما بتقليد قول من أفتاه،[5] و لعل هذا هو الأقرب إلى الصواب؛ لأنه متى اعتقد صحة الفتيا بقلبه، كان ذلك ضربا من الترجيح الّذي يلزمه الأخذ به، و عدم العدول عنه إلى غيره؛ إذ في ترك الراجح مخالفة للمعقول.[6]

---

[1] – الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقه، مصدر سابق، 386/2، و ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 90/1، و النووي، المجموع، مصدر سابق، 56/1.

[2] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 56/1.

[3] – سورة: البقرة، الآية: 159.

[4] – فيصل تليلاني، أحكام التقليد في الفقه الإسلامي، بحث مقدّم بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية، إشراف: محمد سويسي، السنة الجامعية: 1992م – 1993م/ 1413هـ – 1414هـ، ص86.

[5] – السمعاني، قواطع الأدلة، مصدر سابق، 147/5.

[6] – الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 437/2.

البند الثاني: حجّية قول المجتهد في حقّ مقلّده بعد التزام المقلّد بمذهب معيّن.

اختلف العلماء من أهل السنة، في شأن الالتزام بواحد من المذاهب الفقهية المعروفة، فذهب البعض إلى أنّ العامّي الصرف لا مذهب له، و مذهبه فيما يسأل عنه إنّما هو مذهب مفتيه؛ فيجوز له استفتاء من شاء من حنفي أو شافعي أو غيرهما، و به قال عامّة الشافعية.[1]

و جزم البعض الآخر بوجوب الالتزام بمذهب معيّن، سواء في حقّ العوام، أو فيمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء و أصحاب سائر العلوم، هو مذهب إلكيا الهراسي من الشافعية.[2]

و ذهب آخرون إلى عدم لزومه و وجوبه، و هو مذهب الإمام أحمد و ابن برهان،[3] كما ذهب بعض المالكية إلى التوسط بين الموقفين السابقين؛ فأوجب الالتزام بمذهب معيّن من المذاهب الأربعة بعد ظهور أئمّتها لا قبلهم.[4]

دليل هذه الأقوال:

أمّا من نفى أن يكون للعامّي مذهبا يلتزم به، فمرتكزه أنّ المذهب يكون للعارف بالأدلّة، و العامّي فاقد لأهلية النظر في الأدلة و الأمارات، و من ثمّ فلا يُكلّف إلاّ بما ظهر لإمامه في المسألة، بخلاف المجتهد أو العالم الّذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، فتكليفه يكون بما ظهر له من الانتقال بين الأمارات و الأدلّة.[5]

---

[1] – ابن الصلاح، أدب المفتي، مصدر سابق، 87/1، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 320/6، و الدهلوي، عقد الجيد، مرجع سابق، ص30، 31.

[2] – هو علي بن محمد بن علي عماد الدين أبو الحسن، ولد سنة450هـ، أخذ على الجويني، و أخذ عنه السلفي، له: شفاء المسترشدين في الخلافيات، و كتاب في أصول الفقه. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 231/7-234.

[3] – هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل أبو الفتح، فقيه و أصولي حنبلي، أخذ عن ابن عقيل، ثمّ تحول إلى مذهب الشافعي، ت518هـ. راجع: ابن كثير(ت774هـ)، البداية و النهاية، تحقيق و تعليق: علي شيري، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م، 240/12.

[4] – ابن الصلاح، أدب المفتي، مصدر سابق، 88/1، و النووي، المجموع، مصدر سابق، 55/1، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 319/6.

[5] – نفسه، 87/1، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 6/ 324.

و أمّا من أوجب الالتزام بمذهب معيّن من هذه المذاهب، سواء تعلّق الأمر بالعامي الصرف، أو بالعالم الّذي لم تكتمل عنده أهلية الاجتهاد و النظر؛ فحجّته أنّه لو جاز للمقلّد إتباع أي مذهب شاء؛ لأفضى الأمر إلى انحلال ربقة التكليف؛ بالتقاط رخص المذاهب و إتباع الهوى في كلّ ما يعرض له من النوازل.[1]

و أمّا من لم يوجب الالتزام بواحد من هذه المذاهب، فحجّته ما هو ثابت عن الصحابة من عدم الإنكار على العامّة من الناس، استفتاء من شاء من أعيانهم،[2] فكان ذلك بمثابة الإجماع منهم على عدم وجوب تقليد إمام بعينه، أو التزام مذهب معين في كل واقعة و مسألة.

ا من أوجب الالتزام بواحد من هذه المذاهب بعد ظهور أئمّتها؛ فحجّته أنّها قد أفردت بالضبط و النقل و التدوين، و التوثيق و التهذيب، دون غيرها من مذاهب العلماء الأعلام، فكان الواجب تقليدها دون غيرها من المذاهب، كما يضاف إلى ذلك أنّ الذين سبقوا زمن الأئمة الأربعة من صحابة و تابعين، و إن كانوا قدوة في الدين؛ إلاّ أنّهم لم يعتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد و إيضاح طرق النظر والجدال وضبط المقال، و هو ما تصدى له من خلفهم من أئمة المذاهب الأربعة على وجه التحديد، فكفوا بذلك من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة و غيرهم، و من ثمّ وجب على العامّي ألاّ يخرج في عمله عن مذاهبهم و آرائهم.[3]

هذا و قد تفرّع على القول بوجوب التزام مذهب معيّن في التقليد مسألتان؛ تفصيلهما في فقرتين كما يلي:

الفقرة الأولى: مدى حجّية الأقوال المرجوحة و الشاذة في التقليد.

و المراد هل للمقلّد أن يعتمد في عمله على الأقوال المرجوحة و الشاذة في مذهب إمامه، فتكون تلك الأقوال حجّة؟ الواقع أنّ جواب هذا السؤال مرتبط بحالتين:

الأولى: أن يكون المقلّد ممّن حصّل بعض علوم الاجتهاد ولم يستكملها،؛ كمن انتسب إلى مذهب إمام من الأئمة و اجتهد فيه، على اختلاف مرتبته، فهذا قد تمّ تفصيل الحديث عن حكمه في

---

[1] – نفسه، 88/1، و النووي، المجموع، مصدر سابق، 55/1.

[2] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 319/6.

[3] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 744/2 و النووي، المجموع، مصدر سابق، 55/1، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 218/3، و التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص527.

مطلب سابق،[1] و حاصله أنّه ينطبق عليه ما تمّ بيانه من لزوم أخذه بالراجح من مذهب إمامه، و المطابق للمشهور من مذهبه، على وفق ما رجّحه أهل المذهب لا بترجيحه هو.

و أقوال الأعلام في هذا الشأن أكثر من أن تحصى، و قد تمّ العرض لها بالتفصيل في المبحث الأول من هذا الفصل،[2] و لا يستثنى من ذلك سوى ما سبق تفصيله من مسألة ما جرى به العمل، الّتي اختصّ بها المالكية على وجه التحديد.

الثانية: أن يكون المقلّد عامّيا صرفا، و الظاهر أنّ صاحب هذه المرتبة أولى بأن يتأكّد الحكم السابق في حقّه؛ لأنّه لا أهلية له في النظر و التمييز بين الأقوال و الفتاوى، تبعا لقصوره عن النظر في الأدلّة، و هو بهذا تابع لصاحب المرتبة السابقة؛ فلا يجوز له الأخذ بما كان مرجوحا أو شاذا من فتاوى المذهب، و مذهبه في ذلك تبع لمذهب مفتيه، و هو ما مرّ بيانه من أنّ العامّي الصرف لا مذهب له على قول بعض أهل العلم.

الفقرة الثانية: حكم المخالفة للمذهب في بعض المسائل.

إذا تقرّر ممّا سبق لزوم التزام العامّي بمذهب معيّن، فهل يجوز لملتزم المذهب أن يخالفه في بعض المسائل أم لا؟ بمعنى هل يجوز له العدول إلى مذهب آخر في بعض المسائل، سواء عمل فيها مسبقا بقول مجتهد أم لم يعمل؟ و لأهل العلم في الجواب على هذا السؤال مذاهب:[3]

فمنهم من جوّزه مطلقا بحجّة أنّ التزام مذهب بعينه لا يكون ملزما له، و يدلّ عليه سيرة الصحابة في عدم إلزامهم للعوام بأقوال أعيان من المجتهدين، وهو مذهب الرافعي[4] من الشافعية، و منهم من منعه مطلقا لأنه بالتزامه مذهبا معينا صار ملزما له، و لا ضرورة إلى مخالفته سوى التشهي و الترخص بالخلاف، و هو مذهب الإمام الجيلي الشافعي.[5]

---

[1] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص104- 106.

[2] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص107.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 320/6، 321.

[4] – هو عبد الكريم بن محمد بن الفضل بن الحسن القزويني أبو القاسم، صاحب الفتح العزيز في شرح الوجيز، أخذ عن أبي زرعة المقدسي، و أخذ عنه المنذري. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 281/8- 293.

[5] – هو شافع بن عبد الرشيد بن القاسم، أبو عبد الله، أخذ عن إلكيا الهراسي، و الغزالي، و سمع من النهاوندي و الطبسي، ت541هـ. راجع: نفسه، 101/7.

منهم من فصّل؛ فكلّ مسألة اتّصل عمله بها على وفق المذهب الأول، لم يجز فيها العمل بغيره، أمّا ما لم يتصل به عمله من المسائل، فلا مانع من مخالفة المذهب فيها، و هو مذهب الإمام الآمدي.[1]

كما ثمّة تفصيل آخر مفاده؛ أنّه إن غلب على ظنّه القوة في بعض المسائل على مذهب غير مذهبه، فله أن يخالف مذهب إمامه فيما اعتقد أنّ الصحة في غيره، و هو مذهب الإمام القدوري[2] من الحنفية.

و ذهب الإمام العز بن عبد السلام إلى تفصيل آخر حاصله، أنّ منع الانتقال من مذهب إلى آخر، خاص بما كانت المخالفة فيه مفضية إلى نقض الأحكام، نتيجة للاعتقاد ببطلان حكم المخالف، أمّا ما عدا هذه الصورة فلا مانع فيها من الانتقال؛ حيث يقول: " فإن كان المذهب الّذي أراد الانتقال إليه ممّا يُنقض فيه الحكم، فليس له الانتقال إلى حكم يجب نقضه، فإنّه لم يجب نقضه إلاّ لبطلانه، فإن كان المأخذان متقاربين جاز التقليد و الانتقال؛ لأنّ الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة، يقلّدون من اتفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره، و لو كان باطلا لأنكروه."[3]

هذا و من العلماء من جعل ذلك مشروطا باجتناب تتبّع رخص المذاهب على وجه يكون مؤدّاه إلى خرق الإجماع، و هو ما نبّه عليه الإمام القرافي في شرحه على المحصول،[4] و هو شرط سيأتي تفصيله قريبا في مطلب لاحق.[5]

الفرع الثاني: مدى حجّية رأي المجتهد في حقّ المقلّد التزامًا عند الإمامية.

من الضروري الوقوف على حدود حجّية الرأي الاجتهادي في حقّ فئة المقلّدين من العوام، في ظلّ مقرّرات المدرسة الإمامية، خاصّة إن عُلِمَ أنّ من تلك المقرّرات؛ أنّ عمل المكلّف بالتكاليف الشرعية، لا يخرج عن ثلاثة مراتب هي: الاجتهاد و التقليد، و الاحتياط.[1]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 290/4.

[2] – هو أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر، أبو الحسين الفقيه المعروف بالقدوري، ولد سنة362هـ، أخذ عن الجرجاني، و أخذ عنه أبو نصر بن محمد، ت428هـ، له: "المختصر" و " شرح مختصر الكرخي".راجع: القرشي، الجواهر المضيّة، مصدر سابق، 247/1- 250.

[3] – العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 104/2.

[4] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3965/9.

[5] – راجع: المطلب الثالث من هذا المبحث، ص228 و ما بعدها.

و لمّا كان العامّي ليس بوسعه الاجتهاد، و كذلك فالاحتياط غير ميسور له لعدم قدرته على الإحاطة بموارده؛ كان المتعيّن في حقّه هو التقليد.[2]

و هو ما اشتهر على لسان غير واحد من علماء هذه المدرسة، على ما صرّح به الأنصاري في قوله: " و من هنا قد اشتهر بين أصحابنا أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد غير صحيحة، و إن عُلِمَ إجمالاً بمطابقتها للواقع؛ بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد."[3]

و المعنى أنّ المكلف الإمامي ليس أمامه سوى هذين الطريقين في استقاء الأحكام؛ فإن كان مقلّدا لغيره فليس له الاحتياط إلاّ بعد الفحص عن مذهب من أفتاه، و ليس له ذلك قبله.[4]

و هو ما يوحي بأنّ هذه المراتب الثلاثة مرتبط بعضها ببعض؛ فكلّ من التقليد و الاحتياط قائمان على الاجتهاد.

و على ضوء ما تقدّم، يمكن تلخيص صورة المسألة المرادة بالبحث في جانبين اثنين:

الأول: في حال تعدّد المراجع و المفتين، هل يكون المقلّد الإمامي مخيّرا في استفتاء من شاء منهم، أم مكلّفا بالاجتهاد في أعيانهم، بتقليد أعلمهم و الفحص عن رأيه؟

الثاني: إذا قلّد العامي مجتهدا في مسألة ما، فهل يجوز له العدول إلى غيره في حكم ذات المسألة، و في غيرها أم لا؟ و هو ما سيكون جوابه في بندين كالآتي:

البند الأول: حكم التقليد إذا تعدّد المفتون.

المتتبّع لهذه الصورة في الكتابات الإمامية، يلحظ التفريق بين حالتين: إحداهما حال استواء المراجع في العلم و العدالة و الورع، و ثانيهما حال تفاوتهم في ذلك، و كذا بين كون المجتهدين متفقين في الفتوى أو مختلفين فيها، و هو ما سيكون تفصيله في الفقرتين الآتيتين:

الفقرة الأولى: حكم التقليد بالنسبة للمجتهدين المتساويين من كلّ وجه.

و المراد تساويهما في العلم و الورع و الصورة هنا ذات شقّين:

---

[1] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص21.

[2] – نفسه، ص83، 84.

[3] – الأنصاري، فرائد الأصول، مرجع سابق، 406/2.

[4] – نفسه، 406/2.

أولاً– حال الاتفاق في الفتوى: ففي حال الاتفاق في الفتوى، أو عدم العلم بالمخالفة بين الفتويين كما هو الغالب في العوام، مع التساوي في الأفضلية، فلا خلاف أيضا في كون العامّي مخيّرا في الرجوع إلى من شاء منهم، و هو ما صرّح به المرتضى في معرض الحديث عن صفات المفتي في قوله: " و لا شبهة في أنّ هذه الصفات إذا كانت ليس عند المستفتي إلاّ لعالم واحد في البلد، لزمه استفتاؤه تعيّنا، و إن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيّرا."[1]

و هو الظاهر من عبارات من تأخّر عنه من الأصوليين؛ كجعفر الحلّي،[2] و الشهيد الأول،[3] و ابن الشهيد الثاني،[4] و الّتي يتّجه حاصلها جميعا إلى أنّ المكلّف في مثل هذه الصورة، مخيّر في استفتاء من شاء من المجتهدين؛ لأنّ تقليد أحدهم تقليد لجميعهم، و الأقوال في هذه الصورة كلّها متساوية من حيث الحجية.[5]

ثانياً: حال الاختلاف في الفتوى.

أمّا على حال الاختلاف في الفتوى مع التساوي في الأفضلية؛ فالظاهر أيضا القول بالتخيير، و هو المعروف عن المتقدّمين من الإمامية، و هو المستفاد ممّا صرّح به المحقق الحلّي في قوله: "... فإن اختلفوا في الفتوى و الحال هذه – أي الاستواء في الأفضلية– كان المستفتي مخيّرا في العمل بقول أيّهم شاء."[6]

و ذات الرأي قرّره غيره من الإمامية؛ كابن الشهيد الثاني في المعالم،[7] و البهائي في زبدة الأصول،[8] و اليزدي[9] في العروة الوثقى؛[1] ليكون الظاهر من مذهبهم شمول الحكم بالتخيير لكلّ من حالتي الاتّفاق، و الاختلاف في الفتوى.

---

[1] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 801/2.

[2] – جعفر الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص201.

[3] – الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، نشر مؤسسة آل البيت، مطبعة ستارة، 1419هـ، 44/1.

[4] – ابن الشهيد الثاني، معالم الدين، مصدر سابق، ص246.

[5] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص169، 270.

[6] – نجم الدين الحلّي، المعارج مصدر سابق، ص201.

[7] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص246.

[8] – البهائي، زبدة الأصول، مرجع سابق، ص165.

[9] – هو عبد الكريم اليزدي القمّي، فقيه و مؤلف من كبار الإمامية، أسس مدرسة في قم حوت أزيد من تسعمائة طالب، ت1338هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 139/1، 147.

دليل هذا القول:

استدلّ على القول بالتخيير في هذا المقام بعدد من الأدلّة، يمكن إجمالها فيما يأتي:[2]

أولاً– من النصوص: و المراد بذلك، الإطلاق فيما وردت به أدلّة مشروعية التقليد لهذا المجتهد أو ذاك، و حجّية فتوى كلّ منهما في حقّ المقلّد.

و اعتُرِض عليه بأنّه: استدلال فاسد؛ لأنّ الدليل على التخيير و إن كان أساسه الأخبار الدالّة على حجّ : الفتوى، إلاّ أنّها تسقط من الاعتبار في حال الفتاوى المتعارضة، و عدم الشمول لها في المقام؛ لأنّ ذلك يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين و هو باطل.

ثانياً– من سيرة العقلاء و سيرة المتشرّعة من زمن المعصومين: فكلاهما جارية على تخيير المستفتي في الرّجوع إلى من شاء من أهل الاجتهاد، و لم يؤثر عن أحد أنّه توقّف عن العمل برأي مجتهد، لأنّ غيره قد خالفه فيه.

و اعتُرِض عليه بأنّ: الاستناد إلى سيرة العقلاء في مثل هذه المسألة حاكم ببطلان المدّعى؛ إذ المشاهد منهم واقعا هو الاحتياط متى أمكنهم ذلك، و ليس التخيير.

أمّا بالنسبة لسيرة المتشرّعة، فعلى فرض ثبوتها – ولم يحصل ذلك – فلم يثبت اتّصالها بزمن المعصومين، و لم يُنقل عنهم أنّهم لم يردعوا الناس عن القول بالتخيير بين فتوى المتساويين حتّى حال الاختلاف، و من ثم لا يجوز القول بأنّ سيرة المتشرعة ممضاة بتوقيعهم.

و لعلّ أكثر ما يمكن قوله في ذلك، أنّ المراد بهذه السيرة حال ثبوتها، هو ما كان مستندا إلى فتوى الأصحاب من الإمامية بجواز القول بالتخيير.

ثالثاً– دعوى الإجماع: و مفادها أنّه بالنظر في آراء القدماء، و من بعدهم من الإمامية، يُلحظ أنّ الاتّفاق بينهم محقّق بشأن القول بالتخيير، و لا لزوم للاحتياط عند تساوي المفتين و اختلافهم.

---

[1] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 55/1.

[2] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص169– 175، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص167 و ما بعدها.

و في هذا الصدد يقول صاحب مستمسك العروة الوثقى: " ...إجماعا من القائلين بجواز التقليد، من دون فرق بين صورة الاتفاق في الفتوى و الاختلاف، و موافقة فتوى أحدهما للاحتياط المطلق دون الآخر، و غيرها."[1]

و اعتُرِضَ عليه بأنّه: إجماع منقول بخبر الواحد، و لا يصحّ اعتماده في الاستدلال، ناهيك عن كون دعوى الإجماع غير مسلّمة، لأنّ هذه المسألة لم يحصل أن أفردها القدماء من الإمامية بالبحث، و لم يتعرّضوا لها في عباراتهم، فهي من مستحدثات المسائل،كما يمكن حمل الإجماع المدّعى، على سيرة المتشرّعة المتّصلة بزمان الحضور من المعصومين، و القائمة على تخيير العامّي في استفتاء من شاء من أهل العلم، لا على الإجماع التعبّدي الكاشف عن قول المعصوم.

و يجاب عليه: بما سبق بيانه من عدم ثبوت ذلك عن المعصومين، و جلّ ما يمكن قوله في الأمر؛ أنّ ذلك معزوّ إلى فتوى الأصحاب من الإمامية بجواز القول بالتخيير.[2]

هذا و قد مال الخوئي من المتأخرين، إلى أنّه لا حجّة على القول بالتخيير في هذه المسألة؛ لما يستلزمه الأمر من الجمع بين النقيضين، إلاّ في حال حمل الحجّية التخييرية هنا على جعل الحجّية في كلّ من الفتويين، مشروطا بالأخذ بها.[3]

بنى أنّه إن ترك كلا الفتويين معا، و لم يأخذ بأيّ منهما، لم تكن الحجّية ثابتة لأيّهما لأنّها مشروطة بلزوم إحداهما، و هذا مما لا دليل عليه في الواقع؛[4] لأن ما أفاد حجية فتوى الفقيه من أدلّة التقليد، ورد مطلقا عن شرط الأخذ بها، و لزومها.

كما يجدر التنبيه أخيرا أنه حال الاستواء في الأفضلية بمعنى الأعلمية، قد يجري الترجيح بالورع احتياطا، و هو ما صرّح به اليزدي في قوله: " إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخيّر بينهما إلاّ إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع."[5]

كلّ ما سبق خاصّ بشأن حجّية فتوى المتساويين، متّفقين كانا أم مختلفين، أمّا ما تعلّق بالمتفاوتين في الأفضلية، فللإمامية فيه بحث آخر، و هو ما يكون بيانه في الفقرة الآتية:

---

[1] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 21/1.

[2] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص412، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص168.

[3] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص170.

[4] – نفسه، ص170.

[5] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص19.

الفقرة الثانية: حكم المقلّد حال التفاوت بين المجتهدين في الأفضلية.

و المراد بالأفضلية هنا لا يخرج عن معنيين: أحدهما الأعلمية، و ثانيهما الأورعية؛ فعلى تفسير الأفضلية بالأعلمية؛ فقد تمّ عرض المذاهب بأدلّتها في مطلب سابق.[1]

أمّا حال تفسير الأفضلية بالأورعية؛ فالأظهر تقديم قول الأعلم لأنّ مناط تفضيله هو علمه، و هو ما صرّحت به واحدة من أهمّ العبارات الإمامية في قول الشهيد الأول: "... فإن تقابل الأعلم و الأورع فالأولى تقليد الأعلم؛ لأنّ القدر الّذي فيه من الورع يحجزه عن الاقتحام على ما لا يعلم، فيبقى ترجيح العلم سالما عن المعارض."[2]

و مثل ذلك ما صرّح به ابن الشهيد الثاني في المعالم في قوله: " و لو ترجّح بعضهم بالعلم و البعض بالورع...يُقدَّم الأعلم لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الّذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم؛ فلا اعتبار برجحان ورع الآخر، و هو حسن."[3]

أمّا حال تساوي المجتهدين في العلم و التحصيل، فالخلف واقع بين أعلام الإمامية حول الترجيح بينهما بالأورعية و الدين؛ فذهب اليزدي إلى اعتبار الترجيح بها في قوله: : " إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخيّر بينهما إلاّ إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع."[4]

غير أنّ الظاهر أنّ ذلك ليس واجبا إلاّ على نحو الاحتياط،[5] و إلاّ فالبعض الآخر من الكتابات يجزم بكون الأورعية في مثل المقام لا تكون مرجّحة.[6]

البند الثاني: حكم عدول المقلّد عن تقليد المجتهد الحي إلى مجتهد حيّ آخر.

و المعنى هاهنا؛ أنّ المقلّد متى التزم في مسألة معيّنة بقول مجتهد معيّن، هل يكون ملزما بإتباع ات المجتهد في كلّ واقعة تعرض له، أم له العدول إلى غيره من المجتهدين الأحياء؟ و الواقع أنّ هذه الصورة لا تخلو في عبارات هذه المدرسة من حالتين:

الأولى: أن يكون العدول من المجتهد الحي إلى الحي الأعلم منه.

---

[1] – راجع: المطلب الأول من هذا المبحث، ص196 و ما بعدها.

[2] – الشهيد الأول، ذكرى الشيعة، مصدر سابق، 43/1.

[3] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص246.

[4] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص19.

[5] – مؤسسة النشر الإسلامي، تحقيق العروة الوثقى لليزدي، مرجع سابق، ص19.

[6] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص173 و ما بعدها.

الثانية: أن يكون العدول من المجتهد الحي إلى مثله، بمعنى المساوي له في الأفضلية و الأعلمية، و بيان الحالتين من خلال الفقرتين المواليتين.

الفقرة الأولى: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى الحيّ الأعلم منه.

فعبارات المتأخرين من الإمامية تفيد جواز العدول في مثل هذه الصورة، و لا أدلّ على هذا المعنى من عبارة اليزدي في قوله: " لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي، إلاّ إذا كان الثاني أعلم."[1]

و وجه هذا القول مبني على ترجيح وجوب الرجوع إلى الأعلم من المجتهدين في الفتوى؛ خاصّة حال العلم بالمخالفة بينه و بين غيره فيما يفتي به، فيلزمه العدول إلى قول الأعلم في المسألة، كما هو رأي بعض المتأخرين من أعلام هذه المدرسة.[2]

و مستند هذا القول، أنّ مقتضى الأدلّة السابقة على وجوب الرجوع إلى الأعلم، وردت مطلقة عن كون ذلك موقوفا على سبق تقليد لغيره، فيجب العدول إليه حال العلم بالمخالفة بينه و بين المفضول في الفتوى، أم كون التقليد في ذلك ابتدائي يلتزم فيه العامي بتقليد الأعلم أصالة.[3]

و تقييد العدول بحالة العلم بالمخالفة مبناه على أنّ حال الموافقة، يكون تقليد أيّ منهما مجزئا في حقّه على ما تقدّم بيانه في مواضع سابقة، و هو المعنى المقرّر من قول صاحب المستمسك: " مع اتفاق الآراء فالجميع حجّة، و العمل المطابق لواحد منها مطابق للجميع، فكما يجوز العمل اعتمادا على رأي الأفضل، يجوز اعتمادا على رأي المفضول أيضا، و كما يجوز الالتزام بالعمل بالأول يجوز الالتزام بالعمل بالثاني أيضا، فاحتمال المنع عن الثاني غير ظاهر الوجه، إلاّ إطلاق قولهم: لا يجوز تقليد المفضول، لكن لو تمّ الإطلاق فليس معقدا لإجماع واجب العمل."[4]

و المعنى جواز العمل بقول المفضول الّذي وافق فيه الفاضل، والعدول في هذه الصورة لا معنى له لاتّحاد آراء المجتهدين في المسألة.

---

[1] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 17/1.

[2] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص118، 119.

[3] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 17/1.

[4] – نفسه، 37/1.

هذا و المحكي عن جماعة التفصيل بين المسائل الّتي التزم فيها بقول مجتهد معيّن، فلا يجوز له العدول فيها إلى غيره، و إن كان أعلم منه، و بين المسائل الّتي لم يلتزم فيها بعمل، فيجوز له فيها العدول إلى غيره كما هو منسوب إلى صاحب الجواهر.[1]

الفقرة الثانية: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى رأي المساوي له.

و هي الحالة الّتي يتساوى فيها المجتهدان في الأفضلية و الأعلمية، و بناء على ما تقدّم عرضه من مذهب القوم، من القول بالتخيير إزاء المجتهدين المتساويين، يطرح السؤال الآتي: هل للمقلّد العدول عن رأي أحدهما إلى رأي الآخر متى علم المخالفة بينهما في الفتوى في شأن مسألة بعينها أم لا؟ و هل يجوز له تقليد أحدهما في مسألة، و تقليد الآخر في مسألة أخرى أم لا يجوز؟ و هو ما سيكون جوابه كما يلي:

أوّلاً: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى رأي المساوي له في مسألة بعينها.

و هو ما ناقشته بعض الكتابات الإمامية المتأخّرة تحت مسمّى: التخيير هل هو ابتدائي أم استمراري؟[2] بمعنى هل يكون المقلّد مخيّرا ابتداء فقط في اختيار مرجع التقليد في مسألة ما، و من ثَمَّ فليس له العدول بعدها إلى غيره من المراجع في خصوصها، أم أنّ التخيير استمراري في تلك الواقعة، و في غيرها ممّا يماثلها، فيبقى حكم التخيير قائما، و من ثَمَّ جواز العدول إلى غيره من المجتهدين؟ و الحاصل أنّ الإمامية في جواب هذا السؤال على خلف حاصله مذهبان: مذهب يمنع من العدول مطلقا سواء في خصوص مسألة معيّنة أم في غيرها من المسائل، و مذهب يجيزه مطلقا كذلك، و تفصيل ذلك على النحو الآتي:

1- القائلون بجواز العدول و أدلّتهم: و مفاد هذا المذهب أنّ التخيير في التقليد استمراري سواء تعلّق الأمر بواقعة واحدة، أم بوقائع متعدّدة تماثلها، و ينسب هذا الرأي إلى الشهيدين الأول و الثاني من المتقدّمين على ما تذكره المراجع،[3] و قد استُدلّ له بما يلي:

---

[1] - نفسه، 26/1.

[2] - رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص221، و الخميني، الاجتهاد و التقليد، تحقيق: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ط1، د م ن، نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، 1418هـ، ص151، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص119.

[3] - نفسه، ص 221، و الخوئي، نفسه، ص119.

أ– إطلاقات أدلّة التقليد اللّفظية: فالأدلّة القاضية بلزوم التقليد على العامّي، حاكمة بجواز العدول عن مجتهد إلى مثله؛ لورودها مطلقة عن قيد الالتزام بقول مرجع معيّن بذاته، و هو ما يقضي بحجّية فتوى المجتهد، و إن أخذ المقلّد ابتداء بقول غيره في الواقعة، من ثمّ فالحجّية في فتاوى المجتهدين هي حجية إرشادية؛ بمعنى أنّ المقلّد مخير بشكل استمراري لا ابتدائي، في الرجوع إلى قول أي مجتهد شاء.[1]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال، بما ينفيه من القول بأنّ الإطلاق في الأدلّة غير شامل للمتعارضين؛ لأنّ لازمه الجمع بين المتنافيين، كما أنّ الإطلاق غير شامل لأحدهما على التعيين، لكونه ترجيحا بلا مرجّح.[2]

ب– الاستصحاب: و حاصل هذا الدليل، أنّ العامّي قبل الالتزام بفتوى أحد المتساويين من المراجع، كان مخيّرا في الأخذ بفتوى أيّ منهما، و من ثمَّ يُسْتصحَبُ حكم الحجّية التخييرية الثابتة في حقّه إلى ما بعد الالتزام؛ فيجوز له بذلك البقاء على فتوى الأول، أو العدول إلى فتوى الثاني بمقتضى الاستصحاب.[3]

و اعتُرِضَ على هذا الدليل من وجهين:

* شرط الاستصحاب بقاء موضوعه، بمعنى اتّحاد الأمر المتيقن و المشكوك فيه، و بيانه أنّ حاصل القول بالتخيير يعني أنّ حجّية أحد القولين هي حجّية تخييرية ابتداء، لكن حال الأخذ بأحدهما فالحجّة فيه تصبح فعلية بمجرّد الالتزام من المقلّد، و هو ما يقضي بعدم بقاء الوحدة في موضوع الحكم المستصحب، و من ثَمَّ فالقول بالاستصحاب منافٍ لبقاء الفتوى الثانية على الحجّية التخييرية بشكل استمراري.

* دلال بالاستصحاب قد يكون أخصّ من المدّعى، فيما لو كان المجتهد الأول أعلم من الثاني، و ارتقى هذا الأخير إلى مرتبة الأول ليساويه في الأعلمية و الفضيلة، و من ثم فواقع الأمر يقضي بأنّ استصحاب القول بالتخيير لا وجه له، إذ ليس ثمّة حكم يُسْتصحَب لما سبق تقريره من تعيّن الرجوع إلى الأعلم على قول الأكثر من الإمامية.[4]

---

[1] – نفسه، ص221 – 225.

[2] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص120.

[3] – نفسه، ص120، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص221 – 225.

[4] – نفسه، ص120- 122.

ج- السيرة العقلائية: فقد قامت سيرة العقلاء على أنّ المريض متى عدل عن طبيبه إلى طبيب آخر، غير مؤاخذ على ذلك في خصوص الواقعة الواحدة، فكيف بالأمر في المسائل المتعدّدة، ومثله الرجوع إلى أهل الذكر في مسائل الشرع.[1]

2- **القائلون بعدم جواز العدول و أدلّتهم:** و مفاد هذا الاتجاه عدم جواز العدول عن مرجع التقليد مطلقا، لاسيما في خصوص المسائل المُلتزم فيها بقول المرجع، و كذا في غيرها من المسائل الحادثة الّتي تماثلها، و في هذا الصدد يذكر صاحب الفصول الغروية أنّ المقلّد متى أخذ بقول مجتهد في مورد بهذا الاعتبار فقد أخذ به في سائر موارده، حتّى إنّه لو أخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة إلى بقية الوقائع الّتي تماثلها، من غير حاجة إلى استئناف تقليد فيها."[2]

و بهذا الرأي قال الأنصاري من المتأخرين، في رسالة الاجتهاد و التقليد، بل حكي الإجماع عليه عن غير واحد من الإمامية،[3] و قد استُدِلَّ لهذا الرأي بما يلي:

أ- من الكتاب: و استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾.[4]

و الشاهد في الآية دلالتها على جواز التقليد حال عدم العلم بالحكم، و المقلّد متى قلّد مجتهدا معيّنا في واقعة اُعْتُبِرَ عالما بالحكم، و من ثَمَّ لا يجوز له العدول إلى غير من رجع إليه أوّلا؛ لأنّ عموم الآية لا يشمله.[5]

ب- الإجماع: و هو المحكي عن غير واحد من الإمامية، على ما ذكره في المستمسك في قوله: "...إجماعا في الجملة حكاه غير واحد...ولا إجماع على جواز العدول."[6]

و اعتُرِضَ عليه: بكون الإجماع المدّعى و على فرض ثبوته لا يكون حجّة تعبّدية كاشفة عن قول المعصوم، للقطع أو لاحتمال كون مستنده هو أحد الوجوه الّتي استُدلّ بها للمسألة، كما سيأتي بيانه في بقية الأدلّة، فضلا عن كون المسألة المبحوثة من المسائل المستحدثة في الاتجاه الإمامي، و من

---

[1] - رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص222.

[2] - الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، 425.

[3] - كما هو النقل عن المحقق القمي. راجع: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 25/1، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص119، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص221، و الخميني، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص151.

[4] - سورة النحل، الآية:43، و الأنبياء: الآية:07.

[5] - الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص425.

[6] - محسن الحكيم، المستمسك، مرجع سابق، 25/1.

ّ فلا مجال للقول بوقوع الاتفاق بشأنها، و هو ما يتأكّد واقعا بما ذهب إليه المخالفون من القول بجواز العدول.[1]

ج- الاستصحاب: و وجه الاستدلال به؛ أنّ أخذ المقلّد بالفتوى الأولى يجعل منها حجّة فعلية في حقّه، كما أن الحكم المأخوذ به صار متعيّنا عليه الأخذ به، و حال الشك في بقاء هذه الحجّية متى رجع إلى فتوى مجتهد آخر؛ فإنّه يجري استصحاب الحكم بكون الفتوى الأولى حجّة فعلية متعيّنة عليه بمجرّد الالتزام بها، و هو ما يقضي بعدم جواز العدول إلى مجتهد آخر،كما يُضاف إلى ذلك أنّ كون المقلِّد مخيرا قبل التقليد، غير كاف في إثبات استمرار التخيير بعده.[2]

و اعتُرِضَ عليه: بكون المعتبر في الاستصحاب تيقّن بقاء الحكم المستصحب، و هو غير متوفر في لمقام؛ لأنّ بقاء حجّية قول المجتهد الأول في حقّ المقلّد، قد صار مشكوكا فيها بمجرّد عدوله إلى رأي غيره.[3]

د- جواز العدول يلزم منه العلم بالمخالفة القطعية للتكليف الواقعي: و بيانه أنّ المقلِّد لو أتى لموات قصرا في السفر على رأي المجتهد الأول، ثمّ أتى بالبعض الآخر تماما على رأي المجتهد الثاني؛ فإن ذلك يستلزم العلم ببطلان الصلوات المقصورة، أو غير المقصورة للعلم بعدم مطابقتها للواقع، و ذات الحكم ثابت للصلاتين المتواليتين كما في الظهرين، إذ لو صلّى الأولى قصرا ثمّ أتمّ في الثانية؛ فإنّه يحكم ببطلانهما إمّا لبطلان الأولى فالثانية أيضا باطلة، و إمّا لبطلان الثانية في نفسها.[4]

و اعْتُرِضَ عليه: بكون مثل هذا النقاش أجنبي عن المقام؛ لاختصاصه بموارد العدول الواجب الّذي لا فيه؛ كما لو كان المجتهد الثاني أعلم من الأول، أو تعرّض هذا الأخير لبعض العوارض القادحة في حجية قوله؛ كالموت و الجنون مثلاً؛ و يبقى مطلق العدول كما في المقام المبحوث، محكوما بقيام الدليل على إجزاء الأعمال السابقة، أو عدم إجزائها؛ فمتى قام الدليل على صحّة

---

[1] - الخوئي، الاجتهاد و التقليد، ص132.

[2] - نفسه، ص129، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص425.

[3] - نفسه، ص129.

[4] - نفسه، ص130، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص228.

عمله وفق الفتوى السابقة، لم تلزمه الإعادة، أمّا حال قيام الدليل على عدم الإجزاء في الأعمال وفق الفتوى السابقة، فاللازم من ذلك وجوب الإعادة؛ للعلم بالمخالفة لمقتضى الحكم الواقعي.[1]

هـ- قاعدة الاشتغال: و معناها أنّ حجّية رأي المجتهد الأول معلومة، أمّا حجّية رأي المجتهد الثاني فمشكوك فيها، فتكون ساقطة عن الحجية؛ لأن حوم الشك حولها يقتضي الحكم بعدمها.

و عليه فإنّ امتثال المكلّف لرأي الأول، يلزم منه علمه بأمن العقاب حال الامتثال، كنتيجة لإتيانه بما علمه إجمالا من فتواه، على نحو تبرأ به ذمّته تعبّدا، فيأمن العقاب، أمّا حال العدول إلى الثاني فاحتمال العقاب غير مأمون، للشك في حجّية فتواه أصالة.[2]

و اعْتُرِضَ عليه بأنّ: تعيين الحجّية في قول الأول أمر لا وجه له؛ لأنّ حجّية قول الثاني ثابتة بمقتضى الشرع أيضا، و لا اختصاص فيها بقول الأول دون غيره، كما يضاف إليه أنّه استدلال غير ناهض في مقابل القول باستصحاب التخيير في الحجّية.[3]

و- القول بجواز العدول لازمه إمّا التبعيض في المسألة الكلّية أو النقض في الأعمال السابقة.

و وجه هذا الاستدلال؛ أنّ المقلّد لو عمل بقول مجتهد قائل بالقصر في السفر مثلا، ثمّ عدل إلى قول آخر قائل بوجوب الإتمام؛ فإمّا أن يُحكم بصحّة كلتا صلاتيه لكونه قلّد مجتهدا في جزء من تلك المسألة، و قلّد غيره في جزء آخر من ذات المسألة، و هو المراد بالتبعيض في المسألة الكلّية، و لا دليل على صحّة مثل هذا التقليد.

ال الحكم ببطلان صلاته الأولى، لعدوله إلى قول المجتهد الثاني،؛ فالأمر يقتضي الحكم نتقاض أعماله الواقعة على طبق رأي المجتهد الأول، و من ثَمَّ يُلزم بإعادة الصلاة المقصورة، لمخالفة ما أتى به لمقتضى الحجّية الفعلية، بمجرّد عدوله إلى رأي المجتهد الثاني.[4]

و اعترِض على هذا بأنّ: مورد التقليد و الفتوى إنّما هو المسألة الكلّية، و من ثمّ فإنّ العدول في نزئي من جزئياتها، لا يلزم منه التبعيض في كلّي المسألة، و إنّما يلزم منه فقط النقض في الأعمال

---

[1] - نفسه، ص130.

[2] - رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، 226، 227.

[3] - نفسه، ص227.

[4] - الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص131.

الواقعة على وفق الفتوى السابقة، لمخالفتها للحجّة الفعلية و هي الفتوى الثانية؛ إلاّ في حال قيام الدليل الشرعي على الإجزاء و عدم النّقض.[1]

و الظاهر عموما أنّه لا يمكن التقليل من شأن الخلاف في هذه المسألة، و هو ما دفع ببعض أعلام المدرسة إلى النصّ على لزوم الاحتياط فيها، و هو ما أكّد عليه صاحب الفصول الغروية من المتأخرين في قوله: " فالمسألة قويّة الإشكال جدّا و الاحتياط فيها ممّا لا ينبغي أن يُترك."[2]

ثانيًا: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى رأي المساوي له في مسائل متعدّدة.

و هو ما عرضت لجوابه الكتابات الإمامية[3]تحت مسمّى التبعيض في التقليد، و معناه أن يرجع المقلّ. إلى أحد المجتهدين في مسألة، و .ل إلى غيره من المجتهدين في مسألة أخرى، و كانت المسألتان منفصلتين عن بعضهما تماما؛ كأن يقلّد مرجعا في العبادات، و آخر في المعاملات مثلاً، فهذا النوع من العدول ظاهره الجواز و يدلّ عليه أمور:[4]

أحدها: لكونه من لوازم مسألة التخيير بين المتساويين.

ثانيها: قيام السيرة العقلائية على مثل هذا النوع من التقليد، و كذا سيرة المتشرعة من زمن المعصومين على ذلك.

ثالثها: إطلاق أدلّة التقليد المتقدّمة، حاكم بجواز هذا النوع من التقليد أيضا.

أمّا في حال ارتباط المسألتين ببعضهما البعض، و هو ما درسته كتابات القوم تحت مسمّى التبعيض في العمل الواحد، فذلك بحث آخر يأتي تفصيله في مطلب لاحق.[5]

هذا و في ختام هذا المطلب، ينبغي التنبيه أنّه لا يجوز للمقلّد العمل بما رجع عنه مجتهده من الأقوال و الآراء، في الوجهة الإمامية عموما؛ إذ الظاهر وقوع الاتّفاق بين الأعلام على ذلك، و هو ما تفيده بجلاء عبارة صاحب الفصول، في معرض الحديث عن شروط صحّة التقليد في قوله: " أن يعلم كون المفتي مفتيا به بالفعل و لو بمعونة الاستصحاب، فلا يجوز تقليده فيما علم برجوعه عنه و الظاهر أنّه موضع وفاق."[6]

---

[1] – نفسه، ص132.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص425.

[3] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص305، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص413.

[4] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص413.

[5] – راجع: هذا الفصل، ص240، 241.

[6] – الحائري، الفصول الغروية، ص425.

و المراد أنّ من شروط صحّة التقليد، أن يعلم المقلّد بعدم رجوع المجتهد عن قوله و رأيه الّذي يقلده حتّى و إن كان ذلك مبنيا على الاستصحاب الحاكم ببقاء المجتهد على ما أفتى به سابقا دون أن يرجع عنه في الزمن اللاحق.

خلاصة: ممّا سبق عرضه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- القول بعدم جواز العدول عن المذهب، محكوم بجانب العمل كما تظهره بعض العبارات السنّية و كذا الإمامية، كما أنّ كثيرا من العبارات المتقدّمة من كلا المدرستين، قد قيّدت شأن الالتزام بمذهب معيّن، بشرط الأعلمية في المرجع و المجتهد المقَلَّدِ.

2- يظهر من مسألة العدول عن مرجع التقليد إلى مرجع آخر، في شأن المسألة الواحدة، توافق كبير بين العبارات السنّية و الإمامية؛ فتقييد عدم جواز العدول بالمسائل المُلتزَم فيها بعمل المكلّف لدى المتأخرين من الإمامية، موافق لمعنى الإجماع المنقول عن الإمامين الآمدي و ابن الحاجب من السنّة في ذات المسألة.

و أمّا الحكم بجواز العدول الّذي هو مذهب الكثيرين من أعلام السّنة، فموافق تماما لما قال به المتقدّمون من الإمامية، و ذلك بغضّ النظر عن ربط الأمر بعمل مسبق من المقلّد أو عدمه.

و لعلّ الّذي يترجّح عمليا ممّا سبق في كلا المدرستين، أنّه ليس على المقلّد الالتزام بمذهب و قول معيّن، و يجوز بذلك الانتقال بين المذاهب، لكن وفق شروط لابدّ من التقيّد بها احتياطا و ورعا، و على رأسها عدم إفضاء العدول إلى نقض الأحكام و الفتاوى السابقة، و كذا التلفيق و التبعيض الممنوع بين الأقوال على ما يأتي عرضه قريبا.

و ممّا يتأيّد به هذا المسلك في التقليد، ما هو ثابت من سيرة الصحابة و المعصومين و التابعين؛ فلا واجب إلاّ ما أوجبه الله و رسوله، و "لم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمّة؛ فإيجابه تشريع شرع جديد."[1]

كما أنّ في اختلاف أهل المذاهب رحمة بالخلق، فلو لزم إتباع مذهب أو قول بعينه دون خروج عنه، لأفضى ذلك إلى الوقوع في الشدّة و الحرج.

3- على تقرير القول بجواز الانتقال بين المذاهب في كلا المدرستين؛ فلعلّ الاستثناء من ذلك يتعلّق بحالتين اثنتين:[2]

---

[1] - الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 438/2.

[2] - فيصل تليلاني، أحكام التقليد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص87، 88.

الأولى: يجوز العدول عن قول المجتهد بعد العمل، متى تعلّق الأمر بشؤون الأسرة و استقرارها؛ كما في مسائل الزواج و الطلاق و الأنساب؛ كمن قلّد مذهب الحنفية في صحة النكاح من دون وليّ، ثمّ طلّق ثلاثا و أراد الرجوع إلى مذهب الشافعية في عدم وقوع طلاق الثلاث؛ فليس له ذلك لأنّه رجوع عن التقليد في أمر لازم بالإجماع، و ببقاء أثره بعد العمل، فلا مجال للرجوع عنه.[1]

الثانية: لا يجوز العدول عن رأي المجتهد بعد العمل به متى تعلّق الأمر بحقوق الناس و أموالهم؛ كمن أخذ بمذهب الحنفية في شفعة الجوار مثلا، ثم انتقل إلى رأي الشافعية في ذلك؛ فليس له نزع العقار ممّن سلّمه له.[2]

4- يظهر التوافق النّسبي بين المدرستين عموما في مسألة الرجوع إلى الأعلم، و الترجيح بقوله في مسائل التقليد، غير أنّ ما يُلفت النظر هنا هو الإشكال الواقع بين الأعلام في تحديد معنى الأعلمية، و الّتي تعدّ بذلك أمرا نسبيا تختلف معاييره من مرجع إلى آخر، و هو ما أفضى ببعض الأعلام من الإمامية تحديدا إلى تخويل الاجتهاد في شأن الأعلم بالنسبة للعامي، و ليس من الضروري أن يكون هذا الأخير مقلّدا في جميع الأحوال؛ فمتى ترجّح عنده في مسألة الأعلمية عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم فإنّه يجوز له مخالفة مقلَّده، و لا يجوز الاعتماد على فتوى غير الأعلم، و يكون محكوما أولا و آخرا بما آل إليه علمه و ترجيحه.[3]

لكن على تقدير التوافق في جواز العدول عن المذهب وفق التفصيل السابق بين المدرستين السنّية و الإمامية، و كذا على تقدير الاحتفاظ بالرؤية الخلافية في مسألة الرجوع إلى الأعلم؛ فهل يجوز للمقلّد بناء على ذلك الجنوح إلى تتبّع المسائل الخلافية و التزام أيسر الأقوال فيها أم لا؟ و هو ما سيكون بيانه في المطلب الموالي:

المطلب الثالث: حجّية الترخّص بخلاف المجتهدين.

---

[1] – وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، 1150/2.

[2] – فيصل تليلاني، أحكام التقليد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص88.

[3] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص474، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص368، و يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص186.

لراد بالبحث في المقام؛ أنّه متى كان الخلاف قائما بين المجتهدين حول مسألة ما، و كان المقلّد مطّلعا على فحواه؛ فهل يجوز لهذا الأخير أن يعمل بأيسر الآراء و أسهلها في المسألة الخلافية؛ حتّى و لو خالف ذلك مذهب مُقَلِّدِه؛ كما في مسألة السفر المبيح للفطر في رمضان مثلاً، هل هو السفر الّذي تُقصر فيه الصلاة- كما هو رأي الجمهور- أم هو كلّ ما يصدق عليه مسمّى السفر كما هو رأي الظاهرية؟[1] و ل يجوز للمقلّد أن يترخّص بمثل هذا الخلاف و ما شابهه، أم يلزمه إتباع الراجح من الآراء الّتي قوي مدركها و ترجح دليلها في المسألة الخلافية؟ و هو ما سيكون تأصيل جوابه وفق الرؤيتين السنّية و الإمامية في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: حجّية الترخص بخلاف المجتهدين عند أهل السنّة.

إنّ المتتبّع لأطراف هذه المسألة عند أهل السنّة؛ يلحظ أنّ وجهة المذاهب فيها مختلفة بشكل ظاهر؛ و الحاصل منها مذاهب ثلاثة: مذهب يجيز الترخّص بالخلاف مطلقا، و من ثَمّ يُثبت الحجّية للأخذ برخص المذاهب بشكل مطلق، و مذهب على العكس من سابقه؛ يمنع من الحجّية و ينفيها مطلقا، و ثالث يثبتها وفقا لشروط و ضوابط معيّنة، و عرض الأقوال تفصيلا في البنود الآتية:

البند الأول: مذهب القائلين بحجّية الترخص بخلاف المجتهدين مطلقا و أدلّتهم.

بالرجوع إلى مظانّ المسألة من كتب الأصول؛ يُلحظ أنّ القول بالجواز المطلق في هذه المسألة منسوب إلى الإمامين ابن الهمام من الحنفية و ابن أبي هريرة من الشافعية،[2] و هو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد.[3]

أدلّة هذا المذهب: استدلّ أصحاب هذا المذهب بعدد من الأدلّة، يمكن عرض أهمّها فيما يلي:[4]

---

[1] – ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، مصدر سابق، 287/1.

[2] – هو الحسن بن الحسين القاضي، أخذ عن ابن سريج، و أبي إسحاق المروزي، ت345هـ. راجع: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، 256/3- 263.

[3] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 253/4، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 319/6، و الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1107/2.

[4] – سميرة خزار، التلفيق في الفقه الإسلامي، بحث مقدّم بجامعة العقيد الحاج لخضر بباتنة، كلّية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية، لنيل شهادة الماجستير في الفقه و الأصول، إشراف: يحي رضوان، السنة الجامعية: 2001م - 2002م/ 1420هـ-

أ– من النصوص: و قد اعتمدوا على جملة النصوص الدالّة على التيسير و التخفيف في الشريعة السمحة، و منها نصوص الكتاب الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾؛[1] فالآية دلّت بمنطوقها على عموم معنى التيسير و التخفيف في جميع أمور الدين،[2] و ما دام الترخص بالخلاف من اليسر فلا حرج من الأخذ به.

كما استدلّوا من السنة الشريفة بعدّة أحاديث منها: قول رسول الله ﷺ: ﴿ يَسِّرُوا وَ لاَ تُعَسِّرُوا﴾ ؛[3] فقد دلّ الحديث على " الأمر بالتيسير في الأمور، و الرفق بالرعية، و تحبيب الإيمان إليهم، و ترك الشدّة لئلاّ تنفر قلوبهم"،[4] و لا شكّ أنّ أهل التقليد هم من الرعيّة الّتي أمر الله أهل الذكر من المجتهدين، بالتخفيف و التيسير عليها؛ فيكون الترخصّ بمسائل الخلاف مشروعا في أصله.

كما استدلّوا بقول رسول الله ﷺ: ﴿ إِنَمَا بُعِثْتُ بِالحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ فَلاَ تُثْقِلْ عَلَيْكَ عِبَادَةَ رَبِّكَ لاَ تَذْرِي مَا طُولُ عُمُرِكَ.﴾[5] و الشاهد في الحديث؛ أنّ الحنيفية السمحة تقتضي التخفيف و التيسير على العباد لطفا م، كما أنّ الشريعة لم تقصد إلى مشاقّهم، بل إلى ما فيه مصالحهم.[6]

و يمكن الاعتراض على الحديث من جانبين:

أحدهما: من حيث الدرجة؛ ففيه ضعف كما هو ظاهر من تخريجه.

1421هـ، ص168، و محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث مقدّم إلى جامعة آل البيت بالمملكة الأردنية، نشر: المجلّة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلّد:2، العدد:4، ذو الحجة1427هـ/2006م، ص59.

[1] – سورة: البقرة، الآية 185.

[2] – القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م، 301/2.

[3] – أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: ﴿ يسّرَا وَ لاَ تُعَسِّرَا.﴾ ،كتاب الأحكام، باب: أمر الوالي إذا وجّه أميرين إلى موضع أن يتطاوعا و لا يتعاصيا، حديث رقم:7172 ، 336/4، و مسلم في صحيحه بلفظ: ﴿ يَسّرُوا وَ لاَ تُعَسِّرُوا وَ سَكِّنُوا وَ لاَ تُنَفِّرُوا ﴾، كتاب الجهاد و السير، باب: الأمر بالتيسير و ترك التنفير، حديث رقم: 4626، 141/5 (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الأحكام، باب: أمر الوالي إذا وجّه أميرين إلى موضع أن يتطاوعا، حديث رقم: 7172، 162/13، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب الجهاد و السير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، حديث رقم: 1734، 41/12.)

[4] – ابن حجر، فتح الباري، 163/13.

[5] – رواه الطبراني في معجمه الكبير بهذا اللفظ، عن أبي أمامة الباهلي، حديث رقم: 7883، 222/8، و قال عنه الهيثمي: " فيه علي بن يزيد و هو ضعيف." راجع: الهيثمي، مجمع الزوائد، 534/2.

[6] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 80/4، 81.

ثانيهما: ليس في الحديث دلالة على المطلوب ؛ إذ لا يُسلَّم أنّ التعبير بالحنيفية السّمحة فيه ما يدلّ على جواز تتبّع الرخص في خلاف العلماء؛ لأنّ " الحنيفية السمحة إنّما أتى فيها السماح مقيّدا بما هو جار على أصولها، و ليس تتبّع الرخص و لا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها."[1]

كما استدلّوا بحديث: ﴿ إِنَّ اللهَ يُحِبُ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ.﴾ [2]

و يمكن الاعتراض على الاستدلال بهذا الحديث بأنّه: خارج عن محلّ النزاع فوروده متعلّق ابتداء بمشروعية الرخص الشرعية الثابتة بدلالات الكتاب و السنّة، و لا خلاف بين أهل العلم في جواز الأخذ بها.

ب– من المعقول: و حجّتهم فيه من جانبين: [3]

أحدهما: إنّ الاختلاف بين أهل العلم في الأقوال و الآراء، فيه رحمة و توسعة على المكلّفين؛ فيكون منع الترخص بخلافهم ضربا من التضييق و الحرج المنفي في الدين.

و هو ما يشهد له النقل عن بعض أهل العلم من الترخيص فيه؛ كما هو المنقول عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه أنّه لا ينبغي لأحد أن يحمل الناس على مذهبه، بل يدعهم يترخّصوا بمذاهب العلماء، تخفيفا و تسهيلاً.[4]

و هو موقف يتأيّد منه عمليا بجوابه لمن سأله عن مسألة في باب الطهارة بما يُخالف مذهبه؛ فأرشد السائل إلى حلقة المدنيين، و مثل ذلك لمن سأله عن مسألة في الطلاق؛ فأجابه فيها بالوقوع، فسأله السائل:" فإن أفتاني أحد أنّه لا يقع، يجوز؟ فقال: نعم، و دلّه على حلقة المدنيين،... فقال السائل: إن أفتوني جاز؟ قال نعم."[5]

---

[1] – نفسه، 81/4.

[2] – رواه ابن حبّان في صحيحه، كتاب: البر و الإحسان، باب: ما جاء في الطاعات و ثوابها، حديث رقم: 354، 69/2، و قال الأرناؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبّان: " إسناده صحيح."، و رواه الطبراني في الأوسط من حديث أمّ المؤمنين عائشة، حديث رقم:8032، 82/8، و قال فيه الهيثمي: " فيه عمر بن عبيد... و هو ضعيف." راجع: صحيح ابن حبان بتحقيق الأرناؤوط، 69/2، و الهيثمي، مجمع الزوائد، 383/3.

[3] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 78/4، 79، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 324/6، و محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص60.

[4] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 319/6.

[5] – المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط1، بيروت، دار إحياء التراث، 1376هـ/1957م، 427/8، 428.

ثانيهما: على قول المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب؛ فإنّه لا إشكال في الترخص بخلاف العلماء؛ إذ لا مانع يمنع من ذلك على القول بأنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده، و أنّ المصيب واحد غير معيّن، فالكلّ دين الله، و العلماء أجمعون دعاة إليه.[1]

و قد يُعتَرض على الأوّل بكون المسألة خلافية لا يُسوّغ القول فيها بترجيح جانب الإباحة على جانب المنع؛ حيث لا دليل من الشرع يفيد ذلك، و هو ما تحدّث عنه الإمام الشاطبي في معرض الكلام عن لزوم الرد إلى الكتاب و السنّة في قوله: "...و قد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتّى صار الخلاف في المسائل معدودا في حجج الإباحة،...فربّما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع فيُقال: لِمَ تمنع و المسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجّة في الجواز لمجرّد كونها مختلفا فيها؛ لا لدليل يدلّ على صحة مذهب الجواز، و لا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، و هو عين الخطأ على الشريعة؛ حيث جعل ما ليس بمُعتَمَدٍ مُعتَمَدًا، و ما ليس بحجّة حجّةً."[2]

و يُضاف إلى ذلك أنّ غاية ما يدلّ عليه المروي عن الإمام أحمد من الترخيص في ذلك؛ هو جواز الترخيص فيه من المفتي، لا بعمل المُقَلِّد لنفسه، و هو ما يدلّ عليه التأويل لرواية المنع عنه، كما سيأتي؛ فالمفتي " إذا جاءه المستفتي و لم يكن عنده رخصة؛ فله أن يدلّه على صاحب مذهب له فيه رخصة."[3]

كما قد يُعتَرض على الثاني بأنّ القول بالتصويب في الاجتهاد محلّ خلاف عريض و مشهور بين الأصوليين، على ما سيأتي عرضه في الفصل الأخير من الدراسة،[4] و من ثمّ فلا مجال للاستدلال لحجّية الترخص بالخلاف، اعتمادا على مذهب المصوّبة.[5]

البند الثاني: مذهب المانعين من حجّية الترخص بخلاف المجتهدين مطلقا و أدلّتهم.

و هو ما نَقل الإمام ابن عبد البر[1] من المالكية دعوى الإجماع بشأنه، و اختاره منهم الإمام الشاطبي في الموافقات،[2] و هو ما جزم به الإمام الجيلي من الشافعية،[3] و الظاهر أنّه قول الأكثر من من الحنابلة.[4]

---

[1] – محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص60.

[2] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 78/4.

[3] – المرداوي، الإنصاف، مصدر سابق، 428/8.

[4] – راجع: الفصل الثاني، ص276 و ما بعدها.

[5] – محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص60.

أدلّة هذا المذهب: استدلّ أصحاب هذا القول بعدد من الأدلّة؛ إجمالها فيما يأتي:

أ– من الكتاب: استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾.[5]

فالآية بمنطوقها أمرت بالردّ حال التنازع و الاختلاف في حكم من الأحكام، إلى الله و رسوله؛ بمعنى إلى الكتاب و السنّة؛ لا إلى أهواء النفوس و ما يسهل عليها، ذلك أنّ " المقلّد قد تنازع في مسألته مجتهدان، فوجب ردّها إلى الله و الرسول، و هو الرجوع إلى الأدلّة الشرعية، و هو أبعد من متابعة الهوى و الشهوة؛ فاختياره أحد المذهبين بالهوى و الشهوة مضادّ للرجوع إلى الله و الرسول."[6]

ند علّق الإمام الشاطبي على الاستدلال بهذه الآية في موضع آخر بقوله: " و موضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يردّ إلى أهواء النفوس، و إنّما يردُّ إلى الشريعة و هي تبين الراجح من القولين، فيجب إتّباعه لا الموافق للغرض "؛[7] فيكون المعنى وفق هذا، أنّ الآية أمرت بالرد إلى مصدرين هما الكتاب و السنّة، لا إلى أهواء النفوس الرائمة إلى التسهيل و الترخيص، و هو ما يلزم منه إتّباع الأرجح مطلقا، حتى و إن كان لازمه الأخذ بالأثقل و الأشدّ من الآراء.

ب– من الإجماع: و حكاه الإمام ابن عبد البر من المالكية، و لعلّ المراد بذلك قوله: " إن أخذت برخصة كلّ عالم اجتمع فيك الشر كلّه،...هذا إجماع لا أعلم فيه خلافا."[8]

---

[1] – هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الحافظ، أحد مشايخ علماء الأندلس، تفقّه على عمر بن المكوي و أبي الوليد الفرضي، و أخذ عنه أبو العباس الدلائي، و أبو محمد بن حزم، له: التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد، و كتاب الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار، و جامع بيان العلم و فضله، توفي بشاطبة سنة463هـ.
راجع: القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر سابق، 4/808- 810.

[2] – ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، مصدر سابق، 2/92، و الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/80، 81

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 6/322، 323، و الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 2/1107.

[4] – آل تيمية، المسوّدة، مصدر سابق، ص518.

[5] – سورة: النساء، الآية:59.

[6] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/72.

[7] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/81.

[8] – ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، مصدر سابق، 2/92.

و لعلّ هذا الكلام ذو صلة بما نقله الإمام ابن سريج من الشافعية عن بعض أهل العلم أنّه قال: " دخلت على المعتضد فدفع إليّ كتابا نظرت فيه، و كان قد جمع له الرخص من زلل العلماء، و ما احتج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين، مصنّف هذا الكتاب زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رُوِيَتْ، و لكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، و من أباح المتعة لم يبح الغناء و المسكر، و ما من عالم إلاّ و له زلّة، و من جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب."[1]

و من ثمّ كان القول بتفسيق المتتبّع للرخص في خلاف العلماء، هو ديدن جمع من أهل العلم؛ كما هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد و غيره؛ حيث روى عن يحي القطّان أنّه قال: " لو أنّ رجلا عمل بكلّ رخصة: بقول أهل المدينة في السماع؛ يعني في الغناء، و بقول أهل الكوفة في النبيذ، و بقول أهل مكة في المتعة؛ لكان فاسقاً."[2]

و اعتُرِضَ على دعوى الإجماع المنقول في المقام: بعدم تسليم صحّة النقل عمّن نُسب إليه القول به، و على فرض التسليم بصحّته، فلا تسليم بصحّة دعوى الإجماع؛ بدليل أنّ صاحب العدّة من الحنابلة، قد جعل المحمل في الرواية المانعة عن الإمام أحمد على أحد وجهين: إمّا على المجتهد الّذي لم يؤده اجتهاده إلى إتباع الرخصة؛ فيكون فاسقا لأنه ترك موجب نظره و أخذ بنظر غيره و هو باطل، كما بيّنته الدراسة، و إمّا على العامّي الّذي أقدم على الأخذ بالرخصة من غير تقليد لمجتهد؛ فيُفسَّق لإخلاله بالواجب في حقه و هو التقليد، أما من أخذ بالرخص عن تقليد فلا يفسق؛ لأنّه إنّما أخذ عمّن يسوغ اجتهاده.[3]

و عليه يكون المعنى من كلام هؤلاء من القول بالمنع المطلق؛ محمولا على ما كان خارجا عن هذا التأويل المتقدّم، أو على تتبّع الحيل الممنوعة الّتي غرضها تتبّع الرخص لمن أراد نفعه بتلك الفتوى، من صديق و غيره و هو المعنى الّذي نبّه عليه الإمام الشاطبي في قوله: " و هذا ممّا لا خلاف بين

---

[1] – رواه البيهقي في سننه الكبرى عن إسماعيل بن إسحاق القاضي، كتاب الشهادات، باب: ما تجوز به شهادة أهل الأهواء، حديث رقم:21449، 211/10.

[2] – آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص518، و المرداوي (ت885هـ)، التحبير شرح التحرير، دراسة و تحقيق: أحمد بن محمد السراح، ط1، الرياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، 1421هـ/2000م، 4093/8.

[3] – نفسه، ص519، و نفسه، 4093/8، و ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 351/3، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 253/4.

المسلمين ممّن يُعتدّ به في الإجماع أنّه لا يجوز، و لا يسوغ و لا يحلّ لأحد أن يُفتي في دين الله إلاّ بالحقّ الّذي يعتقد أنّه حقّ، رضي بذلك من رضيه و سخطه من سخطه."[1]

ذلك أنّ المفتي مبلّغ عن الله تعالى، و الواجب عليه في ذلك ألاّ يحكم و لا يفتي إلاّ بما وقع في نفسه موقعا آكدا، أنّه حكم الله الّذي ينزل الناس عليه.

و لعلّه لا يُستثنى من هذه الصورة إلاّ ما اقترن بسلامة القصد إلى رفع الحرج عن المستفتي؛ فيكون ذلك جائزا، و ربّما مستحبّا[2] ثابتا بنصّ القرآن الكريم في خطابه ﷻ لنبيّه أيوب عليه السلام لمّا حلف أن يضرب زوجته مائة: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾.[3]

و هو المعنى الّذي نقله صاحب الإنصاف من الحنابلة؛ إذ " يُستحبّ إعلام المستفتي بمذهب غيره إن كان أهلاً للرخصة؛ كطالب التخلّص من الربا، فيدلّه على من يرى التحيّل للخلاص منه."[4]

ت– من المعقول: و فحوى هذا الدليل ملخّصة في وجهين:

أحدهما: لاختلاف في أقوال المجتهدين منه الخطأ و منه الصواب، و محال أن يجتمع الصواب في قولين متدافعين و مختلفين؛ بدليل أنّ السلف قد خطّأ بعضهم بعضا في الاجتهاد إزاء بعض الفتاوى و الأقضية، و من ثمّ فإنّ اختلافهم لا يكون حجّة مطلقة، و هو ما عبّر عنه الإمام ابن عبد البر بقوله: " الاختلاف ليس بحجّة عند أحد علمته من فقهاء الأمّة؛ إلاّ من لا بصر له و لا معرفة عنده، و لا حجّة في قوله."[5]

و من ثمّ فإنّه لا مسوّغ أمام المقلّد للأخذ بالرخص فيما اختلف بشأنه نظرُ العلماء؛ لأنّ الصواب قد يكون في القول الأثقل الأشد، لا في القول الأخف الّذي يقصد المكلّف إليه من باب التيسير و التخفيف على النفس.

---

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 77/4.

[2] – ابن القيم، أعلام الموقعين، مرجع سابق، 142/6، و محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص62.

[3] – سورة:ص، الآية:44.

[4] – المرداوي، الإنصاف، مصدر سابق، 427/8.

[5] – ابن عبد البر، جامع بيان العلم، مصدر سابق، 89/2.

ثانيهما: ما أورده الإمام الزركشي في البحر المحيط من النقل عن الإمام الجيلي الشافعي، من أنّ العدول عن مذهب الإمام المُقَلَّدِ ممنوع مطلقا، فيكون العدول لغرض الترخص بالخلاف أولى بالمنع؛ لاسيما و أنّ كلّ إمام يستقلّ برأيه في آحاد المسائل.[1]

و قد يعترض على هذا الوجه: بما تمّ عرضه في موضع سابق، من أنّ الثابت من سيرة الصحابة، عدم إلزام العوام بتعيين مرجع محدّد للتقليد؛ إذ العبرة في التقليد إنّما هو أهلية المُقَلَّدِ الّذي تُؤخَذُ عنه الأحكام، في مقابل المُقَلِّد الّذي يفتقر لتلك الأهلية؛ فكان الاقتصار على مفت واحد في التقليد مخالفا لسيرة الأوائل،[2] و من ثَمَّ فلا مانع من مخالفة إمام المذهب جزئيا في بعض المسائل؛ حتّى و إن كان القصد البحث عن الرخصة في خلاف العلماء.

البند الثالث: مذهب المفصّلين في حجّية الترخص بخلاف المجتهدين.

و حاصل هذا المذهب أنّ الترخص بمسائل الخلاف؛ لا يكون حجّة إلاّ وفق شروط و ضوابط معيّنة، و هو قول الإمام القرافي من المالكية، و العز بن عبد السلام من الشافعية،[3] و اختيار بعض المحققين المتأخّرين من الحنفية.[4]

و لأساس المعوّل عليه في هذا القول، هو الجمع بين أدلّة المانعين بإطلاق و المجوّزين بإطلاق؛[5] فيكون الجواز بالنسبة للمقلِّدِ محكوما بضوابط و شروط؛ تشهد لها كتابات الأعلام على النحو الآتي:[6]

الشرط الأول: سلامة القصد.

---

[1] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 320/6.

[2] – نفسه، 320/6.

[3] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3965/9، و العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 104/2، و الحسن العطار (ت1250هـ)، حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، خرّج أحاديثه و علّق عليه: محمّد محمّد تامر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009م، 684/2.

[4] – كالأنصاري اللّكنوي في فواتح الرحموت، مرجع سابق، 438/2.

[5] – سميرة، خزار، التلفيق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص169، و محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص63.

[6] – محمود صالح جابر، نفسه، ص64– 66.

و المراد سلامة نيّة المكلّف المقلِّد؛ بأن يكون دافعه إلى العمل بالرخصة، هو إيجاد الحل لما قد يلحقه من حرج في التكليف؛ لا مجرّد التفلّت من أحكام الشريعة بتتبّع هوى النفوس، و هو ما عبّر عنه الإمام الشاطبي بـ" الانسلاخ من الدين بترك إتّباع الدليل إلى إتّباع الخلاف."[1]

و هو ما عبّر عنه الإمام العطّار[2] بقوله: " و يُقيَّدُ تتبّع الرخص بقيد آخر و هو ألاّ يترك العزائم رأسا؛ بحيث يخرج عن ربقة التكليف الّذي هو إلزام ما فيه كلفة."[3]

و قد استأنس في المقام بما أورده عن الإمام الغزالي، من أنّ كلّ من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد من الفقهاء و العوام، ملزم بتقليد إمام و إتّباع قدوة في الأحكام؛ لأنّ تخيّر أطيب المذاهب و أسهل الأقوال بإتباع الأخف و الأهون من كلّ مذهب أمر مردود؛ لأنّ نتاجه الحتمي هو الإفضاء إلى خرق الشريعة بالانسلال عن معظم مشاق التكليف.[4]

و هذا المعنى لا يخفى عن الظهور في أقوال أهل العلم، لاسيما بمراجعة آرائهم في خصوص الأخذ بأرجح الأقوال و المذاهب في مسائل الخلاف، و أنّ المبنى في الالتزام بأحدها متعلّق بما رجح دليله و قوي مأخذه و مُدركه،[5] و هو ما عبّر عنه مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في شأن الأخذ بالرخصة و حكمه بـ: " لا يجوز الأخذ برخص المذاهب الفقهية لمجرّد الهوى."[6]

الشرط الثاني: عدم الشذوذ.

و المعنى أن لا يكون القول المُترَخَّص به في المسألة الخلافية، من الأقوال الشاذّة الظاهرة البطلان، و هو ما عبّر عنه أهل العلم بزلاّت العلماء؛ الّتي تهدم الدين و تكسر سفينة التكليف؛ فيغرق معها خلق كثيرون،[7] من ثَمَّ فإنّ " زلّة العالم لا يصحّ اعتمادها من جهة، و لا الأخذ بها تقليدا له؛ و

---

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 82/4.

[2] – هو حسن بن محمد بن محمود العطّار، ولد سنة1190هـ، من فقهاء مصر، ت1250هـ بالقاهرة، له: حواش في العربية، و المنطق، و الأصول، و أسس جريدة الوقائع المصرية. راجع: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، 220/2.

[3] – العطار، حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع، مرجع سابق، 685/2.

[4] – نفسه، 685/2.

[5] – راجع المبحث الأول من هذا الفصل، ص104 و ما بعدها.

[6] – مجلس المجمع الفقهي، رقم: 70(8/1) بشأن: الأخذ بالرخصة و حكمه، عن الرابط: www.fiqhacademy.org.sa/qrarat: بتاريخ: 2011/05/07م.

[7] – عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات و و النشر و التوزيع، 1415هـ/1994م، ص600.

ذلك لأنّها موضوعة على المخالفة للشرع"؛[1] خاصّة و قد ورد من الآثار ما يحذّر من ذلك؛ فقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنّه قال: ﴿ إِيَاكُمْ وَ ثَلاثَة : زَلَّةُ عَالِمٍ وَ جِدَالُ مُنَافِقٍ بِالقُرْآنِ وَ دُنْيَا تَقْطَعُ أَعْنَاقَكُمْ.﴾[2]

الضابط الّذي عبّر عنه قرار المجمع الفقهي في شأن الأخذ بالرخص بـ: " أن تكون أقوال الفقهاء الّتي يُترخّص بها معتبرة شرعا، و لم توصف بأنّها من شواذ الأقوال."[3]

الشرط الرابع: اجتناب التلفيق الممنوع شرعا.

و الغالب أنّه في لسان أهل الأصول، يطلق على الأخذ بأقوال عدد من الأئمة في خصوص مسألة بعينها؛ ليكون الحكم الناتج مركّبا من مجموع أحكام، بنحو كيفية لا يقول بها مجتهد،[4] مع أنّ أنّ الأصل في كل جزء من الحكم، أنه منسوب إلى واحد من أهل العلم، و لذلك قيل في تعريف لفيق أنّه: " التركيب في التقليد أو الفتوى، بين أحكام شرعية اجتهادية، لم يقل بها واحد من المجتهدين."[5]

و في هذا المقام يرد قول الإمام العطّار:" فيؤخذ من مجموع ما ذكرناه، جواز التقليد وجواز تتبّع الرخص؛ لا على الإطلاق بل لابدّ من مراعاة ما اعتبرهُ المجتهد في المسألة التي وقع التقليد فيها، ممّا يَتَوَقفُ عليه صِحَّتُهَا؛ كي لا يقع في حكمٍ مُرَكب من اجتهادين."[6]

---

[1] – الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 95/4.

[2] – رواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم:14، 17/17 بلفظ: ﴿ إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة قالوا ما هي يا رسول الله؟ قال: زلة العالم أو حكم جائر أو هوى متبع ﴾، و في الأوسط بهذا اللفظ، من حديث معاذ بن جبل، حديث رقم:8715، 307/8، و في الأصغر بلفظ: ﴿ إني أخاف عليكم ثلاثا وهن كائنات زلة عالم وجدال منافق بالقرآن ودنيا تفتح عليكم ﴾، حديث رقم:1001، 186/2، و قال الهيثمي عن الأول: :" فيه كثير بن عبد الله المزني و هو ضعيف وبقية رجاله ثقات." و أعلّ الثاني بالإرسال في قوله:" و عمرو بن مرة لم يسمع من معاذ، و عبد الله بن صالح كاتب الليث وثقه عبد الملك بن شعيب ابن الليث، و يحيى في رواية عنه، و ضعفه أحمد وجماعة."، و قال عن الثالث:" و فيه عبد الحكيم بن منصور وهو متروك الحديث".راجع: الهيثمي، مجمع الزوائد، 444/1، و 431/5.

[3] – ـ المجمع الفقهي، رقم: 70(8/1) بشأن: الأخذ بالرخصة و حكمه، عن الرابط: www.fiqhacademy.org.sa/qrarat: بتاريخ: 2011/05/07م.

[4] – محمد سعيد الباني، عمدة التحقيق في التقليد و التلفيق، ط2، دمشق، دار القادري، 1418هـ/1997م، ص183.

[5] – سميرة خزار، التلفيق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص72.

[6] – العطار، حاشيته على شرح المحلّي، مرجع سابق، 685/2.

و قصده من ذلك التلفيق الممنوع شرعا، و هو ما كان منه على نحو مخالف للإجماع؛ أمّا ما عداه فلا مانع منه، و قد مثّل له الإمام القرافي بما لو أخذ المقلّد بقول مالك في طهارة ما خُرِزَ بشعر الخنزير، و بترك مسح جميع الرأس، و تفويت الدّلك في الطهارة على قول الشافعي؛ فيكون الحاصل اجتماع قول الإمامين على بطلان صلاة الفاعل، فتبطل عند مالك لترك الدلك، و عند الشافعي لنجاسة شعر الخنزير.[1]

و مثل ذلك أيضا، كما لو تزوّج بلا ولي تقليدا لأبي حنيفة، و بلا شهود أيضا تقليدا لمالك؛ فيجب عليه الحدّ لأنّ الإمامين قد اتفقا على البطلان.[2]

فهذا يكون ضربا من إتّباع الهوى المحرّم؛ إذ ليس لأحد " أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي، و ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده."[3]

هو الضابط الّذي ركّز عليه أيضا، قرار المجمع الفقهي في شأن الأخذ بالرخص بـ: " ألاّ يترتّب على الأخذ بالرخص، الوقوع في التلفيق الممنوع."[4]

و اعتُرِض على هذا القيد بأنّه: دلالة عليه من نص أو إجماع؛ لأنّه متى جازت مخالفة المجتهد في كلّ ما ذهب إليه جملة في مسألة بعينها، فإنه يجوز مخالفته في بعضها من باب أولى، و هو ما جزم به بعض الحنفية.[5]

و على ذلك مثلا لا يُسلَّم بطلان من تزوج بغير صداق تقليدا للشافعي، و بغير شهود تقليدا لمالك؛ لأن مالكا مثلا لم ينص على أنّ من قلد الشافعي في عدم الصداق كان نكاحه باطلا، كما لم يقل الشافعي ببطلان نكاح من قلّد مالكا في عدم الشهود.[6]

---

[1] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3965/9.

[2] – الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص528.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص374.

[4] – المجمع الفقهي، رقم: 70(8/1) بشأن: الأخذ بالرخصة و حكمه، عن الرابط: www.fiqhacademy.org.sa/qrarat: بتاريخ: 2011/05/07م.

[5] – و هو ما صرّح به الكمال ابن الهمام في التحرير. راجع: ابن أمير الحاج، التقرير و التحبير، مصدر سابق، 352/3، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 254/4.

[6] – أمير بادشاه، نفسه، 255/4.

الشرط الخامس:ثبوت الحاجة إلى الأخذ بالأسهل.

و مفاد هذا الشرط أن تتحقّق في المقلِّد الحاجة إلى الأخذ بالأيسر من الأقوال و الآراء؛ ككبر سنّه أو علّة بدنه، أو حداثة في إسلامه،[1] و هو ما يتّفق ما تمّ بيانه في موضع سابق[2] من أنّ شروط الأخذ بالشاذ من الأقوال، ثبوت الضرورة الملجئة إلى ذلك، بترخيص من المجتهد مرجع التقليد.[3]

و هو المعنى الّذي عبر عنه بعض الحنابلة في موضع سابق؛[4] بأنه يستحب إعلام المستفتي بمذهب غير مجتهده، متى كان المستفتي أهلا للرخصة؛ كأن يَدُلَّ مريدَ التخلّص من الربا مثلا، على من يرى الحيلة في الخلاص منه، و لا يسع الناس في هذا الزمان غير هذا.

و هو الشرط الّذي نصّ عليه قرار المجمع الفقهي، في شأن الأخذ بالرخصة و حكمه بـ: " أن تقوم الحاجة إلى الأخذ بالرخصة؛ دفعا للمشقّة سواء أكانت حاجة عامّة للمجتمع، أم خاصّة، أم فردية."[5]

الفرع الثاني: حكم الترخص بخلاف المجتهدين في المدرسة الإمامية.

إنّ أهم ما يلحظه الدارس حال بحثه و تتبّعه عبارات الأعلام من الإمامية؛ أنّهم لم يبحثوا هذه المسألة تفصيلا و تحريرا، على ما عليه الأمر في مدرسة أهل السنة، و هو الأمر الّذي يستوي فيه المتقدّمون كما المتأخّرون منهم، و المردّ في ذلك راجع إلى ما كان مشهورا لديهم، " من ضرورة تقليد الأعلم شهرة عظيمة، و قلّة الموارد الّتي يُعلم فيها بالتساوي في المرتبة العلمية، حتّى يُطرح مثل هذا الموضوع."[6]

كما يُلحظ أيضا أنّه لمّا كانت المسألة المطروحة ذات صلة بموضوع التلفيق بين المذاهب؛ الّذي هو ما يطلق عليه الإمامية في كتبهم مسمّى التبعيض في التقليد، و الّذي عرفه التسخيري بأنه: "

---

[1] – محمود صالح جابر، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص65.

[2] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص109، 110.

[3] – محمد الأمين الشنقيطي، نثر البنود، مرجع سابق، 593/2.

[4] – المرداوي، الإنصاف مصدر سابق، 427/8، و التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، 4110/8.

[5] – المجمع الفقهي، رقم: 70(8/1) بشأن: الأخذ بالرخصة و حكمه، عن الرابط: www.fiqhacademy.org.sa/qrarat: بتاريخ: 2011/05/07م.

[6] – التسخيري، التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، عن الرابط: www.iranarab.com بتاريخ: 2011/01/12م.

عدم التقيد بفتوى مجتهد واحد، و الرجوع في مقام العمل إلى فتوى أكثر من واحد؛ سواء كان ذلك في العمل المركب الارتباطي، أو في الأعمال المستقلة عن بعضها. "[1]

و بالنظر إلى ما في معاني التبعيض من دلالات تفيد مشروعية الأخذ بالأيسر و الأخف؛ فإنّ تأسيس أصل القول في المقام، يكون على مسألة التبعيض بأنواعه، و هو ما يتطلّب العرض لهذه المسألة من خلال البنود الآتية:

البند الأول: حكم التبعيض المعتبر عند الإمامية.

قبل حسم القول بشأن حجّية الترخص بالخلاف من عدمها في هذه المدرسة؛ فإنّه لا بدّ من التعريج أوّلا على حكم التبعيض لدى الإمامية، و في ذلك يقول اليزدي: " ...و يجوز التبعيض في المسائل"،[2] و قد علّق في المستمسك على هذا الكلام بأنّه لا يخلو من إشكال؛ لاسيما بالتمعّن في مذهب المانعين من جواز العدول في تقليد المجتهدين المتساويين من كلّ وجه، كما تمّ تفصيله قريبا في محلّه.[3]

البند الثاني: أنواع التبعيض في التقليد.

استنادا إلى تعريف التلفيق في كلام التسخيري المتقدم، يمكن القول أن التبعيض في التقليد عند الإمامية نوعان:

الأول: التبعيض فيما تعلّق بخصوص العمل الواحد، وفيه قال صاحب العروة الوثقى: " في صورة تساوي المجتهدين، يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض في أحكام العمل الواحد."[4]

و مثاله: كما لو أفتاه أحد المتساويين؛ بوجوب الإقامة في الصلاة و عدم وجوب السورة، و أفتاه الآخر بالعكس، فيقلّد الأول في ترك الإقامة، و يقلّد الثاني في ترك السورة.[5]

فالظاهر في مثل هذه الحالة هو القول بالجواز؛ لأنّه على القول بجواز التبعيض المتقدّم، فإنّه لا تقدح صورة الحكم الناتج في حجّيته؛ بالنظر إلى كونه جمعا بين صورتين مرتبطتين على سبيل الانضمام.

---

[1] – محمد علي التسخيري، التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، بحث مقدّم إلى مركز الصدرين للتقريب بين المذاهب الإسلامية، عن الرابط: www.asadrain.com/taghrib/17.htm بتاريخ: 2011/01/12م.

[2] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 29/1.

[3] – محسن الحكيم، المستمسك، مرجع سابق، 62/1، و المطلب الثاني من هذا المبحث، ص220، 221.

[4] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 55/1.

[5] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص413.

من ثمّ فإنّه " لا تقدح مخالفة كلّ واحد من المجتهدين مستقلاّ، لعدم تقليد كلّ واحد منهما كذلك؛ بل لما كان التقليد لهما معا على نحو الانضمام، فالقادح مخالفتهما كذلك و هي منتفية؛ لأنّ الصلاة المذكورة موافقة لهما معا."[1]

كما أنّ المقلّد في هذه الحال يصدق عليه معنى الرجوع إلى أهل الذكر، و رواة الحديث الّذين تؤخذ عنهم الأحكام، و المأمور بالرجوع إليهم.

أمّا المخالفة لكلا الفتويين في العمل المبعَّض، فمنشؤها الموافقة لكليهما، و هو أمر كاف في اعتبار الصحة في العمل الناتج.[2]

و يستثنى من هذا الوجه، الحكم الّذي عُلِمت مخالفته للواقع؛ كما لو ترك أداء الظهر تقليدا لمن يرى وجوب الجمعة، و ترك الجمعة تقليدا لمن يرى وجوب الظهر،[3] و واضح أنّ علّة المنع في هذه الصورة، هو الناتج عنها من التفلّت الواضح من أحكام الدين و أوامره كما في المثال المذكور.

الثاني: تبعيض التقليد في مسائل غير مرتبطة، و هو المقرّر في عبارات بعض المتأخرين المعاصرين؛ أنّه من الثابت فقهيا لدى الإمامية " مشروعية التبعيض في التقليد، و أن يقلّد المكلّف الواحد فقيهين أو ثلاثة فقهاء أو أربعة فقهاء أو خمسة فقهاء؛ يقلّد في العبادات فقيها، و في البيوع و التجارات فقيها، و في العلاقات الأسرية فقيها، و في السياسات فقيها"،[4] و من ثَمَّ فلا داعي لانحصار التقليد في فقيه واحد.

إلاّ أنّ هذا الطرح يُلحظ فيه لزوم اعتبار الاحتياط في التقليد، و الّذي مبناه القول بوجوب الرجوع إلى الأعلم فيما يأخذ به من مسائل.

و بيانه ما فصّله اليزدي في قوله:" إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات، و الآخر أعلم في المعاملات؛ فالأحوط تبعيض التقليد، و كذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلا، و الآخر في البعض الآخر."[5]

---

[1] – محسن الحكيم، المستمسك، مرجع سابق، 101/1.

[2] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص482.

[3] – نفسه، ص413.

[4] – مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد، مرجع سابق، ص155.

[5] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 38/1.

و المعنى أنّه على ترجيح وجوب الأخذ برأي الأعلم؛ فإنّه يتعيّن القول بوجوب التبعيض احتياطا؛ كأن يقلّد الأعلم في باب المعاملات، و يأخذ برأي الأعلم في باب العبادات، و نظيره لو قلّد الأعلم في باب الزكاة، و رجع إلى الأعلم أيضا في باب الفرائض مثلا.

غير أنّ ما تجدر ملاحظته؛ أنّ هذا المعنى المقرّر، قد يتعارض ظاهرا مع ما أفاده التسخيري من المعاصرين؛ من أنّ ترجيح اعتبار الأعلمية في المجتهد مرجع التقليد لدى الإمامية؛ كانت سببا في تغييب الطرح الأصولي لمسألة الترخص بالخلاف؛ إلاّ أنه يمكن التوفيق بين اعتبار الأعلمية القاضية بالاحتياط، و بين المسألة المطروحة عن طريق تعدّد شخص الأعلم؛ ذلك أنّه يتعذّر في مثل هذا العصر وصف مجتهد بعينه، بأنّه الأعلم في كلّ باب من أبواب الفقه.

أمّا على القول بعدم وجوب الأخذ برأي الأعلم؛ فالمقلّد مخيّر في الرجوع إلى من شاء من المراجع، على ما تمّ إيضاحه في محلّه،[1] و من ثمّ فلا مجال للقول بوجوب التبعيض احتياطا.

البند الثالث: التبعيض و صلته بالترخص بخلاف المجتهدين.

ما دام التبعيض يحمل في معناه شيئا من التسهيل و الترخيص، فإنّ كلام البعض من الإمامية المتأخرين يوحي بشرعية الترخص المذكور، و لعلّه ممّا ألمع إليه السيد محمد جواد مغنية في قوله: " ...آن لنا أن نعيش أحرارا في أفكارنا...و ندع التقليد لمذهب خاصّ و قول معيّن، و نختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتّفق مع تطور الحياة و يسر الشريعة، و إذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهادا مطلقا؛ فإنّه على كلّ حال ضرب من الاجتهاد."[2]

بل إنّ محمد علي التسخيري – من الإمامية المعاصرين– لا يرى الحجّية في الترخص بآراء المجتهدين و لافاتهم فحسب، و إنّما يذهب إلى أبعد من ذلك في الميل إلى الترغيب في هذا المنهج؛ دون تقيّد بحصر الحجية في إطار المذاهب الأربعة، و إنّما يمتد ذلك إلى غيرها من المذاهب لعدة فوائد منها:[3]

---

[1] – راجع المطلب الأول من هذا المبحث، ص200 و ما بعدها، ص217.

[2] – محمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، مرجع سابق، ص8، 9.

[3] – التسخيري، التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، بحث سابق، عن الرابط: www.asadrain.com ، بتاريخ: 2011/01/12م، و التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، عن الرابط: www.iranarab.com بتاريخ: 2011/01/12م.

الأول : ليس للمجتهد أن يحكم بغلق، و سدّ باب من أبواب التسهيل و التيسير في الشريعة؛ لاسيما والقواعد الشرعية تؤيّده وتشهد له بالاعتبار، و من ثمّ فإنّ الأحرى أن لا يُمنع المقلّد من الاستفادة من رخص المذاهب متى كان له من الدوافع ما يبرّر قصده، و بالأخصّ بالنسبة للقضايا الّتي تؤثر الرخصة فيها تأثيرا كبيرا؛ كما هو الشأن في قضايا المعاملات الحساسة في مسائل الزواج والطلاق.

الثاني: إنّ التخطيط لبرنامج إسلامي موحّد قصد التنظيم لجانب معيّن في حياة البشر؛ قد يتطلّب اللّجوء إلى بعض الفتاوى – و إن لم تكن ترخيصية – على وجه ينسجم مع المصلحة العامّة و يشكل مجموعا متكاملا تحت غطاء ما يُسمّى بالدافع الذاتي في انتقاء الفتوى.

و مثاله: ما يمكن طرحه عمليا بالنسبة لمسألة توحيد أوائل الشهور القمرية، و مثلها أيضا قضيّة عدم الاعتداد بطلاق الغضبان، و غيرها من القضايا الّتي تقتضي المصلحة النظر فيها على ضوء هذا المنهج.

الثالث: إنّ الباحث المسلم في مسيرة بحثه عن مذهب حياتي متكامل؛ يعكس الرؤية الإسلامية شتى المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و غيرها من الميادين، قد يقف على مجموع من الفتاوى لعدد من المفتين و المراجع، و الّتي تشكّل في جملتها وجها متناسقا لخطّ واحد؛ يمكّنه من طرح صورة اجتهادية متكاملة عن رؤيته في شتى المجالات.

و هو ما تجسد نظريا في طرح الشهيد الصدر، من خلال كتابه اقتصادنا؛ حين صرّح بشأن حقيقة المذهب الاقتصادي الإسلامي قائلا: "... إنّ اكتشاف المذهب الاقتصادي يتم خلال عملية اجتهاد في فهم النصوص و تنسيقها، و التوفيق بين مدلولاتها في اطراد واحد، و عرفنا أن الاجتهاد و يتنوع تبعا لاختلاف المجتهدين،...و ينتج عن ذلك كلّه ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي، و وجود صور عديدة له، كلّها شرعي و كلّها إسلامي، و من الممكن حينئذ أن نتخيّر في كلّ مجال أقوى العناصر الّتي نجدها في تلك الصورة، و أقدرها على معالجة مشاكل الحياة، و تحقيق الأهداف العليا للإسلام."[1]

خلاصة: ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- لر إلى المسألة في مدرسة أهل السنّة؛ يُلحظ أنّها ذات صلة بما أطلق عليه الفقهاء مسمّى التلفيق؛ الّذي كما يقع بين المذاهب و الآراء قد يقع بين الرخص.

[1] – محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1411هـ/1991م، 381، 392.

و من ثمّ فإنّه يمكن القول بأنّ ثمّة بين التلفيق، و بين تتبّع الرخص عموما و خصوصا؛[1] فلا يكون تتبّع الرخص من قبيل التلفيق إلاّ فيما تعلّق بمسألة واحدة بعينها، أمّا ما تعلّق بعدد من المسائل؛ فيُطلق عليه انتقالا بين الرخص أو الأقوال و لا يُسمّى تلفيقا.

2- إنّ الراجح في المسألة عند أهل السنّة هو مذهب القائلين فيها بالتفصيل؛ وفق الشروط التي قيّدوا بها المسألة؛ لاسيما و الناس في زمن فسدت فيه الذمم، و أصبحت فيه النفوس تروم إلى الأخذ بكل سهل يسير، حتى و إن أفضى الأمر إلى التفلّت من أحكام الشريعة، و التحايل عليها بالممنوع شرعا.

و هنا يمكن القول أنّ غاية ما تدلّ عليه أدلّة المانعين بإطلاق، و المجوزين بإطلاق هو أنّ " الشارع لم يقصد فتح هذا الباب، و لا سدّه على وجه العموم و الإطلاق، و ذلك في حقيقة الواقع هو المعهود من سنن الشارع؛ فإنّه وسط بين الإفراط و التفريط، و عدل بين التيسير و التشديد."[2]

3- إنّ الإنصاف يقتضي أن يُقال أنّ القائلين بالحجّية المطلقة في الترخص بخلاف المجتهدين، يتّفقون ضمنا مع القائلين بعدم الحجّية؛ في شأن " ضرورة التنزّه عن إتباع الهوى، فإن سلم العمل من هذا ، فالكلّ حينئذ ينهجون نهج الشريعة في التيسير، و التخفيف على المكلّفين، بما يلائم أحوالهم، و يزكي نفوسهم و أعمالهم"،[3] و هو ما تشهد له سيرة الأوائل من الحثّ على الأخذ بالأسهل الأيسر؛ كمنهج نبويّ في الامتثال و التطبيق، و لا علاقة لذلك بالتحايل للانفلات من أحكام الدين.

4- بالنظر إلى المسألة في مدرسة الإمامية؛ يُلحظ أنّ قضيّة الترخص بمسائل الخلاف من المسائل الّتي لم تُطرق لدى المتقدّمين، لى خلفية مسألة وجوب الرجوع إلى الأعلم، الّتي تميّز بها الشقّ الإمامي عموما؛ كما أنّها لم تُدرس على نحو مفصل إلاّ في جانب ما أسموه بالتبعيض في العمل الواحد، أو العمل المتعدد، و لما كان من معاني التبعيض التيسير و التخفيف؛ فإنّ الملاحظ لديهم أنّه لا مانع من الترخص بخلاف المجتهدين تماشيا مع متطلبات الواقع، و مقتضيات المصلحة.

---

[1] – محمود جابر صالح، الترخص بمسائل الخلاف، بحث سابق، ص57.

[2] – نفسه، ص64.

[3] – سميرة خزار، التلفيق في الفقه الإسلامي، بحث سابق، ص169.

5- إنّ ما برّر به التسخيري من الإمامية المعاصرين، مسلك الأخذ بالرخص في مسائل الخلاف، من الاعتبارات الثلاثة السابقة، لا يخرج في حقيقته عن جملة الضوابط الّتي حدّدها القائلون بالتفصيل في المسألة من مدرسة أهل السنّة، و بالأخص فيما ذكروه من قيد الحاجة و الاضطرار إلى الأخذ بالأسهل.

فمن تمعّن في كلام الطرفين في هذا الباب؛ يخلص إلى أنّ الأصوليين من المدرستين، و إن فت طريقة طرحهم للمسألة، فإنّهم يتفقون أخيرا في تقرير نتائجها؛ لاسيما حال الربط مع متطلبات الواقع، سواء تعلّق الأمر بسلامة قصد المكلّف، أو بحاجته الملحة إلى الترخص بخلاف ختهدين، في عصر أكثر سمته التعقيد و التشابك بين عناصره؛ على وجه يستدعي الاستفادة من كل ما من شأنه تقديم الحلول لما قد يستعصي من المسائل.

على أنّ كلّ ما تمّ تفصيله من مسائل سابقة في المبحث، كان من دون إشارة إلى مدى بقاء الحجّية في الأقوال الاجتهادية، و استمرارها إلى ما بعد فناء أصحابها من أهل الاجتهاد و النظر.

و هو ما يستدعي الوقوف على مدى اعتبار شرط الحياة في مرجع التقليد، و هل يكون لهذا الاعتبار أثرا في صحة عمل المقلّد أم لا، من خلال المطلب الموالي:

المطلب الرابع: حجّية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين.

و المراد بهذا المطلب بيان مدى حجّية قول المجتهد الميّت في حقّ الأحياء من أهل التقليد؛ بمعنى هل للمقلّد أن يقلّد المجتهد الميّت ابتداءً، دون رجوع إلى غيره من المجتهدين الأحياء أم لا؟

و هل يجوز للمقلّد أن يستمر على رأي المجتهد الّذي أفتاه في مسألة ما ثمّ مات بعد ذلك أم ليس له ذلك؟ و هو ما سيكون جوابه في فرعين؛ علما أنّ الوفاق حاصل بين أهل العلم من المدرستين السنّية و الإمامية، على جواز الرجوع إلى أقوال المجتهد الميت، حال فقد المجتهد الحي.

الفرع الأول: حجية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين في المدرسة السنّية.

إنّ أهمّ ما يُلحظ في عبارات المدرسة السنية بشأن الاستمرار على تقليد الميّت، و كذا بشأن تقليده ابتداءً، حاصله أربعة مذاهب أساسية عرضها على النحو الآتي:[1]

المذهب الأول: و هو مذهب القائلين بجواز تقليد الميّت مطلقا، و كذا الاستمرار على فتواه، و به قال أكثر الشافعية و أكثر الحنابلة.

المذهب الثاني: و هو مذهب القائلين بالمنع منه مطلقا، سواء كان تقليده استمرارا على قوله زمن حياته، أم كان ذلك بشكل ابتدائي، و هو اختيار الإمام الرازي في المحصول.[2]

المذهب الثالث: مذهب القائلين بتفصيل مفاده الجواز حال فقد المجتهد الحي، و عدم إمكان الرجوع إليه، و هو مذهب إلكيا الهراسي و ابن برهان من الشافعية.[3]

المذهب الرابع: و فحواه جواز تقليد الميت فيما ينقله عنه المجتهد في مذهبه و المطّلع على مآخذه، باعتباره متبحّرا فيما يحكيه عنه، محيطا بما استمر عليه من الأقوال و بما رجع عنه، متمكّنا من النظر و المناظرة في ذلك كلّه، و هو اختيار بعض الشافعية.[4]

هذا و بالتدقيق في هذه المذاهب الأربعة، يظهر أنّها في جملتها إمّا راجعة إلى أصل القول بالجواز، و إما إلى أصل القول بالمنع من تقليد الميت، و لذلك سيكون عرض أدلّة الأقوال ملخصا في أدلّة الجواز، و في أدلّة المنع في بندين على النحو الآتي:

البند الأول: أدلّة القائلين بجواز تقليد الميّت.

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، ص884، 885، و ابن حمدان الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص70، 71، و ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 87/1، و آل تيمية، المسودة، مصدر سابق، ص465، و ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 202/6، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2946/7، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 211/3، 212، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 297/6، الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مرجع سابق، 437/2، 438.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 71/6.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 299/6.

[4] – عليه اعتمد الإمام الآمدي في الإحكام، و كذا صرّح به الصفي الهندي في نهاية الوصول. راجع: الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 287/4، و الصفي الهندي (ت715هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف و سعد بن سالم السيرع، ط2، المملكة العربية السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ/1999م، 3885/9.

استدلّ القائلون بجواز تقليد بدليلين هما:

أولاً– الإجماع: و قد دلّ عليه نقل الإمام الرازي في المحصول: " فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا، على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى؛ لأنّه ليس في هذا الزمان مجتهد، و الإجماع حجّة."[1]

و الّذي يظهر من كلامه هذا أنّ الجواز متعلّق بحال فقد المجتهد الحي، و إلاّ فالإمام الرازي قد صرّح قبل ذلك ببطلان العمل بفتوى الميت و الحكاية عنه، متى أمكن الرجوع في ذلك إلى الأحياء من أهل الاجتهاد في قوله: " ...لأنّه لا قول للميّت، بدليل أنّ الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيّا، و ينعقد مع موته و هذا يدلّ على أنّه لم يبق له قول بعد موته."[2]

و لا خلاف في هذا التقييد الّذي ذكره الإمام الرازي بين أهل العلم كما نبّه إليه الإمام الزركشي،[3] و إنّما الخلاف يقع حال شمول العصر لمجتهد أو مجتهدين أحياء يمكن الرجوع إليهم.

و ذات الأمر مال إليه الإمام ابن السبكي في قوله: " و المختار جوازه – أي تقليد الميت– للإجماع عليه في زماننا."[4]

و اعترضَ على دعوى الإجماع، غير واحد من شرّاح المنهاج و غيرهم من الأصوليين،[5] إذ كيف ون مستند المسألة هو الإجماع، مع التصريح بفقد المجتهد في ذلك الزمان، و ليس الإجماع إلاّ اتفاق المجتهدين من أمّة محمد ﷺ، و عليه كان الأولى أن يُسْتَدَلَّ لهذا المذهب بدليل آخر هو:

ثانيا– المعقول: و مفاد هذا الاستدلال أنّ القول بإبطال فتوى الميّت فيه إفضاء إلى ضرر عظيم بأحوال الناس و مصالحهم؛ إذ المنع منه قد يوقعهم في الحيرة المستمرّة الّتي قد تؤدّي إلى ضياع دين الله و شريعته، كما أنّ الأقوال و المذاهب لا تموت بموت أصحابها، قياسا على عدم بطلان شهادة

---

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 72/6.

[2] – نفسه، 71/6.

[3] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 300/6.

[4] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2943/7.

[5] – نفسه، 2946/7، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 211/3، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 297/6.

الشاهد بعد موته، و كذا روايته أو وصيّته اتّفاقا، و لو كان قول المجتهد يموت بموته لما اعتُدَّ به أبدا في الإجماع و الخلاف، و لبطل ما بأيدي الناس من الفقه عن أئمتهم، و هو أمر ظاهر البطلان.[1]

البند الثاني: أدلّة المانعين من تقليد الميّت.

اعتمد المانعون من تقليد الميّت على أدلّة أساسية هي:

أولاً– كون المجتهد الحي أكثر خبرة بمذاهب من سبقوه، و أعلم و أعرف بواقع المكلّفين من المجتهد الميّت، و هو دليل أومأ إليه إمام الحرمين في معرض الحديث عن المنع من الاستناد إلى فتاوى الصحابة الكرام.[2]

ثانياً– احتمال تغيّر نظر المجتهد في مسألة ما بتجديد اجتهاده فيها، يكون مانعا من تقليد الميّت ابتداءً؛ لفرض أنه لو بقي حيا ربما رجع عن قوله فيها إلى قول آخر يخالفه.[3]

ثالثاً– لا بقاء لقول الميّت فالقول أو الفتوى تموت بموت قائلها، و هو ما صرّح به الإمام الرازي في المحصول –كما تمّ بيانه سابقا– بدليل أنّ الإجماع لا ينعقد حال حياة المخالف، و ينعقد بعد موته، و هو ما يدلّ على أنّه ليس لقول الميت بقاء بعد الموت.[4]

و قد يُعترض على هذا الاستدلال بأنّ: أمر انعقاد الإجماع بعد موت المخالف غير مسلّم، و هو ما صرّح به الإمام الآمدي في معرض الحديث عن هذه المسألة في قوله: " و منهم من قال إنما لم يبطل مذهبه و لا ينعقد الإجماع بعده؛ لأنّ من بعده ليس هم كل الأمة بالنسبة إلى هذه المسألة التي خالف فيها الميت، فإنّ فتواه لا تبطل بموته و هو الحق."[5]

و عليه فما لم سلّم تحقق الإجماع بعد موت المجتهد المخالف؛ فقوله يبقى حيّاً مع دليله، و يجوز تقليده فيه،[6] كما يضاف إلى ذلك أن مثل هذا الاستدلال منقوض بحجية الإجماع بعد انقراض عصر

---

[1] – ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 87/1، و الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص70، و ابن القيم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 201/6، 202، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 211/3، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 298/6.

[2] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، ص885.

[3] – الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص70، 71.

[4] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 71/6.

[5] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 341/1.

[6] – الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 239/2.

صر المجمعين؛ إذ لو كان القول يفنى بفناء قائله لما صحّ الإجماع و لما كان حجّة، و هو أمر ظاهر البطلان.

و تتأيّد هذه الوجهة أكثر، عندما يسأل الدارس عن جدوى نقل كتب الفقهاء، و فتاويهم بعد موتهم إلى من جاء بعدهم من الأحياء.

و قد أجاب الإمام الرازي على هذا التساؤل في قوله: " فَلِمَ صُنّفت كتب الفقه مع فناء أربابها؟ قلت: لفائدتين: إحداهما: استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، و كيفية بناء بعضها على بعض، و الأخرى: معرفة المتّفق عليه من المختلف فيه."[1]

فيكون الهدف وفق هذا ليس محض التقليد، و إنّما الاستفادة من طرق الاستدلال من جهة، و الإحاطة بمواطن الإجماع و الخلاف من جهة أخرى.

غير أنّ مثل هذا الجواب قد يرد عليه؛ أنّ الاستفادة من طرق الاجتهاد، و معرفة مواطن الاتفاق الاختلاف، لا حاجة بها لدى العوامّ من أهل التقليد، و إنّما حاجتهم تقف عند الأخذ بذات الأقوال و الآراء، و إنّما تظهر فائدة ذلك للمجتهد الحي، متى قصد الاستفادة من ذلك، و إلاّ فهو ممنوع من تقليد غيره من الأحياء- على ما مرّ عرضه في مواطنه[2]من هذا البحث- ناهيك عن الأموات.

و هنا يمكن القول بأنّ مسألة تقليد الأموات في مدرسة أهل السنّة، هي نتاج طبيعي لإقفال باب الاجتهاد فيها لظروف و ملابسات تاريخية معيّنة، و إلاّ فغاية الأمر على المذهب الأوّل هو القول بجواز تقليد الميّت و ليس وجوبه، و هي الوجهة الّتي يؤيّدها وهبة الزحيلي من المعاصرين السّنّة.[3]

و ختاما فإنّه يُلحظ لدى الأصوليين السنّة عند الحديث عن مسألة تقليد المجتهد الميّت؛ أنّهم لا يُفرقون خلالها بين التقليد الابتدائي و التقليد الاستمراري، كما هو الشأن عند الإمامية على ما يأتي بيانه، و هو ما يعني أنّ القول بالجواز -كما هو رأي الأكثر منهم- يشمل الحالتين، و مثله القول بالمنع.

الفرع الثاني: حجّية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين في المدرسة الإمامية.

إنّ مسألة الحجّية في قول المجتهد الميّت في مدرسة الإمامية، قد دُرِست ببعدين:

---

[1] - الرازي، المحصول، مصدر سابق، 71/6.

[2] - راجع المبحث الأول من هذا الفصل، ص88 و ما بعدها.

[3] - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، 1161/2.

أحدهما: حكم التقليد الابتدائي للميّت؛ بمعنى حكم اعتماد المقلّد على فتاوى الموتى من المجتهدين بتداءً، دون رجوع إلى المجتهد الحي في ذات المسألة.

ثانيهما: حكم الاستمرار و البقاء على تقليد الميت؛ بمعنى هل للمقلّد أن يستمرّ على العمل بفتوى المجتهد الّذي أفتاه في مسألة ما إلى ما بعد موت المجتهد، أم يجب عليه العدول إلى مجتهد آخر من المجتهدين الأحياء؟

إب عن التساؤل الثاني مربوط بالجواب عن الأول؛ إذ جواز البقاء على فتوى المجتهد بعد موته، هو فرع القول بجواز تقليد الميت ابتداء، و لذلك سيكون التركيز في المقام على أدلّة المذاهب في حكم التقليد الابتدائي للمجتهد الميّت، ثمّ التعريج سريعا على حكم البقاء على تقليد الميّت، في بندين كالآتي:

البند الأول: حكم التقليد الابتدائي للمجتهد الميّت.

سبق البيان في الفصل التمهيدي من البحث؛[1] أنّ من الشروط الّتي استقلّت بها المدرسة الإمامية بن مدرسة أهل السنّة، بالنسبة لمواصفات المرجعية الدينية، شرط الحياة في المجتهد مرجع الفتوى؛ على اختلاف بين شقيها الأخباري و الأصولي.

و في هذا الصدد يذكر صاحب الكفاية: " اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، و المعروف بين الأصحاب الاشتراط، و بين العامّة عدمه، و هو خيرة الأخباريين، و بعض المجتهدين من

أصحابنا."[2] و مراده بالعامّة أهل العلم من المجتهدين السنّة.

كما نُقل عن الأخباريين تجويزهم لتقليد الميت ابتداء، لى اعتبار فهمهم للفتوى بأنّها نقل للحديث بالمعنى،[3] و إلاّ فمعلوم من طريقتهم الرّفض التّام للاجتهاد، و التقليد فهما في نظرهم بمثابة القياس، و الاستحسان.

و لم يوافق على هذه الوجهة من الشّق الأصولي الاجتهادي غير صاحب قوانين الأصول[1] تماشيا مع نظره في وجوب العمل بمطلق الظّن في حال انسداد الباب أمام العلم بالأحكام، أو الظّن المعتبر بها شرعا؛[2] دون فرق بين ظن المجتهد الحي أو المجتهد الميّت.

---

[1] – راجع: الفصل التمهيدي، ص60.

[2] – الخراساني، الكفاية، مرجع سابق، ص477.

[3] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 266/6.

و من ثَمَّ فلا يجوز التعويل على قول المجتهد الميّت مع إمكان الرجوع إلى الحيّ، بالنّسبة للاتّجاه الأصولي عموما في هذه المدرسة، لأنّ المجتهد الحيّ أقرب إلى الأحكام الواقعية من الميّت؛ ذلك أنّ العلم يتمادى، و يتكامل بتعاقب الأعصار فيكون الحي أقرب إلى الصواب من الميت.[3]

و في هذا الصدد يقول العلاّمة الحلّي في معرض بيان حكم النقل و الحكاية عن المجتهد: " فإن كان يحكي عن ميت لم يجز الأخذ بقوله، إذ لا قول للميت؛ فإنّ الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيا، و ينعقد بعد موته."[4]

و مثل ذلك ما قرّره صاحب الفصول الغروية في قوله: " فلا يجوز تقليد الميّت مع إمكان الرجوع إلى الحي، على ما هو معروف بين أصحابنا."[5]

و هو ما جزم به الخوئي، في ياق الحديث عن التمكّن من الرجوع إلى المجتهد الحيّ الجامع للشرائط في قوله: "...فمع عدم التمكّن من ذلك وجب أن يراجع أعلم الأموات، و لا محذور في استلزام ذلك حصر المرجعية في شخص واحد."[6]

و المعنى أنّ عدم التمكّن من مراجعة المجتهد الحيّ الجامع للشرائط، يقود ضرورة إلى مراجعة فتاوى لأعلم من المجتهدين الأموات؛ تماشيا مع مذهب الأكثر من الإمامية في وجوب الرجوع إلى الأعلم،و لا مانع حينها من حصر المرجعية في شخص واحد؛ لأنّ المحذور في ذلك حصرها فيه مطلقا؛ لا في قضاء الضرورة بذلك، و هو ما علّله بقوله: " ...لأنّ ما قامت الضرورة على خلافه إنّما هو حصر المرجعية مطلقا، و أمّا حصرها في بعض الحالات و الطوارئ، و عند اقتضاء الضرورة ذلك؛ فممّا لا تُرى فيه أيّ محذور."[7]

---

[1] - المحقق القمّي، نقلا عن: نفسه، 266/6.

[2] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص96، 97.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص420، 421.

[4] – جمال الدين الحلّي، مبادئ الوصول، مرجع سابق، ص248.

[5] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص419.

[6] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص251.

[7] – نفسه، ص251.

على أنّه يجدر التنبيه أنّ بعض الإمامية،[1] قد حصر أثر هذه المسألة في حال المخالفة بين فتوى الميّت و فتوى الحي، أمّا حال الموافقة بينهما فالحجّية ثابتة لفتوى المجتهد الحي بغض النظر عن كون قول الميّت حجّة في حق المقلّد أم لا.

هذا و حاصل الخلف في مدرسة الإمامية حول التقليد الابتدائي للميّت متّجه إلى عدد من المذاهب:[2] مذهب يجيز تقليد الميّت ابتداء و استمرارا، و هو مذهب الأخباريين من المحدّثين، و وافقهم فيه من الأصوليين صاحب قوانين الأصول، و إليه مال صاحب كتاب الاجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي على اعتباره قولا قويّا في نظره.[3]

و مذهب يرفض تقليد الميت مطلقا و كذا الاستمرار على قوله، و هو مذهب عامّة الأصوليين؛ و مذهب يجيز تقليد الميّت استمرارا و يمنعه ابتداء، و هو اختيار اليزدي،[4] و كذا قائد الثورة الإيرانية في كتابه الاجتهاد و التقليد.[5]

و من ثمّ فسيكون تلخيص أدلّة المذاهب في شأن التقليد الابتدائي للميّت في اتجاهين: اتجاه ينفي الحجّية ع قوال المجتهدين الموتى، و آخر يثبت هذه الحجّية في حق المقلّدين، و فيما يلي عرض لأدلّة كلّ اتجاه.

الفقرة الأولى: أدلّة القائلين بأنّ قول المجتهد الميّت ليس حجّة في حقّ المقلّد ابتداءً.

استدلّ أصحاب هذا الرأي بعدّة أدلّة، يمكن عرضها كما يلي:[6]

أولاً– الأصل السالم عن المعارضة: و المراد بالأصل هنا إمّا الأصل العقلي؛ من خلال حكم لعقل بعدم براءة ذمّة المقلّد عن الاشتغال بالتكليف، بعد العمل بقول المجتهد الميّت، و إمّا الأصل الشرعي عن طريق استصحاب بقاء اشتغال ذمّة المقلّد بالتكليف، بعد العمل بقول المجتهد الميت.[1]

---

[1] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 15/1.

[2] – نفسه،14/1، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص95، 96، و رضا الصدر الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص152.

[3] – مهدي شمس الدين، الاجتهاد و التجديد، مرجع سابق، ص148.

[4] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 16/1، 17.

[5] – الخميني، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص134.

[6] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص419– 421، و الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص477، و الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص104 و ما بعدها.

و ممّا يتأيّد به هذا الأصل هو عدم شمول أدلّة التقليد لحجّية قول المفتي الميّت؛ كقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾،[2] و قوله:﴿ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾ .[3]

و قد بيّن صاحب الفصول وجه الدلالة على ذلك في الآيتين في قوله: " و منها آية أهل الذكر و هي ظاهرة في الأحياء منهم، بقرينة الأمر بالسؤال، و منها آية الإنذار و المفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند إنذارهم، و هو لا يكون إلاّ حال حياتهم."[4]

و المعنى أنّ الآية الأولى ظاهرة في الدلالة على المجتهدين الأحياء دون الأموات، لقرينة الأمر بالسؤال، و أما الآية الثانية المفهوم منها لزوم الحذر، و هو لا يتحقّق إلاّ مع حياة المُنْذِرِينَ، و من ثَمَّ تكون الأموات خارجة عن مضمون ما دلّت عليه الأدلّة المعروضة؛ لأنّ المجتهد الميّت ليس من أهل الذكر المأمور بسؤالهم و الرجوع إليهم.

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال بأنّ: المراد بالأمر بالسؤال في آية أهل الذكر، هو الأمر برجوع الجاهل إلى العالم، و رفع الجهل كما يحصل بسماع الجواب من العالم، كذلك يحصل بسماع حكاية جواب العالم ممّن يروي عنه، دون فرق بين كونه ميّتا أو حيّا.[5]

و كذلك الآية الثانية، فالإنذار فيها كما يحصل بسماع كلام المُنْذِرِينَ أنفسهم، كذلك يحصل بسماع كلام من ينقل عنهم، و لا أدلّ على ذلك من كون رسول الله ﷺ منذرا في حياته و بعد مماته، و من ثمّ فلا لزوم لاقتران حصول الحذر زمن وقوع الإنذار.[6]

ثانيًا– الإجماع: و في هذا الصدد قال ابن الشهيد الثاني: " و العمل بفتاوى الموتى...مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت، مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحا بعض الأصحاب."[7]

---

[1] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص128، 129.

[2] – سورة: النحل، الآية:43، و الأنبياء، الآية:7.

[3] – سورة: التوبة، الآية: 122.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص419.

[5] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص131، 132.

[6] – نفسه، ص131، 132.

[7] – ابن الشهيد الثاني، معالم الدين، مصدر سابق، ص248.

و هذا كلام ساقه، في معرض الحديث عن حكم نقل الفتوى عن المجتهد بالرواية دون المشافهة منه، و جزم فيه بعدم جواز الرواية عنه مادام ميّتا في قوله: " و هل يجوز العمل بالرواية عن الميت؟ ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه."[1] أي عدم جواز نقل الفتوى عن المجتهد بالرواية عنه متى كان ميّتا.

و في مثل ذلك يرد كلام صاحب الفصول في قوله: " الإجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد من أصحابنا و هو حجّة في مثل المقام...لسلامته عمّا يوجب الوهن فيه "؛[2] على أنّه صرّح في ذات الموضع أنّ ما عرفه مذهب الإمامية، من نقل الأعلام عن بعض متقدّمي المذهب كالطوسي شيخ الطائفة؛ لا يُعدّ نقلاً عن تقليد بل هو عن اجتهاد في قوله: " و لا يُتَوهمُّ...في مسألة الشهرة عن بعض الأصحاب؛ من أنّ الّذين نَشِئوا بعد الشيخ كانوا يقلّدونه في الفتوى لحسن ظنّهم به؛ أنّهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت؛...متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد."[3]

كما صرّح الخوئي؛ بأنّ مخالفة صاحب القوانين في المسألة؛ لا يمنع من دعوى التسالم و الإجماع على المنع من التقليد الابتدائي للميّت.[4]

و أُعْتُرِضَ على دعوى الإجماع من جانبين:[5]

أوّلهما: ثمّة فرق بين اتّفاق الأصحاب من الإمامية و بين الإجماع في كلام صاحب المعالم؛ لأنّ الإجماع دليل تعبّدي مُلزم، بينما الاتّفاق ليس كذلك.

ثانيهما: إنّ مسألة شرط الحياة في المفتي من المسائل الّتي لم تكن محلاّ للبحث بين قدماء الإمامية، و من ثَمَّ فإنّ الاستناد فيها إلى دليل الإجماع لا يصحّ، و هو ما يظهر جليّا بالتنقيب في كتب المتقدّمين كما في كتابي الذريعة،[6] و العدّة؛[7] فعلى الرّغم من تعرّض كلّ من المرتضى و الطوسي إلى إلى شروط المفتي المجتهد، إلاّ أنّه لا يوجد أثر لاعتبار شرط الحياة ضمن ما فصّلاّه من مواصفات.

---

[1] – نفسه، ص247.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص419.

[3] – نفسه، ص419.

[4] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص96.

[5] – نفسه، ص104، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص122 و ما بعدها.

[6] – المرتضى، الذريعة في أصول الفقه، مصدر سابق، 799/2، 800.

[7] – الطوسي، العدّة مصدر سابق، 727/1- 729.

و كذلك الشأن بالنسبة لصاحب المعارج؛[1] حيث لم يذكر أصلا أنّ وصف الحياة من شرائط المفتي، فهذه المسألة من المسائل الحادثة بعد زمن المعصومين، و من تلاهم من الأصحاب، و من ثَمَّ تكون دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميّت دعوى واهية؛ لأنّ السيرة العلمية لعلماء الإمامية جارية على نقل المسائل الإجماعية، لاسيما ما كانوا فيه مخالفين لغيرهم من المذاهب.

و ممّا يزيد في إيهان دعوى الإجماع هنا كونه كاشفا عن قول المعصوم و رأيه، خاصّة و أنّ اتّفاق المخالفين من أهل مدرسة السنّة على العمل بفتاوى الأموات، قد كان بمرأى و مسمع من المعصومين، و لم يُنقل عنهم النكير في ذلك أبدا مع كثرة الدواعي إلى نقله، لعموم البلوى بمثل هذه المسألة؛ فيكون الإجماع المدّعى ليس إجماعا تعبّديا كاشفا عن قول الحجّة.

هذا و على فرض التسليم بانعقاد الإجماع في هذا المقام؛ فإنّ المتيقّن منه هو عدم اعتبار قول المجتهد الميّت باعتبار إمكان تحقق الإجماع على خلافه كما في العبارة السابقة لجمال الدين الحلّي، خلافا للمجتهد الحي الّذي لا اعتبار للإجماع مع مخالفته، و هذا ما لا يبعد أن يكون سببا في توهّم انعقاد الإجماع في هذه المسألة.

و أُجيب على هذا الاعتراض بأنّ: القول باستبعاد انعقاد الإجماع على كثير من المسائل الأصولية مقطوع الفساد؛ لأنّ الحاجة إلى العمل بالأحكام ذات صلة بالطرق الموصلة إليها، خاصّة حال تعذّر الوصول إلى الأحكام بطريق القطع باشتداد أمر التقيّة، و تعذّر الوصول إلى الإمام المعصوم، كما أنّ أمر التقليد في الأحكام ليس من الأمور الحادثة لدى المتأخرين، بل هو أمر متداول من زمن المعصومين، و على اعتبار مسألة تقليد الميت من جزئيات أمر التقليد في الأحكام؛ فإنّه لا يَبعُد جرى بها منذ ذلك العصر، لكثرة المقلّدين وقتها و وقوفهم على فتاوى الأموات من المجتهدين.[2]

و من ثَمَّ فلا يبعد أبدا انعقاد الإجماع من الأصحاب على عدم جواز تقليد الميّت، و يكون نقله كشفا عن قول المعصوم الّذي هو حجّة تعبّدية.

و رُدّ هذا الجواب: بالردّ على ما علّل به صاحب الفصول؛ النقل من الأعلام عن بعض رموز الإمامية من المتقدّمين، و نفي كونه دالاًّ على جواز تقليد الميّت ابتداء؛ لأنّ الفقهاء الناقلين عن صاحب الطوسي مثلا باعتباره من رموز المذهب الإمامي، و لحسن ظنّهم به؛ يعني أنّهم كانوا في

---

[1] – نجم الدين الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص200، 201.

[2] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص419.

ستوى النظر و الاجتهاد؛ غير أنّهم لم يُمانعوا من تقليده كميّت باعتبار ما كانوا يقدّرون فيه من أعلميّة تفوق ما بحوزتهم من العلم بمراتب؛[1] كما هو الشأن في الاتّجاه السني أيضا.

ثالثا– على اعتبار أن التقليد هو الأخذ بقول المفتي و رأيه، و هو إنّما يصدق حقيقة مع ثبوت القول المُفتى به حال الأخذ به؛ لزوال المقيّد بزوال قيده، و لذلك لا يجوز الأخذ بما رجع عنه المفتي؛ لعدم صدق الأخذ بفتواه حقيقة، و أمّا ثبوت رأيه حال الحياة و استمراره إلى ما بعد موته فممنوع من وجهين:[2]

أحدهما: أنّ طريق إثبات رأيه بعد الموت منحصر في الاستصحاب، و هو لا يصح في المقام لتغيّر موضوعه؛ فالمجتهد قد زال عنه وصف الإنسانية بالموت، و صار حقيقة أخرى بزوال الحيوانية عنه، و الّتي تعد من مقومات الحقيقة الإنسانية لديه، و مادام الموضوع قد تغيّر فلا سبيل إلى استصحاب الوصف الثابت له قبل التغيّر.[3]

و قد ادّعى صاحب المستمسك الإجماع على ذلك في معرض الحديث عن عدم الحجّية في قول نهد الميّت في قوله: " و قد يُستظهر ذلك من بناء الأصحاب، بل ظهور الإجماع على ارتفاع الحجية بتبدّل رأي المجتهد، و بارتفاع الشرائط من العدالة و العقل و الضبط و غيرها."[4]

ثانيهما: ثر معتقدات المجتهد ظنّية، و الظن من خصائص النشأة الإنسانية و يزول بالموت، فيصير صاحبه إما جاهلا بالحكم كلّية، أو ينكشف له الواقع فيكون إما مطابقا لظنه، أو مخالفا له؛[5] بمعنى نّ المجتهد الميّت لا يبقى له الظن الّذي حصل له حال الحياة، و ما قد ينكشف له بعد الموت من العلم الطارئ قد يكون موافقا لظنه الأول، كما قد يكون مخالفا له، و لا سبيل للمقلّد إلى تعيينه؛ فامتنع تقليده له لعدم الطريق إلى معرفة رأيه الفعلي في المسألة.

و في هذا الصدد يقول صاحب المستمسك: " ...لو سلّمنا تقوّم الرأي بالنفس عقلا لا بالبدن، فليس كذلك عُرفا؛ فإنّه يصدق عرفا أنّ هذا الميّت لا رأي له مع أنّ الموت ملازم لارتفاع الرأي غالبا."[6]

---

[1] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النظر، مرجع سابق، ص113.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص420.

[3] – نفسه، ص420.

[4] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 16/1.

[5] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص420.

[6] – محسن الحكيم، المستمسك، مرجع سابق، 16/1.

و اعتُرِض على هذا الوجه: بما هو ثابت من العرف و سيرة العقلاء، في أنّ نسبة الرأي إلى صاحبه باقية إلى ما بعد موته، و يُعمل به متى كان رأيا عمليا، و متى كان رأيا علميا فيُبحَثُ عن صحّته و فساده، أمّا بالنسبة إلى ادّعاء كون انكشاف الواقع بعد الموت، قادحا في حجّية قول المجتهد الأول حال حياته فغير صحيح؛ إذ من المعلوم أنّ الرأي الصادر من الحي قد ابتنى عليه العلم و العمل من الشرع و العقل؛ فيكون الحكم بسقوط اعتباره شرعا مفتقرا إلى النصّ على ذلك، و عليه يكون القول بعدم جواز تقليد الميّت مبنيّا على التخيّلات و الاستحسانات.[1]

رابعًا– المجتهد الحي أقرب ظاهرا إلى الأحكام الواقعية من المجتهد الميّت، فيتعيّن الأخذ بقول الأول من باب الأخذ بأقرب الأمارتين، ويدلّ على كونه أقرب إلى الصواب أمران:

أحدهما: كون المجتهد الحي يقف على ما وقف عليه الميّت من المدارك، و قد يزيد عليه بما لم يبلغه نظر الميّت؛ فالعلوم تتكامل بتمادي الأعصار و تلاقح الأفكار، فيكون الأول أقرب إلى الإصابة من الثاني.

ثانيهما: المجتهد الميّت حال الخطأ في الحكم لا يمكنه الرجوع عنه، أو الإعلام به لتعذّر ذلك بالموت، خلافا للحي فإنه إن أخطأ أمكنه الرجوع عن قوله و الإعلام به؛ فكان أقرب إلى الحق من الميت.[2]

و قد يُعترض على هذا الاستدلال: فعلى جزئه الأول يمكن الاعتراض بمنع الكلّية و العموم فيه، يكون المجتهد الميّت أعلم من الحي لتفوّقه عليه في الإحاطة بمدارك الأحكام، و تعرّف طرق الاستدلال، فيصل الميت إلى ما لا يصل إليه الحي.

أمّا ما تعلّق بالجزء الثاني فبالنقض عليه في حال سابة دون الخطأ، و بيانه أنّ المجتهد الميّت يكون أقرب إلى واقع الحكم لامتناع الرجوع عن اجتهاده بالموت، خلافا للحي الّذي قد يرجع عن قوله لمجرّد طروء الشبهة عليه.[3]

خامسا– المجتهد إذا مات سقط اعتبار قوله، بدليل انعقاد الإجماع مع خلافه بعد موته.

و اعتُرِض على هذا الاستدلال: كون سقوط قول المجتهد الميت في انعقاد الإجماع، لا يلزم منه سقوط قوله بالكلّية في جواز تقليده، إذ لا تلازم بين الأمرين.[1]

---

[1] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص 138.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، 420، 421.

[3] – نفسه، ص421.

و أُجيب على هذا الاعتراض: بكونه لا يستقيم مع طريقة الإمامية في بحث دليل الإجماع؛ على اعتباره الاتفاق المشتمل على قول المعصوم، أو الكاشف عنه؛ فعلى اعتبار الإجماع مشتملا على قول المعصوم، فلا عبرة بقول المخالف حال حياته ناهيك عن بعد الموت، و أمّا على اعتبار الإجماع كاشفا عن قول المعصوم، فلا يُعتدّ بقول من يحصل الكشف بقول غيره مطلقا، حيّا كان أو ميّتا، لاسيما و قد قام الدليل على عدم اعتبار قول الميّت في الإجماع؛ فكان الحكم ببطلان قوله معلوما من الدين بالضرورة.[2]

و يضاف إلى ما ذُكِرَ أنّ العامّي لا خبرة له بمواطن الإجماع، فقد يؤدّي تقليده للمجتهدين الأموات إلى التقليد في أمر معلوم البطلان بين أهل الإجماع، و هو ما يوجب التحرّز عن العمل بفتاوى الأموات ابتداء.

سادسًا– القول بحجّية فتوى الميّت لا يخلو من صورتين:[3] **إحداهما:** المساواة بينه و بين الأحياء في الفضيلة، و **ثانيهما:** حال كون المجتهد الميّت أعلم من المجتهدين الأحياء.

ففي الصورة الأولى: لا يمكن القول بحجية فتوى الميت ابتداء لقصور الدليل عن ذلك، للاختلاف بين المجتهدين الأموات أنفسهم، فضلا عن اختلافهم مع الأحياء.

و لا يُقال أنّ الإجماع منعقد على التخيير بين المجتهدين المتساويين كما مرّ تفصيله في موضعه؛ لأنّ الإجماع على تسليم وقوعه مختصّ بالمتساويين من المجتهدين الأحياء، و لا شمول فيه للأموات، لاسيما و قد ادُّعي الإجماع من الأموات على عدم جواز الأخذ بأقوالهم، كما تمّ عرضه في الدليل الثاني من أدلّة هذا الفريق.

و أمّا الصورة الثانية: هي كون المجتهد الميّت أعلم من الأحياء؛ فإنّه على إمكان القول بجواز الرجوع إليه بالاستناد إلى سيرة العقلاء، و قيامها على الرجوع إلى قول الأعلم من أهل الخبرة، بلا فرق بين الأحياء و الأموات من المختلفين؛ إلاّ أنّه لا يصح الاعتماد عليها في مثل المقام، لاستلزامها تعيّن المجتهد الأعلم في شخص واحد من الأحياء و الأموات جميعا؛ إذ الأعلم وفق هذا الاعتبار يكون شخصا واحدا لا محالة، و يلزم المصير إليه في كل الأعصار، و هو خلاف الضرورة من مذهب الإمامية؛ لما يتعارض مع معتقدهم بكون المعصومين اثنا عشر إماما لا ثلاثة عشر.

---

[1] – نفسه، ص421.

[2] – نفسه، ص421.

[3] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص106، 107.

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال من وجوه:[1]

أحدها: عدم الجزم بقيام الدليل على لزوم الرجوع إلى الأعلم، و هو ما تمّ تفصيله في المطلب السابق.[2]

ثانيها: على فرض التسليم بلزوم الرجوع إلى الأعلم؛ فإنّه لا يترتب على ذلك حصر المرجعية في شخص واحد أو أشخاص معيّنين؛ إلاّ في حال فرض خلوّ العصر من مجتهد، و كون بعض العلماء من الموتى هم الأعلم ممّن سواهم، و هو بعيد؛ لاسيما بالنظر في مدار الخلاف حول ضوابط الأعلمية، بين الأحياء من العلماء و الأموات منهم؛ إذ ثمّة من المسائل ما لم يبحثه الأوائل بالقدر الّذي بحثه المتأخرون في جانب العمق و التفصيل.

ثالثها: إنّ هذا الرأي في المسألة؛ لا يصدق إلاّ من جهة شمول الصورة للمجتهد الحامل لآلة الاستنباط، فضلا عن العامّي؛ ففي هذه الحالة فقط يُمكن الاستدلال للقول بالمنع؛ عن طريق تعليله بما فيه من تعطيل للنظر و البحث و التحقيق بالنسبة لفئة القادرين على الفهم و الاجتهاد؛ لأنّه " قد يظفر من تأخّر- و إن كان بحيث لا يصل في مراتب العلم و الفهم إلى من تقدّم- من سلاح فاسدٍ من الأدلّة و العثور على جمع ممّا لم يعثر عليه السابق،... و لو كان قول المجتهد ممّا يُعتمد عليه مطلقا؛ لم يتوفر الدواعي إلى معاودة النظر في كتاب الله تعالى و سنة نبيه، و ذلك من أعظم المفاسد الدينية."[3]

الفقرة الثانية: أدلّة القائلين بحجّية قول المجتهد الميّت في حق المقلّد ابتداءً.

استدلّ أصحاب هذه الوجهة بعدد من الأدلّة، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

أولاً- الاستصحاب: و وجهه جواز التقليد الثابت للمُقَلِّدِ حال حياة المقَلَّدِ المجتهد، يجعل من ذلك وصفا للمجتهد من جهة، و وصفا لقوله من جهة ثانية؛ فيستصحب له ذلك الوصف إلى ما بعد الممات، سواء تعلّق بما هو من عوارض النفس و هو وصف المفتي، أم بما هو من عوارض القول و هو رأي المجتهد؛ فزوال الحياة غير مانع من الاستصحاب.[4]

---

[1] - يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتّباع و النّظر، مرجع سابق، ص115، 116.

[2] - راجع: المطلب السابق من هذا المبحث، ص200 و ما بعدها.

[3] - الخوانساري، روضات الجنّات، 38/1، نقلا عن: يحيى محمد، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص116.

[4] - الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص 421 و ما بعدها، و الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص477 ، و محمد الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص654، 655، 656.

و اُعتُرِضَ عليه من وجوه:

أ- يمتنع الاستصحاب لتعدّد الموضوع؛ و وجهه أنّ القدر الثابت في حجّية قوله حال حياته؛ هو جواز التقليد في حقّ معاصريه من المُقَلِّدين له؛ و امتناع تحقّق جواز التقليد في حقّ المعدومين منهم.

ب- يمتنع الاستصحاب لعدم بقاء موضوعه عرفا؛ ذلك أنّ بقاء الرأي محكوم ببقاء صاحبه؛ لتقوّم الرأي ببقاء الحياة عرفا. [1]

ج- لا يُعلم كون الحجّية الثابتة في قول المجتهد حجّية محدودة بحياته، أم تمتدّ إلى ما بعد وفاته.

و من ثَمَّ لا يصح الاستصحاب في المقام؛ لفقد ركنه و هو اليقين السابق بنوع الحجّية في قول المرجع، كما يُضاف إلى ذلك أنّ مجرّد الشك في الحجّية كافٍ في القطع بعدمها، و عدم صحّة الاعتماد عليها. [2]

ثانياً- الإطلاقات في أدلّة التقليد: فمقتضاها حجّية فتوى المجتهد الحيّ كما الميّت؛ كآية أهل الذكر، و آية الإنذار، و كذا الأخبار الآمرة بالرجوع إلى رواة الأحاديث، و هو ما يعني أنّ المقلّد مخيّر في ذلك، على أنّ الإطلاق في الأدلّة يتقرّر بأمرين:

أحدهما: كون الأوصاف العنوانية الّتي قرّرتها أدلّة التقليد؛ كقول القائل: اتّفق الفقهاء أو العقلاء أو رواة الحديث و غيرها من الأوصاف، شاملة للأحياء و الأموات من الموصوفين بلا شك.

ثانيهما: هذه الأوصاف بلا شك، تشمل المجتهد الحيّ حال استنباطه و استخراجه الحكم من دليله؛ فيكون الإطلاق حينها شامل له حال حياته، و يمتدّ إلى ما بعد موته بذلك الاعتبار. [3]

و اعتُرِضَ على هذا: كون الأخبار و الآيات الدالة على شروعية التقليد؛ إنّما تختصّ بالمجتهد الحيّ دون الميّت؛ فلا تستصحب إلى حال الموت. [4]

ما يُضاف إليه أنّه على فرض التنزّل؛ فإنّ هذه الإطلاقات لا يمكن التمسّك بها في المقام؛ لأنّ المجتهدين من الأحياء و الأموات، بل فتاوى الأموات أنفسهم؛ تكون مختلفة في المسائل الشرعية، و من ثَمَّ لا يشملها الإطلاق لعدم شموله للفتاوى المتعارضة، هذا من جهة.

---

[1] - نفسه، ص421، و نفسه، ص477.

[2] - نفسه، ص421، و نفسه، ص477.

[3] - الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص99، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص143.

[4] - الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص421، و نفسه، ص99، 100.

و من جهة ثانية، فإنّ الأوصاف العنوانية للمرجع الّتي حدّدتها الأدلّة؛ كأوصاف العلم، و الفقاهة و الإنذار و غيرها؛ إنّما تصدق على من كان متّصفا بها بالفعل حال وقوع الإنذار و السؤال، لا من كان متّصفا بها في زمن سابق؛ فتكون فتاوى الأموات على ذلك خارجة عن مداليل الإطلاقات المستَدَلِّ بها.[1]

ثالثًا– السيرة العقلائية: و مفاد هذا الدليل أنّ سيرة العقلاء جارية على رجوع الجاهل إلى العالم من أهل الخبرة؛ دون فرق في ذلك بين الخبير الحيّ و الخبير الميّت، من غير نكير أو ردع عنها في شريعة الإسلام؛ لكونها موردا لعموم الابتلاء بين المكلّفين، فكانت تلك السيرة حجّة ممضاة شرعا.[2]

و اعتُرِضَ عليه: بكون هذه السيرة مردوعة في الواقع؛ لعلم العامي بالاختلاف في المسائل الفروعية لمجتهدين الأحياء و الأموات، و كذا الأموات فيما بينهم، و من ثَمَّ فإنّ السيرة لا تشمل رأي المجتهد الميّت؛ ضرورة أنّ الأدلّة لا تشمل الأقوال المتعارضة.

كما يلزم من الاحتجاج بالسيرة؛ حصر التقليد في جميع الأعصار في مجتهد واحد؛ للعلم بوجود الخلاف بين العلماء في مسائل الفروع، و معلوم أنّه في موارد الخلاف يلزم تقليد الأعلم، و من ثمّ فلا يجوز للمقلّد الأخذ بقول غيره من العلماء؛ فتنحصر الحجّية في قول مجتهد واحد، و هو أمر ضروري البطلان في مذهب الإمامية.[3]

و أُجيب على هذا الاعتراض من وجوه:

أحدهما: إنّ القول بأنّ تقليد الأعلم محلّ اتّفاق أو إجماع بين الإمامية محلّ نظر على ما تقدّم.

ثانيها: إنّ الوقوف على أعلمية شخص بعينه من الأمور الّتي تحتاج إلى نظر؛ ذلك أنّ كثيرا ما يستفرغ المجتهد المفضول جهده في بحث مسألة معيّنة؛ فيفوق علمه فيها نظر المجتهد الأفضل، و هو ما يشهد له التصنيف في كثير من الرسائل الفقهية المتعلّقة بآحاد المسائل الفروعية.

---

[1] – نفسه، ص421، و نفسه، ص99، 100.

[2] – الخوئي، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص140، 141.

[3] – نفسه، ص101، و نفسه ص141، و الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 15/1.

ثالثها: تعيين ا علم من المجتهدين الأحياء ناهيك عن الأموات؛ أمر في غاية الصعوبة بالنسبة للعالم و كذلك العاميّ؛[1] لاسيما على الإشكال في تحديد معنى الأعلمية في مرجع التقليد.

رابعاً– الإرجاعات الشخصية: و من ذلك ما ثبت عن المعصومين من إرجاع السائلين إلى أشخاص معيّنين؛[2] فلازمه القول بحجّية قول الميّت ابتداء؛ لأنّ المراد من الإرجاع إلى الفقهاء ليس ما كان نتاج سؤال حضوري شفهي بالرجوع إلى أشخاصهم، و إنّما هو الإرجاع إلى آرائهم و فتاواهم.[3]

خامسا– سيرة المتشرّعة: فهي جارية من زمن المعصومين، على تقليد المجتهدين الأموات، و هو ما تشهد له سيرة المتشرّعة من أهل السنّة؛ فهم كما مر تفصيله قريبا، يقولون في أغلبهم بجواز التقليد الابتدائي للميّت؛ منذ زمن الصحابة إلى يوم الناس هذا، و لا ريب أنّ هذه السيرة كانت على مرأى المعصومين و مسمعهم.[4]

و اعتُرِض على دعوى الإمضاء: بكون هذه السيرة و إن بلغت حدّا قويّا؛ غير أنّ الاعتماد عليها في المقام لا يخلو من إشكال؛ فيتعيّن القول بالمنع من تقليد الميّت ابتداء؛ لعدم الجزم حيال هذه السيرة.[5]

و أجيب: إنّ ثبوت السيرة موقوف على عدم صدور الممانعة من المعصومين، و لم يُنقل عنهم أيّ كلام يفيد الاعتراض على ذلك؛ إذ لو صدر عنهم ما يفيد النكير لنقل إلينا، على غرار نقل إنكارهم للقياس و الرأي و الاستحسان في الفتاوى؛ فيكون عدم الصدور دالاّ على إمضائهم لمثل هذه السيرة.[6]

و عليه يظهر للناظر أنّ القول بمنع التقليد الابتدائي للميّت؛ إنّما هو المشهور بين المتأخرين من الإمامية، و لا اختصاص لهذه المدرسة في العموم بتقرير المنع من حجّية آراء الأموات؛ بدليل الخلف

---

[1] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص141، 142.

[2] – كإرجاع أبي عبد الله عليه السلام إلى زرارة بن أعين من رواة الحديث في قوله: ﴿ لَوْلاَ زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِيثَ أَبِي عليه السلام سَتَذْهَبُ.﴾ و إيمائه إليه قوله: ﴿ أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس.﴾ . أخرجه العاملي الحر، الوسائل، كتاب القضاء، باب: وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى إلى رواة الأحاديث من الشيعة، حديث رقم: 16، و رقم: 19، 103/18، 104.

[3] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص144، 145.

[4] – نفسه، ص142، 146.

[5] – محسن الحكيم، المستمسك، مرجع سابق، 15/1.

[6] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص142، 146.

المفصّل آنفا، و بدليل المستندات الّتي اعتمد عليها المثبتون؛ خاصّة ما رجع منها إلى سيرة المتشرّعة من زمن المعصومين، و من إرجاعاتهم الشخصية للسائلين.

البند الثاني: حكم الاستمرار و البقاء على تقليد الميت.

بناء على الخلف القائم في مدرسة الإمامية، حول تقليد الميّت ابتداء؛ فقد نشأ الخلاف حول مشروعية البقاء على تقليد الميّت استمرارا على مذهبين بالنظر في أمرين:

أحدهما إمكان الرجوع إلى المجتهد الحيّ، و ثانيهما فرض المخالفة بين الحيّ و الميّت في الفتوى، و إلا فلا إشكال في جواز البقاء على تقليد الميت بفقد أحد هذين الطرفين.[1]

الفقرة الأولى: مذهب المثبتين لجواز البقاء على تقليد الميّت و أدلّتهم.

و يُنسب هذا المذهب إلى جماعة من المتأخّرين من الشقّ الأصولي؛ كما هو اختيار صاحب الفصول في قوله: " و اعلم أنّ ما قرّرناه من المنع من تقليد الميّت، إنّما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر، و إليه ينصرف إطلاق كلام المانعين، و أمّا استدامة تقليده المنعقد حال حياته إلى حال موته؛ فالحقّ ثبوتها وفاقا لجماعة..."[2]

و كذا ما صرح به اليزدي في قوله: " الأقوى جواز البقاء على تقليد الميّت، و لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً."[3]

و مثله ما قرّره صاحب كتاب الاجتهاد و التقليد: " و الإنصاف أنّ جواز البقاء على فتوى الميّت بعد الأخذ منه في الجملة هو الأقوى، و أمّا الأخذ الابتدائي ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه."،[4] و هو مذهب غيرهم من الأصوليين.[5]

أدلّة هذا المذهب: استدلّ أصحاب هذا المذهب بعدد من الأدلّة؛ إجمالها فيما يلي:

---

[1] – نفسه، ص152.

[2] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص422.

[3] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 16/1، 17.

[4] – الخميني، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص134.

[5] – من هؤلاء من قيّد الجواز بخصوص المسائل الّتي عمل فيها المقَلِّدُ بقوله؛ كالبروجردي، و منهم من اشترط كون الميّت أعلم من الحي، و إلاّ فالواجب هو العدول إلى الحيّ الأعلم كما هو رأي صاحب المستمسك، و كذا الخوانساري.

راجع: مؤسسة النشر الإسلامي، هامش تحقيق العروة الوثقى لليزدي، مصدر سابق، 16/1، و محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 20/1.

أولا– الاستصحاب: اده ثبوت حجّية الحكم المقَلّد فيه في حقّ المقَلِّد حال حياة المجتهد؛ فتُستصحب إلى ما بعد موته أيضا.[1]

و اعترض عليه بأنّ: القول بجواز التقليد إن كان بحكم العقل؛ لا يقتضي أكثر من تنجّز الفعل في حقّ المكلّف حال الإصابة من المجتهد، و العذر فيما أخطأ فيه.[2]

و إن كان الجواز بدليل النقل؛ فالأمر كذلك أيضا و لا مجال لاستصحاب الحجّية عندها؛ لعدم القطع بها بعد الموت؛ لاسيما بالنظر إلى ما هو مقرّر من عدم بقاء موضوع الاستصحاب عرفا بتبدل الرأي، و المرض و الهرم بمقتضى الإجماع؛ فذلك متحقّق في حال الموت بطريق الأولى.[3]

و **جوابه:** هو عدم القطع بثبوت الإجماع على عدم جواز البقاء على تقليد المريض و الهرم، و على فرض ثبوته فليس إجماعا تعبّديا كاشفا عن قول المعصوم.[4]

ثانيا– إطلاقات الآيات الدالّة على التقليد: كآية الحذر في سورة التوبة؛ فإنّ مفاد الإطلاق فيها؛ .م تقييد حصول الحذر ببقاء المُنْذِرِينَ و حياتهم، و أمّا بالنسبة لآية سؤال أهل الذكر في سورة النحل؛ فالإطلاق فيها وجهه عدم تقييد الأمر بالسؤال ببقاء المرجع حيا، بعد تعويل المقلِّد على قوله و جوابه.[5]

و اعتُرِضَ على هذا: بمنع دلالة الإطلاقات على المُدَّعَى؛ و إنّما سيقت لبيان مشروعية أصل التقليد؛ مع إمكان دعوى الانسياق فيها إلى حال الحياة فقط، و لا مجال لسحب ذلك إلى ما بعد الموت.[6]

ثالثاً– سيرة العقلاء: فقد استقرّت على الاستمرار في العمل بإرشادات أهل الخبرة، و عدم رفع اليد عن العمل بها بعد موتهم؛ خاصّة أنّه لم يُعلم من الشارع ردعٌ عن مثل هذه السيرة.[7]

رابعاً: سيرة المتشرعة من زمن المعصومين: فمن المعلوم عدم رجوع أصحاب الأئمّة عمّا أخذوه بالتقليد؛ بعد موت من أخذوا عنه، و لو وقع منهم العدول عن ذلك لاتّضح بالنقل.[1]

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص422.

[2] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص478، 479.

[3] – نفسه، ص478، 479.

[4] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص152، 153.

[5] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص422، و الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص479.

[6] – الخراساني، نفسه، ص479.

[7] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص155.

و اعتُرِضَ على ذلك: نع جريان السيرة بذلك؛ لكونهم كانوا يأخذون ممّن ينقل عن المعصومين مباشرة، من دون واسطة، و من دون أثر لرأي الناقل في ذلك و هذا ليس تقليدا؛ لأنه عمل بالرواية لا بالقول الاجتهادي.[2]

كما أنّه لا يُعلم أنّ من أخذ برأي غيره و تعبّد به؛ أنّه عدل عنه بعد موت مفتيه، أو لم يرجع إلى قول غيره من الأحياء.[3]

وأُجيب على هذا الاعتراض من وجهين:

أحدهما: لازم هذا الكلام يعني أنّ الكلّ في زمن الحضور كانوا مجتهدين لا مقلّدين، و هو واضح البطلان، و على القول بوجود العوام في ذلك العصر بضرورة العقل؛ فإنّه يثبت البقاء على تقليد الميّت؛ لأنّه لو كان محرّما لعُرِف ذلك بينهم و لنقلوه إلى من بعدهم.

ثانيهما: نوازل الّتي يُبتلى بها الناس لا تحصى، و سؤال العامّي للرّاوي عن الإمام المعصوم؛ إنّما يكون جوابه إما بذكر النص في ذلك، و هو اجتهاد من الراوي؛ لأنه طبق الحكم الثابت بالنص على الواقعة المسؤول عن حكمها.

و إمّا أن يكون ذلك بنقل الراوي كلام المعصوم بالمعنى؛ فيكون اجتهادا من الناقل أيضا؛ لأنّه إنّما ينقل بناء على فهمه و اجتهاده، و حيث لم يُعلم الرجوع من عدمه؛ فإنّه يقال أنّ السيرة لو استقرّت في ذلك على العدول إلى الأحياء بموت المفتي؛ لظهرت و بانت.[4]

خامسًا– دليل العسر و الحرج: و مفاده أنّ الإلزام باستئناف السؤال عن الحكم بعد موت المفتي، فيه من العسر و الحرج على المُقَلِّدين ما لا يخفى؛ لاسيما مع تقارب موت المفتين من المراجع.[5]

الفقرة الثانية: مذهب المانعين من البقاء على تقليد الميّت و أدلّتهم.

يُنسب القول بالمنع إلى بعض الإمامية؛ كصاحب الجواهر،[6] و قد لُخّصت أدلّة المنع من الاستمرار على تقليد الميّت في ثلاثة كما يلي:

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص480 و نفسه، ص155.

[2] – نفسه، ص480.

[3] – نفسه، ص480.

[4] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص155– 158.

[5] – الحائري، الفصول، مرجع سابق، ص422.

[6] – مؤسسة النشر الإسلامي، هامش تحقيق العروة الوثقى لليزدي، مرجع سابق، 16/1.

أولاً– ما احتجّ به صاحب كفاية الأصول؛[1] أنّه متى لم يجز للمقلِّد إجماعا البقاء على تقليد المجتهد الّذي أصابته بعض العوارض؛ كالهرم أو المرض؛ فيكون عدم جواز البقاء بسبب الموت هو من باب أولى.

و اعتُرِضَ على هذا الدليل من وجوه:

1- عدم ثبوت الإجماع المدّعى في المقام، و على حال ثبوته فليس إجماعا تعبّديًّا كاشفا عن قول المعصوم.

2- يُسَلَّمُ زوال الرأي بسبب عروض المرض و الهرم على المجتهد؛ فضلاً أنّه قد تمَّ البيان آنفا بأنّ الرأي لا يزول بسبب الموت عقلا و عرفا.

3- دعوى الأولوية في المنع من تقليد الميّت في كلام صاحب الكفاية ممنوعة؛ لأنّ المرجعية الدينية في التصوّر الإمامي؛ ملازمة للزعامة العامّة، و لا مكان للهَرِم و المريض فيها؛ لما قد يُلحق بالإسلام و المسلمين من ضرر؛ فيُحتمَل أن يكون هذا التفسير؛ سببا في الإجماع المدّعى في المقام، و ليس مردّ ذلك إلى زوال الرأي بالموت كما هي حجّة المانعين، و على اعتبار كون الزعامة مستحيلة للمرجع الميّت؛ فلا مبرّر لدعوى الأولوية في المنع من تقليد الميّت في كلامهم.[2]

ثانيًا– و هو ما أورده صاحب الفصول في معرض السرد لأدلّة المانعين من الاستمرار على تقليد الميّت في قوله: "...واحتُجَّ عليه بأنّ التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حقّ المُقَلِّد، و إنّما يفيد جواز العمل به بالنسبة إلى الوقائع الخاصّة؛ الّتي يَلتزم فيها به؛ فيكون التقليد بالنسبة إلى كلّ واقعة تقليدا ابتدائيا."[3] و هو ممنوع على التفصيل السابق في أدلّة المانعين.

و اعْتُرِضَ على هذا الاستدلال بأنّ: المستفاد من الآيات و الأخبار الدالّة على مشروعية التقليد؛ هو التقليد في معرفة الأحكام الشرعية بشكل مطلق؛ دون تفصيل بين حالي الابتداء و الاستمرار في ذلك؛ فيكون المعتمد هو ما قام عليه الدليل، و لا أثر لدليل لفظي يمنع صراحة من تقليد الأموات.[4]

---

[1] – الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص477.

[2] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، 152، 153.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص422.

[4] – نفسه، ص422، و رضا الصدر الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص153، 154.

ثالثاً– الإجماع: فما تمّ نقله من دعوى الإجماع على المنع من التقليد،لم تفرّق بين حال كون التقليد ابتدائيا، أو استمراريا. [1]

و اعتُرِضَ عليه بأنّ: المتيقّن من الإجماع المدّعى في المقام– على فرض ثبوته– هو الحالة الّتي لم يتحقق سبق تقليد فيها للمجتهد المتوفى، أمّا ما عدا ذلك فباق تحت أدلّة الجواز. [2]

خلاصة:

ممّا تقدّم عرضه و تفصيله في هذه المسألة، يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:

1– نفى الخلاف بين المدرستين السنّية، و الإمامية في مسألة حجّية أقوال و آراء المجتهدين الأموات؛ إنّما هو على خلفية القول بغلق باب الاجتهاد في مرحلة ما عند السنة، و كونه بقي مفتوحا لكلّ ذي استطاعة عند الشيعة الإمامية، و في هذا الصدد ترد عبارة صاحب الأصول العامة للفقه المقارن في قوله: " و الشيء الّذي أحببت أن أسجّله...ما لاحظته من أنّ في تشريع جواز الرجوع إلى الأموات في التقليد ابتداءً، إماتةً للحركة الفكرية التشريعية، و تجميدًا للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة."[3]

2– يُلحظ أنّ محلّ النزاع بين المدرستين؛ إنّما هو في التقليد الابتدائي للميّت، أمّا بالنسبة للبقاء على تقليده فيما عمل به المقلّد حال حياة المجتهد؛ فالأقرب فيه القول بالتوافق فيه نسبيا، لا سيما إن عُلم أنّ الحكم بجواز البقاء على قول الميّت هو مذهب الأكثر من الإمامية.

ل ذلك ما يتعلّق بوقف القول بالجواز على عدم إمكان الوصول إلى المجتهد الحيّ، أو تعذّر وجوده؛ فهو أمر متفق عليه بين الإمامية، كما اشترط اعتباره البعض من السنة أيضا.

3– بربط مسألة حجّية آراء الموتى مع ما مضى تفصيله في الفصل السابق، من مفاهيم الاجتهاد في المدرسة السنّية تحديدا؛ فإنّه يُستشكل القول بجواز تقليد الميّت ابتداء؛ لأنّه لا يتّفق مع المفهوم السّني للاجتهاد، بالأخصّ حال النظر في مفهومه لدى المتقدّمين الّذين ربطوه بداية بالرجوع إلى الرأي و القياس و المصالح الّتي تتجدّد و تتغيّر بتغيّر الأزمان؛ فيكون القول بتقليد الميّت ضربا من الجمود على القديم الّذي قد لا يفي بحاجات الاجتهاد في الأزمنة المتعاقبة.

---

[1] – نفسه، ص422، و نفسه، ص154.

[2] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص155.

[3] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص656.

هذا و قد أجاب وهبة الزحيلي من المعاصرين السنّة على هذا الاستشكال؛ في معرض تأييده مسألة الحجّية في أقوال المجتهد الميّت على " شرط صحّة النقل عنه، و معرفة دليله في بيان الحكم، و لوحظ ما يوجب تغيّر الحكم لمصلحة أو مراعاة عرف مثلا، كان المجال أمامنا متّسعا للتغيير؛ لوجود دليل المجتهد بين أيدينا."[1]

4- على غرار الكلام السابق في شأن المدرسة السنّية؛ فإنّ القول بعدم جواز تقليد الأموات ابتداء – كما هو رأي عامّة الأصوليين من الإمامية- يكون مستشكلا أيضا؛ بالنظر في مفهومهم للاجتهاد، و الّذي قصروه أساسا على آلية الاستنباط من النّص الشرعي، و فهم مداليله بمنأى عمّا يرتبط بالواقع؛ فيكون المنع من تقليد الميّت ابتداء لا مُبرّر له، و هي الوجهة الّتي يطرحها بعمق يحي محمد من المعاصرين الإمامية في قوله: " لا نجد أيّ تبرير متّسق يحجب عن تقليد الميّت؛ طالما ظلّ الأمر محصورا بفهم النص، و معزولا عن تأثير أيّ تجدّد يحدث في الواقع،...و هذا يعني أنّه قد لا يكون لأصل الدعوة في منع تقليد الميّت أساس، يجد تبريره من الناحية الوظيفية."[2]

5- لعلّه يمكن القول هنا بأنّ القول بالمنع من تقليد الأموات؛ قد يُمكن توجيهه تحديدا إلى زمرة أهل الملكة و النظر من أهل الاجتهاد من الأحياء؛ بناء على منع التقليد مطلقا في حقّ المجتهدين، دون فرق في ذلك بين كونه آخذا عن حي من أهل عصره أو ميت من أسلافه؛ لما في ذلك من تعطيل للنظر و البحث الشرعي العلمي، الّذي قد يظفر فيه اللاّحق بما خفي عن السابق من أهل النظر.

6- إنّ القول بجواز تقليد الميّت لدى أصحابه من المدرستين، يمكن إسقاطه واقعيًا على جانب العبادات الّتي الأصل فيها التوقيف من جهة، و لا تتأثّر في الغالب بحيثيات الزمان و المكان من جهة أخرى، إلاّ في حالات نادرة.

في حين يُمكن سحب القول بالمنع لدى أصحابه من المدرستين أيضا؛ إلى جانب المعاملات بمختلف نطاقاتها؛ لما لهذا الباب من الفقه من تميّز ظاهر بالحركية السريعة، و الّتي تؤثر على تغيّر صور المسائل و الوقائع، بشكل يجعل من تقليد الميت فيها ابتداء، غير واف بمتطلّبات الواقع و لوازمه.

---

[1] – وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، 1161/2، 1162.

[2] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص118.

و هنا يجدر القول بأنّ المُصدَّق عمليا و واقعيا في مجالي الفتوى أو القضاء في كلا المدرستين؛ إنّما هو مراعاة الواقع العملي للمكلّفين، و ما يرتبط به من حيثيات لها أثرها لدى المعاصرين؛ في بناء الفتاوى و تقرير الآراء الاجتهادية و الأحكام، بالنسبة لما يرد من جديد في المسائل و القضايا.

و هو ما يترتّب عليه حصر الخلاف بين السنّة و الإمامية- في ساحة التطبيق الفعلي للعملية الاجتهادية، و في شأن حجّية قول الميّت تحديدا- في حدود الخلاف النظريّ الّذي يبقى في الأغلب محصورا في كتب الأصوليين من المدرستين؛ لاسيما و أنّ الأمر المسَلَّم الّذي لا نقاش فيه أنّ الأصوليين المحدثين و المتأخرين من المدرستين؛ كلّهم عالة في الأصول على ما قرّره الأسلاف من مجتهدين الأموات من سنّة أو شيعة.

و حتى على رأي الجمهور من السنّة الّذين لا يمانعون من إثبات الحجّية في أقوال الموتى و الاستمرار عليها؛ فإنّ ذلك لا يعني أبدا التصدّي لمنصب الفتوى بالاعتماد المطلق على فتاوى القدامى، و إنّما ذلك في الحقيقة محكوم بمنهج البناء على حيثيات العصر و الواقع المتجدّد من جهة، و على الاستئناس بأقوال السابقين دون جمود عليها من جهة أخرى، و هو المعنى الّذي تمّ التعريج عليه في كلام الإمام الرازي حين أيّد وجهته في المسألة بقوله: " فَلِمَ صُنّفت كتب الفقه مع فناء ما؟ قلت: لفائدتين: إحداهما: استفادة طريق الاجتهاد من تصرّفهم في الحوادث، و كيفية بناء بعضها على بعض، و الأخرى: معرفة المتفق عليه من المختلف فيه."[1]

هذا و إن كان البعض من الإمامية[2] يرى أنّ الخلاف في المسألة لفظي لا أكثر؛ على اعتبار فهم معنى الفتوى بأنّها نقل الحديث بالمعنى؛ كما هو الاصطلاح الأخباري؛ فهذه لا حاجة لاشتراط حياة فيها حتّى في رأي الأصوليين من الإمامية؛ الّذين يجيزون العمل بفتوى الميّت وفق الفهم الأخباري لها.

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 71/6.

[2] – مرتضى الحسيني، عناية الأصول، مرجع سابق، 266/6.

الفصل الثاني
في
نقض رأي المجتهد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثَّاني: في نقض رأي المجتهد.

بعد العرض في الفصل السابق لأهمّ مراتب الحجّية في قول المجتهد و رأيه، و حدود تلك الحجّية، يأتي في هذا الفصل الأخير من الدراسة؛ دور البيان للأسباب الموجبة لنقض رأي المجتهد، و كذا تحديد آثار النقض في العمليّة الاجتهادية، و من ثَمَّ التفصيل للمستندات و الركائز الشرعية في هذه العملية؛ ضمن عدد من المباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: أسباب نقض الاجتهاد.

المطلب الأوَّل: مسألة التخطئة والتصويب، و أثر الخلاف فيها في نقض الاجتهاد.

المطلب الثَّاني: نقض الاجتهاد للخطأ.

المطلب الثالث: نقض الاجتهاد لبطلانه.

المطلب الثَّالث: بعض صور النّقض في الاجتهاد الصحيح.

المبحث الثاني: آثار نقض الاجتهاد.

المطلب الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل.

المطلب الثاني: أثر نقض الاجتهاد على المقلّد إفتاء و عملاً.

المطلب الثالث: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم و القضاء.

المبحث الثالث: مستندات و أسس النقض في الاجتهاد.

المطلب الأول: نقض الاجتهاد بالنّص.

المطلب الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع.

المطلب الثالث: نقض الاجتهاد بالقياس.

المطلب الرابع: نقض الاجتهاد بالقواعد الكلّية.

المبحث الأول: أسباب نقض الاجتهاد.

و المراد بهذا المبحث الوقوف على أهمّ الأسباب الّتي من شأنها الإفضاء إلى نقض و إبطال قول المجتهد بعد إبرامه أوّل مرّة، في عدد من المطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: مسألة التخطئة والتصويب، وصلتها بنقض الاجتهاد عند العلماء.

كان متعمّدا تأخير الكلام عن جزئية الخطأ و الصواب في الاجتهاد، مقارنة مع عناصر البحث المتقدّمة؛ لما للخطأ في العملية الاجتهادية من علاقة مباشرة بعملية النّقض فيها، و هو ما سيكون تفصيله في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: مسألة التخطئة والتصويب، وصلتها بنقض الاجتهاد عند السنّة.

إنّ الأصوليين من أهل السنّة من متكلّمين و فقهاء؛ قد تناولوا مسألة التخطئة و التصويب في الاجتهاد ببعدين اثنين: بعد يتعلّق بجانب الأصول و العقليات، و بعد يتعلّق بالجانب العملي و مسائل الفروع، و هذا الأخير هو المعني بالبحث في المقام؛ فبالوقوف على أهمّ عبارات الأصوليين .رسة السنّية في المسألة، يُلحظ أنّهم فيها على قطبين رئيسيين؛ قطب يتّجه إلى القول بالتصويب في الاجتهاد، و هم من عرفوا بالمصوبة، و قطب يتجه إلى القول بالتخطئة، و هم من عُرِفُوا بالمخطّئة، وبغضّ النظر عن الخلف الواقع بين الأصوليين حول تأثيم المخطئ في اجتهاده، فهذا عرض لكلا المذهبين مع الأدلّة.

البند الأول: مذهب المخطّئة و أدلّتهم.

ينسب القول بالتخطئة في مسائل الفروع إلى الجمهور من الفقهاء؛ كالإمام الشافعي في المشهور عنه، و أبي حنيفة، و الحنفية على التحقيق، و كذا الإمام أحمد،[1] و هو اختيار الإمام الآمدي في الإحكام.[2]

و مفاد هذا المذهب أنّ المصيب في مسائل الفروع الظنّية هو مجتهد واحد، و من عداه مخطئ، و حكم الله في كلّ واقعة لا يكون إلاّ معيّنا؛ مستدلّين لمذهبهم بعدد من الأدلّة منها:[3]

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 861/2، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق ص364، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2914/7، و الإسنوي، نهاية السول و معه شرح البدخشي، مصدر سابق، 206/3، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 264/2، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 489/4، و ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص198.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 223/4.

[3] – نفسه، 222/4 و ما بعدها.

أ- من الكتاب.

و استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۝ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ ﴾.[1]

و وجه الدلالة في الآية أنّ المولى ﷻ خصّ بالفهم الحقّ نبيّه سليمان عليه السلام، و هو يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم تمكّن النبي داود عليه السلام من حقّ الفهم؛ فتكون الآية دليلا على اتّحاد حكم الله في المسألة، و أنّ المصيب لا يكون إلاّ واحدا.[2]

و اعتُرِضَ على هذا بأنّه: استدلال بمفهوم المخالفة، و ليس حجّة في الشرع كما بحثه الأصوليون في مباحث المفهوم.

كما استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾،[3] و الشاهد في الآية أنّه لولا لم يكن لله في كلّ واقعة حكما معيّنا، لما أمر الله تعالى باستنباطه و البحث عنه.[4]

و اعتُرِضَ على هذا بأنّه: محمول على المسائل القطعية دون الاجتهادية؛ لأنّه لا علم في مسائل الاجتهاد، فهو لا يفيد إلاّ الظن.[5]

ب- من السنّة.

و عمدة ما استندوا إليه منها قوله ﷺ: ﴿ إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَان، وَ إِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطأَ فَلَهُ أَجْرٌ.﴾[6]

---

[1] – سورة: الأنبياء، الآية: 78، 79.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 223/4، و القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م، 310/11.

[3] – سورة: النساء، الآية: 83.

[4] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 223/4.

[5] – نفسه، 224/4.

[6] – متفق عليه، رواه البخاري في صحيحه من حديث عمرو بن العاص، كتاب: الاعتصام بالسنّة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 7352، 372/4، و مسلم في صحيحه، كتاب: الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 4584، 131/5. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الاعتصام بالكتاب و السنّة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 7352، 318/13، 319، و النووي، شرحه مسلم، كتاب الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 1716، 13/12.)

فقد دلّ الحديث بصريح عبارته؛ أنّ الاجتهاد منه الخطأ و منه الصواب، و لا مجال عندها لإطلاق القول بالتصويب فيه.[1]

و اعتُرِضَ على هذا الاستدلال بأنّ: الحديث على صحّته، خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ القائلين بالتصويب مقرّون بما نصّ عليه الحديث، في شأن تفريقه بين الاجتهاد الخاطئ و الاجتهاد الصحيح،[2] ذلك متى كان رأي المجتهد في المسألة مُصَادِمًا للنّص أو الإجماع، أو القياس الجلي – على ما سيأتي بيانه في مواضع لاحقة– من هذا الفصل.[3]

و أجيب بأنّ: وقوع الاجتهاد المعتبر باستفراغ الوسع، مع المخالفة للنص أو الإجماع، أو القياس الجلي؛ كاف في إثبات المدّعى و هو خطأ بعض المجتهدين في الجملة، و هو المطلوب.[4]

ج– إجماع الصحابة.

و **مفاده أنّهم** ﷺ أجمعوا على إطلاق و استعمال لفظ الخطأ في الاجتهاد؛ كما في قول أبي بكر ﷺ في شأن الكلالة: ﴿ إِنِّي سَأَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ الله وَ إِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِّي وَ مِنَ الشَيْطَانِ؛ أَرَاهُ مَا خَلاَ الوَالِدِ وَ الوَلَد.﴾[5]

و مثل ذلك ما رُوي عن عمر رضي الله عنه أنّه قال: " لكاتبه حين كتب: " هَذَا مَا رَأَى اللَهُ، وَ رَأَى عُمَرُ." فقال: ﴿ بِئْسَ مَا قُلْت، قُلْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنَ اللَه، وَ إِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ ﴾[6] ، و مثل هذه التصريحات و غيرها؛ تفيد أنّ الحق في الاجتهاد واحد غير متعدّد.[7]

و اعتُرِضَ على هذين المثالين و غيرهما بأنّ: المصوّبة لا ينكرون وقوع الخطأ في الاجتهاد؛ لكنّ محلّه لا يخرج عن حالتين: الأولى: ألاّ يكون المجتهد أهلا للاجتهاد، و الثانية: أن تتحقق فيه الأهلية

---

[1] - الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 206/3، و ابن حجر، فتح الباري، 320/13.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 225/4.

[3] – راجع: المبحث الثالث من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

[4] – الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 207/3.

[5] – رواه البيهقي في سننه الكبرى، باب: حجب الإخوة و الأخوات من كانوا بالأب و الابن و ابن الابن، حديث رقم: 12043، 223/6، و الدارمي في سننه، كتاب الفرائض، باب: الكلالة، حديث رقم: 2972، 462/2، و قال عنه ابن حجر في التلخيص: " رجاله ثقات إلا أنه منقطع." راجع: ابن حجر، تلخيص الحبير، 197/3.

[6] – سبق تخريجه، راجع: الفصل التمهيدي، ص40.

[7] – الصفي الهندي، نهاية الوصول، مصدر سابق، 3873/9.

و لكن مع التقصير في الطلب، و على فرض عدم التقصير؛ فبالمخالفة للأدلّة القطعية من النصوص، أو الإجماع، أو القياس الجلي.[1]

و الجواب: إنّ الاعتراض بمثل هذا الكلام لا يصدق على كبار الصحابة من المجتهدين، كما لا يُتَصوّر منهم التقصير في الطلب؛ لاسيما و الثابت من سيرتهم التخطئة لبعضهم البعض، ناهيك عن تجويز أحدهم الخطأ في اجتهاد نفسه؛ كما تدلّ عليه أقوالهم في المقام.[2]

د– المعقول.

و مفاده أنّ القول بالتصويب في محلّ الخلاف؛ مفض إلى الجمع بين المتناقضين من حلّ و حرمة، و من نفي و إثبات في نفس الأمر و في واقعة واحدة و هو محال، كما أنّ مآل القول بالتصويب؛ الوقوع في التهارج جراء الاختلاف بين المجتهدين.[3]

البند الثاني: مذهب المصوبة و أدلّتهم.

ينسب القول بالتصويب إلى القاضي أبي بكر الباقلاّني، و أبي حامد الغزالي من الأشعرية،[4] و و نُقِلَ مثله عن الإمام الشافعي،[5] و به قال أبو الهذيل،[6] و أبو علي الجبّائي و ولده أبو هاشم من المعتزلة.[7]

غير أنّ مفاد هذا المذهب معنيان: **أحدهما:** إنّ المسألة الفرعية الفقهية – و إن كان لها في الواقع حكم يتوجّه إليه طلب المجتهد– فهو تابع لرأيه و نظره، و لا يُكلّف بإصابته، و هو ما يُعرف

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 228/4.

[2] – عبد الرزاق عفيفي، تعليقه على الإحكام للآمدي، مصدر سابق، 228/4.

[3] – البصري، المعتمد، مصدر سابق، 376/2، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 229/4، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2921/7، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 206/3، الصفي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، مصدر سابق، 3870/9.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص352، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2914/7.

[5] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 861/2، و البصري، المعتمد، مصدر سابق، 371/2، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2914/7.

[6] – هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاّف البصري العبدي، من كبار المعتزلة، ت235هـ. راجع: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص254.

[7] – البصري، المعتمد، مصدر سابق، 370/2، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 221/4.

بالتصويب المعتزلي؛[1] و الّذي حاصله أنّ الله تعالى قد أنشأ في كلّ واقعة حكما طبقا لنظر المجتهد و رأيه فيها.

ثانيهما: لمسألة الظنّية من مسائل الفروع ليس لله فيها حكما معيّنا، و هو تابع لظنّ المجتهد؛ فالحكم ما غلب على ظنه و أداه إليه اجتهاده،[2] و هو ما يعرف بالتصويب الأشعري.

و قبل العرض لأدلّة المصوّبة عموما؛ فإنّه من الضروري العرض لرأي الإمام الغزالي في المسألة؛ باعتباره صاحب نظرة خاصّة في القول بالتصويب، و يمكن حصر مرتكزاتها فيما يلي:[3]

– المرتكز الأول: و يتمثل فيما قرره من معنى الإصابة في الاجتهاد؛ أن الحكم الشرعي يكون تابعا لظنّ المجتهد فيما توصّل إليه باجتهاده، حيث يقول: " فالّذي ذهب إليه محققوا المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن و حكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، و هو المختار."[4]

و لم يقف عند هذا الحدّ، بل إنّه قرّر أنّ من خالفه في تلك النظرة مخطئ آثم، في قوله: " و المختار عندنا – و هو الذي نقطع به و نخطّئ المخالف فيه– أن كل مجتهد في الظنّيات مصيب، و أنّها ليس فيها حكم معين لله تعالى"؛[5] على أنّه ربط بين التأثيم و التخطئة في قوله: " و الّذي نختاره أنّ الإثم و الخطأ متلازمان؛ فكل مخطئ آثم و كلّ آثم مخطئ، و من انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ."[6]

اعترض الأستاذ الريسوني على هذا المرتكز بقوله: " فأمّا أنّ المجتهد لا يطلب باجتهاده شيئا محدّدا، و لا حكمًا مُعيّنًا فقول ليس بعده إلاّ العبث، بل هو العبث نفسه؛ فكيف يستطيع المجتهد أن يستمر في اجتهاده...و هو يعلم و يقطع أنه لا يطلب شيئا محددا. "[7]

---

[1] – نفسه، 370/2.

[2] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 862/2، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 34/6، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 221/4، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 205/3.

[3] – الريسوني، نظرية التقريب و التغليب، مرجع سابق، ص197– 199.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص352.

[5] – نفسه، ص352.

[6] – نفسه، ص347، 348.

[7] – الريسوني، نظرية التقريب و التغليب، مرجع سابق، ص199.

و هي وجهة تتأيّد بما أورده إمام الحرمين في شأن القول بالتصويب في قوله: " و إن عنيت به أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين؛ فهذا أيضا جحد لأنّ الطلب لا يستقل بنفسه، و لابدّ له من مطلوب و يستحيل فرض طلب لا مطلوب له."[1]

– **المرتكز الثاني**: و مفاده أنّ القول بالتصويب في الاجتهاد؛ هو من المسائل الأصولية القطعية، لا يختلف في ذلك عن حجّية الإجماع و القياس و خبر الواحد، و هو ما عبّر عنه بقوله: " و من جملته اعتقاد كون المصيب واحدا في الظنّيات، فإنّ هذه مسائل أدلتها قطعية، و المخالف فيها آثم مخطئ."[2]

و اعترض الأستاذ الريسوني على هذا المرتكز أيضا؛ بأنّه يكفي في القول ببطلانه، أنّ كلّ العلماء ممّن سوى الغزالي لم يستطيعوا إدراك الأدلّة؛ الّتي تجعل من مسألة التصويب مسألة قطعية.

– **المرتكز الثالث**: و مبناه على أنّه ليس للأدلّة الظنّية " قيمة علمية ذاتية"؛[3] فيكون الاعتماد عليها في الوصول إلى أحكام شرعية، تكليفا بما لا يُطاق حيث يقول: " الأدلة الظنّية لا تدل لذاتها، و تختلف بالإضافة؛ فتكليف الإصابة لما لم يُنصب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق، و إذا بطل الإيجاب بطل التأثيم؛ فانتفاء الدليل القاطع يُنتج نفي التكليف، و نفي التكليف ينتج نفي الإثم... فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال."[4]

و ممّا يُعترض به على هذا المرتكز في نظرية التصويب لدى الإمام الغزالي؛ أنّه لا يُسلّم كون الأدلّة الظنّية لا قيمة لها في الاستدلال؛ لأنّ مآخذ الأحكام – بتصريح الإمام الغزالي نفسه – إمّا من النصوص، و إمّا من المصلحة، و أخرى من الشبه، و أخرى من الاستصحاب،[5] و كلّها أدلّة ظنّية ما عدا النصوص فمنها القطعي، و منها الظنّي.[6]

و أمّا ادّعاء كون التكليف بإصابة الحكم من الأدلّة الظنّية، تكليفا بما لا يُطاق؛ فلا يستقيم أيضا باعتبار أنّ المجتهد لم يُكلّف إصابة الحقّ يقينا؛ ذلك أنّ " الدليل الظنّي يعطينا حكما ظنّيا، و صوابا ظنّيا، و قد تقوى هذه الظنية حتى تكون قريبة من القطع، و قد تعتبر قطعية و دليلها قطعيا إذا كان

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 864/2.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص348.

[3] – الريسوني، نظرية التقريب و التغليب، مرجع سابق، ص198.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص351.

[5] – نفسه، ص364.

[6] – الريسوني، نظرية التقريب و التغليب، مرجع سابق، ص201.

الاحتمال القائم بعيدا جدّا، و عقليا محضا...فهذه مراتب الصواب المطلوبة بواسطة الدليل الظنّي، و ليس فيها تكليف بما لا يُطاق."[1]

و فيما يلي عرض موجز لأهمّ الأدلّة الّتي اعتمد عليها المصوّبة في مذهبهم:[2]

أ- من الكتاب.

استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾،[3] فدلالة الآية أنّه لو لم يكن كلاهما مصيبا؛ لما سُمّي ما آلا إليه حكما لله و علمًا له.[4]

كما استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾،[5] و قوله أيضا: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.[6]

و وجه الدلالة من الآيتين؛ أنّه لو لم يكن كلّ مجتهد مصيبا؛ " لتعيّن الحكم في الواقعة قبل الاجتهاد، حينئذ فيكون المجتهد المخالف باجتهاده لذلك الحكم حاكما بخلاف ما أنزل الله فيفسق،...أو يكفر بالآية الأخرى."[7]

و اعتُرِض على هذا الاستدلال بأنّه: لا يُسلّم أن يكون المجتهد المخطئ حاكما بخلاف ما أنزل الله؛ ذلك أنه لم يكلّف سوى الحكم بموجب ما أداه إليه اجتهاد، و إن لم يصب الحق المتعين، و على فرض كونه حاكما بخلاف ما أنزل الله؛ فهو معذور في حكمه؛ لأنّ الفسق و الكفر لا يكونان إلاّ لغير المعذور.[8]

---

[1] - نفسه، ص201.

[2] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 233/4.

[3] - سورة: الأنبياء، الآية 79.

[4] - الآمدي، الإحكام، 233/4، و القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، 310/11- 312.

[5] - سورة: المائدة، الآية:47.

[6] - سورة: المائدة، الآية:44

[7] - ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2926/7.

[8] - نفسه، 2926/7، 2927.

ب– من السنّة.

استدلّوا بقوله ﷺ : ﴿ **أصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اِقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ** ﴾،[1] و وجه الاستدلال بالحديث أن رسول الله ﷺ جعل الهدى في الاقتداء بأيّ من أصحابه ﷺ، مع أنّهم اختلفوا في مواطن كثيرة، فلو كان فيهم المخطئ لكان الاقتداء به ضلالة لا هدًى.

و قد يُعترض على الحديث بأنّه: و إن كان عامّا في الأصحاب المَقتدى بهم، إلاّ أنّ ما فيه الاقتداء ليس كذلك؛ إذ لا يلزم من العموم في الأشخاص و الأعيان، العموم في الأحوال.[2]

كما قد يُضاف إليه كونه غير ناهض في المقام؛ لاسيما بالنظر إلى أقوال أهل العلم فيه، كما هو واضح من تخريجه.

ج– الإجماع.

فقد اتّفق الصحابة على عدم النكير على بعضهم البعض في مواطن الخلاف، و عليه فإنّ الخطأ في الاجتهاد غير متصوّر؛ ذلك أنّ أبا بكر ﷺ قد نصّب للقضاء زيد بن ثابت، على مخالفته له في مسائل عدّة، و لو لم يكن التصويب حقيقة في الاجتهاد؛ لما جاز للمجتهد تنصيب غيره من الحكّام ممّن يخالفونه في النظر.[3]

و اعترض على هذا الدليل بأنّ: غاية ما يدلّ عليه إجماع الصحابة؛ هو عدم النكير على المخالف لكون المصيب في الرأي غير معيّن و كذلك المخطئ، و لا دلالة في ذلك على امتناع تصوّر الخطأ في الاجتهاد، كما أنّ الممتنع إنّما هو تولية الحاكم الّذي بالباطل ابتداءً، أمّا المجتهد المخطئ فليس مبطلا لقيامه بفرضه، و هو بذل وسعه في الطلب.[4]

---

[1] – رواه عبد بن حميد في مسنده، من حديث ابن عمر، بلفظ: ﴿ مثل أصحابي مثل النجوم يهتدي به فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم ﴾، حديث رقم:783، ص250، و قال عنه ابن حجر أنّه " من طريق حمزة النصيبي عن نافع، عن ابن عمر و حمزة ضعيف جدا؛ ضعفه ابن معين و غيره." راجع: ابن حجر، التلخيص الحبير، 463/4.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 236/4.

[3] – نفسه، 233/4، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2927/7.

[4] – نفسه، 236/4، و نفسه، 2927/7، 2928.

و أجيب عنه بأنّ: مثل هذا الاستدلال فيه نظر؛ لاحتمال أنّ " أبا بكر رضي الله عنه نهى زيدا عن الحكم فيما يخالفه فيه، و قصر توليته على الحوادث الّتي يوافقه فيها،...و واقعة زيد واقعة عين، لا يمكن فيها نفي هذا الاحتمال."[1]

د– من المعقول.

أهمّ دليل عقلي استندوا إليه مفاده؛ أنّه لو كان الحق في الاجتهاد متعيّنا؛ لأقام عليه الحقّ عزّ وجلّ دليلا قاطعا، لإقامة الحجّة على الخلق؛[2] كما يدلّ عليه قوله: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ ﴾،[3] و لو كان الأمر كذلك لحُكِم على المخالف بالفسق و التأثيم؛ كما في الأصول و العقليات.

و يُضاف إلى ذلك أنّه لو كان الحقّ متعيّنا؛ لما ساغ للمقلّد أن يُقلِّدَ من شاء من المجتهدين، كما مرّ تفصيله، و ليس التخيير إلاّ دلالة على التساوي بين نظر المجتهدين في الواقعة الواحدة.

وقد يعترض على ذلك من جهتين:[4]

إحداهما: ون المجتهد في الواقع مكلّفا بالتزام ما أدّاه إليه اجتهاده – على ما تمّ تقريره في فصل الحجّية– و ليس بإصابة الحق في النازلة.

ثانيهما: نول بأنّ المقلّد مخيّر بتقليد من شاء من المجتهدين، لا دلالة فيه على أنّ الكلّ مصيب في اجتهاده؛ بل غايته أن العامي تبرأ ذمته بالتقليد الصحيح، لأنه غير مكلّف بالاجتهاد و التحري عن أعيان المجتهدين؛ فذلك مُخرِج له عن صفة العامّية الصرفة.

الفرع الثاني: مسألة التخطئة والتصويب، وصلتها بنقض الاجتهاد عند الإمامية.

بتتبّع المسألة في الشق الإمامي؛ يُلحظ أنّ ثمّة مجالا للقول باتّجاهين: اتجاه ينحو منحى التخطئة، و هو المنسوب إلى الإمامية و الشيعة عموماً، و اتّجاه ينحو منحى التصويب و هو المسمّى في بحوثهم بالمصلحة السلوكية، أو ما يُطلق عليه مسمّى التصويب الإمامي، و فيما يلي عرض لكلا المذهبين:

---

[1] - ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2928/7، 2929.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 234/4.

[3] – سورة: النساء، الآية: 165.

[4] – نفسه، 236/4.

البند الأول: القائلون بالتخطئة و أدلّتهم.

يُنسب القول بالتخطئة في الاجتهاد إلى عموم المذهب الإمامي، و هو ما نصّ عليه العلاّمة الحلّي في قوله: " الحقّ أنّ المصيب واحد، و أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكما معيّنا، و أنّ عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا، و المخطئ بعد الاجتهاد غير مأثوم."[1]

و هذا كما هو ظاهر لا يخرج عن مذهب المخطئة من أهل السنّة – كما تمّ بيانه في موضعه – و يدلّ عليه بوضوح كلام صاحب التحقيق على المبادئ في قوله: " و المختار ما صحّ عن الشافعي...أنّ في الحادثة حكما معيّنا عليه أمارة؛ من وجدها أصاب و من فقدها أخطأ و لم يأثم."[2]

و المعنى ذاته يحمله كلام ابن الشهيد الثاني في المعالم، حين نسب القول بذلك إلى مذهب الإمامية قائلا: " و هذا القول هو الأقرب إلى الصواب، و قد جعله العلاّمة – يقصد الحلّي صاحب المبادئ– في النهاية[3] رأي الإمامية، و هو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه."

أمّا بالنسبة لأدلّتهم؛ فقد أجملها البهائي في قوله: " المشهور عدم التصويب؛ لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نكير، و لما روي أنّ للمصيب أجرين، و للمخطيء واحد، و للزوم اجتماع النقيضين."[4]

و هو استدلال في حقيقته لا يخرج عمّا استدلّ به المخطّئة من أهل السنّة لمذهبهم، و من ثمّ يُتفادى تفصيله ثانيا تجنّبا للتطويل و التكرار.

البند الثاني: القائلون بالمصلحة السلوكية.

و هو ما أطلق عليه البعض[5]مسمّى التصويب الإمامي، و يُنسب القول به إلى الشيخ الأنصاري، من الإمامية المتأخرين.

---

[1] – جمال الدين الحلي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص244.

[2] – عبد الحسين البقال، تحقيقه على مبادئ الوصول للحلّي، مصدر سابق، ص244.

[3] – جمال الدين الحلي، نهاية الأصول، ص346، نقلا عن لجنة تحقيق كتاب المعالم، مرجع سابق، هامش ص242.

[4] – البهائي، زبدة الأصول، مرجع سابق، ص163.

[5] – كالكاظمي، فوائد الأصول، مرجع سابق، 253/1.

و هو مذهب أخذ بقول المصوّبة من جهة، و بقول المخطّئة من جهة ثانية؛ فعلى الاعتبار الأول عل الأمارات و الأصول المعتمد عليها في الاجتهاد طريقا إلى تنجيز الواقع المنكشف بها؛ سواء كان المجتهد مصيبا فيه أم مخطئاً، مع مراعاة كونه معذورا في حال مجانبة الصواب.

و أما على الاعتبار الثاني؛ فقد أخذ هذا المذهب بما قاله المصوبة من أنّ الأمارة الّتي يعتمد عليها تهد في استنباط الحكم الظاهري للواقعة، قد تنشئ في مُتَعَلَّقِهِ مصلحة مزاحمة لمصلحة حكمها الواقعي و تتغلّب عليها.[1]

و لذلك قيل أنّ المصلحة السلوكية هي: " مصلحة تدارك الواقع."[2] أو هي: " نفس متابعة لأمارة، فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و إن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الّذي أدت الأمارة إلى وجوبه."[3]

المقصود أن يتدارك المجتهد بسلوكه في الاجتهاد، و تحصيل الحكم الظاهري في المسألة؛ مصلحة الواقع الّذي قد تنكشف حقيقة مخالفته لمقتضى ما أداه إليه اجتهاده لخطأ أمارته.

و بعبارة أوضح؛ فإنّ مفاد هذا القول هو إتباع مصلحة الأمارة، أو الدليل الّذي اعتمد عليه المجتهد و أوصله إلى الحكم الظاهري؛ ليتدارك ما فاته من مصلحة الحكم الواقعي، و لئلاّ يفوت الواقعة من دون حكم شرعي فيها.

و هذا قول يقع موقع التحفظ عليه لدى بعض متأخري الإمامية؛[4] لأنّه على فرض صحّته فإنّه لا يغيّر من حقيقة الخطأ المنكشف للمجتهد شيئا؛ فمصلحة الواقع تبقى على ما هي عليه حال كشاف الخطأ في وقت النازلة أو بعد فوتها،[5] و يبقى الفعل غير مجزئ لصاحبه بعد انكشاف مخالفته لمقتضى الحكم الواقعي في المسألة.

و مثال ذلك: لمجتهد لو قامت لديه الأمارة أوّل الوقت، على أنّ الواجب في حقّه هو صلاة الجمعة فصلاّها، ثمّ بعد انقضاء فضيلة أول الوقت تبين له أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الظهر؛ فالّذي فاته هنا هو مصلحة أول الوقت؛ أمّا مصلحة الوقت و أداء الصلاة فلم تفته و يمكنه

---

[1] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص624.

[2] – الكاظمي، فوائد الأصول، مرجع سابق، 255/1.

[3] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 309/2.

[4] – نفسه، 310/2.

[5] – نفسه، 310/2.

تحصيلها، و كذلك يقال لو انكشف خطؤه بعد خروج الوقت؛ فالّذي فاته من مصلحة الواقع هو وقت الصلاة، أمّا مصلحة القضاء فبإمكانه تداركها.[1]

و من ثمّ فإنّ القول بالمصلحة السلوكية؛ يفيد أن يجتهد المكلّف في تدارك مصلحة الواقع؛ بناء على مقدار إعماله للأمارة المعتمد عليها في الاجتهاد من جهة، و على مقدار فوت الواقع المترتب على العمل بها من جهة أخرى.[2]

و قد اعترض البعض[3] على هذا الاتّجاه بأنّه: راجع في مردّه إلى التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه لدى الإمامية، كما أنّ الأدلّة المتوفرة في المقام غير ناهضة بالمدّعَى، و غاية دلالاتها أنّ الأمارات و الأصول هي طريق إلى المنجزية أو المعذرية في حقّ المجتهد.

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- عمليا يمكن القول أنّ الراجح في المسألة؛ إنّما هو القول بالتخطئة لرجحان أدلّته عقلا و نقلا، و واقعا عمليا مشاهدا منذ سلف الأمّة إلى خلفها؛ لا فرق في ذلك بين السنّة و الشيعة عموما.

و لا أدلّ على هذا المعنى من قول الإمام الشوكاني؛ حين صرّح في معرض الرفض لمذهب المصوّبة قائلاً: " و ما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله ﷻ تعدّدا بتعدّد المجتهدين؛ تابعا لما يصدر بهم من اجتهاد، فإنّ هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله ﷻ، و مع شريعته المطهرة، هي أيضا صادرة عن محض الرّأي الّذي لم يشهد له دليل، و لا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضا مخالفة لإجماع الأمّة، ...و من شك في ذلك و أنكره؛ فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها؛ من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض، و اعتراض بعضهم على بعض."[4]

2- بالتدقيق في وجهة القائلين بالتصويب يمكن أن يقال أنّ الخلاف في المسألة يكاد يكون لفظيا في الأساس؛ لأنّه في حال القطع بأنه لا تخلو واقعة أو مسألة عن حكم لله تعالى فيها؛ فالقول بالإصابة ، مخرّجا على أنّ المجتهد في كلّ الأحوال متّبع لمقتضى ما كُلّف به من الاجتهاد، و هو ما

---

[1] – الكاظمي، فوائد الأصول، مرجع سابق، 256/1.

[2] – نفسه، 256/1.

[3] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 309/2، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص624.

[4] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1071/2.

صرّح به إمام الحرمين في قوله: " نقول المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظنّ بأمر الله، مخطئ إذا لم يُنْهِ اجتهاده إلى منتهى حصل العثور على حكم الله في الواقعة، و هذا هو المختار و نبيّن ذلك بمثالين: **أحدهما:** أن المجتهد إذا اجتهد في واقعة حُكْمُ الله فيها التحريم ثمّ اجتهاده أدرك التحريم؛ فهو مصيب من كل وجه، و إذا اجتهد الثاني فغلب على ظنّه الكراهة فعمل به فهو مصيب من حيث إنّه وجب عليه العمل بالكراهة، مخطئ من حيث إنه لم يدرك التحريم.

و المثال الثاني: إذا اشتبه صوب القبلة فاجتهد أحدهما فأدرك صوب القبلة فاستقبله؛ فهو مصيب في الجريان على مقتضى الاجتهاد عملاً، ومصيب من حيث إنّه أدرك حكم الله فيه.

و إذا اجتهد الثاني وغلب على ظنّه أنّ القبلة في صوب آخر؛ فعليه أن يستقبله و هو مصيب في استقباله، مخطئ من حيث إنّه لم يدرك صوب الكعبة الذي هو نهاية مطلوبه، و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره فإنّ صوب القبلة واحد و هو متعيّن في علم الله لوجوب الاستقبال."[1]

و لعلّها الوجهة الّتي توافق طرح بعض المعاصرين؛[2] على أساس أنّ القول بأنّ " كلّ مجتهد صيب و أنّ الحق متعدّد؛ يراد به أنّ المجتهد مكلّف بطلب الحق، و ليس مكلّفا بإصابته؛ فإذا عمل باجتهاده فهو محق في حق نفسه، بمعنى أنه أدى ما كُلِّف به، و إن كان خطأً في حقيقة الأمر."[3] و هذا في الحقيقة لا يخرج عن كلام إمام الحرمين المتقدّم.

و لعلّ الظاهر أنّه لا خلاف في ذلك بين المدرستين السنّية و الإمامية؛ لأنّه حتّى على فرض صحّة القول بالتصويب الإمامي؛ المُعبّر عنه بالمصلحة السلوكية عندهم؛ فإنّ الأعلام منهم يرجّحون أنّ القول بها لا يفيد الإجزاء في الأعمال المنكشف مخالفتها للحكم الواقعي.

هذا و على ثبوت القول واقعاً بأنّ المصيب في الاجتهاد واحد؛ فإنه يتعين القول بأنّ من أسباب النقض في الاجتهاد، انكشاف خطئه؛ كما يوضّحه المطلب الموالي:

---

[1] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 865/2، 866.

[2] – وميض العمري، المنهج الفريد، مرجع سابق، ص118.

[3] – نفسه، ص118.

المطلب الثاني: نقض الاجتهاد للخطأ.

و المقام سيكون مجالا لتحديد حقيقة الخطأ في الاجتهاد، و أثر ذلك على نظر المجتهد، و نتيجة بحثه فيما يعرض له من قضايا و مسائل، و من ثم الخلوص إلى حقيقة الصلة الواقعة بين خطأ المجتهد، و نقض اجتهاده و نظره.

بمعنى أدق هل يكون الخطأ من المجتهد في مقام العمل أو الإفتاء أو الحكم، مدعاة إلى نقض عمله أو فتواه أو حكمه، أم يجزئه في ذلك نظره السابق قبل تيقّن الخطأ؛ كمن اشتبهت عليه القبلة مثلا؛ فاجتهد و صلّى متّجها إلى موضع غلب على ظنّه أنّه جهة القبلة، ثم تيقن الخطأ فهل يكون ملزما بقضاء صلاته على القول بالتخطئة، أم لا قضاء عليه على القول بالتصويب؟[1]

و جواب هذه المسألة و أمثالها، يكون بالوقوف على أهمّ الآراء الأصولية في شأن صورة الخطأ الاجتهادي، و أثره في رأي المجتهد، من خلال أهم الكتابات السنيّة و الإمامية في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: النقض للخطأ عند أهل السنة.

تشير العبارات السنّية عمومًا إلى أنّ السبب الأساس في نقض الاجتهاد بعد إبرامه، إنّما هو الخطأ الواقع من المجتهد؛ يستوي في ذلك مقام العمل مع مقامي الفتوى و القضاء –كما سيأتي تفصيله في مواضع لاحقة[2]– على اختلاف بينها في التصريح المباشر بذلك من جهة، و على إطباق بينها على جعل صورة الخطأ الموجب للنقض؛ هو المصادمة للنصوص الشرعية من كتاب أو سنّة، أو مخالفة للإجماع أو القياس الجليّ.

و من العبارات البيّنة في الدلالة على لزوم النقض بالخطأ؛ عبارة إمام الحرمين في قوله: " المجتهد إذا اجتهد و عمل ثم تبين أنّه **أخطأ** نصّا؛ فلا شك أنه يرجع إلى مقتضى النصّ."[3]

و مثل ذلك تفسير الإمام الغزالي للخطأ في الاجتهاد – على قوله بالتصويب – بأنّه : " إنا نثبت **الخطأ** في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتمّ المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف في اجتهاده دليلا قاطعا."[4]

و المعنى من كلامه أنّ الخطأ الموجب للنقض في الأحكام؛ لا يخرج عن الصور الأربعة الآتية:

---

[1] – الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مصدر سابق، ص533.

[2] – راجع: المبحث الأخير من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

[3] – الجويني، البرهان، مصدر سابق، 867/2.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص361.

الأولى: إمّا أن يصدر الاجتهاد من غير أهله؛ بأن يكون المجتهد غير مستكمل للشرائط.

الثانية: ن يقصّر المجتهد في طلبه و نظره في حكم النازلة؛ بعدم بذل ما يكفي من قوة الاستفراغ و النظر في الأدلّة.

الثالثة: أن يكون اجتهادا في مورد النص؛ بأن يغفل المجتهد عنه فيأتي اجتهاده في غير محلّه، و هو ما ورد التصريح به في كلام إمام الحرمين المتقدم في المقام.

و معلوم أنّ اجتهاد الرأي قبل البحث عن النص الشرعي؛ ضرب من الخطأ في الاجتهاد، بخلاف ما إذا كان الاجتهاد متّجها إلى فهم النص و تنزيله على الواقع و تطبيقه.

الرابعة: أن يصادم باجتهاده أدلّة قاطعة – على ما سيكون تفصيله في مبحث لاحق[1]– من كتاب أو سنّة، أو إجماع أو قياس جليّ.

و هذه الصورة الرابعة هي الّتي عبّر عنها في موضع آخر بقوله: " و إنّما حكم الحاكم هو الذي لا ينقض، و لكن بشرط أن لا يخالف نصّا و لا دليلا قاطعا؛ فإن **أخطأ** النصّ نقضنا حكمه."[2]

و هو المعنى الّذي ساقه الإمام الآمدي على لسان المصوّبة في الفروع في قوله: " **الخطأ** عندنا في ذلك إنما يتصور فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جليّ ، و خفي عليه بعد البحث التام عنه."[3]

و مثله ما ذكره الإمام القرافي من أنّ حكم الحاكم لا يستقرّ فيما خالف " الإجماع، و القواعد، و النص و القياس الجلي."[4]

هذا و قد بيّن الإمام ابن السبكي؛ أنّ خطأ المجتهد في حكم النازلة، قد يكون خطأ في الحكم الشرعي ذاته؛ بأن يحكم المجتهد بخلاف حكم النصّ، أو الإجماع، أو القياس الجلي؛ كما قد يكون خطأ في سبب الحكم؛ كالاعتماد على بينة الزور مثلا، أو أن يكون خطأ في الطريق المؤدّي إلى

---

[1] – راجع: المبحث الأخير من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367.

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 225/4.

[4] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3911/9، و الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص46، 47.

صدور الحكم،[1] و هذين الأخيرين سيكون العرض لما يتعلّق بهما من لزوم النقض في موضع لاحق من الفصل.[2]

و يضاف إلى الصور المتقدّمة؛ سببان آخران متمثّلان في: مراعاة المصلحة بلا ضوابط أو قيود شرعية من جهة، و الغفلة عن الواقع بمعطياته و أعرافه من جهة أخرى.[3]

فبالنسبة للسبب الأول؛ فمعلوم أنّ الّذين قالوا بمراعاة المصلحة و اعتبارها في التشريع؛ إنّما قيّدوا ذلك بشروط ثلاثة؛ لا تخرجها عن كونها: ضرورية، قطعية، و كلّية على ما قرّره الإمام الغزالي.[4]

و هي في لسان البعض الآخر،[5] لا تعدو أن تكون قائمة على الشروط الآتية:

- ألاّ تعارض أصلا من أصول الشريعة، و لا دليلا من أدلّتها.
- أن يكون مجالها في المعقولات دون التعبّدات.
- الملاءمة لمقاصد الشريعة؛ ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية.

و من ثَمَّ فكلّ مصلحة مصادمة للنصوص فهي مصلحة وهمية ملغاة، " زيّنها لصاحبها القصور، أو الغفلة، أو الهوى أو التقليد للآخرين."[6]

و لقد كان هذا النوع من الخطأ في الاجتهاد، من مزالق الاجتهاد المتعجّل في العصر الحديث؛ كما هو شأن بعض الآراء الاجتهادية الّتي أباحت الفوائد الربوية مثلا؛ على اعتبارها عصبا مهمّا في اقتصاد البنوك و المؤسسات المالية، تحت غطاء المصلحة أو الضرورة؛[7] بالرغم من أنّ النصوص القرآنية قد وردت صريحة في تحريم الربا بكلّ أنواعه؛ مهما تعدّدت أشكاله و أساليبه؛ فكان ذلك ضربا من الغلو في اعتبار المصلحة، و لو على حساب المصادمة للنصوص الشرعية القطعية.

---

[1] - ابن السبكي، الأشباه و النظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوّض، ط1، بيروت، 1411هـ/1991م، 406/2.

[2] - راجع: المطلب الأخير من هذا المبحث، ص294 و ما بعدها.

[3] - ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 337/4، و القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص153-155، و شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق، مرجع سابق، ص127، 128، و الفتوى بين الانضباط و التسيّب، ط1، القاهرة، دار الصحوة للنشر و التوزيع، 1408هـ/1988م، ص72.

[4] - الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص176.

[5] - الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، 364/2، 367.

[6] - القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص158.

[7] - نفسه، ص159، 160.

و أمّا بالنسبة للسبب الثاني، و المتمثّل في الغفلة عن ظروف الواقع و ملابسات العصر؛ فهذا أيضا من الأسباب الّتي قد تفضي إلى الخطأ، و الزلل في التعامل مع جديد المسائل و النوازل؛ فيكون النتاج الطبيعي لذلك هو التشديد و التعسير على المكلّفين،[1] في مواطن الأولى فيها الأخذ بالأخف؛ حفاظا على الدين من جهة، و رحمة بالناس من جهة أخرى.

و من أمثلة ذلك عمليا؛ ما وقع الإفتاء به من عدم جواز الذبح بالمجزر الآلي بحجّة عدم التسمية على الذبيحة، مع أن البدائل في ذلك كثيرة؛ كأن يسمّى على الذبائح عند بداية تشغيل الماكنة الآلية مثلا، مع ملاحظة أنّ مذهب الشافعية لا يشترط التسمية في حلّ الذبيحة كما هو معلوم.[2]

و هذا في الحقيقة أمر يمكن تكييفه مع متطلّبات الواقع المعقّد؛ لاسيما بالنظر إلى ما تقدّم تفصيله من حجّية الترخص بخلاف المجتهدين في مواطن الضرورة، و الّتي لابدّ أن تكون طبيعة العصر و الواقع جزءا منها؛ بشهادة المتقدمين من الأصوليين؛ الّذين جعلوا من أصول الصحة في الاجتهاد؛ مراعاة الواقع و فهمه بفهم عادات الناس و ملابسات ظروفهم، و هو ما عبّر عنه الإمام القرافي بأنّه: " تحقيقٌ مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه."[3]

و مثل ذلك ما نبّه عليه الإمام ابن القيّم في سياق الحديث عن أهمّية معرفة الناس و أحوالهم، و أثر ذلك في اختلاف الأحكام و الفتاوى تبعا لظروف الزمان و المكان في قوله: " فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي و الحاكم،...فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان و العوائد، و الأحوال و ذلك كلّه من دين الله"،[4] و كذا في قوله: " فهذا فصل عظيم النفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلط غلط عظيم على الشريعة."[5]

---

[1] – نفسه، ص153.

[2] – نفسه، ص154.

[3] – القرافي، الفروق، مصدر سابق، 176/1.

[4] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 113/6.

[5] – نفسه، 337/4.

الفرع الثاني: النقض للخطأ عند الإمامية.

على غرار ما تقدّم بيانه عند أهل السنّة؛ فإنّ الأمر لا يختلف عنه في مدرسة الإمامية؛ الّذين ربطوا عملية النقض في الأحكام الاجتهادية، بجانب الخطأ الواقع من المجتهد.

و هو ما يظهر بجلاء في عبارة الطوسي شيخ الطائفة من المتقدّمين الإمامية في قوله عن المجتهد أنّه: "...متى بان له الخطأ فيما حكم به أو فعله، و علم أنّ الحق في غيره؛ نقض الأول و استأنف الحكم بما علمه حقًّا "؛[1] لا فرق في ذلك بين مقام العمل و مقام الحكم، و قد خصّ هذا الأخير بمزيد إيضاح في قوله: " إذا قضى الحاكم بحكم ثمّ بان له أنّه **أخطأ**، أو بان له أنّ حاكما كان قبله قد **أخطأ** فيما حكم به، وجب عليه أن ينقض حكمه عندنا."[2]

و مثله ما أورده صاحب الأصول العامّة للفقه المقارن من المتأخرين؛ عندما حدّد مفهوم النقض في الاجتهاد بمسألة الخطأ فيه قائلاً: " و يُراد بنقض الاجتهاد تحوّل المجتهد عن رأي سابق انتهى إليه باجتهاد، إلى رأي آخر مضاد له اقتضاه اجتهاد لاحق، بعد تبين **الخطأ** له في اجتهاده الأول."[3]

على أنّه بتتبّع معنى الخطأ الموجب للنقض عندهم، يظهر أنّه لا يخرج عن ثلاثة صور ذكرها على النحو الآتي:

الأولى: و هي ما كان الخطأ فيها متجسّدا في المخالفة للأدلّة القطعية، و هو ما يدلّ عليه صاحب كشف اللّثام في قوله: " إذا خالف دليلا قطعيّا وجب عليه، و على غير ذلك الحاكم نقضه، و لا يسوغ إمضاؤه عندنا."[4]

على أنّ الأدلّة القطعية الّتي توجب مخالفتها نقض الاجتهاد و الحكم، مُرجأ تفصيلها إلى حين الحديث عن المستندات الشرعية في نقض الأحكام الاجتهادية؛ كما هو مضمون المبحث الأخير من هذا الفصل.[5]

---

[1] – الطوسي، المبسوط، تصحيح و تعليق: محمد الباقر البهبودي، دط، إيران، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، 1351هـ، 102/8.

[2] – نفسه، 101/8.

[3] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص627.

[4] – الهندي، كشف اللّثام، مرجع سابق، 74/10.

[5] – راجع: المبحث الأخير من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

الثانية: و هي ما كان الخطأ فيها ناتجا عن عدم استكمال المجتهد لشرائط الاجتهاد المعلومة، و هو ما أومأت إليه عبارة العلامة الحلّي في قوله: " و لا يحل لفاقد الشرائط أو بعضها، الحكم و لا الإفتاء، و لا ينفذ حكمه."[1]

و مثل ذلك ما صرّح به صاحب كشف اللّثام في معرض الحديث عن النقض للخطأ قائلاً: "... أن يقع الحكم **خطأً** بأن يحكم بذلك لا لدليل قطعي و لا ظنّي...أو لم يستوف شرائط الاجتهاد في المسألة؛ بأن لم يتتبّع فيها ما يجب تتبّعه من الكتب و الأدلّة؛ كما وقع لكثير من الفقهاء في كثير من المسائل، فلا عبرة حينئذ بحكمه."[2]

الثالثة: و هي ما كان الخطأ فيها بسبب التقصير في طلب حكم المسألة، و هو ما عبّر عنه الشيخ الأنصاري في قوله: " فالمراد بظهور الخطأ؛ ظهور التقصير في الاجتهاد و فساده."[3]

و هذه الصورة قد تكون ذات صلة بسابقتها؛ فالمخالفة للأدلّة القاطعة في الحكم و الاجتهاد، قد تكون محصّلة لعدم استكمال شرائط النظر و الاجتهاد في المسألة المبحوث لها عن حكم شرعي، أو وظيفة عملية يتحدّد بها موقف المكلّف إزاءها.

خلاصة:

ممّا تقدّم عرضه في هذا المطلب يمكن الخلوص إلى أنّ الخطأ في الاجتهاد مدعاة ضرورية إلى نقض الحكم المترتّب في المسألة؛ لا فرق بين أهل السنّة و الإمامية في ذلك؛ متى انكشف الخطأ و تيقّنه المجتهد كما هو ظاهر من التفصيل السابق.

و لا أدلّ على هذا المعنى من قوله ﷺ : ﴿ **مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ.**﴾[4]؛ فعمومه يستغرق المجتهد المخطئ في نظره، و هو ما يفيده بوضوح إدراج هذا الحديث ضمن السنّة

---

[1] – جمال الدين الحلّي، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1413هـ، 526/1.

[2] – الهندي، كشف اللّثام، مصدر سابق، 74/10.

[3] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، مرجع سابق، ص144.

[4] – رواه البخاري في صحيحه بلفظ: ﴿ من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ ﴾، كتاب: الاعتصام بالسنة، باب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، 372/4، و رواه مسلم في صحيحه بهذا اللفظ، كتاب: الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة و ردّ محدثات الأمور، حديث رقم: 4589، 132/5. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة، باب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، 317/13، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب: الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة و ردّ محدثات الأمور، حديث رقم: 1718، 16/12.)

القاضية بنقض الأحكام الباطلة، و ردّ محدثات الأمور الّتي قد يكون خطأ المجتهد سببا فيها، بغض النظر عن سلامة قصده و نيته.

المطلب الثالث: النقض لبطلان الاجتهاد.

و سيكون بيانه في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: النقض لبطلان الاجتهاد عند أهل السنّة.

في ظلّ ما تقدّم عرضه في المطلب السابق؛ فإنّه يمكن القول بأنّ خطأ المجتهد لسبب من الأسباب المذكورة؛ في عمل نفسه أو في عمل غيره فتوى أو حكما، يكون مدعاة للحكم ببطلان اجتهاد؛ بمعنى أنّ هذا الأخير هو ثمرة الزلل و الخطأ الواقع من المجتهد حين البحث عن الإسقاط الشرعي للمسألة.

و من ثَمَّ فإنّ النتيجة الحتميّة للاجتهاد المبني على الخطأ البيّن؛ بمخالفة الأدلّة القطعيّة من كتاب، أو سنّة ، أو إجماع؛ " هو اجتهاد باطل و يُنقَضُ الحكم المبني عليه"[1]؛ لاسيما و أنّ من القواعد الأصولية المعتمدة لدى أهل السنّة؛ أنّه لا اجتهاد في مورد النصّ.[2]

و هو مقتضى ما نصّت عليه كلّ النصوص القرآنية الدالّة على وجوب تقديم حكم الله و رسوله ﷺ على كلّ الأحكام؛ لكونه باطلا يجب نقضه و إبطاله.[3]

كما يمكن الاستدلال في المقام بقوله تعالى: ﴿صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلۡعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ﴾؛[4] فالآية نصّت بمنطوقها على أن الله تعالى لا يصلح العمل الفاسد؛ مهما حاول العبد تسويغه و ترقيعه، و المجتهد المخطئ في اجتهاده؛ فإنّه و إن لم يقصد الخطأ فيما توصّل إليه ابتداء، و على كونه معذورا فيما جانبه من الصواب؛ إلاّ أنّ سلامة النية و رفع الإثم لا تغني عن تصحيح نظره و إبطال الفاسد منه؛ لكونه باطلا لا انعقاد له في دين الله و شرعه.[5]

---

[1] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص412.

[2] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 36/4، و ابن نجيم (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبطه و خرّج آياته و أحاديثه: زكرياء عميرات، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م، 428/6، و نفسه، ص412، و أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، إشراف: محمد نعيم ياسين، تقديم: نوح القضاة، ط1، الأردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، 1425هـ/2005م، ص546.

[3] – أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص546.

[4] – سورة: يونس، الآية:81.

[5] – وميض العمري، المنهج الفريد في الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص132، 133.

الفرع الثاني: النّقض لبطلان الاجتهاد عند الإمامية.

يتحدّد معنى الاجتهاد الباطل عند الشيعة الإمامية؛ بكونه ما كان من قبيل " العمل و الإفتاء بالرأي و الاستحسان و القياس؛... فالاجتهاد بهذا المعنى باطل عندهم البتّة."[1]

و عليه فكلّ حكم استند فيه المجتهد إلى أحد هذه الثلاثة؛ فهو باطل يجب نقضه، و كذا كلّ حكم طأه المجتهد لسبب من الأسباب المتقدّمة، و تيقّن فيه مجانبة الصواب بعد الاجتهاد؛ محكوم عليه بالبطلان الموجب لنقضه، كما تدلّ عليه عبارات الأعلام في هذه المدرسة، و لا أدلّ على هذا المعنى ممّا عبّر عنه الشهيد الأول في واجبات القضاء بقوله: " أن ينقض الحكم إذا علم بطلانه؛ سواء كان هو الحاكم أو غيره."[2]

من ثمّ يُمكن القول هنا أيضا؛ أنّ بطلان الحكم إنّما هو ثمرة الخطأ فيه من المجتهد، متى علم و تيقّن الزلل فيما صدر عنه من عمل أو حكم أو فتوى؛ لسبب من الأسباب السابقة، و هو ما عبر صاحب كشف اللّثام في قوله: "...فإنّهم إنّما حكموا بالنقض إذا بان البطلان، و استبانة البطلان إنّما يكون بظهور دليل قطعي لم يكن ظهر عند الحاكم."[3]

و مفاد هذا الكلام أنّ الحكم ببطلان الاجتهاد، منوط بمخالفة الأدلّة القطعية في المسائل، و هي صورة في تفسير الخطأ عندهم كما تقدّم.

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى أنّ ثمّ علاقة وطيدة بين خطأ المجتهد و بطلان حكمه؛ فالثاني هو النتيجة الحتمية للأول، دون فرق في ذلك بين ما قرره أهل السنة أو الإمامية في ذلك.

وإنّما كان الحكم بالبطلان على الاجتهاد المتيقّن خطؤه، وفقاً لما هو معلوم و مقرّر من أنّ العمل بخلاف المعتقد حرام؛ على أنّه يجدر التنبيه أخيرا إلى أنّ الخطأ في النظر و الاجتهاد لواحد من الأسباب المتقدّمة؛ ليس وحده مدعاة لأمر النقض و الإبطال في الأحكام الاجتهادية؛ بل قد يطرأ هذان الأخيران حتّى على الأحكام الاجتهادية الصحيحة ابتداء، كما هو مضمون المطلب الموالي:

المطلب الرابع: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح.

---

[1] – برزك الطهراني(ت1389هـ)، حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، دط، قم، مطبعة الخيام، 1401هـ، ص78.

[2] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1414هـ، 76/2.

[3] – الهندي، كشف اللّثام، مصدر سابق، 75/10.

و هنا سيكون العرض لأهمّ صور النقض في الاجتهادات الصحيحة؛ وفق ما هو مقرّر في المدرستين السنّية و الإمامية.

الفرع الأول: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح في المدرسة السنّية.

بالنظر فيما هو مقرّر لدى المصادر و المراجع السنّية،[1] يظهر أنّ عملية نقض و إبطال الأحكام ليست مقصورة على الأحكام الاجتهادية الخاطئة؛ بل قد يمتدّ الأمر في بعض الحالات إلى حدّ الإبطال في الأحكام الصحيحة، و هو ما يمكن اعتباره عنصرا مشتركا بين صنفين من الأحكام الاجتهادية؛ القضائي منها من جهة، و المتعلّق بمقام الفتوى من جهة ثانية؛ لينتج عن ذلك عدد من صور النقض في الاجتهادات الصحيحة؛ و أهمّها عند أهل السنّة خمس صور أساسية و هي:

الصورة الأولى: نقض الأحكام الواقعة على خلاف مذهب المجتهد.

الصورة الثانية: نقض الاجتهاد المحكوم بظروف الزمان و المكان.

الصورة الثالثة: نقض الاجتهاد في حال تبيّن فسق الشهود.

الصورة الرابعة: نقض الاجتهاد بسبب التهمة المنسوبة إلى القاضي.

الصورة الخامسة: نقض الاجتهاد لمخالفة الاختصاص.

و تفصيل ذلك في البنود الآتية:

البند الأول: نقض الأحكام الواقعة على خلاف المذهب.

و الحديث عن هذه الصورة عند أهل السنّة يتركّز في جانبين أساسين: أحدهما في شأن القاضي المجتهد، و ثانيهما في شأن القاضي المقلّد، و تفصيل الأمر في فقرتين كالآتي:

الفقرة الأولى: نقض الأحكام الواقعة على خلاف المذهب بالنسبة للقاضي المجتهد.

و المسألة لها صورتان:

الأولى: أن يحكم القاضي المجتهد في مذهب من المذاهب في شأن مسألة معيّنة، بخلاف ما حكم به فيها سابقا؛ فيكون ذلك ضربا من تغيّر نظر المجتهد في المسألة المطروحة، و هو ما عبّر عنه الإمام الغزالي بقوله: " و لو حكم حاكم مقلِّد بخلاف مذهب إمامه، فهل ينقض؟ قلنا: هذا في حق المجتهد لا يعرف يقينا؛ بل يحتمل تغيّر اجتهاده"؛[2] ليكون المعنى أنّه لا مجال عندها للقول بأنّه حكم

---

[1] – ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 434/6، و ابن فرحون، تبصرة الحكام، مصدر سابق، 81/1، و أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص548، 550.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص368.

بخلاف مذهبه، و إنّما صار من مقتضى اجتهاده الأول، إلى مقتضى اجتهاده الثاني، و هو ما يأتي بيان ضوابطه في المبحث الموالي من الفصل.[1]

الثانية: أن يكون ذلك من خلال نظر حاكمين مجتهدين في مسألة واحدة؛ فإنّ حكم الأوّل منهما لا يكون عرضة للنقض و الإبطال، وفقا للقاعدة الفقهية: " الاجتهاد لا يُنقَض بالاجتهاد"، و هو المعنى الّذي يأتي تفصيله في موضع لاحق أيضا.[2]

و عليه فإنّه لو نظر قاضٍ مجتهد شافعي في مسألة ما؛ فحكم فيها بمذهبه، ثمّ نظر فيها قاضٍ مجتهد على مذهب الحنفية، فكان حكمه فيها مخالفا لحكم القاضي المجتهد الشافعي؛ فإنّه لا يجوز له نقض قضاء الأول، بل يلزمه تنفيذ قضاء مخالفه في ذات المسألة، و إن كان له أن يحكم في بعض لوازمها أو في غيرها من المسائل على وفق مذهبه.[3]

و مثاله: لو حكم قاض حنفي بصحّة وقف عقار و لزومه وفق شروط معيّنة، ثمّ وقع التنازع في شيء من الشروط الّتي لم يبتّ فيها الحنفي بحكمه عند قاض شافعي؛ فلهذا الأخير أن يحكم بمقتضى مذهبه فيما هو محلّ النزاع من الشروط؛ دون أن يمنعه من ذلك حكم سابقه الّذي حكم ابتداء بأصل الوقف و صحّته.[4]

غير أنّه يجدر التنبيه أخيرا إلى أنّه قد يُستثنى ممّا سبق؛ ما يتعلّق بمسألة التحكيم و الّذي معناه " أنّ الخصمين إذا حَكَّمَا بينهما رجلا، و ارتضياه لأن يحكم بينهما "؛[5] فحكمه الجواز إن كان التحكيم في الأموال، و كان المُحَكَّمُ من أهل الاجتهاد الّذين تصحّ توليتهم القضاء؛ شريطة أن يحكم على وفق مذهبه؛ لأنّ الخصمان ما ارتضياه لذلك إلاّ لكونه على مذهبهما، فيكون الحكم بخلافه غير لازم في حقّهما.[6]

---

[1] – راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص314 و ما بعدها.

[2] – راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص331 و ما بعدها.

[3] – أحمد بن محمد الزرقا (ت1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تصحيح و تعليق: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دمشق، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 1409هـ/1989م، ص155.

[4] – ابن نجيم، الأشباه و النظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م، ص108.

[5] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 50/1.

[6] – نفسه، 50/1، 51.

على أنّه يمكن القول بأنّ المنع من الحكم على خلاف المذهب فيما تقدّم، ليس إلاّ من قبيل السياسة الشرعية؛[1] تي تقتضيها مصلحة الأحكام، و إلاّ فإنّ فرض المجتهد، هو الحكم بما أدّاه إليه اجتهاده، و إن خالف مذهبه، و فقا لما تم العرض له في الفصل السابق.[2]

الفقرة الثانية: نقض الأحكام الواقعة على خلاف المذهب بالنسبة للقاضي المقلّد.

أمّا ما تعلّق بالقاضي المقلّد؛ الّذي تقلّد القضاء ملتزما بمذهب معيّن، و متقيّدا بنصوص إمام المذهب في الاجتهاد و الحكم فلا يخرج عنها؛ فمن أسباب النقض في الاجتهاد عند بعض الأصوليين– و لو كان صحيحا ابتداءً – المخالفة لنصوص المذهب و أحكامه.

و هو المعنى الّذي أكّده الإمام الغزالي، في حقّ القاضي المقلّد في قوله: "و لو حكم حاكم مقلّد بخلاف مذهب إمامه، فهل ينقض؟ قلنا:...أما المقلّد فلا يصحّ حكمه عند الشافعي، و نحن و إن حكمنا بتنفيذ حكم المقلّدين في زماننا لضرورة الوقت؛ فإن قضينا بأنّه لا يجوز للمقلّد أن يتّبع أي مفت شاء، بل عليه إتّباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه؛ فينبغي أن يُنقض حكمه."[3]

و ذات المعنى ما تابعه عليه الإمام الآمدي مصرّحاً: " و لو كان الحاكم مقلّدا لإمام، و حكم ثم يخالف مذهب إمامه؛ فإن قضينا بصحّة حكم المقلّد ضرورة عدم المجتهد في زماننا؛ فنقض حكمه مبني على الخلاف في أنه هل يجوز له تقليد غير إمامه؟ فإن منعنا من ذلك نقض، و إلاّ فلا."[4]

ليكون الحاصل من ذلك أنّ الحكم بلزوم النقض، إنّما هو على الإلزام بمذهب الإمام، و عدم الخروج عنه؛ بحجّة أنّ نصّ الإمام في حقّ الحاكم المقلّد، بمثابة نصّ الشارع في حقّ المفتي المجتهد.[5]

و قد تجسدت هذه الصورة بجلاء في مذهب الحنفية تحديدا؛ فإن القاضي من أهل التقليد، " لو قضى بمذهب خصمه، و هو يعلم بذلك لم ينفذ، و لو كان ناسيا فله أن يُبطله."[6]

---

[1] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص67.

[2] – راجع: الفصل الأول، ص110 و ما بعدها.

[3] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص368.

[4] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[5] – ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 45/1، 46، و ابن حمدان الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص31، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 508/4، و ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص202.

[6] – ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 428/6.

و هو المقرّر في الدر المختار من أنّه إذا " قضى من ليس مجتهدا كحنفية زماننا، بخلاف مذهبه عادما لا ينفذ اتفاقا، وكذا ناسيا...، و لو قيّده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا، تقيّد بلا خلاف لكونه معزولا عنه."[1]

بمعنى أنّ القاضي متى نصّبه السلطان و قيّده بمذهبه، فلا بدّ له أن يحكم على مذهب الحنفية لا على مذهب آخر، و إلاّ كان حكمه باطلا موجبا للنّقض؛ لأنّه معزول عن الحكم بما يخالفه. [2]

و جاء في رسالة رسم المفتي ما نصّه: " إذا قضى القاضي في مُجْتَهَدٍ فيه بخلاف مذهبه لا ينفُذ...؛ كالحنفي إذا حكم على مذهب الشافعي أو نحوه."[3]

و مثل ذلك ما أورده في الحاشية على الدر المختار؛ من أنّ القاضي المقلد عليه " العمل بمعتمد مذهبه علم فيه خلافا أو لا."[4]

و مثل ذلك ما هو مقرّر من مذهب المالكية، من أنّ الواجب على القاضي المقلّد إنّما هو الحكم على وفق مذهب مقلَّدِه، و بالرّاجح منه لا بالضعيف؛[5] ليكون الحاصل من ذلك أنّ من " تقلّد القضاء مقيّدا بمذهب معيّن؛ فإنّه يتقيّد به، فلو حكم بخلافه يُنقَض، و إن وافق أصلا مجتهدا فيه."[6]

و من ثَمّ فإنّ محلّ النقض في مخالفة حكم المذهب عموما؛ متعلّق بفئة أهل التقليد من أهل المذاهب؛ الّذين قد يُصطلح عليهم مسمّى المجتهدين تجوّزا لا أكثر.

و المسألة و إن كانت محل خلاف بين أهل العلم؛ فلعلّ الدافع حينها إلى التقييد بحكم المذهب و عدم مجاوزته؛ هو إبعاد التهمة عن القاضي،[7] إلاّ فإنّ الحكم بنقض نظر القاضي المجتهد محلّ ر؛ لما عُلم من أنّ فرض المجتهد ما أدّاه إليه اجتهاده من جهة، ولما هو مقرّر من أنّ تولية القضاء

---

[1] – الحصفكي (ت1088هـ)، الدر المختار، إشراف: مكتب البحوث و الدراسات، طبعة مصححة و منقّحة، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1415هـ/1995م، 552/5.

[2] – علي حيدر، درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط1، بيروت، دار الجيل، 1411هـ/1991م، 606/4.

[3] – ابن عابدين، رسالة رسم المفتي، مرجع سابق، ص25.

[4] – ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، 501/5.

[5] – الدردير (ت1302هـ)، الشرح الكبير، دط، د م ن، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي و شركاه، دت، 130/4. 130/4.

[6] – أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص156.

[7] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص67.

مع اشتراط عدم الخروج عن المذهب في جميع الأحكام، يُعدّ شرطا باطلاً؛ يلزم منه صحّة الحكم المخالف لمقتضى الشرط، و القدح في صاحبه، إن كان عالما و قاصدا اشتراط ما لا يجوز.[1]

البند الثاني: نقض الاجتهاد المحكوم بظروف الزمان و المكان.

و ذلك تبعًا لتغيّر المصلحة و العرف السائد؛ وفقا للقاعدة الفقهية: " لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان."[2]

و هذه صورة جعلتها بعض الكتابات السنّية من مستثنيات القاعدة الفقهية: " الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد"؛ فتكون مختصّة في بعض جوانبها بالأحكام القضائية، و من ذلك ما صرّح به صاحب الأشباه و النظائر الحنفي في قوله: " ثمّ اعلم أنّ بعضهم استثنى من هذه القاعدة، أعني الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد... إذا رأى الإمام شيئًا ثمّ مات أو عُزِلَ، فللثاني تغييره حيث كان من الأمور العامّة و... هذا حكم يدور مع المصلحة، فإذا رآها الثاني وجب إتباعها."[3]

و مثل ذلك ما أورده الإمام ابن فرحون في قوله: " تصرّفات الحكّام بتعاطي أسباب الاستخلاص، و وصول الحقوق إلى مستحقّيها من الحبس و الإطلاق، و أخذ الكفلاء الأملياء، و أخذ الرهون لذوي الحقوق، و تقدير مدّة الحبس بالشهور، و غير ذلك؛ فهذه التصرّفات كيفما تقلّبت ليست حكما لازما، و لغير الأول من الحكّام تغيير ذلك و إبطاله، بالطرق الشرعية على ما تقتضيه المصلحة شرعا."[4]

بمعنى أنّ الاجتهاد الّذي أساسه و مبناه على مصلحة و قتية آنية، فللحاكم أو الإمام نقضه و إبطاله متى ظهرت المصلحة في غيره؛ بتبدّل حدود و معايير المصلحة المراعاة فيه بالنظر السابق.

و من ذلك ما روي عن الإمام مالك أنّه في حال تنازع الزوجين في قبض الصداق بعد الدخول، فإنّ القول قول الزوج مع أنّ الأصل عدم القبض؛ تبعا لعادة الناس بالمدينة يومها من أنّ الرجل لا يدخل بزوجته إلاّ بعد قبضها جميع صداقها، و قد تغيّر هذا الحكم اليوم تبعا لتغيّر عادة الناس فيه؛ فأصبح القول للمرأة مع يمينها تبعاً لما تقتضيه العادة الجديدة.[5]

---

[1] – نفسه، ص68.

[2] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 923/2 و ما بعدها، و الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص158.

[3] – ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص106.

[4] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 81/1.

[5] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص112.

كما قد تمتدّ دائرة هذه القاعدة إلى مقام الفتوى؛ تبعا لظروف الزمان و المكان، المحكومين بعاملين أساسيين: إمّا فساد الزمان و الأخلاق، و إمّا التطور الحاصل جرّاء نشوء أوضاع تنظيمية مصلحية جديدة، و كلّ ذلك من صميم الأخذ بنظرية المصالح المرسلة،[1] و العرف المعمول بهما عند أهل السنّة.

و من أمثلة الأحكام المتغيّرة في مقام الإفتاء تبعاً للعامل الأول؛ ما أُفتي به في المذهب الحنفي أنّ الزوج متى دفع لزوجته معجّل مهرها، كانت ملزمة بمتابعته و السفر معه إلى حيث شاء؛ غير أنّ المتأخرين في المذهب حكموا بعدم إلزام الزوجة بذلك من دون رضاها، نظرا لفساد أخلاق الناس؛ معلّلين الأمر في ذلك بأنّ الحكم قد يختلف تبعا لاختلاف العصر و الزمان، و هو ما استقرّت عليه الفتوى في المذهب.[2]

و من أمثلة الأحكام الّتي تغيّرت تبعاً للعامل الثاني المحكوم بتطور العصر؛ ما أفتى به العلماء في العصر الحديث من صحّة بيع العقارات بمجرّد ذكر رقم محضر العقار، نظرا للتطور الحاصل بإنشاء السجلاّت العقارية في الدول الحديثة، و هو أمر كانت الفتوى بخلافه في زمن مضى؛ فلا صحّة للعقد في بيع العقارات إلاّ بذكر حدوده من الجهات الأربع.[3]

و معلوم أنّ مناط مثل هذا الطرح في كلا المقامين، إنّما هو في الأحكام الاجتهادية المبنية على أساس القياس و المصلحة المتغيّرة تبعا لظروف الزمان و المكان، في حدود لا تخرج عن مبدأ إحقاق الحق، و جلب المصالح ودرء المفاسد.[4]

و هو ما تُحمل عليه العبارات السنّية الواردة في المقام؛ كما هو شأن الإمام القرافي الّذي اعتبر الجمود على الأحكام المحكومة بظروف الزمان و المكان جهالة في الدين بإجماع أهل العلم حين قال: " إنّ أمر الأحكام الّتي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد، خلاف الإجماع، و جهالة في الدين؛ بل كلّ ما هو في الشريعة يتّبع العوائد، يتغيّر الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة

---

[1] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، 937/2.

[2] – ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، 160/3.

[3] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، 931/2.

[4] – نفسه، 924/2، 925.

المتجدّدة،...بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء و أجمعوا عليها؛ فنحن نتّبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد."[1]

و مثله ما قرّره الإمام ابن القيّم عندما صرّح بأنّ: " الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان و العوائد، و الأحوال و ذلك كلّه من دين الله."[2]

غير أنّ ما ينبغي التأكيد عليه أخيرا؛ أنّ ما سوى ما تمّ تفصيله سابقا؛ ممّا يتعلّق بأحكام أساسية قرّرتها الشريعة بنصوصها الأصيلة و القطعية؛ من حرمة المحرّمات، و وجوب الواجبات، و سدّ ذرائع الفساد و غيرها من المنهيات؛ فلا مجال للقول فيها بالتبديل و التغيير بأي حال من الأحوال، و إنّما الّذي قد يطرأ عليها هو الوسائل إلى تحقيقها و تطبيقها؛ الّتي قد تتبدّل تبعا للأزمنة المحدثة.[3]

و وفقا لما تقدّم، يُعلم أنّه لا مجال للقول بإمكانية التغيير في الأحكام بشكل مطلق، و إلاّ كان الأمر مفضيا إلى هدم الشريعة من أساسها، و تعطيلها بشكل تامّ، و لذلك كان لزاما أن تؤخذ قاعدة: " تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان " بكبير حذر من المجتهدين و ولاة الأمور؛ لاسيما و الناس في زمن فسدت فيه الذمم، و رامت فيه النفوس إلى الترخص بكل سهل و يسير، تحت غطاء يسر الشريعة، و مبدأ رفع الحرج عن المكلّفين فيها.

و هو الجانب الّذي زلّت عنده بعض الأقدام؛ تحت دعوى شرعية التغيير المطلق، بتحميل القاعدة الآنفة ما لا تحتمله، و كانت المحصّلة من ذلك؛ هي القول بأنّ كلّ ما في الكتاب و السنّة من تشريعات في جانب المعاملات- بلا استثناء- مجرّدة عن صفة الإلزام؛ فلم يُقصد بها الدوام و التغيير، بقدر ما قُصِدَ بها أن تكون حلولا مؤقتة لحقبة زمنية معيّنة؛ فليس بالضرورة أن تكون ملزمة في كل الأحوال، و من ثَم يمكن التصرف حيالها بالإضافة و الحذف و التعديل و التغيير.[4]

و هذا أمر لا يقبله مسلم يؤمن بصلاحية الشريعة لكلّ زمان و مكان؛ خاصّة و أنّ مثل هذه الدعاوى لم تقدّم أمثلة جديدة لدعم مثل هذا الطرح، مكتفية بما عُرف في تاريخ الفقه الإسلامي

---

[1] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص111.

[2] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 113/6.

[3] – مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، 925/2.

[4] – محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، نقلا عن: رقية طه جابر العلواني، العرف و أثره في فهم النصوص، مرجع سابق، ص78.

باجتهاد عمر رضي الله عنه حيال سهم المؤلّفة قلوبهم؛ و الّذي يعتبر من صميم الاجتهاد التطبيقي، و مقتضيات السياسة الشرعية، على ما تم بيانه في الفصل التمهيدي من البحث.[1]

أمّا إطلاق القول بالتغيير من دون ضوابط أو قيود؛ فقد يفضي إلى موقع لا يبعد كثيرا عمّا وقع على يد الإصلاحيين في دائرة الفكر الديني اليهودي؛ عندما اعتبروا التوراة و ما جاء فيها من أحكام، صنعة بشرية محرّفة، يجب إسقاطها من الاعتبار لعدم توافقها مع روح العصر،[2] و هو ما يعني هدم الشريعة من أساسها، تحت دعوى التجديد و التغيير تبعا لمقتضيات العصر.

البند الثالث: نقض الاجتهاد القضائي في حال تبيّن فسق الشهود.

و هذه و إن كانت في أصلها مسألة فقهية؛ فإنّ مؤدّاها لا يخرج عن معاني النقض في الاجتهاد الصحيح ابتداء- و لو بحسب الظاهر- ذلك أنّ الحكم و إن وقع صحيحا فقد اختلّ طريقه المتوصّل به إليه.[3]

و قد تحدّثت كتب الفقه السنّية على اختلاف مذاهبها عن هذه المسألة؛ ليكون الحاصل منها أنّ القاضي المجتهد، متى طرأ له طعن في حال الشهود أثناء الحكم، و تيقّنه بقيام البيّنة لديه على تأكيده؛ فالأظهر هو الحكم بالنقض.[4]

غير أنّ ثمّة تفصيلا عند الشافعية مفاده؛ أنّ البيّنة إن لم تُثبِت الفسق في حال الحكم؛ فإنّ الحكم لا يُنقض مع احتمال كون الفسق طارئا بعده، أمّا في حال ثبوت فسق الشاهد حال الحكم؛ ففيه قولان، أصحّهما هو الحكم بالنقض، و مستنده قياس الأولى.

و مثاله: أنّه إذا كان الحكم في العبد هو نقض شهادته، مع أنّه لا نصّ فيها و لا إجماع؛ فإنّه يكون الحكم بنقض شهادة الفاسق من باب أولى؛ لأنّها ثابتة بهما معًا.[5]

---

[1] – راجع: الفصل التمهيدي، ص7، 37 و ما بعدها.

[2] – يعقوب نوزنر، طريق التوراة، ص158، نقلا عن: رقية العلواني، العرف و أثره في فهم النصوص، مرجع سابق، ص79.

[3] – ابن السبكي، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، 406/2.

[4] – الشافعي، الأم، مصدر سابق، 134/8، و ابن نجيم، البحر الرّائق، مصدر سابق، 434/6، و الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير للدردير، مرجع سابق، 148/4، و محمد عليّش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، و بهامشه تبصرة الحكّام لابن فرحون، ط1، مصر، مطبعة التقدم، 1320هـ، 250/2.

[5] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 283/20.

هذا و إن ظهر أنّ فسق الشهود كان بعد إصدار الحكم؛ ففيه الوجهان: القول بعدم النقض كما هو مذهب المالكية،[1] و القول بالتفصيل بين ما إذا كان في الأموال و العقود و بين ما إذا كان في الحدود و القصاص؛ كما هو رأي الشافعية و الحنابلة.

فإن كان في الأموال و العقود، لم يُنقض للتردّد بين أن يكون الفسق حادثا بعد الحكم، أو موجودا عند الشهادة، و الحكم المنفّذ بأمر محتل لا نقض فيه.[2]

و أمّا إن كان في الحدود و القصاص، لم يجز تنفيذ الحكم؛ لأنّ الأمر يصبح من الشبهات الّتي تُدْرَأُ بها الحدود.[3]

البند الرابع: نقض الاجتهاد بسبب التهمة المنسوبة إلى القاضي.

فمن صور النقض في الاجتهاد المحكوم بصحّته ابتداءً، التهم المنسوبة إلى القاضي، و الّتي تقدح في أحكامه و تصرّفاته إجماعا؛[4] "على اختلاف بين العلماء فيما وراء ذلك، ممّا يُعَدُّ تهمة أو لا يُعَدُّ تهمة "،[5] و هو الأمر الّذي بانكشافه يصير قادحا في صلاحية القاضي للقضاء، إلى حد الحكم بانتقاض جميع ما خالف فيه الصواب في قضاياه السابقة.[6]

هذا و من أظهر صور التهمة الّتي عرضت لها كتب الفقه السنّية، و الّتي قد يتعرّض لها القاضي في شخصه، اتّهامه بالفسق الظاهر؛ الّذي قد يكون موجبا لعدم إنفاذ حكمه و قضائه، على أنّ الفسق الحادث لا تأثير له في الحكم السابق.[7]

مع العلم أنّ الخلاف واقع بشأن أهلية الفاسق للقضاء؛ حيث جاء في بدائع الصنائع: " و أصل الشافعي رحمه الله أنّ العدالة شرط أهلية القضاء، كما هي شرط أهلية للشهادة...و قد زالت

---

[1] – الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، مصدر سابق، 148/4.

[2] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 282/20.

[3] – نفسه، 283/20، و عبد الرحمن بن قدامة (ت682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، بعناية جماعة من العلماء، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنّشر و التوزيع، دت، 117/12.

[4] – القرافي، الفروق، مصدر سابق، 43/4.

[5] – أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص619.

[6] – عبد الله بن قدامة، المغني، مصدر سابق، 407/11.

[7] – النووي، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، 108/8، و 164/8.

بالفسق فتبطل الأهلية، و الأصل عندنا أنّ الكبيرة لا تخرج صاحبها من الإيمان، و العدالة ليست بشرط أهلية القضاء، كما ليست بشرط لأهلية الشهادة."[1]

و لذلك وقع الخلاف في عزل القاضي الفاسق، و كذا في تنفيذ قضاياه؛ على أنّ القدر المتّفق عليه بين المذاهب، أنّ ما كان فسقه فيه بسبب الرشوة مثلا؛ فقضاؤه فيه غير نافذ بالإجماع في خصوص الحادثة الّتي ارتشى فيها.[2]

و من ثَمَّ يُفهم أنّ أحكام القضاة العدول لا يجوز تتبّعها، إلاّ أن يثبت الجور فيها؛ عن طريق المخالفة الصريحة للنص، أو الإجماع،[3] على ما سيأتي في المبحث الأخير من الفصل.[4]

البند الخامس: النقض لمخالفة الاختصاص.

فمن صور النقض الّتي عرضت لها الكتابات السنّية، في شأن الاجتهاد القضائي الصحيح ابتداءً، الخروج عن حدود الاختصاص؛ ليقع الحكم في غير محلّه فيتعيّن نقضه.[5]

و المعنى أنّ القاضي لا ينفذ قضاؤه إلاّ في حدود ما قُيِّدَ به من المجالات و الضوابط؛[6] مع العلم أنّه " " خارج الحدود الموضوعة له يصبح كبقيّة الناس؛ لانتفاء صفة القضاء عنه، و بذا لا يكون لقوله حجّية أو قوّة إلزامية كما هو الحال في حدود اختصاصه."[7]

على أنّ تقيّد و تخصّص القضاء إنّما يكون تبعا لقيود خمسة هي: " الزمان و المكان و بعض الخصومات، و باستثناء بعض الأشخاص، و العمل بقول مجتهد في المسائل الخلافية."[8]

---

[1] – الكاساني (587هـ)، بدائع الصنائع، ط1، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409هـ/1989م، 17/7.

[2] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 1/ 15، و ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 439/6، 440، و ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، 503/5، 504، و علي حيدر، درر الحكّام، مرجع سابق، 591/4.

[3] – القاضي عياض و ولده محمد، مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام، تقديم و تحقيق و تعليق: محمد بن شريفة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م، ص37.

[4] – راجع المبحث الأخير من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

[5] – أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص618.

[6] – ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 435/6، و ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار، مرجع سابق، 382/5، و علي حيدر، درر الحكّام، مرجع سابق، ص598.

[7] – أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص618.

[8] – علي حيدر، درر الحكّام، مرجع سابق، 598/4.

أمّا التقييد بالزمان؛ فالقاضي الّذي حدّدت ولايته بمدّة سنة مثلاً، إن قضى بعد تلك المدّة كان قضاؤه غير نافذ؛ لأنّه بمضيّ المدّة في حكم المعزول، و مثل ذلك لو كان قضاؤه محدّدا بيومين في الأسبوع مثلا؛ فإنّه إن قضى في غيرهما لم ينفذ ما حكم به.[1]

و أمّا التقييد بالمكان؛ فالقاضي المنصوب للحكم في محكمة أو بلدة معيّنة، ليس له أن يحكم في غيرها؛[2] فيكون ذلك من قبيل تجاوز الاختصاص الّذي يتعرّض به الحكم للنقض و الإبطال.

و أمّا التقييد بخصوص خصومات معيّنة؛ كمن قيّده السلطان بعدم سماع الدعوى الّتي مضى عليها خمس عشرة سنة مثلا، فإن حكم فيها بحكم كان باطلا نظرا للتقييد السابق.[3]

و ذات الأمر يقال في شأن تقييد القضاء بمذهب معيّن و قول مجتهد معيّن، و من ثَمَّ فليس للقاضي أن يحكم بما يخالف مذهب المجتهد الّذي قُيِّدَ برأيه.

و مثاله ما أمر به السلاطين العثمانيون من العمل في بعض المسائل بغير المذهب الحنفي؛ كما هو الشأن في مسألة بيع عقار المفقود الّذي لا يُخشى عليه الخراب؛ فإنّه و إن كان لا يجوز في أصل المذهب، إلاّ أنّ الأمر الصادر من السلطان ببيعه جعل القضاة الحنفية يحكمون بموجبه.[4]

و هذا التقييد الأخير لا يخرج في حقيقته عن الصورة الأولى من صور النقض في الاجتهاد الصحيح، و الّتي مفادها لزوم نقض الحكم الصادر على خلاف المذهب، و ذلك أنّ التقييد الحاصل من الإمام أو السلطان بقول مجتهد معيّن في خصوص مسألة معيّنة؛ لما تقتضيه المصلحة مثلاً، و إن كان في أصله مخالفا لمذهبه الّذي يتّبعه؛ إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من أن يكون ذلك مذهبا له في خصوص ما قَيَّد قضاء القضاة فيه من مسائل.

الفرع الثاني: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح في المدرسة الإمامية.

لعلّه يمكن القول بأنّ الملاحظ في الشق الإمامي عموما؛ أنّ الاجتهاد الصحيح قد يكون عرضة للنقض أيضا، ضمن عدد من الصور الآتية:

الصورة الأولى: نقض الأحكام الواقعة على خلاف مذهب المجتهد.

الصورة الثانية: نقض الاجتهاد المحكوم بظروف الزمان و المكان.

---

[1] – ابن نجيم، البحر الرائق، مصدر سابق، 435/6، و نفسه، 598/4، 599.

[2] – نفسه، 435/6، و نفسه، 599/4، 600.

[3] – ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، 382/5، و نفسه، 4/ 600.

[4] – علي حيدر، نفسه، 603/4.

الصورة الثالثة: نقض الاجتهاد في حال تبيّن فسق الشهود و كذبهم.

الصورة الرابعة: نقض الاجتهاد بسبب التهمة المنسوبة إلى القاضي.

فالصورتان الأولى و الثانية؛ تجسّدان طرحا أصوليا محضا في عمليّة النقض، بينما تجسّد الصورتان الأخيرتان طرحا فقهيا لذات المعنى، مستخلصتين من كتابات القوم في مجال القضاء تحديدا،[1] و بيان كلّ ذلك في بنود كالآتي:

البند الأول: نقض الأحكام الواقعة على خلاف مذهب المجتهد.

الواقع أنّه و في حدود ما تمّ الوقوف عليه من عبارات الأصوليين و الفقهاء الإمامية؛ فإنّه لا يمكن الجزم بما إذا كان حكم القاضي الإمامي على خلاف مذهبه، موجبا لنقض حكمه أم لا.

و لعلّ غاية ما يمكن الخروج به في المسألة، بضعة استنتاجات مبناها على بعض المقدّمات الأساسية من مذهب القوم.

المقدّمة الأولى: و تتمثّل فيما أكّدوا على اشتراطه من لزوم كون القاضي مؤمنا؛ مع العلم أنّ شرط الإيمان عندهم مقيّد بمعناه الأخص، الّذي يعني كونه إماميا اثنا عشريا، و هو ما عدّوه من ضرورات مذهبهم؛[2] للدلالة الصريحة عليه في النقول عن المعصومين كما في مقبولة عمر ابن حنظلة فيما يرويه عن المعصوم أنّه قال: ﴿ أُنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا، وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَارْضُوا به حَكَمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ، فَبِنَا اسْتُخِفَّ وَ عَلَيْنَا قَدْ رُدَّ، وَ الرَادُّ عَلَيْنَا رَادٌّ عَلَى اللهِ.﴾[3]

و نظير ذلك ما هو ثابت من مشهورة أبي خديجة فيما يرويه عن المعصوم أنّه قال: ﴿ أُنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا، فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ قَاضِيًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا؛ فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.﴾[4]

و مثل ذلك قوله: ﴿ وَ أَمَّا الحَوَادِثُ الوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا؛ فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللهِ.﴾[1]

---

[1] – ابن زهرة الحلبي (ت585هـ)، غنية النزوع، تحقيق: إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، ط1، إيران، مؤسسة الإمام الصادق، 1417هـ، ص444، و جمال الدين الحلّي، مختلف الشيعة، تحفيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1418هـ، 419/8، و 427/8.

[2] – الجواهري، جواهر الكلام، مصدر سابق، 13/40، و الموسوي الكلبايكاني (ت1414هـ)، كتاب القضاء، دط، قم، مطبعة الخيام، 1410هـ، 22/1.

[3] – سبق تخريجها، راجع: الفصل التمهيدي، ص58.

[4] – تقدّم تخريجه، راجع: الفصل الأول، ص193.

فهذه الروايات و غيرها، تنصّ صراحة على أنّ القاضي الّذي ينفذ حكمه زمن الغيبة، يجب أن يكون شيعيا إماميا، ولا يحكم إلاّ على وفق ما أخذه عن المعصومين، و في ذلك يرد قول صاحب كشف الرموز: " و مع عدم الإمام عليه السلام، ينفذ قضاء الفقيه من فقهاء أهل البيت عليهم السلام؛ الجامع للصفات."[2]

المقدّمة الثانية: و هي تدلّ على أنّه يجوز للقاضي الإمامي، أن يحكم على طبق أحكام العامّة إذا كان الخصوم من العامّة كذلك؛ إمّا من باب إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم؛ وفقا لقول المعصوم في ذلك: ﴿ أَلْزِمُوهُمْ مَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾؛[3] كما في الحكم بصحّة طلاق الثلاث في مجلس واحد متى كان الزوجان من العامّة مثلاً، مع أنّ الإمامية يرون بطلانه.[4]

و إمّا من باب التَقيَّة، و في ذلك يرد قول علي بن الحسين عليه السلام : ﴿ إِذَا كُنْتُمْ فِي أَئِمَّةِ الجُورِ فَامْضُوا فِي أَحْكَامِهِمْ، وَ لاَ تُشْهِرُوا أَنْفُسَكُمْ فَتُقْتَلُوا، وَ إِنْ تَعَامَلْتُمْ بِأَحْكَامِنَا كَانَ خَيْرًا لَكُمْ.﴾[5]

و بناء على ما تقدّم، فلعلّ ما يمكن قوله في المسألة؛ أنّ لزوم الحكم بمذهب الإمامية فيما يعرض قاضي المجتهد، إنّما هو تحصيل حاصل؛ غير أنّه لم يتمّ الوقوف الجازم على ترتيب الحكم بالنقض لمخالفة المذهب؛ لا سيما بالنظر في وجهة بعض المتأخرين الإمامية؛ كالشيخ محمد جواد مغنية الّذي قرّر أنّ مخالفة المذهب حال الاجتهاد " ليست مخالفة لواقع الإسلام و حقيقته؛ بل لصاحب المذهب، و بالأصح للصورة الذهنية الّتي تصوّرها عن الإسلام."[6]

البند الثاني: نقض الأحكام المبنية على النظر في ملابسات الزمان و المكان.

و هذه صورة لا تبعد عن نظيرتها في الجانب السنّي، على فرق ظاهر بين المدرستين في اعتبار تغيّر الأحكام بتغير الزمان.

---

[1] – تقدّم تخريجه، راجع: الفصل التمهيدي، ص71.

[2] – الفاضل الآبي (ت690هـ)، كشف الرموز، تحقيق: علي الاشتهاردي، و حسين اليزدي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1410هـ، 494/2.

[3] – رواه الطوسي في الاستبصار، كتاب الفرائض، باب: ميراث الزوج إن لم يكن للمرأة وارث غيره، حديث رقم:11، 148/4.

[4] – الموسوي، كتاب القضاء، مرجع سابق، 65/1.

[5] – أخرجه الصدوق في علل الشرائع، باب: العلّة الّتي من أجلها يجب الأخذ بخلاف ما تفعله العامّة، حديث رقم:3، 531/2.

[6] – محمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، مرجع سابق، ص8، 9.

فإذا كانت هذه القاعدة محلّ إجماع العلماء من أهل السنّة –كما هو مصرّح به في كلام الإمام القرافي المتقدّم – فإنّ ما يُلحظ في الشق الإمامي، أنّ الالتزام بمقتضى هذه القاعدة كان متأخّرا جدّا بالمقارنة مع النظر السنّي فيها؛ إلاّ في حدود ضيّقة جدّا كما تظهره بعض المصادر الإمامية.[1]

و قد تمّت الإشارة في الفصل التمهيدي من البحث،[2] إلى أنّ هذه القاعدة باتت تأخذ طريقها إلى الاتّجاه الشّيعي شيئا فشيئا، و بشكل لافت يظهر فيما دعا إليه بعض الدعاة الإمامية في العصر الحديث، و الّذين باتوا يُعدّون أصحاب طريقة تجديدية اجتهادية غير مسبوقة في الدّائرة الشّيعية عموما؛ كما هو الشأن بالنسبة للراحل الموسوي الخميني، قائد الثورة الإيرانية.

و هو ما أشارت إليه بعض الكتابات الإمامية الحديثة؛[3] الّتي اعتبرت الخميني أول من دعا إلى اعتبار عاملي الزمان و المكان، في نطاق العملية الاجتهادية لدى الإمامية المتأخرين.

و هو ما تابعه عليه بعض المعاصرين منهم؛ كمحمّد علي التسخيري، في حوار أجري معه تحت عنوان: " أثر الزمان و المكان في الاجتهاد ".[4]

و لعلّ التأخر النسبيّ في إعمال مبدأ: " تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان " في الفكر الشيعي الإمامي؛ إنّما مردّه إلى ما يُلحظ من عبارات القوم في رفض الطرق القياسية و المصلحية في الاجتهاد، و هو ما تمّت الإشارة إليه في عدّة مواضع من البحث.

غير أنّ التطور الحاصل في الفكر الشيعي الإمامي؛ يكشف عن ضرورة اعتبار المعايير ذات الأبعاد المصلحية، و الّتي لها كبير الأثر في تغيير الأحكام و تبديلها، تبعا لعاملي المكان و الزمان، و هو ما أطلقت عليه بعض الكتابات الإمامية الحديثة مسمّى:" مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشريعي، أو

---

[1] – المقداد السيوري (ت826هـ)، نضد القواعد الفقهية، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، دط، قم، نشر مكتبة المرعشي، دت، ص90.

[2] – راجع: الفصل التمهيدي، ص57.

[3] – يحي محمد، الاجتهاد و التقليد و الإتباع و النظر، مرجع سابق، ص44، و عبد الهادي الفضلي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية، ط1، بيروت، دار الانتشار العربي، 2001م، ص80.

[4] – محمد علي التسخيري، أثر الزمان و المكان في الاجتهاد، مجلّة قضايا إسلامية، العدد:4، سنة:1417هـ/1997م، نقلا عن: عن: الفضلي، الوسيط في فهم قواعد النصوص الشرعية، مرجع سابق، ص80.

الأحكام التدبيرية "،[1] و هو ما يختصّ تحديدا بجانب المعاملات الحديثة؛ لاسيما في ظلّ التطور في عدد من المجالات الطبّية و الكونية، و الّتي تفرض في واقع المسلمين اليوم أحكاما جديدة، مخالفة لما كانت عليه في الأزمنة المتقدمة.

و هو طرح لا يخرج في حقيقته عن إطار العمل بالمصالح المرسلة، و سدّ ذرائع الفساد المعمول بها في المدرسة السنية؛ لكن على أساس كون الأحكام الناتجة عنها مجرد أحكام تدبيرية، تنظيمية و إدارية ولائية؛ لعلاج مناطق الفراغ و ليس بصفتها أحكاما شرعية إلزامية.[2]

بل إنّ الملاحظ في خصوص هذا الطرح؛ أنّ الأمر فيه ممتدّ إلى حدّ الاجتهاد في تطبيق النصوص الشرعية، و تعليلها بعلل خاصّة؛ بدعوى كونها حركية و تشريعاتها نسبية بالنظر إلى ظروف الزمان و المكان؛ و الّتي قد يفضي تغيرها إلى تغير الأحكام الناتجة عنها.

و لا أدلّ على هذا المعنى ممّا عبّر به بعض الإمامية المعاصرين في قوله: " ممّا ينبغي أن يعزّز هذه النظرة المتحركة إلى النصوص الشرعية، ما نصّ به كثير من أعاظم الفقهاء، من أنّ التعبّد الشرعي المقتضي للجمود على النص، معلوم في باب العبادات فقط، و أمّا في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ؛ فإنّ التعبّد الشرعي غير معلوم الثبوت فيها،...فلا ريب أنّ في هذه التشريعات ما هو نسبيّ ناشيء من علّة خاصّة بحالة معيّنة...و على الفقيه أن يكتشف هذا الجانب المتغيّر المتحرّك، و لا يجمد على النصوص...و لذا فإنّ مجالات إعادة النظرة في الفقه كثيرة."[3]

و لا يخفى ما في هذا الكلام و ما يتوجّه إليه من مسلك اجتهادي، من رؤية مناقضة و مزاحمة لأهمّ النقود الإمامية القديمة و الحديثة، و الموجّهة إلى صيغ الاجتهادات السنّية؛ بما في ذلك اجتهادات الصحابة الكرام في إدارة شؤون الدولة و تسييرها، و هو جانب قد سبق الحديث عنه بالتفصيل في الفصل التمهيدي من البحث.[4]

ليكون الحاصل من هذه الوجهة، هو الكشف عن تطوّر لا يمكن إنكاره في فكر الإمامية؛ الّذين كان أسلافهم من أشدّ الناس حساسية، تجاه العمل بالظنون المصلحية، و الاستحسانية.

---

[1] – محمد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشريعي، عن الرابط: http://www.taghrib.ir/arabic/ بتاريخ:2011/02/16م.

[2] – نفسه، عن الرابط نفسه، بتاريخ:2011/02/16م.

[3] – نفسه، عن الرابط نفسه، بتاريخ: 2011/02/16م.

[4] – راجع: الفصل التمهيدي، ص37 و ما بعدها.

و لعلّ من أهمّ الشواهد الحيّة على هذا المسلك الجديد لدى هذه المدرسة؛ هو تغيّر الفتوى بالنسبة لبعض المسائل الفقهية المحسومة بالنظر القديم فيها؛ " فالدم الّذي كان بيعه و شراؤه حراما الأزمنة السابقة؛ باعتبار عدم وجود منفعة محلّلة معتدّ بها له، و لكن الآن لا إشكال في جواز بيعه و شرائه؛ لما يكون له من المنافع المحلّلة المقصودة، فإنه لا ينحصر منافعه في الأكل المحرم أو الصبغ الّذي يُعدّ من المنافع النادرة؛ فإنّ الدم في يومنا هذا عنصر حياتي يمكن به إنجاء نفس إنسان ن التهلكة، و لذا يكون له مالية عظيمة مُحلّلة مُعتدّ بها لنجاة المصدومين، و الجرحى و كثير من المرضى؛ لاسيما عند العملية الجراحية، فلِم لا يجوز بيعها في زماننا و الحال هذا؟ "[1]

البند الثالث: نقض الاجتهاد في حال تبيّن فسق الشهود أو كذبهم.

و هي صورة عرضت لها الكتابات الإمامية القديمة و الحديثة؛ ليكون نتاج المدرسة فيها الإجماع و الاتّفاق على نقض الاجتهاد القضائي، الّذي تبيّن فيه فسق الشهود أو كذبهم.

و هو ما عبر عنه صاحب الكافي بقوله: " و إذا انكشف له كذب الشهود، أو فسقهم، أو شهادتهم بما لا يعلمون، أو رجوعهم عن الشهادة؛ أبطل الحكم و رجع بما أخذ بشهادتهم."[2]

و في شأن الفسق تحديدا يقول الشيخ الطوسي: " إذا شهد عنده شاهدان ظاهرهما العدالة، فحكم بشهادتهما ثمّ تبيّن أنّهما كانا فاسقين قبل الحكم، نُقِض حكمه."[3]

و دليل هذه الوجهة، أمور ثلاثة هي: النص، و الإجماع، و المعقول؛ فمن النصّ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ ﴾؛[4] فالله ﷻ إنّما " أمر بالتثبت و التبيّن؛ فإن علمه فاسقا، وجب ردّ شهادته و نقض ما حكم به."[5]

و أمّا الإجماع فقد ثبت على ردّ شهادة الفاسق، ليكون الحكم بشهادته واجب النقض، و أمّا من المعقول، فإنّ المقرّر شرعا هو الحكم بشهادة من ظاهره العدالة؛ فلو كان الحكم بمن ظاهره الفسق، فقد حكم بغير ما يقتضيه الشرع، و يكون حكمه واجب النقض أيضا.[1]

---

[1] – عبد الهادي الفضلي، الوسيط، مرجع سابق، ص96، 97.

[2] – أبو الصلاح الحلبي (ت447هـ)، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، دط، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع) العامّة، دت، ص448.

[3] – الطوسي، كتاب الخلاف، تحقيق: علي الخراساني، و جواد الشهرستاني، و محمد مهدي نجف، إشراف: مجتبى العراقي، ط1، قم، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1418هـ، 288/6.

[4] – سورة: الحجرات، الآية:6.

[5] – الطوسي، الخلاف، مصدر سابق، 289/6.

علما أنّ الفسق إن ثبت بعد الحكم؛ فلا تأثير له في حكم القاضي، و يكون الفسق الموجب للنقض، هو ما كان قبل صدور الحكم، و قبل أداء الشهادة.[2]

و هو ما أكّده في المبسوط في قوله: " لو سمع شهادة شاهدين ثمّ فسقا؛ فإن كان بعد الحكم بشهادتهما لم يُنقَض حكمه."[3]

و أما ما تعلّق بكذب الشهود، فيقول فيه صاحب غنية النزوع: " و إذا ثبت أنّ الشاهد شهد بالزور، عُزِّرَ و أُشهِرَ، و أَبْطَلَ الحاكم حكمه بها إن كان حكم، و رجع على المحكوم له بما أخذ إن أمكن."[4]

و هو المعنى الّذي أكّده العلاّمة الحلّي في عديد من كتاباته؛[5] ليكون الحاصل من كلّ ما تقدّم، أنّه و بغضّ النظر عن اختلاف الأقوال في معنى العدالة المشروطة في الشهود؛ فإنّه لا خلاف في نقض الاجتهاد متى تبيّن انتفاؤها عن محلّها.

كما ليس لقائل أن يقول بأنّ نقض حكم الحاكم في مثل هذه الصورة، معارض بما في المقبولة؛ لأنّ الحكم الصادر ببيّنة فاسقة، ليس من حكم الأئمّة المعصومين، بل حكمهم هو ما كان ثابتا وفق بيّنة عادلة.[6]

البند الرابع: نقض الاجتهاد للتهمة المنسوبة إلى القاضي.

على غرار ما تمّ بيانه عند أهل السنّة في شأن هذه الصورة؛ فإنّ الأمر لا يختلف في عمومه عند الإمامية؛ ففي حال ثبوت التهمة المنسوبة إلى القاضي بالإقرار أو البيّنة القادحة في شخصه و أهليته لما أنيط به من مهمّة النظر في الخصومات و فضّها؛ فالواجب هو الحكم بنقض أحكامه و لو وقعت صحيحة ابتداء.

و في ذلك يقول صاحب الجواهر: " و لو بان أنّ الحاكم ليس من أهل الحكومة، نقض جميع أحكامه و إن كانت صوابا إلاّ ما لا فائدة للنقض فيه؛ كردّ المغصوب و الوديعة، و نحوهما."[1]

---

[1] – نفسه، 289/6.

[2] – جمال الدين الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، ط1، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1422هـ، 131/5، و 270/5، و الموسوي الكلبايكاني، كتاب القضاء، مرجع سابق، 203/1.

[3] – الطوسي، المبسوط، مصدر سابق، 102/8.

[4] – ابن زهرة، غنية النزوع، مصدر سابق، ص444.

[5] – جمال الدين الحلّي، مختلف الشيعة، مصدر سابق، 427/8، و تحرير الأحكام الشرعية، مصدر سابق، 296/5.

[6] – كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي، ط1، قم، مجمّع الفكر الإسلامي، 1415هـ، ص800.

هذا و تختلف التهم الّتي تكون مدعاة إلى الحكم بالنقض، و هي لا تخرج عن إطار الحكم عليه بالفسق؛ على أنّ أغلب ما أكّدت عليه الكتب الفقهية الإمامية في المقام، تهمتان هما: تهمة الجور و الظلم، و تهمة الرشوة على الأحكام.

ففي شأن تهمة الجور في الأحكام يقول العلاّمة الحلّي: " و لو زعم المحكوم عليه أنّ الأول حكم عليه بالجور، لزمه النظر فيه، و كذا لو ثبت عنده ما يبطل حكم الأول أبطله."[2]

بمعنى أنّ الواجب على الحاكم بعده النظر في دعوى المحكوم عليه، و إحضار القاضي قبله؛ فإن تهمة الجور بإقرار أو بيّنة، كان الواجب نقض و إبطال حكمه، بغض النظر عن مطالبة مستحقه؛ لوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الحكم بما أنزل الله، كما يلزم من ثبوت الجور، الحكم عليه بضمان ما أتلفه بظلمه.[3]

غير أنّه قد يتبادر إلى الذهن، أنّ مثل هذا الحكم معارض بالنهي عن الردّ على أحكام القضاة زمن الغيبة؛ على اعتبار أنّ ذلك من قبيل الردّ على الله و على الإمام المعصوم، كما في مقبولة عمر بن حنظلة.

و لكنّ ذلك مدفوع حال العلم بفساد الأحكام و جورها، و هو ما يخوّل الردّ بالنقض إحقاقا للحق.[4]

أمّا ما تعلّق بتهمة الرشوة؛ فهي فرع تهمته بالفسق، و حاصل ما يمكن أن يقال بشأنها، أنّ الحاكم المرتشي لا ينفذ قضاؤه و لو كان حقا؛ لأنه صار فاسقا بأخذها، و عليه رد ما أخذ منها مع الضمان في حال التلف.[5]

خلاصة:

ممّا تقدّم بيانه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

---

[1] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 106/40.

[2] – جمال الدين الحلّي، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 433/3.

[3] – الهندي، كشف اللثام، مرجع سابق، 77/10.

[4] – الكلبايكاني، كتاب القضاء، مرجع سابق، 183/1.

[5] – نجم الدين الحلّي، شرائع الإسلام، مصدر سابق، 869/4، و نفسه، 240/1.

1- س و الإبطال في الأحكام الاجتهادية، على اختلاف مقاماتها، ليس حكرا على الأحكام الخاطئة المحكوم عليها بالبطلان، و إنّما هو ممتد إلى حد الاجتهادات الصحيحة في عدد من الصور؛ سواء تعلّق الأمر بمقام الإفتاء أو بمقام القضاء.

2- النقض في الاجتهادات الصحيحة، و على وفق ما تمّ تفصيله في العرض السابق، ذو صلة مباشرة بالأحكام القضائية على وجه التحديد؛ كما هو الشأن بالنسبة للأحكام الواقعة على خلاف المذهب، أو الأحكام الّتي تكون عرضة للإبطال بسبب التهمة المنسوبة إلى الشهود، أو إلى القاضي نفسه؛ من دون كبير فرق بين ما هو مسطور في كتب الأصوليين و الفقهاء السنّة و الإمامية.

3- على ما تمّ تفصيله في الصورة الثالثة، و المتعلّقة بنقض الأحكام تبعا لظروف الزمان و المكان؛ فإنّه – و في ضوء ما تمّ عرضه- يمكن القول أنّه لا خلاف بين المدرستين السنّية و الإمامية، من حيث مبدأ تغيير الأحكام الاجتهادية المبنية على أسس مصلحية؛ تبعا لعاملي الزمان و المكان؛ سواء تعلّق الأمر بمقام الفتوى، أو بمقام القضاء، على أنّ الريادة و التوجه في هذا المسلك هو ممّا عُرفت به المدرسة السنّية تحديدا، و هو ما تدلّ عليه عبارات الأعلام من متقدّميها؛ الّذين اعتبروا هذا المبدأ محلّ إجماع.

أمّا المدرسة الإمامية فالأمر فيها لا يعدو نطاق الفكر التجديدي في المذهب، و الّذي ظلّ محكوما لقرون طويلة بالنظرة الرافضة لمبدأ الاجتهاد عموما، ناهيك عن امتداده إلى دائرة الفراغات التشريعية المحكومة بظروف الزمان و المكان؛ لاسيما في الشقّ الأخباري منه.

غير أنّ المهمّ في هذه الجزئية، هو التشديد على ضبط عملية النقض تبعا لعاملي الزمان و المكان في الاجتهاد، و إلاّ أصبح الأمر ذريعة إلى هدم الشريعة و أحكامها، تحت غطاء التطور و التغيير، كما هو ظاهر من بعض الدعاوى في المقام.

هذا و بعد البيان لأهمّ أسباب النقض في العملية الاجتهادية، في كلا المدرستين السنّية و الإمامية، تتعيّن ضرورة الوقوف على أهمّ آثار هذه العملية؛ على اختلاف مراتب أصحاب الملكة من أهل الاجتهاد، و هو ما سيكون عرضه في المبحث الموالي من هذا الفصل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: آثار نقض الاجتهاد.

بعد التفصيل في المبحث السابق للأسباب الموجبة للنقض في الأحكام الاجتهادية؛ فإنّ الحديث في هذا المبحث سيكون بشأن الآثار المترتّبة على القول بنقض الأحكام، و ذلك بالنظر في نقض لمجتهد اجتهاده في مقام العمل، و نقضه اجتهاد نفسه في مقام الفتوى، و نقضه اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام القضاء؛ لينتج عن ذلك آثار ثلاثة أساسية، و عرضها في ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل.

و سيكون العرض للمسألة في ظلّ المدرستين السنّية و الإمامية، في فرعين كما يلي:

الفرع الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل عند أهل السنّة.

تقدّم العرض نظريا في الفصل السابق،[1] سألة تغيّر اجتهاد المجتهد و نظره، و ثبتت عندها الحجّية المبدئية لاجتهاده الثاني، في حقّ نفسه على وجه التحديد.

و هنا سيكون الجواب عن سؤال تمّ طرحه حينها و فحواه أنّ: المجتهد متى غيّر اجتهاده في مسألة معيّنة، فهل يكون الواجب عليه أخذه باجتهاده الثاني، على أساس أنّ الغالب على ظنه ثانية يكون حقّاً قد انكشف له؛ فوجب الرجوع إليه لأنّ العمل بالظن واجب،[2] أم يجوز له البقاء على اجتهاده الأول، و ما هو حكم أعماله الّتي أدّاها على وفق اجتهاده السابق؟ و الواقع أنّ الأصوليين من أهل السنّة في ذلك على مذهبين: مذهب للقائلين بوجوب النقض، و مذهب للقائلين بعدم وجوبه، و تفصيل المذهبين من خلال البندين الآتيين:

البند الأول: مذهب القائلين بلزوم النقض.

و مفاده القول بوجوب نقض المجتهد عمل نفسه؛ متى تغيّر نظره و اجتهاده في مسألة معيّنة، و هو قول جمهور الأصوليين.

و هو المعنى الّذي يتأكّد بالنّظر في عدد من العبارات السنّية؛ كما هو شأن الإمام الغزالي الّذي عرض للمسألة بفرع فقهي في قوله: " المجتهد إذا أدّاه اجتهاده إلى أنّ الخلع فسخٌ؛ فنكح امرأة

---

[1] – راجع: الفصل الأول، ص100 و ما بعدها.

[2] – الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 1076/2، و وهبة الزحيلي، تغيّر الاجتهاد، ط1، سورية، دار المكتبي، 1420هـ/2000م، ص11.

خالعها ثلاثا، ثمّ تغيّر اجتهاده، لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اجتهاده."،[1] و هو ما تابعه عليه الإمام الآمدي في الإحكام.[2]

و في معنى الحكم بالنقض تَرِدُ عبارة صاحب الروضة في قوله: " فإنّا نعلم أنّ المجتهد في القبلة إذا تغيّر اجتهاده، ترك الجهة التي كان مستقبلا لها، و توجّه إلى غيرها، و المفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغيّر اجتهاده؛ لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم و كذلك الحاكم."[3]

و مثله عبارة صاحب تيسير التحرير في قوله: " و لو تغيّر اجتهاده؛ أي المجتهد في أثناء صلاته عمل في الباقي من صلاته به؛ أي باجتهاده الثاني."[4]

كون المعنى وفق هذا المذهب؛ أنّ تغيّر نظر المجتهد لنفسه في مسألة ما، يلزم منه المصير إلى نظره الثاني.

هذا و من أشهر الفروع الفقهية المُمَثّلِ بها في المقام؛ أنّ المجتهد لو تزوّج امرأة بلا ولي معتقدا صحة الزواج من دون ولي، ثم تغير اجتهاده، و اعتقد أن الولي شرط لصحّة العقد؛ لزمه بذلك مفارقة الزوجة، و إلاّ كان مستديما للعمل بخلاف معتقده وهو خلاف الإجماع، و لأنّ ظنّه المترتب على اجتهاده الثاني قاض بأنّ نظره الأول خطأ، و عمله بظنّه الراجح واجب،[5] و هذا كلّه ما لم يتّصل بالمسألة حكم الحاكم، أو قضاء القاضي.

و لعلّ المراد من مذهب الجمهور، في الحكم بلزوم النقض بالنسبة للمجتهد في مقام عمل نفسه تحديدا؛ هو ترك الظن المرجوح و العمل بالظن الراجح،[6] و هو ما علّل به الإمام ابن السبكي لزوم العمل بمقتضى النظر الثاني في قوله: " ...لأنّ الظنّ المصاحب له الآن قاضٍ بأنّ اجتهاده الأول خطأ فليعمل به."[7]

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[3] – ابن قدامة، روضة النّاظر، مصدر سابق، ص381.

[4] – أميربادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 235/4.

[5] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4 و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2932/7، و ابن قدامة، روضة النّاظر، مصدر سابق، ص381.

[6] – عبد الله مصطفى الفوّاز و محمد عمر سماعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث من نشر مجلة دراسات، مجلّد34، علوم الشريعة و القانون، العدد2، ذو القعدة1428هـ، ص276.

[7] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2932/7.

البند الثاني: مذهب القائلين بعدم لزوم النقض.

و هو المذهب الثاني في مدرسة أهل السنّة، و نسبه الإمام ابن النجار[1] إلى الإمام السمرقندي،[2] و تلميذه الكاساني من الحنفية بعض أهل العلم؛[3] نيكون المتعيّن في حقّ المجتهد البقاء على اجتهاده الأول، و ليس ملزما بنقضه.

و هو المعنى المستوحى من كلام صاحب روضة الناظر، في معرض الحديث عن تغيّر رأي المجتهد، في قوله: " فلا يبقى مذهبا له كما لو صرح بالرجوع، و قال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبا له لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد."[4]

و بناء على هذا الكلام، فإنّ الظاهر أنّ مردّ النزاع بين الفريقين، راجع إلى حدود فهم معنى القاعدة الفقهية:" الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد "،[5] الّتي قيل في شرحها أنّ المجتهد متى اجتهد في حادثة؛ فأفتى فيها أو قضى بحكم، ثمّ تغيّر نظره السابق إلى حكم مخالف للأول؛ فإنه لا ينقض فتواه أو قضاءه، و إنّما يكون محلّ العمل بالاجتهاد الثاني، فيما يستقبل من المسائل.[6]

فالجمهور القائلون بلزوم النقض على المجتهد في عمل نفسه؛ قد فهموا أنّ من مستثنيات القاعدة، ما لو اتصل بالمسألة حكم الحاكم، و هو ما دلّت عليه عباراتهم في المثالين السابقين؛ حيث قُيِّدَ الحكم بالنقض بعدم اتصاله بحكم القضاء.[7]

---

[1] – هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، أبو البقاء تقي الدين الشهير بابن النجار، الفقيه الحنبلي المصري؛ أخذ العلم عن والده و عن البهوتي، ت972، له: "منتهى الإيرادات" في الفقه، و" شرح الكوكب المنير" في أصول الفقه.

راجع: محمد بن عبد الله المكي (ت 1295هـ)، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، حققه و قدّم له و علّق عليه: بكر أبو زيد، و عبد الرحمن العثيمين، 2/ 854، 855، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة،1416هـ/ 1996م، 854/2، 855.

[2] – هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو منصور السمرقندي، علاء الدين، أخذت عنه ابنته فاطمة، و زوجها أبو بكر الكاساني، له: " التحفة" في الفقه. راجع: القرشي، الجواهر المضيّة، مصدر سابق، 18/3، و 25/4، 26.

[3] – و هو مذهب حكاه ابن مفلح من الحنابلة أيضا. راجع: ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 510/4، و الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص410.

[4] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص381.

[5] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 93/1، و ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص105.

[6] – أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص155، و عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ط3، دمشق، دار الترمذي، 1409هـ/1989م، ص72، 73.

[7] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4 و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2932/7، و ابن قدامة، روضة النّاظر، مصدر سابق، ص381.

أصحاب المذهب الثاني؛ فالظاهر أنّ اتّجاههم إلى منع الحكم بالنقض في عمل المجتهد حال تغيّر اجتهاده؛ فمبني على الإطلاق في العمل بالقاعدة المذكورة.

و هو ما ردّه صاحب الروضة بقوله: "... و لا يصحّ؛ فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقينا؛ فإنّا نعلم أنّ المجتهد في القبلة إذا تغيّر اجتهاده، ترك الجهة التي كان مستقبلا لها، و توجه إلى غيرها، و المفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغيّر اجتهاده، لم يجز أن يُفتي فيها بذلك الحكم، و كذلك الحاكم."[1]

و لذلك كان من تطبيقات قاعدة: " الاجتهاد لا يُنقَض بالاجتهاد"؛ أنّ من اجتهد في القبلة " ثم تغيّر اجتهاده عمل بالثاني، و لا قضاء حتى لو صلى أربع ركعات لأربع جهات بالاجتهاد؛ فلا قضاء."[2]

على أنّ ثمّة من فهم من القاعدة معنى أوسع من فهم الجمهور؛[3] فيكون الحكم بالنقض حينها، ممنوعا متى اتّصل بالمسألة إمضاء المجتهد لنظره الأول؛ لأنّ " اتّصال الإمضاء بمنزلة اتّصال القضاء، و اتصال القضاء يمنع من النقض؛ فكذا اتصال الإمضاء."[4]

ي الوجهة الّتي اختارها صاحب مسلم الثبوت في سياق الحديث عن حكم المجتهد متى تغيّر اجتهاده في عمل نفسه ممثلا لذلك بما " لو تزوج مجتهدٌ بلا ولي، ثم تغير اجتهاده...أقول فيه: أنّ البقاء فرع صحّة الانعقاد، و قد كان يعتقد صحّته، فكان كنقض الحكم، تدبّر."[5]

و المعنى أنّ الاجتهاد السابق لا يُنقض بالاجتهاد اللاحق؛ وفق مفهوم أوسع للقاعدة السابقة؛ يتعلّق الأمر بمنع النقض في الأحكام متى اتّصل حكم الحاكم بها فحسب، بل يمتدّ إلى مجرّد الإمضاء لها و الشروع بالعمل فيها.[6]

---

[1] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص381.

[2] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 94/1.

[3] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص411، و عبد الله الفوّاز و محمد سماعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص276.

[4] – الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، 6/7.

[5] – ابن عبد الشكور(1119هـ)، مسلم الثبوت في أصول الفقه مع شرحه فواتح الرحموت للأنصاري، ضبط و تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنّة و الجماعة، 1432هـ/2002م، 429/2.

[6] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص411، و عبد الله الفواز، و محمد سمّاعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص276.

الفرع الثاني: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل عند الإمامية.

تمّ البيان في الفصل السابق؛[1] بأنّ مبدأ الرجوع عن الاجتهاد الأول بالنسبة للمجتهد في عمل نفسه، مقرّر و مشروع في مدرسة الإمامية، و هو المعنى الّذي حامت حوله عبارات الأصوليين؛ بدءا من العلاّمة الحلّي،[2] و هو ما تابعه عليه غير واحد ممّن تأخّروا عنه؛ كابن الشهيد الثاني في المعالم، و صاحب الكفاية.[3]

مثلهما ما أكّده صاحب الفصول الغروية في قوله: " إذا رجع المجتهد عن الفتوى **انتقضت** في حقه، بالنسبة إلى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا، و هو موضع وفاق."[4]

ليكون المعنى أنّ المجتهد ملزم- وفاقا بين أهل المذهب فيما استقبل من مسائل مشابهة- بالعمل على وفق اجتهاده الثاني لا الأول.

بهذا الشأن يقول صاحب الهداية:" إذا حكم المفتي بشيء ثمّ عدل عنه، و جب عليه الأخذ بمقتضى اجتهاده الثاني، سواء كان قاطعا بالحكم أولا ثم ظن خلافه، أو بالعكس، أو كان الحكمان ظنّيين مختلفين في القوة، أو متفقين، و سواء كان أقوى نظرا، و أوسع باعا حال اجتهاده الأول أو بالعكس، أو تساوى حاله في الحالين."[5]

و المراد بحكم المفتي نظره و اجتهاده، و هذا الكلام – و إن كان غريبا في ظاهره- فإنّ المجتهد وفقه ملزم بنظره الثاني مطلقا، سواء اتفق مع نظره الأول في القوة أم خالفه، و سواء كان قاطعا بالحكم في نظره الثاني أم ظانّا به.

الظاهر أنّ دعوى الإجماع قائمة على ذلك من غير خلاف، سواء في حقّ المجتهد، أو في حقّ من يقلّده[6]– على ما سيأتي – على أن المستثنى من ذلك متعلّق بالأعمال السابقة ذات الأثر الممتد في الزمن اللاّحق بعد تغيّر نظر المجتهد؛ فهل يُحكم عليها بالنقض أيضا أم تكون مجزئة له؟

---

[1] – راجع: الفصل الأول، ص102، 103.

[2] – جمال الدين الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، ص246.

[3] – ابن الشهيد الثاني، المعالم، مصدر سابق، ص247، و الخراساني، كفاية الأصول، مرجع سابق، ص470.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[5] – محمد تقي الرازي، هداية المسترشدين، مرجع سابق، 705/3.

[6] – نفسه، 705/3.

و جواب هذا السؤال، انفرد الأصوليون من الشيعة الإمامية بالعرض له في مباحث ما أسموه بمسألة إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي،[1] و الّذي كان حاصل كلامهم فيه تبعا لمذاهبهم في التخطئة و التصويب مذهبان: مذهب للجمهور القائلين بعدم الإجزاء مطلقا، و مذهب لبعض الإمامية القائلين بالإجزاء في بعض الموارد دون بعض، مع العلم أنّ هذه المذاهب لم تفرّق فيما ذهبت إليه، بين كون الخطأ المنكشف اجتهادا، أو تقليدا، و هو ما يعني الحكم نفسه بالنسبة للمقلّد متى تغيّر اجتهاد مفتيه،[2] و فيما يلي عرض موجز للمذهبين في بندين كالآتي:

البند الأول: مذهب القائلين بعدم الإجزاء مطلقا.

و تنصّ الكتابات[3] على أنّه المذهب المعتمد لدى جمهور الإمامية؛ فالمجتهد متى انكشف خطؤه، و مخالفة حكمه الظاهري لمقتضى الحكم الواقعي؛ فإنه يلزمه نقض جميع أعماله السابقة ذات الأثر الممتدّ في الزمن اللاّحق، و الواقعة على وفق اجتهاده الأول؛ سواء ما تعلّق منها بالأحكام التكليفية أو الوضعية.

دليل هذا المذهب:

إنّ العمدة في تقرير هذا الكلام، هو ما تمّ الاتفاق عليه من مذهب الإمامية من ترجيح القول بالتخطئة في الاجتهاد؛[4] بما أنّ المجتهد يخطئ أحيانا و يصيب أخرى؛ فإنّ غاية ما يدلّ عليه هذا الكلام، أنّه يكون معذورا حال المخالفة لحكم الواقع، بإتباع أمارة أو أصل عملي يكون طريقا لتحصيل حكم في المسألة.

غير أنّه و بعد انكشاف الخطأ فيما اعتمد عليه من أمارات أو أصول؛ فإنّه لا عذر له في مخالفة الواقع؛ الّذي يتنجّز في حقّه إمّا بتيقّنه الخطأ، أو بانكشافه له بحجّة معتبرة.[5]

و عليه يكون حاصل هذا المذهب أنّه بعد انكشاف الخطأ يقينا، أو بحجّة معتبرة؛ فإنّ المجتهد – و كذا المقلّد على السواء– حكمهما المضيّ في الأعمال السابقة الّتي لا أثر لها في الزمن اللاحق، و كذا الإلزام بالأخذ بموجب الاجتهاد الثاني في المسائل اللاحقة الّتي لا ارتباط لها بالسابقة، و مثل

---

[1] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 2/307– 313، و محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص627.

[2] – نفسه، 2/313، 314، و نفسه، ص629.

[3] – نفسه، 2/308.

[4] – راجع: المبحث الأول من هذا الفصل، ص281 و ما بعدها.

[5] – المظفر، أصول الفقه، مرجع سابق، 2/308 –314.

ذلك بالنسبة للوقائع الّتي يمتدّ أثرها إلى الزمن اللاّحق؛ كمن انكشف له الخطأ- اجتهادا أو تقليدا- " في وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت، و كان عمله ممّا يُقضى كالصلاة، و مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي- اجتهادا أو تقليدا- ثمّ قامت الحجّة عنده على اعتبار اللّفظ العربي، و الزوجة لا تزال موجودة "؛[1] فإنّ الظاهر في الجميع هو القول بعدم الإجزاء،[2] ليكون المكلّف مجتهدا كان أو مقلّدا ملزما بالنقض، الّذي لازمه إمّا الإعادة أو القضاء بالنسبة للعبادات، أو فسخ العقود و مراعاة شروط انعقادها الصحيحة في المعاملات.

البند الثاني: مذهب القائلين بالإجزاء في بعض الموارد دون بعض.

و هو مذهب يتلخّص في اتّجاهين اثنين: اتّجاه يقول بالإجزاء في مقام العبادات دون غيرها، و اتّجاه يقطع بالإجزاء في حال عدم القطع ببطلان الاجتهاد السابق، و فيما يلي تفصيل كلّ منهما:

الفقرة الأولى: القول بالإجزاء في مقام العبادات.

و هو ما صرّح به النائيني[3] من الإمامية المتأخرين، فيما قرّره الخوئي في قوله: " عند تبدّل الحكم الظاهري- اجتهادا أو تقليدا- ...هناك ثلاثة مقامات؛ المقام الأول: الإجزاء في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول عن الإعادة و القضاء..."[4]

و الظاهر من كلامه عدم التفريق بين ما إذا كان انكشاف الخطأ للمكلّف، باعتباره في مقام الاجتهاد، أو في مقام التقليد.

دليل هذا الاتّجاه:

---

[1] - نفسه، 314/2.

[2] - نفسه، 314/2.

[3] - هو الميرزا حسين النائيني النجفي، أحد من انحصرت فيه الرئاسة العلمية و الدينية في النجف، مع معاصره أبي الحسن الموسوي البهبهائي، أخذ عن الملاّ كاظم الخراساني، و أخذ عنه أبو عبد الله بن نصر الزنجاني، ت1355هـ. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع سابق، 139/1، 147.

[4] - الخوئي، أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، ط2، قم، منشورات مصطفوي، 1368هـ، 206/1.

اعتمد النّائيني في تقرير هذا الاتّجاه، على دليل **الإجماع**، كما هو ظاهر من تقرير الخوئي في قوله: " أمّا المقام الأول فلا إشكال في أنّه القدر المُتيَقَّنُ من مورد الإجماع."[1] و مراده بـ: " المقام الأول " مقام العبادات.

غير أنّه اعتُرِضَ على دعوى الإجماع؛ بانتفائه في المقام و هو ما عبّر عنه الخوئي بقوله: " الظاهر أنّه ليس في شيء من المقامات الثلاثة إجماع تعبّدي."[2]

و ذات المعنى أقرّه صاحب الأصول العامّة للفقه المقارن، عندما بيّن أنّ دعوى الإجماع المنقول في المقام قد نوقشت " بإنكار وجود إجماع تعبّدي في جميع صور المسألة."[3]

الفقرة الثانية: القول بالإجزاء في حال عدم القطع ببطلان الاجتهاد السابق.

ففي حال تبدّل نظر المجتهد في مسألة معيّنة، و لم يقطع ببطلان نظره السابق فيها؛ فإنّه يعمل بمقتضى نظره الثاني، دون أن يؤثّر ذلك على الأعمال الواقعة على وفق اجتهاده الأول، و هو ما صرّح به صاحب الفصول الغروية في بقوله: " و إن لم يقطع ببطلانها...فإن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها شرعا، أخذها بمقتضى الفتوى؛ فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع."[4]

كما جعل الحكم بالإجزاء من باب اعتبار الاجتهاد الثاني، كالنّاسخ بالنسبة للنظر الأول، مع الاحتفاظ بآثار هذا الأخير، و هو ما عبّر عنه في موضع آخر بقوله: " ...و بالجملة، فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مرّ، حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه، و بقاء آثار موارده المتقدمة إن كان لها آثار."[5]

و هذا الكلام و إن كان في ظاهره متّجها إلى مقام نقض الفتوى؛ إلاّ أن عدم التفريق لدى لين بالإجزاء بين مقام عمل المجتهد في نفسه و في عمل مقلّده، يجعل منه منطبقا على نقض المجتهد رأيه في عمل نفسه تحديدا.

---

[1] – نفسه، 206/1.

[2] – نفسه، هامش: 206/1.

[3] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص631، 632.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[5] – نفسه، ص409.

و من ثَمَّ فإنّه متى اجتهد لنفسه، أو لمقلِّده في حكم مسألة ثمّ رجع عن اجتهاده؛ فإنّه يبني على صحّة ما أتى به على وفق اجتهاده الأول، و يكون اجتهاده الثاني خاصّا بالمسائل الّتي تعرض له بعد ذلك؛ لا فرق بين مقام العبادات و المعاملات.

و مثاله في العبادات ما لو اجتهد بالنسبة لجزئية السورة في الصلاة؛ فأدّاه اجتهاده أولا إلى عدم وجوبها، فلو رجع إلى القول بوجوبها فإنّه يبني على صحّة ما أتى به من صلوات؛ من دون إعادة أو قضاء.[1]

أمّا مثاله في المعاملات و العقود، فلو عقد بصيغة أدّاه اجتهاده الأول إلى صحّتها، ثمّ رجع إلى رأي آخر مفاده عدم الصحة؛ فإنّ محلّ عمله باجتهاده الثاني هو ما استقبل من وقائع جديدة، أمّا الوقائع السابقة فإنّه يبني الصحة فيها باستصحاب آثارها؛ كبقاء الملكية و الزوجية، و البينونة، و الحرّية و غيرها.[2]

أدلّة هذا المذهب:

اعتمد صاحب الفصول في تقرير هذا المعنى على دليلين أساسيين هما: دليل المنقول، و دليل المعقول.

دليل المنقول.

و قد اعتمد فيه على الأدلّة النافية للحرج كقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾،[3] و هو ما عبّر عنه بقوله: " ...و لئلاّ يؤدّي إلى العسر و الحرج المنفيين عن السمحة..."؛[4] ليكون المعنى من ذلك أنّ القول بعدم الإجزاء؛ مستلزما للحرج و العسر المرفوعين عن المكلّفين بنصوص الشريعة.

و قد اعتُرِضَ على هذا الدليل بأنّه: أضيق من المُدَّعَى؛ ذلك أنّ القول بعدم الإجزاء لا يلزم منه الحرج الشخصي في جميع المسائل.[5]

---

[1] – نفسه، ص409.

[2] – نفسه، ص409.

[3] – سورة: الحج، الآية:78.

[4] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[5] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامة، مرجع سابق، ص630.

دليل المعقول.

و قد اعتمد على دليل مفاده أنّ " الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين، و لو بحسب زمانين؛ لعدم دليل عليه."[1]

و قد اعتُرِضَ على هذا الدليل أيضا بأنّه: غير واضح؛ فإن أراد به أنّ المسألة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، مع بقاء و استمرار الحجّية لكليهما؛ فإنّ هذا ممّا لا سبيل إليه لأنّ القول بعدم الإجزاء، يقتضي أن يكون الاجتهاد الثاني كاشفا عن الخلل في الاجتهاد الأول، و من ثَمَّ تكون الحجّية ثابتة للنظر الثاني دون الأول.

أمّا إن أراد بهذا الاستدلال؛ أنّ المسألة الواحدة لا تقبل اجتهادين من مجتهد واحد في زمن ؛ فصحيح، و أمّا على أزمنة متعدّدة فالمسألة الواحدة قد تكون محلاً لأكثر من اجتهاد؛ لاسيما كما هو الفرض في المقام من تغير نظر المجتهد إزاء المسألة الواحدة.[2]

و على ما تقدّم يمكن القول بأنّ أقوى الأدلّة في المقام، هو دليل نفي العسر و الحرج المرفوعين عن المكلّفين، بمقتضى نصوص الشريعة السمحة.

خلاصة.

ممّا سبق عرضه في المسألة يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بالنسبة للمدرسة السنّية؛ يمكن القول بأنّ ترجيح مذهب الجمهور أو من خالفهم، في حكم ن المجتهد عمل نفسه بتغيّر اجتهاده؛ قد يفضي إلى الوقوع في الحرج و المشقّة، و لذلك لعلّ الضابط في القول بترجيح القول بالنقض، يكون وفقا لشرطين أساسيين هما:[3]

الشرط الأول: أن لا يتعلّق باجتهاد تهد حقّا للغير، و إلاّ لم يكن مُلزما بالنقض؛ ذلك أنّ تعلّق حقّ الغير به، كما في مسألة زواجه من دون ولي، أو في زواجه ممن خالعها ثلاثا؛ يجعل من اجتهاده كما لو كان محكومًا به قضاءً؛ لأنّ نقضه و الحال هذه مفضٍ – و لا شك– إلى الفوضى التشريعية، لما في ذلك من إضرار لا يمكن تداركه في حقّ الزوجة المحكوم عليه بمفارقتها.

---

[1] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[2] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص631.

[3] – عبد الله الفواز، و محمد سمّاعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص276.

الشرط الثاني: و يفيد أن يكون النقض مؤسّسا على الانتقال من ظنّ بيّن خطؤه إلى ظنّ بيّن صوابه؛ تبعا للقاعدة: " لا عبرة بالظنّ البيّن خطؤه"؛[1] كمن ظنّ نجاسة الماء فتوضّأ به، ثمّ تبيّن له أنّه طاهر؛ فوضوءه صحيح.[2]

أمّا " لو كان الظنّ الثاني قريبا من الظنّ الأول؛ فإنّه لا يكون ملزما بترك العمل به، بل غاية ما يمكن قوله عندئذ هو تخييره في العمل بأيّهما شاء."[3]

على أنّ إهمال القيدين السابقين، و من ثمّ القول المطلق بلزوم النقض؛ قد يوقع " المكلّف في بعض الأحيان في المشقّة، و يجلب عليه من الحرج ما تقرّر رفعه عن صنوف التكاليف بما لا مجال معه للاحتمال."[4] و هو المعنى الّذي رمت إليه بعض الكتابات السنّية المعاصرة؛ من خلال تحديد ضابط أساسي في عملية نقض الأحكام، و مفاده: " أن يكون الإبطال ممكنا، و ذلك أنّه ربّما يتعذّر بسبب تطاول الزمان، و تفرّق الحق و تشتيته...أو ربّما يهمل الإبطال بسبب تزاحم الأحكام أو المصالح الشرعية."[5]

2- بالنظر في مذاهب الإمامية في المسألة؛ فإنّه لا يخفى ما في القول بعدم الإجزاء المطلق، من حرج و مشقّة على المكلّفين.

و من ثَمَّ يترجّح مذهب صاحب الفصول؛ القاضي بالنقض وفق ضوابط لا تخرج عمّا تمّ تقريره راجحا في مذهب أهل السنّة؛ لاسيما بالاستناد في ذلك إلى أدلّة رفع الحرج في الشريعة؛ ليمكن القول بأنّ الحكم بالنقض و الإبطال في الأعمال السابقة للمجتهد؛ سواء عند أهل السنّة، أو عند الإمامية، يجب ألاّ يخرج عن حدود الضابطين الّذين سبقت الإشارة إليهما؛ من باب الحفاظ على ثبات الأحكام، و تجنّب الفوضى و المشقّة في خصوص المسائل الّتي يتعلّق بها حقّ الغير في أعمال المجتهد، و امتداد آثارها إلى ما تغيّر اجتهاده؛ كما في مسائل الزواج، و الطلاق، و البيع و غيرها.

أما ما تعلّق بمسائل العبادات، و مراعاة لجانب التوقيف فيها؛ فلعل الراجح أن يُحكم فيها بالنقض الموجب للإعادة أو القضاء؛ ما لم يفض الأمر في ذلك أيضا إلى التكليف بما لا يُطاق.

---

[1] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 353/2، و ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص161.

[2] – ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص161.

[3] – عبد الله الفواز، و محمد سمّاعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص276.

[4] – نفسه، ص276.

[5] – وميض العمري، المنهج الفريد في الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص174، 175.

3- وفق ما تقدّم عرضه، فإنّ الظاهر من مذاهب الأصوليين سنّة و إمامية، عدم التفريق فيما ذهبوا ليه بين مجتهد المسألة، و هو المتجزئ في نظره، و بين المجتهد المطلق؛ إذ لم يَرِدْ في عباراتهم ما يميّز بينهما في الحكم ، حال تغير نظر كل منهما لنفسه.

و من ثَمَّ فإنّه يمكن القول بأنّ المذاهب المعروضة في المقام؛ سواء عند أهل السنّة أو عند الإمامية؛ قد تصدق على المتجزئ كما على المطلق من أهل الاجتهاد، و ذلك على مذهب من اعتبر نظر المتجزئ في الاجتهاد من المدرستين.

أمّا على مذهب المنكرين لنظر المتجزئ من المدرستين؛ فإنّه و لا شك لا مجال لصدق العبارات المتقدّمة، إلاّ على خصوص المجتهد المطلق.

4- إذا كان المجتهد المطلق الفرد متعذّر الوجود في مثل زماننا؛ فإنّ الحديث عن نقض الاجتهاد لا محالة متجه إلى مجتهد المسألة، و الّذي تنطبق عليه العبارات السنية كما الإمامية، في حكم الرجوع عن النظر السابق، و كذا الأعمال المبنية على وفقه.

ليتحدّد مجال النقض بالنسبة للمجتهد المطلق في مثل هذا العصر، بنطاق الاجتهادات الجماعية، و هو ما يُرجَأُ بحثه إلى المطلب الأخير من هذا المبحث؛[1] لما لذلك من صلة بنقض أحكام القضاء و الولايات؛ لاسيما باعتماد وليّ الأمر للرؤية الجماعية في مسائل الاجتهاد.

كلّ ما تقدّم هو في شأن نقض المجتهد اجتهاده في أعمال نفسه، فهل يكون الحكم ذاته بالنسبة لنقضه أعمال غيره في مقام الفتوى؟ و هو ما سيكون جوابه في المطلب الموالي:

المطلب الثاني: أثر نقض الاجتهاد على المقلّدِ إفتاء و عملاً.

[1] - راجع: المطلب الأخير من هذا المبحث، ص339، 340.

بعد العرض في المطلب السابق، لحكم الأعمال السابقة الّتي تبدّل بشأنها نظر المجتهد في حقّ نفسه؛ يأتي في هذا المطلب دور البيان لحكم ما تبدل فيه نظره بالنسبة لمن يعمل بفتاواه من أهل التقليد، في حدود ما بيّنته الوجهتان السنّية و الإمامية، ضمن فرعين كالآتي:

الفرع الأول: أثر نقض الاجتهاد على المقلّدِ إفتاء و عملاً عند أهل السنّة.

بعد الوقوف على أهمّ ما كُتب بشأن حكم المقَلّدِ، بعد تغيّر اجتهاد و رأي مفتيه؛ يمكن القول بأنّ النظر في شأنه لدى العلماء من أهل السنّة، واقع باعتبارين اثنين:

الأول: و هو ما كان النظر فيه إلى المقَلّدِ باعتباره مفتيا على مذهب إمام من الأئمّة.

الثاني: و هو ما كان النظر فيه إلى المقلّدِ باعتباره عامّيا صرفا، و هو ما سيكون تفصيله في بندين كالآتي:

البند الأول: ما كان باعتبار المقلّد مفتيا على مذهب إمام من الأئمّة.

و هنا يمكن تصوير المسألة بأنّ المقلّد المفتي؛ هل يجوز له الاستمرار على العمل و كذا الفتوى على وفق المذهب الّذي صرّح إمام المذهب بالرجوع عنه، أم أنّ ذلك مردود إلى العمل على وفق الاجتهاد الثاني مطلقا؟

و هو ما أجاب عنه الإمام ابن القيّم في قوله: " من المعلوم أنّ القول الّذي صرّح بالرجوع عنه لم يبق مذهبا له، فإذا أفتى المفتي به مع نصّه على خلافه لرجحانه عنده، لم يُخرجه ذلك عن التمذهب بمذهبه، فما الّذي يحرم عليه أن يفتي بقول غيره من الأئمّة الأربعة و غيرهم إذا ترجّح عنده؟

فإن قيل: الأول قد كان مذهبا له مرّة بخلاف ما لم يقل به قطّ. قيل: هذا فرق عديم التأثير؛ إذ ما قال به و صرّح بالرجوع عنه بمنزلة ما لم يقله، و هذا كلّه ممّا يبيّن أنّ أهل العلم لا يتقيّدون بالتقليد المحض، الّذي يهجرون لأجله قول كلّ من خالف من قَلّدُوه، و هذه طريقة ذميمة وخيمة حادثة في الإسلام، مستلزمة لأنواع من الخطأ و مخالفة الصواب."[1]

و المراد أنّ المنتسب إلى مذهب إمام من الأئمّة، يتساوى عنده أن يُفتي بقول إمامه المرجوع عنه، أو بقول غيره من أئمّة المذاهب، دون أن يخرجه ذلك عن دائرة المذهب الّذي يتّبعه، و إلاّ يكون جموده على أقوال الإمام – و إن كانت مرجوعا عنها– ضربا من الجمود على التقليد المذموم الّذي مآله الانزلاق في الخطأ و مجانبة الصواب، و ليس ذلك من الإسلام في شيء.

[1] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 168/6، 169.

و لذلك كان ممّا يُخرَّج على هذا الكلام في بحوث أهل العلم؛ أنّ كل مسألة فيها لإمام روايتان أو قولان؛ أحدهما جديد و الآخر قديم، كما هو الحال عند الإمام الشافعي مثلا؛ فالفتوى من أتباعه على الجديد المتأخر على الأصح؛ ميلا إلى معنى القول بنقض الرأي الأول.

و لا يُستثنى من ذلك سوى بعض المسائل المعدودة؛ الّتي ربّما لاح للمنتسبين من الّذين بلغوا مرتبة الاجتهاد في المذهب، دليلٌ رجّح في نظرهم القول القديم على الجديد، فأفتوا بموجبه لظهور دليله من دون نسبة ذلك إلى إمام المذهب، و كان ذلك منهم بمثابة الترجيح لمذهب غيره من الأئمّة؛ لأنّ القول القديم لم يعد مذهبا له بمجرّد تصريحه بالرجوع عنه.[1]

و الكلام السابق و إن كان في ظاهره يومئ إلى الاتّفاق على المنع، إلاّ أنّ من أهل العلم من نقل القول بالجواز عن بعض الأعلام؛ كما هو الحال مع الإمام الونشريسي في نقله القول بالجواز عن الإمام العز بن عبد السلام من الشافعية، و اعتبر أنّ القول باتفاق أهل الأصول على المنع لا عبرة به مع مخالفة مثل هذا الإمام في قوله: " هذا ممّن لا يتقرّر اتّفاق مع مخالفته – أي الإمام العز– باعتبار رأيه و روايته."[2] مبيّنا أنّ القول بالاتّفاق على المنع من الأخذ بالأقوال المرجوع عنها ليس على إطلاقه، و إنّما يكون في الأمر تفصيلا بين المقلّد العالم بقواعد الإمام و طرقه في الاستدلال و الترجيح، و بين المقلّد الجاهل بذلك كلّه؛ فهذا الأخير ممنوع من الأخذ بالقول الّذي رجع عنه إمامه في أيّ حال من الأحوال.

و أمّا الأول فيجوز له ذلك بدليل وقوعه من غير واحد من أتباع مذهب الإمام مالك، و هو ثابت من فعل صاحب المدوّنة في عدّة مواضع، و من ذلك أخذه بقول مالك الأول في المسح على الجرموقين، دون قوله الثاني القاضي بعدم المسح أصلا و يدلّ عليه قوله:" و قوله الأول أعجب إليّ."[3]

---

[1] – ابن الصلاح، أدب المفتي و المستفتي، مصدر سابق، 67/1، 68، و ابن حمدان، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص43، و شمس الدين المناوي، فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد، و يليه نزهة النفوس في حكم التعامل بالفلوس،لابن الهائم، و يليه المأموم الذي يغتفر له ثلاثة أركان طويلة لمحمد بن العماد الأقفهسي، تحقيق: محمد بن الحسن بن إسماعيل، تخريج و تعليق: أبي معاذ أيمن عارف الدمشقي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ص58، 59.

[2] – الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، 373/6.

[3] – مالك بن أنس الأصبحي (ت 179هـ)، المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، و يليها مقدّمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، للإمام أبي الوليد بن رشد (ت520هـ)، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م، 143/1.

و من ذلك أيضا أخذه بقوله الأول في كتاب الصلاة الأول أنّ من نسي الفاتحة في ركعة من ركعات الصلاة غير الثنائية، لزمته الإعادة، دون قوله الآخر من الإجزاء بسجدتي السهو، و يدلّ عليه قوله:" و ما هو عندي بالبيّن."[1]

غير أنّ ذلك متوقّف على بذل الوسع و النظر من المقلّد، في كون ما أخذ به جاريا على قواعد إمامه لا يخالفها، و من ثمّ فهو من قبيل لازم المذهب الّذي وقع الخلاف بشأنه بين أهل العلم.[2]

البند الثاني: ما كان اعتبار المقَلّد فيه عامّيا صرفا.

و حاصل الخلف بشأنه عند أهل السنّة مذهبان: : مذهب قائل بلزوم نقض المقلّدِ العامّي أعماله السابقة، و الواقعة على وفق النظر الأول للمجتهد؛ من دون فرق في ذلك بين أنواع الأحكام؛ حيث يستوي الأمر بين أحكام العبادات كما المعاملات، و مذهب قائل بعدم لزوم النقض و المصير إلى الاجتهاد الثاني، و فيما يلي عرض لنسبة كلّ مذهب مع مستنده في فقرتين كالآتي:

الفقرة الأولى: مذهب القائلين بلزوم النقض.

بتتبّع أهم العبارات السنّية؛ يظهر أنّ القول بلزوم النقض و التحوّل إلى الرأي الثاني للمجتهد، في حقّ من يقلّدونه من العامّة؛ هو مذهب الأكثر من أهل الأصول كالأئمّة الرازي، و الغزالي، و الآمدي، و ابن الحاجب، و ابن السبكي،[3] و غيرهم من أهل العلم.[4]

و قد ورد العرض للمسألة في كتبهم من خلال فرع فقهي مفاده؛ أنّ المُقَلّدَ متى تزوّج امرأة خالعها ثلاثاً بفتوى ا هد المعتقد بأنّ " الخلع فسخ؛ فإذا تغيّر اجتهاد المفتي فالصحيح أنّه يجب عليه تسريحها"،[5] و كلّ ذلك ما لم يتصل بالمسألة حكم الحاكم على ما سيأتي في المطلب الأخير من المبحث.

---

[1] – نفسه، 164/1.

[2] – الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، 373/6، 374.

[3] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 64/6، 65، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4، و ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي مع شرح العضد و حاشية التفتازاني على الشرح، مصدر سابق، 612/3، 613، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2933/7.

[4] – كابن الصلاح في أدب المفتي، مصدر سابق، 45/1، و الحراني، صفة الفتوى، مصدر سابق، ص30.

[5] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 64/6.

و الظاهر أنّ المستند في هذا الحكم في كلام أصحاب هذا الاتجاه؛ هو القياس على فرع فقهي آخر مفاده؛ أنّ المُقَلِّدَ العامّي متى قلّد مجتهدا في جهة القبلة، ثمّ تغيّر اجتهاد هذا الأخير؛ فإنّ العامّي ملزم بإتّباعه و التحوّل معه في صلاته، عملا بمقتضى نظره الثاني، مع الإبقاء على صحّة ما أدّاه من صلوات على و فق الاجتهاد الأول.[1]

إلاّ أنّه يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأنّه قياس مع الفارق، و بيانه أنّ في مثال القبلة يكون الحكم ثابتا أصلا، و هو وجوب استقبال القبلة حال الصلاة، و لا يلزم من الاجتهاد في تحقيق جهة القبلة، سوى العمل بالنظر الثاني؛ لكونه الأرجح من دون حكم بإبطال الصلوات السابقة؛ بخلاف الاجتهاد في مسألة ظنّية، بأدلّة ظنّية فلا يُنقض باجتهاد آخر؛ متى استفرغ المجتهد وسعه بالبحث.[2]

الفقرة الثانية: مذهب القائلين بعدم لزوم النقض.

و هو المستفاد من عبارات بعض الحنابلة؛ كالإمام عبد الله بن قدامة حيث يقول: " أمّا إذا نكح المقَلِّدُ بفتوى مجتهد، ثمّ تغيّر اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقَلِّدِ تسريح زوجته؟ الظاهر أنه لا يجب؛ لأنّ عمله بفتياه جَرَى مجرى حكم الحاكم، فلا يُنْقَضُ ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم."[3]

فدلّ هذا الكلام على أنّ المستند في تقرير هذا المذهب، هو ما عدّه من الإمضاء الثابت في فعل المقلِّدِ بمجرّد فتوى المجتهد، بمثابة القضاء الّذي يوقّعه الحاكم؛ فيكون مانعا من نقضه.

و هو المعنى الوارد في تعليل الإمام ابن النجار للمسألة في قوله: "...لأنّ عمله بفتواه كالحكم، و معناه أنّه إذَا اجتهد و حكم في واقعة، ثمّ تغَيّر اجتهاده بعد ذلك؛ فالحكم بالأوّل باقٍ على ما كان عليه، فكذا إذا أفتاه أو قلّدَهُ."[4]

يكون المعنى من ذلك كلّه؛ أنّه لا فرق في الأمر بين اجتهاد المجتهد لنفسه، و بين اجتهاده لغيره في عدم لزوم النقض و الإبطال؛ فالكل بمثابة حكم الحاكم الّذي لا يجوز نقضه بالاجتهاد كما هو موضوع المطلب الموالي.

---

[1] – نفسه، 65/6، و الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 247/4، و ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد و حاشية التفتازاني، مصدر سابق، 613/3.

[2] – أحمد العنقري، نقض الاجتهاد، ط1، الرياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، 1422هـ/2001م، ص98، 99.

[3] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص381.

[4] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 511/4.

الفرع الثاني: أثر نقض الاجتهاد على المقلّد إفتاءً و عملاً عند الإمامية.

تشير العبارات الإمامية المتقدّمة في المطلب السابق؛[1] إلى أنّه لا فرق بين المجتهد و المقَلِّدِ في لزوم المصير إلى العمل بالنظر الثاني للمجتهد، و من ذلك ما نص عليه العلامة الحلّي في قوله:" و يجب على المستفتي العمل بما أدّاه اجتهاده ثانيا "؛[2] بمعنى أنّ المقلّدَ متى تغيّر رأي مفتيه في مسألة معيّنة؛ ملزم بالرجوع إلى اجتهاده الثاني.

على أنّ الحكم في ذلك سواء بالنسبة للمجتهد كما المقلّد، و السؤال الّذي يطرح نفسه في المقام: هل يكون المُقَلِّدُ ملزما بنقض أعماله السابقة، بعد الرجوع إلى مقتضى الاجتهاد الثاني أم لا؟

و جواب هذا السؤال تمّ تفصيله في المطلب السابق؛[3] على مذهبين للقوم في ذلك، من دون تفريق بين من تغيّر نظره اجتهادا، أو تقليدا – كما أشارت إليه عباراتهم في المسألة- و من ثمّ فلا حاجة للتكرار في هذا الموضع.

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بعد النظر في مذاهب أهل السنّة في المسألة؛ يمكن الحكم بترجيح المذهب الثاني في المسألة، خصوصا بالنظر إلى المسائل ذات الأثر الممتدّ إلى ما بعد تغيّر الاجتهاد؛ كما في مسائل المعاملات بشتّى أنواعها على وجه التحديد، و من ذلك مسائل الزواج و الطلاق؛ الّتي قد يفضي القول بالنقض المطلق فيها إلى عدم استقرار أحوال الناس و أوضاعهم، و هو ما يعني الفوضى الاجتماعية الّتي لا مبرّر لها في أحكام الشريعة؛ لاسيما بالاجتهاد وفق مبدأ رفع الحرج المقطوع به شرعا.

2- ذات ما تمّ ترجيحه في مدرسة أهل السنّة؛ يمكن أن يصدق عمليا في الاتجاه الإمامي؛ لاسيما بالنظر في أدلّة من بنوا منهجهم في المسألة على مبدأ التيسير، و رفع الحرج في الشريعة، كما هو شأن صاحب الفصول الغروية؛ إذ لا يخفى ما في القول بالنقض المطلق من تضييق واسع على المكلّفين، و لما له من علاقة وطيدة باستقرار أحوال الناس و معاشهم.

---

[1] – راجع: المطلب السابق من هذا المبحث، ص319 و ما بعدها.

[2] – جمال الدين الحلّي، المبادئ، مصدر سابق، ص246.

[3] – راجع: المطلب السابق من هذا المبحث، ص319 و ما بعدها.

3- إذا تمهّد ما سبق؛ فإنّه بناء على ما تقدّم ترجيحه من حجّية نظر المجتهد المتجزئ في حقّ من يقلّده؛ فإنّه يمكن القول هنا أيضا، أنّه لا فرق في عدم لزوم النقض بين كون الناظر مجتهدا مطلقا أو متجزّئا؛ لاسيما و أنّ الكتابات السنّية و الإمامية لم تفرّق بينهما في بحث مسألة نقض الأحكام.

هذا و يتّجه الكلام بد عرض ما تقدّم، إلى أهم آثار عمليّة نقض الأحكام الاجتهادية، عندما يتعلّق الأمر بمجال الحكم و القضاء، و هو ما سيكون مضمونا للمطلب الموالي:

المطلب الثالث: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم و القضاء.

و هو ما سيكون تفصيله وفق عبارات الأصوليين من سنّة و إمامية في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم عند أهل السنّة.

و المراد بالبحث في ام أنّه، هل يجوز للحاكم المجتهد أن ينقض اجتهاد نفسه، متى تغيّر جتهاده و حكمه، و هل له أن ينقض اجتهاد غيره من الحكام المجتهدين، متى كان نظره في الواقعة مخالفا لما حكم به غيره؛ كمن حكم بصحة النكاح من دون ولي، ثم تغير نظره إلى عدم صحة العقد، أو حكم بالصحة الحاكم قبله، و كان الثاني يرى عدمها، فهل يُحكم بفسخ مثل هذا الزواج أم لا؟

ممّا كُتِب في ألة يُلحظ أنّها المحلّ الّذي عبّر عنه الفقهاء بقولهم:" الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد "[1] و الّتي قيل في معناها أنّ المجتهد متى اجتهد في حادثة؛ فأفتى فيها أو قضى بحكم، ثمّ تغيّر نظره السابق إلى حكم مخالف للأول؛ فإنه لا ينقض فتواه أو قضاءه الأول، و إنّما يكون محلّ العمل بالاجتهاد الثاني، فيما يستقبل من المسائل.[2]

هذا المعنى محلّ إجماع بين الأصوليين من المدرسة السنّية، و هو ما أكّدت عليه عباراتهم في المقام؛ حيث نقل الإمام الآمدي الاتفاق على عدم جواز نقض حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد في قوله: " **اتّفقوا** على أنّ حكم الحاكم، لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم."[3]

---

[1] - ابن النجّار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 504/4، و ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص202.

[2] - أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص155، و عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، مرجع سابق، ص72، 73.

[3] - الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 245/4.

و هو المفهوم من ربطه مسألة النقض في الاجتهاد الشخصي للمجتهد، بحكم الحاكم في قوله: " لمجتهد إذا أدّاه اجتهاده إلى حكم في حقّ نفسه؛ كتجويز نكاح المرأة بلا وليّ، ثمّ تغيّر اجتهاده؛ فإما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر، أو لا يتصل، فإن كان الأول لم ينقض الاجتهاد السابق؛ نظرا إلى المحافظة على حكم الحاكم و مصلحته."[1]

و في ذات المعنى يرد قول الإمام ابن الحاجب: " لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه، و لا من غيره."[2]

بمعنى أنّه لا يجوز **بالاتّفاق** للحاكم المجتهد، متى تغيّر نظره إلى المسألة المجتهد فيها، أن ينقض اجتهاد نفسه، و لا اجتهاد غيره في المسائل الاجتهادية.[3]

و هو ما عبّر عنه صاحب تيسير التحرير بقوله: " لا ينقض حكم اجتهادي، أي حكم أدّى إليه اجتهاد مجتهد مستجمع شرائط الاجتهاد،...و إذا رُفِعَ إلى قاض آخر حكم كَذَا، لا يجوز له أن ينقضه بل يمضيه، ثمّ لا فرق بين أن يكون الحاكم بذلك الحكم نفسه بأن حكم بشيء ثم تغيّر اجتهاده أو غيره."[4]

ليكو الحاصل من ذلك أنّ المنع من النقض هو منع مطلق، سواء تعلّق الأمر بالمجتهد الحاكم تجاه حكم نفسه، أو تجاه حكم غيره ممن سبقه من الحكّام.

و قد اعتمد الأصوليون السنّة في تقرير مبدأ عدم جواز النقض في الأحكام الاجتهادية؛ متى اتّصل بها حكم القضاء، بعدد من الأدلّة الّتي يمكن إيرادها على النحو الآتي:

أولاً– من الإجماع.

و المراد به إجماع الصحابة الكرام الّذي استقرّ عليه عملهم؛[5] فقد حكم أبو بكر ﷺ في مسائل خالفه فيها الفاروق عمر ﷺ، و لم يكن ذلك الخلاف مدعاة لنقض حكم الأول؛[1] ليكون ذلك دليلاً عمليا صريحا، على عدم جواز نقض المجتهد اجتهاد غيره في مقام الحكم.

---

[1] – نفسه، 246/4.

[2] – ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي مع شرح العضد، مصدر سابق، 612/3.

[3] – العضد، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 612/3.

[4] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 233/4.

[5] – ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 503/4.

ن نقض المجتهد اجتهاد نفسه في ذات المقام؛ فقد دلّ على منعه ما روي عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أنّه قد قضى بإشراك الإخوة من الأب و الأمّ مع الإخوة من الأمّ في الثلث، فقال له رجل: " قَضَيْتَ فِي هَذَا عَامَ أَوَّلَ بِغَيْرِ هَذَا." قال: ﴿ كَيْفَ قَضَيْتُ؟ ﴾ قال: " جَعَلْتَهُ لِلإِخْوَةِ مِنَ الأُمِّ، وَ لَمْ تَجْعَلْ لِلإِخْوَةِ مِنَ الأَبِ وَ الأُمِّ شَيْئًا." قال: ﴿ تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَ هَذَا عَلَى مَا قَضَيْنَا. ﴾ [2]

و هي المسمّاة بالمسألة الحمارية؛ الّتي كان قضاء عمر رضي الله عنه الأول فيها، بإسقاط الإخوة من الأب و الأم من الميراث؛ فقالوا له: " هَبْ أَنَّ أَبَانَا كَانَ حِمَارًا أَلَسْنَا مِنْ أُمٍّ وَاحِدَةٍ؟ فَشَرِّكْهُمْ."[3]

و لا يُفهم من هذه الرواية جواز النقض في أحكام القضاء، و إنّما الشاهد فيها هو قول عمر رضي الله عنه : ﴿ تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَ هَذَا عَلَى مَا قَضَيْنَا﴾ ؛ ليكون المراد من ذلك أنّ الحكم الأوّل ثابت لم يُنقَض، و إنّما قضى بمقتضى الاجتهاد الثاني في مسألة لاحقة، و زمن لاحق.

و هو المعنى المتّفق عليه في شرح قاعدة: " الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد "؛ لأنّ محلّ العمل بالنظر الثاني؛ إنّما يكون بالنسبة للمسائل المستقبلية، و يبقى الحكم الأوّل ثابتا لما مضى من الوقائع.[4]

و عليه فإنّ القاضي متى " أمضى حكمه وقضاءه في واقعة، و كان لقضائه مستند من مذهب العلماء، و متعلق بالحجة؛ فإذا أراد قاض بعده أن ينقض قضاءه، لم يجد إليه سبيلا."[5]

---

[1] – ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص105، و الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه و النظائر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م، 325/1، و محمد الزحيلي، القواعد الفقهية و تطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دمشق، دار الفكر، 1427هـ/2006م، 390/1.

[2] – رواه الدارقطني في سننه، كتاب الفرائض، حديث رقم:66، 88/4، و البيهقي في سننه الكبرى و اللّفظ له، كتاب الفرائض، باب: المشتركة، حديث رقم:12846، 255/6، و عبد الرزاق في المصنّف، كتاب الفرائض، حديث رقم:19005، 249/10.

[3] – رواه الحاكم في المستدرك عن زيد بن ثابت بلفظ: ﴿ هَبُوا أَنَّ أَبَاهُمْ كَانَ حِمَارًا مَا زَادَهُمُ الأَبُ إِلاَّ قُرْبًا، و أشرك بينهم في الثلث ﴾، كتاب الفرائض، حديث رقم: 7969، 374/4، و قال عنه: " هذا حديث صحيح الإسناد "، و علّق عليه الذهبي بقوله: " صحيح "، و أخرج البيهقي نحوه في سننه الكبرى، كتاب الفرائض، باب: المشتركة، حديث رقم:12851، 256/6، و قال عنه ابن حجر: " و فيه أبو أميّة بن يعلى الثقفي، و هو ضعيف." راجع: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين بتعليقات الذهبي، 374/4، و ابن حجر، التلخيص الحبير، 194/3.

[4] – عمر بن عبد العزيز المعروف بالحسام الشهيد، شرح أدب القاضي للخصّاف، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني و أبو بكر محمد الهاشمي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م، ص326، 327، و الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 93/1، 95، و أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص155.

[5] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 95/1.

و لا يُستثنى من ذلك إلاّ ما كان في صورة الخطأ، أو ما كان بدافع المصلحة العامّة؛ الّتي يُسند التقدير فيها لولي الأمر.

و في شأن الأول جاء في شرح أدب القاضي ما نصّه: " القضاء بالاجتهاد لا يُنقَضُ إذا تغيّر الاجتهاد، و يُنقض متى ظهر كونه خلاف النصّ."[1] و هو ما عبّر عنه الإمام الآمدي:" و إنّما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع؛ من نصّ أو إجماع، أو قياس جليّ."[2]

و مثله عبارة الإمام ابن قدامة في قوله: " الحاكم إذا رُفِعت إليه قضيّة قد قضى بها حاكم سواه؛ فبان له خطؤه، أو بان له خطأ نفسه نَظرت؛ فإن كان الخطأ لمخالفة نص كتاب، أو سنة أو إجماع، نقض حكمه"؛[3] ليكون محلّ القول بعدم نقض الأحكام الاجتهادية القضائية، هو ما لم يتبيّن خطأ الحاكم فيما قضى به؛ بأن لم يخالف باجتهاده دليلا قطعيّا، و إلاّ فإنّ النقض عندها يكون من المسلّمات، و هو ما سيكون تفصيله في المبحث الأخير من الفصل.[4]

و أمّا الاستثناء الثاني، فبيانه أنّ " للإمام الحمى فلو أراد من بعده نقضه، فالأصح نعم؛ لأنّه للمصلحة و قد تتغيّر"،[5] و هو المعنى الّذي تمّت الإشارة إليه حال الحديث عن نقض الأحكام الّتي قد تكون عرضة للنقض؛ تبعا لتغيّر مصلحة الحكم.

ثانيًا– من المعقول.

و قد اعتمد الأصوليون من أهل السنّة على عدّة أدلّة عقلية، ساقوها للمنع من نقض الأحكام الاجتهادية، في مقام الحكم، و أهمّها:

أ– ما ورد التصريح به في عدّة عبارات؛ من أنّ نقض الاجتهاد بمثله، يؤدّي إلى التسلسل، و نقض النقض، و هو ما أورده الإمام الغزالي في قوله: " لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد، لنقض النقض أيضا و لتسلسل؛ فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها."[6]

و ذلك منافٍ لمصلحة الحكم و الحاكم معا؛ لما في القول بالنقض من الاضطراب، و الفوضى التشريعية، و ما يتعلّق بهما من الحرج و المشقّة الشديدة.

---

[1] – الحسام الشهيد، شرح أدب القاضي، مصدر سابق، ص327.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[3] – عبد الله بن قدامة، المغني، مصدر سابق، 403/11.

[4] – راجع: المبحث الأخير من الفصل، ص341.

[5] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 95/1.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367.

و هو ما نبّه عليه غير واحد من الأصوليين و الفقهاء السنّة؛[1] إذ لو جاز للحاكم المجتهد " نقض حكمه، إمّا بتغيّر اجتهاده أو بحكم حاكم آخر؛ لأمكن نقض الحكم بالنقض، و نقض نقض النقض إلى غير نهاية، و يلزم من ذلك اضطراب الأحكام، و عدم الوثوق بحكم الحاكم، و هو خلاف المصلحة الّتي نُصِب الحاكم لها."[2]

ب– الاجتهاد لا يُنقَض بمثله؛ لأنّ الاجتهاد الثاني ليس بأولى من الاجتهاد الأول؛ لاسيما و قد اتّصل بالأول حكم القضاء، فلا يُنقض بما هو دونه؛[3] كما أنّه لا يلزم من تغيّر الاجتهاد، أن يكون الثاني أصوب من النظر الأول؛ فكلاهما يحتمل الخطأ،[4] و هو ما أومأ إليه الإمام الزركشي في قوله: " " ومن ثم اتفق العلماء على أنه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل المجتهد فيها، و إن قلنا المصيب واحد؛ لأنه غير متعين و لو حكم القاضي باجتهاده ثم تغير باجتهاد آخر لا ينقض الأول، و إن كان الثاني أقوى منه؛ غير أنه إذا تحدّد له لا يعمل إلا بالثاني، بخلاف ما لو بان له الخطأ باليقين فإنّه ينقض."[5]

و عليه فلو " تقدّم خصمان إلى القاضي فقالا: كان بيننا خصومة في كذا، و تحاكمنا فيها إلى القاضي فلان؛ فحكم بيننا بكذا لكنّا نريد أن نستأنف الحكم فيها عندك، فقيل: يجيبهما و الأصح المنع؛ بل يمضي حكم الأول."[6]

و من ثمّ لو قضى مجتهد في مسألة ما على وفق مذهبه، ثمّ رُفِعت إلى غيره ممّن يرى خلاف حكم الأول؛ فإنّه ليس للثاني نقض قضاء مخالفه؛ بل يلزمه تنفيذه و إمضاؤه، و له أن يحكم في غير تلك المسألة باجتهاده.[7]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 245/4، 246، و الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 93/1، و المحلّي، شرحه على جمع الجوامع، مصدر سابق، 391/2، و ابن أمير الحاج، تيسير التحرير، مصدر سابق، 233/4، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 503/4، و ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص105، و الحموي، غمز عيون البصائر، مصدر سابق، 325/1، و ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، مرجع سابق، 428/2.

[2] – نفسه، 245/4، 246.

[3] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 96/1، و ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص105.

[4] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص404.

[5] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 93/1.

[6] – نفسه، 93/1.

[7] – محمد الزحيلي، القواعد الفقهية و تطبيقاتها، مرجع سابق، 390/1.

و مثاله لو أن حنفيّا خلّل خمرا؛ فأتلفها عليه من لا يعتقد طهارتها بالتخليل؛ فترافعا أوّلا إلى قاضٍ حنفيّ، فقضى على المُتلِفِ بالضمان؛ لزمه ذلك،[1] فلو ترافعا بعدها إلى قاضٍ غيره؛ كالشافعي الّذي لا يرى الحكم بالضمان؛ فليس له نقض حكم سابقه اتّفاقا؛ لاسيما و أنّ المؤكّد عمليّا أنّ " من جملة القواعد المتقرّرة عند العلماء أنّ الظنّ لا يُرفَعُ إلاّ بيقين، أو ظنّ أقوى منه في مقتضى الفكر و النّظر"؛[2] على أنّ النقض بالظنّ الأرجح المنكشف بعد الحكم محلّ نظر؛ لأنّ ظهور الظنّ أو الأمارة الأرجح بعد صدور الحكم أمر وجداني؛ لتفاوت الظنون بحسب الأوقات و الأزمنة.[3]

ج- نقض الاجتهاد في مقام الحكم، يكون من قبيل نقض الحكم المجمع عليه بالحكم المختلف فيه، و هو لا يجوز.[4]

و بيانه أنّ الاتّفاق بين أهل العلم واقع على أنّ " للقاضي أن يقضي بأيّ الأقوال الّذي مال إليه اجتهاده؛ فكان قضاءً مجمعا على صحّته، فلو نقضه إنّما ينقضه بقوله، و في صحّته اختلاف بين الناس؛ فلا يجوز نقض ما صحّ بالاتّفاق بقول مختلف في صحّته."[5]

الفرع الثاني: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم عند الإمامية.

بالنظر في أهمّ الكتابات الإمامية؛ يُلحظ أنّ القول بعدم جواز نقض الأحكام القضائية في مقام الاجتهاد، هو محلّ وفاق داخل المذهب؛ لأنّه " لا إشكال في نفوذ حكم القاضي بشأن من حكم عليه."[6]

و قد صرّح اليزدي صاحب العروة الوثقى بعدم جواز نقض حكم الحاكم في قوله: " حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه، و لو لمجتهد آخر؛ إلاّ إذا تبيّن خطؤه."[7]

و المراد أنّ عدم الجواز في نقض حكم الحاكم؛ سواء كان حكم نفسه أو حكم غيره، متعلّق بعدم تيقّن الخطأ في الحكم الأول، و إلاّ فإنّ النقض يكون متعيّنا و لازما، و هو ما صرّح به العلاّمة الحلّي

---

[1] – الزركشي، المنثور في القواعد، مصدر سابق، 97/1.

[2] – عبد الله الفوّاز و محمد سمّاعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص275.

[3] – ابن السبكي، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، 403/2.

[4] – عبد الله الفواز، و محمد سماعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص275.

[5] – الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، 14/7.

[6] – كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص791.

[7] – اليزدي، العروة الوثقى، مرجع سابق، 47/1.

في قوله: " الأقرب أنّ كلّ حكم ظهر له أنّه خطأ؛ سواء كان هو الحاكم أو السابق؛ فإنّه ينقضه و يستأنف الحكم بما علمه حقًّا."[1]

و عليه تكون المسألة محل وفاق حاصله؛ عدم جواز النقض في الأحكام الاجتهادية القضائية بين الأصوليين الإمامية، كما هو المشهور من مذهبهم،[2] ن دون تفريق بين نقض القاضي المجتهد حكم نفسه، أو حكم غيره.

ل الأول، كما لو حكم الحاكم المجتهد بصحّة عقد كان إبرامه أوّل مرّة بالفارسية؛ فحكم بالزوجية في عقد النكاح، أو بانتقال الملكية في عقد البيع؛ فلو تغير نظره و اجتهاده ليرى بعد ذلك عدم صحّة العقدين باللّغة الفارسية؛ فإنّه لا سبيل له إلى نقض الحكم فيما مضى من المسائل.[3]

و مثال الثاني، أنّ الحاكم لو قضى على أحدهم بضمان مال، و أمر بحبسه حتّى يُستوفى منه الحقّ؛ فإنّه لا يجوز للحاكم بعده بالموت أو العزل أن ينقض حكمه، بل الواجب إمضاؤه و تنفيذه، إلاّ أن يظهر أنّ الحكم الأول كان خطأ.[4]

و قد استند أهل هذه المدرسة في تقرير أصل هذا المبدأ بعدد من الأدلّة؛ يمكن إجمالها فيما يلي:

أوّلا– الأخبار.

و المراد بها الإطلاق الوارد في مقبولة ابن حنظلة، و الشاهد فيها قول الإمام عليه السلام: ﴿ فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنا فلَم يقبل منه؛ فإنَّما استخفَّ بحكْمِ اللهِ و علَيه ردَّ، و الرَّاد علينا رادٌّ علَى اللَه.﴾[5]

و وجه الاستدلال بالمقبولة أنّ " حكم الحاكم نافذ بالنّسبة للمحكوم عليه؛ فلا يجوز له بعد الحكم الإباء عن قبوله، أو المطالبة بتجديد المرافعة عنده أو عند حاكم آخر؛ لأنّه ردّ عليه، و الرادّ عليه كالردّ على الإمام عليه السلام."[6]

واعتُرِضَ على الاستدلال بالإطلاق الوارد في المقبولة بأنّ: الحاكم المجتهد متى انكشف له أنّ حكمه الأوّل كان مخالفا لما أنزله الله، لم يكن برجوعه عنه رادّا على الله، و إنّما هو آخذ بحكم الله الّذي أوصله إليه نظره الثاني. [1]

---

[1] – جمال الدين الحلّي، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 433/3.

[2] – محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، مرجع سابق، 91/1، و الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[3] – الحائري، الفصول الغروية، مرجع سابق، ص409.

[4] – نفسه، ص409.

[5] – سبق تخريجه، راجع: الفصل التمهيدي، ص58.

[6] – الكلبايكاني، كتاب القضاء، مرجع سابق، 166/1.

و جوابه أنّه: اعتراض خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا إشكال في جواز نقض الحكم البيّن خطؤه؛ سواء من الحاكم نفسه، أو من الحاكم بعده؛ لأنّه " إن كان الحكم الأول على طبق الموازين الشرعية، فلا يجوز نقضه...و أمّا إن كان الحاكم الأول مقصّرا في اجتهاده، أو قد حكم غافلا عن دليل معتبر في المسألة؛ فأخطأ على أثر ذلك في الحكم، جاز نقض الثاني حكمه؛ سواء كان عن قطع أو غيره."[2]

و عليه فإنّ المتبادر من المقبولة؛ أنّ ردّ الحكم فيها هو من باب الطغيان عليه، و عدم الاعتبار به، لا من باب كونه خطأ؛ إذ من المعلوم قطعًا أنّ الحكم البيّن خطؤه ليس من حكم الله في شيء، كما أنّ مقتضى الرجوع إلى الحقّ قاضٍ بنقض الخطأ، و المصير إلى حكم الإمام المعصوم.[3]

ثانيًا– الإجماع و سيرة العقلاء.

و الإجماع على عدم جواز النقض، حكاه صاحب الجواهر في قوله:"...بل حكى عليه الإجماع بعضهم، من عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح."[4]

و في ذات المورد يقول الأنصاري: " فالأولى الاقتصار على مقامات الإجماع، و السّيرة. "[5]

و عليه، فإنّ عدم جواز النقض في الأحكام القضائية الاجتهادية، يكون من ضروريات الدين و العقل؛ لأنّ من لوازم حاكمية الحاكم استقرار الأحكام، و الّتي يؤدّي القول بالنقض فيها إلى هدم لبناتها.[6]

ثالثا– الهرج و اضطراب الأحكام.

و هو ما عبّر عنه الشيخ الأنصاري بقوله: " لو سُلّم عدم نقض الحكم بالاجتهاد من جهة الإجماع، أو السيرة، أو لزوم الهرج؛ فإنّما هو في الحكومة المأمور بها في قطع الخصومات."[7]

الواجب على الحاكم المجتهد تنفيذ جميع الأحكام؛ ما لم يقطع فيها بالخطأ و البطلان، كما أنّه لا سبيل إلى نقض الأحكام المشكوك في صحتها؛ لاسيما إن علِم أنّ " قليلا من الأحكام مقطوع

---

[1] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص632.

[2] – الكلبايكاني، كتاب القضاء، مرجع سابق، 171/1.

[3] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، مرجع سابق، ص152، و رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص470.

[4] – الجواهري، جواهر الكلام، مرجع سابق، 96/40.

[5] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، مرجع سابق، ص151.

[6] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص469.

[7] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، مرجع سابق، ص151.

الإصابة، و جواز نقض الحكم المشكوك في إصابته، مستلزم لجواز نقض أكثر الأحكام؛ فيلزم اختلال النظام."[1]

خلاصة:

ممّا سبق، يمكن الخلوص إلى أمرين مهمّين هما:

1- الظاهر أنّه لا فرق بين المدرستين السنّية و الإمامية، في شأن عدم جواز نقض الأحكام الاجتهادية القضائية؛ سواء تعلّق الأمر بنقض الحاكم حكم نفسه، أو حكم غيره؛ على اختلاف بين المدرستين في تقرير مستندات المسألة، و الّتي لعلّ القدر المشترك منها بينهما، هو الحفاظ على استقرار الأحكام، و تجنّب اختلال النظام؛ حفاظا على مصلحة الحكم و الحاكم معًا.

و لا يُستثنى من حكم النقض، إلاّ ما تمّ بيانه من بعض صور النقض في الاجتهادات الصحيحة، في المبحث السابق،[2] أو ما ظهر خطؤه من الأحكام؛ فيكون النقض حينها إحقاقا للحقّ، و إبطالاً للباطل، لاسيما بظهور مستند شرعي جديد يخوّل للمجتهد العدول عن نظره السابق، و نقض ما بنى عليه من أحكام، و هو ما يكون تفصيله في المبحث الأخير من الفصل.[3]

2- بناء على ما تمّ تقريره في الفصل السابق،[4] من مشروعية الاجتهاد الجماعي في كلّ من المدرستين السنّية و الإمامية، و كذا حجّيته المقيّدة بسلطة وليّ الأمر، و تبنّيه للرؤية الجماعية في بعض القضايا و المسائل؛ لتكتسي صفة الإلزام؛ فإنّه يمكن القول هنا أيضا، أنّ لوليّ الأمر سلطة نقض الأحكام الصادرة باجتهاد جماعي؛ متى كان ذلك استنادا إلى اجتهاد جماعي جديد، يكون محلّ تطبيقه فيما يُستقبل من حوادث و نوازل، و هي الوجهة الّتي توافق نظر بعض المعاصرين في المسألة.[5]

و إلاّ فقد تبيّن في محلّه؛ أنّ الاجتهاد الجماعي لا يكون حجّة ملزمة في حقّ المجتهدين الآخرين، ما لم يعتمده وليّ الأمر بتنظيم و تطبيق معين، و من ثم فإنه يجوز لكل مجتهد أن يخالفه بنظره و اجتهاده؛ لأنّ فرض المجتهد أوّلا و آخرا هو ما أدّاه إليه اجتهاده.

---

[1] – رضا الصدر، الاجتهاد و التقليد، مرجع سابق، ص470.

[2] – راجع: المبحث السابق من هذا الفصل، ص294 و ما بعدها.

[3] – راجع: المبحث الأخير من هذا الفصل، ص341 و ما بعدها.

[4] – راجع: الفصل الأول، ص166 و ما بعدها.

[5] – عبد الله الفوّاز، و محمد سمّاعي، نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث سابق، ص278.

إذا تمّ ذلك في شأن عدم مشروعية نقض الاجتهاد الظنّي باجتهاد مثله؛ فإنّه من الضرورة بمكان العرض لبعض الاستثناءات، الّتي من شأنها أن تجعل رأي المجتهد عرضة للنقض و الإبطال، و ذلك بالمخالفة الصريحة لجملة من المستندات الشرعية، و هو ما سيكون بيانه في المبحث الأخير من هذا الفصل؛ تبعا لما هو مقرّر في المدرستين السنّية و الإمامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: الأسس و المستندات الشرعية في نقض الاجتهاد.

سبق في المبحث الأول من هذا الفصل؛[1] ن بأنّ خطأ المجتهد يكون مدعاة إلى نقض اجتهاده، كما سبق البيان بأنّ من صور الخطأ الموجب للنقض؛ هو ما كان فيه المجتهد قد غفل عن اعتبار بعض الأدلّة القاطعة في اجتهاده؛ كالغفلة عن النص، أو الإجماع، أو القياس الجلي.

كما سبق البيان في المبحث الثاني،[2] عرض أهمّ آثار النقض في العملية الاجتهادية؛ سواء تعلّق الأمر بعمل المجتهد في حقّ نفسه، أو بعمل غيره في مقامي الفتوى و القضاء.

و هنا سيكون العرض لأهم الأدلّة الشرعية الّتي إن خالفها المجتهد حال النظر؛ باختلاف مقامه، يكون حكمه المتوصّل إليه عرضة للنّقض و الإبطال، و هي ما يمكن أن يطلق عليها مُسمَّى: " أسس و مستندات نقض الاجتهاد "؛ لا فرق بين كون الاجتهاد في مقام العمل أو الإفتاء أو الحكم، كما هو ظاهر من المبحث السابق، و سيكون بحث المسألة ضمن عدد من المطالب على النّحو الآتي:

المطلب الأول: نقض الاجتهاد بالنصّ.

و المراد بالنصّ إمّا نصوص القرآن الكريم، و إمّا نصوص السنّة النبويّة الشريفة؛ الّتي قد يغفل عنها المجتهد خلال البحث، و العرض له سيكون تبعا لما هو مقرّر في كلّ من مدرسة أهل السنّة، و المدرسة الإمامية؛ في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن.

و هو ما سيكون تفصيله في بندين:

البند الأول: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن عند أهل السنّة.

المراد أنّ المجتهد لو حكم باجتهاده في مسألة معيّنة، ثمّ تبيّن له أنّه قد غفل عن نصّ قرآني يحسم الحكم فيها، فهل ينقض اجتهاده تبعا لحكم النص القرآني الّذي وقف عليه؛ كمن حكم بالمساواة بين المرأة و أخيها في الميراث، خلافا لقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾.[3]

---

[1] – راجع المبحث الأول من هذا الفصل، ص286 و ما بعدها.

[2] – راجع: المبحث الثاني من هذا الفصل، ص314 و ما بعدها.

[3] – سورة: النساء، الآية: 11

أو كمن حكم بحلّية التعامل بالربا؛ تماشيا مع ضرورة العصر و مقتضياته، مع مخالفة النص القرآني القطعي ثبوتا و دلالة في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾،[1] فهل يُحكم بنقض حكم هذا الحاكم في قضيّة الميراث، أو في شأن مشروعية القروض الربوية، على خلفية المخالفة الصريحة لنصّ الكتاب العزيز في الحالتين؟

الواقع أنّه لا خلاف بين أهل العلم، في نقض الاجتهاد المخالف للنص الشرعي من كتاب الله؛ على أنّ عبارات الأصوليين من أهل السنّة في المقام، لم ترد صريحة في الدلالة على النقض لمخالفة النص القرآني تحديدا، و إنّما اكتفت في معظمها[2] بالتعبير بلفظ: "النص" مجملا عن بيان كونه من القرآن أو من السنّة، و هو ما عبّروا عنه بقولهم: " لا اجتهاد في مورد النص."[3]

و معلوم أنّ النصّ في اصطلاح الأصوليين من أهل السنّة هو: ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم، أو بقرينة لا من نفس الصيغة – كما هي عبارة الحنفيّة[4]– و مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾؛[5] فهو نصّ في إباحة التعدد، و تحديده بأربع زوجات.

أو هو اللفظ الّذي " لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً "[6]؛ بمعنى أنّه اللفظ الّذي لا يحتمل إلاّ معنى واحدا، فكانت دلالته على المراد دلالة قطعية[7]– كما هي عبارة جمهور الأصوليين– و في ذلك يقول

---

[1] – سورة: البقرة، الآية:275.

[2] – يُستثنى من ذلك عبارة ابن أبي الدم من الشافعية، و ابن النجار من الحنابلة، و الأنصاري اللكنوي من الحنفية؛ حيث ورد كلامهم مصرّحا بتمييز النص القرآني، عن النص من السنّة في نقض الاجتهاد به. راجع: ابن أبي الدم (ت642هـ)، كتاب أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية و الحكومات، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1407هـ/1987م، ص112، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 505/4، و الأنصاري، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 428/2.

[3] – ابن القيّم، أعلام الموقعين، مصدر سابق، 36/4.

[4] – السرخسي، أصول السرخسي، مصدر سابق، 164/1، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 73/1، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 275/1.

[5] – سورة: النساء، الآية:03.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص196.

[7] – العضد الإيجي، شرحه على مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، 146/3، و ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 550/3، 550/3، و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 189/1، و القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 611/2.

يقول الإمام ابن السبكي في معرض الحديث عن النص الموجب للنقض بمخالفته: " و يُقال: لا نصَّ إلاّ فيما لا يقبل التأويل."[1]

و معلوم أنّ حكم النصّ هو وجوب المصير إليه، و يُعمل بمدلوله قطعا، و أن لا يُعدل عنه إلاّ بنسخ من الشارع.[2]

و من ثَمَّ وردت العبارات الأصولية في إفادة لزوم النقض بمخالفة مقتضى النص القرآني بالاجتهاد؛ بصيغتين اثنتين: صيغة العموم و الإطلاق، و صيغة البيان و التفصيل، و ليس الغرض تتبّع كلّ العبارات الواردة في المقام، و إنّما المراد بيان الأوضح منها في الدلالة على كلا الصيغتين.

أمّا بخصوص العبارات الواردة بصيغة الإطلاق و العموم؛ فمنها قول إمام الحرمين: " المجتهد إذا اجتهد و عمل ثم تبين أنه أخطأ **نصّا**؛ فلا شك أنه يرجع إلى مقتضى **النصّ**."[3]

فلفظ النص ورد مجملاً يصدق على نصّ الكتاب كما على نصّ السنّة – على ما سيأتي– فيكون المجتهد ملزما وفق هذا بالرجوع إلى حكم النصّ، و ترك اجتهاده المخالف لمقتضاه.

و المعنى ذاته يفهم من كلام الإمام الغزالي، في معرض بيانه لشروط عدم نقض حكم الحاكم في قوله: " و إنّما حكم الحاكم هو الذي لا يُنقض، و لكن بشرط أن لا يخالف **نصّاً** و لا دليلاً قاطعًا، فإن أخطأ **النصّ** نقضنا حكمه."[4]

و ذات العموم وارد في تقييد الإمام القرافي نقض اجتهاد القاضي، بما خالف" الإجماع و القواعد و **النص** و القياس الجلي"؛[5] من دون تفصيل لمعنى النص الّذي يُنقض به الاجتهاد، إلاّ في جانب السلامة عن المعارض الراجح، و الّذي عبّر عنه بقوله: " و اعلم أنّ معنى قول العلماء؛ أنّ حكم الحاكم يُنقض إذا خالف القواعد و النصوص، و القياس الجلي؛ إذا لم يعارض القواعد، و القياس، أو النص ما تقدّم عليه."[6]

---

[1] – ابن السبكي، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، 406/2.

[2] – محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، 138/1.

[3] – إمام الحرمين، البرهان، مصدر سابق، 867/2.

[4] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص367.

[5] – القرافي، نفائس الأصول، مصدر سابق، 3911/9، و الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص46، 47.

47.

[6] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص47.

أمّا في شأن طريقة التفصيل و البيان؛ فجليّة بالنظر في عبارات جمع من الأصوليين، و منهم الإمام الرازي عند تحديده للنص الموجب لنقض الاجتهاد به في قوله: " و اعلم أنّ قضاء القاضي لا ينتقض بشرط أن لا يخالف دليلا **قاطعًا**؛ فإن خالفه نقضناه."[1] ليكون التعبير بالدليل القاطع شاملا للنص القطعي من القرآن.

و على منواله كانت عبارة الإمام الآمدي في قوله: "...و إنّما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفا لدليل **قاطع** من نصّ..."[2]

و هو ما تابعه عليه الإمام ابن الحاجب في قوله: " ...و يُنقض إذا خالف **قاطعًا** "،[3] فقد حملته بعض الحواشي على أنّه عنى به ما كان " **نصّا قطعيّا** أو إجماعا أو قياسا جليّا."[4]

و في ذات المقام تصبّ عبارة الإمام ابن السبكي في قوله: " أن يظهر نصّ، أو إجماع، أو قياس جليّ بخلافه فيُنقض الحكم؛ لأنّ ذلك أمر مقطوع به فلم ينقضه بظنّ، و إنّما نقضه بالدليل القاطع."[5]

و لعلّ معنى القطعية في النصوص الموجبة للنقض في العملية الاجتهادية – على أوضحته العبارات المتقدمة– يتخرّج على ما ذكره الأصوليون في تحديد شروط النص، و هي ثلاثة على النحو الآتي:[6]

الأول: أن يكون النصّ لفظا.

الثاني: أن لا يتناول اللّفظ إلاّ ما هو نصّ فيه؛ فإن كان نصّاً في أشياء متعدّدة، وجب ألاّ يتناول غيرها.

الثالث: أن تكون إفادته ظاهرة غير محتملة.

و مادام القرآن كلّه قطعيّ الثبوت؛ فإنّه يتّجه معنى القطعية في العبارات المتقدّمة، متى تعلّق الأمر بالنص القرآني، إلى القطعية في الدلالة دون الثبوت، و هو ما يتّفق مع بعض الدراسات الحديثة في

---

[1] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 65/6.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[3] – ابن الحاجب، مختصر المنتهى الصولي، بشرح عضد الدين الإيجي و حاشية التفتازاني، مصدر سابق، 612/3.

[4] – التفتازاني، حاشيته على شرح العضد، مصدر سابق، 612/3.

[5] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2936/7.

[6] – محمد أديب صالح، تفسير النصوص، مرجع سابق، 131/1.

موضوع نقض الاجتهاد.[1]

عليه فإنّ النص القرآني الّذي يُنقض به اجتهاد المجتهد؛ هو ما كانت دلالته قطعية، باتّفاق الأعلام من أهل السنة، و من ثم يفهم أن ما كان من الآيات القرآنية ذا دلالة ظنية على المعنى؛ فإن الاجتهاد لا يُنقض به، و هو ما نصّت عليه صراحة عبارة الإمام الآمدي في قوله: " و لو كان حكمه مخالفا لدليل ظنّي من نص، أو غيره فلا يُنقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة."[2]

و هذا لا يخرج عمّا قرّره بعض المالكية في قوله: " العالم إذا عثر على حكم خطأ مخالف للنصّ **القاطع**...فإنّه يجب عليه نقضه،...و هو يقتضي أنّه لا يُنقض ما خالف **الظن** الجليّ."[3]

و المراد من القاطع في كلامه " الكتاب و السنّة الصحيحة."[4]

و مثله ما صرّح به الإمام الزركشي في قوله: " حيث كانت حجّة الحكم قطعية؛ فالمختار أنّ حكم الحاكم إذا وقع بخلافه يُنتقَض، بخلاف الظنّية."[5]

و من معاني" القطعية " في الحجّة المُستند إليها في كلامه، " ما لو ظهر نصّ أو إجماع"[6] للمجتهد بعد اجتهاده الأول، و حاصله أنّ النص القطعي و الظنّي من القرآن؛ هو ما كان كذلك من حيث الدلالة.

و العلّة من ذلك أنّ نقض الاجتهاد الظنّي بالنص القطعي الدلالة من القرآن؛ إنّما لكون الثاني أعلى من الأول في المرتبة، بخلاف الحكم المتوصّل إليه بالاجتهاد و هو نظر ظنّي؛ فإنّه لا يُنقض بمثله في المرتبة، و هو النص القرآني ذو الدلالة الظنّية؛ لأنّ ليس الظنّ الثاني بأولى من الأول.

و لعلّ ما يُمكن التمثيل به في المقام؛ ما لو حكم حاكم مجتهد على مذهب الحنفية مثلاً، بصحّة نكاح امرأة من ذوات الأقراء، بعد انقضاء عدّة طلاقها؛ على تفسير لفظ:" القرء" بمعنى الحيض – كما هو قول عمر و علي و ابن مسعود، و هو رأي الحنفية[7]– فإنّه لا يُنقض حكمه من حاكم مجتهد على مذهب المالكية أو الشافعية؛ بناء على تفسير " القرء" بمعنى الطهر – على ما

---

[1] – العنقري، نقض الاجتهاد، مرجع سابق، ص36.

[2] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[3] – الدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير للدردير، مصدر سابق، 153/4.

[4] – نفسه، 153/4.

[5] – الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 268/6.

[6] – نفسه، 268/6.

[7] – الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ، 55/2.

هو عليه قول أهل الحجاز، كعائشة و ابن عمر و زيد بن ثابت[1]– و ذلك بالنظر إلى الدلالة الظنّية في قوله تعالى:﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾.[2]

البند الثاني: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن عند الإمامية.

قبل التفصيل لمضمون هذا البند؛ لابدّ من الإشارة أوّلاً إلى معنى النص الموجب للنقض عند الإمامية؛ فقد عرّفه الطوسي بأنّه: "كلّ خطاب يمكن أن يُعرف المراد به."[3]

و حدّه العلاّمة الحلّي بمفهوم أوضح في قوله بأنّه: " اللفظ المفيد الّذي لا يحتمل غير ما فهِم منه."[4]

و مثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾؛[5] فكلمة " أَبَدًا " نصّ في معنى التأبيد.[6]

و من ثَمَّ فإنّه لا خلاف بين العلماء من الإمامية، في شأن نقض الاجتهاد المخالف للنّص القرآني، و هو المستفاد من عباراتهم الصريحة في الباب.

و من ذلك كلام الشهيد الأول في الدروس، في معرض الحديث عن واجبات القضاء؛ إذ على القاضي " أن ينقض الحكم إذا علم بطلانه، سواء كان هو الحاكم أو غيره،...و يحصل ذلك بمخالفة نصّ الكتاب."[7]

و هو ما صرّح به العلاّمة الحلّي في قوله: " إذا حكم حاكم بحكم خالف فيه الكتاب...؛ وجب عليه، و على غير ذلك الحاكم نقضه."[8]

---

[1] – الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ، 244/1، و القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، 113/3.

[2] – سورة: البقرة، الآية:228.

[3] – الطوسي، عدّة الأصول، مصدر سابق، 407/1.

[4] – الحسن الحلّي، مبادئ الوصول، مصدر سابق، 64.

[5] – سورة: النور، الآية:04.

[6] – عبد الحسين البقال، تحقيقه على مباديء الوصول للحلّي، مصدر سابق، هامش ص64.

[7] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية، مصدر سابق، 76/2.

[8] – جمال الدين الحلّي، القواعد، مصدر سابق، 433/3.

على أنّ استبانة بطلان الاجتهاد الموجب للنقض؛ تتحدّد بمخالفة الأدلّة القطعية، و هو القدر المشترك بين عدد من العبارات الإمامية في المقام؛ كما هو شأن العلاّمة الحلّي في قوله: " و بالجملة إذا خالف دليلا **قطعيّا**؛ وجب عليه و على غير ذلك الحاكم نقضه."[1]

و مثله ما صرّح به صاحب كشف اللّثام في قوله: " و استبانة البطلان إنّما يكون بظهور دليل **قطعيّ** لم يكن ظهر عند الحاكم."[2]

و بما أنّ القرآن الكريم كلّه قطعيّ الثبوت؛ فإنّ معنى القطعية الموجبة للنقض بمخالفة نصوصه، تتحدّد بجانب الدلالة، دون الثبوت؛ ليمكن القول عندها بأنّ نقض الاجتهاد بنصوص الكتاب، إنّما تحدّد بالنصوص ذات الدلالة القطعية دون الظنّية؛ فهذه لا يُنقض بها الاجتهاد؛ لأنّها من قبيل الظن الّذي لا ينقض به مثله.

الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بنصّ السنّة.

ما دام النصّ عند الأصوليين سنّة و إمامية، لا يخرج عن اللفظ الّذي لا يحتمل غير معنى واحدا؛ فإنّه سيكون تفصيل هذا الفرع تبعا لما هو مقرّر لدى أهل السنّة و الإمامية، في بندين كالآتي:

البند الأول: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة عند أهل السنّة.

من العبارات المتقدّمة في الفرع السابق؛ يُلحظ أنّ لفظ:" النص" فيها كان شاملا لنصوص القرآن، كما لنصوص السنّة.

غير أنّ المعلوم من علم أصول الفقه؛ أنّ السنّة منها القطعي و منها الظنّي؛ على أنّ القطعية أو الظنّية فيها تتعلّق بجانب الدلالة و جانب الثبوت معاً؛ فالقطعي منها ما كان كذلك في الجانبين، و حكمه في نقض الاجتهاد به لا يخرج عمّا تمّ العرض له في البند السابق؛ فيكون هذا النوع من السنّة ناقضا للاجتهاد متى تبيّنت المخالفة فيه، و هو مدلول العبارات المتقدّمة.

و أمّا ما كان منها ظنّيًا؛ فهو لا يخرج عن صور ثلاثة: قطعي الثبوت ظني الدلالة، ظنّي الثبوت قطعي الدلالة، ظنّي الثبوت ظنّي الدلالة.

أمّا الأوّل فيتعلّق النقض فيه بجانب المتن الحديثيّ تحديدا؛ لكون الدلالة فيه ظنّية على الحكم، و هو ما يصدق عليه ما تمّ ذكره بشأن الآيات القرآنية ذات الدلالة الظنّية أيضا، و يدلّ عليه العموم الوارد في لفظ: " النص" كما تدلّ عليه العبارات المتقدّمة، و من ثمّ فلا حاجة إلى تكرار الحديث عنه هنا.

---

[1] – نفسه، 433/3.

[2] – الهندي، كشف اللّثام، مرجع سابق، 75/10.

ليبقى الإشكال مطروحا في الصورتين الأخيرتين؛ لتعلّقهما بمسألة الظنّية في جانب الثبوت تحديدا؛ لأنّه تقدّم البيان أنّ النص القطعي الثبوت ذو الدلالة الظنّية لا يُنقَضُ به الاجتهاد- على الظاهر- و من ثمّ يثبت مثل هذا الحكم في شأن النص الظنّي الثبوت من باب أولى.

و عليه يتحدّد الإشكال في هذا المقام، بطرح السؤال الآتي: هل يُنقض الاجتهاد المخالف لنصّ ظنّي ثبوته من سنّة رسول الله ﷺ - بغضّ النظر عن جانب الدلالة فيه- أم لا؟

و من ثَمَّ ستكون دراسة مسألة النقض بهذا النوع من السنّة في جانب السند تحديدا، و كما هو معلوم فإنّ العلماء من أهل السنة تباينت مواقفهم تجاه تقسيم السنة باعتبار سندها؛ فذهب الجمهور منهم إلى قسمة ثنائية، تشمل المتواتر و الآحاد،[1] كما ذهب الحنفية إلى قسمة ثلاثية، تشمل المتواتر و المشهور و الآحاد.[2]

و بما أنّ الإشكال مطروح في خصوص السنّة الظنّية الثبوت؛ فإنّ الكلام يتحدّد هنا ببحث ما إذا كان الاجتهاد يُنقض لمخالفة الخبر المشهور، و خبر الواحد و هو ما سيكون عرضه في فقرتين كالآتي:

الفقرة الأولى: نقض الاجتهاد بالخبر المشهور.

و الخبر المشهور هو ما كان في أصله خبر آحاد، ثمّ اشتهر في العصر الثاني و الثالث، و تلقته الأمّة بالقبول فصار بمنزلة المتواتر.[3]

و ذلك كحديث المسح على الخفين في باب الطهارة،[1] و حديث الرجم في باب الزنا.[2] و لا يمكن الجزم بنقض الاجتهاد لمخالفة السنّة المشهورة، إلاّ من خلال الوقوف على مذاهب العلماء في حكمها؛ حيث انقسموا في شأنها إلى مذاهب ثلاثة كما يلي:

---

[1] - الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص105، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 20/2، 43 و الإسنوي، نهاية السول، مصدر سابق، 229/2، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 71/2.

[2] - صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، مصدر سابق، 6/2، 7، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 6/2، 7، 8، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 36/3.

[3] - الشاشي (ت325هـ)، أصول الشاشي، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر و التوزيع، 1402هـ، ص272، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 534/2، و ابن أمير الحاج، تيسير التحرير، 36/3.

المذهب الأول.

و هو مذهب القائلين بأنّ الخبر المشهور قسيم لخبر الآحاد؛ فلا يفيد إلاّ الظن، و هو اختيار جمع من أهل العلم؛[3] ليكون حاصل هذا المذهب مرتبطا بما سيأتي عرضه من نقض الاجتهاد بخبر الواحد.

المذهب الثاني.

و هو للقائلين بأنّ الخبر المشهور قسيم للخبر المتواتر؛ فلا يفيد إلاّ العلم اليقيني، لكن بطريق الاستدلال لا الضرورة، و هو مذهب الإمام أبي بكر الرازي الجصّاص من الحنفية.[4]

و عليه فإنّه وفقا لهذا المذهب فإنّ الاجتهاد يُنقَضُ بالسنّة المشهورة؛ لأنّها قسيمة للسنّة المتواترة الّتي تفيد العلم اليقيني، و الّتي يُنقض بها الاجتهاد على اعتبارها من قبيل القطع.

المذهب الثالث.

و هو مذهب القائلين بأنّ الخبر المشهور؛ إنّما يفيد ظنّا فوق الظنّ الحاصل بخبر الواحد، و دون اليقين الحاصل بالخبر المتواتر، و هو المسمّى بعلم الطمأنينة لا علم اليقين،[5] و هو مذهب عيسى ابن أبان من الحنفية.[1]

---

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه عن عمرو بن أميّة الضمري، كتاب الوضوء، باب: المسح على الخفين، حديث رقم:205، بلفظ: ﴿ رَأَيْتُ النَبيَّ صلى الله عليه و سلم يَمْسَحُ عَلى عِمَامَتِهِ وَ خُفَّيْهِ ﴾، 86/1. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب: المسح على الخفين، حديث رقم: 205، 308/1.)

[2] – متفق عليه من رواية أبي هريرة و زيد بن خالد الجهني، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود: باب من أمر غير الإمام بإقامة الحدّ غائبا عنه، حديث رقم: 6835، 6836، 259/4، و مسلم في صحيحه، كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم: 4515، 116/5. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الحدود، باب: هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحدّ غائبا عنه؟، حديث رقم: 6859، 6860، 185/12، 186، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب الحدود، باب: حد الزنى، حديث رقم: 1697، 1698، 206/11.)

[3] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 43/2، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 103/2، و ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 345/2.

[4] – الجصّاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، 48/3، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 534/2، و أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 36/3، 37.

[5] – عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 535/2، و صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، مصدر سابق، 7/2، و التفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، 7/2، و ابن أمير الحاج، تيسير التحرير، مصدر سابق، 37/3.

و الظاهر أنّ أهل هذا المذهب، ينزّلون السنّة المشهورة منزلة السنّة المتواترة في نقض الاجتهاد بها،[2] و هو ما دلّت عليه بوضوح عبارة صاحب فواتح الرحموت في شرحه على كلام صاحب مسلم الثبوت في قوله: " لا يُنقض الحكم في الاجتهاديات إذا لم يُخالف قاطعاً"؛[3] حيث شرح معنى القاطع في كلامه بأنّه: " الكتاب و السنّة المتواترة، و المشهور، و الإجماع."[4]

الفقرة الثانية: نقض الاجتهاد بخبر الواحد.

معلوم أنّ خبر الواحد هو كلّ خبر لم ينته إلى حدّ الشهرة أو التواتر،[5] و على غرار الخبر المشهور، و نقض الاجتهاد به؛ فإنّ مسألة نقض الاجتهاد بخبر الواحد، مرتبطة ارتباطا وثيقا بحكمه الّذي اختلف بشأنه أهل العلم من السنّة على مذاهب ثلاثة كما يلي:

المذهب الأول: و هو مذهب القائلين بأنّ خبر الواحد مفيد للعلم و العمل معاً، و به أخذ الإمام ابن حزم في الإحكام، و عزاه إلى ابن خويز منداد من المالكية. [6]

المذهب الثاني: و مفاده أنّ خبر الواحد لا يفيد إلاّ الظنّ الموجب للعمل، و هو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، و هو مذهب الأكثرين و المتأخرين من الحنابلة،[7] و به قال الإمام الغزالي في المستصفى.[8]

المذهب الثالث: و حاصله أنّ خبر الواحد يفيد العلم متى حفّته القرائن، و نُسِب القول به إلى الإمام أحمد في شأن أحاديث الرؤية،[9] و جزم به الإمام الآمدي في الإحكام.[10]

---

[1] – هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، أخذ عن محمد بن الحسن، له: "الحجّة" و " الجامع" و "إثبات القياس"، ت221هـ. راجع: القرشي ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيّة، مصدر سابق، 678/2.

[2] – العنقري، نقض الاجتهاد، مرجع سابق، ص51.

[3] – ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، مرجع سابق، 428/2.

[4] – الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 428/2.

[5] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص116، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 43/2، و صدر الشريعة، التوضيح، مصدر سابق، 7/2، الشاشي، أصول الشاشي، مصدر سابق، ص272، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 345/2.

[6] – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، 87/1.

[7] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص99، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، 103/2.

[8] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص116.

[9] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص99.

[10] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 44/2.

هذا و بغضّ النظر عن أدلّة كلّ مذهب فيما قرّره؛ فإنّه يمكن القول بأنّ الحكم بنقض الاجتهاد المخالف لخبر الواحد، هو تبع للمذاهب المذكورة؛ فمقتضى القول بأنّ خبر الواحد مفيد للعلم، هو الحكم بنقض ما خالفه من اجتهاد؛ لأنّه بمثابة نقض الظنّ بالدليل القاطع.[1]

و أمّا القول بأنّه مفيد للظنّ؛ فمقتضاه القول بعدم لزوم النقض، فلا يُنقض الظن الاجتهادي بدليل ظنّي كخبر الواحد، و هو ما أوضحه الإمام الغزالي في قوله: " مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم؛ لأنّا لا ندري أنه حكم لرده خبر الواحد أو... لعلّه كان حكم لدليل آخر ظهر له، فإن علمنا أنّه حكم لذلك لا لغيره، و كانت المسألة مع ذلك ظنية اجتهادية؛ فلا ينبغي أن يُنقض."[2]

و أمّا القول بإفادته العلم متى حفّته القرائن؛ فلازمه الحكم بالنقض في المسائل الّتي عضّدتها القرائن و أكّدتها، و لعلّه الموضع الّذي عناه صاحب الإنصاف من الحنابلة، في شأن نقض الاجتهاد بخبر الواحد، و نسب القول به إلى جماهيرهم.[3]

و مثله الإمام ابن النجار الحنبلي في نقض الاجتهاد بآحاد السنّة، عندما قال: " لا يُنقض الاجتهاد بالاجتهاد إلاّ الحكم بقتل مسلم بكافر...؛ لمخالفة ذلك لنصّ آحاد السنّة، و...ما خالف نصّ سنّةٍ و لو آحادا يُنقضُ."[4]

ليكون المعنى من كلامه، أنّه لو حكم حنفيّ بقتل المسلم بالذمّي؛ فإنّ حكمه قد يكون عرضة للنقض و الإبطال؛[5] لأنّه واقع على خلاف قوله ﷺ: ﴿ لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ ﴾،[1] و هو و إن كان كان خبر آحادٍ؛ إلاّ أنّه قد احتفّت به قرائن الصحّة كما هو الظاهر من تخريجه.

---

[1] – العنقري، نقض الاجتهاد، مرجع سابق، ص53.

[2] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص368.

[3] – المرداوي، الإنصاف، مصدر سابق، 223/11.

[4] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 505/4.

[5] – النووي، روضة الطالبين، مصدر سابق، 137/8، و نفسه، 505/4، و البهوتي (ت1051هـ)، كشاف القناع، تقديم: كمال عبد العظيم العناني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م، 412/6.

و لعلّه أيضا ما يتخرّج عليه كلام صاحب المدخل من الحنابلة في قوله: " و يُنقض أيضا بمخالفة نص كتاب، أو سنة و لو كان نصّ السنة آحادا."[2]

هذا و قد بيّن صاحب كتاب أدب القضاء؛ أنّ الاجتهاد إنّما يُنقض بمخالفة " خبر الواحد الصريح الصحيح؛ الّذي لا يحتمل إلاّ تأويلاً بعيدًا "،[3] و هو ما نبّه عليه الإمام ابن السبكي أيضا؛ عندما قرّر أنّ القول بنقض الاجتهاد المخالف لمقتضى خبر الواحد، محكوم بشرط أساس مفاده، أن يكون نصّا في الدلالة على الحكم؛ بحيث لا يحتمل إلاّ معنى واحدا لا يقبل التأويل في قوله: " خبر الواحد إن لم يقبل التأويل، أو كان تأويله في مقام التأويلات البعيدة الّتي لا مبالاة بها؛ فالحاكم بخلافه يُنقَضُ حكمه."[4]

و عليه يمكن القول بأنّ نقض الاجتهاد المخالف لخبر الواحد؛ لا يكون على إطلاقه، و إنّما يتعضّد الحكم بالنقض متى استند إلى القرائن الحاكمة بصحّته من جهة، و متى كان الخبر نصّا فيما دلّ عليه من المعنى؛ بحيث لا يحتمل غيره من جهة أخرى؛ كقوله ﷺ: ﴿ **ذَكَاةُ الجَنِينِ ذكَاةُ أُمِّهِ**﴾؛[5] فيكون النقض به حينها من قبيل النقض بالدليل القاطع، من دون فرق بينه و بين السنّة المتواترة أو المشهورة.

---

[1] – رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الديّات، باب: لا يقتل المسلم بالكافر، حديث رقم: 6915، 277/4.(راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب الديات، باب: لا يقتل المسلم بالكافر، حديث رقم: 6915، 260/12.)

[2] – ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص202.

[3] – ابن أبي الدم، كتاب أدب القضاء، مصدر سابق، ص112.

[4] – ابن السبكي، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، 405/2.

[5] – رواه بهذا اللفظ الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي الوداك عن أبي سعيد الخدري، حديث رقم:11361، و علّق عليه شعيب الأرناؤوط بقوله: " صحيح بطرقه و شواهده و هذا إسناد حسن". راجع: المسند بتعليق الأرناؤوط، 39/3، و رواه أبو داود في سننه بذات اللفظ، كتاب: باب: ما جاء في ذكاة الجنين، حديث رقم: 2830، 63/3، و كذلك الطبراني في معجمه الكبير، حديث رقم:7498، 103/8، و ابن حبان في صحيحه، كتاب الذبائح، باب: ذكر البيان بأنّ الجنين = =إذا ذُكِّيَت أُمّه حَلَّ أكله، حديث رقم: 5889، 206/13، و قال عنه شعيب الأرناؤوط: " حديث صحيح". راجع: صحيح ابن حبان بتحقيق الأرناؤوط، 206/13، و رواه الإمام مالك في الموطأ بلفظ: ﴿ **إِذَا نُحِرَتِ النَّاقَةُ فَذَكَاةُ مَا فِي بَطْنِهَا فِي ذَكَاتِهَا**﴾، كتاب الذبائح، باب: ذكاة ما في بطن الذبيحة، حديث رقم:1045، 490/2 ، و رواه البيهقي في سننه الكبرى بلفظ: ﴿ **كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ** ﴾، كتاب: الضحايا، باب: ذكاة ما في بطن الذبيحة، حديث رقم:19274، 335/9، و ابن ماجة في سننه، كتاب الذبائح باب: ذكاة الجنين ذكاة أمّه، حديث: رقم: 3199، 1067/2، و الدارقطني في سننه، كتاب الأشربة و غيرها، باب: الصيد و الذبائح و الأطعمة، حديث رقم: 29، 274/4، و قال ابن حجر عن هذا الحديث: " لا يُحتَجُّ بأسانيده كلّها، و خالف الغزالي في الإحياء فقال: هو حديث صحيح...لا يتطرّق احتمال إلى متنه، و لا ضعف إلى سنده.

أمّا في حال غياب القرينة المعضّدة للحكم عليه بالصحّة؛ فلعلّ القول بعدم النقض يكون الأكثر صواباً؛ لاسيما و قد وقع في كلام أهل العلم- على ما تقدّم- تدقيق في معنى الخبر الموجب للنقض بالمخالفة، و هو تحديدا ما كان متواترا أو مشهورا؛ دون خبر الآحاد.

البند الثاني: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة عند الإمامية.

قبل الشروع في التفصيل بشأن مسألة نقض الاجتهاد بالسنّة في مذهب الإمامية؛ فإنّه من الأهمّية بمكان الإشارة أمرين أساسين:

أحدهما: الملاحظ بجلاء أنّ الشيعة عموما، قد وسّعوا في معنى دليل السنّة ليشمل "كلّ ما يصدر عن المعصوم قولا و فعلاً و تقريراً "؛[1] فلا يقتصر الأمر على ما كان من ذلك متعلّقا بالنبي ﷺ فحسب؛ بل يمتدّ الأمر إلى كلّ ما يصدر عن الأئمّة المعصومين من آل البيت، من أقوال، و أفعال، و تقارير.

ثانيهما: ثمّة تطوّر مهمّ حاصل في المذهب، بشأن الرؤية الإمامية تجاه دليل السنّة عموما؛ فالأخباريون منهم، كانوا يتلقّون بالقبول كلّ ما ورد في الكتب الأربعة؛ الّتي ظهرت في القرنين الرابع و الخامس الهجريين؛ من دون تمييز بين مراتب الصحّة و الضعف فيها، و امتدّ الأمر على هذه الشاكلة إلى حين ظهور البوادر الأولى لعلم مصطلح الحديث؛ الّذي أرسى مبادئه في مذهبهم العلاّمة الحلّي، صاحب المبادئ؛ لتصبح السنّة عندهم بدءا من القرن الثامن الهجري على ضربين: سنّة متواترة، و سنّة آحاد،[2] و من ثمّ سيكون الحديث عن نقض الاجتهاد بنصوص السنّة لديهم، في فقرتين كما يلي:

الفقرة الأولى: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة المتواترة.

القدر المتّفق عليه في كتاباتهم، و من ذلك ما أكّده الشهيد الأول في تكملة عبارته المتقدّمة في قوله: " ...و يحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب، أو المتواتر من السنة."[3]

و الحقّ أنّ فيها ما تنتهض به الحجّة، و هي مجموع طرق أبي سعيد." راجع: ابن حجر، التلخيص الحبير، 385/4، و رواه الحاكم في المستدرك بلفظ: ﴿ ذَكَاةُ الجَنِينِ إِذَا أَشْعَرَ ذَكَاةُ أُمِّهِ﴾ ،كتاب الأطعمة، حديث رقم:7111، 128/4.

[1] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص122.

[2] – علي أحمد السالوس، أثر الإمامة في الفقه الجعفري و أصوله،دط، الدوحة، دار الثقافة، 1405هـ/1985م، ص276.

[3] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية، مصدر سابق، 76/2.

و هو ذات ما قطع به غيره ممّن تأخّروا عنه؛ كالعلاّمة الحلّي في عبارته السّابقة؛ حيث قال في تكملتها: " إذا حكم حاكم بحكم خالف فيه الكتاب، أو السنّة المتواترة...و جب عليه و على غير ذلك الحاكم نقضه، و لا يسوغ إمضاؤه."[1]

على أنّ الظاهر أنّ نصوص السنّة المتواترة الموجبة للنقض، هي النصوص ذات الدلالة القطعية، دون الظنّية، و هو المستفاد من معنى " القطعي " في الدليل الموجب للنقض؛ وفق ما نصّت عليه العبارات المبيّنة في البند السابق،[2] و من ثمَّ فإنّه يمكن القول أيضا؛ أنّه لا نقض بالسنّة المتواترة؛ ذات الدلالة الظنّية، و الأمر لا يختلف عمّا تمّ بيانه في شأن النصّ من القرآن.

و بما أنّ الشيعة قد توسّعوا في معنى السنّة الموجبة للنّقض، إلى"كلّ ما يصدر عن المعصوم قولا و فعلاً و تقريراً "؛[3] فإنّه يكون حاصل العبارات المتقدّمة؛ أنّ السنّة الموجبة للنّقض عند الإمامية، ليست مقصورة على ما اختصّ به رسول الله ﷺ من أقوال، أو أفعال، أو تقارير، و إنّما تمتدّ إلى معنى أعمّ من ذلك؛ ليشمل القول و الفعل و التقرير فيها، الأئمّة المعصومين من آل البيت.

كما تؤكّد الكتابات الإمامية، أنّ الحكم بوجوب النقض حال مخالفة الأدلّة القاطعة من كتاب أو سنّة، هو نتاج طبيعي لإحقاق الحقّ؛ لأنّ إمضاء ما خالف الأدلّة القطعيّة، يعدّ ضربا من الحكم بغير ما أنزل الله؛[4] خاصّة في ظلّ تواتر النقل عن أهل العصمة من الأئمّة، بنقض ما أخطأت الظلمة في أحكامهم.[5]

الفقرة الثانية: نقض الاجتهاد بخبر الواحد.

الملاحظ من مذهب الإمامية، أنّ الخلف واقع بشأن حجّية العمل بخبر الواحد، و من ثمّ يكون الحكم بنقض الاجتهاد المخالف لخبر الآحاد من عدمه، محكوما بحاصل المذاهب تجاه العمل بخبر الواحد، و هي ثلاثة كما يلي:

المذهب الأول.

---

[1] – جمال الدين الحلّي، القواعد، مصدر سابق، 433/3.

[2] – نفسه، 433/3، و الهندي ،كشف اللّثام، مرجع سابق، 75/10.

[3] – محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص122.

[4] – الهندي، كشف اللّثام، مرجع سابق، 74/10.

[5] – أخرجه العاملي الحر في الوسائل، كتاب القضاء، باب: 21 من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، حديث رقم:01، 206/18.

و هو مذهب القائلين بعدم حجّية خبر الواحد مطلقا؛ لا شرعا و لا عقلا، و يمثّله المفيد من الإمامية المتقدّمين، و يقول في بيانه: " إنّه لا يجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الآحاد، و لا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين؛ إلاّ أن يقترن به ما يدلّ على صدق راويه."[1]

المذهب الثاني.

و مفاده أنّ خبر الواحد و إن كان يجوز التعبد به عقلا؛ فليس حجّة شرعا، و لا يوجب علما و لا عملا، و هو مذهب المرتضى من الإمامية،[2] و الّذي قال فيه: " الصحيح أنّ العبادة ما وردت بذلك."[3]

ليكون المراد بكلامه؛ أنّه و إن كان التعبّد بخبر الواحد جائزا عقلا، إلاّ أنّ الصحيح الثابت من الشريعة؛ أنّها ما حثّت عليه واقعا.

المذهب الثالث.

و هو لجمهور الإمامية الّذين قرّروا أنّ خبر الواحد- و إن كان لا يفيد علما في ذاته- إلاّ أنّه يوجب العمل بمقتضاه شرعا، وفقا لشروط معيّنة؛ ذكرها الطوسي في قوله: " قد ورد جواز العمل به في الشرع، إلاّ أنّ ذلك موقوف على طريق مخصوص؛ و هو ما يرويه من كان من الطائفة المحقّة، و يختصّ بروايته، و يكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة، و غيرها."[4]

و الحاصل من كلامه أنّ خبر الواحد موجب للعمل؛ متى احتفّت به قرائن خاصّة؛ كإمامية الراوي، و عدالته الموجبة لقبول خبره.

كما نقل دعوى الإجماع على هذا الرأي في قوله: " و الّذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة؛ بيّ وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار الّتي رووها في تصانيفهم،...فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزا، لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو."[5]

---

[1] – المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص122.

[2] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 517/2، و رسائل المرتضى، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، دط، قم، دار القرآن الكريم، 1405هـ، 7/1، 203، و نجم الدين الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص142.

[3] – نفسه، 528/2، 529.

[4] – الطوسي، العدّة، مصدر سابق، 100/1.

[5] – نفسه، 126/1، 127.

و عليه فإنّه تبعا لما تقدّم، يمكن القول بأنّه وفقا للمذهبين الأول و الثاني؛ فإنّ الاجتهاد لا يُنقض بخبر الواحد؛ على أساس أنّه لا يثبت العمل به شرعا، و إن جوّزه العقل كما هو مذهب المرتضى منهم.

أمّا وفقا لمذهب الجمهور من الإمامية، و تبعا للشروط الّتي قرّروها لقبول خبر الآحاد؛ فإنّه يمكن القول بأنّ خبر الواحد الّذي اجتمعت فيه شروط القبول المتقدّمة؛ يُنقض الاجتهاد بمخالفته، و هو المعنى الجليّ في عبارة الشهيد الأول؛ عندما جعل خبر الآحاد الصحيح، من بين المستندات الشرعية الّتي يُنقض بها اجتهاد الحاكم في قوله: " يُنقَضُ الحكم إذا علم بطلانه، و يحصل ذلك بمخالفة نصّ الكتاب،...أو خبر واحد صحيح غير شاذ."[1]

خلاصة.

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- الظاهر أنّه لا خلاف في نقض الاجتهاد المخالف للنّص القطعي الدلالة من القرآن؛ لا فرق بين أهل السنّة و الإمامية في ذلك، كما أنّه لا خلاف أيضا في شأن عدم النقض بالآيات القرآنية ذات الدلالة الظنّية، و هو المعنى المتبادر من لفظ: " القاطع " في عبارات الأصوليين من المدرستين.

2- يتركّز الخلف في شأن نقض الاجتهاد بالنّص في المدرستين؛ في خصوص النقض بنصوص السنّة تحديدا، و يتعلّق الأمر بجانبين:

الأول: بمفهوم السنّة الموجبة للنقض؛ فهي عند أهل السنّة متمثّلة أساسا في أقوال الرسول ﷺ، و أفعاله، و تقريراته، بينما تشمل عند الإمامية إضافة لذلك؛ قول المعصوم و فعله و تقريره، و هو ما يجعل البون شاسعا بين المدرستين، في تحديد مستند النقض في العملية الاجتهادية.

و لا يمكن غضّ الطرف عن هذه الجهة؛ حتّى و إن كان ظاهر العبارات السابقة يفيد الاتّفاق بشأن السنّة المتواترة، ذات الدلالة القطعية، في نقض الاجتهاد بها؛ ذلك أنّ الاختلاف في الأصل و المفهوم لا يغني عنه التوافق في ظاهر العبارة.

[1] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية، مصدر سابق، 76/2.

و مثال ذلك عمليا؛ ما أجمع عليه أهل السنّة قاطبة، من تحريم الجمع بين المرأة و عمّتها، و بين المرأة و خالتها في النكاح؛[1] لثبوت السنّة القولية عن رسول الله ﷺ في ذلك في قوله: ﴿ لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ المَرْأةِ وَ عَمَّتِهَا وَ لاَ بَيْنَ المَرْأةِ وَ خَالَتِهَا.﴾ [2]

أمّا الإمامية، فمذهبهم جواز الجمع بين المرأة و عمّتها و خالتها في الزواج؛ على شرط رضا العمّة و الخالة بذلك،[3] و المردّ في هذا الحكم إلى السنّة الثابتة عن الإمام المعصوم؛ حيث ثبت عندهم أنّ أبا جعفر عليه السلام قال: ﴿ لاَ تُزَوَّجُ ابْنَةُ الأَخِ وَلاَ ابْنَةُ الأُخْتِ عَلَى العَمَّةِ وَ لاَ عَلَى الخَالَةِ إلاَّ بِإِذْنِهِمَا، وَ تُزَوَّجُ العَمَّةُ وَ الخَالَةُ عَلَى ابْنَةِ الأَخِ و ابْنَةِ الأُخْتِ بِغَيْرِ إِذْنِهِمَا.﴾ [4]

و كما هو واضح، فإنّهم أعملوا قول المعصوم في المسألة، و أخذوا بموجبه مع مخالفته لما هو ثابت من قوله ﷺ في الحديث الصحيح لدى أهل السنّة.

الثاني: بغضّ النظر عن الجهة المتقدّمة، و الّتي تتعلّق بشأن مفهوم السنّة في كلا المدرستين؛ فإنّ الملاحظ بأنّ السنّة الظنّية الثبوت، و المتمثّلة في خبر الواحد تحديدا؛ تحمل خلفا بيّنا بين الوجهتين السنّية و الإمامية؛ فحتّى على ترجيح القول بلزوم العمل بخبر الواحد، و الأخذ به في مسائل الفروع في كلا المدرستين، و الّذي لازمه الحكم بنقض الاجتهاد المخالف لمقتضاه؛ فإنّ الفرق بين النظرتين السنّية و الإمامية، يبقى قائما في شأن القرائن المعتبرة في تعضيد جانب الخبر الموجب للنّقض؛ لاسيما و اعتبارات المدرستين في ذلك مختلفة تماما، و هو الأمر الجليّ في اعتبار إمامية الراوي؛ الّذي قيّد به جمهور الإمامية أخذهم بخبر الواحد، و إعمالهم له كما تظهره عبارة الطوسي المتقدّمة.

---

[1] – الشافعي، الأم، مصدر سابق، 10/6، 11، و ابن حزم الظاهري، المحلّى، دط، دم ن، دار الفكر، دت، 524/9، 525، و السمرقندي(ت539ه)، تحفة الفقهاء، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414ه/1993م، 125/2، و ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، 41/2، و ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، 478/7، و النووي، المجموع، مصدر سابق، 224/16.

[2] – متفق عليه من حديث أبي هريرة، رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمّتها، حديث رقم:5109، 365/3، و رواه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة و عمّتها أو خالتها في النكاح، حديث رقم: 3502، 135/4. (راجع: ابن حجر، فتح الباري، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمّتها، حديث رقم: 5109، 160/9، و النووي، شرحه على مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة و عمّتها أو خالتها في النكاح، حديث رقم: 1408، 190/9.)

[3] – الطوسي، الخلاف، مصدر سابق، 296/4، و ابن إدريس الحلّي(ت598ه)، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لجماعة المدرسين، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1410ه، 527/2، 545.

[4] – رواه الكليني في فروع الكافي، كتاب النكاح، باب: المرأة تزوّج على عمّتها أو خالتها، حديث رقم:01، 424/5.

و من ثمَّ إن كان الأمر كذلك بالنسبة للنقض بالنصّ؛ فهل يكون الأمر مختلفا بالنسبة للنقض وفقا لدليل الإجماع في المدرستين؟ و هو ما سيكون جوابه من خلال المطلب الموالي:

المطلب الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع.

و هو ما سيكون تفصيله في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالإجماع عند أهل السنّة.

العبارات الأصولية السنّية، إلى أنّ من الأدلّة الّتي يُنقض به اجتهاد المجتهد عموما؛ دليل الإجماع الّذي عرّفه علماء الأصول بأنّه: " " اتّفاق أهل الحلّ و العقد من مجتهدي أمّة محمّد ﷺ على أمر من الأمور، أو حكم شرعي لواقعة من الوقائع، في عصر من العصور بعد وفاته."[1] مع العلم أنّ الحديث عن نقض الاجتهاد المعارض بالإجماع، لا يكون بمنأى عن الخلف الواقع بين الأصوليين السنّة، في شأن حكم الإجماع من حيث القطعية و الظنّية.[2]

و من ثمّ فإنّ نقض الاجتهاد بالإجماع في مدرسة أهل السنّة؛ إمّا أن يكون باعتبار الإجماع حجّة قطعيّة، و إمّا أن يكون باعتباره حجّة ظنّية، و هو ما سيكون بيانه في بندين كالآتي:

البند الأول: نقض الاجتهاد بالإجماع باعتباره حجّة قطعية.

و هو ما يتخرّج عليه مذهب الجمهور من الأصوليين؛[3] حيث قرّروا أنّ الإجماع لا يكون إلاّ حجّة قطعية؛ ليكون لازم هذا الاتّجاه أنّ الاجتهاد يُنقض بالإجماع؛ لأنّ ذلك من قبيل نقض الظنّي بالقطعي، و هو المعنى الّذي اتّفقت بشأنه عبارات أكثر الأصوليين في المقام؛ على تردّد بينها في كيفية الدلالة على القطعية؛ بين التصريح بذلك في بعضها، و بين الإطلاق في بعضها الآخر.

---

[1] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص173، و الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 262/1، و الرازي، المحصول، مصدر سابق، 20/4، و البيضاوي، المنهاج مع شرح البدخشي و الإسنوي، مصدر سابق، 273/2، الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، 348/1.

[2] – العنقري، نقض الاجتهاد، مرجع سابق، ص54.

[3] – هو مذهب الدبوسي و السرخسي من الحنفية، و ابن الحاجب من المالكية، و الصيرفي و ابن برهان من الشافعية، و القاضي أبي يعلى من الحنابلة. راجع: الدبوسي (ت430هـ)، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، تقديم و تحقيق: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م، ص23، و السرخسي في أصوله، مصدر سابق، 279/1، 296، و ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد و حاشية التفتزاني، مصدر سابق، 320/2، 321، و أبو يعلى، العدّة، مصدر سابق، 1058/4، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 443/4.

فمن العبارات الّتي صرّحت بأنّ الإجماع الّذي يُنقض به الاجتهاد، هو دليل قاطع؛ ما ورد به كلام الإمام الآمدي في قوله: " و إنّما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفا لدليل **قاطع**؛ من نصّ أو إجماع."[1]

و إليه ذهب الإمام ابن الحاجب؛ فالاجتهاد لا ينقض إلاّ إذا خالف **قاطعًا**؛ من نصّ أو إجماع، أو قياس جليّ.[2]

و ذات المعنى أشار إليه الإمام ابن السبكي عندما جعل الإجماع دليلا مقطوعا به في نقض الاجتهاد،[3] و كذا صاحب فواتح الرحموت في قوله: " لا ينقض الحكم في الاجتهاديات إذا لم يخالف **قاطعا**، و هو الكتاب و السنّة المتواترة، و المشهور، و الإجماع."[4]

و أمّا العبارات الّتي دلّت على ذلك بصيغة الإطلاق؛ فمنها ما أورده الإمام القرافي في قوله: " و قد نصّ العلماء على أنّ حكم الحاكم، لا يستقرّ في أربعة مواضع، و يُنقض إذا وقع على خلاف الإجماع..."؛[5] و مثل ذلك ما نصّ عليه في الفروق في قوله: "كلّ شيء أفتى فيه المجتهد، فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع،...فإنّ هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه."[6]

و مثله ما أورده الإمام ابن فرحون في تبصرة الحكّام في قوله: " حكم الحاكم لا يستقرّ في أربع مواضع، و ينقض و ذلك إذا وقع على خلاف الإجماع..."[7]

و هو ذات ما صرّح به في تيسير التحرير عندما قال: " لا ينقض حكم اجتهادي... إذا لم يخالف ما ذكر من الكتاب و السنة و الإجماع."[8]

و العمدة في تقرير قطعية الإجماع، هو السماع من رسول الله ﷺ؛ كما كما في قوله: ﴿ **لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَ يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ، وَ مَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَارِ.**﴾[9]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[2] – التفتازاني، حاشيته على شرح العضد، مصدر سابق، 612/3.

[3] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2936/7.

[4] – الأنصاري اللّكنوي، فواتح الرحموت، مرجع سابق، 428/2.

[5] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص46.

[6] – القرافي، الفروق، مصدر سابق، 109/2.

[7] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 62/1.

[8] – أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، 233/4.

[9] – سبق تخريجه، راجع: الفصل الأول، ص166.

علما أنّ " السماع منه موجب للعلم؛ لقيام الدلالة على أن الرسول ﷺ يكون معصوما عن الكذب و القول بالباطل."[1]

هذا و من أمثلة الاجتهاد المخالف للإجماع القطعي؛ ما لو حكم حاكم بحرمان الجدّ من الميراث، و تكون التركة بكاملها من نصيب الأخ؛ فهذا حكم واجب النّقض؛ لأنّه على خلاف إجماع الأمّة الّتي افترقت في المسألة على قولين: أحدهما أن يكون المال كلّه للجدّ، و ثانيهما المقاسمة بينه و بين الأخ، و أمّا حرمان الجدّ كلّية من الميراث؛ فإحداث لقول ثالث لم يقل به أحد من الأمّة؛ فيكون القول به موجبا للنقض و الإبطال.[2]

يجدر التنبيه أخيرا أنّ من معاني مخالفة الإجماع باعتباره دليلا قطعيًّا عند هؤلاء – على ما تصرّح به بعض المصادر السنية– هو المخالفة للمذاهب الأربعة؛[3] حيث جاء في الأشباه و النظائر: " و ما خالف الأئمّة الأربعة مخالفٌ للإجماع، و إن كان فيه خلاف لغيرهم."[4]

و مبنى هذه التوسعة في معنى الإجماع؛ هو انعقاد الاتّفاق على عدم جواز الخروج عنها؛ لانضباطها، و كثرة أتباعها.[5]

و زاد المالكية على ذلك، النقض بمخالفة إجماع أهل المدينة؛ باعتباره بمنزلة الدليل القاطع عندهم.[6]

البند الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع باعتباره حجّة ظنّية.

ئلون بالظنّية في الإجماع اختلفوا في محلّها؛ فمنهم من أطلق القول بها، و من ثمّ لا يكون الإجماع إلا دليلا ظنيا، و هو قول الفخر الرازي من الشافعية.[7]

و منهم من فصّل في حكمه؛ لتكون الظنّية فيه متعلّقة بما عدا حكم المعلوم من الدين بالضرورة، و هو قول الإمام الآمدي من الشافعية،[8] أو يكون الظنّي من الإجماع هو ما تخلّفت عنه بعض شروط

---

[1] – السرخسي، أصول السرخسي، مصدر سابق، 279/1.

[2] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 62/1.

[3] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 503/4.

[4] – ابن نجيم، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، ص108.

[5] – نفسه، ص108.

[6] – الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، مرجع سابق، 153/4.

[7] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 209/4، 210.

[8] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 368/1.

الإجماع القطعي؛ كالإجماع السكوتي، أو ما كان نقله بطريق الآحاد، و هو قول الإمام ابن قدامة من الحنابلة.[1]

على أنّ العمدة في تقرير ظنّية الإجماع؛ أنّ " أدلّة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم؛ فما تفرّع عليها أولى أن لا يفيد العلم؛ بل غايته الظنّ."[2]

و عليه، و بغضّ النظر عن محلّ الظنّية في الإجماع؛ فإنّ الحاصل من نقض الاجتهاد به في كلام أهل العلم؛ هو الحكم بلزوم النقض في حال مخالفة الإجماع القطعي، دون الظنّي، و هو ما صرّح به صاحب الإنصاف من الحنابلة في قوله: " فإذا خالف حكمه إجماعا قطعيّا نُقض حكمه قطعا، و إن لم يكن قطعيّاً، لم يُنقض على الصحيح من المذهب."[3]

و مثله ما صرّح به الإمام ابن النجار في قوله: "و يُنقَضُ الحكم وجوبا بمخالفة نصّ الكِتاب،...أو نصّ سنَة...أو مخالفةٍ لإجماع قطعِيّ لا ظنّي في الأصَحِّ."[4]

و هو ذات ما تابعهما عليه صاحب المدخل في قوله: " و ينقض أيضا بمخالفته إجماعا قطعيا لا ظنيا في الأصحِّ."[5]

و مثله ما قرّره صاحب كشاف القناع في قوله: "...أو خالف ما حكم به إجماعا قطعيّا؛ فيُنقَض لعدم مصادفته شرطه...و لا يُنقَض ما خالف إجماعا ظنّيا."[6]

و من ثمّ فلا نقض للاجتهاد بالإجماع الظنّي؛ كالإجماع السكوتي؛ الّذي كان محلّ خلاف بين الأصوليين، و في شأنه يقول الإمام الغزالي: " و المختار أنه ليس بإجماع و لا حجة، و لا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة؛ إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا."[7]

إذ يفهم من كلامه؛ أنّه لا يكون الإجماع السكوتي حجّة في إثبات الاجتهاد في مسألة ما ابتداء، فلا يكون حجّة في نقضه من باب أولى.

---

[1] – ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ص154.

[2] – الرازي، المحصول، مصدر سابق، 210/4.

[3] – المرداوي، الإنصاف، مصدر سابق، 224/11.

[4] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 505/4.

[5] – ابن بدران، المدخل إلى مذهب أحمد، مرجع سابق، ص202.

[6] – البهوتي، كشاف القناع، مرجع سابق، 412/6.

[7] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ص151.

و ذات المعنى يمكن استخلاصه من كلام الإمام الآمدي في شأن هذا النوع من الإجماع في قوله: " الإجماع السكوتي ظنّي، و الاحتجاج به ظاهر لا قطعي."[1]

و عليه فإنّه لا نقض للاجتهاد إلاّ بإجماع قطعيّ؛ لأنّ ما عداه يجعل من الصورة نقضا للظنّ بالظن، و هو لا يجوز.

الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع عند الإمامية.

تصرّح الكتابات الإمامية؛ بأنّ من الأسباب الموجبة للنقض في الأحكام الشرعية، وقوعها على خلاف دليل الإجماع؛ الّذي هو في اصطلاحهم عبارة عن " اتّفاق من يُعتبر قوله في الفتاوى الشرعية، على أمر من الأمور الدينية."[2]

مع العلم أنّ الإجماع الموجب لنقض الأحكام الاجتهادية؛ هو دليل قطعي عندهم بلا خلاف.

و المستند في قطعيته، هو كونه كاشفا عن قول الإمام المعصوم، و في ذلك يقول المرتضى: " و الصحيح الّذي نذهب إليه؛ أنّ قولنا: إجماع؛ إمّا أن يكون واقعا على جميع الأمّة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم، و على كلّ الأقسام لابدّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلا فيه...و ما يقول به المعصوم لا يكون إلاّ حجّة و حقّاً."[3]

و مثل ذلك ما قرّره تلميذه الطوسي في قوله: " و الّذي نذهب إليه؛ أنّ الأمّة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، و أنّ ما يُجمع عليه لا يكون إلاّ حجّة؛ لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم، حافظ للشرع، يكون قوله حجّة، يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول عليه السلام."[4]

ليكون الحاصل من العبارتين معًا؛ أنّ قطعية و حجّية الإجماع، إنّما هي من قطعية و حجّية قول الإمام المعصوم، و هو الأمر المستفاد من كلام الطوسي في قوله: " و متى فرضنا أنّ الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع، لم يكن الإجماع حجّة على وجه من الوجوه."[5]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 334/1.

[2] – نجم الدين الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص125، و ابن الشهيد الثاني، معالم الدين، مرجع سابق، ص172.

[3] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 605/2.

[4] – الطوسي، العدّة، مصدر سابق، 602/2.

[5] – نفسه، 603/2.

و هو المعنى المعبّر عنه بقولهم: " أقصى ما يثبت عندنا من اتّفاق الأمّة، أنّه يكشف عن رأي من له العصمة؛ فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف."[1]

و عليه فإنّه وفقا لما تقدّم، يكون الإجماع عندهم بمنزلة الخبر المتواتر، الكاشف عن قول المعصوم على سبيل القطع، و يكفي في حجّيته اتّفاق من يُستكشف من اتّفاقهم قول الإمام المعصوم، و إن كانوا قلّة من الأمّة لا كلّها.[2]

و من ثمّ يُعلم أنّ الإجماع الموجب لنقض الاجتهاد في إطلاقهم، هو دليل قطعي متى كشف عن قول المعصوم، و توجب مخالفته الحكم بإبطال ما وقع على خلافه من الأحكام، و في ذلك يقول العلاّمة الحلّي: " إذا حكم حاكم بحكم خالف فيه الكتاب، أو السنّة المتواترة، أو الإجماع، و بالجملة إذا خالف دليلا قطعيّا؛ وجب عليه و على غير ذلك الحاكم نقضه، و لا يسوغ إمضاؤه عندنا."[3]

و هو المعنى الّذي يدلّ عليه الإطلاق الوارد في عبارة الشهيد الأول؛ حيث يقول: " ينقض الحكم إذا علم بطلانه،...و يحصل ذلك بمخالفة نصّ الكتاب، أو المتواتر من السنّة، أو الإجماع."[4]

خلاصة.

ممّا سبق عرضه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بالنسبة لنقض الاجتهاد بالإجماع في مدرسة أهل السنّة؛ فإنّه يمكن القول بأنّ الراجح، هو القول بأنّ الإجماع حجّة قطعية؛ يدلّ عليها مجموع الأخبار المفيدة لعصمة الأمّة؛ ليكون نقض الاجتهاد استنادا إلى دليل الإجماع، من قبيل نقض الظنّ بالقطع؛ كما دلّت عليه عبارات الأصوليين في المقام.

2- القول بأنّ الاجتهاد المخالف للمذاهب الأربعة، يستوجب النقض كما هو مصرّح به في بعض كتب أهل السنّة؛ أمر لا يمكن التسليم به مطلقا؛ لاسيما إن عُلِمَ أنّ مبنى الاعتبار في أيّ قول

---

[1] – المظفّر، أصول الفقه، مرجع سابق، 111/3.

[2] – نفسه، 111/3، 112.

[3] – جمال الدين الحلّي، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 433/3.

[4] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مصدر سابق، 76/2.

اجتهادي، إنّما هو على الدليل الشرعي الّذي يستند إليه؛ دون حصر لدائرة الاجتهاد و مذاهبه.

و هو أمر يتأكّد بالرجوع إلى ما تمّ تقريره في أوائل الفصل السابق؛[1] حيث تمّ الخلوص إلى أنّ للمجتهد أن يخرج عن حدود إطار المذهب، متى كان الأمر محكوما بالبرهان و الدليل.

3- في شأن نقض الاجتهاد المخالف لإجماع أهل المدينة – كما قرّره المالكية — فهو أمر لا يمكن تسليم الأخذ به على إطلاقه، و إنّما الأولى التفصيل في القول بالنقض بمخالفته؛ تبعا للتفصيل العلمي[2] في حدود اعتبار حجّية عمل أهل المدينة.

و من ثمَّ يمكن القول أنّ العمل الّذي جرى مجرى النقل عن رسول الله ﷺ، فإنّه بمثابة المنقول من السنّة؛ فيُنقض به ما خالفه من الاجتهاد في ذلك؛ كمخالفة قدر الصاع، و المدّ، و الإلزام بزكاة الخضروات، و الحكم بعدم صحّة الوقف، و غيرها؛ فهذه أحكام مخالفة لما جرى به النقل من عمل أهل المدينة.

و مثله في الحكم؛ لزوم نقض الاجتهاد المخالف لما كان واقعا على خلاف العمل القديم بها قبل مقتل عثمان رضي الله عنه، و كذا المخالف لما كان مستندا إلى ترجيح أهل المدينة؛ من العمل بحديث

أو قياس؛ كما هو رأي جمهور أهل العلم.[3]

و تتأيّد هذه الوجهة في الطرح، حين يُعلم أنّ أغلب و جلّ المسائل الّتي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، هي مسائل إجماع،[4] بو ما يجعل من نقض الحكم بهذا المستند بمثابة نقض الاجتهاد الظنّي بالإجماع القطعي.

---

[1] – راجع: الفصل الأول، ص111 و ما بعدها.

[2] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 303/20 و ما بعدها، و الباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، ص486 و ما بعدها.

[3] – فالإمامان مالك و الشافعي، على الترجيح به، و عن الإمام أحمد روايتين؛ أرجحهما أنّه حجّة. راجع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 303/20- 310.

[4] – محمد المدني بوساق، المسائل الّتي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، ط2، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 2002م، 106/1.

و أمّا ما تعلّق بمرتبة عمل أهل المدينة المتأخر، و الّذي طريقه الاجتهاد و الاستنباط؛ فإنّ الاجتهاد لا ينقض بمخالفته، و هو ما يمكن استفادته من مذاهب المحقّقين من المالكية؛ فالأدلّة إنّما وردت بتصويب مجموع الأمّة، لا بتصويب أهل المدينة، و من ثَمَّ لا يمكن الحكم بنقض الاجتهاد الواقع على خلاف هذا النوع من العمل؛ لأنّه قد يكون ضربا من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، و هو ممنوع على ما تقدّم.

4- على الرغم من أنّ عبارات الأصوليين؛ سنّة و إمامية، تبدو متّفقة في شأن لزوم نقض الاجتهاد المخالف لدليل الإجماع؛ فإنّ الفرق بين المدرستين جوهري في المقام.

فبالنظر في مدرسة أهل السنّة، يتّضح أنّ المستند في تقرير مبدأ نقض الاجتهاد الواقع على خلاف الإجماع؛ إنّما هو الأدلّة الدالّة على نفي الخطأ عن اتّفاق الأمّة عموما؛ على اختلاف بين أصوليها في مدى إفادة تلك الأدلّة للعلم الموجب للحكم بقطعية دليل الإجماع من عدمها.

و من ثَمَّ، و على قول الجمهور بأنّ الإجماع حجّة قطعية؛ فإنّ نقض الاجتهاد الواقع على خلافه، يكون مطلقا لأنّه من قبيل نقض الظنّي بالقطعيّ، أمّا على القول بالتفصيل بين ما هو قطعيّ منه و ما هو ظنّي؛ فإنّ القول بالنّقض في عبارات الأصوليين السنّة؛ إنّما يتّجه إلى مخالفة القطعي منه، دون الظنّي؛ لأنّ الظنّ لا ينقض بالظنّ.

أمّا ما تعلّق بتقرير مبدأ نقض الاجتهاد المخالف للإجماع في مدرسة الإمامية؛ فإنّه يُلحظ أنّ اللبّ في القول به، يعتمد على كون الإجماع كاشفا عن قول الحجّة عندهم؛ لا لكونه حجّة بذاته.

ثمّ يكون نقض الاجتهاد به في عباراتهم، مردّه إلى اعتبار ما خالفه باطلا؛ لمخالفة قول المعصوم، الّذي تكون الحجة في قوله متى خالفه غيره من أهل الاجتهاد.

و الظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين ما وقع صريحا من الإجماع، و بين ما كان سكوتيا؛ إذ العبرة بما يبيّنه من قول الحجّة المعصوم، لا بكيفية انعقاده؛ لاسيما إن عُلِمَ أنّه لو كان قول المعصوم مخالفا لمقتضى الإجماع السكوتي؛ لوجب عليه أن يظهره تبعا لقاعدة اللّطف في المقام.[1]

المطلب الثالث: نقض الاجتهاد بالقياس.

و سيكون عرضه تبعا لما هو مقرّر في المدرستين السنّية و الإمامية، في فرعين كالآتي:

الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالقياس عند أهل السنّة.

[1] – الطوسي، العدّة، مصدر سابق، 642/2.

تُظهر عبارات الأصوليين من أهل السنّة؛ أنّ الاجتهاد الواقع على خلاف القياس الجلي تحديدا، قد يكون عرضة للنقض و الإبطال؛ علما أنّ الجليّ من القياس عند الشافعية هو: " ما كانت العلة فيه منصوصة، أو غير منصوصة؛ غير أنّ الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره."[1]

و مثال منصوص العلّة؛ إلحاق الفرع و هو ضرب الوالدين، بحكم الأصل الّذي هو التأفيف المحرّم، لعلّة منصوصة جامعة بينهما، و هي كفّ الأذى عنهما.

أمّا غير منصوص العلّة؛ فهو كإلحاق الفرع الّذي هو الأمة، بالأصل و هو العبد في تقويم النصيب في العتق، و لا تأثير لوصف الأنوثة في الحكم؛ لعدم التفات الشارع الحكيم إلى ذلك في أحكام العتق تحديدا.[2]

كما عرّفه الحنفية بأنّه ما يوقف عليه باعتبار الظاهر؛[3] بمعنى أنّ علّته تكون ظاهرة جليّة، لا يُحتاج فيها إلى زيادة تأمل.[4]

هذا و الملاحظ أنّ العلماء من أهل السنّة في نقض الاجتهاد المخالف للقياس الجليّ، على مذهبين اثنين كالآتي:

المذهب الأول.

و هو للقائلين بنقض الاجتهاد متى خالف قياسا جليّا؛ على اعتبار هذا الأخير في مرتبة الدليل القاطع، و هو منسوب إلى الإمامين مالك و الشافعي، و مثلهما ابن حمدان الحراني من الحنابلة.[5]

و الظاهر أنّه قول الجمهور من الأصوليين، و هو ما أشار إليه الإمام الغزالي في قوله: " لو خالف الحاكم قياسا جليّا هل ينقض حكمه؟ قلنا: قال الفقهاء: يُنقض؛ فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل ممّا يقطع به فهو صحيح."[6]

و مثله ما صرّح به الإمام الآمدي في قوله: " و إنّما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع، من نص أو إجماع، أو قياس جليّ."[1]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 6/4.

[2] – نفسه، 6/4.

[3] – السرخسي، أصول السرخسي، مصدر سابق، 139/2.

[4] – عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، 504/3.

[5] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 506/4.

[6] – الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، 368.

و نقل مثله الإمام القرافي في الإحكام،[2] و الفروق[3] و غيره من أهل الأصول؛ على اعتبار أنّ ظهور اس الجلي المخالف لاجتهاد المجتهد في مسألة معيّنة، إنّما هو بمثابة انكشاف دليل قاطع؛ يجب تقديمه على الاجتهاد.[4]

و في ذات الشأن يقول الإمام ابن السبكي: " و أمّا مخالف القياس الجليّ؛ فإن كان ممّن يعتقد حجّته، و كان الظنّ المستتار منه أقوى ممّا حكم به؛ فلا شكّ في النقض."[5]

هذا و من فروع المسألة، الحكم بنقض حكم القاضي في الصحيح عند الشافعية؛ فيما لو حكم بصحّة العقد على المفقود زوجها، بعد مضيّ أربع سنين و مدّة العدّة؛ لأنّه اجتهاد واقع على خلاف القياس الجليّ، الّذي مفاده أنّ اعتباره حيّا في شؤون المال، و من ثَمَّ المنع من قسمة تركته، يمنع من اعتباره ميّتا في شأن النكاح.[6]

غير أنّ ذلك لم يغن أن يكون المقام المبحوث من مسائل الخلاف؛ على ما صرّح به الإمام القرافي،[7] و هو ما يتأكّد وفق مذهب المخالفين.

المذهب الثاني.

و هو ما اختاره صاحب الإنصاف من الحنابلة، و نسب القول به إلى جمهورهم، و مفاده أنّ القياس مطلقا لا ينقض به الاجتهاد في قوله: " لا يُنقض الحكم إذا خالف القياس، و هو المذهب مطلقا، و عليه جماهير الأصحاب، و قطع به أكثرهم."[8]

و زاد في بيانه الإمام ابن النجار، و نسب القول به إلى أكثر أهل المذهب في قوله: " و لا يُنقَض بمخالفة قياس، و لو جليّاً على الصحيح من المذهب، و قطع به الأكثر."[9]

---

[1] – الآمدي، الإحكام، مصدر سابق، 246/4.

[2] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص47.

[3] – القرافي، الفروق، مصدر سابق، 109/2.

[4] – ابن السبكي، الإبهاج، مصدر سابق، 2936/7، و الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، 268/6.

[5] – ابن السبكي، الأشباه و النظائر، مصدر سابق، 405/2.

[6] – النووي، روضة الطالبين، مصدر سابق، 136/8، 137.

[7] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص47.

[8] – المرداوي، الإنصاف، مصدر سابق، 224/11.

[9] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 505/4، 506.

ليتحصّل من ذلك أنّ الحكم بنقض الاجتهاد المخالف للقياس الجليّ، هو من قبيل المخالفة للدليل القاطع؛ كما تظهره عبارات الجمهور من الأصوليين، و إلاّ فإنّ الظنّ لا يُنقض بالظنّ، كما تقدّم.

الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالقياس عند الإمامية.

معلوم من مذهب الإمامية أنّ القياس، و ما كان على شاكلته من الاستحسان؛ ليسا من أصول الاستنباط عندهم؛ حتّى و إن جاز عقلا العمل بمقتضاهما، و في ذلك يقول المرتضى:

"ممّا منعنا من العمل بالقياس في الشريعة، و أخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول؛ لأنّ الله تعالى ما تعبّد بهما، و لا نصب دليلا عليهما؛ فمن هذا الوجه اطرحنا العمل بهما، و نفينا كونهما طريقين إلى التحريم و التحليل."[1]

و مثله ما صرح به الطوسي في قوله: " القياس في الشرع لا يجوز استعماله،...فثبوت العبادة به تحتاج إلى دليل شرعي، و قد علمنا أنّه ليس في الشرع دليل على أنّ القياس دين الله تعالى، يجوز استعماله، و لا من جهة الكتاب، و لا من جهة السنّة المتواتر بها، و لا من الإجماع."[2]

و لذلك لم يكن للقياس أثر ذكر، ضمن ما يُنقض به اجتهاد المجتهد من أدلّة وقع على خلافها؛ كما هو واضح من عبارات الأعلام في المقام، و لا يستثنى من ذلك إلاّ ما ذكره الشهيد الأول حول نقض الاجتهاد بالقياس المنصوص العلّة في قوله: " ينقض الحكم إذا علم بطلانه...

و يحصل ذلك بمخالفة نصّ الكتاب، ...أو منصوص العلّة عند بعض الأصحاب."[3]

و هذا كلام يوحي بأنّ القياس الّذي يكون مستندا لنقض ما خالفه من الاجتهاد، عند بعض الإمامية، هو القياس ذو العلّة المنصوصة، و الّذي هو بدوره محلّ خلف بين الأصوليين من أهل المذهب؛ فذهب المرتضى في الظاهر من كلامه إلى عدم حجّيته،[4] في حين أثبت القول به في الأحكام نجم الدين الحلّي، و جمال الدين الحلّي؛[5] لكون التعدية فيه من قبيل النص لا من قبيل القياس.

---

[1] – المرتضى، رسائل المرتضى، مصدر سابق، 203/1.

[2] – الطوسي، عدّة الأصول، مصدر سابق، 665/2.

[3] – الشهيد الأول، الدروس الشرعية، مصدر سابق، 76/2.

[4] – المرتضى، الذريعة، مصدر سابق، 684/2.

[5] – نجم الدين الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص183، و جمال الدين الحلّي، مبادئ الأصول، مصدر سابق، ص218.

و من ثمَّ، و وفقا لأصحاب هذا المذهب الأخير؛ يكون نقض الاجتهاد بمنصوص العلّة، بمثابة نقضه بالنص.

خلاصة.

ممّا تقدّم عرضه يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1 – لعلّ الراجح في نقض الأحكام الاجتهادية، المخالفة لمقتضى القياس في مدرسة أهل السنّة؛ يكون القول بنقض الاجتهاد بالقياس الجليّ دون الخفي؛ كما هو مذهب الجمهور منهم؛ لأنّ ما قُطع فيه بنفي الفارق بين الأصل و الفرع، يكون دليلا مقطوعا به، و ينقض به الظن الحاصل بالاجتهاد؛ لأنّه دونه مرتبة.

2– الفارق بين المدرستين السنّية و الإمامية، جوهري في شأن نقض الاجتهاد بالقياس؛ ذلك أنّ القول بنقض الاجتهاد بالجليّ من القياس في مدرسة أهل السنّة؛ إنّما مبناه على أنّ القياس حجّة في شريعة، و مصدر يتعرّف به على الأحكام، كما أنّ الجليّ منه بمثابة الأدلّة القطعية الّتي يُنقض بها الاجتهاد، على ما هو واضح من عبارات الأصوليين في الرأي الراجح.

أمّا ما تعلّق بالجانب الإمامي، و ما قال به البعض من نقض الاجتهاد بالقياس المنصوص العلّة؛ فهو من قبيل نقضه بالنصّ عندهم، على خلفية رفض القياس كمصدر تستقى منه الأحكام الشرعية.

المطلب الرابع: نقض الاجتهاد بالقواعد الكلّية.

و تفصيله في بندين على النحو الآتي:

الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالقواعد الكلّية عند أهل السنّة.

و بيان هذا الفرع في البندين الآتيين:

البند الأول: معنى القواعد الكلّية الّتي يُنقض بها الاجتهاد.

قبل التفصيل في شأن النقض الحاصل بمخالفة القواعد الشرعية الكلّية في الاجتهاد؛ فإنّه من الأهمّية بمكان البيان لمعنى هذه القواعد، الّتي تكون مستندا شرعيّا في عملية نقض الأحكام الاجتهادية.

و الظاهر أنّ المراد بالقواعد الشرعية الكلّية؛ خصوص القواعد الفقهية الّتي هي في اصطلاح الفقهاء عبارة عن حكم أغلبي أكثري لا كلّي، حيث ينطبق على أكثر جزئياته؛ لتعرف أحكامها

منه؛[1] ذلك أنّ " الفروع الّتي تندرج تحتها في ازدياد مستمر بحسب متطلّبات العصر، و مقتضيات الأحوال و الظروف و الملابسات، بحيث تلبّي القاعدة حاجة الفقيه في التعرّف بسهولة على حكم الله فيما جدّ و يجدّ من الجزئيات المندرجة تحت القاعدة."[2]

البند الثاني: تفصيل النقض بمخالفة القواعد الكلّية عند أهل السنّة.

هذا و يُعدّ نقض الاجتهاد بالقواعد على المعنى المتقدّم؛ ممّا اختصّ به المالكية من بين مذاهب أهل السنّة، كما يدلّ عليه كلام الإمام ابن النجار الحنبلي، في معرض البيان لما ينقض و ما لا ينقض به الاجتهاد من الأدلّة: " و زاد مالك يُنقض بمخالفة القواعد الشرعية."[3]

و في بيان ذلك يصرّح الإمام القرافي: " و يُنقض إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد..."،[4] و قال في شرح التنقيح: " و الحكم الّذي يُنقض في نفسه، و لا يمنع النقض، هو ما خالف أحد أمور أربعة: الإجماع، أو القواعد..."،[5] و هو ذات ما أكّد عليه في كتاب الفروق.[6]

و ذات المعنى تداولته العبارات المالكية[7] في مواطن العرض لما يُنقض به الاجتهاد، و ما لا يُنقض يُنقض به؛ على أنّ شرط ذلك هو سلامة القاعدة المستند إليها عن المعارض الراجح، و في ذلك يقول الإمام القرافي: "و اعلم أنّ معنى قول العلماء: حكم الحاكم يُنقض إذا خالف القواعد، و النصوص، و القياس الجليّ، إذا لم يعارض القواعد، و القياس، أو النص ما تقدّم عليه...إنّما النقض عند عدم المعارض الراجح فاعلم ذلك."[8]

و من ثَمَّ فإنّ حكم الحاكم بصحّة عقود السلم، و الإجارة، و المساقاة مثلاً، و إن كان واقعاً على خلاف القواعد؛ إلاّ أنّ وجود المعارض الراجح من السنّة؛ يمنع من نقض الحكم بذلك.[9]

---

[1] – الحموي، غمز عيون البصائر، مصدر سابق، ص51، و مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، 946/2.

[2] – محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، دط، لبنان، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، دت، ص6، 7.

[3] – ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، 506/4.

[4] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص46.

[5] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص441.

[6] – القرافي، الفروق، مصدر سابق، 109/2.

[7] – و ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 62/1، و الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، مرجع سابق، 153/4.

[8] – القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص47.

[9] – نفسه، ص47.

هذا و من الفروع الفقهية للمسألة؛ نقض حكم القاضي متى استند في حكمه إلى البيّنة النافية، دون المثبتة؛ فهو حكم على خلاف القواعد الشرعية،[1] و من ذلك ما لو اختلف المضارب مع ربّ المال؛ فالقول قول المضارب فيما ادّعاه و أقام عليه البيّنة، لا قول صاحب المال؛ ذلك أنّ بيّنة المضارب مثبتة، و بيّنة صاحب المال نافية؛[2] بكون الحكم بهذه الأخيرة موجبا للنقض لأنّه على خلاف القواعد.

و مثاله أيضا، نقض حكم الحاكم فيما يسمّى بالمسألة السريجية؛ نسبة إلى الإمام ابن سريج من الشافعية، و الّتي مفادها أنّ من قال لامرأته: إن طلّقتك فأنت طالق قبله ثلاثا، ثمّ طلّقها بعد ذلك و لو طلقة واحدة؛ فإنّه يلزمه طلاق الثلاث المشروط قبلاً لأنّ الطلقة لم تصادف محلاًّ حال وقوعها، و من ثَمّ فإنه إن مات أو ماتت، و حكم الحاكم بالتوارث بينهما؛ فإنّ حكمه ينقض لوقوعه على خلاف القاعدة: " الشرط لابدّ أن يجامع المشروط."[3]

غير أنّ ما يجدر التنبيه إليه أخيرا؛ أنّ الاستناد إلى القواعد الفقهية في نقض الاجتهاد الواقع على خلافها، إنّما هو محلّ خلاف بين أهل العلم من مدرسة أهل السنّة، و مردّ ذلك إلى أمرين:

أحدهما: و هو كون هذه القواعد، منها القطعي، و منها الظنّي؛ فأمّا القطعي، فهو ما اشترط فيه الإمام القرافي السلامة عن المعارض الراجح؛ لأنّ الظنّ غالبا لا يسلم من معارضة ظنّ آخر.[4]

ثانيهما: أنّ هذه القواعد " لا تخلو عن المستثنيات، و ربّما كانت المسألة الّتي يُرَادُ حكمها من المسائل المستثناة ."[5]

و هو المعنى الّذي صرّح به الحموي[6] من أنّه لا تجوز الفتوى على وفق ما تقتضيه الضوابط و القواعد؛ لكونها أغلبية لا كلّية؛[7] فلا يصحّ اعتمادها كأدلّة قضائية قائمة بذاتها، و إنّما يمكن اعتبارها

---

[1] – الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، مرجع سابق، 153/4.

[2] – الحموي، غمز عيون البصائر، مرجع سابق، 218/2، 219.

[3] – ابن فرحون، تبصرة الحكّام، مصدر سابق، 62/1، و نفسه، 153/4.

[4] – وليد بن فهد الودعان، نقض الاجتهاد، ص11، عن الرابط: www.tas7ee7.com، بتاريخ: 2011/05/25م.

[5] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص294.

[6] – هو أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي، من علماء الحنفية، ت1098هـ، له:غمز عيون البصائر البصائر في شرح الاشباه والنظائر ، و نفحات القرب والاتصال، و (الدر النفيس في مناقب الشافعي. راجع: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، 239/1.

[7] – الحموي، غمز عيون البصائر، مرجع سابق، 37/1.

اعتبارها بمثابة شواهد للاستئناس بها في مقام الاستدلال للوقائع الجديدة؛ اعتمادا على ما هو مدوّن في كتب الفقه و الفروع.[1]

و لعلّ الفصل في المقام يتحدّد بمستند القاعدة الفقهية؛[2] فمتى كانت هذه الأخيرة قائمة على نصّ قطعي من كتاب أو سنّة أو إجماع؛ فهذه " لا مانع من الاحتكام إليها، و الاستنباط منها؛ فهي بمثابة الأدلّة، أو تشبه الأدلّة...فحينئذ يمكن الاستناد إليها في استنباط الحكم، و إصدار الفتوى، و إلزام القضاء بناء عليها. "[3]

و من ثَمَّ فإنّه يمكن القول بأنّ ما خالفها من الاجتهاد، إنّما يكون عرضة للنّقض بناء على مخالفة مستندها من الدليل القاطع، لا لمخالفة القاعدة في حدّ ذاتها.

و مثاله قاعدة:" لا ضرر و لا ضرار"؛ فهي في الأصل لفظ حديث شريف من سنّة رسول الله ﷺ،[4] فيكون نقض الحكم الواقع على خلافها؛ إنّما هو بمثابة نقض الحكم أو الاجتهاد المخالف لنصّ السنّة، و يجري عليه كلّ ما تعلّق من تفاصيل النقض بنصوص السنّة؛ متواترة كانت أو مستفيضة، أو آحادا.

---

[1] – صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى و ما تفرّع عنها، ط1، الرياض، دار بلنسية للنشر و التوزيع، 1417هـ، ص37.

[2] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص294، 295، و أسامة الربابعة، أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، مرجع سابق، ص548، و نفسه، ص35، و الودعان، نقض الاجتهاد، بحث سابق، ص11، عن الرابط: www.tas7ee7.com، بتاريخ: 2011/05/25م.

[3] – نفسه، ص294، 295.

[4] – رواه بهذا اللفظ مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق، حديث رقم:1429، 745/2، و قال عنه ابن حجر أنه مرسل، راجع: ابن حجر، التلخيص الحبير، 475/4، و رواه أحمد في مسنده بذات اللّفظ، حديث رقم:2867، 313/1، و حسّنه شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند، و البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الصلح، حديث رقم:11657، و ابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقّه ما يضر، حديث رقم:2340، 784/2، و قال عنه الألباني: " صحيح"، و رواه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، حديث رقم:2345، 66/2، و زاد عليه: " من ضارّ ضارّه الله، و من شاقّ شاقّ الله عليه" و قال: " هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، و لم يخرّجاه "، و رواه الدارقطني في سننه بلفظ: " لا ضرر و لا إضرار"، كتاب عمر ﷺ إلى أبي موسى الأشعري، باب: المرأة تقتل إذا ارتدّت، حديث رقم:85، 228/4.

و لذلك كان من فروع الفقه في النقض بمخالفة مثل هذه القاعدة في الاجتهاد؛ ما هو مقرّر من لزوم نقض حكم الحاكم المستند إلى شهادة العدو على عدوّه متى كانت العداوة بينهما دنيوية.[1] و نظيره لزوم الحكم بنقض حكم الحاكم؛ متى كان بينه و بين المحكوم عليه أو أحد أقربائه عداوة دنيوية بيّنة، و ذلك دفعا لضرر العداوة القائمة عن المشهود عليه أو المحكوم عليه؛[2] عملا بمقتضى قاعدة لا ضرر و لا ضرار، و الّتي حُكِم على ما خالفها من الاجتهاد بالنقض و الإبطال.

كما أنّ القواعد الفقهية قد تكون لها صفة أخرى؛ باعتبارها معبّرة عن دليل أصولي معتبر في عملية الاستنباط عموماً؛ كدليل الاستصحاب مثلاً.[3]

مثاله ما أورده الإمام النووي في المجموع؛[4] من أنّه لا فرق عند الإمام أحمد في انتقاض الوضوء بأكل لحم الإبل أيا كانت صفته؛ مطبوخاً، أو نيّئًا، أو مشويّا، و كذا لزوم الوضوء عند شرب لبنها، في إحدى الروايتين عنه؛ عملا بقوله ﷺ : ﴿ **لاَ تَوَضَّؤُا مِنْ أَلْبَانِ الغَنَمِ، وَ تَوَضَّؤُا مِنْ أَلْبَانِ الإِبِلِ** ﴾؛[5] مرجّحا في الاعتبار مذهب الشافعية القائلين بعدم لزوم الوضوء من شرب ألبان الإبل، عملا بالقاعدة الفقهية: " الأصل بقاء ما كان على ما كان"، و تقديما لها على الحديث المستدلّ بها لدى الحنابلة؛ لكونها قاعدة تحمل صفة الدليل الأصولي المعتبر عندهم، و هو الاستصحاب.[6]

الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالقواعد الشرعية الكلّية عند الإمامية.

و بيان هذا الفرع في بندين على النحو الآتي:

البند الأول: معنى القواعد الكلّية الّتي يُنقض بها الاجتهاد.

---

[1] – النووي، روضة الطالبين، مصدر سابق، 169/8، و الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، مرجع سابق، 154/4، و ابن عابدين، حاشية رد المحتار، مرجع سابق، 23/6.

[2] – أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص172.

[3] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص295، و السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، مرجع سابق، ص37.

[4] – النووي، المجموع، مصدر سابق، 60/2.

[5] – رواه ابن ماجة في سننه بهذا اللفظ، كتاب: الطهارة و سننها، باب: ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل، حديث رقم: 496، 166/1، و ضعفه الهيثمي، و قال: " فيه الحجاج بن أرطاة و فيه كلام ". راجع: الهيثمي، مجمع الزوائد، 142/2.

[6] – الندوي، القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص 295.

على ما تمّ تحديده من معنى للقواعد الكلّية لدى أهل السنّة، من أنّها خصوص القواعد الفقهية الّتي بينتها المصادر؛ فإنه يتحدد معنى هذه الأخيرة لدى الإمامية بأنّها " أحكام عامة ترتبط بكثير من المسائل الفقهية."[1]

البند الثاني: تفصيل النقض بمخالفة القواعد الكلّية عند الإمامية.

ليس في فقه الإمامية عموما – و في حدود ما تمّ الوقوف عليه من كتاباتهم- ما يوحي بجريان النقض في الأحكام الاجتهادية، لواقعة على خلاف القواعد الفقهية؛ لاسيما و هي في حدّ ذاتها ستندات الاجتهادية؛ الّتي و إن وضعت لها بذور تآليف في الفقه الإمامي عموما؛ إلاّ أنّها كانت متأخرة زمنيا في ذلك، مقارنة بما عليه الأمر لدى أهل السنة، و السبب في ذلك راجع بالدرجة الأولى إلى امتداد عصر النصوص الشرعية لدى الإمامية؛ من خلال الرجوع إلى شخص الأئمّة المعصومين.[2]

و مع ذلك فإنّ القواعد الفقهية لم تسوف حقّها بالبحث العميق في مدرسة الإمامية؛ إلاّ في العصر الحديث، على يد بعض المتأخرين منهم.[3]

غير أنّ ما يُلفت النظر في المقام، هو ما جرى التصريح به لدى بعض المتأخرين؛ كالشيخ الأنصاري،[4] و غيره من أنّ نقض الحكم الاجتهادي لا يتوقّف على الأدلّة القطعية فحسب؛ بل يمتدّ يمتدّ إلى الأدلّة الاجتهادية المعتبرة؛ سواء كان ذلك عن قطع أو عن غير قطع، و هو ما أوضحه صاحب كتاب القضاء في قوله: " إذا كان الحاكم الأوّل مقصّرا في اجتهاده، أو قد حكم غافلا عن دليل معتبر في المسألة؛ فأخطأ على أثر ذلك في الحكم، جاز نقض الثاني حكمه؛ سواء كان عن قطع، أو غيره."[5]

و لعلّ الأمر هنا يقود إلى القول؛ بأنّ الاجتهاد المخالف لقاعدة فقهية معضّدة بما يشهد لها من السنّة أو الإجماع؛ كقاعدة: " لا ضرر و لا ضرار" مثلا، و الّتي هي نصّ حديث معتبر عند الإمامية

---

[1] – ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ط3، د م ن، نشر: مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411هـ، 20/1.

[2] – مهدي المهريزي و محمد حسين الدرايتي، مقدّمة تحقيق كتاب القواعد الفقهية لـ: البجنوردي (ت1395هـ)، ط1، قم، نشر الهادي، 1419هـ، 10/1.

[3] – ناصر مكارم، القواعد الفقهية، مرجع سابق، 17/1، 18.

[4] – الأنصاري، القضاء و الشهادات، مرجع سابق، ص149.

[5] – الكلبايكاني، كتاب القضاء، مرجع سابق، 171/1.

أيضا؛[1] الاجتهاد قد ينقض بها؛ لأنّ المردّ في النقض إنّما هو إلى المستند الشرعي للقاعدة، لا القاعدة في حدّ ذاتها، و الله تعالى أعلم.

خلاصة:

ممّا سبق يمكن الخلوص إلى ما يلي:

1- بالنسبة لمدرسة أهل السنّة؛ فإنّ نقض الاجتهاد بالقواعد الفقهية، محلّ خلاف بين المذاهب؛ نّ القدر المشترك بين المذاهب فيها، هو القول بلزوم النقض في حال تعارض رأي المجتهد في مسألة ما، مع قاعدة فقهية كلّية ذات مستندات شرعية معتبرة من النصوص أو الإجماع؛ كما في قاعدة: " لا ضرر و لا ضرار "، أو المصادمة لقاعدة فقهية في معنى بعض الأدلّة الأصولية المعتبرة في الاستنباط و الاستدلال؛ كما هو شأن قاعدة: " الأصل بقاء ما كان على ما كان"؛ الّتي هي في معنى دليل الاستصحاب المعمول به عموما لدى المذاهب السنّية.

2- بالنسبة لمدرسة الإمامية؛ فإنّه- و إن لم يُعثر لهم في حدود ما تمّ الوقوف عليه- تصريح بنقض الأحكام الاجتهادية المخالفة للقواعد الفقهية؛ فلعلّه يمكن تقرير هذا المبدأ بالنسبة للقواعد الّتي هي في الأصل نصّ شرعيّ مستقلّ؛ كقاعدة: " لا ضرر و لا ضرار" مثلاً.

و لعلّها نتيجة تجد ما يؤيّدها؛ لاسيما في حال اعتبار القواعد الفقهية من أهم الوسائل الّتي تحقّق الوصول إلى أحكام شرعية كثيرة في كافّة أبواب الفقه، و فروعه المختلفة، كما قد تتأيّد هذه الوجهة بالاستناد إلى ما تمّ عرضه من تصريحات بعض الإمامية، في شأن لزوم نقض الاجتهاد المخالف للأدلّة المعتبرة، و إن لم تكن قطعية؛ فيصدق الأمر بالدرجة الأولى على القواعد الفقهية، ذات المعاني الكلّية، و الله تعالى أعلم.

[1] - رواه الكليني في فروع الكافي، كتاب المعيشة، باب: الضرار، حديث رقم:20، 292/5، 293، و الصدوق في من لا يحضره الفقيه، كتاب: القضايا و الأحكام، باب: عدم جواز مقاطعة الطحان على قدر الحنطة، حديث رقم:3859، 233/3.

خاتمه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من خلال ما تمّ عرضه في الفصول المتقدّمة، يمكن الخلوص إلى النّتائج الآتية:

1- الرأي كمصدر من مصادر التشريع، محلّ خلاف بين المدرستين السنّية و الإمامية؛ فقد كان محلّ رفض في الجانب الإمامي عموما، إلاّ أنّ بعض الرؤى الحديثة في هذه المدرسة، قد أصبحت تنحو منحى الأخذ به فيما يسمّى بمناطق الفراغ التشريعي، و هو ما يكشف عن تطوّر ملحوظ في الفكر الأصولي الإمامي.

2- شهد الاجتهاد في الدّائرتين السّنّية و الإمامية، تطوّرا من حيث المفهوم و المعنى؛ فبعد أن كان يعني الرأي و ما لا نصّ فيه، فقد أصبح مرادفا لآلية استنباط الحكم الشرعي من النّص الدّيني؛ كتابا كان أو سنّة في كلا المدرستين؛ على خلف بيّن بينهما حول مؤدّى آلية الاجتهاد، من حيث الإفضاء إلى مجرّد الظن بالحكم الشرعي، أو الوصول بالمجتهد إلى حدّ القطع و العلم به؛ الأمر الّذي أثمر اختلافا بيّنا بين العبارات السنّية و الإمامية في تعريف الاجتهاد.

3- الآراء الاجتهادية في عرف المدرستين، محكومة بعنصرين متقابلين لا يجتمعان أبدا؛ هما: عنصر الحجّية من جهة، و عنصر النقض من جهة أخرى؛ على أنّ الحجّية في قول المجتهد يمكن تناولها بأبعاد ثلاثة: حجّية في حقّ نفسه، و حجّية في حقّ غيره من أهل الاجتهاد، و حجّية في حقّ غيره من أهل التقليد، و مثلها عنصر النقض فأثره يتعلّق بمراتب ثلاثة أيضا هي: نقض المجتهد اجتهاده في عمل نفسه، و في عمل غيره من أهل التقليد، و في حكمه أو حكم غيره من أهل النظر و الاجتهاد.

4- حجّية الرأي الاجتهادي في حقّ صاحبه، هي حجّية مطلقة عموما؛ لأنّ فرض المجتهد ما أدّاه إليه اجتهاده، مطلقا كان أو متجزّئا، على الراجح من المدرستين؛ أما حجية رأيه في حق غيره من المجتهدين أو المقلّدين، فهي حجّية مقيّدة تبعا لعامل الضرورة المقدّرة بقدرها من جهة، أو تبعا لإعمال بعض القواعد الاجتهادية؛ الّتي لا يمكن فصلها عن عملية الاستنباط؛ كالعمل بقاعدة مراعاة الخلاف و الخروج منه، و كذا العمل بقاعدة الاحتياط و التوقف وغيرها، أو عندما يتعلّق الأمر ببعض صور الاجتهادات الجماعية؛ الّتي قد تكتسب صفة الإلزام بتبنّي ولاة الأمور لها.

5- تأخّر الطرح الأصولي لبعض المسائل الاجتهادية في المدرسة الإمامية، مقارنة بمدرسة أهل السنّة؛ كفكرة حجّية الاجتهادات الجماعيّة و ما يتعلّق بها من فكرة المرجعيّة التخصّصية، و كذا الترخص بمسائل الخلاف، و غيرها من البحوث المتعلّقة بعنصر الحجّية، أو كبعض المسائل المتعلّقة بعنصر النقض في الرأي الاجتهادي؛ كما هو شأن النقض لبعض الاجتهادات الصحيحة المبنيّة على

ظروف الزمان و المكان؛ للتأخّر التاريخي في تبلور فكرة الاجتهاد و ضوابطها لدى الشيعة عموما.

6- الخلاف بين المدرستين، في شأن اعتماد بعض الأصول الاجتهادية في الاستنباط؛ كالقياس، و الاستحسان، و الاستصلاح، كان ذا أثر في الخلاف بينهما فيما يتعلّق بإعمال بعض القواعد الاجتهادية؛ كقاعدة مراعاة الخلاف الّتي أعملتها بعض المذاهب السنّية، بمعان غاب أثرها في المدرسة الإمامية، و كان ذلك ذا أثر واضح في الخلاف حول بعض متعلّقات الحجّية في الآراء الاجتهادية.

7- ثمّة ارتباط بين المقرّرات الأصولية المعتمدة لدى كلّ مدرسة، على نحو يشكّل امتدادا لطبيعة البحث الاجتهادي في كلّ منهما، و من ذلك مسألة وجوب الرجوع إلى الأعلم؛ الّتي شكّلت حسما في المنظور الإمامي تحديدا، و كانت سببا في تغييب العرض المفصّل لبعض المسائل المهمّة في باب الاجتهاد، و من ذلك مسألة الترخص بالخلاف مثلا.

8- على الرغم من أنّ مبنى الخلف بين المدرستين في بعض مسائل البحث عقدي محض؛ فالموضوعية في البحث، لا تمنع من أن يُقال أنّ الخلف في البعض الآخر، يمكن حصره في حدود البحث الأصولي النظري البحت؛ كما هو الشأن في مسألة الأخذ بالمشهور من الأقوال، و كذا حجّية قول الميّت؛ ذلك أنّ المطبّق عمليا هو الاعتماد على معطيات الواقع العمليّ للمكلّفين في كلا المدرستين، و المحكوم بحيثيات العصر و طبيعة مسائله؛ الّتي تفرض هذا المنهج أو ذاك في الاجتهاد.

9- بتبنّي القول بالتخطئة في الاجتهاد كرأي راجح في كلا المدرستين؛ فالاتّفاق واقع بينهما عموما حول مشروعية مبدأ نقض الأحكام الاجتهادية، على اختلاف مقامات المجتهد؛ لكنّ ذلك لم يمنع من الاختلاف البين في شأن المستندات الشرعية الّتي تحكم عملية النقض؛ فثمة بون شاسع بين المستندات السنّية، و المستندات الإمامية، خاصّة عند تعلّق الأمر بمستندي السنّة و الإجماع تحديدا؛ فالتوافق الظاهري بين عبارات المذاهب بين المدرستين، لا يغني عنه الخلف الواضح بينهما في تحديد معنى كلّ من هذين الدليلين، و الّذين يعدّ مبنى الخلف فيهما ذو طبيعة عقديّة محضة لا يمكن تجاوزها.

إلى هذا الحدّ تكون نهاية هذا البحث؛ الّذي و إن كان جهد المقلّ، فقد بذلت فيه غاية وسعي، في محاولة تفكيك متعلّقات موضوعه و تتبّعها؛ مع السعي إلى مسك أطراف مسائله في ظلّ مدرستي أهل السنّة و الإمامية؛ متوخّية محاولة الجمع بين الرؤيتين فيما كان الخلاف فيه لفظيا، و

مفرّقة بين الوجهتين متى كان أصل الخلف لا يقبل توجيها أو تبريرا؛ فإن أصبت فمن الله تعالى وحده، فله الحمد و المنّة سبحانه، و إن أخطأت فمن نفسي و من الشيطان، و أسأل الله أن يتجاوز عمّا كان فيه من الخطأ أو الزلل أو التقصير، و الحمد لله أوّلا و آخرا، و سبحان ربّك رب العزّة عمّا يصفون، و سلام على المرسلين، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.
ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.
ثالثاً: فهرس الآثار السنّية.
رابعًا: فهرس الآثار الإمامية.
خامسًا: فهرس الأعلام المترجم لهم.
سادسًا: فهرس المصادر و المراجع.
سابعًا: فهرس الموضوعات.

جامعة الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ ﴾	159	209
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾	185	229
﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ ﴾	228	346
﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾	275	342
سورة آل عمران		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ ﴾	102	159
﴿ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ ﴾	159	183
سورة النساء		
﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم ﴾	03	342
﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾	11	341
﴿ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ ﴾	11	8
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾	59	126، 185، 232،
﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ ﴾	83	274
﴿ رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾	165	281
سورة المائدة		
﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾	44	279
﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾	47	279
﴿ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡ ﴾	53	20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنعام		
﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَاۚ ﴾	109	20
سورة الأنفال		
﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾	41	38 ،37
سورة التوبة		
﴿ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ ﴾	122	253 ،200 ،96
سورة يونس		
﴿ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلۡعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ ﴾	81	292
سورة هود		
﴿ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ﴾	40	177
﴿ فَلَوۡلَا كَانَ مِنَ ٱلۡقُرُونِ مِن قَبۡلِكُمۡ أُوْلُواْ بَقِيَّةٖ ﴾	116	177
سورة يوسف		
﴿ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾	68	177
سورة النحل		
﴿ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	43	253 ،222 ،200،
﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ ﴾	92	80
سورة الإسراء		
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾	15	161
﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖ ﴾	31	84 ،83
﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ ﴾	36	هامش الصفحة77، 158 ،126

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنبياء		
﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	07	200، 222، 253،
﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ ﴾	78	274
﴿ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ﴾	79	274، 279،
سورة الحج		
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾	78	322
سورة النور		
﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾	04	346
سورة سبأ		
﴿ ٱلۡمَعَارِجِ نُوحٖ ٱلۡجِنِّ ٱلۡمُزَّمِّلِ ﴾	13	177
سورة ص		
﴿ وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثٗا فَٱضۡرِب بِّهِۦ وَلَا تَحۡنَثۡۗ ﴾	44	234
سورة الزمر		
﴿ فَبَشِّرۡ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ ﴾	17، 18	115
سورة الشورى		
﴿ ٱلتَّحۡرِيمِ ٱلۡمُلۡكِ ٱلۡقَلَمِ ٱلۡحَاقَّةِ ٱلۡمَعَارِجِ نُوحٖ ٱلۡجِنِّ ٱلۡمُزَّمِّلِ ٱلۡمُدَّثِّرِ ﴾	10	126
﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾	38	183
سورة الحجرات		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾	06	310
سورة النجم		
﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﴾	28	هامش الصفحة 77

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الحشر		
﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾	02	126
سورة التغابن		
﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾	16	91، 159
سورة الطلاق		
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ ﴾	07	161

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: فهرس الأحاديث النبويّة

طرف الحديث	الصفحة
– حرف الألف –	
﴿ إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ...﴾	274
﴿ أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ﴾	19
﴿ أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ ﴾	280
﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلاَثَةٍ.﴾	47
﴿ إِنَّ الشَيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَ هُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ﴾	174
﴿ إِنَّ اللّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ و النِّسْيَانُ...﴾	84
﴿ إِنَّ اللهَ يُحِبُ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ﴾	230
﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، و إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَ لَعَلَّ بَعْضَكُمْ ...﴾	79
﴿ إِنَمَا بُعِثْتُ بِالحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ ﴾	230
﴿ إِنِّي أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالٍ ثَلاَثَةٍ.﴾	هامش الصفحة 237
﴿ إني أخاف عليكم ثلاثا وهن كائنات.﴾	هامش الصفحة 237
﴿ إِيَاكُمْ وَ ثَلاَثَةَ : زَلَةُ عَالِمٍ وَ جِدَالُ مُنَافِقٍ بِالقُرْآنِ.﴾	237
– حرف الحاء –	
﴿ حَلاَلٌ بَيِّنٌ، وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ، وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ ﴾	159
– حرف الذال –	
﴿ ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ﴾	352
– حرف الراء –	
﴿ رَأَيْتُ النَبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَ خُفَّيْهِ.﴾	هامش الصفحة 349
﴿ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الخطأ و النسيان.﴾	162

طرف الحديث	الصفحة

– حرف العين –

﴿ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَاشِدِينَ المَهْدِيينَ.﴾	189
﴿ عَلَيْكُمْ بِالسَوَادِ الأَعْظَمِ. ﴾	174

– حرف الكاف –

﴿كيف تقضي؟﴾	03، 126

– حرف اللاّم –

﴿ لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ.﴾	172، 360
﴿ لاَ تَوَضَّؤُا مِنْ أَلْبَانِ الغَنَمِ، وَ تَوَضَّؤُا مِنْ أَلْبَانِ الإِبِلِ ﴾	374
﴿ لاَ ضَرَرَ وَ لاَ ضِرَارَ﴾	373 ، 375
﴿ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ ﴾	37
﴿ لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ المَرْأَةِ وَ عَمَّتِهَا وَ لاَ بَيْنَ المَرْأَةِ وَ خَالَتِهَا.﴾	357
﴿ لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ ﴾	352

– حرف الميم –

﴿ مثل أصحابي مثل النجوم يهتدي به.﴾	هامش الصفحة 280
﴿ مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ.﴾	291

– حرف الياء –

﴿ يَسِّرُوا وَ لاَ تُعَسِّرُوا﴾	229

ثالثا: فهرس الآثار السنّية.

طرف الأثر	الصفحة
– حرف الألف –	
﴿ أَفِي كِتَابِ اللَّهِ ثُلُثُ مَا بَقِي؟ ﴾	8
﴿إنّ النّاس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو ...﴾	7
﴿ إِنِّي سَأَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ.﴾	275
– حرف الباء –	
﴿ بِئْسَ مَا قُلْت، قُلْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ.﴾	275 ، 40
– حرف التاء –	
﴿ تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَ هَذَا عَلَى مَا قَضَيْنَا.﴾	333
– حرف السين –	
﴿ السُّنَّةُ مَا سَنَّهُ اللَهُ، وَ رَسُولُهُ ﷺ... ﴾	40
– حرف اللاّم –	
﴿ لاَ يَمْنَعُكَ قَضَاءٌ قَضَيْتَهُ بِالأَمْسِ رَاجَعْتَ فِيهِ نَفْسَكَ. ﴾	101

رابعًا: فهرس الآثار الإمامية.

طرف الأثر	الصفحة

– حرف الألف –

﴿ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلاً قَدْ عَرَفَ حَلاَلَنَا وَ حَرَامَنَا.﴾	هامش ص58، 201،
﴿ اختر لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ.﴾	196
﴿ ذَا أَرَدْتَ حَدِيثَنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الجَالِسِ.﴾	هامش ص 262
﴿ إِذَا كُنْتُمْ فِي أَئِمَّةِ الجُورِ فَامْضُوا فِي أَحْكَامِهِمْ.﴾	306
﴿ أَلْزِمُوهُمْ مَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ. ﴾	306
﴿ أَمَّا الحَوَادِثُ الوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا.﴾	306 ،71
﴿ أُنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَ نَظَرَ فِي حَلاَلِنَا...﴾	306
﴿ أُنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا...﴾	306
﴿ إِنَّمَا الأُمُورُ ثَلاَثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ.﴾	159
﴿ إِنَّهُ لاَ يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لاَ تَعْلَمُونَ إِلاَّ ...﴾	هامش الصفحة77
﴿ إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الجُورِ.﴾	193
﴿ إِيَّاكَ و خصْلَتَيْنِ فَفِيهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ.﴾	159

– حرف الحاء –

﴿ الحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا.﴾	196

– حرف الفاء –

﴿ فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ...﴾	338
﴿ فَنَحْنُ حُجَجَ اللهِ فِي عِبَادِهِ، و خَزَّانُهُ عَلَى عِلْمِهِ.﴾	71 ،70

– حرف اللاّم –

﴿ لاَ تُزَوَّجُ ابْنَةُ الأَخِ وَلاَ ابْنَةُ الأُخْتِ عَلَى العَمَّةِ وَ لاَ عَلَى الخَالَةِ...﴾	357
﴿ لَوْلاَ زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِيثَ أَبِي عليه السلام سَتَذْهَبُ.﴾	هامش ص 262

طرف الأثر	الصفحة

– حرف الميم –

﴿ مَنْ شَكَّ، أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ.﴾	هامش الصفحة 77

– حرف الواو –

﴿ الوُقُوفُ عند الشُبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الاِقْتِحَامِ فِي الهَلَكَةِ.﴾	159

– حرف الياء –

﴿ يَا زُرَارَةَ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، وَ دَعِ الشَّاذَ النَّادِرَ.﴾	117
﴿ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا.﴾	هامش ص58

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا: فهرس الأعلام المترجم لهم.

العلم المترجم له.	الصفحة.
– حرف الألف –	
الأبهري: محمد بن عبد الله بن محمد الأبهري.	64
الأردبيلي: أحمد بن محمد الأردبيلي.	206
إلكيا الهراسي: علي بن محمد بن علي عماد الدين	210
الأنصاري: مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري.	117
– حرف الباء –	
الباقلاّني: محمّد بن الطيّب بن محمد القاضي البصري بن الباقلاّني.	136
ابن برهان: أحمد بن علي بن محمد الوكيل أبو الفتح.	210
البرزلي: أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتل البلوي القيرواني.	133
البزدوي: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن عيسى بن مجاهد.	10
البهائي: محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي.	130
البويطي: يوسف بن يحي.	64
البيضاوي: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي.	26
– حرف الجيم –	
الجبّائي: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد.	136
الجبائي: عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام.	136
الجصّاص: أحمد بن علي الرازي الجصّاص.	171
الجيلي: شافع بن عبد الرشيد بن القاسم.	212
– حرف الحاء –	
الحلّي: جعفر بن الحسين بن سعيد الهذلي.	29
الحلّي: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهّر الحلّي.	31
الحموي: أحمد بن محمد مكي.	372

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلم المترجم له.	الصفحة.
– حرف الخاء –	
الخضري: محمد بن عفيفي الباجوري.	131
خلاّف: عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف.	6
الخوئي: أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي.	58
ابن خويز منداد: محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق.	171
الخياط: عبد الرحيم بن محمد أبو الحسين.	171
– حرف الراء –	
الرافعي: عبد الكريم بن محمد بن الفضل بن الحسن القزويني.	212
الرصاع: أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع.	155
– حرف الزاي –	
الزركشي: محمد بن بهادر.	92
أبو زهرة: محمد بن أحمد أبو زهرة.	5
– حرف السين –	
ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي.	65
السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي.	7
ابن سريج: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي.	125
السمرقندي: محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي.	316
السمعاني: منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المَرْوَزي.	23
– حرف الشين –	
الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي.	22
الشهيد الأول: محمد بن مكي المطلبي العاملي الجزيني النّباطي.	95
الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي الجعبي.	95
الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي.	64

العلم المترجم له.	الصفحة.
– حرف الصاد –	
ابن الصباغ: عبد السيّد بن محمد بن عبد الواحد.	93
الصدر: محمد باقر بن حسن الصدر.	28
– حرف الطاء –	
الطوسي: محمّد بن الحسن الطوسي.	197
– حرف العين –	
ابن عبد البَر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري.	232
العطّار: حسن بن محمد بن محمود العطار.	236
عياض: أبو الفضل عياض بن موسى.	134
عيسى بن أبان: عيسى بن أبان بن صدقة.	350
– حرف الفاء–	
ابن فرحون: إبراهيم بن أبي الحسن.	108
– حرف القاف –	
ابن القاسم: أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم.	63
ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي.	65
القدوري: أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر.	213
القفال: محمد بن علي بن إسماعيل القفال.	113
– حرف الكاف –	
الكاساني: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني.	65
ابن كجّ: يوسف بن أحمد بن كج الدينوري.	142
– حرف الميم –	
المازري: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري.	105
المرتضى: علي بن الحسين الموسوي.	13
المفيد: محمد بن محمد بن النعمان.	13

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقري: أحمد بن محمد المقري.	110

– حرف النون –

النائيني: حسين النائيني النجفي.	320
ابن النجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي.	316
نجل الشهيد الثاني: الحسن بن زين الدين العاملي.	32
ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد.	152

– حرف الهاء –

أبو الهذيل: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العلاّف	276
ابن أبي هريرة: الحسن بن الحسين القاضي.	228

– حرف الواو–

الونشريسي: أحمد بن يحي الونشريسي.	106

– حرف الياء –

اليزدي: عبد الكريم اليزدي القمّي.	215

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سابعًا: فهرس المصادر و المراجع.

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أوّلاً: كتب التفسير و الحديث و شروحه.

أ- كتب التفسير و الحديث السنّية.

- **الأصبحي**: مالك بن أنس الأصبحي المدني، أبو عبد الله الإمام (179هـ).

1- الموطّأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، مصر، دار إحياء التراث العربي، دت.

- **الألباني**: محمد ناصر الدين الألباني.

2- ضعيف سنن ابن ماجة (ت 275هـ)، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، 1417هـ/ 1997م.

3- صحيح سنن الترمذي(ت279هـ)، ط1، الرياض، مكتبة المعارف، للنشر و التوزيع، 1420هـ/2000م.

4- ضعيف سنن الترمذي(ت279هـ)، ط1، الرياض، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، 1420هـ/2000م.

- **البخاري**: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله (ت256هـ).

5- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ و سننه و أيّامه، قام بشرحه و تصحيح تجاربه و تحقيقه: محب الدين الخطيب، رقّم كتبه و أبوابه و أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشره و أخرجه و أشرف على طبعه: قصيّ محب الدين الخطيب، دط، القاهرة، المكتبة السلفية، 1400هـ.

- **البوصيري**: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن قايماز، أبو العباس(ت840هـ).

6- تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1416هـ/1996م.

- **البيهقي**: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، أبو بكر الحافظ (ت458هـ).

7- السنن الكبرى، و بذيله الجوهر النقي لابن التركماني، ط1، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، 1433هـ.

- **التبريزي**: محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله ولي الدين (ت741هـ).

8- مشكاة المصابيح، تحقيق: الألباني، ط1، دمشق، المكتب الإسلامي للطباعة و النّشر لصاحبه محمد زهير الشاويش، 1381هـ/ 1979م.

- **الترمذي**: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، أبو عيسى(ت 279)هـ.

9- الجامع الكبير، حققه، و خرّج أحاديثه و علّق عليه: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996م.

- **الجصاص**: أحمد بن علي الرازي الجصاص، أبو بكر (ت370 هـ)

10- أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.

- **ابن الجوزي**: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي، أبو الفرج (ت597هـ).

11- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقديم و ضبط: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1402هـ/1983م.

- **الحاكم**: محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ).

12- المستدرك على الصحيحين بتعليقات الإمام الذهبي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411هـ/ 1990م.

- **الدارقطني**: علي بن عمر الدارقطني (ت385هـ).

13- سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دط، بيروت، دار المعرفة، 1386هـ/ 1966م.

- **الدارمي**: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل السورقندي الدارمي (ت255هـ).

14- سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ.

- **أبو داود**: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، أبو داود (ت275هـ).

15- سنن أبي داود، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، دت.

- **الزمخشري**: محمود بن عمر الزمخشري، أبو القاسم جار الله (ت 538هـ).

16- الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل، دط، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1385هـ/1966م.

- **السندي**: محمد بن عبد الهادي السندي(ت1138هـ).

17- شرح سنن ابن ماجة، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1416هـ/1996م.

- **الشافعي**: محمد بن إدريس (ت204هـ).

18- أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ.

- **الطبراني**: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الطبراني، أبو القاسم (ت360هـ).

19- المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، الموصل، مكتبة العلوم و الحكم، 1404هـ/1983م.

20- المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دط، القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ.

21- المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، ط1، بيروت، عمان، المكتب الإسلامي، دار عمار، 1405هـ/1985م.

- **الطيالسي**: سليمان بن داود الفارسي البصري الطيالسي (ت204هـ).

22- مسند الطيالسي، دط، دار المعرفة، بيروت، دت.

- **ابن عبد البر**: يوسف بن عبد البر، أبو عمر الأندلسي (ت463هـ).

23- جامع بيان العلم و فضله، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1398هـ.

- **عبد الرزاق**: عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني، أبو بكر (ت211هـ).

24- مصنّف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي، 1403هـ.

- **العسقلاني**: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، أبو الفضل، (ت 852هـ).

25- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/1989م.

26- فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقّم كتبه و أبوابه و أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، بيروت، دار المعرفة، دت.

- **القرطبي**: محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله القرطبي (ت671هـ)

27- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م.

28- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م.

- **الكسي**: عبد بن حميد بن نصر الكسي، أبو محمد (ت249هـ).

29- المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البدري السامرّائي، و محمود محمد خليل الصعيدي، ط1، القاهرة، مكتبة السنّة، 1408هـ/ 1988م.

30- الفروع من الكافي، صححه و قابله و علّق عليه: علي أكبر الغفاري، ط3، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1367هـ.

- **ابن ماجة**: محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله الحافظ (275هـ).

31- سنن ابن ماجة، تحقيق و تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، بيروت، دار الفكر، دت.

- **مسلم**: بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ).

32- صحيح مسلم، دط، بيروت، دار الجيل، دت.

- **النووي**: يحي بن شرف بن حسن الحوراني النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت676هـ).

33- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

- **الهيثمي**: علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، أبو الحسن نور الدين (ت807هـ).

34- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دط، بيروت، دار الفكر، 1412هـ.

ب- كتب التفسير و الحديث الإمامية.

- **الطبرسي**: الفضل بن الحسن الطبرسي، أبو علي أمين الإسلام (ت548هـ).

35- مجمع البيان في تفسير القرآن، تقديم: محسن الأمين العاملي، تحقيق و تعليق لجنة من العلماء، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1415هـ/1995م.

- **الصدوق**: محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (ت381هـ).

36- علل الشرائع، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، دط، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية و مطبعتها، 1385هـ/1966م.

- **الطبرسي**: الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت1320هـ).

37- مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط2، بيروت، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1408هـ/ 1988م.

- **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (ت 460هـ).

38- الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار، حقّقه و علّق عليه: حسن الموسوي الخراساني، و نهض بمشروعه: علي الآخوندي، تصحيح: محمد الآخوندي، ط4، طهران، دار الكتب الإسلامية، دت.

- **العاملي**: محمد بن الحسن الحر (ت1104هـ).

39- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، عنى بتصحيحه و تحقيقه و تذييله: محمد الرازي، مع تعليقات تحقيقية لأبي الحسن الشعراني، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.

- **الكليني**: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيأ أبو جعفر ثقة الإسلام (ت329هـ).

40- من الكافي، صحّحه و علّق عليه: عي أكبر الغفاري، نهض بمشروعه: محمد الآخوندي، ط3، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.

ثانيًا: كتب الفقه.

أ- كتب الفقه الحنفي.

- **الحصفكي**: محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصفكي (ت1088هـ).

41- الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، إشراف: مكتب البحوث و الدراسات، طبعة مصححة و منقّحة، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1415هـ/1995م.

- **حيدر**: علي حيدر.

42- درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط1، بيروت، دار الجيل، 1411هـ/1991م.

- **السمرقندي**: محمد بن أحمد الحنفي، أبو بكر علاء الدين ت(539هـ).

43- تحفة الفقهاء، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م.

- **الصدر الشهيد**: عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، أبو محمد حسام الدين (ت536هـ).

44- شرح أدب القاضي للخصّاف، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني و أبو بكر محمد الهاشمي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م.

- **ابن عابدين**: محمد أمين بن عابدين (ت1252هـ).

45- حاشية رد المحتار، طبعة بإشراف مكتب البحوث و الدراسات، بيروت، دار الفكر، 1415هـ/1995م.

- **الكاساني**: أبو بك بن مسعود الكاساني الحنفي، علاء الدين (587هـ).

46- بدائع الصنائع، ط1، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409هـ/1989م.

- **ابن نجيم**: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري الحنفي (ت970هـ).

47- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبطه و خرّج آياته و أحاديثه: زكرياء عميرات، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.

ب- كتب الفقه المالكي.

- **الأصبحي**: مالك بن أنس الأصبحي المدني، أبو عبد الله الإمام (179هـ).

48- المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، و يليها مقدّمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، للإمام أبي الوليد بن رشد (ت520هـ)، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م.

- **البرزلي**: أحمد بن محمد أبو القاسم، (ت841هـ).

49- جامع مسائل الأحكام لما نزل ممن القضايا بالمفتين و الحكّام، تقديم و تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002م.

- **الحطّاب**: محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، أبو عبد الله الحطاب الرعيني (ت954هـ).

50- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، عالم الكتب، 1423هـ/2003م.

- **الدردير**: أحمد بن محمد بن أحمد العدوي أبو البركات (ت1302هـ).

51- الشرح الكبير، دط، د م ن، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي و شركاه، دت.

- **الدسوقي**: محمد عرفة الدسوقي، شمس الدين (ت1230هـ).

52- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير مع تقريرات محمد عليش، دط، دم ن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي و شركاه، دت.

- **ابن رشد**: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت 595هـ).

53- بداية المجتهد، ط6، بيروت، دار المعرفة، 1402هـ/1982م.

- **الشاطبي**: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، أبو إسحاق (ت790هـ).

54- فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، و تقديم: محمد أبو الأجفان، ط2، تونس، مطبعة الكواكب، 1985م.

- **عليش**: محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله (ت1299هـ).

55- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، و بهامشه تبصرة الحكّام لابن فرحون، ط1، مصر، مطبعة التقدم، 1320هـ.

- **عياض**: عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، أبو الفضل قاضي الأئمّة (ت 544هـ).

56- مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام، تقديم و تحقيق و تعليق: محمد بن شريفة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م.

- **ابن فرحون**: إبراهيم بن محمد بن فرحون برهان الدين، أبو الوفاء (ت799هـ).

57- تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام، تخريج و تعليق: جمال مرعشلي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م.

- **الونشريسي**: أحمد بن يحي الونشريسي التلمساني، أبو العباس(ت 914هـ).

58- المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية و الأندلس و المغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف: محمد حجّي، دط، الرّباط، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م.

ج- كتب الفقه الشافعي.

- **ابن أبي الدم**: إبراهيم بن عبد الله شهاب الدين القاضي (ت642هـ).

59- كتاب أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية و الحكومات، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1407هـ/1987م.

- **الشافعي**: محمد بن إدريس (ت204هـ).

60- الأم، تحقيق و تخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، مصر، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1422هـ/2001م.

- **ابن الصّلاح**: عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي، أبو عمرو (ت643هـ).

61- أدب المفتي و المستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دط، المدية، دار الوفاء للنّشر و التوزيع، دت.

- **الماوردي**: علي بن محمد بن حبيب البصري، أبو الحسن البغدادي (ت450هـ).

62-أدب القاضي، تحقيق:محيي هلال السّرحان، دط، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1391هـ/1971م.

63- الأحكام السلطانية، دط، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1386هـ.

- **النووي**: يحي بن شرف بن حسن الحوراني النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت676هـ).

64- المجموع شرح المهذب، دط، دم ن، دار الفكر، دت.

65- روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت.

د- كتب الفقه الحنبلي.

- **البهوتي**: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي(ت1051هـ).

66- كشاف القناع، تقديم: كمال عبد العظيم العناني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.

- **ابن تيمية**: عبد الحليم تقي الدين أبو العباس(ت 728هـ).

67- مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز و عامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 1426هـ/ 2005م.

- **ابن قدامة**: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد (ت620هـ).

68- المغني على مختصر الخرقي، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر و التوزيع، دت.

- **ابن قدامة**: عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج (ت 682هـ).

69- الشرح الكبير على متن المقنع، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر، و التوزيع، دت.

- **ابن القيّم**: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين (ت751هـ).

70- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، اعتنى به: أحمد الزعبي، و قدّم له: القاضي د. سمير عالية، ط1، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1419هـ/1999م.

71- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و عبد القادر الأرناؤوط، ط14، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار، 1407هـ/1986م.

- **المرداوي**: علي بن سليمان المرداوي، أبو الحسن علاء الدين (ت885هـ).

72- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط1، بيروت، دار إحياء التراث، 1376هـ/1957م.

هـ- كتب الفقه الإمامي الجعفري.

- **الآبي**: الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، المعروف بالفاضل الآبي، (ت 690هـ).

73- كشف الرموز، تحقيق: علي الاشتهاردي، و حسين اليزدي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1410هـ.

- **الأردبيلي**: أحمد بن محمد الأردبيلي (ت993هـ).

74- مجمع الفائدة، تحقيق: مجتبى العراقي و علي الاشتهاردي و حسين اليزدي الأصفهاني، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1414هـ.

- **الأنصاري**: مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري (ت1281هـ).

75- القضاء و الشهادات، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط1، قم، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1415هـ.

- **الجواهري**: محمد حسن النجفي، شيخ الفقهاء (ت1266هـ).

76- جواهر الكلام، تصحيح و تحقيق و تعليق: محمود القوجاني، ط3، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1362هـ.

- **الحائري**: آية الله كاظم الحسيني الحائري.

77- القضاء في الفقه الإسلامي، ط1، قم، مجمّع الفكر الإسلامي، 1415هـ.

- **الحلبي**: أبو الصلاح الحلبي، الفقيه الأقدم (ت447هـ).

78- الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، دط، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع) العامّة، دت.

- **الحلّي**: محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، أبو جعفر (ت598هـ).

79- كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لجماعة المدرسين، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1410هـ.

- **الحلّي**: جعفر بن الحسين بن سعيد الهذلي، أبو القاسم نجم الدين الحلّي المحقّق (ت 676هـ).

80- شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، ط2، طهران، انتشارات استقلال، 1409هـ.

- **الحلّي**: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهّر الحلّي، أبو منصور العلاّمة (ت726هـ).

81- قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1413هـ.

82- مختلف الشيعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 1418هـ.

83- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، ط1، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1422هـ.

84- تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة ستارة، 1420هـ.

- **ابن زهرة**: حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت585هـ).

85- غنية النزوع، تحقيق: إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، ط1، إيران، مؤسسة الإمام الصادق، 1417هـ.

- **الشهيد الأول**: محمد بن مكّي العاملي شمس الدين (ت786هـ)

86- الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1414هـ.

87- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، نشر مؤسسة آل البيت، مطبعة ستارة، 1419هـ.

88- القواعد و الفوائد، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، دط، قم، منشورات مكتبة المفيد، دت.

- **الصدر**: محمد باقر بن حسن الصدر (ت1400هـ).

- اقتصادنا، دط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1411هـ/1991م.

- **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (ت 460هـ).

89- المبسوط، تصحيح و تعليق: محمد الباقر البهبودي، دط، إيران، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، 1351هـ.

90- كتاب الخلاف، تحقيق: علي الخراساني، و جواد الشهرستاني، و محمد مهدي نجف، إشراف: مجتبى العراقي، ط1، قم، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1418هـ.

- **الكركي**: علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني (ت 940هـ).

91- جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مهر، 1411هـ.

- **الكلبايكاني**: آية الله العظمى محمد رضا الموسوي الكلبايكاني (ت1414هـ).

92- كتاب القضاء، دط، قم، مطبعة الخيام، 1410هـ.

- **المرتضى**: علي بن الحسين الموسوي أبو القاسم، علم الهدى (ت436هـ).

93- رسائل المرتضى، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، دط، قم، دار القرآن الكريم، 1405هـ.

- **مغنية**: محمد جواد مغنية (ت 1400هـ).

94- الفقه على المذاهب الخمسة، ط7، بيروت، دار الجواد، 1982م.

- **المنتظري**: آية الله العظمى حسين علي المنتظري.

95- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، ط2، إيران، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1409هـ.

- **النراقي**: أحمد بن محمد مهدي النراقي المحقق (ت1244هـ).

96- عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، ط1، مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامي، 1417هـ.

97- مستند الشيعة، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، 1419هـ.

- **الهندي**: محمد بن الحسن الأصفهاني بهاء الدين، المعروف بالفاضل الهندي (ت1137هـ).

98- كشف اللّثام عن قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1424هـ.

و- كتب الفقه الظاهري.

- **ابن حزم**: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد (ت456هـ).

99- المحلّى بالآثار، دط، دم ن، دار الفكر، دت.

ثالثًا: كتب أصول الفقه و القواعد الفقهية.

أ– كتب أصول الفقه و القواعد الفقهية السنّية.

- **الأرموي**: محمد بن الحسين الأرموي، أبو عبد الله تاج الدين (ت653 ه).

100- الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تحقيق: عبد السلام أبو ناجي، ط1، بنغازي، جامعة قار يونس، 1994م.

- **إسماعيل**: محمد بكر.

101- القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، دط، لبنان، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، دت.

- **الإسنوي**: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، جمال الدين (ت772ه).

102- نهاية السول شرح منهاج الوصول، دط، مصر، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، دت.

103- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1400ه.

- **الأصفهاني**: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني أبو الثناء شمس الدين(ت749ه).

104- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، دار المدني للنشر و التوزيع، 1406ه/1986م.

- **ابن إمام الكاملية**: محمد بن محمد بن عبد الرحمن، أبو عبد الله، كمال الدين (ت874ه).

105- تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول و المعقول، تحقيق: عبد الفتاح أحمد الدخميسي، ط1، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، 1423ه/2002م.

- **الآمدي**: علي بن محمد الآمدي سيف الدين (ت631ه).

106- الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط1، الرياض، دار الصيمعي، 1424ه/2003م.

- **أمير بادشاه**: محمد الأمين الحنفي المعروف بأمير بادشاه (ت 972ه).

107- تيسير التحرير، دط، دار الفكر، دت.

- **ابن أمير الحاج**: محمد بن محمد بن الحسن الحنفي، أبو عبد الله شمس الدين (ت879ه).

108- ر و التحبير على تحرير الكمال بن الهمام و بهامشه شرح الإسنوي على منهاج الوصول، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م.

- **الأنصاري**: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللّكنوي (ت1225هـ).

109- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبط و تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة، و الجماعة، 1432هـ/ 2002م.

- **الباجي**: سليمان بن خلف، أبو الوليد (ت 474هـ).

110- المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001م.

111- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1415هـ/ 1995م.

- **الباقلاّني**: محمد بن الطيب الباقلاّني، أبو بكر القاضي (ت403هـ).

112- التقريب، و الإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ.

- **الباني**: محمد سعيد بن عبد الرحمن.

113- عمدة التحقيق في التقليد و التلفيق، ط2، دمشق، دار القادري، 1418هـ/1997م.

- **البخاري**: عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، علاء الدين (ت730هـ).

114- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.

- **البدخشي**: محمد بن الحسن البدخشي.

115- مناهج العقول شرح منهاج الأصول، دط، مصر، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، دت.

- **ابن بدران**: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم الدمشقي(ت1346هـ).

116- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: محمد أمين ضناوي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/1996م.

- **البزدوي**: علي بن محمد بن الحسين البزدوي، أبو علي فخر الإسلام (482هـ).

117- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مع شرحه الكافي للعلاّمة حسام الدين بن علي بن حجاج السّغناقي (ت 714هـ)، تحقيق: فخر الدّين سيّد محمد قانت، ط1، الرياض، مكتبة الرشد، 1422هـ/ 2001م.

- **البصري**: محمد بن علي بن الطيب المعتزلي، أبو الحسين (ت436هـ).

118- المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ.

- **البغدادي**: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، أبو بكر (ت463 هـ).

119- الفقيه و المتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، 1417هـ/1996م.

- **البناني**: عبد الرحمن بن جاد الله البناني (ت1198هـ).

120- نية على شرح الجلال المحلّي على متن جمع الجوامع، و بهامشه: تقريرات عبد الرحمن الشربيني، دط، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1424هـ/2003م.

- **بوساق**: محمد المدني.

121- المسائل الّتي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، ط2، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 2002م.

- **البيضاوي**: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، أبو سعيد ناصر الدين القاضي (ت685هـ).

122- منهاج الوصول إلى علم الأصول، مع شرحيه: نهاية السول للأسنوي (ت 772هـ)، و مناهج العقول، البدخشي، دط، مصر، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، دت.

- **التفتازاني**: مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدّين (ت791هـ).

123- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ضبط نصوصه و علّق عليه، و خرّج آياته، و أحاديثه و قدّم له: محمد عدنان درويش، دط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، دت.

- **آل تيمية**: عبد السلام بن عبد الله، و عبد الحليم بن عبد السلام، و أحمد بن عبد الحليم.

124- المسوّدة في أصول الفقه، بيّضها: أحمد بن محمد الحراني (ت745هـ)، تحقيق و تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، القاهرة، مطبعة المدني، 1384هـ/ 1964م.

- **الجصاص**: أحمد بن علي الرازي الجصاص، أبو بكر (ت370 ه)

125- الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النّشمي، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف، و الشؤون الإسلامية، 1414ه/1994م.

- **الجويني**: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي إمام الحرمين(ت 478ه).

126- الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، دط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1399ه.

127- البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط4، مصر، دار الوفاء، 1418ه.

128- الاجتهاد من كتاب التلخيص، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط1، دمشق، دار القلم، 1408ه.

- **الجيدي**: عمر بن عبد الكريم.

129- العرف و العمل في المذهب المالكي و مفهومهما لدى علماء المغرب، دط، المغرب، مطبعة فضالة، دت.

- **ابن الحاجب**: عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو بن الحاجب (ت646ه).

130- مختصر منتهى السول و الأمل في علمي الأصول و الجدل، مع شرح العضد بحاشية التفتزاني، و حاشية السيد الشريف الجرجاني، وعليها حاشية الفناري، وعلى المختصر و شرحه و حاشية السعد و الجرجاني حاشية الجيزاوي، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1424ه/ 2004م.

- **الحجوي**: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (ت1376ه).

131- الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416ه/1995م.

- **الحراني**: أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني، أبو عبد الله (ت695ه).

132- صفة الفتوى و المستفتي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، دت.

- **ابن حزم**: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد (ت456ه).

133- الإحكام في أصول الأحكام، نسخة منقحة مصححة بإشراف: مكتب البحوث و الدراسات، دط، بيروت، دار الفكر، 1428ه /2007م.

- **حسب الله:** علي حسب الله.

134- أصول التشريع الإسلامي، ط4، مصر، دار المعارف، 1391هـ/ 1971م.

- **الحفناوي:** محمد الحفناوي.

135- تحقيقه على شرح الكوكب الساطع للجلال السيوطي (ت911هـ)، دط، مصر، مكتبة الإيمان للطبع و النشر و التوزيع، 1420هـ/2000م.

- **الحموي:** أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي (ت1098هـ).

136- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه و النظائر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م.

- **الخضري:** محمد الخضري (ت 1345هـ).

137- أصول الفقه، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1424هـ/2003م.

- **خلاّف:** عبد الوهاب خلاف (ت1375هـ).

138- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ط2، الكويت، دار القلم، 1390هـ.

139- علم أصول الفقه، ط1، الجزائر، الزهراء للنشر و التوزيع، 1990م.

- **الدبّوسي:** عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، أبو زيد(ت430هـ).

140- تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م.

- **دراز:** عبد الله دراز.

141- تعليق على الموافقات، دط، بيروت، دار المعرفة، دت.

142- تعليق على الموافقات، دط، مصر، المطبعة الرحمانية، دت.

- **الدريني:** فتحي الدريني.

143- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1429هـ / 2008م.

- **الدعاس:** عزت عبيد.

144- القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ط3، دمشق، دار الترمذي، 1409هـ/1989م.

- **الدهلوي:** أحمد بن عبد الرحيم، المعروف بشاه وليّ الله (ت1176هـ).

145- حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، دط، القاهرة، دار الكتب الحديثة، بغداد مكتبة المثنى، دت.

146- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، دط، القاهرة، المطبعة السلفية، 1385هـ.

147- الإنصاف و يليه كتاب مقياس القياس و يليهما المسائل المنتخبة و يليها التنقيد و الترديد، دط، استانبول، مكتبة الحقيقة، 1412هـ/1992م.

- **الرازي**: محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت606هـ).

148- المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط1، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ.

- **الربابعة**: أسامة علي مصطفى الفقير.

149- أصول المحاكمات الشرعية الجزائية، إشراف: محمد نعيم ياسين، تقديم: نوح القضاة، ط1، الأردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، 1425هـ/2005م.

- **الريسوني**: أحمد الريسوني.

150- نظرية التقريب و التغليب و تطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط1، مصر، دار الكلمة للنشر و التوزيع، 1418هـ/1997م.

- **الزحيلي**: وهبة الزحيلي.

151- أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، 1406هـ/ 1986م.

152- تغيّر الاجتهاد، ط1، سورية، دار المكتبي، 1420هـ/2000م.

- **الزحيلي**: محمد الزحيلي.

153- الفقهية و تطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دمشق، دار الفكر، 1427هـ/2006م.

- **الزرقا**: أحمد بن محمد الزرقا (ت1357هـ).

154- شرح القواعد الفقهية، تصحيح و تعليق: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دمشق، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 1409هـ/1989م.

- **الزرقا**: مصطفى أحمد الزرقا.

155- المدخل الفقهي العام، ط9، دمشق، دار الفكر، 1967م/ 1968م.

- **الزركشي**: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت 794هـ).

156- البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد الستار أبو غدّة، و مراجعة: عبد القادر العاني، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف، 1413هـ/ 1992م.

157- المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق محمود، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1405هـ.

- **أبو زهرة**: محمد أبو زهرة (ت

158- أصول الفقه، دط، القاهرة، دار الفكر العربي، دت.

- **أبو زيد**: بكر بن عبد الله أبو زيد.

159- المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد، تقديم: محمد الحبيب ابن الخوجة، دط، الرياض، دار العاصمة للنشر و التوزيع، دت.

- **ابن السبكي**: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر تاج الدين (ت 771هـ).

160- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق و تعليق:علي محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1419هـ/ 1999م.

161- جمع الجوامع، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.

162- الإبهاج في شرح المنهاج، أتمّ ما بدأه والده، دراسة و تحقيق: نور الدين عبد الجبار صغيري، و أحمد جمال الزمزمي، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 1424هـ/2004م.

163- الأشباه و النظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوّض، ط1، بيروت، 1411هـ/1991م.

- **السدلان**: صالح بن غانم السدلان.

164- القواعد الفقهية الكبرى و ما تفرّع عنها، ط1، الرياض، دار بلنسية للنشر و التوزيع، 1417هـ.

- **السرخسي**: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر شمس الأئمة (ت490هـ).

165- أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط1، حيدر آباد الدكن، لجنة إحياء المعارف النعمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م.

- **سماعي**: محمد عمر سماعي.

166- نظرية الاحتياط الفقهي، ط1، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر و التوزيع، 1428هـ/2007م.

- **السمعاني**: منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، أبو المظفر (ت489هـ).

167- قواطع الأدلّة في الأصول، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، ط1، الرياض، 1419هـ/ 1998م.

- **السيوطي**: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت911هـ).

168- الرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، دط، الجزائر، المطبعة الثعالبية لصاحبيها: أحمد بن مراد التركي و أخيه، 1325هـ/ 1907م.

- **الشاشي**: إسحاق بن إبراهيم، أبو يعقوب الخراساني الشاشي الحنفي(ت325هـ).

169- أصول الشاشي، دط، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر و التوزيع، 1402هـ.

- **الشاطبي**: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، أبو إسحاق (ت790هـ).

170- الموافقات في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ محمد حسنين مخلوف، دط، دم، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دت.

- **الشافعي**: محمد بن إدريس (ت204هـ).

171- الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مصر، شركة و مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1358هـ/1940م.

- **الشثري**: سعد الشثري.

172- القطع و الظن عند الأصوليين، ط1، الرّياض، دار الحبيب، 1418هـ/1997م.

- **شعبان**: محمد إسماعيل.

173- الاجتهاد الجماعي و دور المجامع الفقهية في تطبيقه، ط1، بيروت، دار البشائر الإسلامية، حلب، دار الصابوني، 1418هـ/1998م.

- **شكير**: لخضر شكير، و عبد الرحيم بن غاشي.

174- مراعاة الخلاف عند المالكية و أثره في الفقه، إشراف: نوار بن الشلي، ط1، قسنطينة، مكتبة اقرأ، 2007م.

- **الشنقيطي**: محمد الأمين الشنقيطي (ت1393ه).

175- إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي، مراجعة: عبد الله إبراهيم الأنصاري، دط، قطر، إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1403ه/1983م.

176- نثر الورود شرح مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع، 1426ه.

- **الشوكاني**: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1255ه).

177- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق و تعليق: أبي حفص سامي الأثري، تقديم: عبد الله السّعد، و سعد بن ناصر الشثري، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 1421ه/2000م.

178- القول المفيد في أدلة الاجتهاد و التقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط3، الكويت، دار القلم، 1403ه/1983م.

- **بن الشيخ**: محمد الأمين ولد محمد سالم.

179- مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، و علاقتها ببعض أصول المذهب و قواعده، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 1423ه/2002م.

- **الشيرازي**: إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق (ت476ه).

180- شرح اللّمع في أصول الفقه، تح: عبد المجيد تركي، 2/ 755، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1408ه/ 1988م.

181- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1403ه.

- **صالح**: محمد أديب.

182- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1384ه/1964م.

- **صدر الشريعة**: عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (747ه).

183- التوضيح شرح التنقيح، ضبط نصوصه و علّق عليه، و خرّج آياته، و أحاديثه و قدّم له: محمد عدنان درويش، دط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع، دت.

- **الصغير**: عبد المجيد.

184- الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، 1415هـ/1994م.

- **الصفي الهندي**: محمد بن عبد الرحيم الأرموي، أبو عبد الله صفي الدين (ت715هـ).

185- الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف و سعد بن سالم السيرع، ط2، المملكة العربية السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ/1999م.

- **الطوفي**: سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، نجم الدين (ت716هـ).

186- شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1987م.

- **ابن عابدين**: محمد أمين بن عابدين (ت1252هـ).

187- رسالة رسم المفتي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.

- **ابن عبد السلام**: عبد العزيز بن عبد السلام، عز الدين أبو محمد (ت660هـ).

188- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1، القاهرة، دار البيان العربي، 1421هـ/2002م.

- **ابن عبد الشكور**: محب الله بن عبد الشكور البهاري (ت1119هـ).

189- مسلم الثبوت في أصول الفقه، مع شرحه فواتح الرحموت للأنصاري، ضبط و تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة، و الجماعة، 1432هـ/ 2002م.

- **عضد الدين**: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي أبو الفضل، عضد الدين (ت756هـ).

190- شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، و معه حاشية التفتازاني، و حاشية السيد الشريف الجرجاني، وعليها حاشية الفناري، وعلى المختصر و شرحه و حاشية السعد و الجرجاني حاشية الجيزاوي، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2004م.

- **العطار**: حسن بن محمد بن محمود العطار (ت1250هـ).

191- حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، خرّج أحاديثه و علّق عليه: محمّد محمّد تامر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009م.

- **العلواني**: رقية طه جابر.

192- العرف و أثره في فهم النصوص قضايا المرأة أنموذجا، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1424هـ.

- **العمري**: نادية شريف العمري.

193- الاجتهاد في الإسلام، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406هـ/ 1986م.

- **العمري**: وميض بن رمزي العمري.

194- المنهج الفريد في الاجتهاد و التقليد، ط1، الأردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، 1419هـ/ 1999م.

- **العنقري**: أحمد بن محمد العنقري.

195- نقض الاجتهاد، ط1، الرياض، مكتبة الرشد، 1422هـ/2001م.

- **الغزالي**: محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد (ت505هـ).

196- المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ.

197- المنخول من تعليقات الأصول، حققه و خرّج نصّه و علّق عليه: محمد حسن هيتو، ط2، دمشق، دار الفكر، 1400هـ/ 1980م.

- **فاديغا**: فاديغا موسى.

198- أصول فقه الإمام مالك أدلّته العقلية، ط1، الرياض، دار التدمرية، 1428هـ/2007م.

- **ابن قدامة**: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد (ت620هـ).

199- روضة الناظر و جنة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن، ط2، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399هـ.

- **القرافي**: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، أبو العباس شهاب الدين (ت 684هـ).

200- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرّفات القاضي، و الإمام، تحقيق: أبو بكر عبد الرّازق، ط1، القاهرة، المكتب الثقافي للنشر و التوزيع، 1989م.

201- نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة و تحقيق و تعليق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوض، و قرظه عبد الفتاح أبو سنة، دط، مكة المكرمة، نشر مكتبة مصطفى الباز، دت.

202- شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دط، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، دار الفكر، 1393هـ/ 1973م.

203- الفروق، دط، بيروت، عالم الكتب، دت.

- **ابن القيّم**: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين (ت751هـ).

204- أعلام الموقعين عن رب العالمين، قدّم له و علّق عليه و خرّج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، شارك في تخريجه: أبو عمر أحمد بن عبد الله أحمد، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر و التوزيع، 1423هـ.

- **الكلوذاني**: محفوظ بنأحمد بن الحسن أبو الخطاب الحنبلي (ت510هـ).

205- التمهيد في أصول الفقه، دراسة و تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، ط1، جدّة، دار المدني، 1406هـ/1985م.

- **المالكي**: محمد علي بن حسين المالكي (ت1367).

206- تذيب الفروق، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، 131/2.

- **المحلّي**: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلّي، جلال الدين (ت864هـ).

207- شرحه على جمع الجوامع لابن السبكي، و معه حاشية العلامة البناني و بهامشه تقريرات الشربيني، دط، بيروت، دار الفكر للطباعة و النّشر و التوزيع، 1424هـ/2003م.

- **المرداوي**: علي بن سليمان المرداوي، أبو الحسن علاء الدين (ت885هـ)،

208- التحبير شرح التحرير، دراسة و تحقيق: أحمد بن محمد السراح، ط1، الرياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، 1421هـ/2000م.

- **المريني**: الجيلالي.

209- القواعد الأصولية و تطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، ط1، الدمام، دار ابن القيّم للنشر و التوزيع، 1423هـ/2002م.

- **المطيعي**: محمد بخيت المطيعي (ت1354هـ).

210- سلّم الوصول شرح نهاية السول، دط، بيروت، عالم الكتب، دت.

- **المقري**: أحمد بن محمد المقري، أبو العباس شهاب الدين (ت758هـ).

211- القواعد، دراسة و تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، دط، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي، دت.

- **المناوي**: محمد السلمي الشافعي، شمس الدين الشهير بالمناوي.

212- الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد، و يليه نزهة النفوس في حكم التعامل بالفلوس،لابن الهائم، و يليه المأموم الذي يغتفر له ثلاثة أركان طويلة لمحمد بن العماد الأقفهسي، تحقيق: محمد بن الحسن بن إسماعيل، تخريج و تعليق: أبي معاذ أيمن عارف الدمشقي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م.

- **ابن النّجار الفتوحي**: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحنبلي، أبو البقاء تقي الدين (ت972هـ).

213- شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حمّاد، ط2، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م.

- **ابن نجيم**: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري الحنفي (ت970هـ).

214- الأشباه و النظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م.

- **الندوي**: علي أحمد الندوي.

215- لقواعد الفقهية، مفهومها، نشأتها، تطوّرها، دراسة مؤلّفاتها، أدلّتها، مَهَمَّتُهَا، تطبيقاتها، تقديم: مصطفى الزرقا، ط2، دمشق، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 1412هـ/19991م.

- **النووي**: يحي بن شرف بن حسن الحوراني النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت676هـ).

216- آداب الفتوى و المفتي و المستفتي، تحقيق: بسّام عبد الوهاب الجابي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1408هـ.

- **الولاّتي**: محمد بن يحي الولاّتي الشريف الشنجيطي (ت1330هـ).

217- إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، تقديم و تعليق: مراد بوضايه، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1427هـ/2006م، ص189.

- **أبو يعلى**: محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد البغدادي، المعروف بابن الفراء (ت 458هـ).

218- العدّة في أصول الفقه، حقّقه و علّق عليه و خرّج نصّه: أحمد بن علي سير المباركي، ط2، المملكة العربية السعودية، 1410هـ/ 1990م.

ب- كتب أصول الفقه و القواعد الفقهية الإمامية.

- **الأسترابادي**: محمد أمين المعروف بالمولى فخر المحدّثين و قدوة المجدّدين (ت1033هـ).

219- الفوائد المدنية، و بذيله الشواهد المكية لنور الدين الموسوي العاملي (ت1062هـ)، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1424هـ.

- **الأصفهاني**:محمد حسن الغروي (ت 1361هـ).

220- نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق و تعليق و تصحيح: مهدي أحدي أمير كلائي، ط1، انتشارات سيد الشهداء(ع)، قم، 1374هـ.

- **الأنصاري**: مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري (ت1281هـ).

221- فرائد الأصول، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط1، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419هـ.

- **البجنوردي**: محمد حسن الموسوي (ت1395هـ).

222- القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي و محمد حسين الدرايتي، ط1، قم، نشر الهادي، 1419هـ.

- **البهائي**: محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي (ت1031هـ).

223- زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، ط1، د م ن، مدرسة ولي العصر العلمية قسم الدراسات و البحوث، 1423هـ.

- **البهسودي**: محمد السرور الواعظ الحسيني (ت 1411هـ).

224- مصباح الأصول، ط5، قم، مكتبة الدّاوري، 1417هـ.

- **الحائري**: محمد حسين الحائري (ت1250هـ).

225- الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دط، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، مطبعة: نمونه، 1404هـ.

- **الحائري**: عبد الكريم الحائري اليزدي(ت1355هـ).

226- درر الفوائد، تحقيق: محمد مؤمن القمي، ط5، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، دت.

- **الحسيني**: آية الله مرتضى بن محمد بن محمد باقر الحسيني.

227- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ط7، قم، منشورات الفيروزآبادي، 1386هـ.

- **الحكيم**: محمد تقي الحكيم.

228- مقدمته على كتاب النّص و الاجتهاد، للموسوي، ط4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1386هـ/1966م.

229- الأصول العامّة للفقه المقارن، ط2، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة، و النشر، 1979م.

- **الحكيم**: آية الله محسن الطبطبائي الحكيم (ت1390).

230- مستمسك العروة الوثقى، ط4، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404هـ.

- **الحلّي**: جعفر بن الحسين بن سعيد الهذلي، أبو القاسم نجم الدين الحلّي المحقّق (ت 676هـ).

231- معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الرّضوي، ط1، قم، مطبعة سيّد الشهداء، نشر مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1403هـ.

- **الحلّي**: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهّر الحلّي، أبو منصور العلاّمة (ت726هـ).

232- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق و تعليق: عبد الحسين محمد علي البقال، دط، قم، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، رمضان1404هـ/1984م.

- **الخميني**: آية الله العظمى الخميني الموسوي (ت1410هـ).

233- الاجتهاد و التقليد، تحقيق: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ط1، د م ن، نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، 1418هـ.

- **الخوئي**: آية الله العظمى أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي (ت1411هـ).

234- التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد و التقليد، تحرير: علي الغروي التبريزي، تقديم: عبد الرزاق الموسوي المقرم، دط، النّجف، مطبعة الآداب، دت.

235- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، ط2، مؤسسة مطبعة ديني، قم، 1369هـ.

236- أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، ط2، قم، منشورات مصطفوي، 1368هـ.

- **السيوري**: المقداد السيوري (ت826هـ).

237- نضد القواعد الفقهية، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، دط، قم، نشر مكتبة المرعشي، دت.

- **شمس الدين**: محمد مهدي.

238- الاجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، المؤسسة الدولية للنشر، 1419هـ/1999م.

- **آل الشيخ راضي**: آ ية الله محمد طاهر آل الشيخ راضي (ت 1400هـ).

239- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طبعه، و تصحيحه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، ط1، دم ن، مطبعة ستارة، نشر أسرة آل الشيخ راضي، 1425هـ/2004م.

- **الشيرازي**: ناصر مكارم.

240- القواعد الفقهية، ط3، د م ن، نشر: مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411هـ.

- **الصدر**: محمد باقر بن حسن الصدر (ت1400هـ).

241- دروس في علم الأصول (سلسلة الحلقات، الحلقة الأولى و الثانية)، ط2، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، 1406هـ/1986م.

242- المعالم الجديدة للأصول، ط1، النجف، مطبعة النعمان، دت، ط2، طهران، مكتبة النجاح لصاحبها السيد مرتضى الرضوي، 1395هـ/1975م.

- **الصدر**: رضا الصدر.

243- الاجتهاد و التقليد، ط1، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1976م.

- **الطبطبائي**: محمد سعيد الحكيم.

244- المحكم في أصول الفقه، ط1، دم ن، مؤسسة المنار، 1414هـ/ 1994م.

- **الطهراني**: آقا برزك الطهراني (ت1389هـ).

245- حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، دط، قم، مطبعة الخيام، 1401هـ.

- **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (ت 460هـ)

246- عدّة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي، ط1، قم، مطبعة ستارة، ذو الحجة 1417هـ.

- **العاملي**:الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين (ت1011هـ).

247- معالم الدين و ملاذ المجتهدين، تحقيق: لجنة تابعة لجماعة المدرسين بقم، دط، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، دت.

- **العراقي**: آقا ضياء العراقي (ت1361هـ).

248- مقالات الأصول، تحقيق: مجتبى الموحدي و منذر الحكيم، ط1، قم، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ

- **الفضلي**: عبد الهادي الفضلي.

249- الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية، ط1، بيروت، دار الانتشار العربي، 2001م.

- **القمّي**: **الميرزا** أبو القاسم القمّي المحقق (ت1231هـ).

250- قوانين الأصول، طبعة حجرية، دم ن، دت.

- **القمّي**: آية الله محمد المؤمن القمّي.

251- تسديد الأصول، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1419هـ.

- **الكاظمي**: محمد علي الكاظمي الخراساني (ت 1365هـ).

252- فوائد الأصول، تحقيق: رحمة الله الأراكي، تعليق: ضياء الدين آغا العراقي، دط، قم، مؤسسة النّشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1406هـ.

- **المرتضى**: علي بن الحسين الموسوي أبو القاسم، علم الهدى (ت436هـ).

253- الذريعة في أصول الفقه، تصحيح و تقديم و تعليق: أبو القاسم كرجي، دط، طهران، مطبعة دانشكاه، 1348هـ.

- **المشكيني**: آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني.

254- اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ط5، قم، مطبعة الهادي نشر: دفتر الهادي، صفر 1413هـ.

- **المظفّر**: محمد رضا المظفر (ت1381هـ).

255- أصول الفقه، دط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، دت.

- **المفيد**: محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلّم (ت413هـ).

256- التذكرة في أصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، ط2، بيروت، دار المفيد للطّباعة و النّشر و التوزيع، 1414هـ/1993م.

- **الموسوي**: عبد الحسين شرف الموسوي(ت1377هـ).

257- النّص و الاجتهاد، تقديم: محمد صادق الصدر، ط4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1386هـ/1966م.

- **النجفي**: محمد تقي الرّازي النّجفي الأصفهاني(ت 1248هـ).

258- هداية المسترشدين شرح معالم الدّين، دط، إيران، نشر: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم ،دت.

- **يحيى**: محمد.

259- الاجتهاد و الإتباع و النظر، ط1، بيروت، لندن، دار الانتشار العربي، 2000م.

- **اليزدي**: آية الله محمد كاظم الطبطبائي اليزدي (ت1337هـ).

260- العروة الوثقى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، قم، مؤسسة النشر الأسلامي، 1417هـ.

رابعًا: كتب تاريخ التشريع الإسلامي.

- **الأشقر**: عمر سليمان.

261- تاريخ الفقه الإسلامي، دط، الجزائر، قصر الكتاب، دت.

- **الخضري**: محمد الخضري (ت 1345هـ).

262- تاريخ التشريع الإسلامي، دط، الجزائر، دار أشريفة للطباعة و النشر و التوزيع، دت.

خلاّف: عبد الوهاب خلاف (ت1375هـ).

263- خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، دط، الكويت، دار القلم، دت.

- **أبو زهرة**: محمد أبو زهرة (ت1394هـ).

264- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد، و تاريخ المذاهب الفقهية، دط، د.م.ن، دار الفكر العربي، دت.

- **السريتي**: عبد الودود محمد السريتي، و أحمد فراج حسين.

265- النظريات العامة في الفقه الإسلامي و تاريخه، دط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1992م.

- **شلبي**: محمد مصطفى شلبي.

266- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي و قواعد الملكية و العقود فيه، د.ط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1405هـ/1985 م .

- **الشهرستاني**: محمد علي.

267- مدخل إلى علم الفقه، ط1، لندن، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية كلية الشريعة، بيروت، دار النصر، 1416هـ/1996م.

- **النبهان**: محمد فاروق النّبهان.

268- المدخل للتشريع الإسلامي، ط1، الكويت، دار القلم، 1977م.

- **مدكور**: محمد سلام.

269- مدخل الفقه الإسلامي، دط، القاهرة، الدار القومية للطباعة، و النشر، 1384هـ/ 1964م.

خامسًا: كتب التاريخ و التراجم و السير.

- **الأمين**: محسن الأمين (ت1371هـ).

270- أعيان الشّيعة، تحقيق: حسن الأمين، دط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1403هـ/1983م.

- **البغدادي**: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، أبو بكر (ت463 هـ).

271- تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2001م.

- **ابن خلكان**: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان، أبو العباس شمس الدين (ت 681هـ).

272- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دط، لبنان، دار الثقافة، دت.

- **الذهبي**: محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله شمس الدين (ت748هـ).

273- سير أعلام النبلاء، تحقيق و تخريج و تعليق: شعيب الأرناؤوط، و محمد نعيم العرقسوسي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1948م.

- **ابن رجب**: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي الإمام الحافظ (ت795هـ).

274- الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، 3، ط1، الرياض، مكتبة العبيكان، 1425هـ/ 2005م.

- **الزركلي**: خير الدين (ت 1410هـ).

275- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م.

- **أبو زهرة:** محمد أبو زهرة (ت1394هـ).

276- أبو حنيفة حياته، و عصره، آراؤه، و فقهه، ط2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1366هـ/1947م.

277- الإمام الصّادق، حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دط، مصر، مطبعة أحمد علي مخيمر، دت.

278- ابن حنبل حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دط، القاهرة، دار الفكر العربي، دت.

- **ابن السبكي:** عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر تاج الدين (ت 771هـ).

279- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، دط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية لـ: فيصل عيسى البابي الحلبي، 1918م.

- **الشيرازي:** إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق (ت476هـ).

280- طبقات الفقهاء، تحقيق و تقديم: إحسان عباس، ط2، بيروت، دار الرائد العربي، 1401هـ/1981م.

- **عبد الجبار:** عماد الدين بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن القاضي (ت415هـ).

281- فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق: فؤاد سيّد، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1406هـ/1986م.

- **ابن العماد:** عبد الحي بن العماد الحنبلي الدمشقي (ت 1089هـ).

282- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت.

- **عياض:** عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، أبو الفضل قاضي الأئمّة (ت 544هـ).

283- ترتيب المدارك، تحقيق: أحمد بكير محمود، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، دت.

- **ابن فرحون:** إبراهيم بن محمد بن فرحون برهان الدين، أبو الوفاء (ت799هـ).

284- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1984م.

- **ابن قاضي شهبة:** أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، تقي الدين (ت851هـ).

285- طبقات الشافعية، صححه وعلّق عليه و رتب فهارسه: عبد العليم خان، ، ط1، حيدر آباد الدكن بالهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1399هـ/ 1979م.

- **القرشي**: عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء الحنفي، أبو محمد محيي الدين (ت775هـ).

286- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، القاهرة، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع، و الإعلان، 1413هـ/1993م.

- **ابن كثير**: إسماعيل بن كثير الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين الحافظ (ت774هـ).

287- البداية و النهاية، تحقيق و تعليق: علي شيري، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.

- **مجمع الفكر الإسلامي**.

288- موسوعة مؤلّفي الإمامية، ط1، قم، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ.

- **مجموعة**: من علماء الهند.

289- معجم المصنّفين، ص448- 454، دط، بيروت، مطبعة وفنكوْغراف طبّارة، 1344هـ .

- **مخلوف**: محمد بن محمد بعمر بن سالم مخلوف (ت1360هـ) .

290- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دط، د م ن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دت.

- **المقري**: أحمد بن محمد المقري، أبو العباس شهاب الدين (ت758هـ)،

291- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دط، بيروت، دار صادر، 1968م.

- **المكّي**: محمد بن عبد الله المكي (ت 1295هـ).

292- السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، حققه و قدّم له و علّق عليه: بكر أبو زيد، و عبد الرحمن العثيمين، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة،1416هـ/ 1996م.

- **نحراوي**: أحمد نحراوي.

293- الإمام الشافعي في مذهبيه القديم و الجديد، ط1، د م ن، 1408هـ/1988م.

سادسًا: كتب اللّغة و علومها.

- **الأزهري**: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت370هـ).

294- تهذيب اللّغة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، 15/ 316، دط، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1387هـ/1967م.

- **الجرجاني**: علي بن محمد بن علي(ت816هـ).

295- التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ.

- **الرصّاع**: محمد بن قاسم الرصاع الأنصاري، أبو عبد الله قاضي الجماعة (ت894هـ).

296- شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان و الطاهر المعموري، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993م.

- **رضا**: أحمد رضا.

297- معجم متن اللّغة، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1377هـ/ 1958م.

- **الزبيدي**: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ).

298- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، و مراجعة: أحمد مختار ر، و ضاحي عبد الباقي، دط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، دت.

- **الزمخشري**: محمود بن عمر الزمخشري، أبو القاسم جار الله (ت 538هـ).

299- أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.

- **ابن فارس**: أحمد بن فارس بن زكري، أبو المحاسن (ت 395هـ).

300- معجم مقاييس اللّغة، تحقيق و ضبط: عبد السلام محمد هارون، ط3، مصر، مكتبة الخانجي، 1402هـ/ 1981م.

- **الفيروز آبادي**: محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، مجد الدين (ت817هـ).

301- القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة1302هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400هـ/1980م.

- **ابن مالك**: محمد بن مالك(ت 627هـ).

302- إكمال الكلام بتثليث الأعلام، رواية: محمد بن أبي الفتح البعلي، تح: سعد الغامدي، ط1، المملكة العربية السّعودية، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1404هـ.

- **المناوي**: محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي، زين الدين (ت1031هـ).

303- التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، بيروت، دار الفكر، 1410هـ.

- **ابن منظور**: محمد بن مكرم بن علي بن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت 711هـ).

304- لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دط، القاهرة، دار المعارف، دت.

سابعًا: كتب العقائد و الفرق الإسلامية.

- **الإسفراييني**: عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفراييني، أبو منصور (ت429 ه).

305- الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية،1411ه/1990م.

- **الأشعري**: علي بن إسماعيل الأشعري (ت 330ه)

306- مقالات الإسلاميين، و اختلاف المصلّين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، 1411ه/1990م.

- **جار الله**: زهدي جار الله.

307- المعتزلة، دط، القاهرة، 1366ه/1947م.

- **ابن حزم**: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد (ت456ه).

308- الفِصَل في الملل و الأهواء و النِّحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، و عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، دار الجيل، 1416ه/1996م.

- **الشاطبي**: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، أبو إسحاق (ت790ه).

309- الاعتصام، ضبط و تصحيح: أحمد عبد الشافي، دط، الجزائر، دار شريفة، دت.

- **الشهرستاني**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548ه).

310- الملل و النّحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دط، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1387ه/1967م.

- **الصدر**: محمد باقر بن حسن الصدر (ت1400ه).

311- بحث حول الولاية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1399ه/ 1979م.

- **كاشف الغطاء**: محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت1373ه).

312- أصل الشيعة و أصولها، تح: علاء آل جعفر، ط1، دم ن، مؤسسة الإمام علي، 1415ه.

- **المظفّر**: محمد رضا المظفر (ت1381ه).

313- عقائد الإمامية، تقديم: حامد حفني داود، ط2، قم، مؤسسة أنصاريان للطباعة و النشر، دت.

- **مغنية**: محمد جواد مغنية (ت 1400هـ).

314- الشيعة في الميزان، ط4، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1399هـ/ 1979م.

- **المفيد**: محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلّم (ت413هـ).

315- تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين ركاهي، ط2، بيروت، دار المفيد للطباعة و النشر، 1414هـ.

316- أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، ط2، بيروت، دار المفيد للطباعة و النّشر، 1414 هـ.

ثامنًا: مراجع عامّة.

- **بوعود**: أحمد.

317- الاجتهاد بين حقائق التاريخ و متطلّبات الواقع، ط1، مصر، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، 1425هـ/2005م.

- **السالوس**: علي أحمد السالوس.

318- أثر الإمامة في الفقه الجعفري و أصوله،دط، الدوحة، دار الثقافة، 1405هـ/1985م.

- **عطية**: محمد سالم.

319- موقف الأمّة من اختلاف الأئمّة، ط1، المدينة المنورة، مكتبة دار التراث، 1410هـ/1989م.

- **أبو فارس**: محمد عبد القادر أبو فارس.

320- الشورى و قضايا الاجتهاد الجماعي، دط، الجزائر، شركة الشهاب، دت.

- **القرضاوي**: يوسف القرضاوي.

321- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، الكويت، دار القلم للنّشر و التوزيع، 1406هـ/ 1985م.

322- فقه الزكاة، ط1، بيروت، دار الإرشاد للطباعة و النشر و التوزيع، 1389هـ/ 1969م.

323- شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق في كلّ زمان و مكان، دط، باتنة، دار الشهاب، دت.

324- الفتوى بين الانضباط و التسيّب، ط1، القاهرة، دار الصحوة للنشر و التوزيع، 1408هـ/1988م.

- **القفاري**: ناصر بن علي القفاري.

325- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية،دط، دم ن، دت.

تاسعًا: الرسائل الجامعية.

- **تليلاني**: فيصل.

326- أحكام التقليد في الفقه الإسلامي، بحث مقدّم بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية، إشراف: محمد سويسي، السنة الجامعية: 1992م – 1993م/ 1413هـ - 1414هـ.

- **خزار**: سميرة.

327- التلفيق في الفقه الإسلامي، بحث مقدّم بجامعة الحاج لخضر بباتنة لنيل درجة الماجستير في الفقه و أصوله، إشراف: يحي رضوان، السنة الجامعية: 1420هـ/1421هـ الموافق لـ: 2001م/2002م.

- **السنوسي**: عبد الرّحمن السنوسي.

328- الاجتهاد بالرّأي في عهد الخلافة الرّاشدة، أطروحة في الفقه و أصوله، مقدّمة بالجامعة الأردنية، كلّية الدّراسات العليا، بإشراف: عارف خليل أبو عيد، سنة2005م.

- **بن الشلّي**: نوار بن الشلي.

329- التخريج المذهبي، أصوله و مناهجه، في بحث مقدّم بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، نال به دبلوم الدراسات العليا في الفقه و الأصول تحت إشراف: د. محمد الروكي في السنة الجامعية: 1997م / 1998م.

عاشرا: المقالات و البحوث المحكّمة.

- **جابر**: محمود صالح جابر.

330- رخص بمسائل الخلاف، بحث مقدّم إلى جامعة آل البيت بالمملكة الأردنية، نشر: المجلّة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلّد:2، العدد:4، ذو الحجة1427هـ/2006م.

- **الخطيب**: إسماعيل الخطيب.

331- الاجتهاد بين الفرد و المؤسسة، بحث مقدّم ضمن مائدة مستديرة بعنوان: الاجتهاد الفقهي أيّ دور و أيّ جديد، تنسيق: محمد الروكي، سلسلة ندوات رقم:52، ط1، المملكة المغربية، منشورات كلّية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1416هـ/1996م.

- **الزحيلي**: وهبة الزحيلي.

332- الاجتهاد الفقهي الحديث: منطلقاته و اتّجاهاته، بحث مقدّم ضمن مائدة مستديرة بعنوان: الاجتهاد الفقهي: أيّ دور و أيّ جديد، تنسيق: محمد الروكي، سلسلة ندوات رقم:52، ط1، المملكة المغربية، منشورات كلّية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1416هـ/1996م.

- **سماعي**: محمد عمر، و عبد الله مصطفى الفوّاز.

333- نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بحث من نشر مجلة دراسات، مجلّد34، علوم الشريعة و القانون، العدد2، ذو القعدة1428هـ.

المواقع الإلكترونية.

- **التسخيري**: محمد علي التسخيري.

334- التجديد في الفكر الإسلامي و عنصر المرونة في الشريعة الإسلامية، عن الرابط: www.hawzah.net/per/magazine/ah بتاريخ: 2010/11/05م.

335- التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، بحث مقدّم إلى مركز الصدرين للتقريب بين المذاهب الإسلامية، عن الرابط: www.asadrain.com/taghrib/17.htm بتاريخ: 2011/01/12م.

336- التلفيق و الأخذ بالرخص و حكمهما، عن الرابط: www.iranarab.com بتاريخ: 2011/01/12م.

- **زعتري**: علاء الدين زعتري.

337- الاجتهاد الجماعي واقع و طموح، بحث مقدّم ضمن فعاليات الملتقى الإسلامي الأول في مجمّع الشيخ أحمد كفتارو بدمشق، بعنوان: الاجتهاد بين التجديد و التفريط، أيّام: 14،13،2004/40/12م، عن الرابط: www.alzatari.net/research/ بتاريخ: 2010/11/05م.

- **السوسوه**: عبد المجيد السوسوه الشرفي.

338- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، تقديم: عمر عبيد حسنة، عن الرابط: www.Islamweb.net/newlibrary بتاريخ: 2010/11/05م.

- **شمس الدين: محمد مهدي.**

339- مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشريعي، عن الرابط: www.taghrib.ir/arabic بتاريخ: 2011/02/16م.

- **مجمع الفقه الإسلامي.**

340- الأخذ بالرخصة و حكمه، عن الرابط: www.fiqhacademy.org.sa/qrarat بتاريخ:07/ 2011/05م.

341- حكم التأمين التجاري و الصحي، عن الرابط: www.saaid.net/doat/zugail/97.htm بتاريخ: 03/ 2011/01م.

- **الودعان:** وليد بن فهد الودعان.

342- نقض الاجتهاد، عن الرابط: www.tas7ee7.com، بتاريخ: 2011/05/25م.

سابعا: فهرس الموضوعات.

الموضوع	الصفحة
مقدّمة.....	أ – م
الفصل التمهيدي في بيان مفردات البحث.....	2 - 85
المبحث الأول: مفهوم و معنى الرّأي.....	2- 20
المطلب الأول: تعريف الرأي لغة.....	2
المطلب الثاني: تعريف الرأي اصطلاحا.....	3- 15
الفرع الأول: تعريف الرأي في اصطلاح المدرسة السنّية.....	3
البند الأول: الرأي بمعنى الاجتهاد..... .	3
الفقرة الأولى: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.....	3 - 7
الفقرة الثانية: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، و ما فيه نص.....	7 - 9
البند الثاني: الرّأي بمعنى الفقه الافتراضي التقديري.....	9- 10
البند الثالث: الرّأي بمعنى التخريج.....	10 - 11
البند الرابع: الرأي بمعنى القول، و الاعتقاد، و المذهب.....	12
الفرع الثاني:تعريف الرّأي في اصطلاح المدرسة الإمامية.....	12
البند الأول: الرّأي بمعنى الاجتهاد.....	12
الفقرة الأولى: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.....	13
الفقرة الثانية: الرّأي بمعنى الاجتهاد فيما فيه نص.....	13
البند الثاني: الرأي بمعنى المذهب، و الاعتقاد.....	13 - 14
خلاصة.....	14- 15
المطلب الثالث:الرأي و المفردات ذات الصلة.....	15- 16
الفرع الأول: الرّأي و صلته بالقول.....	15
الفرع الثاني: الرّأي و صلته بالمذهب.....	15-16
الفرع الثالث: الرّأي و صلته بالنّظر.....	16
المطلب الرابع:أقسام الرّأي و أنواعه.....	16-20

الموضوع **الصفحة**

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد و شرائطه..... 20- 69
المطلب الأول: تعريف الاجتهاد لغة..... 20
المطلب الثاني: تعريف الاجتهاد اصطلاحًا..... 21- 43
الفرع الأول: تطور مفهوم الاجتهاد في اصطلاح أهل السنّة..... 21
البند الأول: الاجتهاد بمعنى إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه..... 21-22
البند الثاني: الاجتهاد بمعنى آلية الاستنباط من النصوص..... 22-27
الفرع الثاني: تطوّر مفهوم الاجتهاد في المدرسة الإمامية..... 27
البند الأول: الاجتهاد بمعنى القياس و إعمال الرأي فيما لا نصّ فيه.. 27- 29
البند الثاني: الاجتهاد بمعنى آلية الاستنباط من النصوص..... 29- 35
الفرع الثالث: مناقشة الوجهتين السنّية و الإمامية..... 35- 39
خلاصة..... 40- 42
المطلب الثالث: شروط الاجتهاد..... 43- 61
الفرع الأول: شروط الاجتهاد المتّفق عليها بين المدرستين..... 43- 57
الشرط الأول: إسلام المجتهد..... 45- 46
الشرط الثاني: البلوغ..... 46
الشرط الثالث: العقل..... 47
الشرط الرّابع: الحرّية..... 47
الشرط الخامس: العلم بكتاب الله تعالى..... 47- 48
الشرط السادس: معرفة السّنة..... 48- 49
الشرط السابع: معرفة النّاسخ، و المنسوخ..... 49
الشرط الثامن: معرفة اللّغة العربية..... 49- 51
الشرط التاسع: الإحاطة بعلم أصول الفقه..... 51- 52
الشرط العاشر: العلم بمواطن الإجماع..... 52
الشرط الحادي عشر: الإلمام الكافي بفروع الفقه..... 52- 53
الشرط الثاني عشر: معرفة المنطق..... 53- 54

الموضوع **الصفحة**

الشرط الثالث عشر: عدالة المجتهد و ورعه..... 54
الشرط الرابع عشر: جودة ذهن المجتهد و رصانة فكره..... 54- 55
الشرط الخامس عشر: الاطّلاع على علوم عصره و معارفه..... 55- 56
الشرط السادس عشر: فهم مقاصد الشريعة..... 56- 57
الفرع الثاني: الشروط المختلف فيها بين المدرستين..... 57- 60
البند الأول: الشروط الّتي استقلّت بها المدرسة السّنّية..... 57
البند الثاني: الشروط الّتي استقلّت بها المدرسة الإمامية..... 58- 60
الشرط الأول: الذّكورة..... 58- 59
الشرط الثاني: طهارة المولد..... 59
الشرط الثالث: حياة المجتهد..... 60
خلاصة..... 60- 61
المطلب الرابع: مراتب المجتهدين..... 62- 69
الفرع الأوّل: مراتب المجتهدين في المدرسة السّنّية..... 62
البند الأول: المجتهد المطلق المستقل..... 62
البند الثاني: المجتهد غير المستقل..... 63
الفقرة الأولى: المجتهد المطلق غير المستقل..... 63- 64
الفقرة الثانية: المجتهد في المذهب..... 64
الفقرة الثالثة: مجتهد الترجيح..... 64- 65
الفقرة الرابعة: مجتهد الفتيا..... 65- 66
الفرع الثاني: مراتب المجتهدين في المدرسة الإمامية..... 66
البند الأول: مرتبة المجتهد المطلق..... 66- 67
البند الثاني: مرتبة المجتهد المتجزئ..... 67
خلاصة..... 67- 69
المبحث الثالث: مفهوم الحجّية..... 69- 80
المطلب الأول: مفهوم الحجّية لغة.....69

الموضوع **الصفحة**

المطلب الثاني: مفهوم الحجّية اصطلاحا..... 69- 72
الفرع الأول: مفهوم الحجّية عند أهل السّنة..... 69- 70
الفرع الثاني: مفهوم الحجّية عند الإمامية..... 70- 71
خلاصة..... 72
المطلب الثالث: الحجّية و المفردات ذات الصّلة..... 72- 74
الفرع الأول: الحجّية و صلتها بالدّليل..... 72- 73
الفرع الثاني: الحجّية و صلتها باللّزوم..... 73- 74
المطلب الرابع: مراتب الحجّية..... 74- 80
الفرع الأول: حجّية القطع..... 74- 75
الفرع الثاني: حجّية الظن..... 76
البند الأول: حجّية الظنّ الاجتهادي عند أهل السنّة..... 76
البند الثاني: حجّية الظن الاجتهادي عند الإمامية..... 77- 79
خلاصة..... 79- 80
المبحث الرابع: مفهوم النّقض..... 80- 85
المطلب الأول: مفهوم النّقض لغة..... 80
المطلب الثاني: مفهوم النّقض عند الأصوليين..... 80
الفرع الأول: مفهوم النقض في المدرسة السنّية..... 80- 81
الفرع الثاني: مفهوم النقض في المدرسة الإمامية..... 81- 82
خلاصة..... 82
المطلب الثالث: النّقض و المفردات ذات الصّلة.....82- 85
الفرع الأول:النّقض و صلته بالبطلان أو الفساد.....82- 83
الفرع الثاني: النّقض و صلته بالخطأ.....83- 85
خلاصة..... 85

الموضوع **الصفحة**

الفصل الأول: في حجّية رأي المجتهد..... 88 - 270

المبحث الأول: حُجيَّة قول المجتهِد في حقِّ نَفسه..... 88- 124

المطلب الأول: حكم التزام المجتهد باجتهاده..... 88 - 99

الفرع الأول: حكم التزام المجتهد باجتهاده عند أهل السنّة.....88 - 93

البند الأول: المجتهد المتجزئ ملزم بنظره واجتهاده.....89 - 92

البند الثاني: المجتهد المتجزئ ملزم بالتقليد مطلقا..... 93

الفرع الثاني: حكم التزام المجتهد باجتهاده في المدرسة الإمامية.....93 - 97

البند الأول: حكم التزام المجتهد المطلق باجتهاده..... 94

البند الثاني: حكم التزام المتجزئ باجتهاده..... 95

الفقرة الأولى: أدلّة القائلين بحجّية نظر المتجزئ..... 96 - 97

الفقرة الثانية: أدلّة القائلين بعدم حجّية نظر المتجزئ..... 97

خلاصة..... 98 - 99

المطلب الثَّاني: حُجّية الاجتهاد الثاني للمجتهد إذا تغيّر اجتهاده الأول.....100 - 103

الفرع الأول: حُجّية الاجتهاد الثاني عند أهل السنّة.....100 - 102

الفرع الثاني: حجّية الاجتهاد الثاني عند الإمامية.....102 - 103

خلاصة..... 103

المطلب الثالث: حكم التزام المجتهد بمذهب معيّن و ترجيحه..... 104- 124

الفرع الأول: حكم التزام المجتهد بمذهب معين و ترجيحه في المدرسة السّنية..... 104 - 114

البند الأول: حكم التزام المشهور من الأقوال، و مبدأ ما جرى به العمل..... 104 - 111

الفقرة الأولى: حكم التزام المشهور من الأقوال في المذهب.....104 - 107

الفقرة الثانية: مبدأ ما جرى به العمل و صلته بترك الراجح في المذهب.....107 - 111

الموضوع **الصفحة**

أوّلاً: اتّجاه المؤيّدين لمبدأ ما جرى به العمل.....108- 110
ثانيًا: اتّجاه المعارضين لمبدأ ما جرى به العمل..... 110- 111
البند الثاني: حكم خروج المجتهد في المذهب عن مذهب إمامه جزئيا...111 - 114
الفرع الثاني: حكم التزام المجتهد بمذهب معيّن و ترجيحه عند الإمامية....114 - 121
البند الأول: حكم التزام المجتهد بالقول الراجح و المشهور في المذهب.....115 - 120
البند الثاني: حكم التقيّد بمذهب معيّن في الاجتهاد..... 120- 121
خلاصة..... 121 - 124
المبحث الثَّاني: حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المجتهدين..... 124 - 186
المطلب الأوّل: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره، إنْ لَمْ يَسَعْه الوَقْتُ للاجتِهاد..... 124 - 132
الفرع الأول: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره لضيق الوقت في المدرسة السنية.... 125 - 129
البند الأول: أدلّة المانعين من تقليد المجتهد لغيره مطلقا..... 126 - 127
البند الثاني: أدلّة القائلين بجواز التقليد لضيق الوقت..... 127 - 129
الفرع الثاني: أخْذُ المجتهد بقَوْل غيره لضيق الوقت في المدرسة الإمامية.... 129 - 131
خلاصة..... 131 - 132
المطلب الثاني: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح.....132 - 147
الفرع الأول: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح عند أهل السنة.....132-147
البند الأول: القول بجواز التقليد.....134 - 135
البند الثاني: القول بالتخيير.....136 - 138
البند الثالث: القول بلزوم الاحتياط.....138 - 139
البند الرابع: القول بلزوم التوقف..... 139 - 142
البند الخامس: القول بلزوم التساقط..... 142
الفرع الثاني: أخذ المجتهد برأي غيره عند التوقف و عدم الترجيح عند

الإمامية.....143 - 146

الموضوع **الصفحة**

البند الأول: مذهب المجوّزين للتقليد.....143 - 144
البند الثاني: مذهب المانعين من التقليد..... 144 - 146
خلاصة.....146 - 147
المطلب الثالث: قاعدة مُراعاة الخلاف و صلتها بتَرْك الاجتِهاد.....148 - 165
الفرع الأول: قاعدة مراعاة الخلاف عند أهل السنة.....148 - 156
البند الأول: معنى مراعاة الخلاف عند المالكية.....149 - 151
البند الثاني: مراعاة الخلاف في المذاهب السنّية الأخرى.....151 - 155
البند الثالث: الفرق بين مراعاة الخلاف و الخروج من الخلاف..... 155 - 156
الفرع الثاني: مراعاة الخلاف في المدرسة الإمامية..... 156 - 164
البند الأول: مراعاة الخلاف بمعنى تصحيح الفعل بعد الوقوع..... 156 - 157
البند الثاني: مراعاة الخلاف بمعنى الاحتياط في المدرسة الإمامية.....157 - 164
الفقرة الأولى: في مفهوم الاحتياط.....157 - 158
الفقرة الثانية: في حجّية الاحتياط.....158 - 164
أولاً: القائلون بحجّية الاحتياط و أدلّتهم.....158 - 160
ثانيا: القائلون بحجّية البراءة و أدلّتهم.....161 - 164
خلاصة.....164 - 165
المطلب الرابع: الاجتهاد الجماعي و حجّيته في حقّ المجتهدين الآخرين.....166 - 186
الفرع الأول: الاجتهاد الجماعي و حجيته في حق المجتهدين الآخرين عند أهل السنة.....166 - 177
البند الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي.....166 - 168
البند الثاني: أهمّية الاجتهاد الجماعي في عصرنا.....168 - 170
البند الثالث: حجّية الاجتهاد الجماعي.....171 - 177
الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي و حجّيته في حقّ المجتهدين الآخرين عند الإمامية.....177 - 183

الموضوع **الصفحة**

البند الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي.....177 - 178
البند الثاني: أهمّية الاجتهاد الجماعي في المنظور الإمامي. .....178 - 180
البند الثالث: حجّية الاجتهاد الجماعي عند الإمامية.....180 - 183
خلاصة.....184 - 186
المبحث الثالث: حجّية رأي المجتهد في حقّ غيره من المقلّدين.....187 - 270
المطلب الأول: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق.....188 - 206
الفرع الأول: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المطلق عند أهل السنّة.....188 – 192
الفرع الثاني: حكم رجوع المقلّد إلى المجتهد المتجزئ مع وجود المطلق عند الإمامية.....192 -205
خلاصة.....205 - 206
المطلب الثاني: مدى حجّية رأي المجتهد في حقّ مقلّده التزامًا.....206 - 227
الفرع الأول: مدى حجية رأي المجتهد في حق المقلّد التزامًا عند أهل السنّة.....206 - 213
البند الأول: حجّية قول المجتهد في حقّ مقلّده ما لم يلتزم مذهبا بعينه...207 - 209
البند الثاني: حجّية قول المجتهد في حقّ مقلّده بعد التزامه مذهبا معيّنا...210 - 213
الفقرة الأولى: مدى حجية الأقوال المرجوحة و الشاذة في التقليد...211 - 212
الفقرة الثانية: حكم المخالفة للمذهب في بعض المسائل.....212 - 213
الفرع الثاني: مدى حجّية رأي المجتهد في حقّ المقلّد التزامًا عند الإمامية....213 - 226
البند الأول: حكم التقليد إذا تعدد المفتون.....214 - 218
الفقرة الأولى: حكم تقليد المجتهدين المتساويين من كلّ وجه... ...214 - 217
أولاً: حال الاتفاق في الفتوى.....214 - 215
ثانياً: حال الاختلاف في الفتوى.....215 - 217

الفقرة الثانية: حكم المقلّد حال تفاوت المجتهدين في الأفضلية.....217 - 218

الموضوع **الصفحة**

البند الثاني: حكم عدول المقلّد عن تقليد المجتهد الحي إلى مجتهد حيّ آخر.....218 - 225
الفقرة الأولى: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى المجتهد الحيّ الأعلم منه..... 219
الفقرة الثانية: حكم العدول عن رأي المجتهد الحيّ إلى رأي المجتهد المساوي له.....220 - 225
أوّلاً: حكم العدول في مسألة بعينها.....220 - 225
ثانيًا: حكم العدول في مسائل متعدّدة.....225 - 226
خلاصة.....226 - 227
المطلب الثالث: حجّية الترخّص بخلاف المجتهدين.....228 - 245
الفرع الأول: حجّية الترخص بخلاف المجتهدين عند أهل السنّة.....228 - 239
البند الأول: مذهب القائلين بحجية الترخص بالخلاف مطلقا و أدلّتهم.....228 - 232
البند الثاني: مذهب المانعين من حجّية الترخص بالخلاف مطلقا و أدلّتهم.....232 - 235
البند الثالث: مذهب المفصّلين في حجّية الترخص بالخلاف.....235 - 239
الفرع الثاني: حكم الترخص بخلاف المجتهدين في المدرسة الإمامية.....239 - 244
البندالأول: حكم التبعيض المعتبر عند الإمامية..... 240
البند الثاني: أنواع التبعيض في التقليد.....240 - 242
البند الثالث: التبعيض و صلته بالترخص بخلاف المجتهدين.....242 - 244
خلاصة.....244- 245
المطلب الرابع: حجّية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين.....246 - 270
الفرع الأول: حجّية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين في المدرسة السنّية.....246 - 250

البند الأول: أدلّة القائلين بجواز تقليد الميّت.....247 - 248

الموضوع **الصفحة**

البند الثاني: أدلّة المانعين من تقليد الميّت.....248 - 250
الفرع الثاني: حجّية قول المجتهد الميت في حق غيره من المقلّدين في المدرسة الإمامية.....250 - 268
البند الأول: حكم التقليد الابتدائي للمجتهد الميّت.....250 - 263
الفقرة الأولى: أدلّة النافين لحجّية قول المجتهد الميّت في حقّ مقلّده ابتداءً.....264- 266
الفقرة الثانية: أدلّة المثبتين لحجّية قول المجتهد الميّت في حق مقلّده ابتداءً.....266 - 268
البند الثاني: حكم الاستمرار و البقاء على تقليد الميّت.....263 - 268
الفقرة الأولى: المثبتون لجواز البقاء على تقليد الميّت و أدلّتهم.....264 - 266
الفقرة الثانية: المانعون من البقاء على تقليد الميّت و أدلّتهم.....266 - 268
خلاصة.....268 - 270
الفصل الثاني: في نقض رأي المجتهد.....273 - 376
المبحث الأول: أسباب نقض الاجتهاد.....273 -313
المطلب الأول: مسألة التخطئة و التصويب و صلتها بنقض الاجتهاد عند العلماء.....273 - 285
الفرع الأول: مسألة التخطئة و التصويب، و صلتها بنقض الاجتهاد عند أهل السنّة.....273 - 281
البند الأول: مذهب المخطّئة و أدلّتهم.....273 - 276
البند الثاني: مذهب المصوّبة و أدلّتهم.....276 - 281
الفرع الثاني: مسألة التخطئة و التصويب، و صلتها بنقض الاجتهاد عند الإمامية.....281 - 284
البند الأول: القائلون بالتخطئة و أدلّتهم..... 282

البند الثاني: القائلون بالمصلحة السلوكية.....282 - 284
خلاصة.....284 - 285

الموضوع **الصفحة**

المطلب الثاني: نقض الاجتهاد للخطأ.....286 - 292
الفرع الأول: النّقض للخطأ عند أهل السنّة.....286 - 289
الفرع الثاني: النقض للخطأ عند الإمامية.....290 - 291
خلاصة.....291 - 292
المطلب الثالث: النقض لبطلان الاجتهاد.....292 - 293
الفرع الأول: النقض لبطلان الاجتهاد عند أهل السنّة..... 292
الفرع الثاني: النّقض لبطلان الاجتهاد عند الإمامية..... 293
خلاصة..... 293
المطلب الرابع: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح.....294 - 313
الفرع الأول: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح في المدرسة السنّية.....294 - 305
البند الأول: نقض الأحكام الواقعة على خلاف المذهب.....294 - 298
الفقرة الأولى: نقض أحكام القاضي المجتهد المخالفة للمذهب.....294 - 296
الفقرة الثانية: نقض أحكام القاضي المقلّد المخالفة للمذهب.....296 - 298
البند الثاني: نقض الاجتهاد المحكوم بظروف الزمان و المكان.....298 - 301
البند الثالث: نقض الاجتهاد القضائي في حال تبيّن فسق الشهود.....301 - 302
البند الرابع: نقض الاجتهاد بسبب التهمة المنسوبة إلى القاضي.....302 - 303
البند الخامس: النقض لمخالفة الاختصاص.....303 - 305
الفرع الثاني: بعض صور النقض في الاجتهاد الصحيح في المدرسة الإمامية.....305 - 313
البند الأول: نقض الأحكام الواقعة على خلاف مذهب المجتهد.....305 - 307
البند الثاني: نقض الأحكام المبنية على النظر في ملابسات الزمان و المكان.....307 - 309

البند الثالث: نقض الاجتهاد في حال تبيّن فسق الشهود أو كذبهم.....309 - 311
البند الرابع: نقض الاجتهاد للتهمة المنسوبة إلى القاضي.....311 - 312

الموضوع **الصفحة**

خلاصة.....312 - 313
المبحث الثاني: آثار نقض الاجتهاد.....314 - 340
المطلب الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل.....314 - 325
الفرع الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل عند أهل السنّة.....314 - 317
البند الأول: مذهب القائلين بلزوم النقض.....314 - 315
البند الثاني: مذهب القائلين بعدم لزوم النقض.....316 - 317
الفرع الثاني: أثر نقض المجتهد اجتهاده في مقام العمل عند الإمامية.....318 - 323
البند الأول: مذهب القائلين بعدم الإجزاء مطلقا.....319 - 320
البند الثاني: مذهب القائلين بالإجزاء في بعض الموارد دون بعض..... 320
الفقرة الأولى: القول بالإجزاء في مقام العبادات.....320 - 321
الفقرة الثانية: القول بالإجزاء حال عدم القطع ببطلان الاجتهاد السابق.....321 - 323
خلاصة.....323 - 325
المطلب الثاني: أثر نقض الاجتهاد على المقلِّد إفتاء و عملاً.....326 - 331
الفرع الأول: أثر نقض الاجتهاد على المقلِّد إفتاء و عملاً عند أهل السنّة...326 - 330
البند الأول: ما كان باعتبار المقلِّد مفتيا على مذهب إمام من الأئمّة....326 - 328
البند الثاني: ما كان اعتبار المقَلِّد فيه عامّيا صرفا..... 328
الفقرة الأولى: مذهب القائلين بلزوم النقض.....328 - 329
الفقرة الثانية: مذهب القائلين بعدم لزوم النقض.....329 - 330
الفرع الثاني: أثر نقض الاجتهاد على المقلِّد إفتاءً و عملاً عند الإمامية..... 330
خلاصة.....330 - 331
المطلب الثالث: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم و القضاء.....331 - 340

الفرع الأول: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم عند أهل السنّة.....331 - 337

الموضوع **الصفحة**

الفرع الثاني: أثر نقض المجتهد اجتهاده و اجتهاد غيره في مقام الحكم عند الإمامية.....337 - 339
خلاصة.....339 - 340
المبحث الثالث: الأسس و المستندات الشرعية في نقض الاجتهاد.....341 - 376
المطلب الأول: نقض الاجتهاد بالنصّ.....341 - 358
الفرع الأول: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن.....341 - 347
البند الأول: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن عند أهل السنّة.....341 - 346
البند الثاني: نقض الاجتهاد بنصوص القرآن عند الإمامية.....346 - 347
الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بنصّ السنّة.....347 - 356
البند الأول: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة عند أهل السنّة.....347 - 353
الفقرة الأولى: نقض الاجتهاد بالخبر المشهور.....348 - 350
الفقرة الثانية: نقض الاجتهاد بخبر الواحد.....350 - 353
البند الثاني: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة عند الإمامية.....353 - 356
الفقرة الأولى: نقض الاجتهاد بنصوص السنّة المتواترة.....354 - 355
الفقرة الثانية: نقض الاجتهاد بخبر الواحد.....355 - 356
خلاصة.....356 - 358
المطلب الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع.....358 - 366
الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالإجماع عند أهل السنّة.....358 - 362
البند الأول: نقض الاجتهاد بالإجماع باعتباره حجّة قطعية.....359 - 361
البند الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع باعتباره حجّة ظنّية.....361 - 362
الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالإجماع عند الإمامية.....362 - 363
خلاصة.....364 - 366
المطلب الثالث: نقض الاجتهاد بالقياس.....366 - 370

الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالقياس عند أهل السنّة.....366 - 368
الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالقياس عند الإمامية.....368 - 369

الموضوع **الصفحة**

خلاصة.....369 - 370
المطلب الرابع: نقض الاجتهاد بالقواعد الكلّية.....370 - 376
الفرع الأول: نقض الاجتهاد بالقواعد الكلّية عند أهل السنّة.....370 - 374
البند الأول: معنى القواعد الكلّية الّتي يُنقض بها الاجتهاد. 370
البند الثاني: تفصيل النقض بمخالفة القواعد الكلّية عند أهل السنّة....370 - 374
الفرع الثاني: نقض الاجتهاد بالقواعد الشرعية الكلّية عند الإمامية.....374 - 375
البند الأول: معنى القواعد الكلّية الّتي يُنقض بها الاجتهاد..... 374
البند الثاني: تفصيل النقض بمخالفة القواعد الكلّية عند الإمامية.....374 - 375
خلاصة.....375 - 376
خاتمة.....378 - 280
الفهارس.....382 - 447
أولا: فهرس الآيات القرآنية.....382 - 385
ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية.....386 - 387
ثالثا: فهرس الآثار السنّية..... 388
رابعا: فهرس الآثار الإمامية.....389 - 390
خامسا: فهرس الأعلام المترجم لهم.....391- 394
سادسا: فهرس المصادر و المراجع.....395 - 433
سابعا: فهرس الموضوعات.....434 - 447