كيف نستفيد من التراث الفقهي الذي خلّفه السلف؟

(قراءة فقهية شاملة حول اختلافات المجتهدين)

M. Rahmi TELKENAROĞLU (*)

ملخص البحث

إنّ اختلاف علماء الإسلام فيما بينهم هو مظهر من مظاهر تقصي الحقائق. والخلافات التي تدور حول المسائل الفقهية ترتبط أحيانا بالمؤهلات العلمية للمجتهدين وترتبط أيضا بطبيعة النصوص الشرعية. وتعكس هذه الظاهرة حقَّ التعبير عن الرأي وإقرار الإسلام حرية التفكير الفقهي. أما الاستفادة من هذه الآراء الاجتهادية المختلفة فتُبنى على تحري الحقّ وتمييز مصيبها من مخطئها، وليس على الأخذ بما يشتهيه الهوى وعلى الانتقاء من أطيبها إلى النفس. فمن واجه أقوالا متعارضة بحث عن دليل مرجّح بينها؛ وإن كان أحدها مؤيَّدا بالدليل الأقوى أخذ به، وهذا لمن عنده قدرة على التمييز بين الأدلة. وأما إن كان من عامة الناس لا يحسن التعامل مع النصوص الشرعية فإنّ وظيفته أن يقلّد إماما من الأئمة الثقات أو يتبع مذهبا معيّنا. وتتمّ الإفادة من آراء الأئمة والمجتهدين جميعهم –بمعناها الحقيقي– بمعرفة مكانة هؤلاء الأئمة وعلوّ قدرهم وجليل أعمالهم. وهذا الشعور بالإعجاب إزاء الأئمة والمجتهدين لابدّ أن يرافقه عدم التعصب ونبذ التحزب المذهبي الذي هو عدوّ للخلاف البنّاء والحوار النزيه.

الكلمات المفتاحية: الفقه, الاجتهاد, الاختلاف, المذهب, التقليد, التعصب.

*) Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı (e-posta: mr.telkenaroglu@hotmail.com), ORCID ID: http://orcid.org/0000-0002-8472-2777

Mazinin Bıraktığı İslam Hukuk Mirasından Nasıl Yararlanmalıyız?

(Fıkhî Tartışmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme)

Öz

İslam bilginlerinin kendi aralarında ihtilafa düşmeleri, doğruyu arama çabasının bir tecellisidir. Fıkhî problemler etrafındaki görüş ayrılıkları, bazen müctehidlerin bilimsel donanımıyla, bazen de dinî metinlerin tabiatıyla ilgilidir. Öte yandan bu olgu, İslam'ın düşünce özgürlüğüne verdiği değerin bir göstergesidir. Söz konusu ihtilaflardan yararlanma ise, farklı görüşlerin içinden hoşa gideni seçmeye değil, isabetli olanı tercih etmeye dayanmalıdır. Dolayısıyla aykırı yorumlarla karşılaşan kişi, seçimini delillerin gösterdiği yönde kullanmalıdır. Elbette böyle bir yetki, ilgili delilleri değerlendirecek potansiyele sahip kişiler içindir. Dinî metinleri değerlendirecek kadar bilimsel yeterliliğe sahip olmayanlar ise, güvenilir bir âlimi ya da belirli bir mezhebi iltizam etmelidir. Fıkıh bilginlerinin görüşlerinden gerçek anlamda faydalanmak, aynı zamanda onların şahsına ve yaptıkları işe saygı duymaktan geçer. Ne var ki, bu saygı, samimi diyalogun düşmanı olan dinsel bağnazlığa ve mezhepsel fanatikliğe götürmemelidir.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, İctihad, İhtilaf, Mezhep, Taklid, Taassub.*

How Should We Benefit From The Heritage of Islamic Law That The Past Has Left?

(A General Evaluation on the Fiqhi Discussions)

Abstract

Islamic scholars disagree among themselves is a manifestation of the quest for truth. Disagreements around the religious questions are sometimes related to the scientific facilities of the mujtahids and sometimes to the nature of religious texts. On the other hand, this phenomenon is a sign of the value that Islam gives to freedom of thought. The use of such controversies should be based on choosing the right one, not on the choice of goodwill from different opinions. Therefore, the person who is faced with contradictory interpretations should use his choice where the evidence shows. Such authority, of course, is for those who have the potential to evaluate the relevant evidence. Those who do not have the scientific sufficiency to evaluate religious texts should follow a reliable scholar or a particular school. Real benefit from the views of fiqh scholars is at the same time to respect their own person and the work they do. This respect, however, should not lead to religious bigotry and sectarian fanaticism, the enemy of sincere dialogue.

Keywords: *Fiqh, Ijtihad, Dispute, Sect, To Follow (Someone), Sectarian.*

التمهيد :

فإنّ قضية اختلاف المجتهدين الأسلاف فيما بينهم قضية مهمة وحساسة،عظم بها الخطب وثار حولها الجدل وشغلت الناس أيما شغل،وقد ترتب عليها في كثير من الأحيان الجفاء والشحناء والفتن. ولا يخفى على القاصي والداني ما حلّ بالأمة من تفرقة وشتات، حرفا بوصلة الاختلافات الفقهية إلى اختلاف في القلوب وبعدٍ عن الأخوة، ما دفع المشكّكين بماهية الدين الحنيف إلى تشويه صورته في أذهان الناس البسطاء، هادفين بتلك الاختلافات إثارة الشبهات حول هذا الدين على أنه دين التناقضات؛ ثم إنهم يرمون الأقوال المتعارضة في الكتب الفقهية أمامهم ما يجعلها حجر عثرة، ثم يبعثون تساؤلات بها؛

هل انبثقت تلك الأقوال عن دين يدعو البشر إلى توحيد الكلمة؟ أم إلى التفريق والتشتيت؟! وهل يتضمّن هذا الأمر وفاقا أم شقاقا؟ ألا ترون المذاهب يحلّل بعضها ما يحرّمه الآخر، ويكره هذا ما يبيحه ذاك، فدار بينها نقاش عريض؛ وقد حفلت الكتب المصنّفة في الفروع بالاعتراضات والردود التي أوردوها لردع قول المخالفين؟ ألا تدلّ كلّ هذه المبادرات على تنافر في القلوب وتباعد في الغايات لدى أهل هذا الدين؟

كلّا! فسلفنا الصالح قد اختلفوا بالفعل؛ لكن هذا الاختلاف لم يمسّ أساس الدين وجوهره ولم يتعرّض لِما ثبت بالنصوص، اللّهم إلا أن كان ثمة خارجون عن جادة الصواب ومناصرون للبدع. ولم يقصد السلف بذلك الاختلاف إلا الوصول إلى الحقّ ومعرفة الأعمال التي رضي عنها ربنا عزّ وجلّ، ولم يستوفوا إلا حقّا فوّضه الله إليهم ولم يؤدوا إلا واجبا كلّفهم الله به. ولم تنته تلك الاختلافات أبدا إلى الحراك العدواني ضدّ الآخر، ولم تشهد صفحة من صفحات التاريخ اقتتالا سببه صراع فقهي بين العلماء سوى عدد قليل مما يشبه معارك الشوارع التي لم تنشب تحت إشراف مرجع ديني ولا

بوازع ديني، وإنما كانت عبارة عن أحداث عفوية قد تسبّب بها سفهة من أنصار المذاهب. كما أنّ الإسلام دين واقعي لا يرفض طبائع البشر التي جبلت على التباين في أصول التفكير ولم ينف تقاليد الأمم التي تمليها ظروف البلاد المعيشة وشروطها. يضاف إلى ما سبق أنّ اختلاف المجتهدين كان في البرهان والحجة، ولم يكن اختلافا في الهوى والشهوة. فلكلٍّ منهم رأي يدعو مخالفيه تحكيم الأدلة والبراهين، ويسارع جميعهم إلى امتثال الأوامر واجتناب النواهي، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: 148].

وكذا ظاهرة الاختلاف لم تكن بسبب احتواء الدين على التناقض أو التعارض، وإنما نشأت لأسباب خارجية؛ مثل مخالفة طرق الاستنباط ومناهج الاستدلال والأدلة الشرعية عند الفقهاء، إذ البعض يقبل بعضا منها في حين لم يقبلها البعض الآخر. ومثل مؤهلات المجتهد والوسط الذي عاش فيه والتفاوت في قدرات العقول البشرية، ومثل طبيعة النصوص وهي مصدر الأحكام والهدف الرئيسي عند المجتهدين، فمنها ظنية وقطعية، صريحة ومؤوّلة، خاصة وعامة، مطلقة ومقيدة إلى غير ما هنالك من أنواع الألفاظ المختلفة. ومثل الظروف المتعلقة برواية الحديث كعدم وصوله إلى المجتهد واعتباره ضعيفا أو مرجوحا إلى آخر العوامل التي تفضي إلى الاختلاف بين العلماء والفقهاء.

أما نحن كمسلمين فنعاني في وقتنا الراهن من نزعتين أساسيتين كلتاهما مضرة ومضلة:

الأولى: عدم الاحترام للعلماء والخوض في أعراض الفضلاء واللامبالاة بالأسس التي يعتمدون عليها وبالأدلة التي يستنبطون منها. فنرى بشكل شبه يومي –سيّما بين أوساط الشباب– من ليس عنده أدنى نصيب من العلم من مثل قراءة القرآن، فيزعم الاجتهاد ويدعو إلى طرح الفقه القديم وعدم التقيّد بالمذاهب، بل يتجرأ على نقد

المجتهدين العظام أشدّ نقد متجاوزا حدود الأخلاق والإنصاف، ما يجلب له الأنفة والحماقة من جهة ويسلب منه فرصة الاستفادة من آرائهم القيّمة من جهة أخرى. فلا بدّ لعلماء الإسلام ودعاته أن يتصدوا لهذه الظاهرة المتفشية الخطيرة.

الثانية: التقليد من دون تقييد والالتزام من دون استماع. إذ هناك فئة أخرى قصيرة الفهم قليلة العلم أيضًا، متعصبة لمذهبها، عاكفة على الفكرة الواحدة، متمسكة بأقوال إمامها تراه معصوما، ظنّا منها أن منهجها هو الصائب وطريقها هو الصحيح، كلما عارضها أحد تنكر عليه دون أن تنظر في ردوده. وغاية ما تسعى إليه الانتصار لمذهبها والغلبة على غيرها من الفئات الأخرى. ولأنها لم تطّلع على مذهب غيرها وقع أتباعُها في عدم التقدير لأئمة المذاهب الأخرى وأصيبوا بمرض العكوف على كتب المذهب الواحد. وبذلك يقنعون من العلم بنقل آراء أئمتهم وتأصيلها والجدال عنها ولا يكادون يفقهون إلا قولهم، مردّدين قول القائل: ماترك الأول للآخر شيئا! وهذه الثانية أكثر انتشاراً من الأولى وتجذّراً، وأصعب منها علاجاً؛ لأنها عمّت البلاد الإسلامية وانتشرت فيها انتشار النار في الهشيم؛ فتحجرت الطبائع وتعلقتها القلوب، ولم ينجُ منها إلا من رحم الله!

بين هذا وذاك ينبغي أن نتّخذ موقفا معتدلا من اجتهادات السلف. ألا وهو في جملة مختصرة "ألّا نستحقر جهودهم وألا نتغاضى عن زلاتهم". فإنهم قد تركوا لنا موروثًا ثقافيًا ضخماً لا يمكن الاستغناء عنه، وقد برزت بسبب اختلافاتهم ثروة فكرية علمية ليست هيّنة، ولا يفوتنا أنّ ماصنعناه نحن لا يعدل نذرا يسيرا مما صنعه السلف في الماضي. ولنكن على يقين تام بأن طبيعة الآراء الاجتهادية تحتمل الصواب والخطأ، وبأن كل إنسان عرضة للخطأ وإن كان عالما جليلا، فينبغي ألا نجبر أحدا على الالتزام بمذهبنا، ولا مبرر لإطالة اللسان على العالم وهجر كتبه وإسقاطه كلّياً، كما أن أقوال

العلماء ليست حجة موصلة إلى ما حكم به الله في مسألة ما، وليست تلك الأقوال سوى مُعِين للمجتهد والمفتي لأداء واجباته.

وقد اخترنا الحديث في هذا البحث عن موضوع اختلاف العلماء السابقين في المسائل الفقهية خصوصًا وفي العلوم الشرعية الأخرى عمومًا، محاولين فيه أن نستفيد من المصنفات القديمة والحديثة، سعياً لوضع منظور علمي أمام عيني القارئ لمعالجة هاتين الآفتين المشار إليهما آنفا، وتطرّقنا إلى أجوبة الأسئلة المطروحة في بداية كلامنا، واقتبسنا مقتطفات من كتب الأصول والفروع للاستشهاد على ما طرحناه من القواعد والضوابط،كما رتبناه على ثلاثة فصول وخاتمة، وعرضنا خلال هذه الفصول مضمون الاختلاف وما يتصل به والمسائل ذات العلاقة بأدب المسلم تجاه آراء الأسلاف المجتهدين والمسائل التي يجب التنبيه إليها حول اختلاف الفقهاء. ونحن عازمون بتأليفه على تقديم تلميحات حول اختلافات السلف كيف نتصرف عندما نواجهها فنستفيد منها بطريقة مثلى وأي حدّ نقف عنده.

1. إمكانية الاجتهاد في عصرنا وكيفيته إجمالاً :

لمّا كان إعمال الفكر في نصوص غير المنصوص عليها طريقا حتميا للوقوف على مرامي الشريعة والحفاظ على خلودها وصلاحيتها ومرونتها فتح الإسلام باب الاجتهاد على مصراعيه[1]، رغم حكم بعض العلماء في أواخر القرن الرابع بسدّ باب الاجتهاد.[2] وذلك مستندا على كثرة ادعاءات الاجتهاد ممن ليسوا أهله وخشية الفقهاء من عبث هؤلاء الأدعياء وإفسادهم دين الناس بالفتاوى الباطلة التي لا تقوم على علم أو

---

[1] الصنعاني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، صـ 5.

[2] عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**، صـ 261.

فقه.[3] مع ذلك فإن باب الاجتهاد لم يزل مفتوحا بدليل أن في كل قرن إلى زماننا هذا قد برز مجتهدون توافرت لهم شروط الجتهاد ولن يستطيع أحد غلقه بعدما فتحه الشارع.

وإن كان الاجتهاد المطلق المستقلّ وإحداث مذهب جديد صعب المنال لاستقرار أصول المذاهب والإحاطة بطرق الاستنباط لديها[4]، لكن الاجتهاد الجزئي المقيّد متيسر لكل من توفرت لديه شروط الترجيح بين أقوال المجتهدين وتنقيح المسائل المختلف فيها، وتمحيص الأدلة التي يحتجون بها. ففي هذا المنهج يكمن سرّ الاستفادة من آراء الأئمة.

إذ الناس حيال عمل الاجتهاد وشروطه ثلاثة ضروب؛

أحدها: العامي الصرف. والجمهور على أنه يجوز له الاستفتاء، ويجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها، ولا ينفعه ما عنده من العلوم لا تؤدي إلى اجتهاد.

---

[3] علي جمعة، **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**، صـ 356.

[4] نرى أنّ قواعد الأصول وطرق الاستنباط في الشريعة مشابهة إلى حدٍ ما بأساليب العلاج الطبي من حيث ضبطها على نطاق معين رَسَم حدوده المتقدمون في القرون الغابرة. فالطبيب في العالم بغض النظر عن جنسيته يداوي مريضه إما من خلال العلاج الكيماوي المتبع بالعقاقير أو الأدوية المضادة للأمراض أو العلاج بالأعشاب والنباتات الطبيعية أو بطريقة العلاج الإشعاعي أو بالتدخل الجراحي أو بالإبر الصينية التي تمارس بغرز إبر رفيعة في أماكن محددة من بدن الإنسان. فدونك أربعة أو خمسة من الأساليب يطبقها الطبيب كائنا من كان لا غير. والخروج في التداوي عن هذه الأساليب متعسر إن لم يكن مستحيلا.

الثاني: العالم الذي حصّل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد. فبعض الكتّاب يعبّر عن هذا النوع من الناس باسم المتعلم أو الطالب العلم.[5] فاختار ابن الحاجب وغيره أنه كالعامي الصرف، لعجزه عن الاجتهاد. وقال قوم: لا يجوز اختيار ابن الحاجب ذلك، ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه، لأن صلاحية معرفة الأحكام عنده بخلاف غيره. وما أطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر. لا سيما أتباع المذاهب المتبحرين، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين.

الثالث: المجتهد وهو عالم بلغ رتبة الاجتهاد. فإن كان اجتهد في الواقعة فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها خلاف ما ظنه، فهذا واضح اتّفق عليه العلماء. لأن ظنه لا يساوي الظن المستفاد من غيره، والعمل بأقوى الظنين واجب. ولو خالف وحكم بخلاف ظنّه فقد أثم، وإن كان مذهبا لغيره.[6]

وهذا الضرب الثاني الذي حصل من العلوم والمعارف ما يرفعه فوق درجة العامة غير أنه لم يبلغ به درجة المجتهد يمكن أن نلحقه بما يسمّيه الأصوليون بـ "صاحب الترجيح" عند تناولهم مراتب المجتهدين. وإنهم في الحقيقة كثر بين علماء المذاهب الأربعة. فالقفال مثلًا كان يقول لسائله في مسائل الصبرة: هل تسألني عن مذهب الشافعي أم عما عندي؟ وقال بعض الشافعية: لسنا مقلدين للشافعي، بل وَافَقَ رَأْيُنا رأيَه.[7]

---

[5] ابن العثيمين، **الخلاف بين العلماء**، صـ 34 ووجيه محمود، **الاختلاف الفقهي أسبابه وموقفنا منه**، صـ 77.

[6] الزركشي، **البحر المحيط** ، 8/332-334.

[7] ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، 10/109.

والأمام النووي لا يستغرب أن يتواجد من بلغ رتبة الاجتهاد من بين المنسوبين إلى مذهب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما. وذكر أن المجتهد لا يقلد مجتهدا وإنما ينسب هؤلاء إلى الشافعي؛ لأنهم جروا على طريقته في الاجتهاد واستعمال الأدلة وترتيب بعضها على بعض، ووافق اجتهادهم اجتهاده وإذا خالف أحيانا لم يبالوا بالمخالفة.[8]

والمرجّح أي الذي ينتهج منهج الترجيح يتّبع ثلاث خطوات في المسائل المختلفة فيها -بعد التحري في النقول والروايات ليتحقّق في نسبة الأقوال الراجحة في كل مذهب-:

الأولى: معرفة دليل كل مخالف.

الثانية: معرفة وجهة نظر المخالف في دليل من خالفه ولماذا لم يأخذ هو به.

الثالثة: الحكم بالترجيح لما يرجحه الدليل.[9]

فباتّباع هذه الخطوات ستبدو لنا أدلة كل طرف وتقييم الكل في أدلة الآخرين وكيف ردّوا عليها. فلا يبقى حينئذٍ خيار إلا الترجيح بين أدلة كلّ منهم. فإن رجح عند الباحث الذي هو متأهل لأن يكون مرجّحا تعين عليه الأخذ بما ترجح عنده ولا يحق له العدول عنه. وأما إذا تعادلت عنده الأدلة ولم يتيسر ترجيح قول على قول فلا بأس عليه أن يأخذ برأي الأكثر من الفقهاء، والله أعلم.

2- مفهوم التوسعة والرحمة عند الاختلاف :

يقسم الاختلاف في الدين إلى ثلاثة أقسام. أولها: الاختلاف في إثبات الصانع ووحدانيته؛ وإنكارهما كفر. والثاني: الاختلاف في صفاته ومشيئته؛ وإنكارهما بدعة.

---

[8] النووي، **روضة الطالبين**، 101/11.

[9] أنظر: عطية محمّد سالم، **موقف الأمة من اختلاف الأئمة**، صـ 96، 99.

والثالث: الاختلاف في أحكام الفروع المحتملة وجوها[10]؛ فما نوّه إليه بعض العلماء من أنّ الاختلاف جعله الله تعالى توسعة للأمة أو كرامة للعلماء وأنّ «اتفاقهم حجة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة»[11] يُحمل على هذا القسم الأخير.

والأمر الذي يجب أن نقف عنده أنّ كون التوسعة في اختلاف العلماء ليس مآله أنّ جميع الخلافات مشجَّع عليها شرعاً، محترم ومرغوب فيها دائماً، وليس معنى الرحمة في اختلافهم أن ينتقي المسلم العادي من الأئمة وأقوالهمما شاء. وإنما معناه أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، لأن مجال الاجتهاد ومجال الظنون لا يتّفق، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتّباع ما غلب على ظنونهم مكلَّفين باتّباع خلافه، وهو نوع من تكليفِ ما لا يُطاق، وذلك من أعظم الضيق. فوسّع الله على الأمة بوجود الخلاف الفرعي فيهم، ففتح باب الاجتهاد للدخول في هذه الرحمة.[12]

وإذا كان الاختلاف رحمة للأمة يمكن حمله أيضًا على التخيير، أي تفويض الأمر إلى شخص عاقل في اختيار خصلة من خصلتين أو أكثر معيَّنة شرعاً، لأن الحكمة في مشروعية التخيير ترجع إلى التيسير والتخفيف ورفع الحرج. مثل تخيير مشتري الْمُصَرَّاة* بين الإمساك والرضى بها وبين الردّ وصاع من تمر.[13] وقد أشار السيوطي إلى معنى

---

[10] النووي، **شرح صحيح مسلم**، 92/11.

[11] موفق الدين ابن قدامة، **المغني**، 4/1.

[12] الشاطبي، **الاعتصام**، صـ 677.

* الْمُصَرَّاة: الدابة الحلوب حبس لبنها في ضرعها حتى يسرّ الناظر برؤيتها.

[13] انظر: صديق إبراهيم الفكي علي، **التخيير في الشريعة الإسلامية (أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة في جامعة أم القرى)**.

حديث ورد فيه أن اختلاف هذه الأمة رحمة من الله لها وكان اختلاف الأمم السابقة عذابا وهلاكا، فاستنبط منه أن اختلاف المذاهب في هذه الأمة خصيصة فاضلة لهذه الأمة وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة، فقد بعث الأنبياء قبل النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم بشرع واحد وحكم واحد، حتى إنه من ضيق شريعتهم لم يكن فيها تخيير في كثير من الفروع التي شرع فيها التخيير في شريعتنا؛ كإيجاب القصاص لجريمة القتل في شريعة اليهود وتحتم الدية لهذه الجريمة في شريعة النصارى.[14]

ومن محمل التوسعة في الاختلاف ما جرى مجرى اختلاف التنوع في الأحكام، إذ كل واحد من أطرافه مصيب فيه، لا ينافي بعضه بعضا. فبهذا جاء عن يحيى بن يعمر عن عائشة قال: سألها رجل -كنى نفسه برجل-: هل كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يرفع صوته من الليل إذا قرأ؟ قالت: «نعم، ربما رفع وربما خفض». قال: الحمد لله الذي جعل في الدين سعة. قال: فهل كان يوتر من أول الليل؟ قالت: «نعم، ربما أوتر من أول الليل، وربما أوتر من آخره». قال: الحمد لله الذي جعل في الدين سعة.[15] واعتبر يحيى بن يعمر كلّ ما يتركه النبي صلّى الله عليه وسلّم لأمته من خيارات متعددة من بين صفاتِ عباداته توسعةً في الدين.

ومن ثمة فإنّ ما جاء عن السلف والخلف من نسبتهم الرحمة والسعة إلى الاختلاف مفسَّر بعدم جواز حمل الناس على رأي واحد والتضييق عليهم بمنعهم من

---

[14] السيوطي، **جزيل المواهب**، 3/1.

[15] رواه أحمد في المسند، 202/42، رقم الحديث (25332). إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين. وانظر للروايات المتعددة التي كرر يحيى بن يعمر فيها نفس المقولة إلى ما رواه عبد الرزاق في المصنف، 279/1، رقم الحديث (1076) وإسحاق بن راهويه في المسند، 741/3، رقم الحديث (1350).

الخروج عنه. لقد جاء في خبر إسناده صحيح أنّ عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى قيل له: لو جمعت الناس على شيء؟ فأجاب: «ما يسرني أنهم لم يختلفوا» ثم كتب إلى الآفاق وإلى الأمصار: ليقض كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم.[16]

وقد ألّف إسحاق بن بهلول الأنباري تلميذ الإمام أحمد كتاباً في علم الخلاف سمّاه "كتاب الاختلاف"، فلما عرضه على الإمام أحمد قال له أحمد: سمّه "كتاب السعة".[17] ومن العلماء من سمّى كتابه "رحمة الأمة في اختلاف الأئمة" وهو كتاب نافع ألّفه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي الشافعي من علماء القرن الثامن الهجري بيّن خلاله أقوال العلماء من المذاهب بإيجاز حسب ترتيب أبواب الفقه.

وأما نظرة بعض العلماء إلى التوسعة والرحمة الكائنة في الأقوال المتقدمة بأنها تزوّد إمكانية أخذ العامي بقول من شاء من الأئمة وهو أمر يتيح له فرصة الاستفادة من تعدد الأقوال ويرفع الحرج عن المكلفين[18] ففيها نوع من التساهل وعدم الانضباط إزاء النِزاعات الفقهية التي أصاب فيها الحقَّ واحدٌ من المتنازعين، وهذه النظرة مناقضة تماما مع قضية وحدة الحقيقة في اختلافاتٍ تعارض طرفاها.

وقد ذكر إسماعيل بن إسحاق في كتابه "المبسوط" عن مالك والليث بن سعد قولهما في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما أخبرا بأن أناسا يقولون في ذلك توسعة: «ليس كذلك إنما هو خطأ وصواب». ثم قال إسماعيل القاضي: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم توسعة في اجتهاد الرأي، فأما أن يكون توسعة لأن يقول الناس بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق

---

[16] رواه الدارمي في السنن، (489/1) رقم الحديث (652). إسناده صحيح.

[17] أبو زيد بكر بن عبد الله، **المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد**، 99/1.

[18] عبد الله شعبان، **ضوابط الاختلاف**، صـ 84-85.

عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدلّ على أنهم اجتهدوا فاختلفوا. فقال ابن عبد البرّ تعقيبا على ما قاله إسماعيل بن إسحاق: كلام إسماعيل هذا حسن جدا».[19] وفسّر ابن الصلاح كلام مالك والليث أعلاه فقال: «لا توسعة فيه بمعنى أنه يتخير بين أقوالهم من غير توقف على ظهور الراجح، وفيه توسعة بمعنى أن اختلافهم يدل على أن للاجتهاد مجالا فيما بين أقوالهم، وأن ذلك ليس مما يقطع فيه بقول واحد متعين لا مجال للاجتهاد في خلافه».[20]

إذن، فإنّ واجب العالم ما هو إلا أن يجتهد في الاستنباط والترجيح وإدلاء رأيه وفق ما يقتضيه الدليل. أما العامي وهو من لم يتوفر لديه العلم الكافي للنظر والاستدلال فعليه سؤاله عما عرض له من نوازل، ولا ينتقي كلّ ما يشتهي من أقوال الأئمة بحجة التوسعة والرحمة في الاختلاف.

أما ذمّ ابن مسعود رضي الله عنه الاختلاف بأن قال: "الخلاف شرّ"[21] فمن المؤكد أن ابن مسعود قصد بذلك الكلام الاختلاف في الأصول والعقيدة فحذّر منه من حوله. لأنه لو أنّ ابن مسعود أراد هنا الاختلاف في فروع الفقه لم يخالف فيها غيره من الصحابة –والواقع يدل على عكسه كما قدمنا بعضا منه–، وإلا لتناقض مع نفسه وهو بريء منه.

---

[19] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 906/2.

[20] ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، صـ 125-126.

[21] أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، (199/2)، رقم الحديث (1960) وعبد الرزاق فى المصنف، (516/2)، رقم الحديث (4269).

3- توقير العلماء بين التأثيم والعصمة :

لا شكّ أنّ التزام الأدب مع الأئمة دين لا بدّ أن يدين به كل مسلم، والعلماء أحق الناس بالتوقير والإجلال. لكننا نرى اليوم كثيرا من عامة الناس ومن طلاب العلم من أهملوا هذا الأدب وتضاءل عندهم شعور بالاحترام والانقياد تجاه الأئمة، وفقدوا مرجعية علمائهم والثقة بهم في الجملة، فدقّ حبل الاتصال بين هؤلاء وبين العوام، خاصةً ما بعد الحداثة بما حملته من نزعات فكرية مثل الفردانية التي تدعو إلى اعتماد الفرد على نفسه والعلمانية التي تقطع التواصل بين الحاضر والماضي إضافةً إلى ثقافة الاستهلاك التي لها نصيب لا يستهان به في الانطواء على الآراء الشخصية وحبّ الذات والأنانية واللامبالاة بآراء الغير.

أما الثقافة الإسلامية فعدّت لرجال العلم منزلةً ليست لغيرهم من الناس، وجعلت لهم مقامًا رفيعًا وأقامتهم أدلّاء للناس على أحكام الله. فهذا الاعتبار اعتبار شرعي مبني على أنّ طاعتهم طاعة الله وليست مقصودة بالذات.[22] فوجوب انقياد الناس إلى العلماء في حكمهم إنما هو من حيث هم علماء بالشريعة وحاكمون بمقتضاها وموقّعون لها على أفعال المكلفين بحسب نظرهم لا من جهة أخرى. فهم في الحقيقة مبلّغون عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهو المبلّغ عن الله عزّ وجلّ.[23]

ومن جملة الأدب مع الأئمة الماضين ألا ننظر إلى كلام بعضهم في بعض الآخر من قدح وألا نصغي إلى ما جرى بينهم من النقاش العلمي، والتثبّت في أخبار من هذا القبيل والتحقيق من صدقها قبل إذاعتها؛ مثل ما دار بين أبي حنيفة وسفيان الثوري أو

---

[22] المرجع نفسه، صـ 43.

[23] انظر: الشاطبي، **الاعتصام**، 857/2 **والموافقات**، 257/5.

بين مالك وابن أبي ذئب أو بين أحمد بن صالح والنسائي أو بين أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي، على أن كثيرا مما يحكى عنهم غير صحيح. كما هو الحال في بعض ما ذكره الخطيب في تاريخه في ترجمة الإمام أبي حنيفة، والباقي من ذلك أجاب عنه علماء المذهب وحرّروه.[24] وقد أتى ما تُقوّل به على أبي حنيفة وغيره من أولئك المقلدين والمتأخرين الذين لم يدركوا حقيقة الروح السائد في الاختلافات بين العلماء وأشربوا عاطفة التعصب ومردوا على التقليد.[25] فإن صحّ ما نقل يلتفت إلى التأويل وتحسين الظن بما أمكن؛ مثل النظر إلى خلفيات أقوال بعضهم عن البعض والملابسات العامة لها[26] وإلا صفح عما حصل واشتغال بما يعني وترك لما لا يعني. ولا يزال طالب العلم نبيلا ما لم يخضْ فيما جرى بين السلف ولم يقض لبعضهم على بعض. وقد حذّر بشدة من هذه الورطة تاج الدين السبكي من كبار الفقهاء الشافعية رحمه الله قائلاً: «فإنك إن اشتغلت بذلك خشيت عليك الهلاك. فالقوم أئمة أعلام ولأقوالهم محامل ربما لم يفهم بعضها فليس لنا

---

[24] محمد عوامة، **أدب الاختلاف**، صـ 131 وما يلي.

[25] طه جابر العلواني، **أدب الاختلاف فى الإسلام**، صـ 135.

[26] كالنزاع الذي ثار بين مالك بن أنس وابن أبي ذئب دفعتهما إليه آراؤهما السياسية. وكان ابن أبي ذئب لا يرى موالاة أبي جعفر المنصور ويجاهره ذلك فتعرض لمخاطر. أما مالك فكان لا يرى موالاته لكن لم يجاهر برأيه وداري الموقف. وقد تكلم ابن أبي ذئب في مالك بكلام فيه جفاء وخشونة كره ابن عبد البر ذكره. وقاله ابن أبي ذئب إنكارا منه لقول مالك في حديث «البيعان بالخيار». وكان مالك يرى أن التفرق يكون بالأقوال وليس بالأبدان. أما ابن أبي ذئب فكان يرى أنه يكون بالأبدان فقط. والسبب الحقيقي لشدته هذا في حق مالك لم يكن إلا موقفه المذكور من الخليفة، والله أعلم. أنظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 968/2 ويعقوب بن سفيان بن جوان، **المعرفة والتاريخ**، 686/1 ومحمد عوامة، **أدب الإختلاف**، صـ 135.

إلا الترضّي عنهم والسكوت عما جرى بينهم كما يفعل فيما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم».[27]

وإن الناظر في تراجم العلماء وسيرهم بل في تاريخ البشرية كلها لا يجد أحدا برز ولم يُختلف فيه. فما إن يبرز في هذه الأمة إلا ويُتكلم فيه؛ فطائفة تعظّمه وتصوّبه وأخرى تحقّره وتخطّئه. والعدل أن من رآه المسلمون صالحا محسنا فهو كذلك، وأن من رآه المسلمون فاجرا أو مبطلا فهو كذلك وأن من كان طائفة من الأمة تضلله وطائفة من الأمة تثني عليه وتبجله وطائفة ثالثة تقف منه وتتورع من الحط عليه فهو ممن ينبغي أن يعرض عنه وأن يفوّض أمره إلي الله ويستغفر له، لأن إسلامه أصلي بيقين وضلاله مشكوك فيه، فبهذا تستريح ويصفو قلبك من الغلّ للمؤمنين السابقين.[28]

4- ترك التعصّب المقيت :

لا شكّ أنه توجد علاقة وطيدة بين التعصب[29] وبين أن يكون الإنسان قد خلق ضعيفًا من حيث البدن وناقصًا من حيث العقل. وهو بطبعه مدني يحتاج دائما إلى من يحيط به ويعتمد عليه، وكلما عرض له عارض يضرّ به يلجأ إلى حمايتهم والتفافهم حوله.

---

[27] تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 278/2.

[28] عبد الرحمان بن معلا اللويحق، **قواعد في التعامل مع العلماء**، صـ 125.

[29] فإنّ كلمة التعصّب لغةً تأتي من العَصَبِيَّة. وهي أن يدعو الرجل إلى نصرة عَصَبَته، والتألّب معهم على من يناوؤهم ظالمين كانوا أو مظلومين. وإن قيل تعصبنا له أومعه فمعناه نصرناه. وعصبوا به أي اجتمعوا حوله وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا، فإذا تجمعوا على فريق آخر قيل: تعصبوا. والعصبي من يعين قومه على الظلم والذي يغضب لعصبته ويحامي عنهم. والعصبة: أقارب الرجل من جهة الأب خصوصًا وقومه الذين يتعصبون له عمومًا لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم، أي: يحيطون به، ويشتدّ بهم. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، 606/1. مادة (ع ص ب).

والذين يدافعون عن التمذهب المتعصب بشعورهم تقوية ضعفهم هذا بما يمدّهم إقبال الناس عليهم يلزمونهم بالانتماء إليهم من ناحية، ويجدون سلامة الدين في هذا التوجه من ناحية أخرى. حيث إنهم يزعمون أن المنهج الوحيد والأمثل لحل المشاكل الشرعية هو اللجوء إلى كتب القدماء، فهم أسسوا معالم الدين وهم تفوقوا على المتأخرين علمًا وورعًا، ومحال أن يفوتهم شيء من مسائل الفقه والفتوى حسب رأيهم.

وحري بالذكر ههنا أنه لا يُوجد من التعصب نوع واحد فقط وإنما هناك تعصبات كثيرة، فمنها: التعصب الأسري والتعصب القبلي والتعصب العرقي والتعصب الحزبي. ومن أخطرها قاطبةً التعصب المذهبي وهو يحدث بين مذاهب الدين الواحد.. وها هو ما نحن فيه.

وبإمكاننا أن نعرّف التعصب المذهبي؛ بأنه إصرار على قول المذهب مهما كان هناك أدلة على عكس ذلك وتفضيل رأي الإمام كحجة مستقلة. وصاحب العصبية للمذهب معروف بأن يعلم الحق ويغمض عينيه عنه، حتى إذا أتاه من البيان ما ينقطع بها لعذر تفضي به العصبية إلى تكذيب ما ورد فيه من النصوص أو إلى تكفير من خالفه.[30]

وقد قال الغزالي رحمه الله عند تنبيهه على خطر هذا التعصب: «التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس وهو من آفات علماء السوء، فإنهم يبالغون في التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار فتنبعث منهم الدعوى بالمكافأة والمقابلة والمعاملة وتتوفر بواعثهم على طلب نصرة الباطل ويقوى غرضهم في التمسك بما نسبوا إليه ولو جاءوا من جانب اللطف والرحمة والنصح في الخلوة لا في معرض التعصب والتحقير لنجحوا فيه. ولكن لمّا كان الجاه لا يقوم إلا بالاستتباع ولا يستميل الأتباع مثل

[30] انظر: المناوي، **فيض القدير**، 207/4 والمباركفوري، **تحفة الأحوذي**، 302/6.

التعصب واللعن والشتم للخصوم اتخذوا التعصب عادتهم وآلتهم وسموه ذبا عن الدين ونضالا عن المسلمين وفيه على التحقيق هلاك الخلق ورسوخ البدعة في النفوس».[31]

والإمام السيوطي على نقيض ما اعترفه لاختلاف المذاهب الأربعة من نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة لا يتسامح بالتعصب لتلك المذاهب واعتبره حَمِيَّة الجاهلية، فقال: «ومن العجب أيضا من يأخذ في تفضيل بعض المذاهب على بعض تفضيلا يؤدي إلى تنقيص المفضل عليه وسقوطه، وربما أدى إلى الخصام بين السفهاء، وصارت عصبية وحمية الجاهلية، والعلماء منزهون عن ذلك.وقد وقع الاختلاف في الفروع بين الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، وهم خير الأمة، فما خاصم أحد منهم أحدا ولا عادى أحد أحدا ولا نسب أحد أحدا إلى خطأ ولا قصور».[32]

والحقيقة أنّ الرجل المصاب بمرض التعصب المذهبي البغيض يُخشى عليه أن يخلّ بترتيب مصادر التشريع وأن يشقّ طريقه إلى نكس التسلسل الهرمي للقواعد (hierarchy of norms) رأسا على عقب بأن يقدم الاجتهادات ويؤخر الحجج ويأخذ ما يروى من الرجال ويذر ما دونه، علماً بأنّ مناهل الشريعة تجري بداية من الكتاب والأحاديث وتنتهي إلى النظرات والأقاويل المسبقة. فهذا الأمر هو الذي يتم التعامل معه عند رجال الحقوق اليوم، حيث يحكم بالنقض على قانون إذا رأته المحكمة العليا مخالفا للدستور وفقًا لما يتطلب ما يسمّى بمبدأ سمو الدستور، لأن الدستور هو القانون الأعلى يفوق كل القوانين والاجتهادات ومهيمن عليها لا يعلوه أي قانون آخر وليس العكس.

---

[31] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 41/1.

[32] السيوطي، **جزيل المواهب في اختلاف المذاهب**، صـ 2-3.

وإنّ التعصب الفقهي والتحزب المذهبي فهما شيئان نستطيع أن نعدهما ضرباً من الإعراض عن الحق والعدول عن الصواب اللذين يدلّان على تكبّر القلب على الحقيقة.[33]

ولقد أثّر هذا التعصب وهذا التحزب على الحياة العلمية تأثيرا كبيرا طيلة العصر الإسلامي، فتجلى ذلك في مختلف مظاهر النشاطات العلمية على مستوى المؤسسات والإنتاج العلمي ورجالات العلم والقضايا المذهبية على مستوى أصول الدين وفروعه. وباعتقادنا أنّ العاقبة الأكثر خطورةً لهذا التوجّه المذموم على المتعصبين وهي من سمتهم؛ أنهم كانوا يردّون الحديث الصحيح إذا ما تعارض مع مذاهبهم ويأخذون باجتهادات أئمتهم ويتركون الحديث.

فمن جملة تلك المظاهر مسائل الفروع التي أثارت التعصب كالجهر بالبسملة في الصلاة، اختلف فيها الفقهاء وتضاربت حولها الروايات؛ فمنهم من قال بالجهر بها في الصلاة ومنهم من قال بالسرّ بها في الصلاة، فأحدث ذلك تعصبا مذهبيا بين أهل السنة. من ذلك أن جماعة من الحنابلة ببغداد أحدثوا فتنة في المجتمع سنة 323 هجرية عندما اعترضوا على كل ما يرونه مخالفا للشرع حسب مذهبهم، كاعتراضهم على من يجهر بالبسملة في الصلاة، الأمر استدعى تدخّل الشرطة ضدهم، فأمرت بأن لا يُصلي

---

[33] وإلى مثل هذا أشار ما رواه عبد الله بن مسعود عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر». قال رجل: إن الرجل يحبّ أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا، قال: «إن الله جميل يحبّ الجمال، الكبر؛ بطر الحق وغمط الناس». أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، (93/1)، رقم الحديث (147) والترمذي في أبواب البر والصلة، (361/4)، رقم الحديث (1999). معنى (الكبر بطر الحق)؛ الكبر فعل من بطر الحق أي دفعه وأنكره وترفع وتجبر عن قبوله. و(غمص الناس) أي ازدراهم واحتقرهم وهم عباد الله أمثاله أو خير منه، احتقارهم والتهاون بحقوقهم. النووي، **شرح صحيح مسلم**، 90/2 والمناوي، **فيض القدير**، 62/5.

حنبلي بالناس إلا إذا جهر بالبسملة في صلاتي الصبح والعشاء؛ فلم يرتدع الحنابلة واستمروا في عنفهم ومشاغباتهم تجاه الشافعية، ولم يُوقفوا ذلك إلا بعدما أصدر الخليفة الراضي بالله (المتوفى 329هـ) توقيعا عنيفا زجرهم فيه وهددهم بالقتل والتنكيل والتشريد وحرق البيوت.[34]

وفي سنة 447 هجرية حدثت فتنة بين الحنابلة والشافعية الأشاعرة ببغداد، كان من أسبابها جهر الشافعية بالبسملة في الصلاة، فانقسمت العامة بين مؤيد ومخالف لهم. ثم انحازت كل طائفة إلى الطرف الذي مالت إليه ولم تفلح مساعي ديوان الخليفة في التوفيق بين الفريقين وبقي الخلاف قائما، ثم توجه الحنابلة إلى أحد مساجد الشافعية ونهوا إمامه عن الجهر بالبسملة، فأخرج مصحفا، وقال لهم: أزيلوها من المصحف حتى لا أتلوها، ثم تطوّر النزاع فتقوى جانب الحنابلة وتقهقر جانب الشافعية الأشاعرة، حتى أُلزموا البيوت ولم يقدروا على حضور صلاة الجمعة ولا الجماعات خوفا من الحنابلة.[35]

ومن المسائل التي اختلفت فيها المذاهب وتوغّل في نزاعها المتعصبون قراءة دعاء القنوت في صلاة الصبح. فقال المالكية والشافعية إنها سنة وقال الحنابلة والحنفية إنها ليست سنة، فأحدث ذلك تعصبا مذهبيا بين أهل السنة.[36]

والمسألة الفقهية الأخرى التي أثارت التعصب هي مسألة رفع اليدين عند الركوع، فقال كثير من الفقهاء بمشروعيته، وقال الحنفية وغيرهم إنه مُبطل للصلاة. فأحدث ذلك

---

[34] المرجع نفسه، صـ 90.

[35] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 129/8. انظر أيضاً للصور التاريخية التي تمثلت في الصراع الدامي بين أتباع المذاهب: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 209/1 ومحمد الدسوقي، **منهج التقارب بين المذاهب الفقهية من أجل الوحدة الإسلامية**، صـ 33 وما يلي.

[36] الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، 136/2.

تعصبا مذهبيّا بين أهل السنة، فذكروا له أمثلة أحدها؛ أنّ الفقيه أصبغ بن خليل القرطبي المالكي (المتوفى272هـ) دفعه تعصبه لمذهب مالك إلى اختلاق حديث نسبه إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم فيه ترك لرفع اليدين عند الركوع والرفع منه في الصلاة تأييدا لمذهبه الذي لا يرى ذلك، لكن أمره انكشف للناس.[37]

وثمة أمر مؤسف حصل في تاريخنا الإسلامي، وهو حرق كتب المخالفين. وقد حدثت بالفعل عدة وقائع أحرقت فيها كتب المخالفين تعصبا عليهم، إحداها ما حدث لكتب أبي محمد بن حزم الأندلسي (المتوفى 456 هـ)، فبسبب الخصومة التي كانت بينه وبين فقهاء المالكية بالأندلس جعلتهم –أي الخصومة– يمقتوه ويحرقون كتبه علانية، حتى قال ابن حزم في ذلك: فإن يحرقوا القرطاس، لا يحرقوا الذي تضّمنه القرطاس، بل هو في صدري.[38]

ونلاحظ أيضا انتشار التعصب المذهبي على المستوى السياسي والعدلي، حيث صار معظم الدول الإسلامية متمذهبة للمذاهب التي تبنتّها على حساب المذاهب الأخرى. وكان المعيار الأساسي في تعيين القضاة وفصل النزاعات وحلّ القضايا في المحاكم الشرعية هو مذهب الدولة الرسمي، مما يؤدي إلى أن جعلت الدولةُ جهاز القضاء بيدِ هذا المذهب أو ذاك. كما أنّ اشتراط سلطان أو رجل من أشراف الدولة تدريس مذهب معين عند تولّيهم إنشاء مدرسة فتسجيله في مرسوم الأوقاف التي تقوم بحماية المدارس وصيانتها أثرت تأثير كبيرا في ترسيخ مفهوم التدين القائم على هموم وشواغل مذهبية. وتعدّ المدارس والمساجد الطائفية أيضاً من المظاهر الملموسة للتعصب المذهبي

---

[37] ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، 158/1.

[38] المرجع نفسه، 200/4.

الذي كان سائدا بين الطوائف السنية الأربعة، فهي مؤسسات شاهدة على مدى تأثير التعصب المذهبي في تلك الطوائف، حتى وصلوا إلى تخصيص كل منها بمدارسها ومساجدها تكريسًا للمذهب وتعصبًا على المخالف.[39]

5- مراعاة الخلاف وقاعدة الاحتياط :

لقد اشتهر في كلام كثير من العلماء استحباب الخروج من الخلاف[40] وهم متفقون على الحث على الخروج من الخلاف[41] وينصّون في كتب فقه المذاهب على مراعاة الخلاف والعمل بالاحتياط.

ومعنى مراعاة الخلاف هو؛ إعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه.[42] ومستند هذه القاعدة الأحاديث التي توصي بالتحشي من الأمور المشبوهة وتحضّ على ضرورة الابتعاد عنها لسلامة الدين وصلاحه؛ مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم

---

[39] فبخصوص الحنفية فقد كانت لهم مدارس كثيرة خاصة بهم ببغداد ودمشق ومصر وغيرها من أمصار المشرق الإسلامي منها المدرسة الخاتونية والمدرسة الإقبالية بدمشق وكان لهم بها أكثر من 50 مدرسة. وأما المالكية فهم أيضا كانت لهم مدارس خاصة بهم بمصر ودمشق وحلب وبيت المقدس منها: المدرسة الصمصامية والصلاحية بدمشق. وأما الشافعية فقد كانت لهم مدارس كثيرة ببغداد ومصر ودمشق وبيت المقدس وغيرها من مدن المشرق الإسلامي وقد زادت مدارسهم بدمشق عن 60 مدرسة. انظر: خالد كبير علال، **التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي**، صـ 110. انظر أيضًا للتوسع في بعض آثار الخلافات المخزنة في هذا العصر بالذات: عبد الجليل عيسى أبو النصر، **ما لا يجوز الخلاف بين المسلمين**، صـ 69 وما يلي.

[40] انظر: آل تيمية، **المسودة**، صـ 540 وتاج الدين السبكي، **الأشباه والنظائر**، 111/1 والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، 136/1.

[41] النووي، **شرح صحيح مسلم**، 23/2.

[42] الشاطبي، **الموافقات**، 107/5.

«الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات، لايعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه»[43] و«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[44] و«لايبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به البأس».[45]

أما الاحتياط على اختلاف العلماء في تعريفه اصطلاحاً فهو: "فعل ما يتمكن به من إزالة الشك"[46] أو: "حفظ النفس عن الوقوع في المآثم".[47]

ونتناول هنا مراعاة الخلاف وقاعدة الاحتياط معًا، لأنّ مراعاة الخلاف والخروج منه ما أمكن من المسالك البارزة في العمل بالاحتياط عند الفقهاء[48]، ولأن العمل بالأحوط لا يتمّ إلا بالخروج من الخلاف. قال الليث بن سعد: «إذا جاء الاختلاف أخذنا فيه بالأحوط»[49] مشيرا إلى اتّصال وثيق بين هذين الموضوعين.

ثم لكون الاجتهاد عبارة عن علم ظني تحصّل عند المجتهد ولكون الصواب محتملا في قول المخالف فقد راعى كثير من أهل العلم الخروج من الخلاف في تعليل كثير

---

[43] **متفق عليه**. رواه البخاري في كتاب الإمان، 20/1، رقم الحديث (52) ومسلم في كتاب المساقات، 1219/3، رقم الحديث (1599).

[44] رواه الترمذي مرفوعا في كتاب صفة القيامة، 668/4، رقم الحديث (2518).

[45] رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة، 634/4، رقم الحديث (2451). قال الترمذي هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

[46] الكفوي، **الكليات**، صـ 56. فهذا تعريف روعي في صياغته معنى التردد والشكّ.

[47] الجرجاني، **التعريفات**، صـ 12. وهذا روعي فيه معنى التحفظ والتحرز من الوقوع في المحذور. انظر للتعريفات الأخرى لمصطلح الاحتياط: محمد عمر سماعي، **نظرية الاحتياط الفقهي**، صـ 16-19.

[48] محمد عمر سماعي، **نظرية الاحتياط الفقهي**، صـ 150 وما يلي.

[49] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 906/2.

من الأحكام كما طبّق أصحاب المذاهب الأربعة كلها بعض اختياراتهم الفقهية على الخروج من الخلاف.

من ذلك قول بعض فقهاء الأحناف بالندب للإشهاد على الرجعة خروجًا من الخلاف.[50] ومنه كذلك قول بعض فقهاء الحنابلة بكراهة الطهارة بالماء المتغير بمجاورة أو بملح مائي مع أنه طهور، ولكنهم يعللون بمخالفة غيرهم لهم فيما اختاروا، فاستحبوا الخروج من الخلاف بكراهة استعمال ذلك الماء.[51] ومنه قول بعض فقهاء المالكية بطواف القدوم بنية الركنية خروجًا من الخلاف.[52] ومنه قول بعض الشافعية باستحباب ترك الجمع في السفر وأداء كل صلاة في وقتها للخروج من الخلاف.[53]

ولكن الفقهاء وضعوا لمراعاة الخلاف وقاعدة الاحتياط شروطا وضوابط؛ من أهمها الاستناد إلى أصل من الأصول المشهود لها بالاعتبار في الشريعة الإسلامية؛ وذلك يعني أن مراعاة الخلاف وقاعدة الاحتياط لا يحسن التعامل معهما عندما يكون مبناهما الشك المجرد أو الوهم العري عما يساندهما من مؤيدات[54]، كما قرره العزّ بن عبد السلام حيث قال: «والضابط في هذا أن مأخذ المخالف إن كان في غاية الضعف والبعد من الصواب فلا نظر إليه ولا التفات عليه إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصه دليلا شرعا، ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله. وإن تقاربت الأدلة في سائر الخلاف بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه حذرا من

---

[50] ابن نجيم، **البحر الرائق**، 122/4.

[51] ناصر بن سليمان العمر، **الاختلاف في العمل الإسلامي: الأسباب والآثار**، صـ 25.

[52] عليش، **منح الجليل**، 222/2.

[53] النووي، **المجموع**، 378/4.

[54] محمد عمر سماعي، **نظرية الاحتياط الفقهي**، صـ 62.

كون الصواب مع الخصم والشرع يحتاط لفعل الواجبات والمندوبات، كما يحتاط لترك المحرمات والمكروهات».[55]

واشترط السيوطي لمراعاة الخلاف ثلاثة شروط:

أحدها: أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر؛ ومن ثم كان فصل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبي حنيفة لأن من العلماء من لا يجيز الوصل.

الثاني: أن لا يخالف سنة ثابتة؛ ومن ثم سن رفع اليدين في الصلاة، ولم يبال برأي من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية، لأنه ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم من رواية نحو خمسين صحابيا.

الثالث: أن يقوى مدركه –أي دليله– بحيث لا يعد هفوة؛ ومن ثم كان الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه، ولم يبال بقول داود: إنه لا يصح.[56]

وصورة الخروج من الخلاف ليست على نمط واحد. بل يأتي على أقسام:[57]

القسم الأول: أن يكون الخلاف في التحريم والجواز، فالخروج من الاختلاف بالاجتناب أفضل. مثاله الاختلاف في تحريم نبيذ الزبيب والتمر الذي لا يسكر قليله، الأولى اجتنابه خروجًا من الخلاف.

القسم الثاني: أن يكون الخلاف في الإباحة والإيجاب، فالخروج من الخلاف بالفعل أفضل. كقضية انتقاض الوضوء بلمس المرأة هو مذهب الإمام الشافعي فيجب

---

[55] عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، 254/1.

[56] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، صـ 137. انظر أيضًا: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، 298/2–299.

[57] عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، 253/1 ومحمد كامل شهاب المعموري، **قاعدة الخروج من الخلاف مستحب الضوابط والتطبيقات**، مجلة ديالى للبحوث الإنسانية، صـ 334.

الوضوء عنده لمن لمس امرأة أجنبية. وأما عدم انتقاضه فمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه، بل هومذهب الإمام مالك وأحمد في من لمس بغير شهوة، فالصلاة بعد لمس المرأة بدون تجديد الوضوء مباحة عندهم، فالأولى أن يراعى مذهب الشافعي فيتوضأ.

القسم الثالث: أن يكون الخلاف في الاستحباب والحرمة، فالخروج من الخلاف بالترك أفضل. مثل ترك أكل اللحوم المستوردة حين اشتباه حالها نظرا لاختلاف أهل العلم وتضارب الأقوال فيها.

القسم الرابع: أن يكون الخلاف في الكراهة والإيجاب، فالخروج من الخلاف بالفعل أفضل. كقراءة البسملة في الفاتحة فإنها مكروهة عند مالك واجبة عند الشافعي.

القسم الخامس: أن يكون الخلاف في الاستحباب والإيجاب، فالخروج من الخلاف بالفعل أفضل. كاستيعاب الرأس بالمسح عند الوضوء. فذهب المالكية والحنابلة إلى وجوب مسح الرأس كله والشافعية إلى استحبابه.

القسم السادس: أن يكون الخلاف في مشروعية العمل وعدمها، فالخروج من الخلاف بالفعل أفضل. كرفع اليدين في التكبيرات، فلا يرى أبو حنيفة ومالك –في إحدى الروايتين عنه– أنه من السنن، وهو عند الشافعي ثابت ومشروع للاتفاق على صحة الأحاديث وكثرتها فيه.

6– ردود على من قال "لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابا" :

إنّ موقف ابن حزم رحمه الله مغاير تماما لما مضى من الفكرة التي تعدّ قسما من الاختلاف رحمة وتوسعة، فاعتبر الاختلاف كله عذابا وسخطا. وخصّ له بابا سماه "الباب الخامس والعشرون في ذمّ الاختلاف". فقال فيه: «وقد غلط قوم فقالوا الاختلاف رحمة واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. قال أبومحمد (وهو ابن حزم نفسه) وهذا مِن أفسدِ قولٍ يكون، لأنه لو

كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطا، هذا ما لا يقوله مسلم لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف وليس إلا رحمة أو سخط».[58]

كما أنه استدلّ على موقفه هذا بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثمّ أكّد عليه قائلا: «ففي بعض ما ذكرنا كفاية، لأن الله تعالى نصّ على أن الاختلاف شقاق وأنه بغي ونهي عن التنازع والتفرق في الدين وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم وبذهاب الريح وأخبر أن الاختلاف تفريق عن سبيل الله ومن عاج عن سبيل الله تعالى فقد وقع في سبيل الشيطان».[59]

وقبل ابن حزم اعترض على أن يصير الخلاف الفقهي رحمة للأمة رجلان وصفهما الخطابي بأن أحدهما ماجن والآخر ملحد وقالا: "لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابا". وهما إسحاق الموصلي وعمرو بن بحر الجاحظ.[60]

وهذا الاعتراض الفاسد –المستند على أنّ كون الاختلاف رحمةً يستلزم كون الاتفاق عذاباً– قد أتى الجواب عنه من الإمام النووي الذي ذهب إلى القول بكينونة الشيء رحمة لا يلزم أن يكون خلافه عذابا، فلا يلتزم هذا ولا يذكره إلا جاهل أو متجاهل. قال الله تعالى ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَلَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾[61] فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك أن يكون النهار عذابا وهو ظاهر لاشك فيه أحد.[62]

---

[58] ابن حزم، **الإحكام**، 64/5.

[59] المرجع نفسه، 67/5.

[60] العجلوني، **كشف الخفاء**، 76/1 وشهاب الدين القسطلاني، **المواهب اللدنية**، 414/2.

[61] سورة القصص: 73.

[62] النووي، **شرح صحيح مسلم**، 92/11.

وأما ابن تيمية فقد تناول هذا الموضوع من زاوية أخرى وتوسط بين الاتجاهين، فرأى أن الاختلاف قد يكون رحمة وقد يكون عذابًا. حيث إنّ النزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يفض إلى شرّ عظيم من خفاء الحكم، وإن الحق في نفس الأمر واحد، وقد يكون من رحمة الله ببعض الناس خفاؤه لما في ظهوره من الشدة عليهم، وحينئذ يكون من باب قوله تعالى ﴿لَاتَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[63]. وهكذا ما يوجد في الأسواق من الطعام والثياب قد يكون في نفس الأمر مغصوبا، فإذا لم يعلم الإنسان بذلك كان كله له حلالا لا إثم عليه فيه بحال؛ بخلاف ما إذا علم؛ فخفاء العلم بما يوجب الشدة قد يكون رحمة كما أن خفاء العلم بما يوجب الرخصة قد يكون عقوبة كما أن رفع الشك قد يكون رحمة وقد يكون عقوبة. والرخصة رحمة وقد يكون مكروه النفس أنفع كما في الجهاد.[64] فبهذا عالج رحمه الله مشكلة كون اختلاف الفروع رحمة من ناحية الإثم والمسؤولية الأخروية؛ فكلٌ سيحاسب أمام الله بما كان يعتقد بأنه صحيح، لا بما كان في نفس الأمر.

نعم، قد صدق القول بأنّ الاختلاف قد يكون رحمةً وقد يكون عذابًا. بحيث إذا التزمنا حدوده وتأدّبنا بآدابه سيكون رحمة فيكون له بعض الايجابيات، مثلما يتيح هذا الاختلاف التعرف على جميع الاحتمالات والافتراضات التي تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها يمنح رياضة للأذهان وتلاقحا للآراء وتعدداً للحلول أمام صاحب كل واقعة ليهتدي إلى الحل المناسب وليتعامل مع الناس من واقع حياتهم.[65] أما إذا تجاوز حدوده ولم تراع آدابه فيتحوّل الاختلاف عندئذٍ إلى الجدال في عقلية الأمة ثم إلى الشقاق

---

[63] سورة المائدة: 101.

[64] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 159/14.

[65] انظر: طه جابر العلواني، **أدب الاختلاف فى الإسلام**، صـ 27.

في بنيتها لتنتقل ألفتهم إلى وحشة وودّهم إلى بغض، فإذا هي تمزّقت كل ممزّق يضلّل – حتى يكفّر– بعضها بعضا وانقسمت إلى جماعات يحارب بعضها بعضا على المستوى الديني والاجتماعي؛ وذلك عين العذاب الأليم، كما هو واقعنا اليوم. والله المستعان..

7– هل المصيب عند الله واحد أم متعدّد؟

تباعا لهذا السؤال نستطيع أن نطرح أسئلة أخرى مثل؛ هل المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؟ وهل الحق يتعدد في مسائل الاجتهاد؟ وهل عند الله في كل واقعة حكم معين؟ وهل في نفس الأمر حكم قبل الاجتهاد؟

هذه الأسئلة وما شابهها من المسائل الأصولية التي استكثر الفقهاء والمتكلمون من بحثها فأطالوا تقرير الآراء الواردة فيها وبيان الأدلة التي وضعها الجوانب وتفسير الموضوعات الاجتهادية الأخرى المتفرعة عنها. وهي تسمى مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم. ولا نجد مسألة في كتب أصول الفقه أكثر تعقيدا منها وأصعب. وفي كتب أصول الفقه قد علّقت أهمية خاصة على هذه المسألة[66] ودارت حولها مناوشات كثيرة منذ القدم. ومن جملة أسباب صعوبة المسألة على الدارسين تلبّس المسالك المتواردة وكدرة محل النزاع، بالإضافة إلى بلبلة الأقوال التي رويت عن الأئمة الأربعة وتشاجر ناقلي تلك الأقوال حول تأويلها.

وإذا نظرنا إلى تاريخ نقاش تصويب المجتهدين سنرى أنّ بعض الأصوليين يدّعي بأنّ جذوره يمتدّ إلى وقت الصحابة.[67] لكن حسب تطلعاتنا في كتب أصول الفقه إنّ أول من تقوّل على مثل هذه المسألة هم المعتزلة مثل أبي عثمان عمرو بن عبيد القدري

---

[66] قال عنها العلامة تقي الدين السبكي: "المسألة عظيمة الخطب". **الإبهاج**، 257/3.

[67] انظر: السبكي، **الإبهاج**، 263/3–264.

(المتوفى144 هـ) وعبيد الله بن الحسن العنبري (المتوفى168 هـ) وإسماعيل بن إبراهيم بن مقسم المعروف بابن عُلَيَّة (المتوفى 193 هـ).

وقد انعقدت كلمة الأمة على أنّ المصيب في المسائل العقلية والعقدية واحد والحق فيها واحد لا يتعدد. فمن أصابه فقد أصاب ومن أخطأه فهو آثم، وقيل يكفّر.[68] ولم يخالف هذا الإجماع إلا القاضي عبيد الله بن الحسن العنبري وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وذهبا إلى إلحاق الفروع بالأصول. لكن تضاربت الروايات عن العنبري والجاحظ، حيث حكى عن الأول القاضي الباقلاني روايتين أشهرهما: أنّ العنبري صوّب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة وأما الكفرة فلا يصوَّبون، وفي رواية عنه أنه صوّب الكافرين

---

[68] لا ضير في تأثيم أهل الأهواء كالمجسمة وتفسيقه وتضليله، لكن اختُلف في تكفيره. وروي عن جماعة من السلف تكفير من قال بخلق القرآن؛ منهم مالك وابن عيينة وابن المبارك والليث بن سعد. وقد أطلق الشافعي تكفير القائل بخلق القرآن، لكن جمهور أصحابه تأولوه على كفران النعمة، كما قاله النووي وغيره. وقد ناظر الشافعي حفص الفرد فقال حفص: القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرتَ بالله العظيم. وفي المقابل أجاز الشافعي شهادة أهل البدع والصلاة خلفهم مع الكراهية على الإطلاق، فهذا القول منه دليل على أنه إن أطلق على بعضهم اسم الكفر في موضع أراد به كفرا دون كفر. وللأشعري قولان. قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما: وأظهر مذهبه ترك التكفير. قال ابن عبد السلام: رجع الإمام أبو الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات. وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير، وقالوا: إنما يكفر من جهل وجود الرب، أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر. أما القول بالتفكير بصفة عامة فهذا مذهب المعتزلة؛ فهم يكفّرون خصومهم ويكفّر كل فريق منهم الآخر. انظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط**، 280/8 وعبد الله بن عبد المحسن بن منصور الطريقي، **الإنكار في مسائل الخلاف**، مجلة البحوث الإسلامية، 225/47-226.

المجتهدين دون الراكبين البدعة.[69] وحكي عن العنبري أيضا أن كل مجتهد في العقليات مصيب وعن الجاحظ أنه لا إثم على المجتهد، بخلاف المعاند.[70] وقال الزركشي: وأما الجاحظ فجعل الحق في هذه المسائل واحدا ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم.[71]

وقد حمل بعضهم ما ذهب إليه العنبري على تعدد الحق في المسائل العلمية الخبرية، وهو مخالف لبدائه العقول؛ إذ لا يمكن أن يقول عاقل إن الله يمكن أن يوصف بهذه الصفة وبعدمها، وأن هذا الشيء واقع وغير واقع. وحمله بعضهم على أنه لا يؤثم المخطئ من الكفار إذا بذل جهده في طلب الإيمان بالله فلم يصل إليه. وحمله المحققون على أنه خاص بالمجتهدين من أهل الملة، إذا بذلوا جهدهم في إدراك الحق في مسائل الأصول أو الفروع، فأخطأوا، فإنهم لا يأثمون. ففسروا قوله بأن المراد منه نفي الإثم.[72]

قال ابن السمعاني: وكان العنبري يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله، وفي نافي القدر: هؤلاء نزهوا الله، وقد استبشع هذا القول منه فإنه يقتضي تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم، لعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه.[73]

لا داعي هنا لتوضيح المذهب وتفصيل الأدلة سعيا لدحض أصحاب الأقوال المذكورة وليس هذا موضوعنا. وقد درسه الأصوليون بإسهاب فردوا عليهم ردا حاسما مثل

---

[69] الغزالي، **المستصفى**، صـ 348.

[70] علاء الدين ابن اللحام، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، صـ 165.

[71] الزركشي، **البحر المحيط**، 277/8.

[72] عياض بن نامي السلمي، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، 313/1 وما يلي.

[73] السمعاني، **قواطع الأدلة**، 307/2.

الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول. من أحب الاطلاع أكثر فليرجع إلى مصادرها ففيها فضل إيضاح.

أما المسائل الشرعية العملية فقد اتفق الجمهور على أن الإثم محطوط عن المجتهدين وأن المجتهد الذي له أهلية الاجتهاد مأجور في حالي الإصابة والخطأ. ففي إصابته أجران لاجتهاده وصوابه وفي خطئه أجر لاجتهاده فقط. وذلك لما قاله النبي صلّى الله عليه وسلّم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».[74] وذهب ابن عُلَيَّة وبِشْر الْمَرِيسِي وأبو بكر الأصمّ والجعفرية عمومًا إلى أن الحقّ واحد والمخالف له مخطئ بل آثم.[75] والحديث الذي ذكرناه آنفا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق إيضاحا لا يبقى بعده ريب لمرتاب في نفي الإثم عن المخطئ، بل هو مأجور على اجتهاده.[76]

هذا في مقام التأثيم مما يتعلق بالأحكام الشرعية العملية. أما في مقام التصويب والتخطئة فهل يتعدد الحق في مسائل الاجتهاد؟ وهل لله حكم معين قبل اجتهاد المجتهد؟ لقد اختلف القدماء في الجواب عن هذا السؤالين، فذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب وليس هناك حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد، بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه. وقد عنونوا لهم اسم "الْمُصَوِّبَة". وفي المقابل قال قوم إنّ المصيب واحد وما عداه مخطئ معذور والحق في أحد

---

[74] **متفق عليه**. رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، 108/9، رقم الحديث (7352) ومسلم في كتاب الأقضية، 1342/3، رقم الحديث (1716).

[75] الشيرازي، **شرح اللمع**، 1051/2 والغزالي، **المستصفى**،صـ 350 والآمدي، **الإحكام**، 182/4.

[76] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 232/2.

الأقوال وهو عند الله متعين. فهم اشتهروا باسم "الْمُخَطِّئَة". وذهب فريق من ضمن المصوبة إلى أنه يوجد حكم أشبه بحكم الله وهو الحكم الذي لو حكم الله في المسائل الاجتهادية لما حكم إلا به.

ولا شك أنّ محلّ النزاع وإن عبروا عنه بكلمات متفاوتة مثل الظنّيّات، الفقهيّات، المجتهدات، المسائل الاجتهاديّة، أقوال المجتهدين وإلى آخرها إنما هي المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد والتي لا يستنكر حكم المجتهد فيها حسب ما غلب على ظنه.

وقد تناول صفي الدين الهندي (المتوفى 690هـ) صور هذه المعضلة بمهارة وضبط المذاهب فيها جيدًا فقال:

«الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أو لا يكون. فإن كان الأول، فإما أن يكون وجده المجتهد أو لم يجده. الثاني على قسمين؛ لأنه إما قصر فيطلبه أو لم يقصر، فإن وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام، وإن لم يحكم بمقتضاه، فإن كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا، وإن لم يكن مع العلم به ولكن قصر في البحث عنه فكذلك، وإن لم يقصر في البحث عنه بل بالغ في طلبه وتفكّر ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه كحكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد. وإن لم يجده فإن كان ذلك لتقصيره في الطلب فهو أيضًا مخطئ وآثم في ذلك، وإن لم يقصر في ذلك بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجدهبأن خفي عليه الراوي الذي عنده النص، أو وإن عرفه لكنه مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعًا. وهل هو مخطئ أو مصيب على الخلاف الآتي فيما لا نص فيه. والأولى بأن يكون مخطئا. وأما التي لا نص فيها، فإما أن يقال: لله تعالى فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا يكون فيها حكم معين، بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد، فهذا الثاني قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي

أبي بكر والغزالي والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم. وقيل هو مروي عن الشافعي وأبي حنيفة والمشهور عنهما خلافه. وهؤلاء اختلفوا في أنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم إلا به، أو لم يوجد ذلك؟ والأول هو القول الأشبه، وهو منسوب إلى كثير من المصوبين، وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه. وأما الثاني: فقول الخُلَّص من المصوّبة».[77]

تعداد الشيخ الهندي المعلومات المتناثرة في كتب الأصول وترتيبها وجمع بعضها إلى بعض رائعٌ حقاً، ولكن ثمة بعض التعليقات على ما قاله رحمه الله:

الأول: الأغلبية الساحقة من الأصوليين والفقهاء بما فيها الأئمة الأربعة تنتمي إلى فكرة تخطئة المجتدين فيما لا نص فيه من المسائل الفقهية الظنية. وإن كان التصويب منقولا عنهم بأن كانت إحدى الروايتين عن أبي حنيفة مثلا فعند التحقيق يتضح أن الصحيح من مذهبه هو عكسه لما أيّده الأعلام من الفقهاء الأحناف. وها هو أبو زيد الدبوسي عالم ماوراء النهر شيخ الحنفية في عصره وأول من وضع علم الخلاف قال: «قال علماؤنا (أي المشايخ في المذهب) رحمهم الله كان مخطئا للحق عندالله مصيبا في حق عمله، حتى إن عمله به يقع صحيحا شرعا كأنه أصاب الحق عند الله. وبلغنا عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب والحق عندالله واحد، فتبين لك أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله».[78] كما أسند ابن عبد البرّ القول بأن الحقّ في نوازل الأحكام واحد وكل مجتهد مأجور إلى عامة الفقهاء، وأكّد على

---

[77] صفي الدين الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، 3846/8-3847.

[78] الدبوسي، **تقويم الأدلة**، صـ 407.

أنّ هذا القول هو الذي عليه عمل أكثر أصحاب الشافعي. ثم قال: «وهو المشهور منقول أبي حنيفة رحمه الله فيما حكاه محمد بن الحسن وأبو يوسف وفيما حكاه الحذاق من أصحابهم مثل عيسى بن أبان، ومحمد بن شجاع البلخي، ومن تأخر عنهم مثل أبي سعيد البرذعي ويحيى بن سعيد الجرجاني وشيخنا أبي الحسن الكرخي، وأبي بكر البخاري».[79]

الثاني: ولدت فكرة تصويب المجتهدين وراجت رواجاً لا بأس به بعد القرن الثاني للهجرة بدءاً من معتزلة البصرة[80] عبوراً بالأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني ووصولاً إلى أبي حامد الغزالي. لقد تأثر الأشعري بهذا القول الذي صار إليه من وسطه العلمي السابق الذي عاش في كنفه أكثر من أربعين سنة كما قيل عن فكرته المشار إليها «إن هذه بقية اعتزال بقي في أبي الحسن رحمه الله».[81] ثم انتقلت منه إلى القاضي ثم الغزالي وهو الذي كان داعيا إليها أشدّ من غيره ومدافعا عنه بأسلوب ممنهج وخصّص لها مقطعا كبيرا من كتابه "المستصفى".[82]

الثالث: القول بأن كان ثمة حكم أشبه بما عند الله لو حكم بحكم لما حكم إلا به قول مروي عن كثير من الأئمة، مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة. لكن لنصبحْ على علم بأنّ قول الأشبه من المصوبة مختلف تماما عن قول الأشبه من المخطئة. إذ كلمة الأشبه لدى ذكر هؤلاء من المخطئة لا تعنى بها عين قول

---

[79] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 883/2.

[80] منهم أبو الهذيل وأبو عليّ الجبائي وابنه أبو هاشم. انظر: أبو الحسين البصري، **المعتمد**، 370/2.

[81] أبو إسحاق الشيرازي، **شرح اللمع**، 1048/2.

[82] انظر: الغزالي، **المستصفى**، صـ 352-364.

الأشبه الذي دعمه فريق من المصوبة. فإنما يقصد بها قياس الشبه[83] من مسالك العلة وهو تردد الفرع بين أصلين ويكون شبهه بأحدهما أكثر فيلحق الفرع بأكثرهما شبها.[84]

كما حاول كل من المصوبة والمخطئة تأييد ما دافعوا عنه بالحجج والأدلة وإن كان بعض منها ليست صالحة للاحتجاج والاستدلال لكن أدلة المخطئة أرجح وأقوى.[85] فمن جملتها:

1- إن النّبي صلّى الله عليه وسلّم وصف أحد المجتهدين بالمصيب، والآخر بالمخطئ، فقال: «إذاحكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».[86] فهذا الحديث يفيدك أن الحقّ واحد، فبعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحقّ أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه فيقال له مخطئ ويستحقّ أجرًا فقط، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيبا، وإطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر.[87]

---

[83] ولقائل أن يقول إنّ قياس الشبه ليس حجة عند الحنفية فكيف يتفق معنى كلمة الأشبه الواردة في كتبهم مع قياس الشبه؟ الجواب: ذاك شائع نظريا ويذكرونه في كتب أصول الفقه. لكن إذا تتبعنا الفروع في كتب الفقه الحنفية نجد أنهم يأخذون به.

[84] عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، 1627/4.

[85] لقد سلطت ضوءًا في رسالتي الدكتورة على هذه القضية وناقشت فيها أدلة الطرفين، فبدا لي أنّ ما ذهب إليه جمهور الأصوليين والفقهاء من تخطئة المجتهدين هو الرأي الصحيح, والله أعلم.

[86] **متفق عليه**. رواه البخاري في كتاب الاعتصام، 108/9، رقم الحديث (7352) ومسلم في كتاب الأقضية، 1342/3، رقم الحديث (1716).

[87] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 232/2-233.

2- إجماع الصحابة على إطلاق لفظ الخطأ على آرائهم الفقهية يحسم الشكوك حول وجود الخطأ في الاجتهاد، كما في قول أبي بكر رضي الله عنه عندما سئل عن الكلالة: «إني سأقول فيها برأيي؛ فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، أراهما خلا الولد والوالد».[88] وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوّضة[89] «أقول فيها برأيي؛ فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، وأستغفر الله».[90]

3- لو كان كل مجتهد مصيبا لكانت المناظرة بين أهل العلم عبسا وهوسا؛ لأن كل واحد منهم عند صاحبه على حق، فلم يكن لمناظرته ممعنى، وكان بمنزلة مناظرة المتفقّين فيما اتفقا فيه. فلما وجدنا أهلا لعلم في كل عصر يتناظرون ويحتج بعضهم على بعض دل على أنه ليس كل مجتهد مصيبا.[91] هذا فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده. ومن شك في ذلك وأنكره فهو رجل

---

[88] رواه البيهقي فى السنن الكبرى فى كتاب الفرائض، 366/6، رقم الحديث (12263) والدارمي فى السنن فى كتاب الفرائض، 1944/4 رقم الحديث (3015).

[89] المفوّضة: بكسر الواو هي التي زوجت نفسها من رجل من غير تسمية مهر والمفوضة بفتح الواو هي التي زوجها وليها من رجل من غير تسمية مهر. نجم الدين النسفي، **طلبة الطلبة**، صـ 45.

[90] رواه أبو داود فى كتاب النكاح، 237/2، رقم الحديث (2116) وأحمد فى المسند، 406/30، رقم الحديث (18460) وابن حبان فى المستدرك، 196/2، رقم الحديث (2737) وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

[91] أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، 1563/5.

لايدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم البعض واعتراض بعضهم على بعض.[92]

4- لو كان الحق يتعدد للزم اجتماع النقيضين في بعض صور الاجتهاد، كما اذا قال للمرأة زوجها في حال الغضب أو قال أنت بائن والزوج شافعي يعتقد أنّ الطلاق لا يقع بذلك والمرأة حنفية تعتقد وقوع الطلاق فلا سبيل إلى أن تنزل المرأة على قوله أو ينزل الرجل على قولها[93] وإلا تكون المرأة عينها حلالا وحراما لزوجها في الوقت نفسه. ومن ناحية أخرى لو كان في الشريعة سبيلٌ لقولين متناقضين لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأنهما إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معا للشارع فيصير المكلف مطالبا بمقتضاهما كأنه يخاطب بـ "افعل" و"لا تفعل" في مكان واحد ومن وجه واحد.[94]

5- ما أوصاه النبي صلّى الله عليه وسلّم إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية بما قاله :« إذاحاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أ تصيب حكم الله فيهم أم لا!».[95] وكتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت الحق؛ فإن الحق قديم، لا يُبطل الحقَّ شيءٌ، ومراجعة الحق خير من التمادي في

---

[92] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 233/2.

[93] الجويني، **الاجتهاد**، صـ 36.

[94] الشاطبي، **الموافقات**، 62/5.

[95] رواه مسلم فى كتاب الجهاد، 1357/3، رقم الحديث (1731) و غيره.

الباطل»[96] دليل قاطع على أنّ لله حكم معين قبل الاجتهاد وقد يصيبه المجتهد وقد لا يصيبه.

وأما الاستدلال من القائلين بالتصويب بمثل قصة داود وسليمان[97] واستدلالهم بمثل قوله تعالى: ﴿مَاقَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾[98] أو استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول إلى بني قريظة لمن خشي فوت الوقت وممن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة[99] لا تقوم به حجة وأجيب عن شبههم من قبل المخطئة بشكل واف مبسّط نحيل القارئ إليه إذا رغب في المزيد.[100]

قد يتسائل الطالب في أثناء دراسته لأصول الفقه؛ لماذا اهتمّ الأصوليون بهذا النقاش اهتماماً عريضاً، علماً أن الخوض بمثل هذه القضايا الفقهية ضرب من العبث

---

[96] رواه البيهقي في السنن الكبرى، 204/10، رقم الحديث (2372) والدارقطني في السنن، 367/5، رقم الحديث (4471).

[97] ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ سورة الأنبياء: 78-79.

[98] سورة الحشر: 5.

[99] قال النبي صلّى الله عليه وسلّم لما رجع من الأحزاب «لا يصلينّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة». فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ منا ذلك. فذكر للنبي صلّى الله عليه وسلّم فلم يعنف واحدا منهم. رواه البخاري في أبواب صلاة الخوف، 15/2، رقم الحديث (946) وغيره.

[100] انظر مثلا: الجويني، **الاجتهاد**، صـ 44 وما يلي وفخر الدين الرازي، **المحصول**، 47/6 وما يلي والسمعاني، **قواطع الأدلة**، 312/2 والكلوذاني، **التمهيد**،4/ 315 وابن عقيل، **الواضح**، 360/5 وما يلي.

الذي لا يثمر أيّ نتيجة عملية؟ وما فائدة أن يكون المصيب واحدا عند الله أو متعددا؟ وما ينفعنا أتوصل المجتهدون كلهم إلى الصواب أم واحد منهم؟

لكن بعد التأمل الطويل فيما يتصل به هذا النقاش العلمي من مفاهيم خلفية وفيما يؤول إليه من مشاكل متوقعة سرعان ما تتلاشى تلك التساؤلات حول ثمرة الخلاف الذى نحن بصدده.

وعلى سبيل المثال من المسائل التي بنيت على تصويب المجتهدين موقف المجتهد إذا تعارضت عنده الأدلة فالقائلون بالتصويب قالوا: يتخير أحد القولين فيقضي به؛ لأن كلا منهما صواب. ومن قال المصيب واحد قال: يجب عليه التوقف حتى يترجح له أحد القولين وإن حضر وقت العمل فله أن يقلد عالما آخر. ومن تلك المسائل أيضا: إذا تعارضت فتوى عالمين فما موقف المقلد؟ فمن قال: كل مجتهد مصيب قال: يتخير. ومن قال: المصيب واحد قال: يأخذ بقول الأوثق منهما والأعلم.[101]

وتجدر الإشارة ههنا إلى تشنيع البعض على مذهب التصويب لجميع المجتهدين مثلما نقله عدد من العلماء عن أبي إسحاق الإسفراييني أنه قال في حقه: «هذا مذهب أوّله سفسطة وآخره زندقة».[102] أما كونه سفسطة فلأنه يتضمن دعوى عدم الحكم إلا ظن المجتهد ولا دليل إلا ظن المجتهد وليس ما وراء ذلك حكم معين لله. فبالتالي جعلوا الأفعال المحكوم فيها غير متصفة، لا بحل ولا بحرمة ولا غيرهما. لأن الأحكام الشرعية حسب زعمهم تنبع من ظن المجتهد فحسب. كما أنّ الأدلة هي أمارات وليست أدلة حقيقية، وما هي إلا كميول النفس وعواطف القلب كما ادّعى الغزالي.[103] ومن خلال

---

[101] انظر: عياض بن نامي بن عوض السلمي، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، صـ 465.

[102] ابن قدامة، **روضة الناظر**، 361/2 والزركشي، **البحر المحيط**، 290/8.

[103] الغزالي، **المستصفى**، صـ 354.

ذلك سووا بين التكاليف الشرعية؛ فالحق حق عند من يراه حقا وهو عينه باطل عند من يراه باطلا. أما كونه نوعا من الزندقة فلأن رؤية مساواة بين الأقوال الاجتهادية تفضي إلى ترك الاجتهاد واعتبار الفعل قابلا لأن يكون حسنا وقبيحا، واجبا ومحرما على حد سواء، فهذا يؤدي إلى القول بالتخيير وهكذا يأتي التحلل والانفلات من الشرع والتصرف وفقا للهوى.[104]

ولا يتمّ الكلام عن تصويب المجتهدين بدون نقل آراء الشاطبي وتقييمه لما نجم عن هذا المسلك من سلبيات على وجه التحديد. يرى الشاطبي بأن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك. والآيات في الأمر بالرجوع إلى الشريعة كثيرة وكلها قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد. فعلى هذا الأصل تبنى قاعدة أن ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف إذا اختلف المجتهدون على قولين. فقد عدّ بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيرا فيهما كما يخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه. فذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي. وقد تسبّب إغفال هذا الأصل بأن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعا لغرضه وشهوته أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.[105]

8- الاختلاف ليس حجّة على الإباحة :

مما عمّت به البلوى في زماننا كثرة مراجعة اختلاف المجتهدين فيما بينهم واستغلاله لإيجاد عذر شرعي ولإضفاء التحليل على ما يقام به. فنحن نرى كل يوم

---

[104] أحمد الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، صـ 216-217.

[105] الشاطبي، **الموافقات**، 59/5، 61، 79، 82، 84.

بالكاد رجلا قد تقلّد منصب الفتوى يتصفّح كتب المذاهب الفقهية وينقّب في بطون مجامع الفتاوى الشرعية أملاً بالعثور على أحد الآراء الذي يجعل به ما ارتكبه من المعاصي حلالا والمفاسد مشروعة. فبات ذلك دأب بعض المفتين الذين أضاعوا هيبة العلم وأباحوا الإفتاء بما يستجيب لهوى النفس. قد تسأل أحدهم عن شيء فيقابلك بأن قال "هذا جائز عند الأحناف" وإذا سألت عن آخر قال "هذا جائز عند الشافعية". وكلما يُستفت عن شيء يلتفت دون تردّد إلى تواجد الاختلافات بين المذاهب، فكلما طلبتَ رأيه في الحالات الحرجة التي وقعت على المؤمن المكلّف إذا كان قريبه خاصةً أو صديقه يردّك قائلا: "هذه مسألة فيها خلاف". وهذا الموضوع يؤثر سلبا على منهج الإفتاء فتجرى معه تبعات بالغة الأهمية. والموقف المتخذ من مثل هؤلاء علّه سينجرّ إلى التنصّل من المسؤولية الدينية والتكاليف الشرعية بدرجة أنه لو طلب منهم صناعة دين غير دين الإسلام تجد فيه كل ما تشتهيه مباحا ليجيؤون به إليك من كتب المذاهب بوسع بحثه عن الأقوال الشاذة وبصرف النظر عن أدلتها الشرعية.

وللتخلص من هذه الحالة المرضية التي دفعهم إليها حافز الأنانية وحبّ الذات لا بدّ أن نضع في اعتبارنا أنّ العلماء من المتقدمين إلى المتأخرين اتفقوا جميعا على أن الاختلاف ليس حجة على الإباحة، بل الحجة في الأثر، كما قال سفيان الثوري «إنما الدين الآثار».[106] وأشار إليه مالك رحمه الله بقوله: «ما الحق إلا واحد، قولان مختلفان لا يكونان صوابا جميعا، ما الحق والصواب إلا واحد». وبه كان يقول الليث بن سعد لما رواه عنه أشهب بن عبد العزيز الفقيه المالكي. فابن عبد البر بعد نقله تلك المقولات

[106] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 782/1.

تعقّب بقوله: «الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده».[107]

فحتى ذلك الوقت من القرن الثامن الهجري قد لاحظ الشاطبي رحمه الله خطورة هذه المسألة وعالج المسألة من مختلف أبعادها في الموافقات فأجاد في بيان ما يترتب عليها من العواقب الوخيمة وذكر لها بعض الأمثلة، حيث قال بالنص:

«ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظرا آخر، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع. وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا وما ليس بحجة حجة. حكى الخطابي في مسألة البتع[108] المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه؛ حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه. قال: وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول. قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلف فيها. قال: وليس الاختلاف حجة، وبيان السنة حجة على المختلفين منالأولين

---

[107] المرجع نفسه، 922/2.

[108] بكسر الباء وسكون التاء ويقال بفتحها أيضا، نبيذ يتخذ من عسل. ابن دقيق العيد، **إحكام الإحكام**، 293/2. وفي الحديث قد سئل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن البتع، فقال: «كل شراب أسكر فهو حرام». **متفق عليه**. رواه البخاري في كتاب الأشربة، 105/7، رقم الحديث (5585) ومسلم في كتاب الأشربة، 1585/3، رقم الحديث (2001).

والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلا لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه».[109]

وتحدث الشاطبي في الاعتصام أيضا عن الزلل الذي وقع بسبب الوقوف مع الرجال دون التحري عن الحق، أي الاعتماد على تواجد الاختلاف والإعراض عن الدليل:

«رأي قوم ممن تقدم زماننا هذا –فضلا عن زماننا– اتخذوا الرجال ذريعة لأهوائهم وأهواء من داناهم، ومن رغب إليهم في ذلك، فإذا عرفوا غرض بعض هؤلاء في حكم حاكم أو فتيا تعبد وغير ذلك بحثوا عن أقوال العلماء في المسألة المسؤول عنها حتى يجدوا القول الموافق للسائل فأفتوا به، زاعمين أن الحجة في ذلك لهم قول من قال: اختلاف العلماء رحمة. ثم ما زال هذا الشر يستطير في الأتباع وأتباعهم، حتى لقد حكى الخطابي عن بعضهم أنه يقول: كل مسألة ثبت لأحد من العلماء فيها القول بالجواز – شذّ عن الجماعة أو لا– فالمسألة جائزة».[110]

ومن جانب آخر فإنّ الذي يفعله المفتون المتذرّعون بالاختلاف ليس إلا تعليل الأحكام بالخلاف، وهذا علة باطلة في نفس الأمر. فإن الخلاف ليس من الصفات التي يعلّق الشارع بها الأحكام فإن ذلك وصف حادث بعد النبي صلّى الله عليه وسلّم.[111]

---

[109] الشاطبي، **الموافقات**، 5/93-94.

[110] الشاطبي، **الاعتصام**، صـ 871.

[111] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 23/281.

وفي التحليل النهائي فإنّ كل إنسان مكلف مسؤول عن الاتّباع بما أدّى إليه ظنه إن كان مجتهدا أو بما يترجح عنده إن كان عالما من أصحاب الترجيح أو بما تفقّه به على إمامه إن كان مقلدا. ومن حاد عن هذا الطريق السوي فقد ضل عن الهدى وأفسد دينه وأوشك أن يقع في المعاصي والمحارم. فلهذا قال البغوي: «لو أن عاميا شافعيا لمس امرأته وصلى ولم يتوضأ وقال: عند بعض الناس الطهارة بحالها لا تصح صلاته، لأنه بالاجتهاد يعتقد مذهب الشافعي، فأشبه ما إذا اجتهد في القبلة فأداه اجتهاده إلى جهة فأراد أن يصلي إلى غيرها لا يصح، قال: ولو جوزناه لأدى ذلك إلى أن يرتكب جميع محظورات المذهب، كشرب المثلث[112] والنكاح بلا ولي ونحوه، ويقول: هذا جائز، ويترك أركان الصلاة ويقول: هذا جائز، ولا سبيل إليه».[113]

ومن الطُرَف التي تضرب مثلا للتوسّل باختلاف المذاهب لإباحة ما ارتكب من المعاصي ولأعجوبة ما صنعوا في سبيله ما أنشده أبو نواس الحسن بن هانئ المعروف بشاعر الخمر:

أَبَاحَ العِرَاقِيُّ النَّبِيذَ وشُرْبَهُ ... وقال: حَرَامَانِ المُدَامَةُ والسُكْرُ
وقال الحِجَازِيّ: الشَرَابَانِ واحدٌ ... فحلَّتْ لنا من بَيْنِ قَوْلَيْهِمَا الخَمْرُ
سآخَذُ من قَوْلَيْهما طَرَفَيْهما ... وأشربُها لا فَارِقَ الوَازِرَ الْوِزْرُ

معنى هذه الأبيات أنّ العراقي هو أبو حنيفة رحمه الله أباح النبيذ وحرّم المدامة وهي الخمر أسكرت أم لم تسكر وحرّم أيضا المسكر من كل شيء. وأن الحجازي هو

---

[112] المثلث: هو الذي ذهب ثلثاه بالطبخ من ماء العنب والزبيب والتمر وبقي ثلثه. الجرجاني، **التعريفات**، صـ 201.

[113] الزركشي، **البحر المحيط**، 376/8.

الشافعي رحمه الله. قال: الشرابان واحد فأخذ أبو نواس بالموجب، فكأنه قال أنهما واحد ولكن في الحل لا في الحرمة وإليه الإشارة بقوله: "فحلّ لنا من بين قوليهما الخمر".[114]

9– العامّي ليس له مذهب :

وقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن العامي[115] لا مذهب له؛ بل مذهبه مذهب مفتيه. فهذه القاعدة تلقت بالقبول لدى علماء المذاهب كما حكى الرافعي عن أبي الفتح الهروي أن عامة أصحاب الشافعية يرون أن العامي لا مذهب له.[116] ونظنّ أنهم يشيرون بكلمة العامي في هذا الصدد إلى العامي الصرف والمقلد المحض الذي ليس لديه رصيد علمي من أصول الفقه ولا من فروعه، ولا يراد به كافة من لم يبلغ درجة الاجتهاد كما جاء في تعريفه.

وقال ابن نجيم –من أعلام الحنفية–: «وإن كان (الرجل) عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى مفتيه كما صرّحوا به»[117]،«وإن مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب».[118]

---

[114] تقي الدين ابن حجة الحموي، **ثمرات الأوراق**، 155/2.

[115] إنّ كلمة العَامِّي بتشديد الميم –وجمعها عَوَامّ– اشتقت من مادة (ع م م)، "عَمَّ الْمَطَرُ وغيرُه عموماً" إذا انتشر في الأنحاء جميعها، ومنه العامّي؛ منسوب إلى العامّة الذين هم خلاف الخاصّة. والمراد منه من لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام والقدرة على الموازنة بينها ومعرفة قويها من ضعيفها. انظر: الفيومي، **المصباح المنير**، 430/2 وولي الله الدهلوي، **عقد الجيد**، صـ 23 وعبد الله بن بيه، **صناعة الفتوى**، صـ 191.

[116] الزركشي، **البحر المحيط**، 375/8 وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، 110/10.

[117] ابن نجيم، **البحر الرائق**، 90/2.

[118] المرجع نفسه، 316/2.

ونقل الشوكاني الإجماع على رجوع العامي إلى قول مفتيه.[119] بيدَ أن بعض العلماء استنكر فكرة أن ليس للعامي من مذهب يتبعه، بل ألزموه تقليد مذهب معتبر وذاك إنما كان قبل تدوين المذاهب واستقرارها.[120]

وقد برّر من أقرّ تلك القاعدة أي عدم مذهب العامي بأسباب ليست خالية عن البراهين. مثل أنّ اختيار مذهب يعني ترجيح أصوله على أصول غيره، وهذا لا يتيسّر إلا لمن له نوع نظر واستدلال أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوي إمامه وأقواله. وأما من لم يتأهل لذلك وقال أنا شافعي أو حنبلي لم يصرْ كذلك بمجرد القول كما لو قال أنا فقيه أو نحوي أو كاتب. وإنّ القائل أنا شافعي أو مالكي أو حنفي يزعم أنه متبع لذلك الامام سالك طريقه إنما يصح له هذا إذا سلك سبيله في العلم والمعرفة والاستدلال. فأما مع جهله وبُعده عن سيرة الامام وعلمه وطريقه فالانتساب إليه لا يفيد إلا الدعوى المجردة والقول الفارغ.[121]

وأفاد الشيخ المحقق أبو الحسن السندي الحنفي (المتوفى 1138 هـ) في حواشيه على فتح القدير بأنه لا يتعين في حق العامي الأخذ بمذهب معين لعدم اهتدائه لما هو أولى وأحرى إلا على وجه الهوى كما عليه العوام اليوم ولا يتعين له بمثله الأخذ بذلك المذهب.[122]

---

[119] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 239/2.

[120] انظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، 330/3-331.

[121] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، 262/4 وابن عابدين، **رد المحتار**، 80/4 وعبد الله بن بيه، **صناعة الفتوى**، صـ 191.

[122] صالح بن محمد الفُلَّاني، **إيقاظ همم أولي الأبصار**، صـ 57.

بكل تأكيد فإنّ تجريد العامي من المذاهب كليا ليس صحيحا، بل إنما هو جار التنفيذ حالة الإستفتاء، على معنى أنه متى عرضت للعامي قضية يجهل حكمها فعليه أن يسأل عنها عالما من علماء الشرع المعتبرين في بلده في عمل بفتواه ويتبعه فيما أجابه فيها. أما من قرأ كتابا في فروع أحد المذاهب وتعلّم فتاوي إمامه فلا غضاضة في تطبيقه حسب ما عرف من ذلك المذهب، فثمّ يصح أن يصف هو نفسه بأنه حنفي أو شافعي أو غيرهما.

ومن مقتضيات قاعدة "العامّي لا مذهب له" إنه ليس على المفتي أن يسأل مذهب المستفتي هل هو حنفي أو شافعي ولا ينبغي أن يجيب سؤاله حسب مذهب ذلك المتمذهب. بل يفتي بالحكم الذي أوصله إليه اجتهاده وبما يغلب على ظنّه أنه صواب وأنه حكم الله. لأن المستفتي بخالص إرادته إلى استطلاع رأي المفتي المسؤول يعلن بلسان حاله أنه يتوق إلى التوصل إلى قول مفتيه وليس إلى قول فلان وفلان.

أما إذا ألحّ المستفتي على المفتي أن يعلمه حكم المذهب هو ينتمي إليه أو رأي إمام معين عنده في مسألة كذا فبموجب قيامه بأمانة الفتوى تلزم المفتي الإجابة بما يناسب المذهب الذي سئل عن حكمه أو قول الإمام الذي يقلّده المستفتي.

وهذا الضابط قرّره أعلام هذا الفن، منهم القرافي في "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام":

«ينبغي للمفتي إذا جاءته فتيا وصاحبها يقول ما تقولون في كذا في مذهب مالك هل يلزمني أم لا، فإني شافعي المذهب وقد التزمت مذهب مالك، فلا يفتيه

المالكي باللزوم أو بعدم اللزوم من مذهب مالك، مع أن مذهب الشافعي بخلافه لأجل قوله: وأنا شافعي المذهب».[123]

وقد نصره ابن القيم في "إعلام الموقّعين" قائلا: «هل للمفتي المنتسب إلى تقليد إمام معين أن يفتي بقول غيره؟ لا يخلو الحال من أمرين: إما أن يسأل عن مذهب ذلك الإمام فقط فيقال له: ما مذهب الشافعي مثلا في كذا وكذا؟ أو يسأل عن حكم الله الذي أداه إليه اجتهاده؛ فإن سئل عن مذهب ذلك الإمام لم يكن له أن يخبره بغيره إلا على وجه الإضافة إليه، وإن سئل عن حكم الله من غير أن يقصد السائل قول فقيه معين؛ فههنا يجب عليه الإفتاء بما هو راجح عنده وأقرب إلى الكتاب والسنة من مذهب إمامه أو مذهب من خالفه، لا يسعه غير ذلك».[124]

10- معنى قول الشاطبي "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوامّ كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين" :

هذا أصل مطّرد عند الشاطبي[125] فيما يتعلّق بإعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به ويضاهي تماما لما أصّله بعض الحنابلة بأن قالوا: "أن مخالفة المفتي نصّ إمامه الّذي قلّده كمخالفة المفتي نصّ الشّارع".[126]

فالإمام الشاطبي رحمه الله أثبت اتجاهه -أي اعتقاده بأن يكون قول المجتهد دليل العامي وبأن تحلّ فتاوى المجتهدين محلّ الأدلة الشرعية بالنسبة للعامي- في قضيتين:

---

[123] القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، صـ 72-73.

[124] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، 4/181-182.

[125] الشاطبي، **الموافقات**، 5/337.

[126] المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، 11/177-179.

الأولى: إن المقلدين ملزمون باتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم كما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة. إذ ليس لهم أهلية الاجتهاد ولا يجوز ذلك لهم ألبتة لاستواء وجود الأدلة وعدمها بالنسبة إلى المقلدين؛ ولا يستفيدون منها شيئا؛ فليس من شأنهم النظر في الأدلة والاستنباط. واستدلّ الشاطبي عليها بقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.[127] فبموجب هذه الآية إنه على العامي أن يسأل العلماء وأن يستفتيهم ولايسوغ له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام أقوال الشارع. وذلك لا لأنّ أقوالهم حجة على الناس في ذاتها كأقوال الرسل عليهم ا لصلاة والسلام ولا يقول به أحد، بل لعدالتهم وسعة اضطلاعهم، واستقامة أفهامهم وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها.[128]

والثانية: ينبغي للعامي والمقلّد ترجيح الفتاوى بعضها على بعض حين تعارضها. فعند الشاطبي إنّتعارض الفتوتين على العامي كتعارض الدليلين على المجتهد، بمعنى أن المقلّد لا بدّ له أن يجتهد في انتقاء أحد الفتوتين المتعارضتين، وبمعنى أن المجتهد كما لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح.[129]

والشاطبي في الحقيقة عبّر بهذا الأصل عن رفضه مسلك التخيير وما نتج عنه من سلبيات وأنّ العامي في حقّ اختيار من يقلّده بمثابة المجتهد، بل عليه أن يجتهد. ويراد

---

[127] سورة النحل: 43.

[128] انظر: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، **هامش الموافقات**، 336/5.

[129] الشاطبي، **الموافقات**، 76/5-77.

باجتهاد العامي في مسائل الإفتاء والاستفتاء التحري وتحكيم القلب[130] وليس طبعًا بذل جهده لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية التي كلّف بها المجتهد. وكما تأكدنا من خلال حديثنا عن موضوع سؤال الأعلم على أنه كيف أنّ العالم الذي ينظر في أعيان الأدلة من جهة رجحانها وقوتها حين تعارضها فيختار ما هو أرجح عنده فكذلك المستفتي ينظر في أعيان مفتين حينما اختلفوا فيختار من هو أرجح وأقوى من جهة ترجيحه لسعة علمه ولورعه ولاجتهاده ولبصره.[131]

11- معنى قولهم "مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب" :

مما يثير الجدل ويُخضع كثيرا للنقد خلال الحديث عن المذاهب وعما يتمتع به كلّ منها من مزايا على غيره قولُ بعض الفقهاء: "مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب". وعند أول لحظة يسمعه سامع يتوهّم أنه صورة من صور التعصب المذهبي فيستقبحه.

على عكس هذا الوهم الواهي، فإنّ ذاك القول يتمثل في غاية من التسامح ورحب الصدر في وجه المخالفين المختلفين، لما فيه دليل على أن المجتهدين في الفروع لا يقطع أحد منهم بأنه مصيب ومخالفه مخطئ، باعتبار أنّ رأي جميعهم يحتمل للصواب والخطأ.

وقد ذكر الإمام أبو حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي رحمه الله في المصفّى (المتوفى 537 هـ) أنه يجب علينا إذاسئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفنا في الفروع

---

[130] كمال الدين ابن الهمام، **فتح القدير**، 257/7.

[131] انظر: عبد المحسن بن عبد الله الزامل، **القواعد الفقهية**، صـ 82.

أن نجيب أن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب، أي بناء على أن المصيب في الفروع واحد وغيره مخطئ مأجور.[132]

وأعاد نفس الكلام علاء الدين الحصكفي (المتوفى 1088هـ) من متقدّمي الحنفية بقوله: «إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفنا قلنا وجوبا: مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب».[133]

وقال ابن عابدين تعليقًا على ما نصّ عليه الحصكفي:

«أي: فلا نجزم بأن مذهبنا صواب ألبتة ولا بأن مذهب مخالفنا خطأ ألبتة، بناء على المختار من أن حكم الله في كل مسألة واحد معين وجب طلبه. فمن أصابه فهو المصيب ومن لا فهو المخطئ».[134]

وقد تعرّض لهذه المقولة أيضًا ابن حجر الهيتمي (المتوفى 974هـ) من الشافعية في الفتاوي الكبرى وسئل رحمه الله عن ما ذكره النسفي، فهل صرح أصحاب الشافعية بمثل ذلك؟ فأجابه قائلا: نعم، صرح أصحابنا بما يفهم ذلك لا بقيد الوجوب الذي ذكره، ودافع عن قول النسفي وأوضحه بأن المجتهد لا يعلم الإصابة وإنما يظنها. وأن الظن يقابله الوهم وهو احتمال الخطإ، فحاصله أن المجتهد يظن إصابته ويجوز خطأه وأن مقلده كذلك. وحمل أيضا مثل هذا القول الوارد من الفقهاء الأحناف والشافعية على مراعاة خلاف الخصوم في مسائل كثيرة، فذلك تصريح منهم بأنهم إنما يظنون إصابة ما ذهب إليه إمامهم وأنهم لا يقطعون بخطإ مخالفيه وإلا لم يراعوا خلافهم، فلما راعوه عُلم أنهم

---

[132] ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، 313/4.

[133] الحصكفي، **الدر المختار**، 48/1.

[134] ابن عابدين، **رد المحتار**، 48/1.

يجوّزون إصابتهم الحق وإن كان الأغلب على ظنهم أن الحق هو ما ذهب إليه إمامهم.[135]

وفي الحقيقة فإنّ اعتقاد المجتهد بأنه يصيب وقد يخطئ نظرة تحقّق له التوازن النفسي والذهني. وذلك أنه ينظر إلى اجتهاده ويبذل وسعه في المسألة؛ فيرى أنه وصل إلى نتيجة مرضية صائبة للحق، كما ينظر إلى مخالفه؛ فيرى أنه قد بذل وسعه كذلك، لكنه خالفه في النتيجة التي وصل إليها. فمن اجتهد حق الاجتهاد في واحدة من المسائل غلب على ظنه صواب النتيجة التي توصل إليها. ويبقى ما وراء غلبة ظنه احتمال يسير أنه على خطأ. ومقابلَ غلبة ظنه بصوابه توجد غلبة ظنه بخطأ مخالفه واحتمال يسير بصوابه، ويكون موقف مخالفه منه هكذا.[136] وهذا كان متعارفا عليه في نمط تفكير الفقهاء جميعًا من المجتهدين والمقلدين؛ وبذلك يعذرون مخالفيهم ويضعون نصب أعينهم دائمًا افتراض أن لا يخلو قول المخالفين من الصحة ولم يحيلوهم إلى الباطل ولم ينسبوا إليهم الفسق أو الضلال أبدًا، ولا نجد أحدا منهم يقول: "مذهبنا صواب لا يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ لا يحتمل الصواب" بدلًا من "مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب".

ولا يوجد شيء أكثر طبيعية من ظنّ الإنسان ما استقرّ في قلبه من الأفكار والآراء أنها صواب وأنها حق؛ وإلا لما بقي معنى لأن يمتلك هذه الأفكار والآراء والتنويه بها والدفاع عنها، كما صرّح به الأصوليون من أنّ كل مجتهد مأمور قطعًا عند الله بالعمل بما أدى إليه اجتهاده.[137] والاجتهاد ما هو إلا الظن بالحكم[138]، وطريقه ظنّ ويفيد

---

[135] ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، 313/4.

[136] محمد عوامة، **أدب الاختلاف**، صـ 129-130.

[137] الجويني، **التلخيص**، 242/2 والقرافي، **الفروق**، 18/3 والغزالي ، **المستصفى**، صـ 356.

ظنا.[139] والظن هو اعتقاد راجح مع احتمال النقيض.[140] ومحالّ الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.[141] لذلك اتفق الأصوليون على أن المجتهد إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويترك نظر نفسه ويعمل بنظر غيره[142]، وكل من ترجّح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وله أن يخطىء صاحبه.[143]

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات :

- إنّ الاختلاف أمر طبيعي لا غرابة في وقوعه ولا سبيل إلى دفعه. حتى إنّ بذل الجهد لإزالته لا يعني إلا أن يفضي في نهاية المطاف إلى الاستبداد الفكري والمذهبي. فينبغي ألاّ يكون هدفنا القضاء على الاختلاف، ولا نتوقع أن يتلاشى بين الناس، لعدم إمكانية تحقيق ذلك. هذا بالنسبة إلى الاختلافات الفرعية الفقهية الممدوحة. أما الاختلافات الماسة بالعقيدة وأصول الدين فهي اختلافات مذمومة لا يرضى بها الشارع الحكيم، وأراد إزالتها بإرادة تشريعية لا بإرادة تكوينية.

---

[138] الشاطبي، **الموافقات**، 51/5.

[139] الشيرازي، **التبصرة**، صـ 520، 522 والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 595/3.

[140] الجرجاني، **التعريفات**، صـ 144.

[141] الشاطبي، **الموافقات**، 114/5.

[142] الغزالي، **المستصفى**، صـ 368.

[143] السرخسي، **الأصول**، 294/1.

- واجب المجتهد الربط بين النصوص الثابتة وحقائق الحياة المتغيرة وأن يطبّق القواعد المجردة على الأحداث الملموسة. ولأجل تحقيق ذلك الهدف السامي كان لا بدّ له أن يتعامل مع النصوص بما فيها من الأحاديث حسب طبيعة تلك النصوص. فإنّ كلاً منها إما أن يكون صحيح الثبوت صريح الدلالة؛ فعندئذ حَكَم المجتهد وعَمِل بما يوافق النصّ، وإما أن يكون شكٌ في صحته وجهل بوصوله إلى مبلّغ الشريعة صلّى الله عليه وسلّم؛ فراجع ما توصّل إليه المحدّثون في ذلك الحديث. وقد يكون النص صحيح الثبوت غير صريح الدلالة، بل ينتج عنه أكثر من معنى ويحمل على أكثر من محمل؛ فلم يذهب المجتهد في حالة كهذه إلا إلى إعمال قواعد علم أصول الفقه. وإن لم يكن هناك أي نص يخبر عن حكم نازلة لم تحدث في أثناء نزول الوحي وسكت عنها الشارع فالمجتهد قد بذل كل جهده لاستخراج الحكم باستخدام طرق الاستنباط مثل القياس والعرف والاستصلاح والاستصحاب... إلخ. أما إذا كان في نفس الموضوع نصّان أو أكثر يناقض أحدهما الآخر بحيث يحرّم الأول مثلا ما يحلّه الآخر أو العكس؛ فحينئذ التجأ إلى قواعد التعارض والترجيح بما قرّ عند الأصوليين. وأما الاختلاف هنا فيتضح عن اختلاف المبادئ المتبعة عند الفقهاء لتقييم النصوص، إما في حالة عدم اطمئنان لورودها وثبوتها، وإما إمكانية حملها على أكثر من وجه، بالإضافة إلى تظاهرها على المجتهد بأن بعضها يناقض بعضها الآخر. وكل ما جاء من هذه العوامل المفسرة عن سبب الخلاف يعود بلا شكّ إلى عقل المجتهد، هو المسلَّح

بقوة القريحة وجودة الفطنة، والمعلَّل أيضاً بظروف العصر والمجتمع والطبيعة التي نشأ فيها.

- الواجب في المسائل التي وردت فيها نصوص صحيحة الثبوت صريحة الدلالة اتّباع تلك النصوص؛ ولا ضير في إنكار من أدلى رأيا مخالفا لها، مع عذر من أخطأ من المجتهدين بعدم وصوله إليها أو بأن رآه مرجوحا في مقابل دليل راجح. أما المسائل الاجتهادية التي لم يثبت فيها نصّ كهذا، فلكل واحد من العلماء المختلفين أن يعمل أو يفتي بما أدّى إليه اجتهاده، وهذه المسائل لا إنكار فيها ولا ينبغي لواحد من المختلفين أن يضيّق على الآخر في قوله؛ لأن كل واحد منهم لم يخالف قاطعا من قواطع الشريعة وثابتا من ثوابت الدين، بل خالف اجتهاد اجتهادا، وعارض رأي رأيا.
- قد بذل المجتهدون –جزاهم الله عنا خير الجزاء– جهودا كبيرة في الوصول إلى أحكام الله في نازلة من النوازل وأدلوا بدلائهم بما حازوا من العلم، وهم إن أصابوا فلهم أجران وإن أخطؤوا فلهم أجر واحد، وإنهم ورثة الأنبياء حاملون تعاليم الإسلام قائمون مقام الرسالة موقّعون عن رب العالمين، فبهم يُعرف الحق وبهديهم يُهتدى، وهم –كالأنبياء– إخوة لِعَلَّات؛ أمهاتهم شتى ودينهم واحد، فلم يختلفوا في تبني كتاب الله الحكيم مصدرًا أساسيًا ونبعًا دائمًا للتشريع غير قابل للتبديل أو التغيير، ولم يتخلفوا عن قبول السنة السنية تفسيراً له. وإنما تخالفوا في فهم النصوص النظرية المجردة حين صياغتها في قواليب التطبيقات العملية الملموسة، وذلك جاء لتباينهم في مؤهلاتهم العلمية وقدراتهم البشرية وتفاوتهم في عادات العصر الذي تنفّسوا نسيمه

وفي تقاليد البيئة التي ترعرعوا في كنفها. واختلافهم ليس تخاصما وتنازعا في نيل الرفعة والسعي للهوى، بل هو تنافس وتآزر في طلب الحقيقة والفوز برضا ربّ العالمين.

- يعكس الاختلاف الصادر عن سلف الأمة حقَّ التعبير عن الرأي وإقرار الإسلام حرية التفكير الفقهي للعباد ما دام لم ينجم عن جهل وهوى ولم يتجاوز حدوده، وما دام ضُبِط بضوابطه والتزمب آدابه. وترك الشارع أمام الناس مجالا واسعا للاجتهاد يمثّل التفاهم مع واقع حياتهم والتعايش بما يلائم متطلبات عصرهم، بشرط أن تكون نقطة انطلاقهم هي ثوابت الشريعة ومحكمات الإسلام التي لن تكون عرضة للتبديل والتغيير مهما يطول عليها الأمد.
- تُبنى الاستفادة من الآراء الاجتهادية المختلفة على تحري الحقّ وتمييز مصيبها من مخطئها، وليس على الأخذ بما يشتهيه الهوى وعلى الانتقاء من أطيبها إلى النفس. فمن واجه أقوالا متعارضة بحث عن دليل مرجّح بينها؛ وإن كان أحدها مؤيَّدا بالدليل الأقوىأخذ به، وهذا للذي عنده قدرة على التمييز بين الأدلة. وأما إن كان من عامة الناس لا يحسن التعامل مع النصوص الشرعية ولا يدريعامّها وخاصّها، مطلقها ومقيدها، ناسخها ومنسوخها، ولا يفرّق صحيحها من سقيمها؛ فإنّ وظيفته أن يقلّد إماما من الأئمة الثقات أو يتبع مذهبا معيّنا، لكن لا يتحتم عليه التزام إمام أو مذهب بعينه.
- تتمّ الإفادة من آراء الأئمة والمجتهدين جميعهم –بمعناها الحقيقي– بمعرفة مكانة هؤلاء الأئمة وعلوّ قدرهم وجليل أعمالهم وعظيم جهدهم. وهذا الشعور بالإعجاب إزاء

الأئمة والمجتهدين لابدّ أن يرافقه عدم التعصب لأي أحد منهم ونبذ التحزب المذهبي الذي ينتهي لا محالة إلى الخروج عن إطار الخلاف البنّاء والحوار النزيه، كما ينتهي إلى المعاداة البغيضة والتهاجر المنهي عنه بين المسلمين. وعليه فتقييم فضل السلف الصالح لا يوجب انقياد كل ما قالوا، واقتفاء آثارهم لا يستدعي اتّباع زلاتهم. فإن لكل منهم خصائص ونقائص، محاسن ومساوئ، فإنه لا أسوة في الشرّ وإنما الأسوة في الخير، وإنّ أقوالهم ليست حجة على الناس في ذاتها، وإنما الحجة في الآثار.

- والتعصب المذهبي هو عبارة عن إصرار على قول المذهب وإن كان هناك أدلة تدلّ على عكسه، وتفضيل آراء الإمام كحجة مستقلة وتقديمها على البراهين. ولا شكّ أن هذه الظاهرة وما تسبّب عنها من أحداث محزنة عبر التاريخ كانت الثمن الأبهظ الذي دفعته الأمة الإسلامية مقابل انتقالها من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة التقليد. إذ أثّر هذا التعصب على المجتمع المسلم تأثيرا كبيرا طيلة العصر الإسلامي، فتجلت مظاهره وآثاره السلبية في النشاطات العلمية المختلفة أو الاجتماعية أو السياسية، إلى أن ترتب عليه التخاصم والشقاق والشحناء بين المسلمين، فتضرّرت بسببه روح الوحدة الصادقة والأخوة الدينية لديهم. ولن يتمّ الخلاص منه إلا بالاستسلام للحق وقبوله بالرضا أياً كان قائله، والتسوية بين أن يكون الحق عنده أو أن يكون عند غيره، ومنح الناس الحرية أمام الاجتهادات الفرعية، وعدم الإنكار عليهم في المسائل المختلف فيها، وتركهم على ما كانوا عليه من الخلاف الفقهي، وعدم المراء والجدال وإن كان

محقّا. وكل ذلك سوف يأتي بعد أن تكون النيات مخلصة وصادقة لله سبحانه في طلب الحقيقة.

- لا يجوز لأي مؤمن أن يتلقّى من أقوال المذاهب ما ينفعه وما تميل إليه نفسه تحت مسمّى التوسعة في الدين وبذريعة وجود الرحمة في الاختلاف. إذ معنى التوسعة والرحمة الدائرة في الاختلاف ليس هو التقاط ما يتراود من الآراء من هنا وهناك دون انضباط -لأنه سوف يفضي إلى انحلال من ربقة التكليف وفوات على الطاعة المستقيمة-، وإنما معناه جواز الاختلاف في الفروع، وعدم الإنكار على المخالف في المسائل المختلف فيها، أو تخيير الشخص بين أمرين معيّنين شرعًا كصفات الكفارة، أو منحه اختيار ما يوافق طبعه ووضعه من مختلف صفات العبادات وهيئات المعاملات التي اختلف فيها المختلفون اختلاف التنوّع فتعدّد فيها المصيب، لا اختلاف التضادّ.
- لا يليق بمسلم أن ينعت مخالفه في أمر من الأمور الاجتهادية بالفسق أو الضلال أو الكفر، وينبشَ عيوبه وينشرَ أخطاءه ويزعزعَ وجاهته أيّا كان، فما بالك إن كان ذلك المنعوت من الأئمة المجتهدين العظام الذين تلقتهم الأمة بالقبول، والمقترف لهذا الفعل هالك وواقع في قول ابن عساكر رحمه الله: «إنّ لحوم العلماء مسمومة، وعادة الله في هتك أستار منتقصيهم معلومة، وأن من أطلق لسانه في العلماء بالثلب بلاه الله قبل موته بموت القلب».
- وأخيراً فإنّ باب الاجتهاد مفتوح، ولن يستطيع أحد غلقه بعدما فتحه الشارع الحكيم على مصراعيه. فمهما يكلّف الأمر يجب علينا أن نربي الأجيال القادمة على ثقافة

الاجتهاد ونوفّر لهم إمكانيات معرفية حتى لا يفوتنا من يقرع هذا الباب في المستقبل القريب أو البعيد. وهذا من آكد الواجبات على عاتق المسلمين قاطبة، ولا نبرأ من المسؤولية كأمة مسلمة إلا بالمساهمة في سدّ هذه الثغرة التي تكاد تبلعنا جميعاً.

قائمة المصادر والمراجع :

آل تيمية (مجد الدين عبد السلام بن تيمية وعبد الحليم بن تيمية وأحمد بن تيمية). **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م.

ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي. **ثمرات الأوراق**، مصر: مكتبة الجمهورية العربية، بدون تاريخ.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل الشافعي. **لسان الميزان**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1390هـ/1971م.

ابن حجر الهيتمي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1357هـ/1983م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط 1، 1414هـ/1994م.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري. **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1417هـ/1997م.

ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط 2، 1423هـ/2002م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر، ط 2، 1412هـ/1992م.

ابن العثيمين، محمد بن صالح بن محمد.**الخلاف بين العلماء**، دار الوطن للنشر، 1423هـ.

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل. **الواضح فى أصول الفقه،** تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/1999م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين الجوزية. **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين،** تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ/1991م.

ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي. **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، بدون تاريخ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري الرويفعى الإفريقى. **لسان العرب،** بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق،** دار الكتاب الإسلامي، ط 2، بدون تاريخ.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. **فتح القدير،** دار الفكر، بدون تاريخ.

أبو زيد بكر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد. **المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب،** جدة: دار العاصمة، ط 1، 1417هـ.

أبو يعلى الفراء، القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. **العدة في أصول الفقه،** تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي. الرياض: جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1410هـ/1990م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1403هـ/1983م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ركن الدين الملقب بإمام الحرمين. **الاجتهاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، دمشق وبيروت: دار القلم ودارة العلوم الثقافية، ط 1، 1408هـ.

ـــــــــ. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، بدون تاريخ.

خالد كبير علال. **التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي خلال العصر الإسلامي**، دار المحتسب، 1429هـ/2008م.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م.

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بالشاه ولي الله. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، بدون تاريخ.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. **المحصول**، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1418هـ/1997م.

الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس: مطبعة مصعب، بدون تاريخ.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط 1، 1414هـ/1994م.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. **نصب الراية لأحاديث الهداية** (مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي)، تحقيق: محمد عوامة، بيروت وجدة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر ودار القبلة للثقافة الإسلامية، ط 1، 1418هـ/1997م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ.

_____. **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ/1991م.

السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي وولده تاج الدين عبد الوهاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م.

السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل. **الأصول**، بيروت: دار المعرفة، بدون التاريخ.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى التميمي. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1999م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ/1990م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي ، السعودية: دار ابن عفان، ط 1، 1412هـ/1992م.

ـــــــــ. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/1997م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني. **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق: دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ/1999م.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1403هـ.

ـــــــــ. **شرح اللمع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م.

صديق إبراهيم الفكي علي. **التخيير في الشريعة الإسلامية** (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 1417هـ.

الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: الدار السلفية، ط 1، 1405هـ.

صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي. **نهاية الوصول في دراية الأصول**، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط 1، 1416هـ/1996م.

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1987م.

طه جابر العلواني. **أدب الاختلاف فى الإسلام**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987م.

عبد الرحمان بن معلّا بن معيض اللويحق. **قواعد في التعامل مع العلماء**، دار الوراق، ط 1، 1415هـ/1994م.

عبد الله بن بيه. **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، رباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، ط 1، 1433هـ/2012م.

عبد الله بن عبد المحسن بن منصور الطريقي. **الإنكار في مسائل الخلاف**، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، جـ 47، صـ 193-274.

عبد الله شعبان. **ضوابط الاختلاف في ميزان السنة**، القاهرة: دار الحديث، ط 1، 1417هـ/1997م.

عبد الوهاب خلاف. **علم أصول الفقه**، مكتبة الدعوة، ط 8، بدون تاريخ.

العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي الدمشقي. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، ط 1، 1420هـ/2000م.

عز الدين بن عبد السلام، عبد العزيز أبو محمد بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/1991م.

عطيّة محمّد سالم. **موقف الأمة من اختلاف الأئمة**، المدينة المنورة: دار الجوهرة، ط 1، 1426هـ.

علي جمعة، محمد عبد الوهاب. **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**، القاهرة: دار السلام، ط 2، 1422هـ/2001م.

عياض بن نامي بن عوض السلمي. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، الرياض: دار التدمرية، ط 1، 1426هـ/2005م.

عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي. **منح الجليل شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، 1409هـ/1989م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

_____. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1413هـ/1993م.

الفلّاني، صالح بن محمد بن نوح بن عبد الله العمري المالكي. **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار**، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي ثم الحموي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، مطبعة الأنوار، ط 1، 1357هـ/1938م.

_____. **الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.

القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري. **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.

الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن. **الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط 1، 1425هـ/2004م.

المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني. **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، بنارس الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، ط 2، 1404هـ/1984م.

محمد الدسوقي. **منهج التقارب بين المذاهب الفقهية من أجل الوحدة الإسلامية** (بحث مقدم في ندوة عنوانها على دروب التقريب بين المذاهب الأسلامية بجامعة قطر)، بيروت: دار التقريب، ط 1، 1415هـ/1994م.

محمد عمر سماعي. **نظرية الاحتياط الفقهي: دراسة تأصيلية تطبيقية** (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)، الجامعة الأردنية، الأردن 2006 م.

محمد عوامة. **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين**، بيروت: دار البشائر الأسلامية، ط 2، 1418هـ/1997م.

محمدكامل شهاب المعموري، **قاعدة الخروج من الخلاف مستحب: الضوابط والتطبيقات**، مجلة ديالى للبحوث الانسانية، العدد: 48، العام 2010، صـ 330-342.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، ط 2، بدون تاريخ.

المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي القاهري. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356هـ.

موفق الدين ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي. **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.

ناصر بن سليمان العمر. **الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآثار**، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات.

النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل. **طلبة الطلبة**، بغداد: مكتبة المثنى، 1311هـ.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت ودمشق وعمان: المكتب الإسلامي، ط 2، 1412هـ/1992م.

ـــــــــ. **شرح صحيح مسلم** (المنهاج)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392 هـ.

ـــــــــ. **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، بدون تاريخ (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي).

وجيه محمود. **الاختلاف الفقهي أسبابه وموقفنا منه**، دار الهدى للنشر والتوزيع، بدون التاريخ.

يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي. **المعرفة والتاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1401هـ/1981م.

Kaynakça

Abdullah b. Abdulmuhsin b. Mansûr et-Tarîkî. *el-İnkâr fî Mesâili'l-hilâf*, Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, er-Riâsetü'l-âmme li idârati'l-buhûs, C. 47, s. 193-274.

Abdullah b. Beyye. *Sınâ'atü'l-fetvâ ve fıkhu'l-ekalliyyât*, Rabât: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ebhâs, 1. b., 1433/2012.

Abdullah b. Şa'bân. *Davâbitu'l-ihtilâf fî mîzâni's-sünne*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1. b. 1417/1997.

Abdurrahman b. Mu'allâ b. Me'îd el-Luveyhık. *Kavâ'id fi't-teâmül maa'l-ulemâ*, Dâru'l-verrâk, 1.b., 1415/1994.

Abdulvahhâb Hallâf. *İlmü usûli'l-fıkh*, Mektebetü'd-da've, 8.b., ts.

Aclûnî, Ebu'l-fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdulhâdî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî, el-Mektebetü'l-asriyye, 1. b., 1420/2000.

Alî Cumu'a ve Muhammed Abdulvehhâb. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kahire: Dâru's-selâm, 2. b., 1422/2001.

Âli İbn Teymiyye (Mecdüddîn Abdüsselâm b. Teymiyye, Abdülhalîm b. Teymiyye ve Ahmed b. Teymiyye). *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, trs.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Alî b. Ebi Alî b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Thk. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrut ve Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, trs.

'Atıyye Muhammed Sâlim. *Mevkıfü'l-ümme min ihtilâfi'l-eimme*, Medine: Dâru'l-cevhere, 1.b., 1426.

Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeyn eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. b., 1403/1983.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İctihâd*, Thk. Ebu'l-hamid Ebu Züneyd, Dımaşk ve Beyrut: Dâru'l-kalem ve Dâru'l-ulûmi's-sekâfe, 1. b., 1408.

_____, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, Thk. Abdullah Gulâm en-Nepâlî ve Beşîr Ahmed el-Umerî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.

Dehlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdurrahmân b. eş-Şehîd. I*kdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, Kahire: el-Matba'atü's-selefiyye, ts.

Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, el-Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, Thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârek. Riyad: Câmiatü'l-Melik Muhammed b. Suûd, 2. b., 1410/1990.

Ebu Zeyd Bekr b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Medhalü'l-mufassal li mezhebi'l-İmâm Ahmed ve tahrîcâtü'l-ashâb*, Cidde: Dâru'l-âsıme, 1. b. 1417.

Fellânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh. *Îkâzu himemi uli'l-ebsâr li'l-iktidâ bi seyyidi'l-muhâcirîne ve'l-ensâr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.

Feyyûmî, Ebu'l-abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Mısbâhu'l-münîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, trs.

Ğazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.

Hâlid Kebîr Allâl. *et-Ta'assubu'l-mezhebî fi't-târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-muhtesib, 1429/2008.

'Iyâz b. Nâmî b. Ivaz es-Sülmâ. *Usûlü'l-fıkh ellezî lâ yese'u'l-fakîhe cehluhû*, Riyad: Daru't-tedmüriyye, 1.b., 1426/2005.

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *Câmi'u beyâni'l-ilmi ve fadlihî*, Thk. Ebu'l-eşbâl ez-Zührî, Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. b., 1414/1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz. R*eddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrût: Dâru'l-fikr, 2. b., 1412/1992.

İbn 'Akîl, Ebu'l-vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdıh fî usûli'l-fıkh*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.

İbnü'l-esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Ârabî, 1. b., 1417/1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî Ebu'l-fadl. *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut: Müessesetü'l-âlemî li'l-matbûât, 2.b., 1390/1971.

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1357/1983.

İbn Hacer el-Hamevî, Takiyyüddîn Ebu Bekr b. Alî. *Semerâtü'l-evrâk*, Mısır: Mektebetü'l-cumhûriyyet, ts.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelusî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, trs.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Manzûr, Ebu'l-fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdır, 3. b., 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. b., trs.

İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahmân. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, Thk. Muvaffak Abdullâh Abdulkadir, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2. b., 1423/2002.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mucmû'u'l-fetâvâ*, Thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, ts.

İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*, Thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1.b., 1411/1991.

İbnü'l-Lahhâm, Alâüddîn Ebu'l-hasen Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-Muhtasar fî Usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk. Muhammed Muzaffer Bekâ, Mekke: Cami'atü'l-Melik Abdilazîz, trs.

İbnü'l-Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *el-Hilâf beyne'l-ulemâ*, Daru'l-vatan, 1423.

İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Kahire: Mektebetü'l-külliyyati'l-Ezheriyye, 1414/1991.

Karâfî, Ebu'l-abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*, Matbaatü'l-envâr, 1.b., 1357/1938.

_____, el-Furûk (Envâru'l-burûk fî envai'l-furûk), Âlemü'l-kütüb, by. ts.

Kastallânî, Ebu'l-abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, el-Mektebetü't-tevfîkiyye, trs.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ebi Abdillah b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Thk. Abdullatîf hemim, 1.b., 1425/2004.

Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-hasen Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arâbî, 2.b., trs.

Muhammed Avvâme. *Edebü'l-ihtilâf*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2.b., 1418/1997.

Muhammed ed-Desûkî. *Menhecü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Beyrut: Dâru't-takrîb, 1.b., 1415/1995.

Muhammed Ömer Simâî. *Nazariyettü'l-ihtiyâti'l-fıkhî*, Doktora Tezi, Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 2006.

Muhammed Kâmil Şihâb el-Ma'mûrî. *"Kâidetü'l-hurûc mine'l-hilâf müstehabbün"*, 2010, S. 48, s. 330-342.

Mübârekfûrî, Ebu'l-hasen Ubeydillah. *Mirâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, İdâratü'l-buhûsi'l-ilmiyye, 2.b., 1404/1984.

Münâvî, Abdurraûf Zeynüddîn Muhammed el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmii's-sağîr*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1.b., 1356.

Nâsır b. Süleymân el-Ömer. *el-İhtilâf fi'l-ameli'l-İslâmî*, (Suudi Arabistan Vakıflar Bakanlığı resmi sitesinde tarihsiz olarak yayınlanmıştır.).

Nesefî, Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed. *Tılbetü't-talebe*, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1311.

Nevevî, Ebu Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Thk. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut, Dımaşk ve Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2.b., 1412/1992.

_____, *Şerhu sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2.b., 1392.

_____, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-fikr, trs.

Râzî, Fahruddîn Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer et-Teymî. *el-Mahsûl min ilmi'l-usûl*, Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, 3. b., 1418/1997.

Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü't-takrîb ve't-tağlîb ve tatbîkâtühâ fi'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, Miknas: Matbaatü Mus'ab, trs.

Safiyyüddîn el-Hindî, Muhammed b. Abdirrahîm el-Ermevî. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*, Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1.b., 1416/1996.

San'ânî, Ebu İbrâhîm Muhammed b. İsmâîl b. Salâh. *İrşâdü'n-nakkâd fî teysîri'l-ictihâd*, Thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed, Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1. b., 1405.

Sem'ânî, Ebu'l-muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, Thk. Muhammed Hasen Muhammed İsmâîl, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. b., 1418/1999.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.

Sıddîk İbrâhîm el-Fekkî Alî. *et-Tahyîr fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, 1417.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-imiyye, 1. b., 1411/1990.

Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takıyyüddîn. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tınâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hecr li't-tıbâa, 2. B., 1413.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. b., 1411/1991.

Sübkî, Takıyyüddîn Ebu'l-hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî ve Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

_____, *Şerhu'l-lüma'*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî. *el-İ'tisâm*, Thk. Selîm b. Îdü'l-hilâlî, Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1. b., 1412/1992.

_____, *el-Muvâfakât*, Thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Dâru İbn Affân, 1. b, 1417/1997.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillah el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Thk. Ahmed Azv Inâye, Dımaşk: Dâru'l-kitâbi'l-Ârabî, 1.b., 1419/1999.

Şîrâzî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, Thk. Muhammed Hasen Heytô, Dımaşk: Daru'l-fikr, 1. b., 1403.

Tâhâ Câbir el-Alvânî. *Edebü'l-ihtilâf fi'l-İslâm*, Virginia: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1987.

Tûfî, Ebu'r-rabî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, Thk. Abdulllah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1.b., Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.

'Uleyş, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989.

Vecîh Mahmûd. *el-İhtilâfu'l-fıkhî: Esbâbuhû ve mevkıfunâ minhu*, Dâru'l-hind, trs.

Ya'kûb b. Süfyân b. Cıvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*, Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2.b., 1401/1981.

Zerkeşî, Ebu Abdillah Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübî, 1. b., 1414/1994.

Zeylâ'î, Cemâlüddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, Thk. Muhammed Avvâme, Beyrut ve Cidde: Müessesetü'r-reyyân, 1. b., 1418/1997.