

يحيى محمد

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر

بحث تنظيري يستهدف المرتبة الواقعة بين الاجتهاد والتقليد

طبعة رابعة مزيدة

عندما يرتدي الفقيه عباءةً بروتاغوراس

محتويات الكتاب

مقدمة

القسم الأول: الاجتهاد

الفصل الأول: الاجتهاد: مفهومه ومراتبه وعلومه

مفهوم الاجتهاد وتطوره

بداية التنظير

تغير مفهوم الاجتهاد واتساعه

مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية

تطور الاجتهاد عند الشيعة

الاجتهاد والعامل الزمني

الاجتهاد والدلالة الظنية

مراتب الاجتهاد

الإتجاه السني ومراتب الاجتهاد

الإتجاه الشيعي ومراتب الاجتهاد

العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: أدلة الاجتهاد

الأدلة العامة على حجية الاجتهاد

أ - أدلة الاجتهاد عند السنة ومناقشتها

الاستدلال بالآيات القرآنية

الاستدلال بالأحاديث النبوية

اجتهاد النبي

أدلة منع اجتهاد النبي

أدلة جواز اجتهاد النبي

اجتهاد النبي في المصالح الدنيوية

اجتهاد النبي في الأحكام الدينية

دليل الكتاب

دليل الأخبار

اجتهاد الصحابة

أدلة منع اجتهاد الصحابة

أدلة جواز اجتهاد الصحابة

اجتهاد الصحابة في حياة النبي

اجتهاد الصحابة بعد النبي

نهاية الاجتهاد عند السنة

ب - أدلة الاجتهاد عند الشيعة ومناقشتها

دليل الكتاب

دليل الأخبار والسيرة

الاجتهاد والتوقيع والمقبولة

الاجتهاد وحديث التفريع عن الأصول

الاجتهاد وإفتاء أصحاب الأئمة
الاجتهاد وأحاديث الترجيح
العمدة في مشروعية الاجتهاد
خلاصة الفصل الثاني

القسم الثاني: التقليد

الفصل الثالث: التقليد وأدلته
مفهوم التقليد وتاريخ حدوثه
التقليد بين الحرمة والحلية
أدلة التقليد

الأدلة السنية ومناقشتها

الأدلة الشيعية ومناقشتها

دليل الكتاب

دليل الأخبار

دليل السيرة العقلانية

خلاصة الفصل الثالث

الفصل الرابع: شروط التقليد

أولاً: الشروط الخاصة بالمرجع ومناقشتها

أ - المرجعية وشرط الحياة

أدلة منع تقليد الميت

رأي الخوئي في الموضوع

أدلة جواز تقليد الميت

تقليد الميت والمفهوم السلفي للاجتهاد

ب - المرجعية وشرط الألفية

مفهوم الألفية والخلاف حوله

أدلة جواز تقليد المفضل

1 - دليل إطلاق الأدلة

2 - دليل سيرة المتشركة

3 - دليل السيرة العقلانية

4 - دليل العسر والخرج

أدلة وجوب تقليد الأعم

1 - دليل الإجماع

2 - دليل الأخبار

3 - دليل العقل

4 - دليل السيرة العقلانية

5 - دليل الأصل العملي

ج - المرجعية وشرط الرجولة

رأي الخوئي في الموضوع

ثانياً: الشروط الخاصة بالمقلد ومناقشتها

خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس: شوري الاجتهاد

تمهيد

الشورى في الكتاب والسنة

الشورى قديماً وحديثاً

الشيعة وشورى الاجتهاد

بين ولاية الفقيه وشورى الفقهاء

مبررات شورى الفقهاء

الشورى ونظام المرجعية التخصصية

خلاصة الفصل الخامس

القسم الثالث: النظر

الفصل السادس: الفقه والنظر

ما هو النظر؟

الإتجاه السني والنظر

النظر وعواقب سد باب الاجتهاد

1 - الالتزام في اطار المذاهب الأربعة

2 - الالتزام في اطار المذهب الواحد

الاتجاهات المطالبة بالنظر

الإتجاه الشيعي والنظر

المتقف والنظر

أدلة النظر

1 - الدليل الشرعي

2 - دليل العقل أو الأقربية

3 - الدليل المنطقي

4 - دليل البناء العقلائي

مراتب النظر

أ - المرتبة التفصيلية

ب - المرتبة الإجمالية

أهمية النظر على الصعيد الجماعي والأمة

1 - النظر وتقنين الأحكام

2 - المزاجية بين الشورى والنظر

أخيراً

خلاصة الفصل السادس

الفصل السابع: العقيدة والنظر

الاجتهاد والتقليد في العقائد

التكليف بالعقائد والنزعات المتساهلة

التخطئة والتبرئة

التخطئة والتكفير

العوام ومشكلة التكليف

سن البلوغ ومشكلة التكليف

العوام والنظر

خلاصة الفصل السابع

خاتمة: المثقف والمهمة المعرفية الثانية

ملحق: حوار حول الاتجاهات العامة لمشروع يحيى محمد

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يشهد واقعنا المعاصر أزمة حول العلاقة الشرعية بين المفتي والمتقف الملتزم. فقد لا يجد هذا الأخير مساعداً في اتباع المفتي في بعض المسائل؛ للشك بصحة فتاويه وصدقها، وقد ينقاد إليه اضطراراً لا اقتناعاً، بدافع الشعور بالتعبّد والتكليف، فينشأ عن ذلك انفصام دقيق بين الفكر والسلوك؛ حيث يمضي عقل المتقف في اتجاه، بينما ينقاد فعله في اتجاه آخر. ومن هنا تتخذ العلاقة بين الطرفين طابع الاضطراب والتزلزل، شدة وضعفاً بحسب مستوى وعي المتقف وظروفه الخاصة وسياقاته المعرفية والاجتماعية.

والزاوية التي عالجنا فيها هذه الإشكالية هي زاوية فقهية، فدرسنا طبيعة العلاقة بين المجتهد والإنسان العامي، بما استلزم الخوض في قضايا الاجتهاد والتقليد بالقدر المتصل بجوهر المشكلة. وقد انتهى بنا البحث إلى التنظير لمرتبة وسطى تقع بين الاجتهاد والتقليد، أطلقنا عليها «مرتبة النظر»، بوصفها أفقاً ثالثاً يمكن أن يعيد تنظيم العلاقة بين المتقف والمجتهد على نحو أكثر اتساقاً وانسجاماً، ويخفف من حدة الأزمة، إن لم يرفعها من أساسها.

وقد اعتمدنا في جميع معالجاتنا على الأساليب الأصولية التقليدية في الاستدلال والمناقشة، دون خروج عن مناهج البحث المتعارف عليها داخل درس الفقه. كما انفتحنا على المدرستين السنية والشيعية، وتعاملنا مع معطياتهما تعامللاً موضوعياً، مع مراعاة الشروط الأصولية التي يرتضيها كلّ منهما، سواء على نحو صريح أو ضمني، حرصاً على بناء رؤية جامعة لا تتغلق داخل أفق مذهبي ضيق.

وعليه فإن هذه الدراسة تتوجه بخطابها إلى فئتين: فئة المختصين، وفئة المثقفين الدينيين. فهي تخاطب المختصين بلغة تنتمي إلى نفس المباني الاستدلالية التي أسسوا عليها نظرياتهم الفقهية، سعياً إلى إقناعهم بإمكان هذا التنظير ووجاهته. كما تخاطب المثقفين للتنبيه إلى ضرورة مواءمة السلوك العملي مع القناعات العقلية، بما يعيد للعقل دوره الفاعل في توجيه

الفعل الديني، ويُسهّم في تفعيل حضور المثقف في التأثير على مجريات الحياة ذات الصلة بالشأن الديني. ولعل في ذلك خطوةً جادة نحو النهوض بالأمة، عبر استثمار طاقات الوعي بدل تعطيلها أو تهميشها.

أما من حيث بنية الكتاب، فقد انتظمت مباحثه في ثلاثة أقسام رئيسية: خُصِّص القسم الأول لبحث الاجتهاد، من حيث مفهومه وتطوره التاريخي، والأدلة التي سبقت لإثبات حجّيته، وقد انتهينا فيه إلى أن الاجتهاد – بصورته المصطلحة – لا يستند إلى دليل تعبدّي قاطع، بقدر ما ينهض على أساس الحاجة الملحة إليه بعد انقطاع عصر الخطاب المنزّل، بما يفرضه الواقع من وقائع مستجدّة.

أما القسم الثاني، فقد تناولنا فيه مسألة التقليد، من حيث نشأته وتطوره، واستعرضنا الأدلة التي قُدِّمت لإثبات مشروعيته، فضلاً عن الشروط التي قُدِّ بها؛ كالحياة، والأعلمية، والذكورة. وقد خلصنا إلى أن التقليد – بدوره – لا يقوم على دليل ملزم، وإنما ينهض على قاعدة الاضطرار العملي. وبناءً عليه، رأينا جواز رجوع العامي إلى أيّ فقيه مجتهد تتوفر فيه التقوى والورع، من دون اشتراط الذكورة أو الأعلمية أو الحياة، لعدم قيام دليل معتبر على هذه القيود. كما دعونا إلى ضرورة إنشاء مؤسسة فقهية قائمة على التخصص والشورى، تتكفّل بتحديد الأحكام بما يفضي إلى توحيد القرار الفقهي، ويحدّ من التشتت الذي تعانيه الأمة أو الطائفة في هذا المجال.

وأما القسم الثالث، فقد عرضنا فيه أطروحتنا حول «النظر» بوصفه مرتبة مستقلة لا تنتمي إلى الاجتهاد ولا إلى التقليد ولا إلى الاحتياط، بل تقوم على فحص أدلة المجتهدين وترجيح بعضها على بعض، سواء في مسائل الفقه أو العقيدة. وفي تقديرنا أن هذه المرتبة تنسجم مع طبيعة عقل المثقف الملتزم، الذي يمتلك قدرة على التمييز والموازنة، وإن لم يبلغ درجة التخصص الدقيق. ومن هنا وجّهنا نقداً إلى حصر الممارسة التكليفية ضمن ثلاث دوائر مغلقة: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، لما في ذلك من إقصاء لفاعلية النظر الواعي.

ونشير أخيراً إلى أن ما طرحناه في هذه الدراسة لا يمثل سوى الحد الأدنى مما نطمح إليه من التغيير داخل بنية المؤسسة الدينية التقليدية، التي لا تزال أسيرة منهج الفهم المفصّل. في حين نتطلع إلى أفق أوسع، يتجاوز هذا المنهج نحو ما أسميناه «منهج الفهم المجمل»، كما عرضناه في حلقة

(النظام الواقعي) ضمن مشروع (المنهج في فهم الإسلام). فعلى أقل تقدير، لا يتوافر دليل شرعيّ حاسم على الصيغة المتداولة للاجتهاد والتقليد، فضلاً عمّا تفرّغ عنهما من شروط وقيود، كالأعلمية والذكورة والحياة، وهي أمور تستدعي إعادة نظر جذرية في ضوء المعايير الأصولية ذاتها.

والله الموفق للصواب..

يحيى محمد

تمّ تجديد المقدمة في:

2026\4\4

www.fahmaldin.net

القسم الأول: الاجتهاد

الفصل الأول

الاجتهاد: مفهومه ومراتبه وعلومه

مفهوم الاجتهاد وتطوره

حدث لمفهوم الاجتهاد تطورات عديدة، منذ بداية تأسيسه التنظيري إلى يومنا هذا. ففي البداية لم يكن معنى الاجتهاد يخرج عن القياس أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى المطروحة حول القضايا غير المنصوص فيها؛ مثل الاستحسان والمصالح المرسلة وما على شاكلتها، وبالتالي فإن مفهومه لم يكن دالاً على بذل الجهد لإستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته، كما هو واضح عند المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من المذاهب التي سادت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة. فقد عُدَّ الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع، وبالتالي فهو يقع في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للإستنباط، كالكتاب والسنة والإجماع. مما يعني أن آلية إستنباط الأحكام من المصادر الثلاثة لم تفهم بأنها من الاجتهاد. فالاجتهاد لم يصح إلا مع غياب الحكم الشرعي من هذه المصادر.

فمن الناحية المبدئية تتمتع المصادر الثلاثة بدلالة القطع والبيان أو ما يردّ إليهما من ظنون، كتلك المؤسسة على البيان ذاته، مثل حجية الظهور وخبر الواحد، بينما لا يفيد الاجتهاد إلا الظن والرأي. وعليه كان العمل به من موقع الإضطرار طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة. وكما قال محمد بن إدريس الشافعي - الذي يرادف بين الاجتهاد والقياس -: «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنه منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود»¹. فالاجتهاد إنما يباح

¹ الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص599. كذلك: ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل ببيروت، 1973م، ج2، ص284.

للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾².

لذلك تحفظ السلف الأوائل من الفتوى وفقاً لما يُنقل عنهم، ومن الشواهد المنقولة أن البراء قال: «لقد رأيت ثلاثمائة من أصحاب بدر ما فيهم من أحد إلا وهو يحب ان يكفيه صاحبه الفتيا». وقال ابن أبي ليلى: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله (ص) يسأل أحدهم عن المسألة، فيردها إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول، وما منهم من أحد يحدث بحديث، أو يسأل عن شيء إلا ودّ أخاه لو كفاه؟ وجاء عن ابن عباس انه قال: إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي. وقال عطاء بن السائب: أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليسأل عن شيء فيتكلم وانه ليرعد. وكان سعيد بن المسيب لا يكاد يفتي، ولا يقول إلا قال: اللهم سلمني، وسلم مني. وقال أبو حصين الأسدي: «إن أحدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر». وقال عقبة بن مسلم: «صحبت ابن عمر أربعة وثلاثين شهراً، فكان كثيراً ما يُسأل، فيقول: لا أدري!». وقال الهيثم بن جميل: شهدت مالكا سُئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا ادري. وقيل ربما كان يُسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب في واحدة منها. وقال أبو نعيم: ما رأيت عالماً أكثر قولاً لا أدري من مالك بن أنس. وكان مالك يقول: «من سُئل عن مسألة، فينبغي له قبل ان يجيب فيها ان يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها». وقال ابن القاسم: «سمعت مالكا يقول: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن». وقال سفيان بن عيينة وسحنون بن سعيد: أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً³.

² اعلام الموقعين، ج2، ص284.
³ لاحظ النصوص السابقة في: اعلام الموقعين، ج1، ص34-35، وج4، ص217-219. والشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة ببيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ-1975 م، ج4، ص286 وما بعدها. والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، 1421 هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية www.almeshkat.net، ج2، ص427. والنووي، يحيى بن شرف: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق عبد الوهاب الجابي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الاولى، 1408 هـ، عن الموسوعة الشاملة الالكترونية islampost.com، ص15. والحراني، أحمد بن حمدان الحنبلي: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404 هـ-1984 م، ص7-10.

كما كان العديد من السلف لا يحرم ولا يحلل إلا بنص صريح، وانما يقول أكره واستحسن. وروي ان هذا الوصف ينطبق على سيرة مالك بن انس الذي يعقب على ما يفتي به بقبس من القرآن: إن نظنُّ إلا ظناً، وما نحن بمستيقنين الجاثية/432. فهو يقول: ما من شيء أشد عليّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه. وقال: ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يقتضى بهم ومعول الإسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا، وأما حلال وحرام فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى: قل رأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون يونس/59، لأن الحلال ما حله الله ورسوله والحرام ما حرماه⁵.

ويؤيد هذا ما ورد في صحيح مسلم في رواية عن النبي (ص) انه إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه ومن معه بأن يجتهد في الحكم برأيه - على من حاصرهم - دون ان ينسب ذلك إلى الله، ومما جاء في وصيته: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»⁶. وعلى هذه الشاكلة روى أبو يوسف عن أبي وائل، قال: أتانا كتاب عمر بن الخطاب ونحن بخانقين: وفيه قوله: «وإذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أن ينزلوا على حكم الله، فلا تنزلوا فانكم لا تدرون أتصيبون فيهم حكم الله أم لا، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم اقضوا بعد فيهم بما شئتم»⁷.

⁴ ابن عبد البر النمري: جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية لم تذكر أرقام صفحاته باب معرفة أصول العلم وحقيقته. واعلام الموقعين، ج1، ص44. والموافقات، ج4، ص286. وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص407.

⁵ الموافقات، ج4، ص286. واعلام الموقعين، ج1، ص39. ومحمد أمين الشنقيطي: القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الاولى، 1405 هـ-1985 م، ص69.

⁶ صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 1731. كذلك: ابن القيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401 هـ-1981 م، ج1، ص54. واعلام الموقعين، ج1، ص39. والقول السديد في كشف حقيقة التقليد، ص68.

⁷ أبو يوسف: الخراج، تحقيق محمود الباجي، دار بو سلامة، تونس، 1984 م، ص194 و205.

وجاء عن بعض السلف قوله: ليتق أحدكم أن يقول أحلّ الله كذا وحرم كذا؛ خشية أن يقول الله له كذبت لم أحل كذا ولم أحرم كذا⁸.

هكذا لم يُقحم الفقهاء الأوائل «الاجتهاد» في دائرة النص، خصوصاً وانهم أخذوا على عاتقهم مبدأ عدم التكثرير في السؤال وتشقيق النصوص، وهو مبدأ طالما أكدت عليه بعض المرويات النبوية، ومن ذلك ما رواه البخاري ضمن باب ما يكره من كثرة السؤال عن النبي ص: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحُرّم من أجل مسألته»⁹. وقد جرت على ذلك سيرة الصحابة كما يطلعنا عن ذلك ابن عباس في قوله: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن، منهن: يسألونك عن الشهر الحرام... الخ¹⁰. لهذا قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه: انكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها، وتنقرون عن أشياء ما كنّا ننقّر عنها، وتسالون عن أشياء ما أدري ما هي. وعن عمر بن اسحاق انه قال: لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم¹¹. وقال مالك: ادركت اهل هذا البلد وما عندهم علم غير الكتاب والسنة، فاذا نزلت نازلة جمع الامير لها من حضر من العلماء فما انفقوا عليه انفذه، وانتم تكثرون المسائل وقد كرهها رسول الله¹².

⁸ اعلام الموقعين، ج1، ص39. كذلك: القول السديد، ص69. وموسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر، أصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ج17، ص242-243. وقال بعض العلماء في انكاره للذين يحلون ويحرمون تقليداً لأقوال أئمتهم ما نصه: «الذين يقولون من الجهلة المقلدين: هذا حلال وهذا حرام وهذا حكم الله؛ ظناً منهم أن أقوال الامام الذي قلده تقوم مقام الكتاب والسنة وتغني عنهما، وأن ترك الكتاب والسنة والاكتفاء بأقوال من قلده أسلم لدينه، أعمتهم ظلمات الجهل المتركمة عن الحقائق حتى صاروا يقولون هذا. فهم كما ترى، مع أن الامام الذي قلده، ما كان يتجرأ على مثل الذي تجرأوا عليه، لأن علمه يمنعه من ذلك» (القول السديد، ص71).

⁹ البخاري، محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البيغا، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 6859. والعسقلاني، محمد بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية www.yasoob.com، ج13، ص226-227.

¹⁰ اعلام الموقعين، ج1، ص71. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387 هـ-1967 م، ج6، ص333. والمكي، محمد علي المالكي: تهذيب الفروق، مطبوع في هامش الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص180.

¹¹ دهلوي، ولي الله: رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية، ص2. وحجة الله البالغة، دار التراث بالقاهرة، 1355 هـ، ج1، ص141.

¹² الجامع للقرطبي، ج6، ص332.

وعلى العموم كان السلف الأوائل يخشون كثرة السؤال وهم يدركون ما يترتب عليه من زجّ النص في حبال الاجتهاد. حتى جاء عن الكثير من العلماء قولهم: التكثير من السؤال في المسائل الفقهية هو تكلف وتنطع فيما لم ينزل، وقد كان السلف يكرهون ذلك ويرونه من التكلف¹³.

بداية التنظير

إن أول صورة منظرة وصلتنا عن مبدأ الاجتهاد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة 204هـ). أما قبل هذا الإمام فلم يردنا شيء بخصوص التنظير، إنما كانت هناك قواعد معتمدة للاجتهاد يمارسها الفقهاء؛ كتلك التي اعتمد عليها أبو حنيفة مثل مبدأ القياس والاستحسان¹⁴، أو تلك التي استند إليها مالك مثل المصلحة المرسلة أو الاستصلاح¹⁵. وكما قال الإمام أحمد بن حنبل: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي. وقال الجويني في شرح الرسالة: لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها¹⁶.

ومن حيث التنظير يرادف الشافعي بين الاجتهاد والقياس؛ في الوقت الذي لا يجد لهذا الاجتهاد، أو القياس منه بالذات، أساساً منصوصاً عليه من قبل الشرع، لهذا فهو يثير تساؤلاً بهذا الشأن ليجيب عليه فيقول: «فمن أين قلتَ يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ أقبالقياس نص خبر لازم؟ قلتُ: لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب هذا حكم الله، وفي كل ما كان نص السنة هذا حكم رسول الله، ولم

¹³ الجامع، ج6، ص332.

¹⁴ الاستحسان هو جعل الدليل الاجتهادي حاكماً على دليل العموم في النص ومقديماً على غيره من الأدلة الاجتهادية الأخرى سواء بالترجيح أو بالعدول والتحكيم التخصيص. إذ له ثلاثة أدوار، الأول: ترجيح دليل اجتهادي على آخر مثله، كترجيح القياس الخفي على الظاهر. والثاني: استثناء قاعدة عامة اجتهادية بدليل اجتهادي آخر، فيعمل على تخصيص هذه القاعدة أو الحاكمة عليها، كتخصيص القياس بالمصلحة أو العرف، أي حاكمة أحد هذين الأخيرين للأول. وهو ما يعرف بالعدول بحكم المسألة عن نظائرها. والثالث: استثناء لعموم النص بدليل اجتهادي، فيكون الدليل مخصصاً لهذا العموم أو حاكماً ومقديماً عليه (يجبى محمد: النظام الواقعي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (5)، مؤسسة العارف، بيروت، 2019م).

¹⁵ المقصود بالمصلحة المرسلة بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وبعض التعاريف قيدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة. وسميت المصلحة بالمرسلة أو المطلقة باعتبار ان وظيفتها تتحدد بالقضايا التي لم يرد فيها حكم نص، لا بالاعتبار ولا بالالغاء، أو انها مما لم يشهد لها شاهد معين من الشريعة بالاعتبار. وقد اطلق عليها الغزالي في كتابه المستصطفى الاستصلاح (انظر: النظام الواقعي).

¹⁶ بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة 3 لم تذكر أرقام صفحاته.

نقل له قياس. قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما إسمان لمعنى واحد...»¹⁷.

ومع ذلك فقد استدل الشافعي على صحة القياس جملة من النص ولكن بصورة غير مباشرة، فتساءل ليجيب قائلاً: «أفتجد تجويز ما قلت من الاجتهاد، فتذكره؟ قلت نعم استدلالاً بقول الله: ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره. قال: فما شطره؟ قلت: تلقاءه... فالعلم يحيط أن من توجه تلقاء المسجد الحرام ممن نأت داره عنه على صواب بالاجتهاد للتوجه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه إليه، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرفه، ويعرف غيره دلائل غيرها بقدر ما يعرف وإن اختلف توجههما...»¹⁸.

هكذا نفهم بأن الشافعي لا يرد القياس إلى النص مباشرة، وهو وإن استدل على الاجتهاد من خلال نص الحديث كما سنعرف، لكن ذلك كان بصدد القضاء، لا بمعناه المصطلح عليه، ولا بمعنى القياس الذي حاول الشافعي أن يستدل عليه بالقرآن. وهو في طريقته في الاستدلال على القياس إنما استند إلى القياس ذاته، وبالتالي فإنه يصادر على المطلوب. حيث كيف يصح له أن يستدل على القياس من خلال فهم طلب التوجه إلى المسجد الحرام في الآية لولا أنه قاس هذه القضية على غيرها؟!!

مهما يكن فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الاجتهاد الأخرى. وقد عرفنا موقف الشافعي بهذا الخصوص، وربما لا تختلف مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي) عنه، لا سيما ان القائمة التي تضم مبدأ الاجتهاد هي نفسها التي يُذكر فيها النص كمصدر للتشريع. فحينما يعدد اتباع المذاهب الأربعة مصادر التشريع يضعون أنواع الاجتهاد مع أنواع النص وملحقاته جنباً إلى جنب، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة.

فالقرافي المالكي يُحصي في تنقيح الأصول أصول مذهب مالك ويعدها كالاتي: القرآن والسنة والإجماع، وإجماع أهل المدينة وقول

17 الرسالة، ص476-477.

18 المصدر السابق، ص487-488.

الصحابي، والقياس والمصالح المرسلة والعرف والعادات والإستحسان وسد الذرائع والإستصحاب¹⁹.

كما أن الشاطبي في الموافقات حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي إلى أربعة؛ جامعاً فيها النص والاجتهاد معاً. فهو يرى أن هذه الأدلة عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع والرأي، معتقداً أن مالكا كان يرى السنة متضمنة لكل من عمل أهل المدينة وقول الصحابي، وأن لفظة الرأي تتضمن كلاً من المصالح المرسلة والإستحسان والإستصحاب وسد الذرائع والعادات²⁰.

وأيضاً فإن الطوفي الحنبلي - ومن قبله القرافي - قد أحصى الأدلة بين العلماء عموماً فوجدها لا تزيد على تسعة عشر دليلاً، وهي كل من النص والاجتهاد معاً، حيث حددها بكل من: الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والإستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد أو العادات والإستقراء وسد الذرائع والإستدلال والإستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة²¹.

كل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للاجتهاد من كونه ليس مستلهماً من النص مباشرة، ولا أنه موضوع حول فهمه بالذات، بل بالعرض. فهذا هو حال ما كان عليه العصر الذي ضمّ أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها.

تغير مفهوم الاجتهاد وإتساعه

لقد أخذ مفهوم الاجتهاد يتسع ويتغير مع مرور الزمن، إذ كسب هذا المفهوم معنى شمل فيه حالة الاجتهاد في النص، ولم يبق حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما عهدناه في السابق. كما ظهرت محاولات واسعة للإستدلال بالنص على قضايا الاجتهاد، لا سيما القياس منه. ومن ذلك شاع

19 أبو زهرة: مالك، دار الفكر العربي، ص276.

20 المصدر السابق، حاشية ص276.

21 الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف، ص109-110. والقرافي: تنقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الالكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب العشرين، وهو بعنوان في جميع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين، لم تذكر ارقام صفحاته.

الإستدلال على جواز العمل بالاجتهاد بدعوى الإجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص، كالاستدلال بحديث معاذ بن جبل. ويبدو أن الشافعي لم يعول على هذا الحديث باعتباره مرسلاً، فكما نصّ الأمدي ان المرسل عند الشافعي ليس بحجة²²، ومعلوم أن الشافعي لا يأخذ بالمرسل إلا بشروط²³. لكنه مع ذلك استدل على الاجتهاد برواية أخرى تتعلق بالقضاء، إذ روى عن عمرو بن العاص - وكذا عن أبي هريرة - أنه سمع رسول الله (ص) يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»²⁴، وهي الرواية التي يوردها البخاري ومسلم في صحيحيهما عن هذين الصحابييين²⁵. لكن العلماء الذين جاءوا بعد الشافعي لم يكتفوا بالقدر الضيق الذي إعتد به الأخير في الاستدلال على الاجتهاد، بل وسّعوا من هذه الدائرة؛ فاستدلوا عليه بمختلف الأدلة، سواء من حيث النصوص القرآنية، أو الأحاديث الكثيرة، أو دعوى الاجماع، أو سيرة الصحابة واقوال الخلفاء الراشدين، مثلما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على ما سنعرف.

أما من حيث إتساع مفهوم الاجتهاد، فقد ذكر العلماء المتأخرون ان الاجتهاد ينطبق على قضايا النص ولا يقتصر على الوقائع غير المنصوص فيها، كالذي يوضحه قول أبي الحسين البصري (المتوفى سنة 436هـ): «وأعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالثنية في الوضوء والترتيب وأن الواو للترتيب أو للجمع..»²⁶.

22 انظر: الأمدي، سيف الدين علي: الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ-1985م، ج4، ص296.

23 انظر بهذا الصدد كلاً من: ابن كثير: اختصار علوم الحديث، شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة النوع التاسع لم تذكر أرقام صفحاته. والبحر المحيط، فقرة 1163. والقاسمي، جمال الدين: قواعد التحديث، شبكة المشكاة الالكترونية، ص169. وحجة الله البالغة، ج1، ص146. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص270. وكتابنا: مشكلة الحديث، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م.

24 الرسالة، ص494.

25 صحيح البخاري، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث 6919. وصحيح مسلم، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث 1716. والعسقلاني، ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، ص271-272. كما روى هذه الرواية كل من الحاكم والدارقطني عن عتبة بن نافع الإحكام للأمدي، ج4، هامش ص416.

26 البصري، أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م، ص766.

وذكر أبو اسحاق الشيرازي بأن الاجتهاد هو «بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من أهله»²⁷. كما ذكر القاضي أبو بكر بن العربي بأن الاجتهاد هو بذل الجهد واستنفاذ الوسع في طلب الصواب أو الحكم بحسب الظن²⁸. ومثل ذلك ما صرح به ابن رشد، حيث عرّفه بأنه بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشتت فيه، بحسب الظن²⁹. وكذا ما قاله البيضاوي والسبكي وهو أن الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية³⁰. وعلى هذه الشاكلة صرح تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي وشارح كتابه جمع الجوامع شمس الدين المحلي بأن الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي³¹. كما عرّفه البعض بأنه «بذل الجهد وغاية الوسع إما في إستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، وإما في تطبيقها»³².

ومن جهته صرح الغزالي في كتابه المستصفي بأن الاجتهاد هو «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»³³. بل أكثر من ذلك فإن هذا الإمام لم يعتبر دائرة الاجتهاد خارجة عن دائرة النص، بدلالة أنه يعد أصول الأدلة أربعة، هي: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع³⁴. ومثل ذلك وقبله نجد تعريف الاجتهاد عند ابن حزم (المتوفى سنة 456هـ) مقيداً بما هو منصوص باعتباره ينكر قضايا الاجتهاد فيما لا نص فيه. إذ يعرفه بأنه «بلوغ الغاية وإستنفاد الجهد في المواضع التي يرجى وجوده

27 الشيرازي، أبو اسحاق: شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، ج2، ص1043.

28 أبو بكر بن العربي: أصول الفقه، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ص78.

29 ابن رشد الحفيد: الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفي، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، عن شبكة المشكاة الالكترونية، الفصل الأول، الفقرة 231 و237.

30 السبكي، علي بن عبد الكافي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية، الكتاب السابع في الاجتهاد، لم تذكر ارقام صفحاته.

31 المحلي، محمد بن أحمد: شرح جمع الجوامع، عن شبكة المشكاة الالكترونية، الكتاب السابع في الاجتهاد، لم تذكر ارقام صفحاته.

32 أبو زهرة: الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م، ص561. كذلك: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص321.

33 الغزالي، أبو حامد: المستصفي من علم الأصول، وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج2، ص350.

34 المصدر السابق، ج1، ص100 و217-218.

فيها في طلب الحق فمصيب موفق أو محروم»³⁵. أو انه عبارة عن: انفاذ الجهد في طلب الحكم في الدين في القرآن والسنة والإجماع³⁶.

وعلى هذه الوتيرة ظهر مفهوم الاجتهاد لدى الأمدي والفتوحى والشنقيطي ومحب الله بن عبد الشكور وعلاء الدين البخاري وغيرهم من المتأخرين³⁷. وبعضهم بسطه على ساحة العقلية، كما هو الحال مع الشيخ أبي محمد السالمي (المتوفى سنة 1332هـ) الذي عرفه بأنه «استفراغ الفقيه الوسع في استحصال حادثة بشرع أو عقل، وانما قلت كذلك ليشمل العقلية فإن فيها الاجتهاد ايضاً»³⁸.

هكذا يلاحظ أن معظم تعاريف الاجتهاد، كالتى ذكرناها، لها صفة الاطلاق والعموم، أو أنها تجعل موضوعها الأساس هو النص وليس قضايا ما لا نص فيه. فشتان بين المفهوم القديم للاجتهاد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الاتباع فيما بعد. إذ كان التحديد الأول ينحصر ضمن «الإنتاج المعرفي» الخاص بالاجتهاد فيما لا نص فيه، بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم النص» ووضع تفاوتاً بين الفهم والشريعة.

مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية

كان ذلك بخصوص الدائرة السنية، أما بخصوص الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الاجتهاد ليس إنتاجاً للمعرفة كما في القياس والإستحسان والمصالح المرسله، بل هو فهم للنص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية، أي شروط السند والمتن، حيث وُضع الاجتهاد أساساً لهذه الإعتبارات؛ فهو إفراغ الجهد والوسع لإستنباط الحكم من النصوص، كما تقرر صراحة لدى المحقق الحلي (المتوفى سنة 676هـ أو 726هـ)،

³⁵ انظر لإبن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، ج1، ص45، ج5، ص126 وما بعدها. والمحلّى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص60.

³⁶ ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الالكترونية، ص74.

³⁷ انظر بهذا الصدد: الأمدي: الإحكام في اصول الأحكام، ج4، ص396. والأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفى، ج2، ص362. والمرعي، حسن أحمد: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية القسم الأول، ص12-13.

³⁸ السالمي، عبد الله بن حميد: مشارق أنوار العقول، صححه وعلق عليه أحمد بن حمد الخليلى، منشورات العقيدة بسلطنة عمان، الطبعة الثانية، 1398هـ-1978م، ص70.

مما يعبر عن إمتداد لما آل إليه النظر السني. فقد كان المحقق الحلي يقول: إن الاجتهاد «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في إستخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الإعتبار يكون إستخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً على إعتبرات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم - على هذا - أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كذا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»³⁹.

وبالفعل يعترف بعض المعاصرين من فقهاء الشيعة بهذا الامتداد. فقد كسب مفهوم الاجتهاد لدى السنة معنىً جديداً، كما عند الغزالي (المتوفى سنة 505هـ)، وأخذ الإستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام، فحينها وبعد «هذا التحول والإنقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً»⁴⁰.

لكن مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الإمتداد لما آل إليه النظر السني فحسب، وإنما هناك جانب الإنفصال عنه في الوقت نفسه. فقد كانت آية إستنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الاتجاه الشيعي، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الاجتهاد)، حيث في تلك الفترة كان هذا الإصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الاتجاه السني، كمرادف للقياس وما على شاكلته، والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها. لهذا كانت عبارات المنظرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الاجتهاد وتحريم العمل به، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي⁴¹.

³⁹ الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن: معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ، ص179-180. كذلك: المصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح بطهران، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ص26.

⁴⁰ مطهري، مرتضى: مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ، ص24.

⁴¹ انظر بهذا الصدد المصادر التالية: المرتضى، علم الهدى: رسائل الشريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي، تقديم وإشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ، ج1، ص77. والإنتصار، مطبعة الحيدرية في النجف، 1391هـ-1971م، ص27. والطوسي، أبو جعفر: تمهيد الأصول في علم الكلام، إنتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ، ص23.

مع ذلك فهناك إختلاف فيما تفضي إليه آلية فهم النص في عملية إستنباط الحكم الشرعي. فبعض العلماء يعتقد بأن هذه الآلية تفضي إلى القطع أو العلم، بما يجعل التطابق بين الفهم والنص تاماً، كما هو رأي الشريف المرتضى وابن ادريس الحلي وابن زهرة والمحدث محمد أمين الإسترابادي واتباعه⁴². بل لا يستبعد القول ان هذا هو مسلك جميع المتقدمين من الامامية حتى مجيء المحقق الحلي، أو ابن اخته الملقب بالعلامة الحلي، خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، باستثناء البعض كالشيخ الطوسي.

ويؤيده ان الامدي الشافعي (المتوفى سنة 631هـ) كان يضع الامامية ضمن الاتجاهات التي لا ترى للمخطئ في الاجتهاد عذراً يسامح عليه، بتبرير مفاده انه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق، وهو الرأي المنسوب إلى بعض المعتزلة مثل بشر المريسي وابن عُلِيه وابي بكر الاصم، كذلك نفاة القياس كالظاهرية والامامية⁴³.

لكن على خلافهم ذهب الاتجاه العام من الشيعة، كما هو حال المتأخرين، حيث تقرر بأن آلية الفهم غالباً ما تفضي إلى الظن بالحكم الشرعي، وبالتالي فهم لا يمانعون من الإقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب الديني.

ص354. كذلك الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ، ج1، ص39. أما الشيخ المفيد فله كتاب بعنوان (النقض على ابن جنيد في اجتهاد الرأي).
⁴² لم نذكر الشيخ أبا جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ) مع هؤلاء رغم ما نُقل تصريحه في كتابه (عدة الأصول) بأنه لا يجيز العمل بالاجتهاد ولا بالظن في الشريعة، وكثيراً ما يقول في كتابه (التهذيب) حين يتعرض لتأويل الأخبار ولا يعمل بها: هذا من أخبار الأحاد التي لا تفيد علماً ولا عملاً (انظر: العاملي، الحر: وسائل الشيعة، ج20، ص64-65).
 والسبب في إغفالنا لذكر الطوسي إنما يعود إلى نصوصه الأخرى الدالة على جواز العمل بالظن، حتى أن الشيخ الأنصاري إعتبر بعض كلامه الوارد في (عدة الأصول)؛ يشير إلى دليل الإنسداد الذي مال إليه الكثير من المتأخرين (انظر: الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص150. وعدة الأصول، ج1، ص338 وما بعدها). لذلك لا يُستبعد أن تكون نصوصه في هذا المجال داخلة ضمن ما عُرف به من كثرة التناقض في الرأي (نُحيل القارئ بشأن ما لوحظ على الشيخ من تلك التناقضات إلى المصادر التالية: البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان في النجف الأشرف، ص297-298. والكركي، حسن بن شهاب الدين العاملي: هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396هـ، ص36. والخوانساري، محمد باقر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م، ج6، ص217-218 و245-246. كذلك: مشكلة الحديث، ص238).
⁴³ الامدي: الإحكام في اصول الأحكام، ج4، ص182. والبيانوني، محمد أبو الفتح: دراسات في الاختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، 1395هـ-1975م، ص137.

تطور الاجتهاد عند الشيعة

لقد كانت الخلخلة في العلاقة بين الفهم والخطاب لدى المحقق الحلي مقتصرة على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب، لكن الأمر عند المتأخرين إمتد إلى أكثر من هذا فانبسط على ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الإطارات النظرية. بل تجاوز الأمر عند البعض فأخذ أبعاداً أوسع من ذلك؛ كالذي تحدثنا عنه في بعض الدراسات المستقلة⁴⁴.

تبقى القضايا غير المنصوص فيها، أو التي يعجز إستنباطها عبر فهم النص، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي، وقد تعامل معها فقهاء الامامية باعتبارات مختلفة. فاذا غضضنا الطرف عن الاتجاه الذي يتوقف دون ابداء رأي فيها، كما هو حال الاخباريين، سواء القدماء منهم أو المتأخرين، فإن هناك ثلاثة مواقف مختلفة كالاتي:

الأول: وهو الموقف الذي عالج تلك القضايا وفق قاعدة القياس. ويعد أول المواقف الثلاثة من الناحية التاريخية، بل أكثر من هذا يعد أول ممارسة اجتهادية لدى الشيعة، كالذي ظهر لدى ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني. ومن الغرابة حقاً ان يحصل ذلك في وسط معبأ بكثرة الرواية والاخبار ونقد القياس والرأي والاستحسان وسائر صور الاجتهاد. واغرب من ذلك ان جماعة من أصحاب الأئمة كانوا يعملون بذلك النوع من الاجتهاد، ومنهم من عُرف بقوة الوثاقة والجلالة، كالذي يطلعنا عليه الشريف المرتضى، وهو ان في رواة الشيعة من يقول بالقياس ويذهب اليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين⁴⁵. ويؤيده اتهام الشيخ الصدوق للفضل بن شاذان بانه كان يعمل بالقياس⁴⁶.

⁴⁴ انظر بهذا الصدد: يحيى محمد: القسم الأول من: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2016م.

⁴⁵ مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص311. ومحمد مهدي بحر العلوم: الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص219. وانظر ايضاً: يحيى محمد: النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (4)، مؤسسة العارف، بيروت، 2018، الفصل الخامس.

⁴⁶ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج4، ص270.

الثاني: وهو الموقف الذي اعتبر تلك القضايا عائدة إلى قطعيات العقل، كالذي ظهر لدى المنظرين للفكر الشيعي في عصر الغيبة، وهم المفيد والمرتضى والطوسي، واستمر قروناً طويلة، إذ ساد الاعتقاد بجعل تلك القضايا عائدة إلى أحكام العقل كالبراءة والإستصحاب... الخ. ففي البداية كان المعتقد بأن هذه الأحكام هي احكام الهيئة قطعية، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية.

الثالث: انه بفعل الصراع الأصولي الإخباري، وربما قبل ذلك بفترة، ظهر موقف ثالث، يعتبر تلك القضايا تدخل ضمن المعالجة العملية. وهو الموقف الذي ظهر في عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) واستمر حتى يومنا هذا، إذ لم تعد هذه المدركات من الأحكام العقلية، بل أُعتبرت مجرد وظائف عملية أُطلق عليها (الأصول العملية)⁴⁷، حيث ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وإدراكه على حقيقته، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف، أما الحكم الشرعي فيظل معقلاً ومجهول الحال.

وبهذا الكشف أصبح الجهد الاجتهادي للشريعة مكرساً بدرجة واسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية، فتميزت بذلك عن الاتجاه السني لكونه قيّد الجهد بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب، لذلك قال الإمام محمد باقر صدر بهذا الصدد: «إن منهج الإستنباط في الفقه الإمامي قد إعتد على إفتراض مرحلتين للإستنباط يطلب في أولهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزاً أو تعديراً. والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي اتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه، وهذه المنهجية يتميز به الفقه الإمامي عن فقه العامة - أهل السنة - الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً - المرحلة الأولى - فإن لم يكن إثباته بالدلالة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً تحول إلى طرق أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس إعتبارات ومناسبات وإستحسانات، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، بينما في الفقه الإمامي كلما لم تقم عند الفقيه الأدلة

47 الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج5، ص11.

القطعية أو الشرعية المفروغ عنها؛ إنتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولو عقلاً دون أن يتجه إلى التماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي. ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشرائط كل منها، بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أصول الفقه، في الوقت الذي يكون البحث عنها محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته»⁴⁸. وإن كان بعض المتأخرين من أهل السنة يؤكد بأن الأصل في الدليل الشرعي هو القطع، بما لا يختلف في ذلك عن الاتجاه الشيعي، فكما قال الشاطبي: «قد تقدم أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به»⁴⁹. وقال الأبياري في (شرح البرهان): «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن ومدركها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء أنها قطعية أن من كثر أستقراؤه وإطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاواهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن»⁵⁰.

الاجتهاد والعامل الزمني

عرفنا كيف أن مفهوم الاجتهاد أخذ يتسع ويتمدد على حساب إفتراض التطابق بين الفهم والخطاب الديني. فكما إمتد الظرف التاريخي كلما عمل الاجتهاد على توسعة رقعة التفاوت بين الشيين (في ذاته) و(لذاتنا) من النص الديني. فإذا كان عصر النص يحفل بالتصور القائم على التطابق؛ فإن ما بعد هذا العصر، منذ العمل الفقهي المتواضع عليه لا سيما بعد

48 انظر: بحوث في علم الأصول، ج5، ص10-9.

49 محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م، ج1، ص85.

50 محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفانيس، الاردن، الطبعة الثانية،

1421هـ - 2001م، ص234.

عملية التنظير، بدأ التصور الأنف الذكر يهتز ويختل، حيث الإعلان عن تأسيس الاجتهاد - المفضي إلى الظن - فيما لا نص فيه، وهي أولى مراحل إهتزاز تلك العلاقة بين الفهم والنص، وذلك ضمن حدود آلية الإنتاج المعرفي. لكن لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الإهتزاز والخلخلة تتسرب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد أن كانت مقتصرة على الإنتاج المعرفي.

أما في الدائرة الشيعية فقد ساد الاعتراف بأن ما يفهم من النص الديني في الفقه لا يتجاوز الظن غالباً، إذ ادرك الفقهاء انهم عاجزون عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقه باستثناء القليل منها، فاكتفوا بالظن المعترف، إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي. ويقدر المفكر الصدر ان الاحكام القطعية لا تتجاوز الخمسة بالمائة من مجموع الاحكام الكلية⁵¹. كما قد اتسعت دائرة القضايا التي يجهلها الفقهاء في فهمهم للنص وتلك التي تدخل ضمن نطاق القضايا التي لا نص فيها، وهذا ما جعل علم الأصول يستغرق البحث - عندهم - فيما اطلقوا عليه (الأصول العملية)، وهي التي لا تعنى بالكشف عن الحكم الشرعي، بل ببراء الذمة فحسب، فكثرت بذلك الفتاوى التي تعمل بالبراءة أو الاحتياط.

كما ظهرت مناقشات إبستمولوجية هامة جرت حول إفتراض ما يعرف بدليل الإنسداد؛ كالذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعترف شرعاً، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي، وأخرى بالظن الخاص، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد المتعلق بحجية خبر الأحاد، لما أثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية، لا سيما أن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف على هذا الخبر.

وكما ذكر السيد محمد باقر الصدر أن الأصوليين منذ العصر الثالث المتمثل في عصر الوحيد البهبهاني بدأوا «يتساءلون: هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث اتجاه يدعي إنسداد باب العلم، لأن الأخبار ليست قطعية وإنسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية،

51 اقتصادنا، الطبعة الحادية عشرة، دار التعارف، 1399 هـ - 1979 م، ص 417.

ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الإنسداد، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساساً للعمل، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون. وقد أخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التي إفتتحت هذا العصر كالاستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما، وبقي هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا. وبالرغم من أن لهذا الاتجاه الإنسدادى بواده في أواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر بن صاحب الحاشية على المعالم بأن الإلتزام بهذا الاتجاه لم يُعرف عن أحد قبل الاستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم أن الأسئلة التي يطرحها هذا الاتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمي قبل عصره»⁵².

كما أن الشيخ الانصاري رأى في بعض كلمات الشيخ الطوسي ما يشير إلى هذا الاتجاه من دليل الإنسداد، إذ كان الطوسي يقول وهو بصدد الاستدلال على حجية خبر الأحاد الفاقد للقرائن الدالة على صحته: «القرائن التي تقترن بالخبر وتدلّ على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر، ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك، لأنها أكثر من ان تحصى، لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الاحكام، بل وجودها في مسائل معدودة، ولا في اجماع، لوجود الاختلاف في ذلك. فعلم أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة. ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبرُ بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يُعلم ضرورةً خلافه ومدّعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه. ومن قال عند ذلك: إنني متى عدمتُ شيئاً من القرائن حكمتُ بما كان يقتضيه العقل، يلزمه ان يترك أكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حدّ يرغب اهل

العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»⁵³.

وقد نقّح بعض المتأخرين من علماء الأصول دليل الإنسداد بخمس مقدمات، لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن؛ طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل، وهي كالتالي:

المقدمة الأولى: حصول العلم الإجمالي بوجود الكثير من التكاليف في الشريعة.

المقدمة الثانية: إنسداد باب العلم والظن الخاص بالمعتبر شرعاً - باب العلمي - في أغلب هذه التكاليف.

المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال هذه التكاليف ولا ترك إمتثالها.

المقدمة الرابعة: عدم وجوب العمل بجميع تلك التكاليف الملتبسة بطريقة الإحتياط، بل عدم جواز ذلك، وأيضاً عدم جواز الرجوع في ذلك إلى الأصول العملية ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

المقدمة الخامسة: يعتبر ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، وبالتالي لا يجوز ترجيح المشكوك والموهوم على المظنون⁵⁴.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على المدى الذي آل إليه علم الأصول من الكشف عن حدة إهتزاز علاقة التطابق وخلختها، وبالتالي التفاوت بين ما هو (في ذاته) وما هو (لذاتنا) من النص الديني.

فشتان بين الفهم الذي شيّده قدماء الفقهاء حول النص الديني وبين الفهم الذي إنتهى إليه المتأخرون. فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطابق مع النص؛ نجد المتأخرين على العكس يقيمون

150-149، ص1. كذلك: فرائد الأصول للأصاري، ج3، ص355، ص1 انظر: عدة الأصول، ج 54 انظر حول ذلك: فرائد الأصول، ج1، ص183 وما بعدها. والخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص356 وما بعدها. والجزائري، محمد جعفر المروج: منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة الخيام في قم، ج4، ص575 وما بعدها. والنايني، محمد حسين الغروي: فوائد الأصول، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، 1406هـ، ج3، ص225 وما بعدها. والجنوردي، حسن الموسوي: منتهى الأصول، مكتبة بصيرتي في قم، الطبعة الثانية، ج2، ص120 وما بعدها. والحكيم، محسن الطباطبائي: حقائق الأصول، نشر مؤسسة آل البيت في قم. والمظفر، محمد رضا: أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ-1966م، ج3، ص29.

التباعد بين الفهم والنص كلما إمتد بهم الزمان. وإذا كان مآل هؤلاء هو الوقوع في خندق (الإنسداد) والإعتراف بغياب الطريق الموصلة إلى البيان في الخطاب الديني، أو اللجوء إلى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان؛ فإن الأمر عند القدماء يختلف تماماً، إذ إن قرب عهدهم بعصر النص ومحدودية ما يحتاجون إليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة، فادعى علماء الشيعة القدماء طبقاً لهذا «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً ما دام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية»⁵⁵. وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في علوم الطبيعة، إذ ساد الاعتقاد بالتطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة، منذ اليونان وبعدها الحضارة الإسلامية، ومن ثم النهضة الحديثة، حتى بدأت أركان هذا الاعتقاد تتزعزع وتنهار شيئاً فشيئاً، منذ عصر التنوير، ومن ثم تفاقم الأمر وإتخذ منحىً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحالي.

الاجتهاد والدلالة الظنية

مع أن التنظير للاجتهاد والتطورات التي لحقت به كانت تؤكد أنه عملية فكرية تفضي إلى الظن؛ إلا أن التعاريف التي دارت حوله لم يكن جميعها يؤكد هذه الناحية. فبعضها ذو دلالة عامة، وبعض آخر اشتمل على قيد السعي في تحصيل العلم، كما أن بعضاً ثالثاً اكتفى بقيد تحصيل الظن فحسب. في حين ظهرت تعاريف أخرى تتضمن القيد العلم والظن حسب الاستطاعة.

فالعديد من المفاهيم التي مرت معنا تعطي دلالة عامة غير مقيدة بعلم أو ظن. لكن بعضها كان مقيداً بالعلم كتعريف الغزالي الأنف الذكر، كذلك تعريف علاء الدين البخاري الذي عبّر عنه بأنه بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع⁵⁶. وربما كان قيد العلم في التعريف - هنا - ليس مشروطاً في الاجتهاد، لكنه يظل غاية يسعى إليها الفقيه ما أمكنه ذلك.

المعالم الجديدة للأصول، ص92-93.

56 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي، نفس المعطيات السابقة، ص13.

فمن مفاهيم الاجتهاد المؤسسة طبقاً لقيد الظن ما عرفه الأمدي من أنه «إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية»⁵⁷. كما عرفه محب الله بن عبد الشكور بأنه بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني⁵⁸. وعرفه الحاجبي بأنه إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي. ومثل ذلك ما عرفه العلامة الحلي والشيخ حسن بن زين الدين العاملي وغيرهما من علماء الشيعة⁵⁹.

أما تعريف الاجتهاد المنبني على أخذ إعتبار قيد العلم أو الظن فنجد مثلاً ما عرفه الشنقيطي من أنه بذل الفقيه وسعه بالنظر في الأدلة لأجل أن يحصل له الظن أو القطع بأن حكم الله في المسألة كذا⁶⁰.

على أن الخلاف بين هذا التعريف وما قبله يعود إلى أن القائل بقيد الظن فقط لا يعتبر تحصيل القطع بالحكم الشرعي داخلاً ضمن مفهوم الاجتهاد؛ كما هو صريح رأي الأمدي الذي نصّ على أن القطعي ليس محلاً للاجتهاد⁶¹. وعلى ذلك سار أحمد بن حمدان الحنبلي الحراني صاحب (صفة الفتوى والمفتي والمستفتي) معتبراً «كل حكم يثبت بدليل ظني فهو اجتهادي، إذ لا اجتهاد مع القطع»⁶². فهذا الشرط في الاجتهاد يقيد تعريفه القائل بأنه «بذل الجهد والطاقة في طلب الحكم الشرعي بدليله»⁶³.

لذلك فقد وجد هذا الضرب من المفهوم نقداً من قبل الإخباريين في الوسط الشيعي رداً على ما قام به غرماؤهم الأصوليون من تبني ذلك القيد في التعريف، وهو أمر يعود إلى الخلاف بين الجانبين حول طبيعة الأحكام التي يدركها الفقيه، هل أنها تحمل صفة العلم أم الظن؟ فمن المعلوم ان

57 الإحكام للأمدي، ج4، ص396.

58 فواتح الرحموت، ج2، ص362.

59 الحلي، الحسن بن يوسف: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ضمن نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، تقديم وتحقيق محمد حسين الحسيني الجاللي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ-1988 م، ص495. والعاملي، حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص381. والخراساني: كفاية الأصول، ص528. والخوئي، أبو القاسم: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب في النجف، ص20.

60 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعبي، ص12-13.

61 الإحكام للأمدي، ج4، ص398.

62 صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص53.

63 المصدر السابق، ص14.

الإخباريين بخلاف الأصوليين (المتأخرين) إعتبروا الطريق إلى العلم بالأحكام الشرعية مفتوحاً دائماً.

ولا شك أن هذا الخلاف قد أثر على المتأخرين من الأصوليين. فبعضهم حاول المصالحة بينهم وبين الإخباريين فإعتبر أن من الأولى تبديل قيد (الظن بالحكم الشرعي) بقيد آخر هو (الحجة على الحكم الشرعي)⁶⁴، فيكون التعريف عبارة عن بذل الفقيه وسعه في طلب الحجة على الحكم الشرعي، أو هو كما عرفه السيد الخوئي عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي⁶⁵. علماً بأن البعض لم يوافق على تعريف الاجتهاد طبقاً لتحصيل الحجة، كما هو الحال مع الشيخ راضي النجفي الذي عرفه بأنه: «ليس هو تحصيل الحجة بل هو تشخيص وترجيح فيما هي الحجة، فاللازم لمن يتمكن من الإحراز فهم مراد الشارع وكشف مرامه أو الترجيح إن كان فيهما إجمال أو تعارض»⁶⁶.

فهذا المعنى يجعل أساس الظن قائماً على العلم. لهذا يذكر الخوئي بأن المقرر لدى الإمامية هو عدم إعتبار الظن في شيء، بل العبرة بما جُعلت له الحجية شرعاً؛ سواء كان هو الظن أو غيره. لذلك إعتبر الحق مع الإخباريين؛ لأنهم أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وبرأيه أن الاجتهاد بهذا المعنى هو بدعة لا يجوز العمل على طبقه، حيث وجود النهي عن إتباع الظن كما في جملة من الآيات الكريمة⁶⁷. مع هذا يمكن القول أن علاقة الاجتهاد بالظن تظل وطيدة ومؤكدة، وهذا لا يمنع من أن تكون عليه الحجة القاطعة، كما لا يمنع من أن يفضي إلى العلم - بنظر المجتهد - أحياناً.

وقد اشتهر لدى الأصوليين أن علم المجتهد مبني على مقدمتين صغرى وجدانية وكبرى برهانية. فالصغرى هي عبارة عن «هذا ما أدى إليه

64 الكفاية، ص529. كذلك: الفيروز آبادي، مرتضى الحسيني: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، إنتشارات فيروز آبادي، قم، الطبعة الثالثة، 1400هـ، ج6، ص166-167.

65 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص22.

66 النجفي، راضي بن محمد حسين: تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد، إنتشارات بصيرتي، قم، 1362هـ، ص222.

67 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص22-24.

ظني». أما الكبرى البرهانية فهي: «كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي». والحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري⁶⁸.

مراتب الاجتهاد

الإتجاه السني ومراتب الاجتهاد

لقد تناول المتأخرون من الفقهاء السنة البحث في طبقات المجتهدين اعتماداً على تحديد أنواع الاجتهاد ومراتبه، وإختلفوا في ذلك. فقد ذكر الشيخ عبد الحي اللكنوي الحنفي أن للأحناف من أتباع أبي حنيفة خمس طبقات، كما لخص ما جاء عن ابن كمال باشا الرومي (المتوفى سنة 940 هـ)، وذلك على شاكلة ما فعله ابن عابدين الحنفي، إذ كان الرومي يقسم الفقهاء إلى سبع طبقات، وهي بحسب تلخيص اللكنوي كالتالي:

1- طبقة المجتهدين في الشرع، وهم الذين يستقلون في اجتهادهم في الشرع مطلقاً، حيث يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة دون اتباع لأحد، سواء في الأصول التي يتوقف عليها أمر الاجتهاد أم في الفروع. وقد عدّ ابن عابدين من هؤلاء: الأئمة الأربعة والأوزاعي والليث بن سعد وغيرهم.

2- طبقة المجتهدين في المذهب، وهم القادرون على إستنباط الأحكام طبقاً للإعتماد على القواعد والأصول المقررة لدى المجتهد المستقل في الطبقة الأولى، وإن خالفوه في الجزئيات والفروع. لذلك سُميت هذه الطبقة بطبقة المنتسبين تمييزاً لها عن طبقة المستقلين الأولى. وقد عدّ ابن عابدين من بين رجالات هذه الطبقة كلاً من أصحاب وتلامذة أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد بن حسن وزفر وغيرهم. كما عدّ البعض رجالاً آخرين ينتسبون إلى هذه الطبقة، ففي المذهب المالكي هناك ابن قاسم وأشهب، وفي المذهب الشافعي هناك الزعفراني والسيوطي والمزني والبويطي، وفي المذهب الحنبلي هناك صالح بن أحمد بن حنبل وأبو بكر الخلال.

فجميع هؤلاء عُدّوا تابعين ومنتسبين لأئمة المذاهب في القواعد والأصول العامة التي يحتاجها الفقيه في عملية الإستنباط.

3- طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن المجتهد المستقل أو أتباعه من المجتهدين المنتسبين. فهم تابعون لغيرهم في كل من الأصول والفروع. لذلك إنهم يستنبطون أحكاماً غير منصوص فيها، ولا يجتهدون في الأحكام التي نصّ عليها المجتهد المستقل أو المنتسب إلا ضمن إعتبارات معينة لا تدل على المخالفة. وقد حَسِبَ البعض عمل هؤلاء مؤلفاً من عنصرين؛ أحدهما عبارة عن إستخلاص القواعد العامة التي يلتزمها غيره من السابقين بإعتبارها الأصل الذي كانوا يستندون إليه في عملية الإستنباط. أما الآخر فهو إستنباط الأحكام غير المنصوص فيها إعتماً على القواعد والأصول التي أقامها المجتهد المستقل. وفي هذه الطبقة أُعتبر من الحنفية كل من الحصاف والطحاوي وأبي الحسن الكرخي والسرخسي والبزدوي، ومن المالكية كل من الأبهري وابن أبي زيد وابن أبي زمين، ومن الشافعية كل من المرزي وابن حامد والإسفراييني وأبي إسحاق الشيرازي، ومن الحنابلة الخرقى.

4 - طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كالرازي وأضرابه، فإنهم لا يقدرّون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن واحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. ويرى البعض ان هؤلاء يعملون على الترجيح بين الآراء والأقوال المروية لهم ممن سبقهم من أهل الطبقات الأنفة الذكر، فلهم أن يرجحوا بعض الأدلة على بعض لقوة الدليل أو لملاءمته لظروف العصر. ويطلق عليهم أيضاً بمجتهدي الفتوى، حيث انهم يقومون بتقرير الأدلة فيصورون ويحررون ويقررون ويمهدون ويزيفون ويرجحون، لكن ليس بوسعهم الاستنباط ومعرفة الأصول. وقد عدّ بعض المعاصرين من بين رجال هذه الطبقة من الحنفية كل من أبي بكر الرازي والقُدوري والكاساني والمرعيني، ومن المالكية المازري والقاضي عياض والقرافي وابن رشد وابن العربي، ومن الشافعية كل من الرافعي والنووي وابن حجر وابن أبي عمرون، ومن

الحنابلة كل من ابن قدامة المقدسي وأبي يعلى وأبي الخطاب والقاضي علاء الدين.

5 - طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين، كأبي الحسين القدوري وصاحب (الهداية) وأمثالهما. وصفتهم انهم يفضلون بعض الروايات على بعض آخر، ويوازنون بين الأقوال بقولهم: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس.

6 - طبقة المقلدين الذين يكونون على علم بما رجّحه السابقون من الأقوال والمرويات، وإن كان ليس بوسعهم الترجيح. لهذا فهم قادرين فقط على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة. ومن هذه الطبقة أصحاب المتون المعتمدة كالنسفي صاحب (الكنز)، وعبد الله بن مودود الموصلي صاحب (المختار) وشرحه (الإختيار)، ومثلهما صاحب (الوقاية) وصاحب (المجمع).

7 - طبقة المقلدين الذين ليس بوسعهم أي عمل مما يقوم به أصحاب الطبقات الأخرى، فهم ليسوا أكثر من نقلة؛ لا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل⁶⁹.

ومما يُذكر، إنه بعد عملية الاجتهاد المطلق لدى الأئمة، ظهرت مرحلة تشعب الآراء الفقهية داخل كل مذهب بسبب إتساع دائرته من جهة، وإختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث من جهة أخرى، مضافاً إلى إختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة. وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر⁷⁰.

69 انظر: عبد الحي اللكنوي: مقدمة الجامع الصغير، الفصل الأول، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته). كما انظر المصادر التالية: أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص313-317. كذلك: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م، ص444 وما بعدها. والزحيلي، وهبه: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الثاني)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية، ص192-193. مذكور، محمد سلام: مناهج الاجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م، ص421.

70 الزرقاء، مصطفى: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج1، ص195.

وبخصوص تحديد الطبقات يلاحظ أن بعضها يتداخل مع البعض الآخر. فالطبقة الخامسة لا تتميز بوضوح عن الطبقة الرابعة، كما هي ملاحظة الشيخ أبي زهرة. لكن ذكر الشيخ مذكور بأن ابن عابدين أشار إلى أن ايضاح تقسيم هذه الطبقات جاء على يد ابن كمال باشا وقام هو بتلخيصها. وليس في هذا التلخيص المنقول عن ابن عابدين ذلك التداخل. إذ ورد أن الطبقة الرابعة هي طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، حيث كل ما بوسعهم هو أنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه. أما أصحاب الطبقة الخامسة فهم المرجحون من المقلدين، فهم يفضلون بعض الروايات على بعض، ويقولون: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أرفق للناس⁷¹.

من جهة أخرى، ورد إختلاف حول مواضع الفقهاء في تلك الطبقات السبع. فقد سبق لابن عابدين وغيره أن عدّ أئمة المذاهب الأربعة ضمن طبقة المستقلين الأولى، بينما اعتبر الشاه ولي الله دهلوي أن أبا حنيفة ليس من تلك الطبقة بإعتباره ممن تلقى دراسته على فقه إبراهيم النخعي وكان شديد الموافقة معه لا يجاوزه إلا في مواضع يسيرة، بل حتى في هذه المواضع لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة⁷². في حين نقد ذلك أبو زهرة معتبراً أن أبا حنيفة إمام مستقل، فهو يوافق إبراهيم أحياناً ويخالفه أحياناً أخرى، وما وافقه إنما كان على بينة ودليل لا مجرد تقليد واتباع⁷³. كذلك عدّ ابن عابدين أصحاب أبي حنيفة وتلامذته ينتمون إلى طبقة المنتسبين الثانية، بينما هم على رأي أبي زهرة ينتمون إلى طبقة المستقلين الأولى؛ بحجة أنهم كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي حتى مع موافقتهم لأساتذتهم في الكثير من الآراء، ما دام أنهم يبنون ما يأخذونه عن إقتناع وإستدلال وتصديق للدليل⁷⁴. وكذا نُقل أن كلاً من الحنفية والشافعية اختلفوا في جعل شخصيات من أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن والمزني وابن السريج؛ إن كانوا من المستقلين أم المنتسبين⁷⁵؟.

71 مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص420.

72 حجة الله البالغة، ج1، ص146.

73 أبو زهرة: أصول الفقه، ص310.

74 أبو حنيفة، ص445-444. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص331.

75 صفة الفتوى، ص17-18.

وربما كان سبب الإختلاف والتردد في تعيين شخصيات الطبقة الأولى والثانية؛ يعود إلى الملابس الخاصة بتحديد صفات الطبقتين. فإذا كانت صفة الطبقة الأولى هي وضع الأصول العامة وإبتكار الدليل عليها؛ فإن من يستند إلى هذا الدليل، ولو عن إقتناع لا أتباع وتقليد، لا يكون بمستوى مَنْ صفته الإبتكار، لذا يصح ان يوضع ضمن الطبقة الثانية لا الاولى. أما لو تم الاتفاق على أن من يستند إلى الدليل بالاقتناع والبيينة، هو كَمَنْ قام بإبتكار الدليل، بنحو ما من التسامح، فسيستحق - في هذه الحالة - أن يُدرج ضمن الطبقة الأولى، رغم أنه أقل رتبة من ذلك المتصف بالإبتكار والابداع.

وعليه فربما كان الخلاف السابق بين الشيخ أبي زهرة والشاه دهلوي مستنداً إلى ما ذكرنا، إذ عرفنا أن أبا زهرة رأى أن من بين المنتمين إلى طبقة المجتهدين المستقلين؛ كل فقيه مقتنع بما أورده غيره من الدليل في الأصول وكان مجتهداً في الفروع. في حين ذهب الشاه دهلوي إلى تحديد طبيعة كلٍّ من المجتهدين المستقل والمنتسب بشكل مختلف، إذ استظهر من كلام الفقهاء السابقين عليه أن المجتهد المستقل يمتاز على غيره بثلاث خصال، إحداها التصرف في الأصول المنبني عليها اجتهاداته، والثانية تتبع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام الشرعية، أما الثالثة فهي الكلام في المسائل التي لم يسبق أن أجاب عليها السابقون أخذاً من تلك الأدلة. أما المنتسب فإنه يأخذ من أصول شيخه ويستعين بكثير من كلامه في تتبع الأدلة والتنبيه على مأخذها، لكنه مستيقن بالأحكام من جهة أدلتها وقادر على إستنباط المسائل منها⁷⁶.

وهو بذلك لا يعتبر من يستند إلى الغير في إيراد الأدلة والإستعانة بالأصول كثيراً - ولو عن بصيرة وبيينة من الإقتناع - منتمياً إلى زمرة الطبقة الأولى.

كما هناك إختلاف حول تصنيف بعض آخر من الفقهاء، كالذي جرى مع الحسن بن زياد، حيث وضعه البعض في طبقة المنتسبين الثانية⁷⁷، بينما أدرجه بعض آخر ضمن الطبقة الثالثة⁷⁸.

76 دهلوي: رسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء)، ص3.

77 مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص420.

كذلك هناك من اختلف وداخل في تصنيف جملة من الفقهاء؛ بوضعهم تارة في الطبقة الثالثة، وأخرى في الرابعة بحجة التقارب بينهما، باعتبار أن الترجيح بين الآراء على مقتضى الأصول كما هو وظيفة الطبقة الرابعة لا يقل وزناً عن إستنباط أحكام الفروع التي لا نص فيها من قبل المجتهدين المستقلين أو المنتسبين⁷⁹. وعليه تجد البعض يضع أمثال قاضيخان وابن رشد والغزالي في الطبقة الرابعة، بينما يدرجهم البعض الآخر ضمن الطبقة الثالثة⁸⁰. ومثل ذلك الاختلاف حول وضع أبي الحسين القدوري، فالبعض يراه ضمن الطبقة الخامسة، في حين يراه بعض آخر ضمن الطبقة الرابعة، كالذي فعله الشيخ اللكوي.

يضاف إلى ذلك فإن البعض يرى أن من يتسم بصفة الاجتهاد حقاً هم أصحاب الطبقة الأولى والثانية فقط، أما غيرهم فهم مقلدون باعتبارهم يعتمدون على أقوال أئمتهم، ويطلق عليهم لفظة «مجتهدون» تسامحاً⁸¹.

بينما يرى بعض آخر أن الاجتهاد على صنفين؛ أحدهما مطلق ويشمل المستقل والمنتسب، والآخر مقيد، وفي الأول يفترق المنتسب عن المستقل بكونه لم يبتكر لنفسه قواعد اصولية، بل سلك طريقة المجتهد المستقل، وهو ليس مقلداً له؛ لا في المذهب ولا في دليله، وانما انتسب اليه لما رأى فيه انه أسدّ الطرق، حتى قال البعض بأننا اتبعنا الشافعي دون غيره؛ لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها، لا أننا قلدناه⁸². أما المجتهد المقيد فيعبر عنه بالمجتهد في المذهب. فهو من جهة مقلد لإمامه فيما ظهر له من المنصوص، أما فيما لم ينص عليه فإنه يجتهد فيه نظراً لما يعرفه من قواعد إمامه، لذلك فهو مجتهد على مذهب هذا الإمام⁸³.

أخيراً يمكن اعتبار التصنيف الآنف الذكر نافعاً على الصعيد المنهجي وإن لم يفد إفادة واقعية تامة. إذ قد يكون الفقيه في جوانب مستقلاً في اجتهاده على نحو الابتكار، بينما يكون في جوانب أخرى تابعاً على نحو

78 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص193.

79 أبو حنيفة، ص447.

80 انظر إختلاف تصنيف هؤلاء في كل من: أبو حنيفة، ص644. ومناهج الاجتهاد في الإسلام، ص420. والاجتهاد

في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص193.

81 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص193.

82 تهذيب الفروق، ج2، ص120-121.

83 رسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص3.

الإقتناع بالدليل الذي يقدمه الغير. وربما يحمل أكثر من ذلك فيكون في بعض النواحي مرجحاً للآراء المروية، وفي أخرى مستنبطاً فيما لم ينص عليه، وهكذا... وهذا ما يفسر الاختلاف الذي رأيناه حول تحديد عدد طبقات الفقهاء والمجتهدين، إذ ليس لهذه الطبقات وجود تام ومتميز في الواقع، انما يمكن حملها على الصعيد المنهجي باتساق كما هو واضح.

على أن هناك تقسيماً آخر للاجتهاد لا يخضع للإعتبارات التطبيقية السابقة للمجتهدين والفقهاء، إنما يعتمد على طبيعة الموضوع الذي يقوم عليه نفس الاجتهاد. فقديماً وضع الفقهاء مفهوم الاجتهاد ليدور حول ما لا نص فيه. ثم بعد ذلك توسع المفهوم خارج نطاق ذلك القيد، فاصبح يراد به أكثر مما سبق، وهو انه يشمل الاجتهاد في الموارد المنصوص فيها. ولدى الشاطبي إن الاجتهاد دائر في ثلاث نواح رئيسية، الأولى عبارة عن الإستنباط من النصوص والتي يقتضيها تعلم اللغة العربية. والثانية عبارة عن إستنباط المعاني من المصالح والمفاسد، ولازمها العلم بمقاصد الشرع وإن لم يلزم ذلك العلم بالعربية. أما الثالثة فتتعلق بتحقيق المناط، ويعني تحديد الموضوع بدقة ليشخص الحكم الشرعي على ضوءه. وهذه الناحية لا تستلزم العلم بالعربية ولا مقاصد الشرع⁸⁴.

الإتجاه الشيعي ومراتب الاجتهاد

يمكن القول انه لم يجر على الاجتهاد لدى الشيعة أيّ تقسيم بلحاظ الطبقات أو الموضوع. فكل ما قيل حوله هو أنه ينقسم إلى اجتهاد مطلق واجتهاد متجزئ، كما هو وارد لدى أهل السنة أيضاً. ففي الاجتهاد المطلق يكون الفقيه مستنبطاً لمختلف المسائل الشرعية في كافة أبواب الفقه، بخلاف الاجتهاد المتجزئ الذي لا يتحقق فيه الإستنباط عدا مسائل محدودة.

ومن المتأخرين من اعتبر تقسيم اهل السنة للاجتهاد إلى مطلق ومقيد هو تقسيم خاطئ، كما هو الحال مع المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) الذي سخر من بعضهم حيث منع الأول وجوّز الثاني ضمن أحد المذاهب الأربعة⁸⁵.

مع هذا يمكن عد الاجتهاد لدى الشيعة منقسماً بحسب الطبقات إلى اجتهاد مستقل ومنتسب، وذلك فيما لو اعتبرنا المجتهد المستقل مبتكراً للأدلة على الأصول، وأن المنتسب من له الاقتناع في تلك الأدلة التي يعتمد فيها على المستقل عن بيّنة وليس عن اتباع وتقليد. فالذي ابتكر أدلة باب الإنسداد وبنى عليها أحكامه - مثلاً - يمكن عدّه من هذه الناحية من أصحاب الاجتهاد المستقل، أما الذي استند إليه في ذلك بالإقتناع فيُعدّ بهذا الاعتبار من أصحاب الاجتهاد المنتسب. ومع ذلك فالتقسيم منهجي كما عرفنا. فالمجتهد الواحد يصح أن يكون مستقلاً ومنتسباً، بل ومن أصحاب الترجيح في الرأي بحسب إعتبارات القضايا التي يعالجها إن كان مبتكراً أو مؤيداً أو مرجحاً أو غير ذلك، شرط أن لا يكون مقلداً في شيء يخص أمر الإستنباط.

أما بخصوص التقسيم بحسب الموضوع، فالأساس الذي يعول عليه الاجتهاد الشيعي هو النصوص الشرعية، وإن كان مع الزمن ظهر أن الاجتهاد لا يقتصر على هذه الناحية؛ بل تعداها إلى القضايا التي يعجز الفقيه عن إستنباطها من الشرع، أو تلك التي لا نص فيها؛ والتي أعتبرت في البداية عقلية ثم أدرجت أخيراً ضمن ما يسمى بالأصول العملية، كما عرفنا.

العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

بحسب الاتجاه السني يتوقف الاجتهاد على عدد من العلوم، وهي كما يذكر الشهرستاني: معرفة اللغة وتفسير القرآن ومعرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، كذلك معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين

⁸⁵ الكركي، علي بن الحسين: نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت، تحقيق محمد الحسون، اعداد مركز الابحاث العقائدية، عن مكتبة العقائد الالكترونية www.aqaed.com، ص36.

من السلف، وأيضاً التهدي إلى مواضع الأقيسة⁸⁶، أو معرفة علل الأحكام ومسالكتها. ونقل الأشعري عن البعض قوله إنه لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم بما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشياء والنظائر ويرد الفروع إلى الأصول⁸⁷. ولدى الزركشي أن تلك العلوم عبارة عن إشراف المجتهد على نصوص الكتاب والسنة ومعرفة السنن المتعلقة بالأحكام، ومعرفة الإجماعات والقياس وكيفية النظر، كذلك معرفة لسان العرب والناسخ والمنسوخ وحال الرواة وأصول الفقه، وشروط أخرى؛ مثل معرفة الدليل العقلي على ما ذكره الغزالي⁸⁸. وأضاف الشاطبي إلى ذلك معرفة مواقع الخلاف بين الفقهاء والعلم بمقاصد الشريعة وأسرارها دفعاً للعسر والحر⁸⁹.

بل ذهب البعض إلى أن من شروط المجتهد المطلق هو أن يعرف الوفاق والخلاف في الأحكام لكل عصر، كذلك أن يكون على علم بالعربية المتداولة بالحجاز واليمن والشام والعراق ومن حولهم من العرب⁹⁰.

وهناك من ذكر بأن من شروط الاجتهاد هو أن يكون المجتهد على علم بالدليل في العقائد والأصول الكلامية الرئيسية، كمعرفة الرب وصفاته والتصديق بالرسول وما إلى ذلك من القضايا، ولو على نحو الإجمال⁹¹. ومنهم من أضاف علم المنطق كشرط أساسي لا غنى عنه؛ كما هو رأي ابن حزم والغزالي⁹². وقد اعتبر هذا الأخير أن أعظم علوم الاجتهاد ثلاثة؛

86 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، عرض وتحليل الدكتور حسين جمعة، دار دانية، بيروت - دمشق، ص 86-87. كما انظر: الجويني، إمام الحرمين عبد الملك: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهرسه عبد العظيم الديب، طبع في مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، 1399هـ، ج 2، ص 32.

87 الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، غني بتصحيحه هـ. ريتز، مطبعة الدولة في إستانبول، 1929م، ص 479.

88 الزركشي، بدر الدين محمد: البحر المحيط، قام بتحريه عبد الستار أبو غدة، راجعه عبد القادر عبد الله العاني، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ - 1992م، ج 6، ص 204-991.

89 الموافقات، ج 4، ص 160 وما بعدها.

90 صفة الفتوى، ص 16.

91 الأحكام للامدي، ج 4، ص 497. كذلك: الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص 52.

92 ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ج 4، ص 102 و 95. والمستصفي، ج 2، ص 351-352.

هي الحديث واللغة وأصول الفقه⁹³. ولدى الفخر الرازي إن أهمها اطلاقاً هو أصول الفقه⁹⁴.

أما مقدمات الاجتهاد عند الاتجاه الشيعي فقد ذكر الشيخ زين الدين العاملي (المعروف بالشهيد الثاني) أن الاجتهاد يتحقق بمعرفة مقدمات ست: علم الكلام وأصول الفقه والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلة والأصول الأربعة التي هي: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل⁹⁵. واعتبر العلامة الحلي ان من شرائط الاجتهاد: العلم بشرائط الحد والبرهان فضلاً عن النحو واللغة والتصريف واحوال الرجال وما إليها⁹⁶.

وعدّ جمع من العلماء أن من شرائط الاجتهاد معرفة حدوث العالم وإفئقاره إلى الصانع ومعرفة أن له أنبياء يبعثهم لهداية الناس، وذلك على وجه الإجمال دون حاجة للتفصيل والتبصر كما هو دأب علماء الكلام. ومن العلماء من إعتبر الاجتهاد متوقفاً على بعض المباحث المتداولة في علم الكلام والفلسفة والمنطق، كمبحث الجوهر والعرض⁹⁷.

وهناك من أضاف إلى ضمن الشروط معرفة أحوال الرواة في الجرح والتعديل، وأن على المجتهد أن يكون عارفاً أيضاً بشرائط البرهان بالمنطق، لكن دون حاجة إلى علم الكلام⁹⁸.

كما هناك من إكتفى بثلاثة علوم على رأسها اللغة العربية، إذ من خلالها يتحدد مدار الفقيه بالظهور اللغوي والعرفي وليس المعنى الحقيقي، كذلك علم أصول الفقه وعلم الرجال، نافياً حاجة الاجتهاد إلى علم

93 المستصفي، ج2، ص353.

94 الفخر الرازي: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج6، ص35. ومناهج الاجتهاد في الإسلام، ص364.

95 العاملي، زين الدين: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، أشرف على تصحيحه والتعليق عليه محمد كلانتر، إنتشارات علمية في قم، الطبعة الثانية، 1396هـ، ج3، ص62.

96 الحلي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، نفس المعطيات السابقة، ص496.

97 الأصفهاني، محمد حسين: الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلامية في قم، 1404هـ، ص401. والصدر، صدر الدين: خلاصة الفصول في علم الأصول، چاپخانه سنكي علمي في إيران، 1367هـ، ج2، ص46.

98 معالم الدين، ص383. كذلك: مغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي في قم، ج6،

ص384-385.

المنطق⁹⁹. والبعض إعتبر أصول الفقه أهم العلوم في الاجتهاد، ثم علوم العربية وعلمي الدراية والرجال¹⁰⁰.

وهناك من خفف من الشروط كما هو الحال مع المرحوم السبزواري الذي اعتبر أنه يكفي في الاجتهاد من الأصول الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة، ولا عبءة بالتدقيقات العقلية والإحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها، معتبراً أن مصنفات الفقه الإستدلالي في العصور الحديثة وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الأصول، أما ما زاد على ذلك فهو عنده من الفضول¹⁰¹. وهو بهذا لا يعدّ علم الأصول شرطاً في الاجتهاد.

وسبق للشيخ حسن العاملي صاحب (معالم الدين) وابن اخته السيد محمد بن علي الموسوي صاحب (مدارك الاحكام) أن ذهباً إلى هذا الاتجاه، فوصف كل منهما قراءة مباحث الأصول بأنها مضيعة للوقت¹⁰².

وبرأي البعض إن من بين ما يتوقف عليه الاجتهاد هو أن يكون الفقيه عالماً بجملة يُعتد بها من الأحكام علماً فعلياً ليسمى في العرف فقيهاً. وقد ردّ عليه الفيروز آبادي صاحب (عناية الأصول) معتبراً أن العلم بتلك

99 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص24 و25.

100 منتهى الأصول، ج2، ص618.

101 السبزواري، عبد الأعلى الموسوي: تهذيب الأصول، نشر الدار الإسلامية في بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ-1995م، ج2، ص111.

102 جاء في كشكول البحراني ان الشيخ الاردبيلي كان يقرأ عنده الشيخ حسن والسيد محمد من شرح الشمسية ما يتوقف عليه الاجتهاد من مباحث الالفاظ وبعض احوال القضايا والقياسات، والظاهر انه لا يزيد على عشرة دروس، وقرأ عليه من شرح مختصر ابن الحاجب العضدي ما يتوقف أيضاً عليه الاجتهاد وهي دروس معدودة، وكانت الجماعة - من التلامذة - الذين يقرأون عند المولى الاردبيلي يهزؤون بهما على هذا النمط من القراءة، فقال لهم المولى: لا تهزءوا بهما فعن قريب يصلون إلى درجة الاجتهاد، وأحتاج أنا إلى أن أخذ تصديق اجتهادي منهما. فكان الحال كما قال (البحراني، يوسف: الكشكول، مؤسسة الوفاء ودار النعمان، الطبعة الثانية، 1406هـ-1985م، ج1، ص343). لكن جاء في (حدائق المقرّبين) كما يذكر الخوانساري ان العالمين المشار اليهما قد قدما إلى العراق قاصدين المولى أحمد الأردبيلي يسألانه أن يعلمهما ما هو دخيل في الاجتهاد، فأجابهما إلى ذلك، وعلمهما أولاً شيئاً من المنطق وأشكاله الضرورية، ثم أرشدهما إلى قراءة اصول الفقه، وقال: «إن أحسن ما كتب في هذا الشأن هو شرح العميدي، غير ان بعض مباحثه غير دخيل في الاجتهاد، وتحصيلها من المصنّف للعمر. فكانا يقرانه عليه ويتركان تلك المباحث من البين» (روضات الجنات، ج2، ص291). ثم أن الخوانساري ذكر بعض تفاصيل الحادثة في محل آخر، ونقل انهما قرأ عند المولى الاردبيلي مدة قليلة قراءة توفيق من غير بحث. فقد كان جماعة من تلامذة الاردبيلي يقرأون عليه في (شرح مختصر العضدي) وقد مضى لهم مدة طويلة، وبقي فيه ما يقتضي صرف مدة طويلة أخرى حتى يتم، وهما إذا قرأ يتصفحان أوراقاً حال القراءة من غير سؤال وبحث، لذلك كان التلامذة يتبسّمون ويهزؤون بهما، فلما عرف منهم الاردبيلي ذلك؛ قال لهم: سترون عن قريب مصنفاتهما وأنتم تقرأون في شرح المختصر. فكان كما قال (نفس المصدر، ج7، ص52).

الأحكام هو مما يتوقف على الاجتهاد، فكيف يصح أن تكون مقدمة له¹⁰³. فالأمر عنده يفضي إلى الدور أو التسلسل.

وفي الوقت الحاضر أصبح من الضروري على المجتهد أن يتزود بثقافة واسعة من العلوم العصرية التي لها علاقة بالفقه، خاصة العلوم الإنسانية، وذلك لكسب الحقائق وخبرة الواقع التي قد تحدد نتيجة الحكم والاجتهاد من جهة، وأيضاً لتشخيص موضوع الحكم بدقة كتحقيق للمناط من جهة أخرى. فتحصيل مثل هذه الثقافة هو أولى بالشرط للاجتهاد من المعرفة الإستدلالية لقضايا أصول العقيدة التي لا علاقة لها بالاجتهاد الفقهي على الصعيد العلمي والمنهجي. ولحسن الحظ أصبحت مقولة (للأزمان تأثير على تغيير الفتاوى والأحكام) التي سبق أن نادى بها الاتجاه السني؛ تأخذ طريقها في الوقت الحاضر لدى الاتجاه الشيعي، ولو على نطاق ما زال ضيقاً، كما يلاحظ فيما دعى إليه الإمام الراحل روح الله الموسوي الخميني وعدد من الفقهاء المعاصرين ربما لأول مرة في التاريخ الشيعي. وقد اعتبر بعض الفقهاء بأن الإمام الخميني هو صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، استناداً إلى عمله بتلك المقولة واعتبارات المصلحة العامة للنظام الإسلامي التي رجحها على النص عند التعارض¹⁰⁴.

ولا شك ان هذه المقولة واعتبارات المصلحة - المتوقع لها التوسع والإنتشار - تفرض على المجتهد أن يكون على دراية تامة بالعلوم العصرية؛ لعلاقتها بالواقع وإشكالياته.

103 عناية الأصول، ج6، ص192.

104 انظر: الجناتي، محمد إبراهيم: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة التوحيد، إيران، العدد 76، ص20 وما بعدها. كما انظر: النظام الواقعي، مصدر سابق.

خلاصة الفصل الأول

بدأ مفهوم الاجتهاد في نشأته الأولى محدود الدلالة، إذ كان يُفهم بوصفه مرادفاً للقياس وما يلتحق به من أدوات النظر في الوقائع التي لا نص فيها، لا باعتباره جهداً لفهم النص ذاته أو استنباط الحكم من داخله. لذلك وُضع في مرتبة لاحقة على الكتاب والسنة والإجماع، ولم يُلجأ إليه إلا عند غياب الحكم الصريح، فكان أشبه بحلّ اضطراري يملأ فراغ النص، ويعتمد على الظن والرأي لا على العلم والقطع. ومن هنا نشأ موقف حذر لدى السلف تجلّى في تورعهم عن الفتوى وكثرة إحالتهم المسائل إلى غيرهم، خشية القول على الله بغير علم، وحرصهم على عدم التوسع في السؤال والتتقيب الذي قد يفضي إلى تحميل النصوص ما لا تحتمل.

ومع ظهور التنظير الأصولي، خاصة عند الشافعي، بدأ الاجتهاد يأخذ صيغة أكثر تحديداً، حيث ساوى بينه وبين القياس، مع إقراره بأنه ليس نصاً في ذاته، بل أداة يُلجأ إليها عند غياب النص. ومع ذلك ظل هذا التصور محاطاً بإشكالات، أبرزها محاولة تأسيس القياس على النص نفسه، وهو ما يكشف عن توتر داخلي بين الاعتماد على النص والاحتياج إلى ما يتجاوزه. ومع تطور المذاهب الفقهية، اتسعت قائمة الأدلة لتشمل أنماطاً متعددة من الاجتهاد، فاختلطت مصادر النص بمصادر الرأي ضمن منظومة واحدة، مع بقاء التمييز بينها من حيث القوة والمرتبة.

لكن التحول الأهم جاء لاحقاً حين خرج الاجتهاد من ضيق التعامل مع "ما لا نص فيه" إلى فضاء أوسع يشمل فهم النص ذاته. فصار الاجتهاد يعني بذل الوسع في استنباط الحكم من الأدلة، لا مجرد التعويض عن غيابها. وتكاثرت تعريفاته لدى الأصوليين، فبعضهم ركّز على طلب العلم، وآخرون على تحصيل الظن، وغيرهم جمع بينهما، بينما اتجه فريق إلى جعله سعيّاً لتحصيل "الحجة" على الحكم الشرعي. ويعكس هذا الاتساع انتقال الاجتهاد من كونه أداة ثانوية إلى كونه عملية معرفية شاملة تتناول فهم النص وما لا نص فيه، وتُقر ضمناً بوجود مسافة بين الخطاب الإلهي وفهم الفقيه له.

وفي السياق الشيعي اتخذ الاجتهاد مساراً مختلفاً من حيث المنطلق. ففي البداية رُفض هذا المفهوم لارتباطه بالقياس والرأي، ثم أُعيد تعريفه لاحقاً بوصفه جهداً لفهم النص وفق ضوابط السند والمتن. ومع مرور الزمن اقترب هذا المفهوم من نظيره السني في كونه عملية استنباطية شاملة، مع احتفاظه بخصوصية تتمثل في التركيز على النص كمحور أساسي. غير أن الخلاف بقي قائماً حول طبيعة نتائج هذا الفهم: هل تفضي إلى العلم والقطع كما رأى بعض المتقدمين، أم إلى الظن كما ذهب المتأخرون؟ ومع ترجيح الاتجاه الثاني، برزت فكرة "الأصول العملية" التي لا تهدف إلى كشف الحكم الشرعي بقدر ما تحدد وظيفة المكلف عند الشك، وهو ما منح الاجتهاد بعداً عملياً يتجاوز البحث في الأدلة الاستنباطية القائمة على النص.

ومع امتداد الزمن، تعرضت العلاقة بين الفهم والنص لاهتزازات متزايدة. ففي حين كان القدماء يفترضون تطابقاً شبه تام بينهما، بدأ المتأخرون يدركون أن هذا التطابق محدود، وأن معظم الأحكام تُدرك على نحو ظني. وتعمّق هذا الإدراك مع ظهور نظريات مثل "دليل الانسداد" وسط الشيعة، التي تفترض صعوبة الوصول إلى العلم أو حتى الظن المعتبر في كثير من الأحكام، مما دفع إلى الاعتماد على مطلق الظن أو الوظيفة العملية. وهكذا لم يعد الاجتهاد مجرد أداة لاستنباط الأحكام، بل أصبح تعبيراً عن وعي متزايد بحدود المعرفة الفقهية نفسها.

كما انعكس هذا التطور على شروط الاجتهاد، حيث تعددت الرؤى حول العلوم اللازمة له، بين من وسّعها لتشمل اللغة والحديث وأصول الفقه والمنطق، ومن خففها إلى الحد الأدنى المرتبط ببناء الفقه دون اهتمام بأصول الفقه والمنطق وما إليهما من علوم بعيدة. وفي العصر الحديث، برز اتجاه يؤكد ضرورة انفتاح المجتهد على العلوم الإنسانية والمعاصرة، باعتبارها أدوات لفهم الواقع الذي تُطبق عليه الأحكام، خاصة مع تزايد الاعتراف بتأثير الزمان والمكان في تغير الفتوى.

وبهذا المسار الطويل، تبين أن الاجتهاد لم يبق مفهوماً ثابتاً، بل تحول من ممارسة محدودة تعالج فراغ النص إلى منظومة معرفية معقدة تعكس تفاعل العقل مع الوحي عبر الزمن، وتكشف في الوقت نفسه عن اتساع

الفجوة بين النص في ذاته والفهم البشري له، وهي فجوة لم تتوقف عن الاتساع كلما ابتعدنا عن عصر النص واقتربنا من تعقيدات الواقع المتجدد.

الفصل الثاني

أدلة الاجتهاد

ليس هناك دليل أصدق من الدليل الواقعي القائل بظهور الحاجة الماسة إلى الاجتهاد بعد مرحلة نص الخطاب، وذلك لعدم البيان الكافي المفصل في النص كما هو منقول إلينا من جهة، ولتجدد الحوادث من جهة أخرى، ناهيك عما طرأ من إضافات وغشاوات أفرزها الذهن البشري على النص، الأمر الذي استدعى تصفيته منها عبر آلية الاجتهاد. بل لا نرى هناك دليلاً واضحاً يمكن أن يُقدّم بصدد إثبات مشروعية الاجتهاد - بما هو عملية إستنباط للحكم الشرعي تفضي إلى الظن - غير ما ذكرنا. ولكي نثبت هذا الزعم علينا أن نبحث في أدلة الاجتهاد لدى كل من الإتجاهين السني والشيعي. وسنبداً أولاً بالإتجاه السني كالتالي:

أ - أدلة الاجتهاد عند السنة ومناقشتها

لقد عرفنا بأن الشافعي هو أول من نظّر للاجتهاد، ورغم ذلك فإنه لم يجد دلالة مباشرة على حجيته، سواء من حيث النص أو الإجماع، بل حاول الاستدلال على جواز العمل به بطريقة هي في حد ذاتها تستند إلى دليل الاجتهاد، والقياس منه بالخصوص. الأمر الذي جعله يصادر على المطلوب. أما بعد عصر الشافعي فقد ظهرت محاولات عديدة للإستدلال على حجيته، تارة بدعوى الإجماع وأخرى من الكتاب وثالثة من السنة. وطالت محاولات الإستدلال فشملت حتى تلك التي تتعلق باجتهاد النبي (ص) فضلاً عن الصحابة، كما سيتضح لنا كالاتي:

الأدلة العامة على حجية الاجتهاد

الاستدلال بالآيات القرآنية

هناك أدلة عامة إستدل بها المتأخرون في الاتجاه السني بكل من الكتاب والسنة والإجماع. فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾¹⁰⁵، حيث إستفاد الفقهاء من ذلك بأن لفظة (فاعتبروا) لها دلالة على القياس، من حيث إن هذا الأخير عبارة عن عبور من الأصل إلى الفرع، مما يعني أن الأمر الوارد في الآية بصيغة تلك اللفظة هو أمر يتعلق بالحث على القياس ومن ثم الاجتهاد¹⁰⁶. مع أن سياق الآية ليس بصدد الاجتهاد ولا القياس المصطلح عليه، فهو دال على أخذ العبرة، خاصة أن العبرة أو (العبور) في الآية ليس معنياً باستنباط معنى النص ومن ثم تطبيق حكمه على مشابهاه كما في القياس والاجتهاد، بل معني بلحاظ واقع خارجي وتأمله ولو من خلال ما صوّره القرآن وحكاه لأجل الإفادة منه في الحياة بأخذ العبرة منه. وهذا المعنى هو غير الاجتهاد المصطلح عليه. فهو لا يربط حادثة بنص كما هو شأن الاجتهاد والقياس، بل يربط مصيراً بواقع لم يبق منه إلا الأثر وما خلفه من درس وعبرة كما تنص على ذلك بداية الآية: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن حزم من أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية، ووافقه على ذلك ابن عبد السلام فقال في (القواعد): «من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاض والازدجار، والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق». ثم قال: «وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر والحمص على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجاً له في غير موضعه وقراناً بين المنافرات».

بيد ان الزركشي عجب من ابن عبد السلام، وطبق على الآية مفهوم العبرة بعموم اللفظ، وارجع المسألة إلى قياس العلة، لأن إخراجهم من

الحشر/ 2. 105

المعتمد، ج2، ص766. والمستصفي، ج2، ص254. والإحكام للآمدي، ج4، ص291. 106

ديارهم وتعذيبهم قد ترتب على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكأنه قال: تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب، قياساً على أولئك، فهو قياس نهي على نهي، بعلّة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان: أحدهما أنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس. والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس لأنه أمر استدلال بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب¹⁰⁷.

لكن كما قلنا ان الآية بعيدة كل البعد عن القياس المتواضع عليه، وهو الحاق مسكوت عنه بمنصوص عليه، ففي مسألتنا لا نجد الاشارة إلى الرجوع إلى النص كما يشترطه القياس. كذلك ان الاستدلال بالآية على القياس انما يفيد - على فرض صحته - القياس الخاص بالموضع الذي طرحته الآية، ولا دليل منها يتعدى ذلك الموضع. مما يعني ان التعدي قائم على قياس مصادر على المطلوب.

كما استدل المتأخرون بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾¹⁰⁸، مع أن الآية إذا حُملت على وجود الوقف بعد قوله ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ كما هو رأي الكثير من المفسرين القدماء فإنه لا دلالة لها على الاجتهاد مطلقاً، إذ يكون الراسخون في العلم على هذا الاعتبار لا علم لهم بتأويله¹⁰⁹. أما لو حُملت الآية على الوصل فمن الواضح أيضاً أنها لا دلالة لها على الاجتهاد المفضي إلى الظن، إذ هي صريحة الدلالة على العلم، خاصة وأنها عطفت علم العلماء على علم الله تعالى وجمعت بينهما في سياق واحد. يضاف إلى احتمال كون الآية واردة بخصوص المسائل العقائدية لا الفقهية، وبالتالي فهي ليست بصدد الاجتهاد في الأحكام الشرعية.

107 البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة 1260.

108 آل عمران/ 7. انظر: الإحكام للأمدى، ج4، ص415.

109 ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، قدم له يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة ببירות، الطبعة الثانية،

1407 هـ - 1987 م، ج1، ص352.

كذلك إستدل المتأخرون بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمُ الْأَمْرُ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ، وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾¹¹⁰، مع أن الآية لا تدل على الاجتهاد المفضي إلى الظن لمجرد ذكر لفظة (يستنبطونه). فظاهرها دال على إستخراج المطلوب بالعلم لا الظن. هذا على فرض أن المقصود بأولي الأمر هم العلماء في الحديث والفقهاء. لذلك أن البعض لا يتقبل هذا الفهم ويرى أن مورد الآية جاء بخصوص إذاعة الأخبار التي لها أعراق سياسية ترتبط بأطراف شتى¹¹¹.

وأيضاً إستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾¹¹²، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾¹¹³، وهما آيتان سيمر علينا ذكرهما ومناقشة ما قيل عنهما عند استعراضنا للأدلة التي قدمها الاتجاه الشيعي بهذا الصدد.

الاستدلال بالأحاديث النبوية

أما الاستدلال بالأحاديث النبوية، فقد روى الطبراني عن ابن عباس عن النبي (ص) قوله: «إجتهدوا فكل ميسر لما خُلق له». لكن دلالة هذه الرواية مجملة لا تؤكد المعنى المتواضع عليه من مفهوم الاجتهاد، وهي فوق ذلك ليست ثابتة الصحة والإعتبار. انما جاء عن عمران بن حصين وهو صحيح بلفظ: «إعملوا فكل ميسر لما خُلق له»¹¹⁴.

كما روى البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص عن النبي (ص) قوله: «إذا حكم الحاكم فإجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فإجتهد ثم أخطأ

110 النساء/ 83. انظر: المستصفى، ج2، ص254. والإحكام للآمدي، ج4، ص289. كذلك: فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج10، ص199 وما بعدها.

111 الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ج5، ص25.

112 النحل/ 43، والأنبياء / 7.

113 التوبة/ 122.

114 الإحكام للآمدي، ج4، حاشية، ص434.

فله أجر واحد»¹¹⁵. ومثل ذلك روي أن الرسول (ص) طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال: أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر¹¹⁶. وقال لعقبة وعمرو بن العاص: إجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة¹¹⁷. وفي رواية إجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه، فحكم بقتل الرجال وسبي النساء والذراري بالرأي¹¹⁸.

وبغض النظر عن سند هذه الروايات فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد، ذلك أن موردها محدد بأمور الحكم والقضاء، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه لا من جهة معرفة الحكم الكلي، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو.

كما استدل العلماء على حجية الاجتهاد - خاصة القياس - بالإجماع¹¹⁹. وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم. بل يمكن القول أنها باطلة للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن العمل بالرأي والقياس، كما هو الحال مع الإمام الصادق وداود الأصبهاني وإبنيه وغيرهم ممن ستمر علينا بعض أقوالهم فيما بعد..

اجتهاد النبي

ذهب أغلب رجال أهل السنة إلى أن النبي كان متعبداً بالعمل بالاجتهاد، فإما أن يكون مأموراً به، أو أنه مما يجوز له فعل ذلك. وفي القبال مال البعض إلى منع هذه الآلية في حقه، كما هو المنسوب إلى بعض

¹¹⁵ صحيح البخاري، حديث 6919. وصحيح مسلم، حديث 1716. كذلك: الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1994 م، ج4، ص45. والشيرازي، أبو إسحاق: التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيئو، دار الفكر بدمشق، 1400 هـ - 1980 م، ص499. والمستصفي، ج2، ص255. والإحكام للآمدي، ج4، ص416.

¹¹⁶ الفصول في الأصول، ج4، ص45. والمستصفي، ج2، ص355.

¹¹⁷ المستصفي، ج2، ص355. والإحكام للآمدي، ج4، ص408.

¹¹⁸ المستصفي، ج2، ص255. علماً بأن هذه الرواية جاءت في سياق غزوة بني قريظة وما خلفته من مذبة. لكن

تفاصيل رواية المذبة عليها إشكالات ما لا يسع المجال للخوض فيها هنا.

¹¹⁹ شرح للمع، ج2، ص760 و774.

الشافعية، وكذا ما يُنسب إلى بعض المعتزلة، كأبي علي الجبائي وإبنيه أبي هاشم. بينما إتجه فريق ثالث إلى التوقف أو عدم القطع لتعارض أدلة الطرفين وعدم وضوح الترجيح بينها، فكل منها عليه إعتراضات يجعلها غير قاطعة، كما هو رأي القاضي عبد الجبار الهمداني وأبي الحسين البصري والإمام الغزالي. وإن كان الغزالي قد استبعد وقوع الاجتهاد من النبي في القضايا الدينية، واستظهر أنه كان يعمل طبقاً للوحي الصريح من غير اجتهاد¹²⁰.

أدلة منع اجتهاد النبي

أهم الأدلة التي ذُكرت بهذا الصدد ما يلي¹²¹:

1- لما كان النبي (ص) قادراً على كشف اليقين بالأخذ عن الوحي؛ لذا فلا مجال للقول باجتهاده، باعتبار أن الاجتهاد عمل بالظن، ومن القبح العمل بهذا وترك الوحي واليقين.

مع أنه قد يقال إن عمل النبي (ص) بالاجتهاد ينحصر في حالة الإضطرار من حيث عدم نزول الوحي عند ترقبه له، ولا مجال للانتظار خشية فوات الحادثة من غير حكم. وبالتالي فليس في هذا الحال مقابلة بين الظن من جهة واليقين أو الوحي من جهة أخرى، ما دام اليقين والوحي منقطعين، خاصة إذا ما علم النبي جواز ذلك وحيماً، أو أنه مأمور به ولو أدى إلى الخطأ.

2- لو جاز للنبي الاجتهاد لكان يجوز مخالفته باجتهاد غيره، مع أن هذا يبطل الغرض من بعثته إلى الناس، وهو واضح البطلان.

لكن أُجيب على ذلك بأن اجتهاد النبي إما أنه لا يحتمل الخطأ باعتباره مسدداً من قبل الله تعالى كما هو مذهب قوم، أو أنه يحتمل الخطأ ولكن لا يقرّ عليه، بخلاف غيره لأنه يحتمل الخطأ ويقرّ عليه، وبالتالي يصبح اجتهاد النبي كالنص أو اليقين فلا يجوز مخالفته على هذا الحال.

¹²⁰ المعتمد، ج2، ص761 وما بعدها. والإحكام للآمدي، ج4، ص398-407. والمستصفي، ج2، ص356-357.
¹²¹ انظر حول ذلك المصادر التالية: المعتمد، ج2، ص763. والتبصرة للشيرازي، ص522-523. والمستصفي، ج2، ص355 وما بعدها. والإحكام للآمدي، ج4، ص402-403.

3- جاء في قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾¹²²، وحيث لا يقال للاجتهاد إنه صادر عن وحي أو إنه وحي، لذا لم يصدر عن النبي اجتهاد قط.

لكن يجب على ذلك بلزوم تخصيص العموم الوارد في الآية، وإلا لكان كل ما ينطق به النبي، حتى لو كان تعبيراً عن حاجاته الشخصية، هو من الوحي. أيضاً لكان الوحي لا ينقطع عنه حتى وفاته وهو خلاف ما علم إنقطاعه عنه. لذلك فقد يكون المراد من الآية هو كل ما نطق به من القرآن الكريم. كما قد يجب بأن القول بالاجتهاد ليس تعبيراً عن الهوى، فإذا ما كان مأموراً به وحيّاً فسيصبح النطق به صادراً عن الوحي، ولو بشكل غير مباشر.

وبهذا الجواب يمكن أن يجب على ما أُستدل به من القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي...﴾¹²³، وقوله: ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين﴾¹²⁴. ذلك إن مثل هذه الآيات مسوقة ومحمولة على القرآن الكريم، خاصة الآية الأولى، فبدايتها صريحة بهذا الصدد: ﴿وإذا نُتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئتِ بقرآن غير هذا أو بدّله، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي﴾.

وكذا هو الحال فيما يتعلق بالآيات الأخرى، فهي أيضاً مسوقة بشأن التأكيد على أحقية القرآن.

أدلة جواز اجتهاد النبي

أما المجوزون لاجتهاد النبي (ص) فقد اختلفوا في حدود ذلك وشروطه. فمنهم من أشرط جوازه في حدود المصالح الدنيوية من الحرب والسياسة ومعرفة الوقائع الجزئية ليطبق عليها الكليات كما هو الحال في

النجم/ 43. 122

يونس/ 15. 123

الحاقة/ 46-44. 124

القضاء. كما منهم من جَوَز الاجتهاد على النبي (ص) مطلقاً، اي بما في ذلك الاجتهاد في القضايا الدينية والعبادات، كما سيتبين لنا كالتالي..

اجتهاد النبي في المصالح الدنيوية

يستفاد من بعض الآيات القرآنية أن النبي (ص) تعرض إلى أكثر من عتاب من قبل المولى تعالى لإتخاذه بعض المواقف الادارية والسياسية، مما يدل على اجتهاده في مثل هذه القضايا. وحيث أن العتاب لم يكن موجهاً إلى اجتهاده بالخصوص، بل إلى ما أفضى إليه من نتائج، فذلك يعني جواز اجتهاده بدلالة الإمضاء الحاصل من قبل الله تعالى. أما العتاب على النتائج فيحمل بأنه إرشادي، إذ بعضها - على الأقل - لا يدل على مخالفة النبي لأمر المولى، أما البعض الآخر فإن كان فيه ما يدل على المخالفة فهو محمول على الخطأ الذي لا يقَرّ عليه؛ كالذي جاء بخصوص ما عوتب عليه - مع المؤمنين - بعدم قتل أسرى بدر، كما في قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾¹²⁵. ومثله عتاب النبي على ما أذن للأعراب بالتخلف عن غزوة تبوك، كما في قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنتَ لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾¹²⁶.

كما كان النبي مأموراً بالشورى في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾¹²⁷، وهي تستلزم الاجتهاد لأن نتائجها قد تخطئ الواقع في كل ما يتعلق بالمصالح الدنيوية.

ويؤيد ذلك ما ورد في الأحاديث والسيرة، وهو ان النبي كان يجتهد في قضايا تشخيص الواقع التي ينبني عليها تطبيق الأحكام وتنفيذها. فهو بالتالي إما مصيب وإما مخطئ، دون أن تكون له عصمة مطلقة شاملة¹²⁸.

125 الأنفال/ 67-68.

126 آل عمران/ 159.

127 آل عمران/ 159.

128 حول العصمة المطلقة انظر: يحيى محمد: العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي، مجلة الموسم،

العددان 23-24، 1416 هـ- 1995م، ص 405-420.

ومن ذلك ما رواه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما في مسائل القضاء كقوله (ص): «إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو يتركها»¹²⁹. وهي رواية وردت أيضاً في المصادر الشيعية بما تسمى صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عن النبي¹³⁰.

كذلك ما رواه مسلم بأن النبي (ص) قال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر¹³¹. وفي رواية أخرى عن أنس بن مالك أن النبي (ص) مرّ بقوم يلقحون النخل، فقال (ص): لو لم تفعلوا لصلح، فخرج شيصاً، فمر بهم النبي فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم¹³².

اجتهاد النبي في الأحكام الدينية

في قبال ما سبق هناك من جَوَز الاجتهاد على النبي مطلقاً، سواء ما تعلق بالمصالح الدنيوية أو ما إرتبط بالأحكام العامة من القضايا الدينية والعبادات مما لم يرد فيها نص. وقد ذكر الكمال بن الهمام في كتابه (التحرير) أن أكثر الأقوال الفقهية ترى النبي (ص) مأموراً بالاجتهاد مطلقاً؛ سواء في القضايا السياسية والحربية، أو في الأحكام الشرعية والأمور الدينية، من غير تقييد شيء منها، معتبراً أن ذلك مذهب عامة الأصوليين، كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وكذلك عامة أهل الحديث¹³³.

¹²⁹ صحيح البخاري، باب من أمر بإنجاز الوعد، حديث 2534. وصحيح مسلم، ج3، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، حديث 1713. كما روى هذا الحديث ابن حنبل في مسنده وأبو داود والنسائي والترمذي عن مالك (الإحكام للآمدي، ج4، هامش ص406. وانظر أيضاً: الشافعي: الأم، مع مختصر المزني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ، ج8، ص542. وابن فرج القرطبي: أفضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص82).

¹³⁰ الاجتهاد والتقليد للحوثي، ص390.

¹³¹ صحيح مسلم، حديث 2362.

¹³² صحيح مسلم، حديث 2363.

¹³³ عيسى، عبد الجليل: اجتهاد الرسول، دار البيان في الكويت، 1389هـ - 1969م، ص57.

وقد زعم بعض المعاصرين أن النبي (ص) جعل الاجتهاد أصلاً ثالثاً للأحكام في عصره¹³⁴. وصرح بعض آخر بأن النبي كان أول المجتهدين وإمام المفتين¹³⁵.

وبخصوص الأدلة التي قدمها العلماء في هذا الصدد؛ منها ما كان من الكتاب، ومنها ما كان من الأخبار والأحاديث، وذلك كالآتي:

دليل الكتاب

بصدد الأدلة التي قُدمت بشأن اجتهاد النبي من الكتاب؛ استدل العلماء بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾¹³⁶، إذ رأوا أنها دالة على القياس والاجتهاد، وهي عامة في حق أولي الأبصار أو البصائر، والنبي أعظمهم بصيرة¹³⁷. لكن عرفنا أنه ليس لهذه الآية دلالة على المقصود من الاجتهاد أو القياس.

كما استدلوا على ذلك بآية: ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾¹³⁸. فوجه الدلالة هو أن الله تعالى عطف أولي الأمر على الرسول في وجوب الرد إليهم ورتب على ذلك العلم بحكم الشرع عن طريق الإستنباط الذي هو الاجتهاد، وبالتالي فكما يجوز الإستنباط أو الاجتهاد لأولي الأمر فكذا يجوز ذلك للرسول¹³⁹.

لكن ابن حزم اعترض على هذه الافادة من المعنى، فإعتبر الضمير في لفظة (منهم) لا يرجع إلى الرسول وأولي الأمر، بل يرجع إلى الراديين، وبالتالي يكون المستنبطون منهم ليس هم أولي الأمر والرسول¹⁴⁰، وهو الظاهر من الآية على ما يبدو. لكن حتى مع إعتبار المستنبطين هم أولي

134 مناهج الاجتهاد في الإسلام، هامش ص356.
135 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص72.
136 الحشر/2.
137 الفصول في الأصول، ج3، ص240، وج4، ص30. والإحكام للآمدي، ج4، ص399.
138 النساء/83.
139 الفصول في الأصول، ج3، ص240، ج4، ص30. والإحكام للآمدي، ج4، ص289. والتفسير الكبير للرازي، ج10، ص200.
140 ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعه لجنة من العلماء، دار الجيل ببירות، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م، ج6، ص197-198.

الأمر والرسول؛ فإن الآية لا تدل على الاجتهاد المفضي إلى الظن، بل تدل على تحصيل العلم، سواء أُعتبر ذلك اجتهاداً، أو إستخراجاً للمعنى. ومن المؤكد أن الحال في ذلك يختلف كلياً عن الحال الذي يمارسه الفقهاء في طرقهم الاجتهادية.

كما استدل العلماء على اجتهاد النبي بآية: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾¹⁴¹، إذ قالوا بأن النبي هو أولى رسوخاً في العلم من غيره. لكن عرفنا - سابقاً - أنه ليس للآية أي دلالة واضحة على الاجتهاد والمقاصد الفقهية، ومن المحتمل أنها وردت بخصوص العقائد.

وأيضاً استدلوا على اجتهاد النبي بآية: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾¹⁴²، إذ قيل إن اللفظ بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالإستنباط من النص، إذ الحكم بكل منهما حكم بما أراه الله، أو أن الحكم الذي يستنبط من المنزّل هو حكم بالمنزّل لأنه حكم بمعناه¹⁴³.

بيد إنه إذا حملنا آية الإستنباط على إحتمال أنها تفضي إلى الخطأ باعتبارها عملية اجتهاد؛ فإنه لا يصح أن نعتبر الحكم الذي يستنبط من المنزّل هو حكم بالمنزّل أو بمعناه، وذلك لأنه يحتمل أن يكون خطأً، وظاهر الآية بعيد عن إرادة الاجتهاد المفضي إلى الظن أو الذي يحتمل الخطأ، أو على الأقل إنه لا يدل عليه. أما لو قيل إن العموم في الآية يمكن أن يشمل الإستنباط من النص فيما لو كان مفضياً إلى القطع واليقين؛ فلا مانع من ذلك باعتباره لا يختلف عن الحكم بالنص .

أخيراً استدلوا على اجتهاد النبي بآية سليمان في قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان﴾¹⁴⁴. ووجه الإحتجاج بهذه الآية هو أن الله خصّ سليمان بفهم الحق في الواقعة؛ مما يدل على عدم فهم داود له، ومن ثم فقد كانا يجتهدان في الحكم على الواقعة بدلالة إصابة أحدهما للحق دون

آل عمران/ 7. 141

النساء/ 105. 142

فواتح الرحموت، ج2، ص368. 143

الأنبياء/ 78. 144

الأخر، فإذا ثبت هذا في حق بعض الأنبياء فما المانع من أن يصدق ذلك على نبينا (ص) ايضاً¹⁴⁵؟!

وقد قيل في الجواب أن غاية ما في الآية تخصيص سليمان بالفهم، وهذا لا يدل على عدم فهم داود له إلا بالمفهوم وهو غير حجة. وحتى لو سلم بأنه حجة فقد روي أن هذين النبيين حكما في تلك القضية حكماً واحداً، ثم نسخ الله الحكم؛ فعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود، لذلك أتمت الآية قولها: ﴿وكلاً أتينا حكماً وعلماً﴾، فلو كان أحدهما مخطئاً لما أوتي في تلك الواقعة حكماً وعلماً¹⁴⁶.

كما قيل في الجواب أنهما قد حكما بحكم واحد بدلالة قوله تعالى: ﴿وكننا لحكمهم شاهدين﴾، وأن هذا الحكم لهما كان صحيحاً بدلالة قوله تعالى: ﴿وكلاً أتينا حكماً وعلماً﴾، أما الإختلاف بينهما فليس في أصل الحكم وإنما في الإجراء، من حيث إن حكم سليمان كان أوفق وأرفق، ورويت حول ذلك روايات من الشيعة والسنة تفيد أن داود حكم لصاحب الحرث برقاب الغنم، وحكم سليمان له بمنافعها في تلك السنة من زرع وصوف ونتاج، لضمان ما أفسدته الغنم من الحرث على صاحبها، واحتُمل أن ذلك كان مساوياً لقيمة رقاب الغنم¹⁴⁷.

دليل الأخبار

أما من حيث الأحاديث فقد نقل العلماء عن النبي (ص) قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء (وفي رواية: عند كل صلاة)»¹⁴⁸. مما يعني أن الأمر بالسواك متروك إلى اجتهاد النبي وتقديره، لذلك منعه خوف المشقة على الناس.

وهذا الحديث - على فرض صحته - لا يدل دلالة صريحة على اجتهاد النبي (ص) بالمعنى المتواضع عليه، فمن الجائز أن الله فوض له الأمر في ذلك مثلما فوض إليه إرث الجد أو الجدة. وقد قيل إن الله فوض إلى

145 الفصول في الأصول، ج3، ص240، وج4، ص30 و329-330.

146 الإحكام للأمدى، ج4، ص415.

147 الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص311-312.

148 التبصرة للشيرازي، ص29. والإحكام للأمدى، ج4، ص435.

النبي بعض ما جاء في الصلاة، فقد أوجب الله تعالى الركعتين الأولتين، وفوض غيرهما إلى النبي (ص)، فأوجب النبي الركعتين الأخيرتين¹⁴⁹. كذلك فوض الله إلى بعض أنبيائه في قوله تعالى: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾¹⁵⁰.

ومن الجائز أيضاً أن يدل الحديث السابق على الأمر الإرشادي لا المولوي، إذ لا علاقة للسواك بالأحكام العبادية، بل كل ما يمكن أن يقال هو أن له علاقة بنظافة الفم والصحة.

كما استدل العلماء بقول النبي (ص) في حرم مكة: لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، فقال العباس: إلا الأذخر، فقال النبي: إلا الأذخر. فقد نهى النبي في هذا النص عن قطع حشيش حرم مكة وشجره، وأن موافقته للعباس على استثناء نبات الأذخر - ربما كما قيل لطيب رائحته -¹⁵¹ تدل على اجتهاده في أمر النهي والاستثناء، إذ من المستبعد أن يطابق كلام العباس ما أراد النبي (ص) قوله بالوحي¹⁵².

وتدل هذه الحادثة - على فرض صدقها - على المصالح الدنيوية التي يجوز فيها الاجتهاد من جهة تشخيص الواقع الموافق للمصلحة وليس لها علاقة بالأحكام الكلية.

كما استدل العلماء بما روي عن عمر بن الخطاب من أنه سأل النبي فقال: إني اليوم - وهو يوم صيام - أتيت أمراً عظيماً. فقال (ص): وما ذلك؟ فقال: هشتت إلى امرأتي فقبلتها. فقال (ص): أرايت لو تميمت بماء ثم مجتهه أكان عليك جناح؟ قال: لا. قال (ص): فلم إذن؟! إذ قيل إن في هذا النص دلالة على القياس، حيث قاس النبي مقدمة الجماع على مقدمة الشرب، فمثلاً أن المضمضة لا تفسد الصوم، كذلك فإن القبلة لا تفسده أيضاً¹⁵³.

149 الجزائر، نعمة الله: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران، ج2، ص367.

150 ص/39.

151 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي، ص172

152 المعتمد، ج2، ص762. والمستصفي، ج2، ص356. والإحكام للآمدي، ج4، ص400.

153 ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة

دمشق، 1379هـ-1960م، ص26. كذلك: الفصول في الأصول، ج4، ص49. والمعتمد، ج2، ص73. والمستصفي، ج2،

ص254. والإحكام للآمدي، ج3، ص228.

لكن ليس في هذا الحديث - على فرض صحته - دلالة تقضي بارجاع حكم النبي إلى القياس. فربما شابه النبي بين الأمرين للإيضاح لا التشريع. مع ذلك، حتى لو فرضنا القصد من الحديث هو القياس، لا يحق لنا تعميم هذه الجزئية على الحالات الأخرى إلا بقياس، وهو ما يفضي إلى الدور أو التسلسل الباطل.

ومثل ذلك ما روي عن النبي أنه قال في حديث طويل: وفي بضع أحدكم صدقة. فقال أصحابه: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال (ص): أرايتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر¹⁵⁴. ومثله ما رواه ابن عباس من أن الجارية الخثعمية سألت النبي وقالت: إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال (ص): فدين الله أحق بالقضاء¹⁵⁵.

وواضح أنه ليس في مثل هذه الرواية وما قبلها - على فرض صحتهما - دلالة تفيد الافتاء بالقياس، إذ كل ما يمكن أن يقال إن النبي شابه بين قضيتين ربما للتوضيح وتقريب المعنى لا التشريع. وحتى لو فرضنا أن النبي عمل في الحالات القليلة السابقة بالقياس؛ فذلك لا يبرر العمل بمختلف حالات القياس كما عوّل عليها الأصوليون. فالتعميم مبني على قياس سابق أو مفترض، وهو ما يفضي إلى المصادرة على المطلوب.

وبأضعف من ذلك استدل العلماء على قياس النبي (ص) بما روي من أن رجلاً أنكر ولداً وضعته زوجته أسود، فقال (ص): هل لك من إبل حمر فيها أورك - أسود -؟ قال: نعم. قال (ص): وهذا لعله نزعة عرق¹⁵⁶.

¹⁵⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج28، ص369. واعلام الموقعين، ج1، ص199. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي، ص53.

¹⁵⁵ ملخص إبطال القياس، ص25. والمعتمد، ج2، ص735-736. والمستصفي، ج2، ص255. والإحكام للأمدي، ج4، ص294. وقد روي عن ابن عباس شبيه بتلك الرواية من أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي (ص) فقالت إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال (ص): نعم حجني عنها أرايت لو كان على أمك دين أكنت قاضيتها؟ إقضوا الله فالله أحق بالوفاء (اعلام الموقعين، ج1، ص200. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي، ص54).

¹⁵⁶ ملخص إبطال القياس، ص25. والفصول في الأصول، ج4، ص49. واعلام الموقعين، ج1، ص199.

كما استدلل العلماء على اجتهاد النبي بما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن رجل أتى النبي (ص) فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين، فقبل منه ذلك¹⁵⁷.

وليس في هذه الرواية - على فرض صحتها - دلالة على الاجتهاد. فقد يكون هذا القبول صادراً عن الوحي لترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم. كما قد يكون للنبي تفويض - من قبل الوحي - في أن يقبل أو لا يقبل. وهو أمر يختلف عن الاجتهاد المصطلح عليه. وقد قال الشيخ أحمد الأنصاري الحنفي النقشبندي في شرحه (بذل المجهود في شرح سنن أبي داود)، تعليقاً على تلك الرواية: «فظهر بهذا أنه (ص) أسقط عنه ثلاث صلوات، فكان من خصائصه أن يخص من شاء بما شاء من الأحكام، ويسقط عن شاء ما شاء من الواجبات»¹⁵⁸.

واستدل العلماء أيضاً بما روي عن النبي (ص) أنه قال في حجة الوداع: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى». فقيل إن سوق الهدى على ذلك كان بالرأي.

لكن أجيب على ذلك بأن معنى النص هو ان النبي لو علم سابقاً ما علمه الآن من الحرج الذي وُجد في السوق لما فعل.

كما قيل في الرد بأن هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين أمر النبي القوم بالتحلل عن إحرام الحج بالعمرة، لكنه نفسه لم يتحلل لَمَّا ساق الهدى، فحرج القوم عن التحلل وأرادوا أن يهتدوا بهديه، لذلك إعتبر أن سوق الهدى مانع له من التحلل قبل أن يبلغ محله، ولو علم أنهم لا تطيب أنفسهم إلا بالاتباع في فعله لما ساق الهدى وتحلل. وهذا الحال لم يأت عن اجتهاد ورأي في الحكم الشرعي، كما هو واضح¹⁵⁹.

¹⁵⁷ مسند الإمام أحمد، عن مكتبة الايمان الالكترونية www.aleman.com، ج5، فقرة (أحاديث رجال من أصحاب النبي). كذلك: الشوكاني: نيل الاوطار، الموسوعة الشاملة الالكترونية islamport.com، ج8، ص5. واجتهاد الرسول، ص122.

¹⁵⁸ اجتهاد الرسول، ص122.

¹⁵⁹ فواتح الرحموت، ج2، ص368.

هكذا لا توجد دلالة قاطعة على الاجتهاد المطلق للنبي، إذ الروايات التي إستند إليها العلماء في الأدلة المتقدمة هي من الأحاد التي لا تفيد القطع، وبعضها لا تعد من الأحاديث الصحاح كما اصطلح عليها العلماء. وهي بالاضافة إلى ذلك ليس فيها الدلالة الواضحة على الاجتهاد بالمعنى المتواضع عليه. لكن من المؤكد أن النبي قد تعامل مع القضايا التي لا نص فيها من الحوادث ومجريات الواقع بالرأي والاجتهاد. فهذا ما أكده القرآن الكريم بدلالات واضحة يعززها ما نقل عنه من سيرة في العديد من الوقائع. إلا أن هذا النوع من الاجتهاد يختلف عن المفهوم الذي صاغه الفقهاء بعنوان إستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية، أو هو القياس وما شاكله.

اجتهاد الصحابة

اختلف العلماء حول جواز وشروط الاجتهاد بين الصحابة. فمنهم من منع ذلك في حياة النبي وأجاره بعده، وهو المحكي عن أبي علي الجبائي وإبنه أبي هاشم، وإن كان أبو الحسين البصري قد نقل عنهما التوقف. وذكر البعض أن أبا علي توقف في الغائب من الصحابة، وقطع هو وإبنه بالمنع في الحاضر إذا أمكنه سؤال النبي (ص)، وفي الغائب إذا أمكنه مراسلته¹⁶⁰. وممن توقف ما نُسب إلى القاضي عبد الجبار الهمداني الذي سلّم بوقوع الاجتهاد في الغيبة عن النبي وتوقف في حضرته، وهو الذي ذهب إليه الإمام الغزالي إستناداً إلى حديث معاذ بن جبل؛ رغم أنه من أخبار الأحاد، لكنه عوّل عليه لما قيل فيه إنه تلقته الأمة بالقبول¹⁶¹. أما السبب في توقف هؤلاء العلماء فيعود إلى تعارض الأدلة وعدم القطع بها.

ومن العلماء من منع الاجتهاد عن الصحابة إلا في حدود القضاء دون غيره، وبشرط الغيبة عن النبي لا حضوره، وهو ما نقله الأمدى عن قوم¹⁶². ومنهم من منع ذلك باستثناء الحالة التي لا يتمكن فيها الصحابي أن يكون على إتصال بالنبي، كالغائب البعيد، أو في حالة إذن النبي له بالحكم،

المعتمد، ج2، ص765. والإحكام للأمدى، ج4، ص407. وفواتح الرحموت، ج2، ص375.

المعتمد، ج2، ص765. والمستصفي، ج2، ص355. والإحكام للأمدى، ج4، ص407.

المستصفي، ج2، ص354. والإحكام للأمدى، ج4، ص407.

كالذي ذهب إليه صاحب (مسلم الثبوت). وهناك من أجازَه مطلقاً في الغائب دون الحاضر. كما هناك من أجازَه بشرط الإذن الخاص. والبعض توسع في هذا الإذن فشمَل عنده الصريح والضمني. كذلك هناك من أجازَه بغياب النبي وحضوره بعد إذنه إذا ما خاف فوت الحادثة من دون حكم أو ضاق عليه الوقت¹⁶³.

وذهب بعض آخر إلى إعتبار الاجتهاد جائزاً في كل ما ليس فيه أمر ولا نهي، كما هو مذهب ابن حزم الأندلسي الذي أجاز الاجتهاد على الجميع سواء كانوا صحابة أو غيرهم إلى يوم القيامة، حتى لو كان الأمر في حضرة النبي (ص)؛ طالما كان الاجتهاد في دائرة المباح لا الواجب ولا الحرام، كاجتهاد الصحابة فيما يجعلونه علماً للدعاء إلى الصلاة، وكاجتهادهم في تشخيص السبعين ألف الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر، فقد أخطأوا ولم يعنفهم النبي على اجتهادهم هذا¹⁶⁴.

هكذا تتعدد الأقوال التي تجيز للصحابة الاجتهاد في حياة النبي وبعده ضمن شروط وإعتبارات مختلفة. أما الأدلة التي قدمت بهذا الصدد فسنتناولها كالتالي:

أدلة منع اجتهاد الصحابة

إستدل المانعون لاجتهاد الصحابة في حياة النبي بعدة أدلة، منها:

1 - يمكن للصحابي معرفة الحكم الشرعي - في حياة النبي - على وجه اليقين والعلم، وبالتالي لا معنى لأن يمارس الاجتهاد المفضي إلى الظن.

2 - إن الحكم بالاجتهاد في حياة النبي يعد إفتياتاً على مقام النبوة فلا يقع.

163 فواتح الرحموت، ج2، ص375.
164 الإحكام لابن حزم، طبعة دار الجيل، ج5، ص122. والبحر المحيط، ج6، ص220 - 221.

3 - قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي، وعليه لو جاز لهم الاجتهاد لإجتهدوا دون مراجعة حضرته (ص)¹⁶⁵.

أدلة جواز اجتهاد الصحابة

اجتهاد الصحابة في حياة النبي

بدءاً، لا مانع من اجتهاد الصحابة بخصوص القضاء وما شاكله إن كان يتعلق بالتطبيق وتشخيص الواقع، بل لا غنى عنه في أيّ وقت من الأوقات، سواء في حياة النبي (ص) أو بعدها، وسواء في غيبته أو عند حضوره بعد أخذ الإذن منه.

ومن الوقائع المنقولة بهذا الصدد أن النبي طلب من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم، إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر واحد¹⁶⁶.

كما روي أن النبي بعث علياً إلى اليمن قاضياً وقال له: إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر. فقال علي: فما شككت في قضاء بعد¹⁶⁷. كما نُقل أن النبي أرسل حذيفة اليماني للقضاء بين جارين إختصما في جدار بينهما وإدعى كل منهما أنه له¹⁶⁸.

وروي أيضاً أن النبي أذن لسعد بن معاذ أن يحكم في شأن يهود بني قريظة، فحكم بقتلهم وسبي نسائهم وذراريهم، فقال له النبي: لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة¹⁶⁹.

مع هذا يلاحظ أنه لا علاقة لمثل هذه المنقولات بالاجتهاد المتواضع عليه، فليس فيها إستنباط لحكم من الأحكام الشرعية كما هو واضح.

165 الإحكام للآمدي، ج4، ص408.

166 التبصرة، ص519. والمستصفي، ج2، ص355.

167 أبو جعفر الطحاوي: مشكل الآثار، شبكة المشكاة الالكترونية، ج1، ص7. والماوردي: الأحكام السلطانية، دار

الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1985م، ص86. ومناهج الاجتهاد في الإسلام، ص42.

168 مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص42.

169 الإحكام للآمدي، ج4، ص294 و408. وفواتح الرحموت، ج2، ص375. وابن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر

للثقافة، الطبعة الأولى، 1981م، ص63. واعلام الموقعين، ج1، ص204. لكن سبق أن أشرنا إلى الشك بتفاصيل ما جرى في حادثة قتل بني قريظة لعدد من المبررات. لكن لا يسع المجال للخوض فيها هنا.

كما هناك منقولات تعبر عن مواقف عملية متعلقة بالتكليف، وقد إتخذها الصحابة إضطراراً لعدم تمكنهم من الإتصال بالنبى مع خوفهم من فوات الحادثة أو ضيق الوقت، وهي أيضاً لا تدل على أنهم كانوا يجتهدون بالمعنى المتواضع عليه، فهي حالات جزئية ووقتيّة تقتضي الاضطرار إلى إتخاذ الموقف العملي منها.

فمن هذه المنقولات جاء أنه خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيما ثم صليا وبعد ذلك وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يعد الآخر، ثم أتيا النبي (ص) فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: أصبت السنة وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر: لك الأجر مرتين¹⁷⁰.

كما نُقل أن النبي قال لأصحابه بعد إنصرافه عن الأحزاب: «ألا لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»، لكن بعضاً من الصحابة صلوا صلاة العصر قبل الوصول إلى مكان وجود يهود بني قريظة خشية فوات الوقت، بينما أخرجها البعض الآخر حتى وصل إلى محل بني قريظة عملاً بقول الرسول، ومع ذلك فإن النبي (ص) لم يوبخ أيّاً منهما¹⁷¹.

وروي أن جماعة من الصحابة كانوا في سفر وفيهم عمر ومعاذ، فأصبح كلاهما بحاجة إلى الغسل ولا ماء معهما، فعمل كل واحد منهما على ما ظن ورجى أنه الصواب. فأما معاذ فقد تمرغ وتوضأ بالتراب وصلى، لكن عمر لم يرد ذلك وأخر الصلاة، فلما رجعا إلى الرسول بيّن لهما الصواب في قوله تعالى: ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾، وقال يكفيكما أن تفعلوا هكذا، مشيراً إلى كيفية التيمم¹⁷².

وهناك منقولات تبدي أن بعض الصحابة كان يحكم في حضور النبي دون إذنه. فمن ذلك جاء أنه لما قتل أبو قتادة الأنصاري مشركاً، وقال رسول الله (ص): من قتل قتيلاً فله سلبه، فقام أبو قتادة وقال: قتلت قتيلاً،

170 أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج1، ص85-86. واعلام الموقعين، ج1، ص204. والمرعي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص74.

171 فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج2، ص375. والبحر المحيط، ج6، ص224.

172 الهمداني: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، تعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الاولى، 1386 هـ-1966م، ص61.

فقال رجل: صدق وسلبه عندي، فأرضه يا رسول الله، عندها قال أبو بكر: لا ها الله ذا لا يعمد إلى أسد من اسود الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله فيعطيك سلبه¹⁷³.

وعلى فرض صحة هذه الرواية فإنها لا تدل على اجتهاد أبي بكر، فما قاله مستمد مما صرح به النبي (ص) في قوله الآنف الذكر. كل ما في الأمر أن أبا بكر قد تعجل وحكم من نفسه دون إذن النبي، وكان الأولى أن يدع النبي يحكم أو يستأذن منه ذلك.

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الاجتهاد بالرأي في حياة النبي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، إذ قال له النبي: بم تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: بما في سنة رسول الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: أجتهد ولا ألو. فسُرَّ بذلك رسول الله وقال: الحمد لله أن وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله.

فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد باستنفاد الجهد فيما لا نص فيه. لكنها من جهة وردت بخصوص القضاء وهو يحتاج إلى فض المنازعات والفصل فيها؛ سواء بالإستناد إلى النص أو إلى غير ذلك إن لم يتمكن القاضي من إيجاد الحكم في النص، وهو خلاف الحال في الفتوى، إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وإمتنع عن الإفتاء أو قال بالإحتياط أو أي وظيفة عملية أخرى، وذلك فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص. لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن منقولة معاذ هي كغيرها من المنقولات - التي ذكرناها - تُعد من أخبار الأحاد التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير، ذلك أن الاجتهاد هو أصل أساس تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية، ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الأحاد؛ وإن كان ظني الثبوت. وقد سبق لأبي حنيفة أن اعتبر خبر الأحاد

إذا كان مما تعم به البلوى ليس بحجة¹⁷⁴، فكيف الحال والخبر مرسل؟! إذ روى الحديث أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي؛ عن أحد أصحاب معاذ، وهو مرسل¹⁷⁵. وقد نصّ الترمذي عليه بقوله: ليس إسناده عندي بمتصل. وعقب عليه ابن العربي بقوله: هو حديث مشهور¹⁷⁶. ناهيك عن أن هناك من عدّه من الموضوعات، كالجوزجاني الذي علّق عليه بقوله: «هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة»¹⁷⁷. كما اعتبره ابن حزم حديثاً باطلاً لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص لم يسمهم، وهو ذاته رجل مجهول لا يعرف من هو. وعلى رأي ابن حزم ان هذا الحديث يتصادم مع عدد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾¹⁷⁸.

هكذا يتضح انه لا دليل على اجتهاد الصحابة في حياة النبي (ص) بالمعنى المتعارف عليه. والعجيب ما زعمه الزركشي في (البحر المحيط) من «أن الصحابة تكلموا في زمن النبي (ص) في العلل». واحتج على ذلك بما رواه البخاري من حالات جزئية محدودة، كالذي روي حول حادثة نهى النبي عن أكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر، إذ قال الصحابي عبد الله بن أبي أوفى انه تحدثنا عن ذلك وقلنا ان النبي نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم نهى عنها ألبتة لأنها كانت تأكل العذرة¹⁷⁹.

مع هذا فقد قام الصحابة بتعليل عدد من الأحكام، خاصة بعد النبي، وبنوا على ذلك أحكامهم، كما هو الحال في تعليل عمر بن الخطاب لحكم سهم المؤلفلة قلوبهم. لكن ما ذكره الزركشي يوحى بأن مسألة العلل مركوزة في أذهان الصحابة مثلما هي مركوزة في أذهان الفقهاء، وهو أمر بعيد عن الصواب.

174 الإحكام للآمدي، ج4، ص296. وفقه أهل العراق وحديثهم، فقرة بعنوان (شروط قبول الأخبار).

175 الإحكام للآمدي، ج4، ص296، وهامش ص293.

176 السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة، 1402 هـ-1982م، ص377.

177 المصدر السابق، ص378.

178 ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الالكترونية، ص60.

179 البحر المحيط، فقرة 1260. وعلي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص34. ونص ما ذكره البخاري عن ابن أبي أوفى قوله: أصابتنا مجاعة يوم خيبر فإن القدر لتغلي، وبعضها نضجت، فجاء منادي النبي (ص): لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً وأهرقوها. قال ابن أبي أوفى: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها ألبتة لأنها كانت تأكل العذرة (صحيح البخاري، حديث 3983).

اجتهاد الصحابة بعد النبي

أما اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي فقد كثر النقل عنه من دون شك، خاصة أن الحاجة والضرورة قاضية به عند تجدد الحوادث التي لم ينص عليها الشرع بشكل صريح وواضح. وقد قيل إن الذين حفظت عنهم الفتوى من الصحابة بلغوا مائة ونيفاً وثلاثين ما بين رجل وامرأة؛ منهم المكثرون ومنهم المتوسطون ومنهم المقلون¹⁸⁰. لذلك اختلفوا في مسائل عديدة؛ من بينها ما أطلق عليه: الجد والأخوة والخرقاء والمشاركة أو المشاركة والحرام والخيار والخلية والبرية والبائن والمدبر والمكاتب والكلالة وغيرها¹⁸¹.

ومن بين ما نُقل أن بعض الصحابة أشار في كلماته إلى دليل القياس فيما لا نص فيه، كما هو الحال مع الخليفة عمر بن الخطاب، حيث جاء في رسالة مطوّلة له بعثها إلى أبي موسى الأشعري قال فيها: «.. ثم الفهم الفهم فيما أدى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس بين الأمور عند ذلك، وأعرف الأمثال، ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق». وقد ضعّف ابن حزم هذه الرسالة من حيث السند وكذبها¹⁸². كما توصل الاستاذ محمود بن محمد عرنوس في كتابه (تاريخ القضاء في الإسلام) إلى تأييد ابن حزم واعتبار تلك الرسالة موضوعاً بالإستناد إلى دليل تاريخي، وهو ان أبا موسى الأشعري لم يتولّ الكوفة في عهد عمر، بل كان قاضياً آنذاك شريح، أما أبو موسى فقد تولاها في عهد عثمان¹⁸³.

وقد اعتبر بعض المتأخرين ان القياس دليل مستقل لعمل الصحابة وإجماعهم عليه، إذ قال ابن خلدون: «ثم نظرنا في طرق إستدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة؛ فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك

180 الإحكام لابن حزم، طبعة دار الجيل، ج5، ص87 وما بعدها. وأعلام الموقعين، ج1، ص12.

181 الفصول في الأصول، ج4، ص53. والتبصرة، ص428.

182 المحلى، ج1، ص55-56. وأعلام الموقعين، ج1، ص86. وابن أبي الوفا: الجواهر المضئية في طبقات الحنفية،

شبكة مشكاة الإلكترونية، ص620.

183 عرنوس: تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة المصرية، القاهرة، ص15.

الإلحاق. فإن كثيراً من الوقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاها بما ثبت، وألحقها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق؛ تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس وهو رابع الأدلة»¹⁸⁴.

ويُعدّ مثل هذا الرأي من المجازفات. فكون الصحابة اجتهدوا في الكثير من القضايا وأقاموا الشورى كي يحددوا الموقف العملي لمسائل لم ينزل فيها تشريع؛ لا يعني أنهم عملوا بالقياس كدليل مميز ومستقل، وما روي في هذا الشأن يعد من القليل لا يصح أن يُصور كأنه مركز في أذهان الصحابة مثلما هو الحال عند المجتهدين عبر العصور.

مع أنه يُنقل في القبال عن الصحابة والتابعين الكثير من النقد والإعراض على الرأي والقياس، ولو بصورة مجملّة، فمن ذلك ما روي عن أبي بكر قوله: «أيّ سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي». وعن الإمام علي قوله: «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»¹⁸⁵. وسبق لابن حزم إنكار أن يكون أحد من الصحابة أباح القول بالقياس، باستثناء الرسالة الموضوعية عن عمر بن الخطاب، وهي عنده لا تصح، إذ رواها رجلان متروكان¹⁸⁶.

أما ما جاء عن التابعين في ذم الرأي والقياس فهو كثير، ومن ذلك ما جاء عن ابن سيرين قوله: «أول من قاس إبليس، وما عبّدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس». وعن مسروق صاحب ابن مسعود قوله: «إني لا أقيس شيئاً بشيء إني أخاف أن تزلّ قدمي». وعن الشعبي أنه قال: لعن الله أريت. وعنه في جوابه لصالح بن مسلم في مسألة عن النكاح، إذ قال له: إن أخبرتك برأيي قبل عليه. وعنه أنه قال: ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله (ص) فخذوه، وما كان رأيهم فاطرحوه في الحش. ونُقل إنه قيل لجابر بن زيد: إنهم يكتبون ما يسمعون منك، قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، يكتبونه وأنا أرجع عنه غداً. وعن سفيان بن عيينة أنه قال:

184 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص813. كما انظر بهذا الصدد: أعلام الموقعين، ج1، ص203 وما بعدها.

185 ملخص إبطال القياس، ص57 وما بعدها. والتبصرة، ص429. والإحكام للآمدي، ج4، ص304. ورسالة القول

المفيد، ص33.

186 النبذ في أصول الفقه، مصدر سابق، ص69.

اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول هو برأيه. وعن أبي سلمة أنه قال للحسن البصري: بلغني أنك تفتي برأيك، فلا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله (ص). وعن أبي وائل شقيق ابن سلمة إنه قال: إياك ومجالسة من يقول رأيت رأيت. وعن ابن شهاب إنه قال: دعوا السنة تمضي، لا تعرضوا لها بالرأي. وعن عروة بن الزبير إنه قال: ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأي فأضلوهم. وعن ابن شهاب إنه قال، وهو يذكر ما وقع فيه الناس من هذا الرأي وتركهم السنن، فقال: إن اليهود والنصارى إنما إنسلخوا من العلم الذي بأيديهم حين إتبعوا الرأي وأخذوا فيه. وعن ابن وهب إنه قال: حدثني ابن طيعة أن رجلاً سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء، فقال: لم أسمع في هذا شيئاً: فقال له الرجل: فأخبرني أصلحك الله برأيك، فقال: لا، ثم عاد عليه، فقال: إني أرضى برأيك، فقال سالم: لعلي إن أخبرتك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأياً غيره فلا أجدك. وعن ربيعة إنه قال لابن شهاب: إن حالي ليس يشبه حالك، أنا أقول برأيي من شاء أخذه وعمل به، ومن شاء تركه. وعن حماد بن زيد إنه قال: قيل لأيوب السخنياني: ما لك لا تنظر في الرأي؟ فقال أيوب: قيل للحمار ما لك لا تجتر؟ قال: أكره مضغ الباطل. وعن الأوزاعي إنه قال: عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول. وعن سعيد بن عبد العزيز إنه كان إذا سُئل لا يجيب حتى يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، هذا رأي والرأي يخطئ ويصيب¹⁸⁷.

كما من المعروف أن الأئمة الأربعة كانوا لا يعولون على الرأي والاجتهاد إلا للضرورة. وقد نقل الحافظ ابن عبد البر والعارف الشعراي عن كل من الأئمة الأربعة أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي¹⁸⁸. ومن ذلك قول أبي حنيفة: «عجباً للناس يقولون إني أفتي بالرأي، ما أفتي إلا بالأثر». وقوله «إذا صح الحديث فهو مذهبي»¹⁸⁹. كذلك قوله: «كذب والله وإفتري علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد

187 الإحكام في أصول الأحكام، طبعة السعادة، ج6، ص49-59. وأعلام الموقعين، ج1، ص73-75. والإعتصام،

ج3، ص241-249.

188 ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، 1421هـ - 2000م، بيروت، عن شبكة المشكاة

الإلكترونية، ج1، ص385.

189 أبو حنيفة، ص455.

النص إلى القياس»¹⁹⁰. وقوله أيضاً: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»¹⁹¹. وقد كان هناك من يتهم أبا حنيفة بتقديم الرأي والقياس على الخبر، حتى كان الاوزاعي يقول: «أنا لا ننقم على أبي حنيفة انه رأى، كلنا يرى، ولكننا ننقم عليه انه يجيئه الحديث عن النبي (ص) فيخالفه إلى غيره»¹⁹²، كذلك يتهمه سفيان بن عيينة فيقول: ما زال أمر الناس معتدلاً حتى غير ذلك أبو حنيفة بالكوفة والبتي بالبصرة وربيعة بالمدينة¹⁹³.

كما كان الإمام مالك يقول هو الآخر ما معناه: إنما أنا بشر أُصيب وأخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة¹⁹⁴. وقال القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه، ثم جلست، فرأيته يبكي، فقلت له: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، ومالي لا أبكي؟! ومن أحق بالبكاء مني؟! والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفنتيت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفتِ بالرأي¹⁹⁵.

ونُقل عن مالك العديد من الأقوال التي يبدي فيها توقعه دون ابداء رأي خشية من الفتوى. ومن ذلك انه قال: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن. وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى انظر فيها، فينصرف ويردد فيها، فقليل له حول ذلك، فبكي وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم، وأي يوم. وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفثيه يذكر الله ولم يلتفت يمينا ولا شمالاً فإذا سئل عن مسألة تغير لونه وكان أحمر فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفثيه ثم يقول: ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله، فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة. وكان يقول من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض

190 أبو حنيفة، ص273.

191 أبو حنيفة، ص273. وأعلام الموقعين، ج1، ص77.

192 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص63.

193 الإحكام لابن حزم، ج6، ص56.

194 ملخص إبطال القياس، ص66. والإحكام، ج6، ص56. وأعلام الموقعين، ج1، ص75. والإعتصام، ج3،

ص256. والموافقات، ج4، ص289.

195 الإحكام لابن حزم، ج6، ص57. وأعلام الموقعين، ج1، ص76.

نفسه، قبل أن يجيب، على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ثم يجيب؟! وقال بعضهم لكأنما مالك إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار. وسأل رجل مالكا عن مسألة وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب، فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. فقال السائل: ومن يعلمها؟ قال مالك: من علمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدري ما ابتلينا بهذه المسألة ببلدنا ولا سمعنا أحداً من أسياننا تكلم فيها. وعاد إليه الرجل في اليوم التالي يسأله عن المسألة، فقال له مالك: ما أدري ما هي. فقال الرجل: يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك: إذا رجعت فأخبرهم أنني لا أحسن. وسأله آخر فلم يجبه، فقال له يا أبا عبد الله أجبني. فقال: ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله، فأحتاج أنا أولاً أن انظر كيف خلاصي ثم أخلصك. وسئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري. وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس. وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة، وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي لا أدري. ونقل عن ابن هرmez انه يقول: ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول لا أدري، وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه لا أدري، فذكر ذلك لمالك فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلني أرجع عما أرجع أفتيهم به. وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه لا أدري إنما هو الرأي وأنا أخطئ وأرجع وكل ما أقول يكتب. وقال مالك عندما رأى أشهب يكتب جوابه في مسألة: لا تكتبها فإني لا أدري أثبت عليها أم لا. قال ابن وهب سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل، وقال وسمعته عندما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول: حسبكم من أكثر أخطأ. وذكر الشاطبي بأن الروايات عن مالك في لا أدري، ولا أحسن، كثيرة حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك لا أدري لفعل قبل أن يجيب في مسألة. وقيل له إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدري فمن يدري، قال: ويحك أعرفتني ومن أنا وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرون، ثم أخذ يحتج

بحديث ابن عمر وقال هذا ابن عمر يقول لا أدري فمن أنا وإنما أهلك الناس العجب وطلب الرياسة¹⁹⁶.

أما الشافعي فهو معروف بموقفه المتشدد من الرأي في قبال النص، إذ إنه يعد الرأي أو القياس للضرورة صراحة، وقد نصّ في رسالته على ذلك، حيث يقول: «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنه منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود»¹⁹⁷. وقد نُقلت عنه أقوال عديدة بهذا الشأن؛ منها قوله: «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة»¹⁹⁸، وقوله: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فأعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»¹⁹⁹، وقوله: «إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط». كذلك قوله: «إذا رويت عن رسول الله (ص) حديثاً ولم آخذ به فأعلموا أن عقلي قد ذهب». وقوله: «لا قول لأحد مع سنة رسول الله (ص)»²⁰⁰. وقوله: كل مسألة تكلمت فيها صحّ الخبر فيها عن النبي عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي. وقوله: ما قلت وقد كان النبي قد قال بخلاف قولي مما يصحّ فحديث النبي أولى، لا تقلدوني. وقيل إن رجلاً سأل الشافعي عن مسألة فأفتاه وقال: قال النبي (ص) كذا، فقال الرجل: أتقول بهذا؟ قال: رأيت في وسطي زُناً؟ أتراني خرجت من الكنيسة؟ أقول قال النبي (ص) وتقول لي: أتقول بهذا²⁰¹؟!

أما ابن حنبل فهو أشد الأئمة الأربعة بعداً عن الرأي وأقربهم تمسكاً بالخبر ولو كان ضعيفاً، وهو السبب الذي جعل مقلديه قلة، كما نصّ على ذلك ابن خلدون²⁰². فمن الواضح إنه لا يستخدم القياس إلا بدافع الضرورة، كوقوع حادثة تقتضي حكماً ما لدفع مضرة أو جلب مصلحة وليس هناك من نص ولا أثر، لذلك إنه ينفر من الإفتاء في القضايا

196 الموافقات، ج4، ص 285 وما بعدها. وابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية، فصل في تحريه في الفتيا (لم تذكر أرقام صفحاته).

197 الرسالة، ص599.

198 أعلام الموقعين، ج2، ص284.

199 الملل والنحل، ص89. والإعتصام، ج3، ص256.

200 أعلام الموقعين، ج2، ص282.

201 المصدر السابق، ج2، ص285.

202 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص803.

المفترضة على خلاف توجهات الإمام أبي حنيفة²⁰³. وكان يقول ما معناه: لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري ولا الاوزاعي، وتعلموا كما تعلمنا. كما يقول: لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا أن يغلطوا²⁰⁴. ويقول ايضا: لا تكاد ترى أحداً نظر في الرأي إلا وفي قلبه دغل (فساد)²⁰⁵. واكثر من ذلك نُقل انه كان يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى اتهم القائلين بهما من المبتدعة الضلال²⁰⁶.

يبقى القول المعقول هو أن الصحابة مارسوا الاجتهاد عند الحاجة والإضطرار، وكان في الغالب ممزوجاً بالشورى. ومن ذلك ما ذكره ميمون بن مهران من أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله (ص) في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين إن كان الرسول قد قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله (ص) جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم؛ فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به²⁰⁷. وعن شريح أن عمر بن الخطاب كتب إليه قائلاً: إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلفتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة رسول الله فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أيّ الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك²⁰⁸.

وعن عبد الله بن مسعود قال: أتى علينا زمان لسنا نقضي، وإن الله قد قدر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون، فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض

203 أعلام الموقعين، ج2، ص201. كذلك: الرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص83.

204 قادة الفكر الإسلامي، ص152.

205 أعلام الموقعين، ج1، ص76.

206 ابن أبي يعلى الحنبلي، أبو الحسين: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته)، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري). أيضاً: النظام المعياري، الفصل الخامس.

207 حجة الله البالغة، ج1، ص149.

208 الإحكام للأمدي، ج4، ص304. وحجة الله البالغة، ج1، ص149.

فيه بما في كتاب الله عز وجل، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله ولم يقض به رسول الله (ص) فليقض بما قضى به الصالحون ولا يقل إنني أخاف وإنني أرى «فإن الحرام بيّن والحلال بيّن، وبين ذلك أمور مشتبهة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»²⁰⁹.

لقد جاء اجتهاد الصحابة رحمة للذين أتوا من بعدهم. فبفضله فتح الفقهاء باب الرأي والاستنباط على مصراعيه، ولولاه لكان التفكير خارج صريح النص مشكلاً. لهذا يؤثر عن عمر بن عبد العزيز قوله: «ما أحب أن أصحاب رسول الله (ص) لم يختلفوا؛ لأنه لو كانوا قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وانهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»²¹⁰.

مع هذا كان النهج الاجتهادي الذي سلكه الصحابة يختلف عن الأساليب الإستدلالية كما زاولها المجتهدون من بعدهم عبر العصور، إذ كان تلقائياً ذا طبيعة وجدانية تعمل على اقتناص المطلوب مباشرة بعد التأمل ومشاورة الرأي عادة. وقد استمر العمل بهذا النهج حتى ظهر الإحتياج إلى الاجتهاد المعتمد على سبل الإستدلال ضمن قواعد محددة.

فقد أشار العديد من العلماء إلى ان مبرر العمل بالاجتهاد انما جاء وفقاً لتناهي النصوص قبال تجددات الواقع غير المتناهية، وظهر في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل ذلك بقليل، وكان يراد منه أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحكماً لدى المذاهب الفقهية التي برزت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، ومن ثم أخذ يتوسع فشمّل القضايا المنصوص فيها، كما عرفنا.

ففي بادئ الأمر طُرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص، وكان يعبر عنه بصور وقواعد متعددة لم تثر خلافاً بين الفقهاء القائلين به، وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعد الشافعي أول من أثار الخلاف في

209 حجة الله البالغة، ج1، ص149-150.

210 جامع بيان العلم وفضله، باب جامع بيان ما يلزم الناظر في اختلاف العلماء. كذلك: تاريخ المذاهب الإسلامية،

ص255.

الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس فخالف سابقه الاخذين بالمصالح المرسلة والاستحسان وغيرهما.

وتعد المذاهب الأربعة المعروفة ابرز من عمل بمبدأ الاجتهاد وان لم يتفق أصحابها على القواعد التي يصح العمل بها، لكنهم اتفقوا على ممارسة القياس واختلفوا في غيره من القواعد. وليس من سبب يجعلهم يتفقون على القياس إلا لأنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص، إذ هو قائم عليه كمثال سابق. اما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها هذه الخصوصية من الاعتماد على النص الخاص، لذلك كانت موضعاً للرد والقبول، أو كان يُلجأ إليها للحاجة والضرورة كاستثناء للقياس، مثلما اتخذ القياس كاستثناء للنص، باعتبار ان العمل به كان للضرورة والاضطرار، وإن أصبح فيما بعد اصلاً يعتمد عليه²¹¹.

وقد استمر العمل بالاجتهاد وفق الأصول المختلف حولها حتى القرن الرابع الهجري، ومنه ظهر الجدل وكثرة الخلاف في علم الفقه، إذ تكاثرت الآراء والمذاهب وأصبح بعضها يضرب البعض الآخر حتى إنتهى الأمر أخيراً إلى سد باب الرأي والاجتهاد المطلقين، فركن الفقهاء وغيرهم من الناس قروناً طويلة إلى التقليد غير عابئين بوجود الحاجة المستمرة إلى الاجتهاد²¹². أما الدواعي الحقيقية لغلق باب الاجتهاد فما زالت لم تعرف بعد. فكل ما طُرح بهذا الصدد يعد من التكهّنات والظنون التي لا ترقى إلى مستوى العلم واليقين على ما سنعرف الآن..

نهاية الاجتهاد عند السنة

اختلف الباحثون في تحديد السبب الذي جعل الفقه ينقلب من كونه مادة للاجتهاد إلى شكل من أشكال التقليد. وهو المعروف بسد باب الاجتهاد كما حدث منذ القرن الرابع الهجري. إذ حُصرت المذاهب الفقهية بالأربعة المعروفة مع عدد قليل غيرها، ونقل القاضي عياض (المتوفى سنة 544هـ) ان الناس اجمعوا على جواز تقليد المذاهب الأربعة والسفيانية

211 للتفصيل انظر: النظام المعياري.

212 علماً بأن هذا الأمر كاد يحدث لدى الاتجاه الشيعي بعد الشيخ الطوسي منذ القرن الخامس الهجري؛ لولا الحركة النقدية المضادة لابن ادريس الحلبي. وسنأتي الإشارة إلى ذلك فيما بعد.

والاوزاعية والداودية دون غيرهم. لكن إلى زمانه لم يبق من المذاهب المذكورة غير المذاهب الأربعة ومذهب داود²¹³. واستمر العمل بهذه المذاهب حتى نهاية القرن الثامن الهجري، فكما صرح ابن فرحون (المتوفى سنة 799هـ) بقوله: صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية وحنبلية وشافعية وحنفية وداودية، وهؤلاء الاخرون هم المعروفون بالظاهرية²¹⁴. ثم بعد ذلك آل الأمر إلى بقاء المذاهب الأربعة دون غيرها.

وقيل إن المجتهد المطلق - سواء المستقل أو المنتسب - قد فقد منذ عهد قريب من عصر الشافعي. ونقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل²¹⁵. ونصّ على انعدامه بعد عصر الأئمة الفخر الرازي ثم الرافعي والنووي؛ معولين على ان الناس «كالمجمعين اليوم على انه لا مجتهد». وقبلهم أشار الغزالي في (إحياء علوم الدين) إلى أن حكم كل أهل العصر عدم بلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما يفتي الفقيه فيما يُسأل عنه نقلاً عن مذهب إمامه. وعلل سبب ذلك بأن الاجتهاد متوقف على تأسيس قواعد اصولية وحديثية وغيرهما يستنبط منها المجتهد استنباطاته وتفريعاته، وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق²¹⁶. ونقل ابن عابدين الحنفي عن بعض رسائل ابن نجيم قوله: «إن القياس بعد الأربعمائة منقطع»²¹⁷.

فهذا هو موقف جمهور الفقهاء، وهو أن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده، وان من ادعى منهم لا تسلم له دعواه، ضرورة ان بلوغها لا يثبت بمجرد الدعوى²¹⁸. حتى قيل إن الطبري صاحب التفسير والتاريخ ادعى لنفسه بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق؛ إلا ان فقهاء عصره لم يتقبلوا دعواه، فما بالك بغيره ممن هو في

213 الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج8، فقرة 92.

214 الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، ضمن باب في ترجيح مذهب مالك.

215 مقدمة الجامع الصغير، ضمن الفصل الأول.

216 المليباري: هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة ايشيق، استانبول، 1399هـ-1979م، ص44.

217 ابن عابدين، محمد أمين: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، كتاب الصلاة، باب الامامة، الشبكة الإسلامية www.islamweb.net. كذلك: وافي، علي عبد الواحد: حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة، 1387هـ-1967م، ص228.

218 تهذيب الفروق، ج2، ص121.

العصور البعيدة²¹⁹. وقد ذكر السيوطي في تعريفه للطبري (المتوفى سنة 310هـ) بأنه أحد الأئمة، إذ جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. وله كتاب (أحكام شرائع الإسلام) وهو مذهب الذي اختاره واحتج له، وكان أولاً شافعيًا ثم انفرد بمذهب مستقل وأقاويل واختيارات، وله اتباع ومقلدون، وله في الأصول والفروع كتب كثيرة. ويقال إن المكتفي أراد أن يوقف وقفاً تجتمع أقاويل العلماء على صحته ويسلم من الخلاف، فأجمع علماء عصره بأن الطبري هو الوحيد القادر على مثل هذه المهمة، وبالفعل انه أملى كتاباً بهذا الشأن، فأخرجت له جائزة سنوية لكنه أبى أن يقبلها²²⁰.

وعليه قام الفقهاء بمنع أهل العصور التالية من الاستنباط من الآيات والأحاديث، وأوجبوا عليهم الأخذ بأقوال الأئمة واتباعهم في كل ما يقولون من الأحكام الفقهية وتفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، معتبرين انه بدون ذلك يلزم الضلال والالحاد في الدين، لأن كثيراً من الآيات والأحاديث يعارضها مثلها من النصوص، ولا اطلاع لغير المجتهدين على ذلك إلا بالنقل عنهم، وبعضها منسوخ وبعضها مخصوص ومجمل ومتشابه وغير ذلك. فهذا هو معنى قول الأكثرين بجواز خلو الزمان حتى عن مجتهد المذهب²²¹.

وقد لاقى هذا المنع رواجاً كبيراً في المذهبين الحنفي والشافعي وأقل منهما في المذهب المالكي²²². لكن الأقلين رفضوه، كالحنابلة الذين أوجبوا ان لا يخلو عصر من العصور عن المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام، وإن سلّموا بخلو الزمان عن المجتهد المستقل، فبنظرهم ان المجتهد يتبع الدليل، وهم ينتسبون إلى ابن حنبل لميلهم لعموم أقواله كما أفاد ذلك ابن الجوزي²²³.

وقد نصّ السيوطي وغيره على تعذر إمكان إحداث المجتهد المستقل بعد القرون الثلاثة، فذكر بأن «هذا القسم قد فُقد من دهر، بل لو أراد

219 تهذيب الفروق، ج2، ص117. ومقدمة الجامع الصغير، الفصل الأول.

220 جلال الدين السيوطي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية،

ص82-83.

221 تهذيب الفروق، ج2، ص122-123.

222 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص303.

223 انتصار الفقير السالك، مقدمة المحقق، ص96.

الانسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نصّ عليه غير واحد». وقال ابن برهان من الشافعية بأن «اصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف فلا يجوز ان يحدث في الأعصار خلافها». وقال ابن المنير من المالكية بأن «اتباع الأئمة الان الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون ان لا يحدثوا مذهباً، أما كونهم مجتهدين فلأن الاوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهباً، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب»²²⁴.

واوضح السيوطي في رده على جمهور الفقهاء بأن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وإذا كان المستقل قد تعذر وجوده بعد عصر الأئمة فإن المجتهد المنتسب أو غير المستقل باقي أبد الدهر، مستدلاً على ذلك بقول النبي (ص): «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»، مانعاً الاستدلال بأن المراد بمن يجدد أمر الدين هو من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق²²⁵.

وقريب من الموقف العام لجمهور الفقهاء ذهب ابن خلدون إلى ان سبب اغلاق باب الاجتهاد يعود إلى كثرة ما تشعب من الإصطلاحات والمعارف في العلوم مع تباعد الزمن، إذ صار من الصعب الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، لذا خشي أن يمتد من هو غير أهل لذلك ممن لا يوثق برأيه ولا دينه، الأمر الذي حدا بالفقهاء إلى اظهار عجزهم عن الوصول إلى تلك المرتبة وأوصوا الناس بتقليد أئمة المذاهب²²⁶. ومثله ما ذهب إليه حديثاً الشيخ علي الطنطاوي، حيث اعتبر الفقهاء هم الذين أمروا باتباع أحد المذاهب المعروفة وذلك «لما رأوا غلبة العجز على الناس، ولئلا يصير الأمر فوضى، فيدعي كل واحد انه صار ابا حنيفة أو الشافعي كما هو الان»²²⁷.

تهذيب الفروق، ج2، ص120. 224

المصدر السابق، ج2، ص121. 225

ابن خلدون: المقدمة، طبعة مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص448. 226

الغزالي، محمد: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، مطابع الدوحة الحديثة، 1402هـ، 227

لكن الشاه ولي الله دهلوي عزا السبب في ذلك إلى ما ظهر من كثرة الجدل والخلاف بين الفقهاء مع إزدياد جور القضاة، مما جعل إنقطاع ذلك لا يكون إلا باتباع تصريح رجل من المتقدمين في المسائل المختلف حولها، أو في حالة القضاء كان الناس لا يأمنون إلا بوجود شيء قد قيل من قبل. الأمر الذي جعلهم يطمئنون بالتقليد الذي دبّ في صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون²²⁸.

ويميل الشيخ محمد جواد مغنية إلى أن السبب الوحيد لسد باب الاجتهاد هو تخوف بعض حكام ذلك الزمان من حرية الرأي والقول على نفسه وعرشه، فاحتال وتذرّع «كي ينكّل بكل حر يأبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور»²²⁹.

وعلى خلاف هذا الرأي هناك من يقول بأن الفقهاء قد ضاقوا ذرعاً بما كان يطلبه منهم الأمراء من فتاوى تحل لهم ما يريدون، فاضطرهم الأمر إلي أن يجتمعوا ويصمموا على إغلاقه ليسدوا الباب في وجه أهواء الأمراء²³⁰.

مع هذا قد يتساءل المرء عن علة حصر المذاهب بالأربعة المعروفة دون غيرها على كثرتها؟

فبحسب تعليل المتأخرين انه يرجع إلى كونها قد دُونت وانتشرت بخلاف غيرها. لهذا رأى الشيخ تقي الدين بن الصلاح - كما ينقل القرافي - ان التقليد يتعين بالأئمة الأربعة دون غيرهم باعتبار ان مذاهبهم قد انتشرت وانبسطت دون غيرها، وهو ما يبرر البقاء عليها لكمالها من هذه الجهة²³¹.

بل ادعى البعض الاجماع على ذلك كما هو قول ابن الهمام²³². ومثل ذلك ما ذكره الراعي وهو يتساءل عن علة وجوب اتباع الأئمة الأربعة دون غيرهم فقال: «سمعت شيخنا وسيدنا قاضي القضاة بغرناطه ابا

228 حجة الله البالغة، ج1، ص153.

229 مغنية، محمد جواد: الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد ببيروت، الطبعة السابعة، 1982م، ص8-9.

230 يعود هذا الرأي إلى الدكتور عبد العزيز كامل، نقله عنه الدكتور يحيى الجمل، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية، 1987م، ص651-652.

231 الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ-1978م، ص30.

232 هداية الموفقين، ص66.

القاسم محمد بن سراج أعزه الله يقول: انما ذلك لكثرة اتّباعهم عرفت مذاهبهم وتحققت، وتواترت أقوالهم عند ارباب مذاهبهم، وانعقد الاجماع على اتّباعهم والاقتراء بهم فلا يجوز لأحد اليوم ان يخرج عن المذاهب الأربعة»²³³.

لكن من وجهة نظر تاريخية سياسية نرى ياقوت الحموي يعتقد بأن القادر العباسي المتخلف (سنة 381هـ) أمر أربعة من علماء الإسلام أن يصنف كل واحد منهم مختصراً على مذهبه، فصنف الماوردي الشافعي (الإقناع)، وصنف أبو الحسين القدوري مختصراً على مذهب أبي حنيفة، كما صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً على مذهب مالك، إلا أنه لم يعرف من صنف على مذهب أحمد بن حنبل. ولما عُرضت هذه المصنفات على القادر قبلها وأمضى العمل عليها²³⁴.

وعند الشيخ (أبو زهرة) أن العلة في ذلك تنتسب إلى عدة دواعي: منها ما يعود إلى التعصب المذهبي، كذلك بسبب تدوين المذاهب ووفرة الثروة الفقهية الجاهزة، حيث به أصبح تناول الأحكام سهلاً، وأيضاً بسبب ولاية القضاء، إذ كان تقليد القاضي بمذهب يرتضيه الخليفة سبباً في اكتفاء الناس به وإقبالهم عليه²³⁵.

وأخيراً فإن هناك من رأى أن السبب في السد وحصر المذاهب هو لكثرة تشتت المذاهب في الفروع وإختلاف الآراء، الأمر الذي جعل الدولة تلجأ إلى تقليدها في مذاهب محصورة، وذلك من خلال دفع قيمة مالية باهضة على كل مذهب يريد لنفسه الإعتراف به رسمياً. فقد جاء في كتاب (رياض العلماء) للإصفهاني نقلاً عن كتاب (تهذيب الأنساب ونهاية الأ عقاب) لبعض المؤلفين من بني أعمام الشريف المرتضى ما ملخصه: أنه إشتهر على ألسنة علماء الشيعة الرأي القائل بأنه لما رأى أهل السنة - في زمن الخلفاء - تشتت المذاهب في الفروع وإختلاف الآراء، بحيث لا يمكن ضبطها، إذ كان لكل واحد من الصحابة والتابعين ومن تبعهم مذهب برأسه في المسائل الشرعية والأحكام الدينية، لذا لجأوا إلى تقليدها وجعلها

233 انتصار الفقير السالك، ص126.

234 ياقوت الحموي: معجم الادباء، شبكة المشكاة الالكترونية، الجزء الخامس عشر، فقرة الماوردي البصري (لم

تذكر ارقام صفحاته). ومقدمة المقدم لكتاب الاجتهاد والتقليد للخوانساري، ص م - ن.

235 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص302-303. والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص188-190.

محصورة في عدد من المذاهب. كذلك انه لما اضطرب الحال لدى أهل السنة فيما بعد، لجأ رؤساؤهم وإتفتت كلماتهم وعقيدة عقلائهم على فرض مبلغ كبير من المال على أصحاب كل مذهب، والتمسوا آلاف الدراهم والدنانير من أرباب الآراء في ذلك المقال. فالحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية لوفور عدتتهم جاؤوا بما طلبوه، فقرروهم على عقائدهم. وكلفوا الشيعة المعروفة في ذلك العصر بالجعفرية لتقديم ذلك المال، ولما لم يكن لهم كثرة مال توانوا في الإعطاء ولم يمكنهم ذلك. وكان ذلك في عصر السيد المرتضى الذي كان رأسهم ورئيسهم، وقد بذل جهده في تحصيل المال وجمعه من الشيعة فلم يتيسر له، حتى أنه كلفهم بأن يأتوا بنصف ما طلبوه ويعطي النصف الآخر من خاصة ماله، فما أمكن للشيعة هذا العطاء، فلذلك لم يدخلوا مذهب الشيعة ضمن تلك المذاهب، وأجمعوا على صحة خصوص المذاهب الأربعة وبطلان غيرها²³⁶. وقد نقل الخوانساري ذلك وعلّق عليه بقوله: «يؤيد هذا التفصيل ما ذكره صاحب (حدائق المقربين) بأن السيد المرتضى (ره) واطأ الخليفة - وكأنه القادر بالله - على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عداد تلك المذاهب وترفع التقية والمؤاخذة على الإنتساب إليهم، فتقبل الخليفة، ثم أنه بذل لذلك من عين ماله ثمانين ألفاً، وطلب من الشيعة بقية المال فلم يفوا به»²³⁷.

مهما يكن فعلى الرغم من أن التقليد ساد قروناً طويلة إلى يومنا هذا بسبب إغلاق باب الاجتهاد، إلا أن هناك العديد من الفقهاء الكبار لم يستجيبوا إلى حكم ذلك الإغلاق، فدعوا إلى الاجتهاد لكل من يقدر عليه، وإن بحدود ما أُطلق عليه المنتسب، وكان منهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، وابن حجر العسقلاني وتلميذه جلال الدين السيوطي، فضلاً عن بعض الحركات الحديثة التي سادت في العالم الإسلامي كحركة الوهابية في الحجاز والحركة السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان، مضافاً إلى بعض المصلحين كالشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا وشيخ الأزهر المراغي وغيرهم.

²³⁶ الإصفهاني، الميرزا عبد الله الأفندي: رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسيني، مطبعة الخيام في

قم، 1401 هـ، ج4، ص33-34.

²³⁷ الخوانساري: روضات الجنات، ج4، ص306-308.

ب - أدلة الاجتهاد عند الشيعة ومناقشتها

إستدل المتأخرون في الاتجاه الشيعي على مشروعية الاجتهاد بعدد من نصوص القرآن والحديث. ومع ذلك فالأدلة التي قدموها ضعيفة لا ترقى إلى مستوى العلم والإطمئنان، كما يتبين لنا كالاتي:

دليل الكتاب

فمن القرآن الكريم إستدل المتأخرون بأية الإنذار: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾²³⁸. إذ قيل إن الآية تدل على الاجتهاد لأنها تتضمن وجوب التفقه في الدين ومن ثم الإنذار الذي ليس هو «إلا الإخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأي المنذر»²³⁹.

لكن لا دليل في الآية على الرأي والاجتهاد بما يفرضه من ظنون وإعتبارات عقلية، فمراد الآية بحسب الظاهر هو طلب التفقه المبني على العلم أو اليقين ولو كان عادياً مما يتناسب مع ما كان عليه الحال في عصر النص. لأننا نعتقد بأن الاجتهاد المصطلح عليه لدى المتأخرين لا عين له ولا أثر في ذلك العصر. إذ لا تجد هناك من يخصص ويقيد ويضيف الإعتبارات العقلية والتحليلات اللغوية من هنا وهناك، بل كان نقل الرواية والأخذ بمضمون النص والخبر هو الجاري دون غيره. ولو أن هناك من فعل غير ذلك من دون ضرورة وإضطراب لكان مذموماً باعتباره يعول على ما هو مظنون رغم وجود النص المفيد للعلم والإطمئنان. لهذا فإن الإختلاف بين الاجتهاد الذي مارسه العلماء المتأخرون وبين الآلية التي زاولها السلف في عصر النص ليس مجرد إختلاف عائد إلى شدة وخفة المؤونة، أو الصعوبة والسهولة، كما يرى بعض الفقهاء²⁴⁰، بل هناك

التوبة/ 122.

238

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص315.

239

المصدر السابق، ص186.

240

فارق نوعي يكمن في كون الممارسة السلفية وقت عصر النص لم تكن مضطرة لطريقة الاجتهاد المصطلح عليه؛ طالما تجد ضالتها المنشودة قريبة منها، سواء من خلال السؤال المباشر للمعصوم أو من خلال الأطراف الناقلة التي تثق بها. وعليه فما الذي يدعوها إلى المغامرة والاجتهاد؛ بأن تخصص أو تقيد أو ترجح بعض المعاني على بعض أو تفتي فيما لا تجد فيه نصاً أو غير ذلك من الممارسات الاجتهادية المتداولة لدى المتأخرين؟!!

كما استدل المتأخرون على حجية الاجتهاد بأية الذكر: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾²⁴¹، فاعتبروا أهل الذكر أو العلماء حجة على غيرهم ومن ذلك فتاواهم.

مع أن ظاهر الآية ليس بصدد الفتوى، فالمذكور في سورة النحل، ومثله سورة الانبياء، هو قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾. فسياق الآية كما هو واضح متعلق بعلماء أهل الكتاب، وهو المنقول عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة²⁴². كما أنه لا دلالة في الآية على حجية الفتوى المتضمنة للظن، خاصة وقد ذمّ القرآن الكريم أتباع الظن في كثير من المواضع.

وقد يُستدل على حجية الاجتهاد بأية الكتمان: ﴿إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾²⁴³، وذلك بأن يقال بأن حرمة كتمان ما أنزله الله تعالى من البينات والهدى دالة على حجية ما يتلقاه المتفقه من تلك البينات، والتي منها ما يتلقاه المجتهد في طلبه لعلم الفقه بمعرفة الحلال والحرام، حيث أنهما يدخلان ضمن البينات والهدى.

لكن التعويل على هذه الآية ضعيف. فظاهرها دال على حالة العلم بالبينات والهدى لا الظن. يضاف إلى أن مورد نزول الآية لا علاقة له

النحل/ 43، والأنبياء/ 7.

تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج2، ص591. وفرائد الأصول، ج1، ص132.

البقرة/ 159.

بالفقه، إذ نزلت بصدد كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) بعد تبيانها لهم في التوراة²⁴⁴.

دليل الأخبار والسيرة

الاجتهاد والتوقيع والمقبولة

من الأحاديث استدل بعض الفقهاء على الاجتهاد بتوقيع الإمام الغائب (المهدي)، حيث ورد فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...»²⁴⁵، إذ اعتبر أن مرجعية راوي الحديث في الحوادث الواقعة ليست لكونه راوياً للحديث من دون إستنباط واجتهاد؛ لوضوح أن الراوي لا يمكنه أن يكون بهذا الشكل مرجعاً في الحوادث الواقعة ولا أن يكون عارفاً بأحكام الأئمة التي فيها الناسخ والمنسوخ والحاكم والمحكوم والوارد والمورود والعام والخاص والمطلق والمقيد والمزاحم والمعارض، والتي تقتضي كافة المرجحات السندية والدلالية والمضمونية كي يتميز الحديث الصحيح عن السقيم²⁴⁶.

وعلى هذه الشاكلة ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في مسألة القضاء، إذ سأل ابن حنظلة الإمام الصادق عن رجلين تنازعا في حكم فمأذا يفعلان، فأجاب بقوله: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه - أي واحد منهما - فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله... قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال الإمام: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في

244 تفسير ابن كثير، ج1، ص206. وفرائد الأصول، ج1، ص132.

245 العاملي، محمد بن الحسن الحر: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 9، ص101.

246 الشيرازي، مرتضى: شوری الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي في بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج1،

الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»²⁴⁷. فقد يقال إن ظاهر هذه المقبولة مع توقيع المهدي دالان على لزوم الأخذ عن المجتهدين وحجية فتاواهم؛ من حيث أنهم مطلعون على الأحكام الشرعية عبر الروايات المأثورة عن الأئمة والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها أو الجمع بينها، وهو ما يعبر عنه في الإصطلاح بالاجتهاد²⁴⁸.

ومن حيث النقد يلاحظ ان الروايتين السابقتين ضعيفتان، حيث يُجهل حال عمر بن حنظلة²⁴⁹، ولم تثبت وثاقة كل من إسحاق بن يعقوب ومحمد بن عصام الواردين في سند التوقيع²⁵⁰. ناهيك عن الفرق الواضح بين (الراوي) الذي له النظر والتمييز في مسائل الحلال والحرام مما يرويه من روايات ويطبقه على القضايا؛ وبين (المجتهد) بحسب الإصطلاح كما عرفنا.

لهذا اعترف السيد الخوئي بأن إطلاق الرواة على المجتهدين هو «إطلاق مسامحي»، ومن ثم ذهب إلى أن ظاهر الحديثين الأمرين بالرجوع إلى رواية الحديث دال على الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما هم مجتهدون²⁵¹. ورأى بالتالي أن أخذ معالم الدين، كما أنه يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه، فإنه يتحقق بالرجوع إلى رواية الحديث²⁵². وإن قرر في محل آخر بأن المستفاد من الآيات والروايات هو الرجوع إلى المجتهد لما يمتلك من خبرة وإطلاع «وأن لنظره دخلاً في جواز الرجوع إليه لا أنه من جهة كونه راوي الحديث»، مشيراً بذلك إلى ما لآية الانذار من دلالة على حجية إنذار الفقيه لأنه ناظر في الأخبار وجامع لمتعارضاتها

²⁴⁷ الكليني: الأصول من الكافي، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401 هـ، ج1، باب اختلاف الحديث، حديث 10، ص67-68. كذلك: وسائل الشريعة، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 1، ص99، وباب 9، حديث 1، ص75-76.

²⁴⁸ الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص357.

²⁴⁹ وُصفت رواية عمر بن حنظلة بالمقبولة لأنها متلقاة من قبل الأصحاب بالقبول. ومع أنه وردت رواية أخرى توثق ابن حنظلة، إلا أنها ضعيفة هي الأخرى، حيث جاء في (المواقبت) عن يزيد بن خليفة إنه قال: قلت لأبي عبد الله (الصادق): إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال الإمام: إذا لا يكذب علينا. بيد أن هذه الرواية ضعيفة، لأن حال يزيد غير معروف كعمر بن حنظلة (انظر: الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص143-144). في حين وصف جعفر العاملي رواية ابن حنظلة بالمعتبرة جداً، استناداً إلى أن هذا الراوي كان شيخاً كبيراً روى عنه عدد كبير من الثقات الكبار والأعيان «بل لم يرو عنه ضعيف إلا رجل واحد. ومن بين من روى عنه من لا يروي إلا عن ثقة كما قيل، كابن بكير وصفوان الجمال» (العاملي، جعفر مرتضى: الصحيح من سيرة النبي الأعظم، طبع في قم، 1400 هـ، ج4، هامش ص185).

²⁵⁰ الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص358.

²⁵¹ المصدر السابق، ص358.

²⁵² المصدر نفسه، ص220.

ومخصص لعموماتها ومقيد لمطلقاتها²⁵³. لذلك دلت على مفهوم الاجتهاد بما ورد في التوقيع من لفظة (الحوادث الواقعة)، رغم أن اشارة النص إلى الرجوع للرواية صريحة. فبرأيه أن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة، مما يبرر الاجابة عليها بالاجتهاد وإعمال النظر. كما أنه استدرك واحتمل ان السر في التعبير برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء يعود إلى أن علماء الشيعة «ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام، فإنهم لا يستندون إلى القياس والإستحسان والإستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون، وإنما يفتون بالروايات الماثورة عنهم عليهم السلام، فهم - في الحقيقة - ليسوا إلا رواة حديثهم»²⁵⁴.

والواقع إن كون الراوي له خبرة في معرفة المعاني والنظر والتمييز في القضايا؛ لا يرفعه إلى مستوى المجتهد كما هو مصطلح عليه. فعلى ما عرفنا أن محاولات الجمع بين المتعارضات وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وتطبيق القواعد العامة على ما لا نص فيه؛ كل ذلك من خصائص المجتهد الذي يمارس عملية الفهم والإستنباط بطريقة كلية تشمل النظر في شتى الأخبار والكلمات التي ترد في النصوص ويكون لها علاقة بالموضوع، كما يستفيد من القواعد الفقهية والأصولية ليطبقها على بحثه، حتى ينتهي في الأخير إلى إبداء رأيه الظني في الحكم. أما الراوي المميز فهو لا يمارس المعالجات الكلية، بل يتعامل مع النصوص تعاملاً جزئياً بحسب ما يطمئن له منها، فيفتي بمنطوقاتها الواضحة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة على الأقل، ويستخدم صور الترجيح المنصوص عليها فيما لو وجد تعارضاً في النصوص، أو أنه يتوقف إذا ما رأى حاله لم يبلغ مرتبة العلم بالمسألة، وذلك عملاً بالأخبار الكثيرة التي تعول على ذلك وتأمّر به. وبالتالي فإنه لا يجازف بالعمل على الجمع بين المتعارضات ما لم يكن مستنداً إلى حجة قاطعة أو أنه على يقين من ذلك.

ويهمنا في هذا الصدد ما ذكره السيد الخوئي من مناقشة القضية السابقة، فقد دلت على شيوع الاجتهاد في عصر الأئمة لدى أصحابهم وأنه لا يختلف جوهرأ عن الاجتهاد في زماننا، سوى التفاوت في السهولة

253 المصدر نفسه، ص98.

254 المصدر نفسه، ص93.

والصعوبة «حيث أن التفقه في الصدر الأول إنما كان بسماع الحديث ولم تكن معرفتهم للأحكام متوقفة على تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام (ع) فلم يكن اجتهادهم متوقفاً على مقدمات؛ أما اللغة فلما عرفت، وأما حجية الظهور وإعتبار الخبر الواحد - وهما الركنان الركبان في الاجتهاد - فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلمات. وهذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير في معنى الاجتهاد، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات، إلا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق في تلك العصور أيضاً، ومن هنا كانوا يسألونهم - ع - إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذا التفقه والاجتهاد بمعنى أعمال النظر متساويان في الأعصار السابقة واللاحقة وقد كانا متحققين في الصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً، فدعوى أن الفقاهاة والاجتهاد - بالمعنى المصطلح عليه - لا عين ولا أثر له في الأعصار السالفة مما لا وجه له»²⁵⁵.

كما ذكر بأن الأخبار الخاصة بإرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقة عليهم، كالروايات التي تأمر بالإرجاع إلى رواية حديثهم عموماً، أو الإرجاع إلى أشخاص محددين؛ مثل العمري وإبنه، ويونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، ويونس مولى آل يقطين، وغيرهم.. كل ذلك له دلالة مطلقة فتشمل حالتين مختلفتين: إحداها ما يؤديه هؤلاء الرجال في مقام الجواب بما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين، أو حمل المطلق على المقيد، أو المسك بالعام عند الشك في التخصيص، أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد والإستنباط. والحالة الأخرى جواب هؤلاء بنقل الألفاظ التي سمعوها عن الأئمة عليهم السلام²⁵⁶.

المصدر نفسه، ص 87-88. 255

المصدر نفسه، ص 91-93. 256

لكن هذا غير صحيح، إذ لا يعقل أن الأصحاب كانوا يمارسون الاجتهاد من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد والإستنباط. ذلك لأن هناك نصوصاً كثيرة تنهى عن ممارسة مثل هذا النحو من الاجتهاد المفضي إلى الظن. إذ كيف يترك الرجوع إلى الإمام نفسه ويعمل بحسب ما يتصوره الذهن؟ وما الفارق بين هذا العمل وبين القياس المنهي عنه؟ لذلك فإن معنى الإرجاع إلى أولئك الأصحاب هو تخويلهم نقل الفتوى، إما بصورة نقل الألفاظ المسموعة عن الإمام، أو نقل المعنى الحاصل منها. وبذلك نستنتج أيضاً أن الناس - في القبال - لم يمارسوا التقليد للأصحاب ما دام هؤلاء ليسوا من أهل الرأي والاجتهاد، بل هم نقلة ألفاظ أو معاني، والناس كانوا يتبعونهم في ذلك.. ففرق كبير بين التقليد والاتباع.

على أن إعمال النظر والتمييز لا يدل في ذاته على الاجتهاد المتواضع عليه. إنما المهم في ذلك أن يكون هناك دليل قاطع بأن العلماء ورواة عصر النص المعول عليهم يفتون بطريقة الترجيح في المعاني والجمع بين الأحاديث وإستخلاص كليات مستنتجة نظرية وتطبيقها على جزئيات النصوص وغير ذلك مما هو لب الاجتهاد المصطلح عليه، ولهذا السبب انه يفضي إلى الظن. فالفارق بين إعمال النظر في عصر النص وبين الاجتهاد في عصورنا المتأخرة؛ هو ذاته الفارق بين العلم والظن، أو بين المحكم والمتشابه، إذ الإحتمال الآخر في الاجتهاد المتواضع عليه غالباً ما يكون قائماً برأسه في ذهن المجتهد، خلافاً لحالة إعمال النظر أو التمييز في عصر النص. أما عن صور الترجيح بين النصوص التي يمارسها الراوي أو الفقيه عند التعارض في ذلك العصر؛ فهي وإن كانت تفضي إلى الظن في الغالب، لكن هذا الظن ليس مقطوع الصلة عن الحجة القاطعة والعلم المبين من خلال التوجيهات الصريحة والواضحة التي قام بها الأئمة تسهيلاً لأصحابهم، وهو أمر يختلف جوهراً عن الممارسة الاجتهادية، إذ ليس هناك دلالة قاطعة تسمح بها، بل على العكس يمكن القول بلا تردد إن المنع والنهي لها هو الحاصل، فهو الأصل.

ويؤيد ذلك أن العلماء في عصر الأئمة، وحتى بعد عصر الغيبة، كانوا لا يرجحون الفتوى على الرواية. فمثلاً كان القدماء يعملون برسالة الشيخ

أبي حسن علي بن بابويه عند حاجتهم للنصوص؛ بناءً على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يُحتمل خطأ نقلها بالمعنى²⁵⁷. مع أن الفتوى - آنذاك - لم تحمل في الغالب جذور الاجتهاد كما هو عند المتأخرين، فكيف الحال عند المعاصرين للنص؟!

ويشهد على ذلك وصف الشيخ الطوسي لرجال الطائفة، وهو أنهم كانوا يمتعضون ويستوحشون من كل ما يخرج عن حدود اللفظ في الرواية والخبر؛ إلى حدّ لا يسعهم حتى تبديل لفظ بلفظ²⁵⁸. كما سبق للشيخ المفيد أن وصف رجال الحديث من الشيعة بأنهم ليسوا من أصحاب النظر والفهم²⁵⁹. وإتبعه في ذلك الشريف المرتضى؛ معتبراً أصحاب الحديث ممن يعولون على التقليد والتسليم والتفويض من غير نظر ولا اجتهاد²⁶⁰.

ويمكن ملاحظة طريقة كل من الشيخين الكليني والصدوق في تلقيهما الأحكام وكيف أنهما لم يخرجوا عن نقل الرواية والعمل بمنطوقها الصريح أو الظاهر مع أنهما عاشا في عصر الغيبة، ومع ذلك فمن الجراف القول أنهما قد مارسا طريقة الاجتهاد بشكل لا يختلف جوهراً عن طريقة المتأخرين.

وكدلالة على ذلك أن الشيخ الصدوق كان ينكر الممارسة الاجتهادية بوعي، فمثلاً أنه يقول وهو يعقب على قصة موسى والخضر: «إن موسى - مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى - لم يدرك بإستنباطه وإستدلاله معنى أفعال الخضر حتى إشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والإستدلال والإستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك.. فإذا لم يصلح موسى للإختيار - مع فضله ومحله - فكيف تصلح الأمة لإختيار الإمام، وكيف يصلحون لإستنباط الأحكام الشرعية وإستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»²⁶¹.

257 فراند الأصول، ج1، ص528.

258 الطوسي، أبو جعفر: المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية

ب طهران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج1، ص2.

259 المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري: شرح عقائد الصدوق، أو (تصحيح الاعتقاد)، ملحق خلف كتابه (أوائل

المقالات)، مكتبة الداوري في قم، ص64-65.

260 رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص211-212، وج2، ص18، وج3، ص310-311.

261 الصدوق: علل الشرائع، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج1، ص63. كذلك: الجزائري: النور المبين في

قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص334. والمعالم الجديدة للأصول، ص25.

وقد يقال بأن الشيخ الصدوق كان يحمل بذور الاجتهاد. فأحياناً أنه لا يتقبل الحديث من العدل الثقة إذا ما وجد عنده معارضاً له. لذلك لم يتقبل ما رواه الشيخ الكليني بخلاف ما عنده من توقيع بخط الإمام الحسن العسكري في باب (الرجل يوصي إلى رجلين)، إذ قال: «هذا التوقيع عندي بخط أبي محمد الحسن بن علي (ع)، وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق (ع)، بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي (ع)»²⁶².

لكن الحقيقة هي أن هذه الطريقة غير ما أستحدث من الاجتهاد، فممارسة قبول الحديث ورفضه من حيث السند، أو من حيث وجود ما هو أقوى منه؛ كانت شائعة مستساغة، بل ومقررة من قبل الأئمة في العديد من النصوص الصريحة الخاصة في الترجيح، وهي غير طريقة التركيب بين مختلف الأحاديث ومحاولة الجمع بين معانيها أو إنتزاع بعض المفاهيم منها لتشكيل معاني جديدة غير صريحة ومقصودة في النص، كما هي طريقة المجتهدين.

والأهم من ذلك ما قد يقال، كدلالة على النزعة الاجتهادية للشيخ الصدوق، هو أنه كان يفتي فيما لو لم يجد نصاً على الحادثة تعويلاً على أصل البراءة. فمثلاً إنه ذكر عبارة بعد نقله لخبرٍ يجيز القنوت باللغة الفارسية، فقال: «ولو لم يرد هذا الخبر لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق (ع) أنه قال: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود». وقد خضع هذا البيان إلى لون من التوجيه لدى بعض الإخباريين كالإسترابادي والحر العاملي؛ من أن مراد الصدوق في عبارة «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» هو ما يتعلق بخصوص الخطابات الشرعية، فيكون كل شيء من الخطابات الشرعية مطلقاً حتى يرد فيه نهي عن بعض الأفراد يقيدده ويخصصه، فيصبح التوجيه بأن الصدوق يريد القول بأن أحاديث القنوت عامة مطلقة لم يرد فيها نهي عن القنوت بالفارسية يقيددها ويخصصها²⁶³.

262 الإسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية، ص51. ووسائل الشيعة، ج20، ص108.
263 انظر: الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية في قم، 1403هـ، ص488. والبحراني، يوسف: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص89.

ولا شك أن هذا التوجيه نافع لولا ما أكده الصدوق في كتابه (الإعتقادات، باب الحظر والإباحة)، حيث قال: «إن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها نهي»²⁶⁴.

والواقع إنه لا يوجد تبرير يُخرِّج الشيخ الصدوق من عمله بالاجتهاد في هذه القضية بالذات، وذلك لوجود عدد كبير من الروايات التي تدعو إلى التثليث في الأحكام والتوقف في الحكم في كل ما لا نص فيه، فهو بالتالي إما أن يكون قد رجح روايات التثنية على روايات التثليث، أو أنه فهم كل مجموعة على معنى خاص بها. وفي جميع الأحوال لا يخلو الأمر من اجتهاد، وقد يكون الشيخ الصدوق قاطعاً بما توصل إليه من فهم وما رجحه من إعتبارات التثنية في الأحكام على التثليث، الأمر الذي يجعل ممارسته مختلفة عن اجتهاد المجتهدين. ومع هذا فمن الناحية المبدئية أن هذا الشيخ لا يقر العملية الاجتهادية، كما تبين لنا عند تعقيبه على قصة موسى والخضر.

الاجتهاد وحديث التفرع عن الأصول

ومن الإستدلالات الأخرى على حجية الاجتهاد ما نُقل عن الإمام الصادق قوله: «إنما علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا». ومثله ما نُقل عن الإمام الرضا قوله: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع».

والروايتان مرسلتان، وكلتاهما منقولتان عن كتاب (السرائر) لابن إدريس الحلي (المتوفى سنة 598هـ)، فالأولى نقلها ابن إدريس عن كتاب هشام بن سالم عن الإمام الصادق، والأخرى نقلها عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا²⁶⁵. والقولان اللذان تتضمنهما الروايتان مجملان، فالتفرع على الأصول لا يعني بالضرورة الاجتهاد بحسب الإصطلاح، فقد يكون تفرعاً بسيطاً من قبيل التفرع المستمد من

264 المفيد: شرح عقائد الصدوق، ص244. والدرر النجفية، ص89.

265 الحلي، محمد بن إدريس: السرائر، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء)، ص473. كذلك: الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 6، حديث 51 و52، ص41.

قول الإمام (ع): «الشك يُنقض باليقين ولا يُنقض اليقين بالشك». فهذا القول أصل يمكن التفريع عليه مختلف حالات التطبيق في العبادات.

الاجتهاد وإفتاء أصحاب الأئمة

كما استدل بعض العلماء على حجية الاجتهاد بما جاء عن الأئمة من أمر لأصحابهم بالإفتاء، كما في أمر الإمام (ع) لأبان بن تغلب بقوله: «إجلس في مسجد المدينة وإفت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»²⁶⁶. وقوله لمعاذ بن مسلم النحوي: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس، قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل لأعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال (ع) لي: إصنع كذا فإني كذا أصنع²⁶⁷.

فطبقاً لمثل هذه النصوص إعتبر الخوئي أن لفظة «الإفتاء» لها دلالة على الاجتهاد²⁶⁸، مع أن الظاهر منها العكس. بل من غير المتوقع أن يأمر الإمام أصحابه بالاجتهاد بما يفضي إلى الظن وهم في غنى عنه لتوفر النصوص لديهم، لا سيما انه توجد نصوص كثيرة منقولة عن الأئمة تنهى عن اتباع الطرق الظنية التي تفضي إليها الاجتهادات. وعليه لا يحمل الإفتاء في الأخبار المنقولة إلا بمعنى نقل الحكم، سواء كان عن طريق الرواية أو بالمضمون، وهو غير الاجتهاد المصطلح عليه عند المتأخرين.

الاجتهاد وأحاديث الترجيح

كما استدل الشيخ الأنصاري على حجية الاجتهاد بروايتين، إحداهما تتعلق برد المتشابه إلى المحكم، إذ جاء في كتاب (الكافي في الأصول

266 النجاشي، أبو العباس: رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1403هـ، ص10.

267 الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 36، ص108.

268 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص88.

والفروع) للكليني عن أبي حيون مولى الإمام الرضا قوله: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا»²⁶⁹. كذلك جاء في (معاني الأخبار) للشيخ الصدوق عن داود بن فرقد قال إنه سمع الإمام الصادق يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا. إن الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»²⁷⁰.

وقد إعتبر الأنصاري أن هاتين الروايتين دالتان على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة، وكذلك على وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة برد المتشابه إلى المحكم. والغرض منهما عنده هو الحث على الاجتهاد وإستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد وجود مرجح لغيره عليه²⁷¹.

ومع أن هناك الكثير من الأخبار التي تفرض قاعدة الترجيح والرد إلى القرآن الكريم أو العمل بالتساقط أو اتباع مخالفة ما يوافق العامة أو الأخذ بالمشهور وبأصدق الحديثين أو غير ذلك من المرجحات المنصوصة.. لكن يمكن القول أن تلك الأخبار لا تعارض الحديثين، حيث يمكن العمل بالحديثين إن أمكن، وإلا فبالترجيح كما ذهب الأنصاري²⁷². مع أن من الواضح أن هذا السلوك هو سلوك ينبني على الاجتهاد الظني، فكيف يكون دالاً عليه وهو يصادره؟!!

وبغض النظر عن روايات الترجيح فإن هناك أحاديث كثيرة تؤكد على التوقف في كل ما لا ينبني على علم أو إطمئنان ويقين، منها ما روي عن الرسول (ص) قوله: «الأمور ثلاثة، أمر بين لك رشده فخذ، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وأمر أُختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل». وما روي عن الإمام الصادق في وصيته لأصحابه: «إذا إشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا». وما جاء عن الإمام

269 الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 9، حديث 22، ص82.
 270 الصدوق، أبو جعفر القمي: معاني الأخبار، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي ببيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ-1990 م، ص1. كذلك: الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 9، حديث 27، ص84.
 271 فرائد الأصول، ج2، ص776 و778.
 272 المصدر السابق، ج1، ص341-342 و347.

الصادق في رواية زرارة بن أعين، إذ قال: «حق الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إليه حقه». وقول الإمام الرضا في رواية المسمعي الواردة في إختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم الكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتاكم البيان من عندنا».. وغير ذلك من الروايات التي ظاهرها وجوب التوقف²⁷³. وعليه إذا فرضنا أن الروايتين المبحوثتين يفضيان إلى نوع من الظن بحسب تفاوت قوة الدلالة، وهو ما يعنيه الاجتهاد، فإن ذلك سيصطدم مع ما ذكرنا من روايات التوقف والرد إلى الله تعالى. أما إذا أمكن التوفيق بين المجموعتين من الروايات فذلك لا يتم إلا عن اجتهاد؛ فنكون قد صادرنا على المطلوب من جديد.

على أن الروايتين المبحوثتين لا يخلوان من إجمال، إذ أن رواية رد المتشابه إلى المحكم قد يراد منها ما يتعلق بالعقائد، وعلى فرض جريانها في الأحكام فإن ظاهرها لا يفيد الاجتهاد المصطلح عليه، وذلك باعتبار أن فحواها يفيد الأمر برد المتشابه إلى المحكم على وجه العلم لا الظن. أما الرواية الأخرى فمن الصعب تصور ورودها في العبادات، إلا إذا كان القصد هو فهم كلمات الأئمة بشرط العلم لا الظن.

ومع هذا وذاك فالروايتان ضعيفتان، حيث الرواية الأولى «أنتم أفقه الناس..» مرسلة²⁷⁴. أما رواية المحكم والمتشابه فقد ورد في سندها أبو حيون مولى الإمام الرضا، وهو لم يوثق عند علماء الرجال²⁷⁵.

²⁷³ انظر ذلك في باب (وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى)، ضمن: الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 12، ص111. كما انظر: النوري، حسين الطبرسي: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في بيروت، الطبعة الثالثة، 1412 هـ-1991 م، ج17، باب حكم التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى والعمل، ص321 وما بعدها.

²⁷⁴ فقد رواها الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه وغيره عن... عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن حسان الواسطي عن ذكره عن داود بن فرقد عن الإمام الصادق. ولا شك أن جملة «عمن ذكره» تفيد الإرسال.

²⁷⁵ قال النجاشي في رجاله عن أبي حيون بأنه لا يُعرف بغير هذه الكنية، وله كتاب في الملاحم. وذكره الطوسي في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمة. أما السيد الخوئي فقد اعتبر أن «طريق الشيخ إليه صحيح على الأظهر»، وربما يقصد بذلك أنه لم يرو عن الأئمة. وفي جميع الأحوال إنه لم يُذكر عن أبي حيون غير ما ذكرنا (انظر حول ذلك المصادر التالية: رجال النجاشي، ص458. والطوسي، أبو جعفر: رجال الطوسي، حقه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم، دار الذخائر في قم، الطبعة الثانية، 1411 هـ، ص519. والخوئي، أبو القاسم: معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم في قم، الطبعة الثالثة، 1403 هـ-1983 م، ج21، ص138.

أخيراً هناك الكثير من الروايات التي تبدي النهي عن الاجتهاد والرأي، منها ما روي عن أبي بصير قوله: قلت لأبي جعفر (الباقر): ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا، فقال (ع): أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله. وعن أبي بصير أيضاً قوله: قلت لأبي عبد الله (الصادق): ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله. وعن الإمام علي (ع) إنه قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في إلتباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في إرتماس. وغير ذلك من الأحاديث²⁷⁶.

العمدة في مشروعية الاجتهاد

يظل أن العمدة في مشروعية العمل بالاجتهاد هو الحاجة والضرورة مع فقد قرائن العلم واليقين، خاصة مع تجدد الحوادث التي لم يسبق لها وجود في عهد النص. فلولا ذلك ما كنا نجد دلالة واضحة على جوازه. وقد سبق لابراهيم القطيفي المعاصر للمحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) أن أشار إلى هذا المعنى بقوله: إن «الاجتهاد في مذهب الامامية ليس طريقاً جائزاً بالأصالة، وإنما جاز للضرورة الحاصلة من غيبة الإمام، وبعده أجزى للمجتهد ما دام قائماً بالمحافظة على الأدلة... والاجتهاد مقول بالتشكيك كما لا يخفى، ويتجزأ على المذهب المختار للاصوليين»²⁷⁷.

فمعاني الأخبار والأحاديث تعطي دلالة مخالفة للاجتهاد. فهي تنهى عن العمل بكل ما يفضي إلى الظن؛ سواء سُمي اجتهاداً أم قياساً أو رأياً أو غير ذلك من المسميات. والعجيب رغم أن الأصوليين من الشيعة وجدوا نهياً واضحاً للأخبار على كل من الرأي والقياس والاجتهاد لكونها تفضي

²⁷⁶ انظر باب (عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية)؛ ضمن: الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 6، ص21 وما بعدها. كذلك: المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء ببيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م، ج2، باب 16، بعنوان (النهي عن القول بغير علم، والإفتاء بالرأي وبيان شرائطه). كما انظر: مستدرک الوسائل، ج17، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس، ص252 وما بعدها.

²⁷⁷ روضات الجنات، طبعة الدار الإسلامية، ج1، ص38-39.

إلى الظن؛ فقد حملوها على بعض صور الاجتهاد التي يعمل بها الاتجاه السني؛ خاصة القياس، وكان أول من صرح بذلك المحقق نجم الدين الحلبي²⁷⁸، وعاضده ابن اخته العلامة الحلبي إذ يقول: «وأما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الأحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الأخبار المتعارضة، أما أخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا»²⁷⁹، رغم أن دلالة الأخبار واضحة في النهي عن جميع أنواع الاجتهاد المفضية إلى الظن.

بل حتى المحقق الحلبي أبدى في بعض كتبه شيئاً من التحفظ إزاء الاجتهاد والفتوى، كما في مطلع الفصل الأول من كتابه (المعتبر)، إذ أبدى عدم رضاه بالفتوى غير القطعية، فقال في وصيته: «انك في حال فتواك مخبر عن ربك وناطق بلسان شرعه، فما أسعدك ان أخذت بالجزم، وما أخيبك ان بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى: ﴿وان تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ وانظر إلى قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ وتفظن كيف قسم الله مستند الحكم إلى القسمين، فما لم يتحقق الإذن فانت مفتر»²⁸⁰.

وقد يدل هذا الكلام على عدم تقبل المحقق الحلبي للفتوى ما لم تكن قطعية تنطق بلسان الشرع مما يطلق عليه الحكم الواقعي. كما قد يحمل كلامه الأخير على ان الفتوى غير مقيدة بالقطع، بل تتوقف على الاذن الشرعي فحسب، أي على القطع في الحجة ولو كانت الفتوى ظنية كما هو مسلك من جاء بعده من الفقهاء. حتى ذكر القمي في (قوانين الأصول) ان اثبات حجية ظن المجتهد يعتمد على الدليل القطعي وانه من الأصول الكلامية لا الأصول الفقهية، إذ اعتبر ان أغلب ما نطق به الشرع لا يفيد اليقين، ومع هذا قبل به الشرع، لذلك كان حجة²⁸¹.

278 انظر عبارته التي نقلناها خلال الفصل الأول من كتابنا هذا.

279 مبادئ الوصول إلى علم الأصول، نفس المعطيات السابقة، ص496.

280 الحلبي، نجم الدين: المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، مقدمة المؤلف. والمختصر النافع في فقه الامامية، تقديم محمد تقي القمي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1405 هـ-1985م، مقدمة محمد تقي القمي، ص ي.

281 المحقق القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية، ص373 و450.

وزاد جماعة من الفقهاء في الطين بلة، وادعوا أن الاجتهاد كان معمولاً به في عصر النص بتوجيه من قبل الأئمة، وذلك ليبرروا ما اضطروا إليه من ضرورة العمل به مادامت قرائن العلم والوضوح ذهبت مع ذهاب عصر النص. لذلك نجد موقفهم هذا يخالف تماماً موقف القدماء منهم؛ الذين «إدعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً ما دام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية»²⁸².

من هنا نقول: كان الأولى بالأصوليين أن لا يقفوا مثل ذلك الموقف المتناقض، وعليهم أن يتقبلوا جميع صور الاجتهاد المفضية إلى الظن من باب الضرورة والإضطرار وأن يرجحوا بعضها على البعض الآخر بحسب قوة الظن كما هي طريقة أغلب أصحاب دليل الإنسداد، وكما فعل بعضهم حين وجد ما يبرر العمل بالقياس؛ معتبراً أن النهي عنه إنما إقترن مع وجود النص والوضوح، أما مع غياب ذلك فلا فرق بينه وبين صور الاجتهاد الأخرى المفضية إلى الظن. فقد وجّه الأنصاري ما مال إليه بعض العلماء من الشيعة في الأخذ بدليل القياس في مثل هذه الأزمنة المتأخرة عن عصر النص. وتحرير هذا الرأي يأتي من أن الدليل على حرمة القياس إن كان هو الأخبار المتواترة معنى في الحرمة؛ فلا ريب أن بعضها جاء في الرد على المخالفين في عصر الأئمة؛ باعتبارهم تركوا نصوص أهل البيت ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم الخاصة. كما أن بعضاً منها يدل على حرمة القياس من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً. وبعض آخر يدل على الحرمة من حيث إستلزامه لإبطال الدين ومحق السنة؛ لإستلزامه الوقوع غالباً في خلاف واقع الحكم الإلهي. كذلك أن بعضاً آخر يدل على الحرمة ووجوب التوقف إن لم يوجد ما عداه، ولازمه الإختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى الأئمة. لكن جميع تلك الوجوه من دلالات الأخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس عند عدم التمكن من العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي إليه؛ بسبب الإنسداد الحاصل ببعد زماننا عن زمن النص. مما يعني أن العمل به جاء للضرورة والإضطرار إن كانت ظنيته أقوى من ظنية غيره من الطرق الكاشفة عن الحكم²⁸³.

خلاصة الفصل الثاني

لقد تناولنا مسألة الاجتهاد بوصفه ضرورة نشأت بعد انتهاء عصر النص، حيث لم تعد النصوص كافية لتغطية جميع الوقائع المتجددة، كما أن الفهم البشري أضاف إليها ما يستدعي التنقية والمراجعة. ومع ذلك لاحظنا أنه لا يوجد دليل قطعي صريح يثبت مشروعية الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي القائم على الظن.

فعند استعراض الأدلة القرآنية، تبين أن الآيات التي استُدل بها لا تدل على الاجتهاد بالمعنى الأصولي، فأية (فاعتبروا يا أولي الأبصار) تتعلق بالاتعاظ من الوقائع لا بالقياس الفقهي، كما أن آيات المتشابه والاستنباط تشير إلى العلم لا إلى الظن، وقد تكون مرتبطة بالعقائد أو بوقائع معينة لا بالتشريع العام. كذلك فإن الآيات التي تأمر بسؤال أهل الذكر أو التفقه لا تثبت الاجتهاد الظني بشكل مباشر. ومن هنا خلصنا إلى أن القرآن لا يقدم دليلاً واضحاً على الاجتهاد كما فهمه المتأخرون.

أما من جهة الأحاديث التي استُدل بها، مثل حديث «إذا حكم الحاكم فاجتهد...»، فهي لا تتعلق باستنباط الأحكام بل بتطبيقها في مجال القضاء، وهو مجال يحتمل الخطأ في تشخيص الواقع لا في أصل الحكم. كما أن بعض الروايات الأخرى إما ضعيفة أو غير صريحة الدلالة. وبالنسبة للإجماع، فإن دعوى انعقاده على حجية الاجتهاد لا تصمد، لوجود معارضات من بعض السلف الذين انتقدوا القياس والرأي.

وحول مسألة اجتهاد النبي (ص)، عرضنا اختلاف العلماء بين مثبت ومانع ومتوقف. ورجحنا أن النبي مارس نوعاً من الاجتهاد في القضايا الدنيوية كالإدارة والحرب والقضاء، بدليل ما ورد من عتاب قرآني وبعض الوقائع العملية، إلا أن هذا الاجتهاد لا يمتد إلى الأحكام الشرعية بمعناها التشريعي الظني، إذ كان النبي يعتمد في ذلك على الوحي.

وفيما يتعلق بالصحابة، تبين أن ما صدر عنهم في حياة النبي (ص) لا يعد اجتهاداً اصطلاحياً، بل كان إما تطبيقاً للأحكام أو تصرفاً اضطرارياً عند

غياب النص. أما بعد وفاة النبي، فقد ظهر الاجتهاد بشكل أوسع بسبب الحاجة، لكنه ظل بسيطاً وغير منظم، وقد اعتمد على المشاورة والتقدير المباشر دون قواعد أصولية محددة. كما نُقل بأن كثيراً من الصحابة والتابعين كانوا يتحفظون من الرأي والقياس، ومثل ذلك نُقل أن الأئمة لاحقاً لم يعتمدوه إلا عند الضرورة.

وقد خلصنا إلى أن الاجتهاد بوصفه منهجاً منظماً لم يتبلور إلا في مرحلة لاحقة، خاصة مع الشافعي، وأنه نشأ استجابة لحاجة واقعية دون الاستناد إلى دليل قطعي صريح من النصوص، وهو ما يفسر تطوره واتساعه عبر العصور.

مع ذلك فقد تحوّل الفقه السني من مجال مفتوح للاجتهاد إلى حالة يغلب عليها التقليد منذ القرن الرابع الهجري، حيث استقر الأمر تدريجياً على حصر المذاهب في أربعة بعد اندثار غيرها، وتكرّس الاعتقاد بأن شروط الاجتهاد المطلق لم تعد متحققة في العلماء المتأخرين، بل وصل الأمر إلى القول بإجماع الناس على خلو الزمان من مجتهد مستقل، وهو ما دعمه عدد من الأصوليين والفقهاء الذين رأوا أن تعقد العلوم وتشعبها، إلى جانب صعوبة الإحاطة بأدوات الاجتهاد، حال دون بلوغ تلك المرتبة. وقد أدى هذا التصور إلى فرض التقليد بوصفه ضرورة لحفظ الدين من الفوضى أو الانحراف، خاصة مع الاعتقاد بأن فهم النصوص يتطلب خبرة لا تتوفر إلا للأئمة المتقدمين.

وفي المقابل، ظهرت آراء معارضة جزئياً أو كلياً لهذا الاتجاه، فبعض الفقهاء أكدوا ضرورة بقاء الاجتهاد ولو في صورته غير المستقلة، مستندين إلى الحاجة المستمرة لتجديد الفهم الديني، بينما فسّر آخرون إغلاق باب الاجتهاد بعوامل تاريخية وسياسية، مثل خشية الحكام من حرية الرأي، أو رغبة الفقهاء في الحد من تدخل السلطة، أو حتى بسبب انتشار المذاهب المدونة وسهولة الرجوع إليها، مما شجّع على الاكتفاء بها دون غيرها. كما طُرحت تفسيرات أخرى تربط حصر المذاهب بعوامل مؤسسية كالقضاء أو بدوافع تنظيمية لتقليل التشتت الفقهي.

وعند انتقالنا إلى مناقشة أدلة الاجتهاد في الفكر الشيعي، تبين أن المتأخرين استدلوا بآيات قرآنية وأحاديث لإثبات مشروعيته، إلا أن هذه الأدلة – بحسب التحليل المعروف – لا تدل على الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي القائم على الظن، بل تشير إلى التفقه المبني على العلم أو نقل النصوص. كما فرّقنا بين دور الراوي في نقل الحديث وتمييزه، ودور المجتهد الذي يمارس استنباطاً نظرياً واسعاً، فاعتبرنا أن الممارسة الأولى قد سادت في عصر النص، بينما الاجتهاد اللاحق يمثل تحولاً نوعياً لا مجرد تطور تدريجي.

وأشرنا إلى أن كثيراً من الروايات المنقولة عن الأئمة تدعو إلى التوقف عند الشبهات وعدم العمل بالظن، وهو ما يتعارض مع جوهر الاجتهاد كما تطور لاحقاً، الأمر الذي دفع بعض العلماء إلى إعادة تفسير تلك النصوص أو حصرها في أنواع معينة من الاجتهاد كالرأي والقياس. ومع ذلك خلصنا إلى أن هذه المحاولات لا تنجح في رفع التعارض، وأن الاجتهاد لم ينشأ استناداً إلى أدلة شرعية، بل نتيجة حاجة واقعية فرضها غياب النصوص المباشرة وتجدد الوقائع. فرغم ضعف الأدلة الشرعية على الاجتهاد، أصبح أمراً لا مفر منه بسبب الضرورة، إذ إن تعقّد الحياة وبعُد الزمن عن عصر النص جعلاً من المستحيل الاكتفاء بالنقل الحرفي، فكان اللجوء إلى مختلف أشكال الاستنباط الظني حلاً عملياً، حتى لو ظل محل إشكال من الناحية المبدئية.

وهكذا ننتهي إلى أن كل الأدلة (الشرعية) التي تمّ تقديمها لإثبات حجية الاجتهاد كما تعارف عليه لدى الفقهاء هي ضعيفة، ومثلها الأدلة المتعلقة بالتقليد كما سنرى. إنما نشأ الاجتهاد بسبب الحاجة الواقعية؛ بغض النظر عن الطريقة المنتهجة إن كانت صحيحة أم خاطئة أو كارثية!!

القسم الثاني: التقليد

الفصل الثالث

التقليد وأدلته

مفهوم التقليد وتاريخ حدوثه

التقليد في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد الإنسان غيره بها، ومنه يكون المقلد جاعلاً للحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده²⁸⁴. وفي أصل الإستعمال يعرّف التقليد بأنه العمل بقول الغير من غير حجة مُلزِمة²⁸⁵، أو من غير حجة فحسب²⁸⁶. ومثاله أخذ العامي والمجتهد بقول مثله. مع ذلك سُمي أخذ المقلد بقول المفتي تقليداً عرفاً²⁸⁷. وفي هذه الحالة أُعتبر التقليد لدى الذين جوزوه بأنه عمل العامي بقول المفتي بحجة مُلزِمة. فهو من هذه الناحية عبارة عن اتّباع المجتهد فيما ينتهي إليه نظره دون العلم بدليله على المسألة. وهو باختصار عبارة عن اتّباع من هو عاجز عن الفحص لمن هو قادر عليه بالاجتهاد.

فمن تعريفاته هو أنه «أخذ فتوى الغير للعمل به». أو أنه تطبيق العمل على فتوى الغير. أو «الإلتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمل به بعد، ولا أخذ فتواه»²⁸⁸.

وقد لقيت هذه التعاريف نقداً من قبل المحقق الخوئي، واستبدالها بتعريف آخر يتناسب مع كل من المفهوم اللغوي والعرفي، فعرفه بأنه «الإستناد إلى قول الغير في مقام العمل»، فيكون معنى تقليد العامي للمجتهد هو أن يجعل أعماله على رقبة المجتهد وعاتقه، لا أن معناه

284 البحر المحيط، ج6، ص270. وإرشاد الفحول، ص265.

285 الإحكام للأمدي، ج4، ص445.

286 إرشاد الفحول، ص265.

287 معالم الدين، ص385.

288 انظر: الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص77-79. والكفاية، ص539. ومعالم الدين، ص385. ومنتهى الأصول، ج2،

ص631. وعناية الأصول، ج6، ص214-215.

الإلتزام أو الأخذ أو غير ذلك مما لا يوافق المعنى اللغوي. وبرأي الخوئي أنه إذا فسرنا التقليد بالإلتزام فسيكون معنى تقليد المجتهد هو أن يجعل العامي فتوى المجتهد وأقواله قلادة لنفسه، لا أنه يجعل أعماله قلادة في رقبة المجتهد. لذلك فالمناسب برأيه هو التعريف الثاني لا الأول²⁸⁹.

وبنظر السيد محسن الحكيم إن إختلاف التعاريف في معنى التقليد لا يغير من حقيقة وحدة مراد العلماء من أنه العمل بقول الغير²⁹⁰.

ومن الناحية التاريخية ان التقليد بالمعنى الدال على اتباع قول المجتهد ورأيه، سواء بالأخذ أو العمل أو غير ذلك، لم يكن معروفاً في عصر النص وظلاله. فقد كان الناس في عصر النبي - والأئمة - والصحابة والتابعين يأخذون معالم دينهم عبر عملية تدعى الاتباع. وهي تعني اتباع قول النبي وسيرته، ولو بصور غير مباشرة من خلال ما يكشف عنها من سيرة الصحابة والتابعين أو من حيث نقل الناقلين. حتى قيل إن الناس آنذاك كانوا لا يتبعون إلا صاحب الشرع، وكانوا يتعلمون صفة الوضوء والغسل والصلاة والزكاة ونحو ذلك من آبائهم أو معلمي بلدانهم؛ فيمشون حسب ذلك. بل حتى مع ظهور المذاهب وشيوعها إذا وقعت لهم واقعة إستفتوا فيها أي مفت وجدوه من غير تعيين مذهب محدد²⁹¹. وهو أمر وإن كان لا يخلو من تقليد، لكنه ليس تقليداً لشخص بعينه، فربما يراد من ذلك إعتبار الفقهاء تابعين أكثر من كونهم مجتهدين.

ويبدو أن التقليد باتباع أقوال أصحاب الرأي والاجتهاد من دون تمحيص لم يحدث بصورة واعية إلا بعد وقت متأخر عن عصر التابعين. وعلى رأي ابن حزم إنه لم يكن للتقليد أثر في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، إنما بدأ أول الأمر بعد (سنة 140هـ)، ومن ثم شاع وعم بعد المائتين من الهجرة، فندر من لم يلتزم به ويعول عليه²⁹². وإن كان قد ذكر في إحدى رسائله أنه حدث في القرن الرابع الهجري²⁹³.

289 الاجتهاد والتقليد، ص77-79.

290 الحكيم، محسن الطباطبائي: مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب في النجف، الطبعة الرابعة، 1391هـ، ج1،

ص11.

291 حجة الله البالغة، ج1، ص153.

292 ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، ج6، ص146. كذلك: الشوكاني، محمد بن علي: رسالة

القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ضمن رسائله السلفية، ص17.

293 ملخص إبطال القياس، ص52.

كما جاء في كتاب (أعلام الموقعين) لإبن القيم الجوزية أن التقليد لم يعرف على وجه الضرورة واليقين في عصر التابعين وتابعي التابعين، إنما حدث في القرن الرابع الهجري²⁹⁴. فقد قال في معرض رده على دعاة التقليد: «إنا نعلم بالضرورة، انه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ رجلاً منهم يقلده في جميع اقواله، فلم يسقط منها شيئاً، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئاً. ونعلم بالضرورة ان هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين. فليكذبنا المقلدون برجل واحد، سلك سبيلهم الوخيمة، في القرون الفضيلة على لسان رسول الله (ص)»²⁹⁵. وأيد الشيخ أبو زهرة كون التقليد ابتداءً منذ القرن الرابع الهجري لكنه كان تقليداً جزئياً ابتداءً، ثم أخذ يتسع نطاقه حتى صار تقليداً كلياً في آخر العصور²⁹⁶.

على أن هناك فرقاً بين التقليد والاتباع لم يكثر له الكثير من الفقهاء في الساحتين السنية والشيعية، فحسبوه أمراً واحداً، الأمر الذي جعلهم يستدلون على صحة التقليد بالاستناد إلى دليل الاتباع الممارس في عصر الصحابة والتابعين. فالكثير منهم يذكر في معرض تقديم الأدلة على التقليد بأن الناس كانوا يقلدون الصحابة والتابعين وأصحاب الأئمة - كما عند الشيعة - بأخذ الفتوى عنهم²⁹⁷. بل يسمي البعض حتى الأخذ عن النبي بأنه تقليد، كما هو الحال مع الشافعي، وإن كان يريد بذلك القبول من غير سؤال، ولم يرد ما هو مصطلح عليه²⁹⁸. فهو ليس بالتقليد الذي يريده الفقهاء من حيث أنه الأخذ بالرأي، ففارق بين اتباع النص، سواء كان آية أم رواية أو ما يكشف عنه من سيرة، وبين اتباع الرأي الذي هو عبارة عن سلسلة من النظر والتفكير والمماحكة بين الأدلة. فموارد الاتباع ليست موضعاً للاجتهاد المفضي إلى الظن بخلاف موارد التقليد. لهذا قال الشيخ

294 أعلام الموقعين، ج2، ص 108.

295 اعلام الموقعين، ج2، ص208 .

296 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 302.

297 انظر مثلاً: الإحكام للآمدي، ج4، ص451. والكفاية، ص540-541. والفصول الغروية، ص419. والاجتهاد

والتقليد للخنوي، ص91 وما بعدها.

298 قال البعض بهذا الصدد: «لا خلاف أن قبول قول غير النبي (ص) من الصحابة والتابعين يسمى تقليداً، وأما قبول

قوله صلى الله عليه وسلم فهل يسمى تقليداً؟ فيه وجهان بينتبان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا هو، وذكر الشيخ أبو حامد

إن الذي نصّ عليه الشافعي أنه يسمى تقليداً، فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به ما نصه:

وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله (ص)» (إرشاد الفحول، ص265. كذلك: البحر المحيط، ج6،

ص270-272). ويقال في المصادر الشيعية: إن اتباع الكتاب والسنة النبوية والأئمة كما هو مأمور به عبارة عن تقليد

(انظر: النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوجاني، دار الكتب

الإسلامية بطهران، 1367هـ. ش، ج4، ص23. كذلك انظر عنوان الباب العاشر من أبواب صفات القاضي للوسائل، ج18،

ص89.

أبو محمد المقدسي وبعض الشافعية: «ليس الأخذ بقوله عليه السلام تقليداً؛ لأن قوله حجة لما سبق وعرف في مواضعه، والتقليد أخذ السائل بقول من قلده بلا حجة ملزمة له يعرفها»²⁹⁹.

التقليد بين الحرمة والحلية

لم يتفق العلماء - كما هو معلوم - على رأي واحد حول تحديد الحكم الخاص بالتقليد إن كان يجوز أو لا يجوز. فقد ذهب القدماء - وقت ظهور المدارس الفقهية - إلى الحرمة. في حين مال أغلب المتأخرين إلى حليته.

ونُقِلَ أن السلف ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة كانوا ينهون عن الأخذ عنهم بالتقليد. فقد جاء عن ابن مسعود قوله: إلا لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن، وإن كفر كفر. وقال: لا يكن أحدكم إمعة يقول: إنما أنا رجل من الناس إن ضلوا ضللت وإن اهتدوا اهتديت. وقال لرجل: لا تقلد دينك أحداً، وعليك بالأثر. وقال المفضل بن زياد: لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا ان يغلطوا³⁰⁰. كما جاء عن ابن عباس انه قال: «ويل للاتباع من عثرات العالم، قيل كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم برسول الله (ص) منه فيترك قوله ذلك ثم تمضي الاتباع». ومن ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف: «لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه»³⁰¹. أو قوله: «حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»³⁰². وقول مالك: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»³⁰³. وما اشار اليه الشافعي في رسالته³⁰⁴، وكذا ما قاله: «مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل، يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري»³⁰⁵. ونقل إسماعيل بن يحيى المزني عن

299 صفة الفتوى، ص 54.

300 صفة الفتوى، ص 52. والقول السديد في كشف حقيقة التقليد، ص 14 و 15.

301 أعلام الموقعين، ج 2، ص 112 و 201.

302 القحطاني، محمد عبد الله: البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل (لم يكتب عنه شيء)، ص 140.

303 انظر حول ذلك المصادر التالية: ملخص إبطال القياس، ص 66. والإحكام لابن حزم، مطبعة السعادة، ج 6،

ص 56 و 149-150، ج 2، ص 122-123. والموافقات، ج 4، ص 289. وانتصار الفقير السالك، ص 194.

304 الرسالة، ص 42.

305 أعلام الموقعين، ج 2، ص 200.

الشافعي أنه كان ينهى عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه³⁰⁶. وجاء عن ابن حنبل إنه قال: «لا تقلد في دينك أحداً... ما جاء عن النبي (ص) وأصحابه فخذ به، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير»³⁰⁷. وهو بذلك يفرق بين التقليد والاتباع. كما جاء عنه قوله: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الثوري ولا الأوزاعي وخذ من حيث أخذوا»، وقوله: «من قلة فقه الرجل ان يقلد دينه الرجال»³⁰⁸. وقد شاع عن ابن حنبل ومذهبه عدم اقرار التقليد وان لكل انسان وسعه في الاجتهاد؛ خلافاً لما حصل لدى المذاهب الثلاثة الأخرى. وكذا الحال مع مذهب الظاهرية التي أوجبت الاجتهاد على الكافة بمن فيهم العامة من الناس³⁰⁹. وكان ابن حزم يرى ان على كل من العامي والعالم حظه الذي يستطيعه من الاجتهاد³¹⁰. وجاء عن عبد الله بن المعتز قوله: «لا فرق بين بهيمة تنقاد وإنسان يقلد»³¹¹. ونقل القرافي المالكي أن مذهب مالك وجمهور العلماء هو أنهم يقولون بوجوب الاجتهاد وإبطال التقليد³¹².

ومما يُذكر بهذا الصدد أنه كان مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة ومحمد بن إبراهيم بن دينار وغيرهم يختلفون إلى ابن هرمز، فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما، وإذا سأله ابن دينار وذووه لم يجبهما، فتعرض له ابن دينار يوماً فقال له: يا أبا بكر لم تستحل مني ما يحل لك؟ فقال له: يا ابن أخي وما ذاك؟ قال: يسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما وأسألك أنا وذووي فلا تجيبنا؟ فقال: أوقع ذلك يا ابن أخي؟ قال: نعم، قال: إني قد كبرت سني ودق عظمي، وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مثل الذي خالطني في بدني، ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان، إذا سمعا مني حقاً قبلاه وإن سمعا خطأ تركاه، وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه³¹³.

306 أعلام الموقعين، ج2، ص200. وحجة الله البالغة، ج1، ص155.

307 أعلام الموقعين، ج2، ص200.

308 المصدر السابق، ص201.

309 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص302.

310 النبذ في اصول الفقه، ص72.

311 أعلام الموقعين، ج2، ص196.

312 تنقيح الفصول في علم الأصول، الفصل الثاني من الباب التاسع عشر. وحقوق الانسان في الإسلام، ص225.

313 أعلام الموقعين، ج2، ص198.

كما ذكر أنه اضطجع ربيعة يوماً مقنعاً رأسه وبكى، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: رياء ظاهر وشهوة خفية والناس عند علمائهم كالصبيان في إمامهم؛ ما نهوهم عنه إنتهوا، وما أمروا به إئتمروا³¹⁴.

ومع هذا نُقل في القبال عن بعض المتقدمين ما ظاهره جواز التقليد، كقول محمد بن الحسن: «يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه، ولا يجوز له تقليد مثله»³¹⁵، كذلك قول الشافعي في أكثر من موضع: قلته تقليداً لعمر.. وقلته تقليداً لعثمان.. وقلته تقليداً لعطاء³¹⁶. لذلك روي عن الشافعي في رسالته القديمة أنه كان يجيز تقليد أيّ من الصحابة دون من سواهم. كما نُقل عن ابن سراج قوله: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد. بل روي عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري قولهم بجواز تقليد العالم للعالم مطلقاً. كما نُقل عن أبي حنيفة روايتان. وجاء عن بعض أهل العراق قوله بجواز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه³¹⁷.

ولا شك ان بعض هذه الأقوال دالة على صحة التقليد حين العجز عن معرفة موقف الشرع، كما هو الحال مع قول الشافعي، إذ سبق أن عرفنا بأنه لا يقر التقليد مبدئياً. لذلك سوّغ بعض المتأخرين من أمثال ابن القيم الجوزية الاضطرار إلى مثل هذه الحالة من التقليد، ورأى أن غاية ما نُقل عن أئمة المذاهب هو أنهم قلّدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلّدوه. وقد اعتبر هذه الطريقة هي فعل أهل العلم، وبالتالي فهي الواجبة لأن التقليد إنما يباح للمضطر. لكنه من الناحية المبدئية لا يرى جواز تقليد أحد، بل ذهب كما ذهب قبله ابن حزم بأن تُعرض أقوال الرجال على الكتاب والسنة ويؤخذ ما يوافقهما ويُعرض عما يخالفهما، معتبراً ذلك مما أمر الشرع به³¹⁸. فبرأي ابن حزم ان العامي والعالم في ذلك سواء، وعلى كل

314 المصدر السابق، ج2، ص196 .

315 اعلام الموقعين ج2، ص258. والشالي القفال: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، حققه وعلق عليه ياسين

أحمد ابراهيم، مؤسسة الرسالة ببيروت - دار العقل بعمان، الطبعة الاولى، 1400 هـ - 1980 م، ج1، ص54.

316 اعلام الموقعين، ج2، ص258.

317 المستصفي، ج2، ص384. والإحكام للأمدي، ج4 ص430.

318 اعلام الموقعين، ج2، ص259-260 و213.

واحد من الناس حظه من الاجتهاد بحسب وسعه، وخطاب الله للناس جميعاً دون تمييز بين عالم وعامي ﴿وما كان ربك نسياً﴾³¹⁹.

أما المتأخرون من الفقهاء فأغلبهم مال إلى جواز التقليد، بينما ذهب القليل منهم إلى التحريم، كإبن حزم في مختلف كتبه، وإبن تيمية وتلميذه إبن القيم، وقد ذكر الأخير في (اعلام الموقعين) واحداً وثمانين وجهاً على بطلان التقليد³²⁰، وكذا الحال مع أبي عبد الله بن خواز منداد البصري المالكي الذي عرّف التقليد بأنه الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه وهو ممنوع في الشريعة، على خلاف الاتباع الذي عدّه مما ثبتت عليه الحجة³²¹. ومما قاله بهذا الصدد: كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتّباع قوله فأنت متبعه، والاتباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع³²². وكذا هو رأي الامام الشوكاني كما في رسالته (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد) وما بحثه في الفصل الثاني من كتابه (إرشاد الفحول)³²³. كما نُقل عن جمع من معتزلة بغداد أن العامي لا يجوز له أن يقلّد أو يأخذ بقول أحد إلا أن يبين له حجته³²⁴.

وأبلغ من شدد على ابطال التقليد هو ابن حزم، سواء في العقيدة أو الفقه، إذ رفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً، ورأى انه لا فرق بين من قلّد هذا الإمام أو المذهب أو ذلك، بل جعل الاجتهاد نصيب الكل، وواجباً على الجميع، كلاً بحسب طاقتة، ولو أدى ذلك إلى الخطأ في الاجتهاد، فهو يفضله على التقليد مع الصحة، وهذا الأمر يشمل عنده حتى الرجل العامي. فعلى حد قوله: «من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل». بل على العكس رأى أن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها؛ من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام».

319 مريم/64. النبذ في أصول الفقه، ص72.

320 أعلام الموقعين، ج2، ص206-279.

321 جامع بيان العلم وفضله، باب فساد التقليد ونفيه والفرق بين التقليد والاتباع. وأعلام الموقعين، ج2، ص197.

والقول للسديد، ص6.

322 جامع بيان العلم وفضله، باب فساد التقليد ونفيه والفرق بين التقليد والاتباع.

323 إرشاد الفحول، ص265 وما بعدها.

324 الإحكام للأمدى، ج4، ص451. ومبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص479.

لذا فهو بالتالي يحرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابة ومن على شاكلتهم، فصرح بالقول: «وليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو مالكاً وأبا حنيفة والشافعي وسفيان والأوزاعي وأحمد - ابن حنبل - و- داود - الأصبهاني رضي الله عنهم؛ إنهم متبرأون منه في الدنيا والآخرة». كما أنه ردّ على من يتمسك بالتقليد بقوله: «ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدت أنت، بل كقر من قلّدت أنت أو جهله، فإن أخذ يستدل في فضل من قلّده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الإستدلال من غير تقليد»³²⁵.

أما في الاتجاه الشيعي فقد مال غالبية العلماء، خصوصاً المتأخرين، إلى حلية التقليد، بينما ذهب القليل منهم إلى تحريمه صراحة، كابن زهرة الذي أعلن ذلك بقوله: «لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لأن التقليد قبيح، ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم. وليس لأحد أن يقول قيام الدليل وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على القبيح ويقتضي إسناد عمله إلى علم؛ لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهو موضوع الخلاف. بل إنما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا. فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين»³²⁶.

وجاء في كتاب (الذكرى) للشهيد الأول أن تحريم التقليد كان إعتقاد بعض الأصحاب وفقهاء حلب³²⁷. ووافقهم على ذلك من المتأخرين جماعة

³²⁵ انظر المصادر التالية: الإحكام، مطبعة السعادة، ج1، ص17-19 و99-100، وج2، ص120 وما بعدها، وج5، ص121 وما بعدها، وج6، ص56 وما بعدها. والمطلي، ج1، ص59-60. كذلك: يفوت، سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م، ص159. علماً بأن العديد من نصوص ابن حزم الرامية إلى تحريم التقليد قد وردت في كتاب الإمام أحمد بن علي الجصاص (المتوفى سنة 370هـ) والذي سبقه بقرن من الزمان تقريباً (انظر: الفصول في الأصول للجصاص، ج3، ص372 وما بعدها).

³²⁶ ابن زهرة: الغنية، ضمن الجوامع الفقهية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1404هـ، ص485-486.

³²⁷ العاملي، محمد بن مكي: الذكرى، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص2. كذلك: معالم الدين، ص385. وعناية الأصول، ج6، ص220.

من الإخبارية على رأسهم مؤسس المذهب محمد أمين الإسترابادي، وتابعه آخرون على رأسهم الحر العاملي صاحب (وسائل الشيعة)³²⁸.

كما نقل الشريف المرتضى طعن قوم في صحة الإستفتاء، وأن على العامي أن يكون متمكناً من إصابة الحق في الأصول والفروع، وإذا لم يتمكن فهو خارج عن التكليف؛ فلا محرم عليه ولا واجب، بل حكمه حكم البهائم. لكن المرتضى لم يشخص من هم هؤلاء القوم الذين حرموا الإستفتاء، فهل يعودون إلى جماعة من الإمامية الإثني عشرية أم إلى غيرها³²⁹.

وجاء عن الشيخ الطوسي - المعد أول من فتح باب الاجتهاد المطلق - ما ظاهره تحريم التقليد، كما في كتابه (تلخيص الشافي)، فبعد تقريره بأن القياس وأخبار الأحاد والاجتهاد لا يجوز التعبد بها؛ عاد فقال: «إن العامي لا يجوز أن يقلد غيره، بل يلزمه أن يطلب العلم من الجهة التي تؤدي إلى العلم»³³⁰. وإن كان نصّه هذا لا يدل على التحريم المطلق، فربما كان مراده أن الأصل لا يجوز التقليد فيه، وهو متفق عليه وإلا دار الأمر أو تسلسل، كما قد يكون مراده ما يخص العقائد بقريئة أن بحثه كان يتعلق بالإمامة.

أما الشريف المرتضى وابن إدريس الحلي فمن حيث انهما يمنعان من الظن في الأحكام الشرعية صراحة؛ فربما لهذا يذهبان إلى تحريم التقليد ما لم يفض إلى العلم أو القطع، مما يعد عائداً إلى الاتباع أو أنه متسق معه. فالشريف المرتضى يجيز إستفتاء العامي للعالم، لكنه حيث يمنع من الظن في الأحكام الشرعية؛ لذا فقد يكون معولاً في الإستفتاء على الاتباع لا التقليد المصطلح عليه، أي أنه يجيز اتّباع العامي للعالم إذا ما إطمأن انه يحكي مفاد الشرع بالعلم لا الظن³³¹.

عموماً إن أقوال القدماء حول التقليد ليست صريحة، لكنهم على ما يبدو لا يجيزونه لتعويلهم على منحى القطعية في الأحكام، وذلك على خلاف

328 الفوائد المدنية، ص250. والفوائد الطوسية، ص402 وما بعدها.

329 رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص321.

330 الطوسي، أبو جعفر: تلخيص الشافي، قدم له حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلامية في قم، الطبعة الثالثة،

1394 هـ - 1974 م، ج1، ص240.

331 انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص320-322.

حال المتأخرين إلى يومنا هذا، حيث غابت النزعة القطعية فحلّ التقليد محلها..

أدلة التقليد

يمكن القول طبقاً للنصوص الكثيرة الأمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة ودم الرأي والظن، إن الأصل في التقليد، من حيث أنه اتباع آراء الرجال على سبيل الظن، هو عدم الجواز، وذلك ما لم تكن هناك ضرورة وإضطرار؛ للقصور والعجز عن الوصول إلى معرفة الأحكام لدى الذين لم يدركوا عصر النص ولم يتمكنوا من الاجتهاد.

فالتقليد كالاجتهاد كلاهما لا يصحان لولا الإضطرار والضرورة التي فرضها غياب قرائن العلم نتيجة الإبتعاد عن عصر النص وبُعد الزمان وظهور الوقائع الجديدة. والفارق بينهما هو أن التقليد متوقف على الاجتهاد، فلولا هذا الأخير ما كان الأول، والعكس ليس صحيحاً، إذ أن الأخير ليس متوقفاً على الأول. يضاف إلى أن الاجتهاد متقدم على التقليد، إذ لو كان الفرد متمكناً منه لما جاز عليه أن يتبع قول غيره. فعلاً إن من غير المنطقي أن يأخذ الفرد برأي غيره وهو يراه خطأً. بينما يفترض في المقلد أن لا يكون له رأي خاص من الناحية العلمية، وبالتالي فليس له وظيفة سوى اتباع من هو أهل للاختصاص.

وأقرب ما جاء من النقل على تحريمه ما رواه الترمذي وابن عبد البر عن عدي بن حاتم عن النبي (ص) وهو يكشف عن معنى قوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾، حيث قال (ص): «إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئاً حرّموه»³³². وهو المعنى المروي في المصادر الشيعية، كما عن الإمام الصادق³³³.

³³² جامع بيان العلم وفضله، باب فساد التقليد ونفيه والفرق بين التقليد والاتباع. وحجة الله البالغة، ج1، ص155.

ورسالة القول المفيد، ص32. وقواعد التحديث، شبكة المشكاة الالكترونية.

³³³ الكليني: الأصول من الكافي، ج1، ص53.

لكن الذي يبرر جواز التقليد هو كون أكثر الناس ليس بوسعهم ممارسة الاجتهاد والإختصاص في ميدان الفقه، إذ تحتاج العملية إلى نوع من التفرغ لا يحصل إلا بتقليص النشاط في سائر نواحي الحياة وميادينها. وبالتالي فمن المحال على الناس أن يكونوا كلهم مجتهدين، والا أصبحت الحياة معطلة وعسيرة لا تطاق، لأنها تحتاج إلى ما يشغلها من الممارسات الحياتية الأخرى كما هو واضح.

ومن المبالغ به ما صوّره دعاة نفي التقليد من أن عملية معرفة الأحكام سهلة يسيرة يمكن أن يزاولها أي فرد مسلم. إذ ذكر أن أصول الأحكام عبارة عن خمسمائة حديث تقريباً، وتفصيلها تبلغ حوالي أربعة آلاف حديث، وأن المسلم ليس بمكلف أن يعرف إلا ما يخصه من الأحكام ولا يجب عليه معرفة ما لا تدعوه الحاجة، وبالتالي فليس هناك من تضييع لمصالح الخلق وتعطيل معاشهم³³⁴. ومثل ذلك ما ذهب إليه الإخباريون في الاتجاه الشيعي من وجوب التعويل على ما هو مدوّن في الكتب الشيعية المعتبرة وعلى رأسها الكتب الأربعة للمحمدين الثلاثة، وهي كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للشيخ الكليني (المتوفى سنة 328هـ)، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (المتوفى سنة 381هـ)، وكتابا (التهذيب والإستبصار) للشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ).

والواقع إن وجود التعارض في الأخبار والملابسات التي تكتنفها مع مشاكل السند والمتن؛ كل ذلك يجعل من الصعب على المسلم العادي أن يبلغ مرتبة الاجتهاد والإختصاص، وإن كان بإمكانه أن يزاول طريقة أخرى لا تمت إلى التقليد بصلة، وهي طريقة النظر كما سنطّلع عليها فيما بعد.

أما من حيث أدلة التقليد فيمكن القول إنه لا يوجد دليل من الأدلة التي قُدمت لإثبات جوازه إلا وهو دخيل وقابل للطعن، سواء تلك المستمدة من الكتاب أو السنة أو دعوى الإجماع أو ملاحظة السيرة العقلانية أو غير ذلك. حتى أن البعض ممن جوّز العمل به قد ضعّف أغلب أنواع تلك الأدلة، ولم يعثر على دليل مباشر مستمد من الشرع، كالشيخ منتظري الذي اعتبر العمدة في قبوله هو البناء العقلاني، بل إنه لم يعتبر ذلك تقليداً

على ما سنرى. كما أن الآخوند كاظم الخراساني هو الآخر إعتبر ذلك البناء هو العمدة، أما ما عداه فأغلبه قابل للمناقشة³³⁵.

الأدلة السنية ومناقشتها

قدم علماء الاتجاه السني عدة أدلة على جواز التقليد، وذلك من الكتاب والسيرة والإجماع والعقل. فمن الكتاب إستدلوا بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾³³⁶، إذ أُعتبرت الآية عامة في السؤال لكل ما لا يُعلم، أو من حيث إن فائدة السؤال هو اتباع أهل الذكر أو العلماء، وهو المعبر عنه بالتقليد³³⁷، مع أن الآية ليست بصدد التقليد ولا الأمور الفرعية، إنما بصدد إثبات النبوة كما يُنبئ عن ذلك صدر الآية: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾³³⁸. بل حتى لو سلمنا أنها واردة في عموم السؤال فلا دلالة لها على الأخذ بآراء الرجال، إذ كل ما يظهر منها هو طلب العلم بالإستعلام عن حكم الله لا الظن الذي يفضي إليه الرأي والاجتهاد.

ومن الإجماع والسيرة إستدلوا بكون العامة من الناس في زمن الصحابة والتابعين لا يتوقفون عن إستفتاء الفقهاء واتباعهم في الأحكام الشرعية، وقد كان العلماء يبادرون إلى الإجابة دون نكير، مما يعني أن الإجماع قائم على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً³³⁹.

ويبدو أن هناك لبساً بين التقليد والاتباع، فلا شك أن الاتباع لا خلاف عليه، من حيث أنه أخذ بالرواية أو مضمونها الكاشف عن الشرع، وقد يدعى في شأنه الإجماع. أما التقليد فالأمر يختلف، إذ هو عبارة عن اتباع الرأي الكاشف عن مراد الشرع بالظن، وهذا ما لا دليل على حصول الإجماع في جواز العمل به. إذ كل ما هو معلوم أن الأمة وقت الصحابة والتابعين كانت تتبع العلماء لمعرفة شؤون دينها؛ فإما أن يكون عملها هذا

335 الكفاية، ص539.

336 النحل/ 43.

337 الإحكام للآمدي، ج4، ص451. والموافقات، ج4، ص293.

338 يُنظر بهذا الصدد: رسالة القول المفيد، ص1.

339 الإحكام للآمدي، ج4، ص451.

هو نفس ما يُطلق عليه الاتباع من حيث إنه كاشف عن مضمون الشرع بالعلم والإطمئنان، أو هو عبارة عما يُطلق عليه التقليد من حيث إنه اتّباع للرأي المظنون. ومن الناس من يتبع العلماء المجتهدين وهو يتصور أن استنباطاتهم لا تعبر إلا عن العلم واليقين بمراد الشرع، كما يحصل اليوم لدى أغلب العوام من الناس، فما بالك في الزمن القريب عن عصر النص؟!

لهذا فالمتصور أن الناس في ذلك الزمان على أشكال؛ فبعضهم يقتفي أثر الاتباع في أخذ الرواية والحديث، وبعض آخر يكتفي بمضمون الحكم الشرعي من حيث هو حكم الشرع، وبعض ثالث يبادر إلى السؤال عن المصدر ودليل القول بالفتوى، وبعض رابع يتبع العالم المجتهد إعتقاداً بكونه مدركاً للحكم الشرعي على نحو العلم والقطع. لكن من المستبعد أن نجد في ذلك الوقت أحداً يتبع المجتهد وهو يعتقد أنه يعمل بالرأي الذي يفضي إلى الظن، إلا إذا افترضنا أنه لم يجد من يفتي في مسأله سواه. لهذا فبالرغم من أن زمن ابن حنبل متأخر عن تلك الفترة فإنه مع ذلك كان يرجح الأخذ بضعيف الحديث على الأخذ بالرأي. فقد سأله ابنه عبد الله فيما لو لم يجد الرجل إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيميه وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة ماذا يفعل؟ أجابه ابن حنبل: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي³⁴⁰.

على ذلك فما يؤخذ عليه القائلون بدليل الإجماع في سيرة الصحابة والتابعين هو أنهم لم يميزوا بين الاتباع والتقليد، وكأنهم جعلوا كل ما عنوانه اتّباعاً بحسب الإصطلاح يفيد التقليد الذي إتخذوه عنواناً عاماً يشمل المفهومين المتميزين معاً؛ حتى طبقوه - أحياناً - على اتّباع قول النبي كما سبق أن عرفنا.

كذلك إستدل العلماء بدليل الإنسداد العقلي، حيث إن من ليس له أهلية الاجتهاد إما أن لا يكون متعبداً بشيء من الفروع والجزئيات التي عليها مدار الاختلاف، أو أنه متعبد بها، لكن الفرض الأول لا يصح بلا خلاف، وأن من صفتة التعبد لا يصح مطالبته بالنظر في أدلة الحكم والاجتهاد؛

باعتبار أن هذا يشغله عن المعاش وبالتالي تتعطل الصنائع والحرف ويتحقق بذلك الحرج والضرر المنفي في قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾³⁴¹، وبهذا يثبت جواز التقليد³⁴².

والواقع إن هذا الدليل يصح من حيث الإضطرار كما نبهنا على ذلك في أول الحديث، لكنه لا يصح على إطلاق، طالما هناك طريقة وسطى بين الاجتهاد والتقليد اصطلاحنا عليها «النظر» كما سنعرف. وقد وجدنا بعض الفقهاء المتأخرين من أشار إلى وجود فئة يمكن أن تتوسط بين طبقتي المجتهدين والمقلّدين، كما هو الحال مع الإمام الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول)³⁴³، وإن كانت إشارته عابرة وقاصرة كما سيأتينا ذكرها فيما بعد.

الأدلة الشيعية ومناقشتها

أما الأدلة التي قدمها الاتجاه الشيعي على صحة التقليد فهي كالاتي:

دليل الكتاب

من الأدلة التي أُقيمت لإثبات جواز التقليد ما استنبطه البعض من آية الانذار: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾³⁴⁴. فكما يُذكر أن في الآية قولين: أحدهما أن معناها هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تجاهد لتتفقه القاعدة وتنذر النافرة للجهاد إذا رجعوا إليهم، فيخبرونهم بما نزل بعدهم من الوحي، وهو قول الأكثر³⁴⁵. ولا شك أنه ليس لهذا القول علاقة بالتقليد؛ لا من قريب ولا من بعيد.

الحج/ 78.

الإحكام للامدي، ج4، ص451. والمستصفي، ج2، ص389.

إرشاد الفحول، ص268.

التوبة/122.

أعلام الموقعين، ج2، ص252.

341

342

343

344

345

أما القول الآخر فيرى أن معنى الآية هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تتفقه وتندر القاعدة، فيكون المعنى في طلب العلم، وهو قول الشافعي وجماعة من المفسرين، وهو كذلك مدار البحث لدى العلماء القائلين بالتقليد. فقد استدل بعض الشيعة بأنه يفاد من الآية وجوب الحذر حين الإنذار الذي يبديه الفقيه، وحيث أن الآية أطلقت دون جعل الحذر مقيداً بحصول العلم من إنذار المنذرين؛ لذا فإن الحذر واجب عقيب الإنذار؛ سواء حصل العلم للمتحذر أم لم يحصل. وبذلك تدل الآية عند هذا البعض على وجوب التقليد في الأحكام لوجوب الحذر بإنذار الفقيه، وبالتالي اتباع فتواه حتى لو كانت ظنية³⁴⁶.

على أن صحة هذا الدليل أو بطلانه تتوقف على ما إذا كان للآية علاقة بالاجتهاد أم لا؟ فالذي إعتبر الآية دالة على الاجتهاد علماً وظناً فإن بإمكانه أن يستدل بها على التقليد أيضاً. في حين ان من لم يرَ في الآية هذه الدلالة على الاجتهاد المفضي إلى الظن؛ فإنه لا يمكن أن يستنبط منها الحكم بجواز التقليد. وسبق أن عرفنا بأن الآية لا تبدي الإطلاق اللفظي من حيث وجوب الحذر واتباع أخذ الفتوى من الفقيه علماً وظناً، بل ظاهرها التقييد بالعلم، لأن خطاب الآية ليس منفصلاً عن سائر النصوص التي تحت على العلم وتنهي عن الظن، وهو أمر يؤكد حال التعامل في عصر النص. لذلك لا مجال للتعميم والتعويل على الإطلاق اللفظي. ويؤيد هذا ما ذكره الأخوند الخراساني في (الكفاية) من أنه ليس لدلالة هذه الآية ولا آية السؤال على جواز التقليد؛ لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا الأخذ بالتقليد والظن تعبداً³⁴⁷.

ومما يقوي كون هذه الآية ليست بصدد جعل الحجية التعبدية للرأي والظن؛ ما ورد في تفسير الإمام الصادق لها بقوله: «فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (ص) فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم»³⁴⁸. فبحسب هذه الرواية أن العبرة بأخذ العلم، ثم بعد ذلك تعليمه وإذاعته بين الآخرين، وليس في ذلك دلالة على الظن ولا الرأي والاجتهاد.

346 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 85-86.

347 الكفاية، ص 540.

348 الوسائل، ج 18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 10، ص 102.

كما استدلل العلماء على جواز التقليد بأية السؤال أو الذكر، مع أن الآية ليس لها دلالة على هذا المورد كما عرفنا. لذلك لم يعول عليها العديد من العلماء القائلين بجواز التقليد³⁴⁹.

دليل الأخبار

هناك الكثير من الأخبار الدالة على حجية اتباع الناس للعلماء من حيث إبلاغهم العلم والفتوى عن الشرع، وقد فهمها المتأخرون بالمعنى الدال على التقليد، حتى جعلها البعض مخصصة لدلالة الآيات والروايات على حرمة اتباع غير العلم ودم التقليد، كما هو الحال مع الأخوند الخراساني³⁵⁰.

فالأخبار التي وردت بهذا الصدد على أشكال: منها ما يتعلق بمدح العلماء والرواة باعتبارهم يقومون بتبليغ الأحاديث وبيان الأحكام الشرعية، ولازمه القبول عنهم. ومن ذلك ما روي عن الإمام الرضا عن آبائه ان رسول الله (ص) قال: اللهم إرحم خلفائي - ثلاث مرات - فقيل له: يا رسول الله ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي³⁵¹. وفي (معاني الأخبار) عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سمعت الرضا يقول: رحم الله عبداً أحيى أمرنا. فقال: وكيف يحيي أمركم؟ قال (ع): يتعلم علومنا ويعلمها الناس³⁵².

ومنها ما يتعلق بحث الناس على الرجوع إليهم فيما لا يعلمون، سواء كان عموماً أو تشخيصاً. ومن ذلك ما روي عن أحمد بن اسحاق أنه سأل الإمام أبا الحسن وقال: من أعمل؟ وعن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال أبو الحسن: العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون. قال وسألت الإمام أبا محمد عن مثل ذلك، فقال: العمري وإبنيه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان،

349 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 89-90. والكفاية، ص 540.

350 الكفاية، ص 540-541. كذلك: عناية الأصول، ج 6، ص 236.

351 الوسائل، ج 18، أبواب صفات القاضي، باب 8، حديث 53، ص 66.

352 نفس المصدر، باب 11، حديث 11، ص 102.

وما قالوا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان
المأمونان³⁵³.

كما أن منها ما يتعلق بالترغيب في الإفتاء، ولازمه قبول فتاواهم، وفي
بعض الأخبار أن الإفتاء الجائز هو ذلك القائم على العلم لا غير. ومن تلك
الأحاديث ما روي عن أبي عبيدة عن الإمام أبي جعفر الباقر انه قال: من
أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة
العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه³⁵⁴.

كذلك منها ما دل على إرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء وإيجاب القبول
لحكمهم. ومن ذلك ما روي عن أبي خديجة أن الإمام الصادق قال: اجعلوا
بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم
أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر³⁵⁵.. إلى غير ذلك من
الروايات.

والملاحظ أن جميع طوائف هذه الروايات لها دلالة على الاتباع
المستند إلى العلم دون الظن، وليس لها دلالة على التقليد المنبني على اتباع
ظن المجتهد تعبداً. فأقربها علاقة بالموضوع تلك المتعلقة بحث الناس على
الرجوع إلى الفقهاء، مثل توقيع الحجة: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»، لكن الرواية
ضعيفة، حيث رواها إسحاق بن يعقوب وهو مجهول الحال، وجاء في
السند محمد بن محمد بن عصام ولم تثبت وثاقته هو الآخر كما رأينا من
قبل، إضافة إلى أنها دالة على الرجوع إلى الرواية لا المجتهدين.

كذلك ما ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، إذ فيه الرواية
الوحيدة التي تتعلق بالتقليد مباشرة: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه
حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا
يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»³⁵⁶، إلا أن الرواية ضعيفة
ومرسلة، حيث فيها عدد من المجاهيل، يضاف إلى أنها وردت بخصوص

353 المصدر والباب السابق، حديث 4، ص100-99.

354 المصدر السابق، باب 4، حديث 1، ص9. كما انظر سائر الأحاديث المدونة في هذا الباب.

355 المصدر السابق، باب 11، حديث 6، ص100.

356 الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 10، حديث 20، ص95-94.

نقد عوام اليهود وتقليدهم³⁵⁷. بل نظراً إلى سائر النصوص التي تأخذ العلم كقيد في الاتباع فإنه لا بد من حمل لفظة التقليد في الرواية - على فرض صحتها - على اتباع ما يفيد العلم لا الاجتهاد المفضي إلى الظن.

أما الروايات المتعلقة بإرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء؛ فإضافة إلى أنها تريد بالفقهاء الرواة المميزين، فكذلك لا دلالة لها على التقليد، للفارق بين قبول القضاء وبين أخذ الفتوى، إذ التعدي من الباب الأول إلى الآخر وقياس أحدهما عليه يتوقف على إلغاء خصوصية القضاء عن الفتوى والقطع بعدم تأثيرها، مع أنه في القضاء لا بد من حل النزاع بالحكم ولو كان ظناً، أما مع الفتوى فالأمر مختلف إذ لا نزاع. ومع ذلك فبعض ما ورد في هذا الباب يُعد من الروايات الضعيفة، كمقبولة عمر بن حنظلة وما على شاكلتها.

هكذا يظهر أن جميع طوائف الروايات المشار إليها لا علاقة لها بالتقليد، إذ ليس لها معنى محصل سوى الدلالة على الاتباع، والفرق بينهما كبير على ما سبق أن بينا.

دليل السيرة العقلانية

يظل أن العمدة في أدلة جواز التقليد لدى الفقهاء هو بناء العقلاء وسيرتهم مع أخذ إعتبار عدم ردع الشرع لذلك، حيث إن جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضرورات التي لم يختلف فيها إثنان، وهو أمر مركوز في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع العصور والأزمنة³⁵⁸. فعلى حد قول الآخوند الخراساني: «يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً - في الغالب - لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل».

الوسائل، نفس المعطيات السابقة. والاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 222-223.

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 32 و 85.

357

358

وهذا الحد عند الخراساني هو العمدة في الأدلة، وما عدا ذلك فأغلبه قابل للمناقشة³⁵⁹. وسبق لأستاذه الأنصاري أن إحتمل بأن الشرع لم ينصب في حق المقلد الطريق الخاص له كما يتمثل في فتوى المجتهد، معتبراً أن رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركز في أذهان جميع العقلاء. لذلك حسب أن بعض ما ورد من الشرع في هذا الباب إنما هو من باب التقرير لا التأسيس³⁶⁰.

ورأى الشيخ منتظري أنه قد إستقرت سيرة الأصحاب في عصر النبي والأئمة على رجوع الجاهل للعالم والإستفتاء منه والعمل بما سمعه من الخبير الثقة. فهذا الرجوع يعود - برأيه - إلى حكم العقل لا أنه تقليد تعبدى، ما دام الملاك في بناء العقلاء هو حصول الوثوق الشخصي. بمعنى أن العمل يتحقق بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس لا بالتقليد ولا بالتعبد. ومن ثم ينتهي إلى أنه ليس هناك ما يثبت التعبد بحجية قول الفقيه مطلقاً أو بشكل منقطع عن الوثوق الشخصي³⁶¹.

لكن سبق أن عرفنا بأن رجوع الناس إلى العلماء كما هو مقرر في الشريعة في عصر النبي والأئمة ليس هو التقليد الذي يقتضيه الاجتهاد، بل ما أُصطلح عليه الاتباع، وهو الوثوق الشخصي بتحصيل العلم من العالم. فقياس ذلك الباب على هذا الباب، كما هو الجاري عند أغلب المتأخرين، فيه مفارقة. كما أن قياس علم الشريعة على سائر العلوم والصناعات الإنسانية الأخرى فيه مفارقة أيضاً، فكما عرفنا أن الشريعة لا تقر صور الاجتهاد المفضية إلى الظن ولا التقليد القائم عليها، ما لم يكن ذلك على نحو الإضطرار؛ لإنسداد باب العلم ولا سبيل إلى تحصيل الأحكام إلا بالاجتهاد المفضي إلى الظن غالباً.

أما عامة الناس فلا يقتضي عجزهم عن الاجتهاد أن يكونوا مقلدين، ذلك أنهم على مستويين؛ فمنهم العاجز كلياً وهو لا سبيل إليه إلا التقليد، ومنهم من بوسعه النظر في الأدلة ولو على نحو الإجمال، وهذا ما لا

الكفاية، ص539.

360 فرائد الأصول، ج1، ص214.

361 منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية في إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ، ج2، ص102 وما بعدها.

يجوز عليه أن يقلد ما دام بوسعه الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها أو بما تطمئن إليه نفسه.

يبقى اننا نؤيد القول بأن بناء العقلاء الذي يحصل منه الوثوق الشخصي أو الإطمئنان لا يعد تقليداً، سواء عملنا به في الشرعيات أو في غيرها، كما انه ليس مأخوذاً من باب التعبد. فمن الواضح أن هذا السلوك هو سلوك طريقي وأن حجيته ذاتية لا تحتاج إلى جعل وتأسيس من الشرع.

خلاصة الفصل الثالث

عالجنا في هذا الفصل مفهوم التقليد وأدلته من حيث التعريف والتاريخ والحكم الشرعي ومناقشة مستنداته. فمن الناحية اللغوية يرتبط التقليد بفكرة "القلادة"، ومنه يجعل المقلد الحكم كالقلادة في عنق المجتهد الذي قلده. بينما في الاصطلاح هو العمل بقول الغير دون حجة ملزمة، أو دون معرفة الدليل. وقد تعددت تعريفاته مثل أنه عبارة عن أخذ فتوى الغير أو الالتزام بها، كما عرّفه بعض المحققين بأنه الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل، أي جعل المسؤولية على عاتق المجتهد. ورغم اختلاف التعاريف، إلا أن مضمونها العام يدور حول إتباع غير القادر على الفحص لمن يملك القدرة على الاجتهاد.

وتاريخياً، لم يكن التقليد بهذا المعنى معروفاً في عصر النبي والصحابة والتابعين، حيث كان الاعتماد على "الاتباع" القائم على الأخذ المباشر أو غير المباشر من النصوص وسيرة النبي (ص). ومع تطور الزمن وظهور المذاهب، بدأ التقليد يظهر تدريجياً، حتى شاع بشكل واضح في القرون اللاحقة، خاصة بعد القرن الثاني أو الرابع الهجري بحسب اختلاف الآراء. وقد ميّز بعض العلماء بين الاتباع والتقليد، فالأول قائم على النص والعلم، بينما الثاني قائم على الرأي والظن، وهو فارق لم يلتفت إليه كثير من الفقهاء الذين خلطوا بين المفهومين.

ومن حيث الحكم، اختلف العلماء بين التحريم والجواز والوجوب، إذ ذهب كثير من المتقدمين إلى رفض التقليد والدعوة إلى الاعتماد على الدليل، ونُقلت عن أئمة المذاهب أقوال تنهى عن تقليدهم دون معرفة مستنداتهم. وفي المقابل، أجاز بعضهم التقليد عند العجز أو الاضطرار، بينما توسع المتأخرون في القول بوجوبه واعتباره ضرورة من الناحية العملية لعامة الناس الذين لا يستطيعون بلوغ مرتبة الاجتهاد. ومع ذلك بقيت أصوات رافضة له بشكل مطلق، معتبرة أن الواجب هو الاجتهاد بحسب القدرة، وأن التقليد لا يقوم على دليل شرعي تام.

أما من جهة الأدلة، فيلاحظ أن الأصل في النصوص هو الدعوة إلى العلم ودم اتباع الظن، مما يجعل التقليد غير جائز من حيث المبدأ، إلا عند الضرورة. وقد استدل القائلون بالجواز بآيات مثل الأمر بسؤال أهل الذكر، وبسيرة الناس في الرجوع إلى العلماء، وبالإجماع، وبالذليل العقلي القائم على تعذر اجتهاد الجميع. غير أن هذه الأدلة تعرضت للنقد، إذ قيل إن الآيات لا تدل على التقليد بل على طلب العلم، وأن السيرة تعبر عن الاتباع لا عن تقليد الآراء الظنية، كما أن دليل الضرورة لا يثبت الجواز المطلق بل يبرره في حالات العجز.

وفي الاتجاه الشيعي، طُرحت أدلة مشابهة من القرآن والروايات والسيرة العقلانية، لكن كثيراً منها فُسر على أنه يدل على الاتباع القائم على العلم لا التقليد القائم على الظن. كما أن الروايات التي تحت على الرجوع إلى العلماء إنما تتحدث عن نقل العلم لا عن التعبد بأرائهم. ولذلك انتهى بعض العلماء إلى أن أقوى مستند لجواز التقليد هو سيرة العقلاء في رجوع الجاهل إلى الخبير، بشرط حصول الوثوق والاطمئنان، لا على أساس التعبد المحض.

والخلاصة أن التقليد نشأ كحل عملي لغياب القدرة العامة على الاجتهاد، لكنه يظل محل إشكال من حيث التأصيل النظري، لافتقاره إلى دليل قطعي مستقل، ولتعارضه الظاهري مع مبدأ اتباع العلم. لذلك يُنظر إليه غالباً كضرورة ظرفية أكثر منه أصلاً تشريعياً قائماً بذاته، مع التأكيد على التمييز بينه وبين الاتباع القائم على العلم والاطمئنان.

الفصل الرابع:

شروط التقليد

لم يقتصر الفقهاء على الإستدلال بجواز التقليد، كما هو معلوم، بل أضافوا إلى ذلك شروطاً تصح هذه العملية وتجعلها سائغة مجازة أو مبرئة للذمة. ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى نوعين، حيث إن بعضها يتعلق بالمفتي أو المرجع، والآخر يتعلق بالمقلد. وقد بحث المتأخرون تلك الشروط وحاولوا أن يستدلوا على لزومها بمختلف أنواع الأدلة كما سنرى..

أولاً: الشروط الخاصة بالمرجع ومناقشتها

تتوقف صحة التقليد لدى العلماء على عدة شروط لا بد أن تتوفر في المفتي أو المرجع، بعضها متفق عليه والبعض الآخر مختلف حوله، أهمها: شرط الإسلام والإيمان والعدالة والعقل والبلوغ والحياة والأعلمية والرجولة. ومن الناحية النقدية سنكتفي ببحث الشروط الثلاثة الأخيرة وذلك حسب الفقرات التالية..

أ - المرجعية وشرط الحياة

ذهب أغلب رجال أهل السنة المتأخرين إلى جواز تقليد الميت فضلاً عن الحي، بل واحتج بعض بإنعقاد الإجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى. بينما حكى الغزالي في (المنحول) إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات. وكذا ما صرح به ابن ناجي. كما ذهب الفخر الرازي في (المحصول) إلى المنع من تقليدهم³⁶². لكن الكثير من الذين أجازوه إنما فعلوا ذلك للضرورة حيث فقدان المجتهد الحي. فقد قال جماعة من فقهاء القرن السابع الهجري بأنه انعقد الإجماع في زماننا على

تقليد الميت إذ لا مجتهد فيه، ولو بقي مجتهد واحد في هذا الزمان لكان قوله حجة، ومن هؤلاء الفخر الرازي والرافعي والنووي³⁶³. وسبق لابن حزم أن ذكر أنه لا يعلم من قال بوجوب تقليد الحي دون الميت قبل الباقلاني³⁶⁴، مما يُحتمل أن يكون هذا الأشعري هو أول من صرح بذلك.

أما الاتجاه الشيعي فهو على العكس من الاتجاه السني من حيث النتيجة، إذ ذهب الغالبية إلى وجوب تقليد الحي ابتداءً، ونُقل عن البعض منهم القول بجواز تقليد الميت، وهو المنسوب إلى المحقق القمي، كما ذهب التوني إلى جواز ذلك فيما لو كان المجتهد ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين³⁶⁵. كذلك نُقل عن الأردبيلي والعلامة الحلي القول بالجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً أو في ذلك الزمان³⁶⁶، وهو ما ذهب إليه الخوئي أيضاً³⁶⁷.

وبنظر البجنوردي والخوئي إنه لم يقل بجواز تقليد الميت (الإبتدائي) على إطلاقه سوى الإخبارية والمحقق القمي، ومع ذلك فقد اعتبرا خلافهما لعلماء المذهب لا يمنع من دعوى الإجماع أو التسالم على عدم مشروعية مثل هذا التقليد. ذلك لأن ما ذهب إليه القمي من تجويز تقليد الميت إنما جاء جرياً مع نزعته الخاصة في إنسداد باب العلم والظن المعترف، حيث تعويله على مطلق الظن، وبالتالي فإنه يجعل للمكلفين رخصة للأخذ بأي ظن كان من غير فرق بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء أم الموتى، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه يشترط الرجوع إلى الأكثر ظناً حتى لو كان ميتاً إنسجاماً مع دليل الإنسداد. أما قول الإخبارية بجواز تقليد الميت فهو أيضاً يتناسب مع نزعتهم الذاهبة إلى عدم جواز التقليد كلياً³⁶⁸.

مع أن العبارة الأخيرة عن الإخبارية تبدو متناقضة، وكان الأولى أن يقال إنهم لا يقولون بالتقليد وإنما بالاتباع من حيث الرجوع إلى رواية

363 تهذيب الفروق، ج2، ص117، وج1، ص220. ومواهب الجليل، ص31-32.

364 الإحكام لابن حزم، مطبعة السعادة، ج6، ص97.

365 عناية الأصول، ج6، ص268.

366 الكفاية، هامش ص544-545.

367 الاجتهاد والتقليد، ص251.

368 منتهى الأصول للبجنوردي، ج2، ص638-640. والاجتهاد والتقليد للخوئي، ص96-97.

الحديث لا المجتهدين³⁶⁹، إذا ما إستثنينا البعض منهم ممن قال بجواز التقليد كضرورة دينية، كما هو الحال مع الفيض الكاشاني³⁷⁰.

وحول زعم الخوئي والبنوردي والأصفهاني وغيرهم ممن قالوا بوجود التسالم أو الإجماع على عدم جواز تقليد الميت؛ فإنه يتنافى مع ما جاء بأن الناس أصبحوا يقلّدون الشيخ الطوسي مدة طويلة بعد وفاته؛ قد تقارب القرن من الزمان، وذلك لكثرة إعتقادهم وحسن ظنهم به. فعلى ما نُقل إنه لم يظهر آنذاك مفتٍ على وجه الحقيقة حتى مجيء ابن إدريس الحلبي الذي إعترض عليه وعلى آرائه بشدة. لذلك روي عن الحمصي وهو ممن عاصر تلك الفترة قوله: «لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك»³⁷¹. وقيل إن العلماء بعد الشيخ الطوسي عدّوا أحاديثه أصلاً مسلماً واعتبروا التآليف في قبالتها وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسراً على الشيخ وإهانة له، حتى مجيء ابن إدريس الذي كان يسميهم بالمقلّدة، وهو أول من خالف بعض آرائه وفتاويه وفتح باب الرد على نظرياته. ومع ذلك بقي الفقهاء على موقفهم التقليدي، حتى أن المحقق الحلبي وابن أخته العلامة الحلبي ومن عاصرهما لا يتخطون رأيه. وجاء بهذا الصدد ما قاله الشيخ أسد الله الدزفولي التستري في (المقابس): «حتى أن كثيراً ما يذكر مثل المحقق والعلامة أو غيرهما فتاويه من دون نسبتها إليه، ثم يذكرون ما يقتضي التردد فيها فيتوهم التنافي بين الكلامين»³⁷².

هكذا كان الفقهاء بسيرتهم الفعلية لا يمنعون من تقليد الميت، سواء بالنسبة لهم أم لغيرهم من عوام الناس. أما ما إعترض عليه الأصفهاني صاحب (الفصول الغروية) من أن متابعة الفقهاء للشيخ الطوسي «لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد، ومع التنزل لا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين

369 الفوائد المدنية، ص250. والفوائد الطوسية، ص402 وما بعدها.

370 الفيض الكاشاني: الأصول الأصلية، ص153-154. وقيل إن من قال بتقليد الميت من الإخباريين الإسترابادي والكاشاني والجزائري (عناية الأصول، ج6، ص265)، وهو خطأ، فعلى الأقل أن الإسترابادي يحرم مطلق التقليد القائم على الاجتهاد كما أشرنا إلى ذلك.

371 ابن طاووس الحسني: كشف المحجة لثمره المهجة، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، 1370هـ-1950م، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص127. كذلك: يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج9، ص377. والمعالم الجديدة، ص66-67.

372 حسين النوري الطبرسي: خاتمة مستدرک وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص169. ومقدمة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني لكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج1، ص ح - ط.

عند أنفسهم»³⁷³.. فهو مردود لكونه يسلم بما نُقل من أن الفقهاء آنذاك إنما عولوا على الطوسي لحسن ظنهم به. مما يعني أنهم كانوا بمستوى الاجتهاد، لكنهم لم يمانعوا من تقليد الميت، إذ رأوا في الطوسي الأهمية التامة التي تفوق العلم عندهم بمراتب فقلدوه، كالذي حصل مع أغلب فقهاء الاتجاه السني.

وممن ذهب إلى جواز تقليد الميت - في الوقت الحاضر - المرحوم الشيخ محمد العاملي الكاظمي، معتبراً ان «الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة قائمة على جواز الرجوع إلى الأموات كجواز الرجوع للأحياء...»³⁷⁴. ومثله ما ذهب إليه السيد محمد حسين فضل الله³⁷⁵. وكذا هو الحال مع السيد محمد الشيرازي الذي اعتبر الأدلة العلمية تثبته، لكنه إستدرك في مقام العمل فعوّل على الاحتياط باعتباره «طريق النجاة»³⁷⁶. كما مال إلى الجواز المرحوم السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري³⁷⁷. وسبق أن ذهب الفقيه الداربندي (المتوفى سنة 1285هـ) إلى جواز ذلك؛ على ما حكاه عنه بعض محشّي كتاب (القوانين)³⁷⁸. يضاف إلى ما نقله الأصفهاني صاحب (الفصول الغروية) عن بعض معاصريه القول بالجواز، وإن كان ذلك طبقاً لقاعدة إنسداد باب العلم والعلمي مثلما هو الحال عند المحقق القمي³⁷⁹.

أدلة منع تقليد الميت

أما بالنسبة للمانعين من تقليد الميت فقد إستدلوا بعدة أدلة، منها ما نُقل عن جماعة من دعوى الإجماع، وقد صرح به ظاهراً عدد من الفقهاء؛

373 الفصول الغروية، ص419.
 374 الكاظمي، محمد: حقائق الأحكام في رسالات الإسلام، مطبعة الميناء، بغداد، الطبعة الاولى، 1397 هـ-1977م، ص19.
 375 فضل الله، محمد حسين: المسائل الفقهية، دار الملاك، الطبعة الثالثة، 1415 هـ-1995م، ص12.
 376 الشيرازي، محمد الحسيني: الاجتهاد والتقليد، ضمن موسوعة الفقه، ج1، دار العلوم ببيروت، الطبعة الثانية، 1407 هـ-1987م، ج1، ص108.
 377 تهذيب الأصول، ج2، ص120.
 378 انظر: القطيفي، فرج العمران: الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة، مجلة الموسم، العددان (23-24)، ص129.
 379 الفصول الغروية، ص419.

كالنجفي صاحب (جواهر الكلام) والبنوردي صاحب (منتهى الأصول) والأصفهاني صاحب (الفصول الغروية) وغيرهم³⁸⁰.

ونُقد هذا الاجماع إذ على تقدير تحققه فإنه ليس إجماعاً تعبدياً قابلاً لإستكشاف قول المعصوم، لإحتمال أن يستند ذلك إلى أصالة الإشتغال أو الإحتياط، أو إلى الإعتماد على بعض الأدلة الاجتهادية، أو غير ذلك مما لا يعد من الإجماع التعبدي³⁸¹. بل إن هذه المسألة معنونة لدى المتأخرين فكيف يُدعى عليها الإجماع!؟

وسبق لأحد معاصري الشيخ الأصفهاني أن ذهب إلى نقض الإجماع المدعى بكون المسألة المطروحة حادثة دون أن تكون متداولة لدى المتقدمين من أصحاب الأئمة. وقد رد عليه الأصفهاني بقوله: «كثير من المسائل الأصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين في زمن الأئمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والإستصحاب وأصل البراءة وغير ذلك، فاستبعاده إنعقاد الإجماع على المسائل الأصولية بقول مطلق مقطوع الفساد، لأن الحاجة إلى العمل بالأحكام تمس إلى البحث عن الطرق المقررة إليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالباً، وهذا أمر مشترك بيننا وبين أكثر أهل تلك الأعصار، لا سيما عند إشتداد أمر التقية وتعذر الوصول إلى الإمام كما كان يتفق في حقهم غالباً»³⁸².

والواقع هو أن أصل التقليد لم يكن متداولاً في عصر الأئمة كما عرفنا، فما جرى في زمانهم هو الاتباع، والفرق بينهما واضح. أما المسائل الأصولية فبعضها قد يتفق العمل بها على الجملة لدى جميع الأعصار باعتبارها عقلية أو جبليّة أو أنها مما لا غنى عنها في الكشف عن الأحكام بالإطمئنان مع العلم بعدم ممانعة الشارع لذلك، مثلما يلاحظ في حجية الظواهر وأخبار الأحاد حين تكون باعثة على الإطمئنان، وهي ذاتها يمكن إستنتاجها من نصوص الأئمة في شتى المجالات، وكذلك سيرة المتشرعة آنذاك. أما بخصوص مسألة تقليد الميت فالأمر مختلف، إذ القول بعدم جواز تقليده لا يبتني على العقل أو الفطرة أو المرتكز العقلاني حتى يظن أنه مما أمضاه الشارع، ولا أنه يחדش في أصالة الطريق والكشف عن

380 جواهر الكلام، ج40، ص320. ومنتهى الأصول، ج2، ص639. والفصول الغروية، ص419.

381 الاجتهاد والتقليد للخنوي، ص104.

382 الفصول الغروية، ص419.

الأحكام. لذلك نقول كيف يمكن أن نستكشف الإجماع على مثل هذا القول؟!!

كما استدل المانعون على عدم جواز تقليد الميت بآية الإنذار في قوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾، إذ الآية ظاهرة في إرادة إنذار المنذر الحي، إذ لا معنى لإنذار الميت. وكذا آية السؤال في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾، إذ الميت لا يطلق عليه أنه داخل في أهل الذكر بالفعل³⁸³.

ومن الواضح أن الآيتين لا تدلان على أصل التقليد كما عرفنا. يضاف إلى أنهما وإن كانا بصدد إرادة الحي، خاصة آية الإنذار، لكن لا يفاد منهما النهي عن الرجوع إلى الميت، كما لا يفاد منهما العكس.

كذلك استدل المانعون ببعض الأخبار، والتي منها قول الإمام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»، حيث إن الميت غير متصف بشيء مما ذكر في الحديث، إذ إن لفظة (كان) ظاهرة في الإتيان بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الإتيان بها في الأزمنة السابقة³⁸⁴. لكن هذه الرواية ضعيفة السند كما عرفنا من قبل. وهي فضلاً عن ذلك ظاهرة الدلالة على الأمر بالرجوع إلى الفقهاء الأحياء، لكنها ليست بصدد النهي عن الرجوع إلى الأموات منهم؛ لا ظاهراً ولا دلالة.

رأي الخوئي في الموضوع

حول موقف السيد الخوئي نشير إلى أنه رغم نقده لجميع الأدلة الشرعية التي قُدمت لإثبات المنع من التقليد الابتدائي للميت كما مرت معنا؛ إلا أنه لجأ إلى دليل آخر يختلف عما سبق. فحيث انه يرى وجوب تقليد الأعلام، وعلى فرض أن تقليد الميت جائز، وكان هناك من الأموات أعلم من الكل بمن فيهم الأحياء؛ فإن الأمر على ذلك سيفضي إلى أن يكون

383 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص105. والفصول الغروية، ص419.

384 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص105.

التقليد منحصرأً بشخص واحد في جميع الأعصار، وهذا برأيه مما لا يمكن الإلتزام به؛ لأنه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة في عدم حصر المرجعية بشخص معين، وإلا أصبح الأئمة ثلاثة عشر³⁸⁵. نعم إنه يستثني من ذلك فيما لو لم يتمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي، إذ في هذه الحالة يجب عليه أن يراجع أعلم الأموات من دون محذور، باعتبار أن الأمر طارئ لا يثبت ولا يدوم³⁸⁶.

مع ذلك يلاحظ أن الدليل الأنف الذكر مردود للأسباب التالية:

1- إن هذا الدليل يتوقف على إثبات وجوب الأعلم، وسنرى أن ذلك لم يثبت، بل العكس هو الصحيح.

2- إنه على فرض التسليم بوجوب تقليد الأعلم؛ فمع ذلك لا تترتب عليه النتيجة من حصر المرجعية بشخص أو أشخاص معينين، إلا إذا ادعي أن الإتفاق جار على علمية بعض العلماء الموتى مقارنة بغيرهم وأن الزمان لا يوجد بمن يمكن أن يكون أعلم منهم، وهذا ما لا أظن أن يقول به قائل. فعلى الأقل هناك مسائل لم تُبحث لدى القدماء بمثل ما بُحثت لدى المتأخرين والمعاصرين عمقاً وتفصيلاً. وبالتالي فسيظل إعتبار الأعلمية قابلاً للبحث والمقارنة في كل عصر، كما يظل مدار الخلاف فيها وارداً كما يرد بين الأحياء أنفسهم.

3- بل حتى مع ترتب النتيجة بإنحصار التقليد بشخص من الموتى؛ فليس في ذلك محذور، ولا يُعد مخالفاً للضرورة المذهبية؛ إن كان يُعنى بها ضرورة دينية لا يجوز مخالفتها. كما أن ذلك ليس من قبيل التعويل على إمام جديد ثالث عشر. فمن الواضح أن هذا الشخص وإن كان مرجعاً للناس؛ إلا أنه يُرجع إليه من حيث كونه وسيلة للكشف عن أحكام الأئمة، وبالتالي فهو ليس بمقامهم، بدليل أن أصحاب الأئمة العدول محدودون، ومع هذا لا يقال إن التعويل عليهم يعني إضافة أئمة آخرين إلى المعصومين، بل لو ثبت أن العدالة والوثوق لم تثبت إلا لواحد منهم؛ كأن يكون زرارة بن أعين أو يونس بن عبد الرحمن أو غيرهما؛ فسوف لا

المصدر السابق، ص 107 و 250-251.

385

المصدر السابق، ص 251-250 .

386

يُعقل أن يدعى عدم جواز التعويل عليه بحجة الحصر وإنه بذلك يفضي إلى أن يصبح الأئمة ثلاثة عشر... فأَيّ دليل هذا؟!!

وواقع الحال ان رأي الخوئي قد يصدق من وجوه فيما لو كان تقليد الميت شاملاً للمجتهد العالم فضلاً عن العامي. إذ في هذه الحالة لا يتوفر الحد الكافي من الدواعي للاجتهاد واصلاح الرأي، وبه يمكن ان يُستدل على ضرورة عدم تقليد العالم للميت. وسبق لابراهيم القطيفي (المتوفى في أواسط القرن العاشر الهجري) أن اعتبر بأن السر الظاهر في عدم جواز تقليد الميت هو لوجوب «مراعاة الكتاب والسنة والنظر فيهما وعدم اهمالهما؛ لأن غير المعصوم جائز - عليه - الخطأ. فقد يظفر من تأخر، وإن كان بحيث لا يصل في مراتب العلم والفهم إلى من تقدم، من اصلاح فاسد من الأدلة والعتور على جمع مما لم يعثر عليه السابق وغير ذلك، ولو كان قول المجتهد مما يعتمد عليه مطلقاً لم تتوفر الدواعي إلى معاودة النظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه، وذلك من أعظم المفاصد الدينية»³⁸⁷.

لكن كما يلاحظ أن ما أفاده هذا الشيخ لا يدل على ما رمى إليه من منع تقليد الميت باطلاق، وإنما يدل على منعه بخصوص من له القدرة على الفهم والاجتهاد.

هكذا يتضح أنه لا يوجد دليل صحيح يمنع من تقليد الميت.

أدلة جواز تقليد الميت

أما المجوزون لتقليد الميت فقد استدلوا بعدة أدلة، منها: دعوى إطلاق أدلة الآيات والأخبار في حجية فتوى الفقيه من غير تقييد بحال الحياة، كما في آية الإنذار والسؤال وأخبار الرجوع إلى رواة الحديث.

وقد نوقش هذا الدليل بمنع الإطلاق من حيث إن الآيتين الأنفتي الذكر لهما دلالة ظاهرة على الحي، وكذا يمكن القول بما جاء في الأخبار³⁸⁸.

روضات الجنات، طبعة الدار الإسلامية، ج1، ص38.

387

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص100-99.

388

كما استدلوا بدليل السيرة العقلانية، حيث إن البناء العقلاني في مختلف العلوم والمهن يجعل الناس يرجعون إلى المختصين من دون فرق بين حي وميت، وربما يرجعون إلى الأعم الميت ويفضلونه على غيره ولو كان حياً.

وقد أُعترض على هذا الدليل بأن السيرة العقلانية إنما تصدق في هذا المقام - فقط - حينما لا يعلم العامي الخلاف بين العلماء بمن فيهم الأموات، أما مع العلم بذلك فإنها لا تصدق، وبالتالي فالسيرة غير شاملة للمتعارضين³⁸⁹.

لكن يُرد على هذا الاعتراض بكون السيرة العقلانية تشهد بشمولها المتعارضين، أو العلم بالخلاف، فلو أن الناس علموا بالخلاف بين آراء الأطباء، الأحياء منهم والأموات، لما منعهم ذلك من اتباع البعض بغض النظر عن كونه حياً أو ميتاً، خاصة حين يُظن أنه أعلم؛ فإنه يرجح على غيره حتى لو كان الأول ميتاً والآخر حياً. ومع ذلك فالسيرة العقلانية لا تخلو من إشكال سنفصله فيما بعد، وخلاصته هو أن التعويل عليها يعني العمل بالقياس، من حيث التعدي مما هو في القضايا الدنيوية إلى ما هو في القضايا الدينية، مع أن بينهما فارقاً لا يصح الإغفال عنه.

وقد يقال في الدليل على جواز تقليد الميت هو أنه لما كان الأصل هو جواز الأخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط، فمع موته يظل هذا الأصل سارياً؛ ما لم يعلم بالدليل عكسه، وليس ذلك من قبيل الإستصحاب بالشك ببقاء الحكم وعدمه مع طروء حالة الموت حتى يقال إنه لا يصح باعتباره من الإستصحابات الحكمية، إذ الموت هنا ليس من العوامل والقضايا المشككة في بقاء الحجية.

كما قد يقال إن طروء الموت ليس له تأثير على تحقق الأقربية لواقع الحكم الإلهي، فمن هذه الناحية ليس هناك فرق بين الميت والحي، وحيث أن غرض الشارع هو معرفة الأحكام الشرعية ومن ثم تطبيقها، ولم يكن للموت دخالة تمنع ذلك؛ لذا فإن اتباع الميت هو كاتِّباع الحي، خاصة حينما يكون الميت هو الأعم. رأيت لو أن بعض فتاوى أصحاب الأئمة

الموثوقين وصلتنا، ولنفرض أنهم مجتهدون كما يدعيه الكثير من أصحاب الاتجاه الشيعي، فهل يُعقل تحريم اتباعهم على العامي بحجة أنهم موتى، ويُلزم باتباع المجتهد الحي؟!

أخيراً، استدل المرحوم السبزواري على جواز تقليد الميت، إذ اعتبر أن «مقتضى الأصول الموضوعية من أصالة حجية الرأي في حد نفسه، وصحة الاعتذار به، وأصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي استفادها من الأدلة، وأصالة بقاء حكمة الإعتبار من غلبة الإصابة أو تسهيل الأمر على الأنام؛ صحة تقليد الميت ابتداءً. مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات.. وتقتضيه السيرة (العقلانية) في الجملة أيضاً»³⁹⁰.

تقليد الميت والمفهوم السلفي للاجتهاد

سبق أن عرفنا أنه ليس على التقليد دليل شرعي، وبالتالي فهو للضرورة والإضطرار، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للحي أم الميت؛ ما لم تتدخل ضرورات ومصالح عصرية كموانع خارجية تمنع الرجوع إلى الميت وترك الحي.

وربما يكون أصل الدعوة إلى عدم جواز تقليد الميت؛ مستنداً إلى المفهوم السلفي الأول للاجتهاد والمتعلق بالقضايا التي لا نص فيها، خاصة مبادئ المصلحة والاستحسان والعرف باعتبارها مصادر تشريعية تعترف بإعطاء الأولوية لحق الواقع ضمن حدود، بل وحتى القياس أحياناً. فإذا كان الاجتهاد هو بهذا المعنى العالق بالقضايا المستجدة من الواقع والتي لا نص فيها، وكان المقلد يتبع المجتهد في فتاويه؛ فإن من الطبيعي حينئذ أن يعول المقلد على فتوى الحي دون الميت، لا باعتبار ما للحي من خصوصيات، وإنما باعتبار التجدد في الحوادث، وأن للزمان والمكان تأثيراً على تغيير الأحكام أو الفتاوى.

وحقيقة إنه ليس هناك غير هذا الاعتبار يستفاد منه في منع تقليد الميت. ذلك أن الفهم الآخر للاجتهاد لا يتسق تماماً مع هذه المقالة. وهو الفهم الذي

ساد لدى المتأخرين من السنة والذي يعترف بشمولية الاجتهاد حتى للقضايا التي ورد بشأنها النص، أو ذلك الذي يقتصر على قضايا النص، كما هو الحال لدى الامامية.. فسواء بهذا المعنى الخاص للاجتهاد كما تعول عليه الإمامية، أو بذلك المعنى الشمولي كما لدى متأخري السنة، لا نجد أي تبرير متسق يحجب عن تقليد الميت، طالما ظل الأمر محصوراً بفهم النص ومعزولاً عن تأثير أي تجدد يحدث في الواقع، كما عليه الممارسة الاجتهادية بصورتها التقليدية عادة.

وهذا يعني انه قد يكون لأصل الدعوة في منع تقليد الميت أساس يجد تبريره من الناحية الوظيفية. لكن إشكالنا هو في استصحاب هذه الدعوة بعد أن تُركت وظيفتها وتغيرت شروطها.

فكان الأخرى بالاتجاه الشيعي ان لا يذهب إلى المنع من تقليد الميت، وذلك لرفضه الاجتهاد بمفهومه السلفي الأول. فرفضه هذا وتحويله على الاجتهاد بحسب مفهوم المتأخرين لا يتسق مع مقالة منع من تقليد الميت، طالما ان القضية لم يرد فيها نص.

وبعبارة أخرى، انه لا فارق بين الحي والميت إلا من حيث ما هو عائد إلى الاجتهاد بمفهومه السلفي الأول، وهو مرفوض لدى الاتجاه الشيعي؛ فكيف تسنى له قبول نتائجه؟!

أما لو ابتعدنا عن الطريقة التقليدية كما خطتها أيدي الفقهاء، وهي طريقة لا تجعل للواقع دوراً مهماً في العملية الاجتهادية، وأردنا ان نتصور - طبق ما سبق - التمييز بين ما يجوز فيه الرجوع إلى الميت وما لا يجوز؛ فسندرى ان دائرة الجواز تتحدد بجميع الأحكام التي لا تخضع إلى تأثير الواقع، كالعبادات مثلاً. أما دائرة المنع فهي على العكس تتضمن القضايا المرنة والمتحركة التي تتأثر بالواقع³⁹¹، ومنها القضايا التي لا نص فيها، مما يتسق مع المدلول السلفي للاجتهاد. لكن يضاف إليها تلك

391 قد تكون أهم فائدة تنم عن تقليد الحي هي تلك التي تحدث بسبب التهديدات الخارجية. فهو سلاح ذو حدين، ونموذجه في العراق واضح تماماً. فمن جانب ان له فضلاً عظيماً في تشكيل الحشد العقائدي والقضاء على تنظيم داعش الى جنب القوات العراقية وسائر الفصائل الشعبية الأخرى. لكنه يمثل من جانب آخر سبباً في استمرار البؤس العراقي بفعل اختطاف عقله ومصادرته من قبل مرجعيات التقليد منذ زمن طويل.. فكان من نتائج ذلك ما يظهر خلال مسرحية الانتخابات التي يحضر فيها كل شيء باستثناء عقل الناخب، بل وحتى في مسائل بسيطة كروية هلال شهر رمضان والعيد. ويبقى السؤال: من يعيد لهذا العقل المسلوب حقه الضائع؟ ومن يربيه اذا ما كان مختطفاً؟!

التي ورد فيها النص، ومع هذا لم يمنع ذلك من ان تكون موضع أحكام مختلفة لتغيرات الواقع وتحولاته؛ وإن بقيت في مظهرها كما هي. وهو أمر يتجاوز حدود الطريقة التقليدية، كالذي فصلناه في عدد من البحوث المستقلة.

ب - المرجعية وشرط الأعلمية

اختلف الأصوليون من أهل السنة حول وجوب تقليد الأعلم، وكانت مطارحاتهم في هذا الموضوع عن الأعلمية لا تتعدى أحياناً حدود البلد الواحد، وإن كانت أحياناً أخرى يقصد منها الشمول والإطلاق³⁹². فبعضهم قال بالوجوب وألزم العامي الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم. ونُقِل أن هذا هو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة أخرى من الفقهاء والأصوليين؛ الذين إعتبروا أقوال المفتين في حق العامي تنزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فإنه يجب على العامي الترجيح بين المفتين. وأيضاً لأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن، والظن في تقليد الأعلم والأدين أقوى، فكان المصير إليه أولى³⁹³.

وفي القبال ذهب القاضي أبو بكر وابن حاجب وأكثر الحنابلة وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء؛ سواء تساوا أم تفاضلوا. وقيل إن هذا الاتجاه هو ما ذهب إليه أكثر علماء السنة³⁹⁴. وكانت حجتهم الرئيسية في ذلك هي سيرة الصحابة من حيث إن فيهم الفاضل والمفضول، ومع ذلك فقد كان الناس يتبعون ما حلى لهم منهم دون نكير، إذ لم يُنقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا أنكروا منهم اتباع المفضول والإستفتاء منه مع وجود الأفضل³⁹⁵. وقد إختار الأمدى هذا الرأي معتبراً أن العامي ليس بوسعه معرفة الأعلم دون معرفة مأخذ المجتهدين ووجه

392 الإحكام للأمدى، ج4، ص457. وفواتح الرحموت، ج2، ص405.
 393 انظر بهذا الصدد المصادر التالية: المستصفي، ج2، ص391. والإحكام للأمدى، ج4، ص485-457. وفواتح الرحموت، ج2، ص405. والموافقات، ج4، ص292. والإعتصام، ج3، ص255.
 394 فواتح الرحموت، ج2، ص404. والحبل المتين، ص6.
 395 الإحكام للأمدى، ج4، ص458.

الترجيح فيه، الأمر الذي يخرج عن العامية ويمنعه من جواز الإستفتاء، فكل ما بوسعه أن يعلم هو أنهم جميعاً من أهل الاجتهاد والإختصاص³⁹⁶.

أما في الساحة الشيعية فإن فكرة الأعلمية تُعد من القضايا المركزية لدى تفكير المتأخرين والمعاصرين، وذلك لما لها من علاقة بالمرجعية ونيابة الإمام الغائب.

فقد ذهب أغلب علماء الشيعة المتأخرين إلى وجوب تقليد الأعلم، وخالفهم في ذلك عدد من العلماء قالوا بعدم الوجوب، كما هو منسوب إلى جمع ممن تأخر عن الشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، وحكاه ابنه الشيخ حسن عن بعض الناس³⁹⁷. كما ذهب بعض ممن تأخر عنهم إلى هذا الإتجاه، ومنهم الأصفهاني صاحب (الفصول الغروية)³⁹⁸، والنجفي صاحب (جواهر الكلام)³⁹⁹، والنراقي صاحب (مستند الشيعة)⁽⁴⁰⁰⁾، وجماعة من المعاصرين. كما نُقل أن هذا الرأي قد قال به المحقق ومال إليه الأردبيلي بحسب الظاهر⁴⁰¹. لكن إن كان المقصود بالمحقق هو المحقق الأول (نجم الدين الحلي)؛ فالحقيقة أن ما نُسب إليه يخالف ما جاء عنه في كتاب (معارض الأصول)، إذ قال بوجوب تقليد الأعلم عند الإختلاف⁴⁰². وممن ذهب إلى هذا الإتجاه من عدم وجوب تقليد الأعلم كل من الشيخ محمد رضا آل ياسين في حاشيته على كتاب (العروة الوثقى) والميرزا محمد التنباكي في رسالة (التقليد)⁴⁰³.

وذكر الفيروز آبادي صاحب (عناية الأصول) إن القول بجواز تقليد المفضول قد ذهب إليه جملة من متأخري أصحابنا «حتى صار في هذا الزمان قولاً معتداً به»⁴⁰⁴.

396 المصدر السابق، ص324 و458.
397 معالم الدين، ص389.
398 الفصول الغروية، ص424.
399 جواهر الكلام، ج40، ص45.
400 مستند الشيعة، ج2، ص521.
401 النراقي، ملا أحمد: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء، ج2، ص521.
402 انظر: معارج الأصول، ص201.
403 الجنائي، محمد إبراهيم: أعلمية الفقيه ومباني التقليد، مجلة التوحيد، العدد (79)، ص35.
404 عناية الأصول، ج6، ص246.

مفهوم الألفية والخلاف حوله

لم يُعالج مفهوم الألفية ويحدد ضابطه لدى الشيعة إلا منذ فترة قريبة؛ ربما لا تزيد على قرنين من الزمان. فقد اختلف الفقهاء حول هذا الضابط، إذ ذكر بعضهم في (المهذب) بأن الألفية هي من الموضوعات العرفية، لذلك فإن احتمالات معانيها عبارة عن أربعة: فإما إن معنى الألف هو أن يكون أكثر علماً من غيره، أو أن يكون أكثر إستهضاراً للفروع الفقهية ومسائلها، أو يكون أقرب إصابة إلى الواقع، أو أنه أجود فهماً وأحسن تعييناً للوظائف الشرعية⁴⁰⁵.

بينما ذهب الشيخ أحمد النراقي، إستهناداً لبعض الروايات، إلى أن المراد بالألفية هو الألفية في الأحاديث وفي دين الله. فتارة تكون الألفية في الأحاديث بأكثرية الإحاطة بها والإطلاع عليها، وأخرى بالأهمية والأدقية وأكثرية الطور فيها، وثالثها بزيادة المهارة في إستهضار الفروع منها وردّ جزئياتها إلى كلياتها، ورابعها بزيادة المعرفة بصحتها وسقيمتها وأحوال رجالها وفهم وجوه الخلل فيها، وخامسها بأكثرية الإطلاع على ما يتوقف فهم الأخبار عليها من علم اللغة والنحو وغير ذلك، وسادسها باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها، وسابعها بأكثرية الإطلاع على أقوال الفقهاء التي هي كالقرائن في فهم الأخبار ومواقع الإجماعات وأقوال العامة - أهل السنة - التي هي من المرجحات عند التعارض، كذلك فهم القرآن. فالألف الذي يجب تقديمه بلا أدنى شك هو الألف بجميع تلك المراتب أو في بعضها مع التساوي في الباقي، وإلا فإنه يشكل الحكم بالتقديم، ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتة⁴⁰⁶.

وعند الأصفهاني صاحب (الفصول الغروية) أن مما يدخل ضمن مفهوم الألفية هو أن يكون المجتهد أقوى من غيره في معرفة مضامين العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد، كالعربية والأصول والرجال، مضافاً إلى أن تكون له إعتبرات قوة الحفظ، أو الذكاء، أو كثرة التأمل، أو كثرة

405 شوری الفقهاء، ج1، ص289.
406 مستند الشيعة، ج2، ص522. وشوری الفقهاء، ج1، ص289.

الإطلاع، أو سعة الباع في الفكر والتصرف، أو إعتدال السليقة، أو زيادة التحقيق، أو التدقيق، أو أقدمية الإشتغال ومزيد الإستيناس. لكنه إستدرك بأن من الممكن أن يتحقق التعارض بين هذه الوجوه، لهذا فهو يرى أن إعطاء ضابط للأمر يعد متعذراً على الظاهر⁴⁰⁷.

ولدى اليزدي صاحب (العروة الوثقى) أن المراد بالأعلم هو أن يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر إطلاعاً لنظائرها وللأحاديث، وكذلك أجود فهماً لهذه الأحاديث، وبالتالي فالحاصل هو أن يكون أجود إستنباطاً من غيره⁴⁰⁸.

ولدى الفيروز آبادي صاحب (عناية الأصول) أن الأعلم هو من له ملكة أقوى وسلطة أشد في الإستنباط⁴⁰⁹. ومثل هذا ما ذكره محمد تقي الحكيم، حيث إن الأعلم بنظره هو أن يكون المجتهد أقوى ملكة من غيره في مجالات الإستنباط، لا الأوصلية إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب⁴¹⁰.

ولدى محمد الجواد العاملي صاحب (مفتاح الكرامة) أن الفاضل هو من يتبع المآخذ ويصيب في الفكر، لكن الأفضل هو من له هاتان الخصلتان إلا أن خطأه أقل⁴¹¹.

أما الخوئي فإنه يعتمد في تحديد الأعلم على بناء العقلاء والعقل. فهو ينفى أن يكون معناه مستمداً من شدة الإقتدار في معرفة القواعد والكبريات أو المبادئ التي تُستنتج بها الأحكام؛ كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره، كذلك ينفى أن يكون المراد به أكثرية الإحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال، بل المراد بالأعلم عنده هو أن يكون المجتهد أشد مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى إستنباطاً وأمتن إستنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلتها، وهو ما يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات، وحسن سليقته في تطبيقه على

407 الفصول الغروية، ص424. كذلك: خلاصة الفصول، ج2، ص55.

408 اليزدي، محمد كاظم: العروة الوثقى، وبهامشها تعليقات أعلام العصر ومراجع الشيعة الإمامية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، 1409 هـ - 1988 م، ج1، ص7-8.

409 عناية الأصول، ج6، ص258.

410 الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت للنشر، الطبعة الثانية، 1979 م، ص659.

411 العاملي، محمد الجواد الغروي: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تصحيح محمد باقر الحسيني الشهيدي الكلبايكاني، مطبعة رنكين في طهران، 1378 هـ، ج10، ص4.

صغرياتها، فلا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر. فمثل ذلك كمثل الطبيب الأعم في نظر العقلاء، حيث أنه أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على مصاديقها⁴¹².

وشبيه بذلك ما لدى صاحب (التهذيب)، حيث إن الأعم عنده هو من كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها وأجود إستنباطاً للوظائف الشرعية⁴¹³.

وأخيراً - وبسبب التحول السياسي عند الشيعة - فإن هناك من يرى أن من ضمن ما يدخل في ملاك الأعلمية هو أن يكون للمجتهد معرفة بأوضاع زمانه بالمقدار الذي له مدخلية في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية، كما هو رأي الولي الفقيه السيد علي خامنئي. وقبله كان الإمام الخميني يرى أن من الواجب على المرجع أن يكون عالماً بالأمور السياسية والعسكرية والاجتماعية والقيادية كافة⁴¹⁴. فربما يكون ذلك داخلاً ضمن عنوان الأعلمية. وهو أمر له مساس بتأثير الواقع والحاجات الزمنية على الفهم الفقهي وتطويره. بل تبعاً لهذا التأثير لم يكتف بعض الفقهاء الجدد من التأكيد على شرطية معرفة الأمور السياسية والاجتماعية والإقتصادية داخل النظام الإسلامي؛ إنما ذهب إلى أكثر من ذلك فاعتبر أن من لم يحرز مثل هذه الأمور فليس بمجتهد بالمرّة، وذلك باعتبار أن الفقه الشيعي حديث العهد بها، وهي تشكل ما يقارب (95%) من مجموع الأحكام الكلية.

فكما يقول الشيخ الجناتي: إن «مفهوم الأعلمية اليوم - حيث هناك نظام إسلامي قائم - هو غير مفهوم الأعلمية في السابق، ولأن الأعم في السابق هو الذي يكون أعلم المجتهدين الآخرين في إطار مسائل الرسالة العملية والتي تشمل نوعاً ما على المسائل الفردية والعبادية وهي تشكل (5%) فقط من مجموع الأحكام، أما اليوم فالمجتهد الأعم هو أعلم من سائر المجتهدين في جميع المسائل التي يحتاجها الفرد؛ سياسية، عبادية، إقتصادية، إجتماعية، بالإضافة إلى مسائل العلاقات الدولية والمسائل

412 الاجتهاد والتقليد للخوائي، ص203 و204.

413 تهذيب الأصول، ج2، ص119.

414 خامنئي، علي الحسيني: أجوبة الإستفتاءات، العبادات، دار الوسيلة، الطبعة الثانية، 1415 هـ-1995م، ص9

الحكومية. لهذا يجب أن تحرز هذه الأمور في الشخص الذي يطرح باعتباره الأعم، وبدونها لا يمكن أن نعتبره الأعم. بل يمكن أن لا نعتبره مجتهداً؛ لأن أدلة الفروع الموجودة في الرسائل العملية واضحة ولا تحتاج إلى بذل الوسع والاجتهاد... إن الفقيه الذي لا يلم بالمسائل التي يواجهها النظام الإسلامي والتي تشكل (95%) من مجموع الأحكام، ويكتفي بالمسائل والأحكام الفردية والعبادية في حدود الرسالة العملية - التي تكررت مئات المرات - فقط؛ لا يمكن أن يكون مجتهداً مطلقاً»⁴¹⁵.

أدلة جواز تقليد المفضل

من أهم الأدلة التي قدمها المجوزون لإثبات عدم وجوب تقليد الأعم ما يلي:

1 - دليل إطلاق الأدلة

استدل المجوزون لتقليد المفضل ببعض الآيات والأخبار التي تأمر بإرجاع الناس إلى الفقهاء من دون تخصيص للأعلمية ولا التقييد بها، كآية الانذار: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾، وكرواية أحمد بن حاتم بن ماهويه الذي كتب هو وأخوه إلى الإمام أبي الحسن الثالث يسأله عن يأخذان دينهما، فكتب الإمام يجيبهما بالقول: «فهمت ما ذكرت ما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»⁴¹⁶، وكمشهوره أبي خديجة: «إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرمانا فإني قد جعلته عليكم قاضياً»⁴¹⁷، كذلك المقبولة والتوقيع وغيرها من الروايات.. كما أن الأئمة أرجعوا الناس إلى أشخاص معينين من الأصحاب دون تمييز لهم من جهة الأعلمية؛ كيونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم وزرارة بن أعين وزكريا بن آدم وغيرهم. بل نُقل عن

415 ابراهيم الجناتي: أعلمية الفقيه ومباني التقليد، مجلة التوحيد، نفس المعطيات السابقة، ص36.

416 الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 45، ص110.

417 نفس المصدر والباب، حديث 6، ص100.

الرسول (ص) إنه كان يولي بعض أصحابه القضاء مع حضور الإمام علي الذي هو أقضاهم، حتى قال محمد بن مكي العاملي صاحب كتاب (الدروس الشرعية): «لو حضر الإمام في بقعة وتحوكم إليه فله رد الحكم إلى غيره إجماعاً»⁴¹⁸. لذلك إعتبر النجفي صاحب (جواهر الكلام) أن أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل؛ هو من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها⁴¹⁹.

ويعتبر هذا الدليل عمدة أدلة المجوزين، لكن نوقش بأنه يصدق في الرد على القائلين بعدم جواز تقليد المفضول مطلقاً. إذ إستدرك جماعة من العلماء وقالوا إن الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة مقيد بعدم العلم بالخلاف بين العالم والأعلم، وبالتالي فإن علم العامي بالخلاف بينهما لا يشمل ذلك الإطلاق⁴²⁰. أو على حد قول البعض إن تلك الأدلة إنما كانت بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كل حال، إذ إنها لم تتطرق إلى حالة ما إذا كانت هناك معارضة في الفتوى بين العالم والأعلم أم لا⁴²¹.

لذا فبحسب هذه المناقشة وعلى رأي السيد الخوئي يكون الإمام قد أرجع الناس إلى أصحابه لعدم علمه بمخالفتهم له فيما يفتون به. إذ لا يُحتمل أن يُرجع الناس إليهم مع العلم بهذه المخالفة⁴²². مما يعني أن الإمام لا يعول بالرجوع إلى الموثوقين جميعاً فيما لو علم أنهم يختلفون فيما بينهم، فهذا الإختلاف يقتضي في حد ذاته الإختلاف معه، لأن الحق لا يكون في الأمرين المتضادين. مع أن الخوئي في محل آخر سلّم بأن الخلاف بين أصحاب الأئمة كثير، بل هو الأمر الغالب، ومع ذلك فهو يعتبرهم - جميعاً - حجة ما دام الناس لا يعلمون الخلاف فيما بينهم⁴²³.

لكن الإشكال ما زال قائماً، إذ ليس من المعقول أن لا يعلم الإمام بالخلاف بين أصحابه عند ارجاعه الناس إليهم. كما إن العادة قاضية بأن كثرة الخلاف تجعل الناس يدركون ذلك، مع أنه لم ينقل أن هؤلاء كانوا

418 العاملي، محمد بن مكي: الدروس الشرعية في فقه الامامية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1414هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج2، ص70. وجواهر الكلام، ج40، ص45.

419 جواهر الكلام، ج40، ص44.

420 المصدر السابق، ص45.

421 الكفاية، ص542. كذلك: منتهى الأصول، ج2، ص634.

422 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص141.

423 المصدر السابق، ص137.

مبتلين بمشكلة الألفية والترجيح بين الفاضل والمفضول، خاصة وقد ورد في بعض الأخبار أن من الناس من كان يرجع إلى الإمام ليستوضح أمر الخلاف بين الأصحاب، وكان الإمام على علم بذلك، أو أنه أراد أن يكون بينهم الخلاف لأغراض التقية، ولم يرد أي ذكر يتعلق بالألفية، مما يعني أن الظاهر عدم وجوب التقييد بها مطلقاً.

وبهذا يمكن دفع الشبهة التي طرحها السيد الخوئي، إذ إعتبر الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة لا يشمل المتعارضين كي لا يستلزم الجمع بين المتنافيين إذا ما أخذاً معاً، إذ الأخذ بأحدهما المعين دون الآخر هو ترجيح بلا مرجح، كما أن التخيير فيما بينهما لا دليل عليه، وبالتالي فمقتضى القاعدة هو التسايط في كل دليلين متعارضين⁴²⁴. لكن كما عرفنا أن الظاهر من دليل الإطلاق هو التخيير، فمن جهة إن عدم وجود المقيد لهذا الإطلاق يُبقي الإطلاق على حاله، وإعتبر القيد في الإطلاق ببعض الحالات والصور يحتاج إلى دليل، وهو منفي في مقام الاستدلال بالشرع كما سيتوضح لنا أكثر. كذلك فإن مقتضى التسليم بكثرة الخلاف بين أصحاب الأئمة يفضي كما عرفنا إلى حصول العلم بالخلاف وبالتالي قبول اتباع المفضول مع وجود الفاضل، أي عدم وجوب اتباع الأعلم.

2 - دليل سيرة المتشريعة

قال المجوزون لتقليد المفضول انه جرت السيرة على رجوع المتشريعة في المسائل التي يبتلون فيها إلى أي عالم دون فحص وتمييز يخص الألفية، مما يعني عدم وجوب اتباع الأعلم. بل أصبح من المعلوم أن الصحابة كانوا يفتون الناس رغم إختلافهم بالفضيلة من دون نكير، فيكون هذا إجماعاً منهم، كما أشار إلى ذلك زين الدين العاملي صاحب (مسالك الأفهام)⁴²⁵.

لكن واجه هذا الدليل نقداً لا يختلف عن نقد دليل الإطلاق، حيث إن سيرة المتشريعة تصدق فيما لو لم يُعلم بحالة الخلاف بين العالم والأعلم،

424 نفس المصدر والصفحة .

425 الجواهر، ج40، ص43.

أما مع العلم بها فلا دليل من السيرة على ذلك⁴²⁶. وأكثر من هذا إدعى السيد الخوئي أن السيرة جارية على الأعم عند العلم بحالة الخلاف، لكنه لم يأت بشاهد على دعواه، بل قفز فجأة ليقرر أن إعتبار ذلك لا يختلف عما يجري ضمن السيرة العقلانية، كالرجوع إلى الطبيب الأعم في أخذ العلاج عند العلم بالإختلاف بينه وبين طبيب آخر أقلّ علماً منه⁴²⁷.

والحقيقة إن كثرة الخلاف الذي حصل لدى المتشركة، سواء لدى صحابة النبي (ص) أو التابعين أو أصحاب الأئمة؛ كل ذلك يجعل من دليل السيرة شاملاً للعلم بالخلاف، حيث من المستبعد أن تكون تلك الكثرة في الخلاف حاصلة دون علم الناس آنذاك، مع أنه لم ينقل عنهم أنهم إبتلوا بمشكل العلمية، بل كان من الواجب أن ينبه على ذلك نفس المتشركة كي لا يضل الناس بهم. لكن حيث إن هذا لم يرد أبداً، بل الوارد هو أن المتشركة أمضوا على سيرة اتباع الناس لهم من دون نكير مع علمهم بذلك، فدلاً هذا الأمر بما لا يقبل الشك على أن دليل السيرة شامل لحالة العلم بالخلاف.

ولا غرابة في هذا الأمر، فربما كان جواز اتباع المفضل مع وجود الأفضل للمسامحة والتيسير، أو باعتبار أن زيادة الفضل مبالغة في الإختيار دون اعتبارها شرطاً في الاتباع أو التقليد، وهو الأقرب، باعتبار أن المفضل لا يختلف عن الأفضل من جهة الإختصاص وكونه عالماً يستحق الاتباع.

3 - دليل السيرة العقلانية

ومفاد هذا الدليل هو الرجوع إلى غير الأعم في جميع الحرف والصناعات، كمراجعة الناس للأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون، وحيث لم يرد ردع عن هذا الرجوع في الشريعة، فإنه يستكشف إمضاء الشرع له. لكن القائلين بقيد العلم بالخلاف إعتبروا هذه السيرة

426 منتهى الأصول، ج2، ص634.

427 الاجتهاد والتقليد، ص141 .

جارية في حالة عدم العلم بالخلاف، أما مع العلم بالخلاف فالأمر معكوس، حيث يكون الرجوع للأعلم⁴²⁸.

وهناك من فصل في الأمر معتبراً أن الرجوع للأعلم من أهل الخبرة يحصل فيما لو كانت القضايا مهمة، أما لو لم تكن مهمة فربما يمكن الرجوع إلى أيّ منهم دون شرط الأهمية. لكنه اعتبر المسائل الدينية كلها مهمة بنظر الشارع، لهذا كان من الواجب عنده التعويل على الأعلم⁴²⁹.

وسنؤجل مناقشة هذا الدليل، وكل ما يمكن قوله - هنا - هو أن صدق الدليل الشرعي؛ سواء من حيث الأدلة في الإطلاق، أو من حيث سيرة المتشرعة، يعد متقدماً على دليل السيرة العقلانية، وبالتالي فهذا الدليل لا يزاحم الدليل الشرعي ولا يرجح عليه؛ على فرض معارضته له.

4 - دليل العسر والحرَج

سبق أن تبين لنا الاختلاف في تحديد ضابط الأهمية، وهذا الإختلاف لا يدع مجالاً للعامي معرفة من هو الأعلم، إذ تصبح الأهمية أمراً نسبياً، وبالتالي ليس بإمكانه أن يقلّد في مثل هذه القضية، إلا أن يجتهد بنفسه في هذا الحد كسائر المجتهدين، وهو خلاف ما يُلاحظ عند عامة الناس من قصور. ولو أخذنا بالرأي الذي يرى الأهمية قد تختلف من مسألة إلى أخرى، ومن ثم يكون الفقيه أعلم من غيره في بعض المسائل دون بعض آخر، كما هو رأي السيد الخوئي؛ فإن ذلك سوف يضاعف من العسر في معرفة الأعلم من الفقهاء، فيظل المقلّد متردداً في المسائل بين تقليد هذا أو ذاك في أيّ مسألة أو موضوع معين. يضاف إلى أنه حتى مع معلومية الضابط، وبغض النظر عن نسبية الأهمية تبعاً لإختلاف المسائل والموضوعات من هنا وهناك، فثمة مشكلة أخرى تتحدد في تشخيص الأعلم بين العلماء، خصوصاً وأهل الخبرة كثيراً ما يختلفون فيما بينهم حول ذلك، ومن ثم لا ينفع الشيع الذي كثيراً ما يتأثر بعوامل أخرى سياسية ودعائية تفسد عملية تشخيص الأعلم، كما هو بيّن للعيان في أيامنا هذه.

المصدر السابق، ص163.

428

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج2، ص184.

429

لذلك ليس من الصحيح ما يذكره الفقهاء، ومنهم السيد الخوئي، من أن قضية تقليد الأعم هي مثل سائر العلوم الأخرى تثبت بالعلم الوجداني والشياخ المفيد لهذا العلم وبالبيينة، وبالتالي ليس هناك من حرج⁴³⁰. مع أن جميع ما ذكره يُعد من موارد إختلاف المقلّدين ومن موضع إبتلائهم، خاصة في أيامنا الحاضرة.

نعم قد يقال، كما قال الآخوند الخراساني، بأن تشخيص الأعلمية ليس بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد⁴³¹. لكن سبق أن أشرنا وسنعرف بأن موقف العامي من الاجتهاد لا بد أن يستند إلى منطق مغاير هو منطق النظر، وكذا الحال في قضية الأعلمية. ولا ينفع ما ذكره هذا الأصولي من أن قضية نفي العسر هو الإقتصار على موضع العسر فيجب تشخيص الأعلمية أو أصل الاجتهاد فيما لا يلزم عنه عسر⁴³²، وذلك لأننا علمنا بأن الحرج يعم كافة المقلّدين من جوانب متعددة، وليس هناك مخرج إلا بالاجتهاد أو اتباع طريقة النظر كحل معقول ومشروع.

أدلة وجوب تقليد الأعم

أما الأدلة التي قُدمت لإثبات وجوب تقليد الأعم فهي كالآتي:

1 - دليل الإجماع

حكى الإجماع عن الشريف المرتضى في ظاهر (الذريعة) والمحقق الثاني؛ على وجوب الترافع إبتداءً إلى الأفضل وتقليده⁴³³.

ويعد هذا الإجماع من الإجماع المدعى الذي لا يفيد علماً. وقد يكون الإجماع الذي إدعاه المرتضى مبنياً على مسألة الإمامة العظمى كما أشار

430 الاجتهاد والتقليد، ص140.

431 الكفاية، ص543.

432 نفس المصدر والصفحة.

433 الجواهر، ج40، ص45. ومفتاح الكرامة، ج10، ص4.

إلى ذلك النجفي صاحب (جواهر الكلام)، وهو في غير ما نحن بصدده من بحث.

2 - دليل الأخبار

من الأخبار التي استدل بها العلماء على وجوب تقليد الأعم مقبولة عمر بن حنظلة كما سبق عرضها، إذ تدل على ترجيح الأفقه. لكن المقبولة ضعيفة كما عرفنا. يضاف إلى أنها أجنبية عن المقام حيث وردت بخصوص القضاء؛ فاعتبارها تنطبق على التقليد يعني تجاوزاً لذلك الخصوص، مع أن مسائل القضاء وفض المنازعات تحتاج إلى البت في الحكم من دون تخيير وإلا ترتبت المفسد، وهو خلاف ما يحصل في التقليد عادة. أيضاً ورد في المقبولة ترجيح العدالة والأصدية، حيث قال الإمام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث»، وهما من الأمور التي لم تؤخذ بنظر الإعتبار لدى القائلين بوجوب الأعم، فالتعويل على المقبولة في المقام إن صح فإنه لا يتحقق بشرطها وأخذ بعض مضامينها دون البعض الآخر.

كذلك فإنه على رأي السيد الخوئي أن القائلين بالأعلمية إنما يستندون إلى الأعم مطلقاً وليس إلى الأعم النسبي كما هو مفاد ما جاء في المقبولة⁴³⁴. وإن كان قد يجاب على ذلك من حيث إن هناك وحدة مناط متحققة بين الأمرين. فلو أن التعويل على الأفقه في المقبولة هو لأن حكمه يقتضي الأقربية إلى واقع الحكم الإلهي؛ فإن هذا الشأن من الأقربية يبقى كما هو، سواء كان الاختلاف بين اثنين مثلما ورد في المقبولة أو أنه بين جمع كبير، ولا فرق بين الأمرين ولا خصوصية تتعلق بأحدهما دون الآخر.

أخيراً فإن التعويل على المقبولة قد يستنتج منه عدم وجوب تقليد الأعم لوجود الإطلاق فيها قبل فرض حصول الخلاف والعلم به، حيث جاء في النص قول الإمام: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا..»، إذ لم يقل: (ينظران إلى الأفضل منكم). وهو صحيح.. لكن عند العلم بالخلاف

فالأمر مغاير، حيث يكون الأفقه هو المرجح في الأخذ والتعويل دون المفضول، كما أشارت إليه المقبولة فيما بعد.

وينطبق أغلب ما ذكرناه حول المقبولة على ما جاء في بعض الروايات التي وردت - هي الأخرى - بخصوص القضاء والحكم لا الفتوى، كما في رواية داود بن الحصين: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه»⁴³⁵، ورواية موسى بن أكيل عن الإمام الصادق، حين سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فإختلفا فيما حكما، قال الإمام: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذي إختاره الخصمان، حينها قال الإمام: ينظر إلى عدلها وأفقهما في دين الله فيمضى حكمه⁴³⁶. كذلك قول الإمام علي في عهده للأشتر: «ثم إختار للحكم بين الناس أفضل رعيته». ذلك أن جميع هذه الروايات أجنبية عن مقام الفتوى والتقليد، وبعضها ضعيف من حيث السند.

فالرواية الثانية فيها ذبيان بن حكيم وهو غير موثق. أما الرواية الثالثة فهي غير ثابتة السند، يضاف إلى أنه وردت لفظة (الأفضل) في الرواية وهي تعني ما هو أعم من الأعم، فلا وجه للتخصيص والإعتماد بها في المقام، كذلك وردت الأفضلية - هنا - بالمعنى النسبي لا المطلق⁴³⁷، وإن كان قد يجاب على هذا بمثل ما أجبنا عليه عند مناقشتنا للمقبولة. أما الرواية الأولى فقد عُدَّت معتبرة لكنها قاصرة الدلالة⁴³⁸.

كما جاء في كتاب (الإختصاص) للشيخ المفيد عن الرسول (ص) قوله: من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه فيقول أنا رئيسكم؛ فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا

435 الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 9، حديث 20، ص80.

436 نفس المصدر والباب، حديث 45، ص88.

437 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص430-431 و145. ويحتمل الشيخ منتظري - بهذا الصدد - أن المقبولة والروايتين اللتين ذكرناهما بعدها؛ كلها ترجع إلى قصة واحدة، فإن الراوي عن عمر بن حنظلة كما ورد هو داود بن الحصين، فلعل الصدوق نقل بالمعنى قطعة من الرواية الأولى وسقط عمر بن حنظلة من سندها، وموسى بن أكيل لم يكن سائلاً بل كان حاضراً في المجلس حينما سأل ابن حنظلة (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج2، ص182).

438 يقول الخوئي بهذا الصدد: «وهذه الرواية وإن كانت سليمة عن المناقشة من حيث السند على كلا طريقي الشيخ - الطوسي - والصدوق، وإن إشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال، فإن في الأول حسن بن موسى الخشاب، وفي الثاني حكم بن مسكين. وذلك لأنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات. على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي بقوله: من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث» (الاجتهاد والتقليد، ص429).

تصلح إلا لأهلها، فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه إلى يوم القيامة⁴³⁹. وهي رواية مرسله لا يعول عليها، فضلاً عن أن موردها الرئاسة وليس الفتوى، فلا مجال للتعدي والقياس.

كذلك جاء عن الإمام الجواد أنه قال مخاطباً عمّه: «يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك». وقد عُدت هذه الرواية دالة على إعتبار الألفية المطلقة لكنها هي الأخرى ضعيفة لإرسالها⁴⁴⁰.

تلك هي جملة من الروايات الضعيفة والأجنبية عن المقام. لكن رغم ذلك فقد ذكر النجفي أنها كانت معتمد الأصحاب الذين ذهبوا إلى الإعتقاد بوجود تقليد الأعم؛ باعتبارها نصوصاً ترجيحية⁴⁴¹.

3 - دليل العقل

ومفاد هذا الدليل هو أن فتوى الأعم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي. فبرأي البعض أن سبب قياس الفقهاء لمسألة التقليد في الأعم بالقضاء - على ما عرفنا من روايات الترجيح المذكورة - يعود إلى الكشف عن الملاك في الترجيح وأنه الأقرب إلى واقع الحكم الإلهي في المقيس عليه. فلولا هذا الإعتبار ما تم لهم ما أوجبوه في الأخذ بقول الأعم. إذ بنوا ذلك على إلغاء الخصوصية ونفي التعبدية وكون الملاك ينحصر في أقوائية الظن والأقربية إلى واقع الحكم الإلهي⁴⁴². حتى صرحوا بأن «الظن بقول الأعم أقوى، واتباع الأقوى أولى، ولأن أقوال المفتين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة، فكما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأعم، كما هو واضح من رواية عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات الصريحة في ذلك»⁴⁴³.

بحار الأنوار، ج2، ص110. 439

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص145-146. 440

الجواهر، ج40، ص45. وانظر: منتهى الأصول، ج2، ص637. 441

شورى الفقهاء، ص337 وما بعدها. 442

الجواهر، ج40، ص43. ومستند الشيعة، ج2، ص521. كذلك: الإحكام للآمدي، ج4، ص457. والموافقات، 443

ج4، ص292. وفواتح الرحموت، ج2، ص405.

وخلاصة الدليل السابق هو أن فتوى الفقيه لما كانت تعتبر طريقاً إلى الأحكام الإلهية، وحيث أن فتوى الأعم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره لسعة إحاطته وإطلاعه ودقة نظره وقوة تمكنه من الاستنباط بالقياس إلى غيره؛ لذا يتعين على المقلد الأخذ بفتواه دون هذا الغير.

وكجواب على هذا الدليل هو أن الترجيح بالأقرب لا يقتضي تعيين الوجوب بها. فكون الأقرب مفضلاً ومرجعاً على غيره لا يعني وجوب تعيينه بالضرورة حسب هذا الاعتبار، وإلا لوجب على المجتهد أن يرجع إلى من هو أعلم منه عند الخلاف، مع أنه لا يسوغ له ذلك. وعليه إعتبر السيد الخوئي أنه «لم يقد أي دليل على أن الملاك في التقليد ووجوبه هو الأقرب إلى الواقع، إذ العناوين المأخوذة في لسان الأدلة، كعنوان العالم والفقيه وغيرها، صادقة على كل من الأعم وغير الأعم وهما في ذلك سواء لا يختلفان، وهذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما»⁴⁴⁴. فبرأيه ان مفهوم الأقرب لا يتجاوز المعنى الخاص بالأقرب الطبيعية والإقتضائية، وهي تعني أن الأعم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره من المجتهدين، وإلا فالأعم وغيره يمتلكان نفس الحجية بلا فرق⁴⁴⁵.

وقد يقال إنه إذا كان العمل بفتوى الأعم ينبني على الإحتياط باعتباره أقرب إلى واقع الحكم الشرعي، وبغض النظر عما ورد من الأدلة الشرعية، فإن مصلحة التسهيل يمكن أن تتدخل في جواز العمل بفتوى المفضل.

على أن كثيراً ما تكون فتوى المفضل موافقة لفتوى الأفضل من الأموات، وبالتالي لا يصح القول أن فتوى الأعم هي أقرب إلى واقع الحكم الإلهي فعلاً، خاصة وقد تتدخل أمور فنية وطرق اجتهادية أخرى ربما لا يستسيغها الأعم، بينما يعمل بها من هو دونه، فتكون فتواه أقرب، من قبيل أن يستعين المفضل بـ «الواقع» كعنصر من عناصر المساعدة

الاجتهاد والتقليد، ص 147.

444

المصدر السابق، ص 147-148.

445

على تحديد الحكم الشرعي، فإنه بهذه الممارسة قد تكون فتواه أقرب إلى حقيقة الحكم الإلهي مع أنه أقل عمقاً وعلماً من الأعم⁴⁴⁶.

4 - دليل السيرة العقلانية

وهذا الدليل عبارة عن الرجوع إلى الأعم عند العلم بالخلاف في جميع الحرف والعلوم، وحيث لم يردع الشرع عن هذه السيرة، لذا يمكن إستكشاف امضاءه لها. وبذلك يُعلم سقوط فتوى غير الأعم عن الحجية حين المعارضة.

ويعتبر هذا الدليل من أقوى ما إستند إليه دعاة تقليد الأعم، بل ذهب البعض إلى إعتبار جميع الأدلة غير ناهضة على المطلوب باستثناء هذا الدليل لوضوح صدقه وخلوه عن المعارضة، مثلما هو الحال مع السيد الخوئي⁴⁴⁷.

كما إعتبر البعض أن إستدلال المشهور بالسيرة العقلانية على وجوب الرجوع للأعم إنما لملاك الأقربية لواقع الحكم الإلهي؛ رغم إطلاقات أدلة التقليد التي لم تكن خافية عليهم، ورغم ظهور نص رواية «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» والتي هي دالة في صحة الرجوع إلى مطلق راوي الحديث وكون التقييد بالأعم خلاف المنساق منها ومن أشباهها من أدلة التقليد، فما ذلك إلا دليل واضح على أن بناءهم في الأمارات إنما هو على الطريقية المحضة، وأن ما أحرز أقربيته للواقع هو اللازم اتباعه. ولولا شدة إرتكاز الطريقية في أذهانهم وبنائهم عليها لما رفعوا اليد عن ظهور الأدلة في جواز الرجوع إلى غير الأعم. أو لما لجأوا إلى نفي كون هذه المطلقات في مقام البيان من هذه الجهة مع وضوح ظهورها عرفاً في البيان ومع كون بعضها عمومات لا مطلقات⁴⁴⁸.

446 هناك نماذج وصور كثيرة يؤثر فيها الواقع على تحديد معرفة الحكم الشرعي؛ كالتي جاء ذكرها في حلقة النظام الواقعي ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (5).

447 الاجتهاد والتقليد، ص148.

448 شوری الفقهاء، ج1، ص321.

مع هذا يمكن مناقشة الدليل العقلائي من عدة زوايا كالتالي:

1- إنه دليل غير ناهض طالما هناك أدلة معارضة مستمدة من الشرع كما سبق أن عرفنا.

2- إنه يتضمن القياس، إذ ليس بالضرورة أن يكون حال ما يتعلق بالشريعة أو الدين كحال سائر العلوم والحرف والمهن المادية. فعلى فرض أن السيرة العقلانية تستقبح من يراجع المفضول في الحرف والمهن مع وجود الأفضل وأن ذلك مما أمضاه الشارع؛ فإنه - حتى مع التسليم بهذا الفرض - لا يدل على أن الشارع يمضي مثل ذلك فيما يخص قضايا الدين؛ إلا إذا قلنا بالقياس والتعدي من هذا الباب إلى ذلك، مع أن هناك فارقاً جوهرياً بين البابين، بحيث لا يستبعد أن نجد مسامحة في أحدهما ما لا نجده في الآخر. فمثلاً قد تتعدد الوسائل في المهن لتحقيق المطلوب، والبناء العقلائي لا يستقبح ذلك، بينما يختلف الحال في قضايا العبادة من الدين من حيث هي توقيفية، فلا يجوز مثلاً تبديل الصلاة بعبادة أخرى بحجة أنها أشد تأثيراً في التقرب إلى الله تعالى. لذلك فما يستقبحه العقلاء من الرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل في الحرف والمهن؛ قد لا يكون مستقبلاً في القضايا الدينية لدى الشارع المقدس.

وكما يقول راضي النجفي صاحب (تحليل العروة): «إن الإرتكاز في أمر الدين والشرائع غير الإرتكاز في سائرهم، ولذا لا يجوز أخذ الدين عن مطلق من عرف الدين، بل لا بد من الإيمان وغيره من الوثاقة، فالإرتكاز الصرف لا يكفي في تحصيل الإطمئنان في العمل به كما لا يخفى على المتأمل المتعمق»⁴⁴⁹.

وتظل القاعدة العامة هي ان البناء العقلائي لا يصح اتخاذه دليلاً ما لم يستكشف منه القطع في موافقته للشرع وامضائه، مثلما أشار إلى ذلك الشيخ المظفر⁴⁵⁰.

3- إن إعتبار القضايا الدينية خطيرة - الأمر الذي يستدعي الرجوع إلى الأعلم - لا يخلو من مبالغة، ذلك لأننا نعلم بأن الشارع يسمح بالإلتزام

449 تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد، ص 19-20.

450 اصول الفقه، ج 3، ص 171.

بقاعدة عدم العسر والحرص فيما لو أدت ممارسة تلك القضايا إلى أضرار معينة حتى لو لم تكن خطيرة، فهذا التيسير يتنافى مع إدعاء الخطورة في الأحكام على وجه الشمول والإطلاق، لذلك يختلف الحال مع ما يحصل بالنسبة إلى البناء العقلائي في القضايا الخطيرة، وبالتالي هناك فرق بين هذا البناء وبين سلوك الشرع نظراً لتفاوت قيمة القضايا لديهما. بدليل أن الأصوليين يقرّون أن المخالفة القطعية لواقع الحكم الإلهي لا تدل أحياناً على الحرمة؛ كما لو غير المجتهد رأيه أو عدل المقلد إلى الأخذ برأي مرجع آخر لعذر ما⁴⁵¹، بل بنظر البعض أن الإقدام على ما يحتمل أن تكون منه مخالفة ذلك الواقع قد يحسن، بل وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع الأنف الذكر، وبالتالي تتحول المفسدة الناتجة من المخالفة إلى المحبوبة أو الوجوب بفعل المصلحة الراجحة «فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه»⁴⁵².

4- قد يقال إن البناء العقلائي لا يخدم المدعى أحياناً، فربما أن الناس يقدمون إلى المفضول في القضايا الهامة ولا يستقبحون ذلك رغم العلم بالخلاف مع الأفضل، وذلك إذا ما كان علم المفضول يقترب من علم الأفضل، إذ كلاهما من أهل الإختصاص ولهما القدرة التامة على ممارسة ما يعالجه رغم التفاوت المحدود الذي إفترضناه. ففي مثل هذه الحالة لا يظن أن البناء العقلائي يستقبح متابعة المفضول وترك الأفضل مع العلم بالخلاف بينهما.

5- جاء الاهتمام بتوظيف الدليل العقلائي، لدى المتأخرين بعد الشيخ الانصاري، كتعويض لما أدركه هؤلاء من عدم حصول الأدلة المعتبرة على المسلمات التي كانت مقبولة لدى القدماء الأوائل. فكما أوضح المفكر الصدر أن عملية التدرج التي انتهى إليها الفقهاء مرحلة بعد أخرى قد أفضت بهم حديثاً إلى توظيف الدليل العقلائي للحفاظ على المسلمات التي خلفها المتشركة من الأسلاف.

ففي البداية لم يجد الفقهاء المتأخرون الأدلة الصناعية على جملة من القضايا الفقهية التي التزم بها القدماء الأوائل، لكنهم مع هذا لم يتجرأوا على الاعتراض عليها، بل عدوها من المسلمات التي لا غنى عنها، فهي مقبولة باعتبارها موروثاً عن الأسلاف، فالقناعة لديهم أنها لم تصدر عن الأوائل إلا وعليها ما يكفي من الدليل الشرعي وإن لم يُعرف هذا الدليل. لكن لأجل تسديد هذه الثغرة من الجهل بنوع الأدلة المعتمدة؛ قام عدد من العلماء بايجاد الغطاء الأصولي الذي يحفظ لتلك المسلمات مكانتها وضرورتها، وذلك عبر إنشاء عدد من القواعد الأصولية غرضها الحفاظ عليها، وهي كل من: حجية الشهرة، والاجماع المنقول، وانجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، ووهن الخبر الصحيح باعراضهم عنه. كما قاموا بتعميم «قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم»، كالذي تشير اليه بعض كلمات الشيخ الانصاري الذي لم يعمل باطلاق أخبار القرعة، وكما قال: «إننا نعمل بهذه الأخبار في كل مورد عمل به الأصحاب، ولا نعمل بها في كل مورد لم يعملوا بها».

ولم يتوقف الحال عند هذا الحد، بل تطور إلى صورة أخرى لاحت الاعتراض على تلك القواعد التي تم تأسيسها وتوظيفها لأجل المحافظة على المسلمات. فالشيخ الانصاري الذي رأيناه قبل قليل يعمل بفحوى تلك القواعد على صعيد الفقه؛ لم يشأ الاقرار بها على صعيد الأصول⁴⁵³. وربما يكون هو أول من قام بنقدها والاعتراض عليها مبدئياً. وكذا فعل من تلاه من الأصوليين، حيث تم طرح كل من حجية الشهرة والاجماع المنقول، وناقشوا بخصوص قاعدة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب.

ثم تطور الأمر فقام الفقهاء المعاصرون برفض التعويل على تلك القواعد في المسائل الفقهية. ويظهر هذا الأثر بارزاً لدى السيد الخوئي. إذ كان اعتراض الشيخ الانصاري ومن تبعه لا يتعدى الطرح الأصولي، أما مبانيهم الفقهية فلم تتأثر بذلك، ولم يحدث أي رد فعل عما أسسوه على

⁴⁵³ كتعبير عن مثل هذا التردد فقد سبق للسيد محمد بن علي العاملي ان صرح قائلاً: «الخروج عن كلام الأصحاب مشكل، واتباعهم بغير دليل أشكل» (العاملي، محمد بن علي: مدارك الأحكام، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مشهد، الطبعة الأولى، 1415 هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج4، ص95). كما نقل مثل هذا القول عن زين الدين العاملي، وهو قوله: العمل بخلاف ما عليه المشهور مشكل، والأخذ بقولهم من دون دليل أشكل (فقه الامام جعفر الصادق، ج1، ص30).

الصعيد الأصولي. إذ ظلت هذه المباني محافظة على تلك القواعد، وهو أمر لا تفسره غير الاعتبارات النفسية. أما لدى الفقهاء المعاصرين فقد كانوا على اتساق من حيث هدمهم لتلك القواعد، لا فقط بحدود المباني الأصولية، وإنما كذلك بما انعكس عليها من المباني الفقهية، لكنهم وكتعويض لهذا الهدم احتاجوا إلى بناء جديد يؤمن لهم الحفاظ على المسلمات التي خلفها السلف. الأمر الذي جعلهم يجدون في السيرة العقلانية ضالتهم المنشودة. فأصبح هذا الدليل في العصر الحالي رائجاً بما لم يسبق له مثيل من قبل، ويظهر ذلك جلياً لدى السيد الخوئي. فقد أخذ توظيف السيرة العقلانية يتسع «كلما تقلصت الأدلة التي كان يعول عليها سابقاً لاثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية؛ من أمثال الاجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك، فانه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتخرج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة»⁴⁵⁴.

وبهذا يتضح ان منشأ استخدام هذا الدليل وكذا سائر القواعد الأصولية التي مرت معنا لا يخرج عن الاعتبارات النفسية التي انتابت أذهان المتأخرين والمعاصرين كما كشف عنها المفكر الصدر.

5 - دليل الأصل العملي

وتقرير هذا الدليل هو أنه لو كان هناك علم إجمالي منجز بوجود الحجية في الفتوى إجمالاً مع حصول شك دائر بين الحجية التعينية والتخيرية؛ ففي هذه الحالة يقتضي العقل الأخذ بما يحتمل تعينه، وذلك فيما لو إستند إحتمال التعين إلى أقوائية الملاك في أحدهما، كما في العلمية، حيث إن الملاك هو العلم والفاهمة، والأصل يقتضي التعيين؛ باعتبار أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه؛ للعلم بأنه معذر على كل حال، بينما معذرية الآخر غير محرزة. لذلك فالأمر مأخوذ على سبيل

⁴⁵⁴ إعتدنا في هذه الفقرة على ما حرره السيد كمال الحيدري لتقريرات الامام الصدر. انظر مقاله المعنون: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر، قضايا إسلامية، العدد 3، ص237-240. كذلك بحوث في علم الأصول، ج4، فصل حجية السيرة، ص233.

الإحتياط، لأن المصلحة في اتباع فتوى الأعم إما مساوية لفتوى غيره أو تزيد عليها، وبالتالي يتعين العمل على طبق فتوى الأعم. في حين لما كان العمل بفتوى الغير مشكوكاً به؛ لذا تنطبق عليه القاعدة الأصولية القائلة: (الشك في الحجية يساق القطع بعدمها)⁴⁵⁵.

ويعتمد الإحتياط الواجب في هذا الدليل على استقلال العقل بقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب⁴⁵⁶. ويمكن مناقشة هذه القاعدة باعتبارها تتعارض مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك فيما لو إفترضنا أن البيان الناقص والمجمل هما كعدم البيان إذا ما كانا صادرين عن بقدرته إيصال البيان المفصل دون تكلف. وقد يجاب على ذلك أن بعث البيان المجمل لا يخلو من حكمة وفوائد تقتضيها حركة الاجتهاد وتطوره⁴⁵⁷. لكن هذا الجواب غير تام، باعتبار أن حركة الاجتهاد لا تستلزم الوجوب والتحريم.

مع هذا وبغض النظر عن ذلك فإن صحة الأصل والتعويل على الإحتياط إنما يتم فيما لو لم يكن هناك دليل في القبال، أما مع وجود الدليل فالأصل العملي لا يعارضه.

يضاف إلى أنه يمكن أن يجاب باعتبار آخر من منطقتي تعبدية، وذلك إستناداً إلى قاعدة (الشك في الحجية يساق القطع بعدمها) ذاتها، إذ أن تقليد الأعم وإن كان معذراً على أي حال لكن يشك في وجوبه، والشك في هذا الوجوب يساق القطع بعدمه، مما يعني جواز تقليد المفضل. ولا يصح أن يقال الشيء نفسه بخصوص تقليد الآخر، لأن الأصل هو جواز الرجوع إلى العالم والخبير وأن فتواه حجة بغض النظر عن الأعلمية، لكن ورود الأعلمية جعل الشك يتعلق بوجوب اتباع الأعم.

455 الاجتهاد والتقليد للخوانساري، ص148-157 و214.

456 المصدر السابق.

457 بهذا الصدد يحتمل الشيخ البحراني أن تكون حكمة تعبدنا بالتوقف في الشبهات هو للإبتلاء والإختبار «وهو السر في نصب جميع الشبهات وإنزال الآيات المتشابهات وخلق الشياطين والشهوات، بل أنت إذا تأملت في وجوه التكليفات رأيتها كلها من ذلك القبيل، وإلا فإن الله سبحانه قادر على أن ينزل جميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمة في القرآن بدلالات واضحة قطعية خالية من المعارض، بحيث لا يختلف فيها من نظر فيه، وكذا كان رسول الله (ص) قادراً على تأليف كتاب كذلك، بل كل واحد من الأئمة (ع)، ولكن لم يكن ذلك موافقاً لحكمة التكليف...» (الدرر النجفية، ص30). ومثل ذلك ما ذكره الحر العاملي في (الفوائد الطوسية، ص402).

فكما هو واضح، لسنا - هنا - بصدد الرجوع إلى حكم العقل المبني على الطريقية وأقوائية الملاك حتى يقال إن حكمه هو لزوم الإحتياط، بل نحن إزاء شك وتردد يستند إلى جهة تعبدية. ذلك أن اتّباع العالم بغض النظر عما إذا كان فاضلاً أو مفضلاً قد جاء على لسان الشرع، وهو أصل، أما اتّباع الأعم فوجوبه أمر زائد مشكوك به، الأمر الذي يجعل من الحكم قائماً على البراءة لا الإحتياط. فسواء بهذا الإعتبار، أو بإعتبار الحكم العقلي المستند إلى الطريقية، تصدق القاعدة الأصولية الأنفة الذكر.

لكن يرد بهذا الصدد السؤال التالي: أيهما يرجح على الآخر عند الشك والدوران، فهل الأصل التعويل على الطريقية وترجيحها على التعبدية، أم العكس هو الصحيح؟ فمن المعلوم أن هناك خلافاً بين الأصوليين؛ حيث بعضهم رجح الأولى، بينما ذهب البعض الآخر إلى إعتبار الثانية هي الأصل. ونرى أن ذلك لا يخلو من تفصيل، إذ لو كانت الحيثية التعبدية تمتلك ظناً قوياً معتبراً فإنها تكون مرجحة على منافستها، كما هو الحال في مسألتنا المطروحة. وعلى العكس فيما لو لم تمتلك الظن القوي، كما هو الحال - مثلاً - فيما جاء من المرجحات المنصوصة للأخبار؛ كالوثوق والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة. فقد قيل إنه لا بد من التوقف على ما هو منصوص في الترجيح بين الأخبار، كما ذهب إلى ذلك الإخباريون وبعض الأصوليين مثل الأخوند الخراساني صاحب (كفاية الأصول)⁴⁵⁸. وقيل في القبال إنه يجوز التعدي إلى غير تلك المرجحات حسب منهج الطريقية في الكشف عن كل ما يوجب الأقربية إلى واقع الحكم الإلهي، وهو المنسوب إلى جمهور الأصوليين⁴⁵⁹. وهذا هو المرجح على الحيثية التعبدية؛ بإعتبار أن إحتمال صدق هذه الأخيرة ليس قوياً، إذ ليس في أخبار الترجيح ما ظاهره الحصر، ولا من المتصور أن تكون هناك علة وحكمة وراء هذا الفرض ليقضي البناء على التعبدية. في حين إن العلة بحسب منطق الطريقية معلومة وواضحة وليس من المتوقع أن يعارضها الشرع؛ مادامت الحكمة من ذلك هو الكشف عن الحكم الحقيقي، وهو أمر لا يتوقف على التعبدية بإعتباره أمراً عقلياً يحمل ملاكه بذاته، بل

458 كفاية الأصول، ص 509 وما بعدها. كما انظر: المظفر: أصول الفقه، ج 3، ص 261.

459 فرائد الأصول، ج 2، ص 780-781. وأصول الفقه للمظفر، ج 3، ص 261-263.

يلاحظ أن أخبار الترجيح ذاتها تشير إلى تلك الحكمة بشكل أو بآخر، مما يعني أنها وردت للتقرير لا للتأسيس⁴⁶⁰.

ج - المرجعية وشرط الرجولة

استدل الفقهاء ببعض الأدلة التي تفيد عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد، وكذا مثله في القضاء والزعامة العامة. فمن ذلك اعتماد الفقهاء على مشهورة أبي خديجة الذي نقل عن الإمام الصادق قوله: «إياكم.. أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»، فهي دالة على أخذ الرجولة في باب القضاء، وحيث أن منصب الفتوى ليس بأقل مستوى من القضاء، فهو إن لم يكن أرقى منه فإنه في مستواه، إذ القضاء حكم بين اثنين أو جماعة رفعاً للتخاصم، بينما الفتوى حكم كلي يبتلي به عامة المسلمين، لذا فالرجولة معتبرة في باب الفتوى بالأولوية.

ولوحظ على هذه الرواية أنه لا دلالة لها على أخذ عنوان الرجولة شرطاً في القضاء لمجرد ذكر «إجعلوا بينكم رجلاً». فالرواية - كما هو واضح - بصدد وضع حكم في قبال ما يحاكم به الآخرون إلى أهل الجور، ولما كان المتعارف في القضاء هو جنس الرجولة؛ لذا فإن أخذ هذا العنوان إنما من باب الغلبة لا التعبد، خاصة وأن الرواية ليست بصدد تحديد الجنس في الحكم، ولا هناك ما يدل على قصد التعيين.

يضاف إلى أن الرواية وردت حول القضاء، فالتعدي إلى باب الفتوى هو من القياس المفنقر إلى إتحاد المناط. وإذا كان لبعض المتأخرين من الاتجاه الشيعي توظيفاً للقياس بتمديد الحكم في شرط الذكورة من موضوع القضاء إلى موضوع الفتوى؛ فإن الحال لدى البعض في الاتجاه السني ينعكس، حيث القياس من الفتوى إلى القضاء، وان النتيجة فيه منعكسة كذلك، أي أنها ليست لصالح الشرطية وإنما لصالح نفيها. فقد ذهب الامام

460 انظر بصدد ذلك الأخبار الواردة في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها، في الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 9، ص75 وما بعدها.

الطبري إلى ان الذكورة ليست شرطاً في القضاء، لأن هذا الأخير هو كالاتقاء لا يشترط فيه الذكورة⁴⁶¹.

كما إستدل الفقهاء بمقبولة عمر بن حنظلة، إذ ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرمانا وعرف أحكامنا..»، وهي على ما عرفنا ضعيفة السند، كما لا دلالة لها على المقصود بمثل ما سبق حول رواية أبي خديجة.

ومثل ذلك يمكن أن يُستدل بما جاء عن النبي (ص) قوله: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»، وفي حديث آخر: «لا تتولى المرأة القضاء»، وأيضاً ما جاء في وصيته لعلي بقوله: «يا علي ليس على المرأة جمعة... ولا تولى القضاء»، وكذا ما جاء في كتاب (الإختصاص) لرواية مرسلّة عن ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال: «خُلقت حواء من آدم، ولو أن آدم خُلِق من حواء لكان الطلاق بيد النساء ولم يكن بيد الرجال»، وحين سُئل النبي هل أنها خُلقت من كلّه أو من بعضه؟ فإنه أجاب: «بل من بعضه، ولو خُلقت حواء من كلّه لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال»، وما جاء في (نهج البلاغة) أن الإمام علي قال: «النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول»، وكذا انه قال: «إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن..»⁴⁶².

والملاحظ أن جميع هذه الروايات بغض النظر عن سندها لا تتعلق بالفتوى، إذ إنها جاءت بخصوص الولاية والقضاء، وبعضها لا دلالة لها على حرمة التولي.

وعلى العموم ذهب أغلب الفقهاء في الوسط الشيعي إلى المنع من تقليد المرأة، طبقاً للاعتبارات السابقة. لكن عدداً قليلاً منهم، كبعض المعاصرين، ذهبوا إلى جواز تقليدها وعدم إعتبار الذكورة شرطاً في التقليد. فكما ذكر المرحوم السيد محسن الحكيم أن إعتبار الرجولة «ليس عليه دليل ظاهر غير دعوى إنصراف إطلاقات الأدلة إلى الرجل

⁴⁶¹ ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405 هـ-1985 م، ج2، ص463. والاحكام السلطانية، ص83. وزيدان، عبد الكريم: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت /دار البشير، عمان، الطبعة الثالثة، 1415 هـ-1995 م، ص31.

⁴⁶² الوسائل، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 2، ص6. ومستدرک الوسائل، ج17، أبواب صفات القاضي، باب 2، ص241. والجواهر، ج40، ص14. ونهج البلاغة، خطبة رقم 80، ص105، كذلك ص405.

وإختصاص بعضها به. لكن لو سُلم فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء. وكأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخنثى»⁴⁶³. كما صرح السيد الشيرازي بأن في إشرط الذكورة خلافاً، إذ إستدل من قال بجواز تقليد الأنثى والخنثى بالإطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع⁴⁶⁴. كما صرح الفيروز آبادي في (عناية الأصول) بعدم وجود ما يدل على إعتبار الذكورة - فضلاً عن طهارة المولد والبلوغ - في المرجعية، لكنه مع ذلك أخذ بالإحتياط بدعوى تسالم الأصحاب عليها⁴⁶⁵. وفي الوقت الحاضر ذهب السيد محمد حسين فضل الله إلى جواز تقليد المرأة⁴⁶⁶. كما ذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى مثل ذلك، معطياً للمرأة الأهلية التامة لتولي رئاسة الدولة والسلطة السياسية وكل ما يصلح له الرجل⁴⁶⁷.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك خلافاً في الوسط السني حول شرط الذكورة في القضاء، وإن أجمع العلماء - تقريباً - على هذا الشرط في الإمامة الكبرى. فقد ذكر ابن رشد الحفيد بأن الفقهاء «اختلفوا في اشتراط الذكورة، فقال الجمهور: هي شرط في صحة الحكم. وقال أبو حنيفة: يجوز ان تكون المرأة قاضياً في الأموال. وقال الطبري: يجوز ان تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء.. فمن ردّ قضاء المرأة شبّهه بقضاء الإمامة الكبرى، وقاسها ايضاً على العبد لنقصان حرّيتها، ومن اجاز حكمها في الأموال فتشبيهاً بجواز شهادتها في الأموال. ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال: ان الأصل هو ان كل من يأتي منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الاجماع من الإمامة الكبرى»⁴⁶⁸. أما الجمهور فقد تمسكوا بشرط الذكورة تعويلاً على الحديث النبوي كما رواه البخاري في صحيحه: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»⁴⁶⁹. وأيضاً «فإن القاضي يحتاج إلى مخالطة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم،

463 مستمسك العروة الوثقى، ج1، ص43.

464 الاجتهاد والتقليد، ضمن موسوعة الفقه: ج1، ص216-217.

465 عناية الأصول، ج6، ص293 و294.

466 انظر: المسائل الفقهية، ص16.

467 انظر الحوار مع شمس الدين، في: صحيفة صوت العراق، العدد 176.

468 بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص460. كذلك: الاحكام السلطانية، ص83.

469 جاء في صحيح البخاري عن أبي بكر انه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله (ص) أيام الجمل بعد

ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، وهو انه لما بلغ رسول الله (ص) أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى

قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة (صحيح البخاري، حديث 4163).

والمرأة في الأصل ممنوعة من المخالطة التي لا ضرورة لها». وقد اعتبر ابن حزم الحديث المذكور دالاً على الخلافة لا القضاء، وروي ان عمر بن الخطاب ولي الشفاء - وهي امرأة من قومه - السوق⁴⁷⁰.

رأي الخوئي في الموضوع

بحسب رأي السيد الخوئي أن مقتضى إطلاق الأدلة الشرعية والسيرة العقلائية عدم الفرق بين النساء والرجال. لكن مع هذا اعتبر الرجولة شرطاً في المرجع دون أن يسوّغ تقليد المرأة، وذلك إستناداً إلى ما أطلق عليه (مذاق الشارع) لأن الوظيفة المرغوبة للنساء هي التحجب والتستر وتصدي الأمور البيتية دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور، في حين «أن التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً؛ كيف ولم يرضَ بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة، فما ظنك بكونها قائمة بأمرهم ومديرة لشئون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين». وهو قد اعتبر ذلك مرتكزاً قطعياً في أذهان المتشرعة يقيد إطلاق الأدلة الشرعية ويردع عن السيرة العقلائية الجارية في رجوع الجاهل إلى المختص؛ رجلاً كان أم امرأة⁴⁷¹.

لكن من الواضح أن ما أفاده الخوئي ليس صحيحاً بالمرّة. فمن جهة إنه لو سلمنا بالدليل الذي قدمه كان تحريم الرجوع إلى المرأة في الإفتاء مقتصرأ على المقلّدين من الرجال دون النساء، مع أنه حرم ذلك كلياً. أما من جهة أخرى فهو أن الرجوع إلى المرأة في الإفتاء ليس فيه أي أثر من الآثار المضادة للتستر والتحجب، وإلا لكاننا نعد الإتصال بالنساء لقضاء أغراض مشروعة؛ مثل الرجوع إلى المعلمة أو الطبيبة حراماً. كيف وقد إشتهرت العديد من النساء في زمن النبي بمشاركتهن على مسرح الحياة

470 نظام القضاء، ص30-31. وحول تولية الشفاء بنت عبد الله ذكر ابن حجر العسقلاني في ترجمتها أن عمر بن الخطاب كان يقدمها في الرأي ويرعاها ويفضلها وربما ولاها شيئاً من أمر السوق (ابن حجر العسقلاني: الإصالة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، 1412 هـ - 1992 م، عن مكتبة المشكاة الالكترونية، ج7، فقرة 11373، ص727).

471 الاجتهاد للخوئي، ص226.

الإجتماعية، ومنهنّ اللواتي شاركن في الحروب التي خاضها النبي لأجل تضييد الجرحى؟!⁴⁷².

على أن عمل المرأة في سلك المرجعية لا يُضاد وظيفتها الأساسية المتعلقة بتدبير المنزل، إذ ليس كل النساء من تفكر أن تكون مرجعاً، مثلما ينطبق الحال على الرجال، والإستثناء لا يكون مزاحماً للقاعدة العامة، مادمننا نسلّم بأن عمل المرأة خارج المنزل ليس في حد ذاته حراماً، وأن الرجوع إليها في السؤال والإستفسار والحديث إن لم يكن فيه أثر من آثار الفساد ليس فيه حظر شرعي هو الآخر. فكيف إذا ما كانت في سن كسن الشيخوخة الذي يغلب على المراجع؛ فأيّ أثر لذلك على هتك الستر والحجاب؟!

ولا يُستبعد أن تكون وجهة النظر هذه متأثرة بالأعراف والتقاليد التي سادت مدة طويلة، لا سيما أن الظروف التاريخية والإجتماعية كان لها دور هام في إضعاف شأن المرأة وإظهارها بمظهر سلبي يصل أحياناً إلى جعلها بموضع شبيهه بالبهيمة؛ كدلالة على غريزتها وغبوتها في الوقت نفسه⁴⁷³.

هكذا نخلص إلى أنه لا يوجد نص شرعي يدين المرأة على مزاولتها النشاط خارج حدود المنزل؛ فلم يحرم خروجها ولا إتصالها بأخيها الرجل ولا صلاتها معه في مسجد واحد. أما عدم جواز إبتمام الرجال خلفها في الصلاة، فلا يوجد دليل قطعي عليه، والمرجح أنه متأثر بالظروف البيئية

⁴⁷² معلوم ان النساء في عصر النبي (ص) كنّ يشاركن في الحروب ويضمدن جروح المجاهدين. وقد اعتقد الفقهاء ان هذه الخلطة في المشاركة النسوية كانت لوجود الحاجة الماسة. وهو تقدير غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لظهر هناك نهي عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة اليهن، مع انه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد اعداد الجماعة الإسلامية قبل الفتح وبعده. وهناك نصوص متضافرة تبدي المشاركة النسوية بتلقائية، الصغار منهن والكبار، وبعضهن من نساء النبي وبناته، دون ان يظهر ما يثير الشكوك في طبيعة الابتلاءات التي يمكن ان تحدث من جراء هذا التماس (لاحظ حول ما سبق: صحيح البخاري، حديث 2727، وحديث 1812، وحديث 4926. وصحيح مسلم، حديث 2182. وفتح الباري، ج6، ص59-61. وعبد الكريم زيدان: المفصل في احكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، 1413 هـ-1993م، ج4، ص269-272، وص389-392. كما لاحظ حلقة: النظام الواقعي).

⁴⁷³ فعلى سبيل المثال ذكر الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ الروم/ 21، فقال: «قوله ﴿خلق لكم﴾ دليل على أن النساء خُلِقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى ﴿خلق لكم ما في الأرض﴾، وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف، فنقول خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا وتكليفهن لاتمام النعمة علينا؛ لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه لنا، وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى. أما النقل فهذا وغيره. وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها. وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيقة، فشابهت الصبي، لكن الصبي لم يكلف؛ فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن العذاب فتتقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلك لظهر الفساد» (التفسير الكبير، ج24، ص110).

القديمة. لكن مع ذلك لو صحّ الحكم فربما يعود إلى أن حركات المرأة لا تليق بالمقام أمام الرجال وسط أعرافنا التقليدية، أو يعود إلى فارق القيمة التي يمتاز بها هؤلاء عليها، أو أنه أمر تعبدي نجهل سببه تماماً. وهو يختلف عن حال الرجوع إليها والإستفادة منها في المسائل الشرعية، مثلما تجوز شهادتها والرواية عنها، خاصة إذا ما توفرت الوسائل التي تُغني الرجوع إليها مباشرة كما هو حال عصرنا الحالي. وعليه لا مجال للقياس بين الصلاة ومنصب الإفتاء والقضاء. أما القيادة العامة فربما يختلف أمرها بعض الشيء. لكن مع الأخذ بعين الإعتبار ان الوسائل الحالية، مثل كفالة الدستور والتشريعات القانونية وهيئة المستشارين والمختصين وغير ذلك، كلها تتيح للفرد، ذكراً أم أنثى، أن يمارس القيادة من دون عائق.

وتجدر الإشارة إلى أن الخوئي قد إعتبر جملة من القضايا ليس عليها دليل سوى ما أطلق عليه مذاق الشارع المرتكز في أذهان المتشركة، كان منها ما يتعلق بشرط الإيمان، ومعناه عند الإمامية الاثنى عشرية أن يكون المرجع اثنا عشرياً خالصاً. فقد اعتبر أن المستفاد من ذوق الشارع عدم رضاه بزعامة غير المسلم والمؤمن، ويبدو أنه أراد بذلك روح الشريعة كما يتبين من الاستقراء العام لها.

ثانياً: الشروط الخاصة بالمقلد ومناقشتها

قلنا في السابق إن هناك نوعين من الشروط يُعتقد أنها تحقق مصداقية صحة التقليد؛ أحدهما يتعلق بالمرجع وقد تحدثنا عنه، أما الآخر فيتعلق بالعامي على ما سنبحثه الآن..

يرى العلماء أن أهم شرط معرفي لا بد من تحقيقه في التقليد هو ان يكون المقلد مجتهداً في قضية تقليده، فبدون اجتهاده يصبح تقليده قائماً على التقليد ومن ثم التسلسل أو الدور، وهو باطل، الأمر الذي يتعين عليه الاجتهاد⁴⁷⁴. لكن كيف يمكن أن يكون المقلد مجتهداً وهو لا يسعه

انظر مثلاً: منتهى الأصول، ج2، ص635. ومستمسك العروة الوثقى، ج1، ص4140.

الاجتهاد؟ هذا ما حاول العلماء الجواب عنه بصورة لا تخرج المقلد عن صحة تقليده ولا تدخله في زمرة المجتهدين.

فقد ذكر البعض أن هناك ركيزتين سهلتين يستند إليهما المقلد في تقليده، وهما لم يأتيا عن طريق التقليد حتى يقال إن تقليده باطل. الأولى ما هو مرتكز في الذهن أو البناء العقلائي من رجوع الجاهل إلى العالم أو المختص، كما يلاحظ في مختلف الصناعات والحرف. أما الثانية فهي دليل الإنسداد، وتقريبه هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء، وبالتالي فإن عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه، وليس أمامه إلا الاجتهاد أو التقليد أو الإحتياط، لكن العامي ليس بوسعه الاجتهاد، كذلك فإن الإحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده، لذلك يتعين عليه التقليد للحصر الأنف الذكر⁴⁷⁵.

لكن لو تجاوزنا ما نعتقده من أنه لا يوجد حصر في الحصر المذكور كما سنرى.. وتساءلنا: ماذا يكون الحال لو التفت المقلد وشك في صحة تقليده للمجتهدين، بأن سمع بعض الطوائف الإسلامية تحرم التقليد وتدعي أن طريقتهم توصل إلى العلم، لا سيما وأن طريقة أهل الاجتهاد والتقليد تقوم على مرتكز يفضي إلى الظن.. فهل يا ترى يصح تقليده لهؤلاء أم لأولئك؟ أم أنه يجتهد اجتهاداً يخرجته عن دائرة البناء العقلائي - حيث لا علاقة له بذلك في مثل هذه الحال - ويدخله في دائرة أهل الاجتهاد ولو بالمعنى الذي يعم كلا الإتجاهين المجوز والمحرم للتقليد؟ لكن حيث فرضناه مقلداً لا يسعه الاجتهاد كما هو حال أغلب الناس، فإن مصيره على هذا الفرض يصبح قلقاً لا يجد من يحكم له بصحة اتباع أي من الفريقين، خاصة إذا ما كان ملتفتاً إلى قوة الإختلاف الدائر بينهما. في حين كان بإمكانه أن يسلك طريقاً أخرى ليست من الاجتهاد المصطلح عليه ولا من التقليد، وهي اتباع النظر في الأدلة والأخذ بالراجح منها حسب الإقتناع.

كما من الشروط التي وضعت على عاتق المقلد هو أن لا يكون تقليده إلا للمجتهد المتصف بشروط الألفية والحياة والرجولة، مما يعني أن

تقليده لا يصح ما لم يكن المقلد عارفاً بصحة هذه الشروط، الأمر الذي يقتضي اجتهاده، رغم أنها توضع كفتاوى ضمن الرسائل العملية للتقليد تسامحاً.

وكما ذكر النراقي أنه كما يجب على العامي الاجتهاد في مسألة تقليده فإنه يجب عليه أيضاً الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والإخباري والحي والميت والأعلم وغيره والمتجزئ والمطلق⁴⁷⁶. وكذا ذكر العلامة الحلي بأنه يجب على المقلد الاجتهاد في معرفة الأعلم والأورع، ولو وجد من هو أعلم وآخر أورع فالأقوى الأخذ بقول الأعلم⁴⁷⁷.

فحول تقليد الأعلم ذكر الكثير من المتأخرين أن هذا التقليد يأتي فيما لو علم المقلد أن هناك خلافاً بين العالم والأعلم، لهذا فإن عليه الركون إلى الأعلم طبقاً للاجتهاد المنبني على المرتكز العقلائي من رجوع الجاهل إلى الأعلم في المسائل الهامة وقبح الإعتداد على المفضول فيها كأمر إحترازي، وذلك إستناداً إلى القاعدة العقلية القائلة بأن دفع الضرر المحتمل واجب.

لكن ماذا لو علم العامي أن الأئمة أوصوا الناس بالرجوع إلى العلماء دون تفريق بين العالم والأعلم، وبالتالي شك في وجوب تقليد الأعلم، فهل يجب عليه أيضاً أن يقلد الأعلم؟ فهنا أن الأمر لا يعود إلى سيرة الناس أو البناء العقلائي ليبنى على ما هو مرتكز في ذهنه، هذا إن كان ملتفتاً إلى مثل هذا الإرتكاز، حيث الملاحظ أن الكثير من الناس لا يلتفتون في الألفية الفقهية إلى المرتكز العقلائي بخلاف الرجوع إلى مطلق الخبير أو المختص، حيث الرجوع إليه يكون تلقائياً لا يحتاج إلى اجتهاد وتفكير.

وفي مسألتنا تلك قد يقال بأن من الواجب على العامي رغم تشكيكه هو اتباع الأعلم، أو أنه يقوم بعملية اجتهاد تجعله لا يختلف في بحث المسألة عن المجتهدين، لكننا فرضناه عامياً مقلداً. لذا لو فرضنا أنه لم يتبع الأعلم بحجة عدم البيان ووجود المشكك في الأمر، أو مال إلى اتباع الأورع لا الأعلم؛ فهل يعد عمله هذا باطلاً ومنافياً لوجوب التقليد أم لا؟

476 النراقي: عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء)، ص 191-192.

477 مبادئ الوصول، ص 497.

من جهتنا نرى أن عمل العامي يصح فيما لو كان قائماً على الإطمئنان في اتباع الخبير بغض النظر عما إذا كان فاضلاً أو مفضولاً. فالإطمئنان في حد ذاته حجة طالما ليس بوسعه الاجتهاد ولا النظر. أما لو التفت للمرتكز العقلاني ولم يطمئن بصحة تقليد المفضول مع عدم وجود المشكك المعارض فالواجب عليه في هذه الحالة اتباع الأعم. في حين لو طرأت عليه المشككات المتعارضة وذلك فيما لو تردد بين اتباع الأعم والأورع، أو شك في أصل وجوب تقليد الأعم ولم يقتنع بالبناء العقلاني؛ ففي هذه الحالة يصح له تقليد مطلق الخبير ما دام ليس بوسعه الاجتهاد ولا النظر. إذ لا يصح أن يقال بأن عليه الإحتياط، وذلك لأن التمسك بالأخير يحتاج إلى بذل الجهد في النظر والاجتهاد ليعلم إن كان الإحتياط يجب في حقه أم لا؟ فإن كان بوسعه النظر وجب عليه ذلك، وإلا فإنه غير مكلف بالإحتياط عند عدم القدرة على التحقيق، أو لأنه مقتنع بأن الشارع لا يكلفه بما هو غير بين ابتداءً.

أما حول وجوب تقليد المجتهد الحي كما ذهب إليه علماء الإمامية؛ فالملاحظ أن السيرة العقلانية والمرتكز في الأذهان لا يسعفانه، إذ لا يرى العقلاء لزوم اتباع الأحياء من المختصين، بل لا يرى الإنسان ضيراً فيما لو إتبع ميتاً ورجحه على الحي. وعليه فإن مسألة تقليد الحي من منظار المقلد إما أن تكون تقليدية، وبالتالي الوقوع في الدور أو التسلسل، أو أنها اجتهادية صرفة. لكن من الواضح أن الاجتهاد فيها ليس يسيراً كما هو الحال مع أصل التقليد، إذ لا بد أن تكون له دراية ومعرفة بأصل التشريع المناط بذلك، وهو ما يقتضي الاجتهاد، وليس هناك ما يمكن التعويل فيه على العقل ولا السيرة العقلانية. ويصدق كل ما قلناه - هنا - على المشكل المتعلق بشرط الذكورة في المرجعية، حيث أنها هي الأخرى لا تستند إلى العقل ولا البناء العقلاني، وبالتالي لا يصح إلزام المقلد أن يقلد فيها، مما يعني أن عليه الاجتهاد مع إننا فرضناه عامياً!

على أن مثل هذه القضية مع حالات التفات المقلد إلى ما يشككه في أصل تقليده مع شروط التقليد الأخرى التي ذكرناها؛ كلها تقف حائلاً أمام المشروعية التي طرحها الفقهاء في حق عامة الناس. وقد سبق لبعض المعاصرين للشيخ الأصفهاني أن صرح بإنسداد طريق العلم على العامي بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد، ولا بمن يجوز تقليده؛ من الأصولي

والإخباري والمطلق والمتجزئ والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة أو إكتفى بإستصحاب الاجتهاد السابق. لذا فبرأيه انه يتعين على العامي التعويل على الظن. وإعترف الأصفهاني أنه يمكن أن تسبق إلى ذهن العامي الشبهة فتقدح في وضوح مقدمات وشروط التقليد، وهو يرى أنه مع عدم إمكان إحراز العلم واليقين فإن المتعين عليه العمل بالظن⁴⁷⁸.

هكذا لم يجد الفقهاء سبيلاً سهلاً يصح تقليد عامة الناس سوى المرتكزات العقلية والذهنية للبناء العقلاني. وبهذا سوف يضطر هؤلاء العامة إلى ممارسة التقليد عن تقليد في كل ما خرج عن تلك المرتكزات. فهذه الأخيرة تمثل الحد الذي يتوقف عنده العامي ما دام ليس بوسعه الاجتهاد. بل إن المقلد قد يشكك حتى في سلامة الإعتماد على المرتكز العقلاني، الأمر الذي تبطل به مقدمات التقليد وشروطه.

وكما قال الفيروز آبادي: «إن العامي الجاهل إن كان رجوعه إلى العالم هو بمقتضى طبعه الأصلي وجبليته وفطرته من دون إتفات إلى شيء فهو. وإلا إن تظن أن مجرد بناء العقلاء مما لا يكاد يكفي مدركاً ما لم ينضم إليه الإمضاء من الشرع لم يجز له الرجوع إلى العالم عقلاً ما لم يحرز بنفسه إمضاء الشارع له، أو يعرف دلالة سائر الأدلة الدالة عليه»⁴⁷⁹.

يضاف إلى ان العلماء يشترطون في التقليد شروطاً أخرى غير ما ذكرنا، ابرزها عدالة المقلد، مع انه ليس بوسع العامي معرفتها على التحقيق، وبالتالي فإن مآله تقليد من يشترط عليه معرفتها، وهو تقليد باطل لما يتضمنه من دور. وكما ذكر المحقق الاردبيلي بأنه من الصعب تحقيق الشرط المذكور على العامي «سيما بالنسبة إلى النساء والاطفال في أوائل البلوغ، فانهم كيف يعرفون المجتهد، وعدالته، وعدالة المقلد والوسائط؟! مع انهم لا يعرفون العدالة، ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم، ومعرفة العدالة لا تحصل غالباً إلا بمعرفة المحرمات والواجبات، وهم الان ما حصلوا شيئاً، وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع

بأن فلاناً عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة، بل ولا بالعدلين، بل ولا بالمعاشرة، وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا تخفى صعوبته»⁴⁸⁰.

من هنا يمكن القول إن الشروط المذكورة بحق المقلد في صحة التقليد هي في حد ذاتها شروط متعالية فاقدة لشرطها؛ ما دام من الواجب على العامي أن لا يقلد فيها، وإلا أصبح تقليده مبتتياً على تقليد آخر، وهكذا يتسلسل الأمر. وبذلك يصبح طريق العامي على خلاف طريق العالم الذي يُفترض الرجوع إليه. حيث يمكن للعامي أن يصل إلى نتيجة لا يجد فيها دليلاً على أصل تقليده، أو على وجوب أخذ إعتبار شروط التقليد كالألمية والحياة والرجولة؛ فتنتفي بذلك فائدة ذكر مثل هذه الشروط. لذلك ليس هناك من مسوغ في مثل هذه الحالة سوى الاستناد إلى طريقة النظر لإنتقال العامي من عاميته وإخراجه من تقليديته بوجه ما من الاجتهاد على ما سنعرف..

480 الوحيد البهبهاني، محمد باقر: الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ، الفائدة 62، ص362-562.

خلاصة الفصل الرابع

قدّمنا في هذا الفصل معالجة تحليلية ونقدية لبنية التقليد الفقهي، لا بوصفه ممارسة شائعة فحسب، بل بوصفه منظومة مشروطة بضوابط يُفترض أن تضمن صحته وإبراء الذمة. فعند إخضاعنا هذه الشروط والضوابط للفحص تبين أنها تكشف عن توترات داخلية وإشكالات منهجية تُضعف من صلابتها النظرية وتحدّ من قابليتها التطبيقية. ومن أبرزها: شرط الحياة والألمية والذكورة.

ففي محور شرط الحياة، كشف التحليل عن انقسام مذهبي واضح، حيث مال جمهور من علماء السنة إلى جواز تقليد الميت، سواء بدعوى الإجماع أو بدافع الضرورة عند غياب المجتهد الحي، في حين شدّد معظم الاتجاه الإمامي على اشتراط الحياة ابتداءً، مع بقاء أصوات داخل هذا الاتجاه تجيز الرجوع إلى الميت مطلقاً أو في حالات خاصة.

ومن الناحية الاستدلالية، أن النصوص القرآنية والروائية المستند إليها لا تنهض بإثبات منع الرجوع إلى الميت، بل أقصى ما تفيدته هو الإشارة إلى الحي دون نفي حجية الميت. كما نقدنا المحاولات العقلية المعاصرة التي سعت إلى تبرير المنع كما في الفقه الإمامي، كالدعوى القائلة بأن شمول الألمية للميت يؤدي إلى احتكار المرجعية وانغلاق باب الاجتهاد. إذ تبين أن هذا اللازم غير ضروري، وأن تاريخ الفقه يشهد بإمكان التعدد والتجدد رغم حضور المرجعيات الكبرى. وبالتالي ليس ثمة دليل حاسم على المنع، ولا حجية مطلقة للجواز، بل ساحة مفتوحة للاجتهاد، مع اقتراح تمييز عملي بين مجالات الأحكام؛ فيرجّح الرجوع إلى الحي في القضايا المتغيرة المرتبطة بالواقع والمصالح، بينما يُقبل الرجوع إلى الميت في دائرة الأحكام الثابتة التي لا تتأثر بتحويلات الزمان.

أما شرط الألمية فيتضمن طابع الإشكال المركب، إذ لا يقتصر الخلاف فيه على مستوى الأدلة، بل يمتد إلى مستوى المفهوم ذاته. فالألمية ليست مفهوماً منضبطاً، بل تتنازعها تعريفات متعددة، مثل: سعة الاطلاع، وعمق الفهم، ودقة الاستنباط، والإحاطة بالأدلة، بل وحتى الوعي بالواقع

السياسي والاجتماعي. وهذا التعدد يجعل تعيين الأعم أمراً نسبياً، يختلف باختلاف زاوية النظر والمعايير المعتمدة، الأمر الذي يُضعف إمكان تحويله إلى شرط إلزامي عام.

ومن حيث منظومة الأدلة التي سيقَت لإثبات وجوب تقليد الأعم، فيلاحظ أنها جميعاً خضعت للنقد التفصيلي، كما في الفقه الإمامي. فالإجماع المزعوم يكشف عن كونه مدعى لا يورث علماً، وربما كان مستنداً إلى اعتبارات خارج محل النزاع. أما الروايات - وفي مقدمتها مقبولة عمر بن حنظلة - فقد تبين ضعفها سنداً أو قصورها دلالة، فضلاً عن ورودها في سياق القضاء لا الفتوى، مما يجعل التعدي منها إلى باب التقليد ضرباً من التوسّع غير المبرّر. كذلك فإن الدليل العقلي القائم على أقربيّة فتوى الأعم فيلاحظ فيه أنه لا يثبت الإلزام، إذ إن مجرد الرجحان لا يساوق الوجوب، كما أن الواقع العملي لا يضمن دائماً تحقق هذه الأقربيّة.

ويبرز دليل السيرة العقلانية بوصفه أقوى ما استند إليه القائلون بوجوب الأعمية، حيث جرى بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعم عند الاختلاف. غير أن تفكيك هذا الدليل يشير إلى أن القياس بين مجالات الحياة العرفية والمجال الديني ليس بديهياً، وأن السيرة لا تكون حجة ما لم يُحرز إمضاء الشارع لها. بل أكثر من ذلك تمّ الكشف عن الخلفية التاريخية لتضخم هذا الدليل في الفكر الأصولي المتأخر، بوصفه تعويضاً عن تراجع أدلة أخرى كانت تؤدي هذا الدور، كالإجماع المنقول وحجية الشهرة. وأما دليل الأصل العملي القائم على الاحتياط، فينقلب - تحت ضوء الإطلاقات الشرعية - إلى براءة تنفي وجوب تقليد الأعم، مما يعمّق الشك في إلزامية هذا الشرط.

يبقى شرط الذكورة الذي استعرضنا فيه الأدلة التي اعتمدها الفقهاء لإقصاء المرأة من منصب المرجعية، ليتبين أنها إما ضعيفة سنداً، أو واردة في سياقات مغايرة كالقضاء والولاية، أو غير دالة على المدعى. وفي مقابل ذلك، تبرز اتجاهات فقهية - قديمة ومعاصرة - تجيز تقليد المرأة استناداً إلى إطلاقات الأدلة والسيرة العقلانية، مما يعيد فتح باب النقاش في هذا الشرط الذي ظل طويلاً خارج دائرة المراجعة الجديدة. كما

انتقدنا الاحتكام إلى ما يسمى "مذاق الشارع" لافتقاره إلى معيار موضوعي يمكن ضبطه أو الاحتجاج به.

غير أن النقد الأبرز يظهر عند الانتقال إلى شروط المقلد، حيث تنكشف أزمة بنيوية في نظرية التقليد نفسها. إذ يُطلب من العامي أن يتحقق من شروط معقدة - كالأعلمية والعدالة والحياة - وأن يجتهد في أصل تقليده وتعيين مرجعه، مع أنه يُفترض فيه العجز عن الاجتهاد. وهذا يفضي إلى مفارقة حادة: فإما أن يعتمد في هذه الشروط على التقليد، فيقع في الدور أو التسلسل، أو يجتهد فيها، فيخرج عن كونه عامياً. كما أن الواقع النفسي والمعرفي للعامي لا يسعفه في هذا المسار، خاصة مع وجود خلافات حادة بين المدارس الفقهية، بل وحتى حول أصل مشروعية التقليد.

وعموماً أن شروط التقليد - بصيغتها المتداولة - تعاني من تضخم نظري يقابله قصور عملي، وأنها في كثير من الأحيان تتجاوز قدرة المكلف على الامتثال الواعي. ومن ثم كان لا بد من إعادة النظر في بنية التقليد، باتجاه نموذج أكثر مرونة وواقعية، يخفف من مركزية الشروط الصارمة، ويفتح المجال أمام قدر من النظر والترجيح، بحيث لا يبقى العامي أسير تبعية شكلية، بل يتحول - في حدود إمكانه - إلى فاعل معرفي يسهم في اختيار ما يطمئن إليه من آراء، في انسجام مع طبيعة المعرفة الدينية بوصفها مجالاً مفتوحاً للاجتهاد والتعدد.

الفصل الخامس

شورى الاجتهاد

تمهيد

عرفنا - فيما سبق - بأن من الجائز على العامي تقليد أي من العلماء من غير شرط للأعلمية ولا الحياة، وبالتالي يصح له تبعيض التقليد مثلما كان الناس يستفتون الصحابة وأصحاب الأئمة ويتبعونهم رغم وجود الإختلاف بينهم؛ طالما أن عملية التبعيض لا تتنافى مع مقاصد الشرع ولا تأتي بشيء غريب عليه؛ سواء بالتفريق أو الحيلة أو غيرها.

مع ذلك فمن الأولى أن يكون الاجتهاد للجماعة بخضوعه لضوابط نظام الشورى، الأمر الذي يجعل التقليد قائماً على اتباعهم. فلهذه العملية فوائد كبيرة؛ منها أنها تجنب الاجتهاد من الوقوع في متاهات الأهواء والمصالح الذاتية. كما تكون أكثر دقة وأشد رصانة، إذ مع الشورى يقل الوقوع في الخطأ. كذلك تتحول المسؤولية وفق الشورى من حالة فردية إلى صيغة جماعية. يضاف إلى أنها تعمل على تنظيم مسلك التقليد وتوحيده. ناهيك عن أنها تساعد على توحيد كيان الأمة أو الطائفة وتجنبها من الوقوع في تيه الأحكام المتناقضة الصادرة عن الفقهاء، لا سيما في المسائل المستجدة والقضايا المعاصرة.

فهذه هي جملة من معطيات الشورى، مثلما كان يمارسها الصحابة وجماعة من السلف. فما هي شورى الاجتهاد وما هي مبررات قيامها؟

الشورى في الكتاب والسنة

ثمة آيتان نزلتا حول مدح العمل بالشورى والحث عليها، إحداهما خصت المؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾⁴⁸¹. أما الأخرى فهي

موجهة إلى النبي (ص) تدعوه إلى مشاورة أصحابه رغم منزلته الرفيعة كما خصها الله له، وهي قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾⁴⁸².

ومن حيث روايات السنة، عُرف النبي (ص) بكثرة إستشارته لأصحابه، حتى نُقل عن أبي هريرة أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»⁴⁸³. وجاء أنه كان يكثر من قول: «أشيروا علي»⁴⁸⁴.

ومن ذلك إستشارته لأصحابه في شأن المكان الذي ينزل به المسلمون يوم بدر وأخذه برأي الحباب بن المنذر، كذلك إستشارته لهم حول مصير أسرى تلك الواقعة الكبرى، وقبوله لرأي الأكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد، وعمله بمشورة سعد بن معاذ وسعد بن عباد حيث أشارا عليه يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان، وكذا مشاورته للصحابة في عقوبة الزنا والسرقه قبل نزول الحد⁴⁸⁵، وغير ذلك من الوقائع الأخرى.

وإذا كانت تلك النصوص والسيرة المروية دالة على الاجتهاد في الموضوعات الخارجية؛ فثمة روايات لها دلالة أشمل من حيث علاقتها بالأحكام عموماً دون الإقتصار على تلك الموضوعات. ومن ذلك ما روي عن النبي أن بعض أصحابه سأله يوماً: «ماذا نفع إذا جاءنا أمر لم نجده في كتاب ولا سنة، فقال (ص): سلوا الصالحين واجعلوه شوري بينهم»⁴⁸⁶، أو قال: «إجمعوا له العالمين من أمتي واجعلوه شوري بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»⁴⁸⁷.

482 آل عمران/ 159.
483 ابن تيمية: رسالة السياسة الشرعية، ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، ج2، ص387.

484 ملخص إبطال القياس، ص13.
485 الفصول في الأصول، ج3، ص240. والمستصفي، ج2، ص255.

486 الغزالي: إحياء علوم الدين، وبهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي، ج1، ص16.

487 الفقيه والمتفقه، ج1، ص475. وأعلام الموقعين، ج1، ص71.

أما الصحابة بعد النبي فقد عُرفوا بأنهم كانوا يلجأون إلى الشورى في كل ما لا يجدون فيه نصاً من الحوادث والقضايا المستجدة، لا سيما في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، كالذي حصل مع مشكلة توزيع أراضي سواد العراق وأراضي مصر، حيث جمع الصحابة وشاورهم فإنتهى أمرهم إلى إبقائها في يد أصحابها دون قسمتها على الغانمين كما كان يُفعل قبل ذلك بشأن الأراضي المفتوحة عنوة⁴⁸⁸.

الشورى قديماً وحديثاً

لقد ظهر من علماء السلف من كان يعمل بالاجتهاد القائم على الشورى أو يدعو إليه. وهو المنقول عن الفقهاء السبعة من التابعين، وهم: سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وسالم بن عبد الله بن عمر والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وخارجة بن زيد بن ثابت. إذ قال ابن المبارك بأنه إذا جاءت هؤلاء الفقهاء مسألة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم فينظرون فيها⁴⁸⁹.

كما عُرف عن أبي حنيفة انه ابرز من تميّز من الفقهاء بقوة اعتماده على الشورى في تحديد مواقفه الاجتهادية، فكان يعرض آراءه على أصحابه وتلامذته قبل تحديد موقف نهائي لها. وكما جاء في (المناقب)

⁴⁸⁸ بحسب عدد من الروايات أن عمر بن الخطاب إجتهد في منع تقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر على الفاتحين، وقد طالبه هؤلاء بها محتجين عليه بنصوص من القرآن والسنة، لكنه إعتبر الأراضي من الفيء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة؛ حاضرهم وآتيهم رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال. لذا أنه أبقى الأراضي في يد أهاليها وطرح عليها ضريبة الخراج، باعتبار أن ذلك أصلح لإحيائها وأعم وأدوم لنفعها وريعها. وقد دامت مناقشات عمر مع الصحابة عدة أيام ثم وجد الحجة عليهم في إحدى آيات سورة الحشر. وخاطبهم بقوله: «تريدون أن تأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسّمتها كما قسّم رسول الله (ص) خيبر». وفي كتاب له إلى أبي عبيدة قال فيه: «.. وشاورت فيه أصحاب رسول الله (ص)، فكل قد قال في ذلك برأيه، وإن رأيي تبع لكتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم.. والذين جاءوا من بعدهم..﴾» (انظر حول ذلك: أبو يوسف: الخراج، ص 26-30. والبلاذري: فتوح البلدان، عني بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ- 1983م، ص 266 وما بعدها. والفقهاء الإسلامي في توبه الجديد، ج 1، ص 176. كذلك: حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس ببيروت، الطبعة السادسة، 1987م، ص 483-484). وجاء في بعض الاخبار ان الامام علياً هو الذي أشار على عمر بعدم تقسيم السواد (ابن سلام: الأموال، ص 33). وكان أبو عبيد يرى ان أمر التقسيم تم بإشارة كل من الامام علي ومعاذ بن جبل (ابو فرج الحنبلي: الاستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه السيد عبد الله الصديق، ضمن موسوعة الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979م، ص 9).

⁴⁸⁹ سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 461. والمزي، يوسف بن الزكي: تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400 هـ - 1980م، عن مكتبة الايمان الالكترونية، ج 10، ص 150-151. وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، نشر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1405 هـ - 1985م، ص 159.

للموفق المكي ان أبا حنيفة وضع مذهبه الفقهي شورى بين أصحابه «لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين. فكان يلقي المسائل مسألة مسألة، ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده، وينظرهم شهراً، أو أكثر، حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها»⁴⁹⁰. وقد يصل حد مناظرة هذا الامام لأصحابه مدة شهر أو اكثر، حتى يستقر آخر الأقوال فيعمل أبو يوسف على تثبيته. فكان تثبيته هذا هو نتاج شورى دون ان ينفرد استاذة في صنعه مثلما هو الحال مع غيره من الأئمة. لذلك كان يقول لأصحابه: «إذا توجه لكم دليل فقولوا به»، وهو أمر يدل على سعة صدره وانه لا يريد فرض آرائه على أصحابه.

وقد كشف الشيخ محمد زاهد الكوثري عن هذه السمة التي امتاز بها مذهب أبي حنيفة عن غيره من المذاهب الفقهية الأخرى، فاعتبر ان من أجلي مميزاته هو «انه مذهب شورى، تلقته جماعة عن جماعة إلى الصحابة رضي الله عنهم، بخلاف سائر المذاهب، فانها مجموعة آراء لأئمتها». وكان أبو حنيفة «ينهى أصحابه عن تدوين المسائل إذا تعجل احدهم بكتابتها قبل تمحيصها كما يجب.. ومن هذا يظهر أن أبا حنيفة لم يكن يحمل أصحابه على قبول ما يلقيه عليهم، بل كان يحملهم على إبداء ما عندهم، إلى أن يتضح عندهم الأمر، كوضح الصبح، فيقبلون ما وضح دليله، وينبذون ما سقطت حجته، وكان يقول ما معناه: لا يحل لأحد أن يقول بقولنا، حتى يعلم من أين قلنا، وهذا هو سر ظهور مذهبه في الخافقين، ظهوراً لم يعهد له مثيل، وهو السبب الأصلي لبراعة المتفقهين عليه، وكثرتهم، إذ طريقته تلك هي الطريقة المثلى في التدريب على الفقه، وتنشئة الناشئين.. والحاصل: أن من خصائص هذا المذهب كون تدوين المسائل فيه على الشورى والمناظرات المديدة وتلقي الأحكام فيه من جماعة عن جماعة»⁴⁹¹. وهذا ما يفسر ما حدث من مخالفة أصحابه له في الكثير من المسائل، حتى كان لبعضهم من المخالفة معه ما يقارب الثالث في المذهب.

490 الكوثري، محمد زاهد: فقه أهل العراق وحديثهم، عن: شبكة الرازي razi.net/www.al، فقرة: أمثله لا يصدق في نسبه (لم تذكر ارقام صفحاته). كذلك: أبو حنيفة، ص191.
491 فقه أهل العراق وحديثهم، فقرة (طريقة أبي حنيفة في التفقيه).

مع ذلك فقد امتاز مذهب أبي حنيفة بفضل ما إعتدده من طابع الشورى بالدقة وقوة الاتقان. لهذا حينما قال رجل ان ابا حنيفة يخطيء، أجابه وكيع: كيف يخطيء ومعه مثل أبي يوسف وزفر في قياسهما، ومثل يحيى بن أبي زائدة، وحفص بن غياث، وحبان ومندل في حفظهم للحديث، والقاسم بن معن في معرفته بالفقه والعربية، وداود الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما. من كان هؤلاء جلساؤه لم يكذب يخطيء، لأنه إن أخطأ رده إلى الحق⁴⁹².

هذا عن أبي حنيفة في ممارساته العملية طبقاً لشورى الاجتهاد. أما عن غيره ممن أشار إلى أهمية الشورى؛ نجد في الطليعة سفيان بن عيينة في قوله المميز: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»⁴⁹³. كما جاء عن أبي حصين الاسدي قوله: ان أحدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر بن الخطاب لجمع لها أهل بدر. ونحو ذلك عن الحسن والشعبي⁴⁹⁴.

وقال أبو الأصبع عيسى بن سهل: «كثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتّاب (رض) يقول: الفُتيا صنعة، وقد قاله قبله أبو صالح ايوب بن سليمان بن صالح، قال: الفتيا دربة، وحضور الشورى في مجالس الحكام منفعة وتجربة. وقد ابتليت بالفُتيا فما دريت ما اقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن اسود، وأنا أحفظ (المدونة) و(المستخرجة) الحفظ المتقن.. والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر اليه».

وفي القيروان كانت النصيحة مذاكرة العلماء للتدرب على الفتيا. فقد سئل أبو الحسن القابسي القيرواني عن يحفظ (المدونة) هل يسوغ له الفتيا؟ فأجاب: إن ذاك الشيوخ فيها وتفقه جاز، وإن لم يذاكر فيها فلا يفعل⁴⁹⁵.

492 البغدادي: تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1417هـ-1997م، عن مكتبة يعسوب الالكترونية، ج14، ص250. وعبد اللطيف، محمد محروس: مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ج1، ص196-197.

493 أعلام الموقعين، ج1، ص73.

494 صفة الفتوى، ص7.

495 فتاوى الامام الشاطبي، حققها وقدم لها محمد أبو الاجفان، مطبعة الكواكب، تونس، الطبعة الثانية، 1406هـ.

1985-م، ص76-77.

وعن مجالس شورى الاجتهاد التي أُقيمت في الماضي فلعل أول من بدأ ذلك هو الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، حيث دعى عشرة من فقهاء المدينة وجعلهم مستشارين لديه، وقال لهم: «إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه ونكون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم»⁴⁹⁶. كذلك ما فعله بعض ملوك بني أمية في الأندلس، حيث تكونت بعض الجمعيات من العلماء لأجل الإستشارة في التشريع، وكثيراً ما يُذكر في تراجم بعض العلماء أنه كان مشاوراً، كما كثيراً ما كان يؤخذ برأي مخالف لمذهب مالك السائد في تلك البلاد، وكان يصل عدد أعضاء المجلس في بعض الأوقات إلى ستة عشر عضواً⁴⁹⁷.

وحديثاً نجد الكثير من الدعوات التي تطالب بتطبيق الشورى، أغلبها في الوسط السياسي. فبفضل المصلح خير الدين التونسي تشكل أول مجلس شورى منتخب (عام 1866م)، وقد إتبعه في السنة ذاتها مجلس شورى النواب في مصر، وكانت هناك مطالب تدعو إلى إشراك حق الأمة في الحكم السياسي عن طريق مجالس الشورى والنيابة، كتلك التي دعى إليها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وغيرهما من الرجال المصلحين⁴⁹⁸. وقال محمد عبده بهذا الصدد: «ينبغي ان يكون للفقهاء جمعيات يتذكرون فيها، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي ان يكون عليه العمل.. وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان، ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وعلى ان هذا الحكم ليس عاماً، وانما سببه كذا... لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتباع في كل زمان ومكان»⁴⁹⁹.

وفي مجال الأحكام نجد أول تشكيلة ظهرت عن طريق الشورى؛ ما أُطلق عليه مجلة الأحكام العدلية التي أنشأتها إحدى الحكومات العثمانية

496 سير أعلام النبلاء، ج5. والبري، زكريا: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، (القسم الرابع)، ص256.

497 خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، حاشية ص167. كذلك: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للبري، ص256.

498 الجندي، أنور: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، ص56 وما بعدها.

499 عن: البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة العاشرة،

من خلال لجنة عملت على وضع تلك الأحكام (سنة 1286هـ) 500. مع ذلك فهذه المجلة هي مجرد صياغات فنية مختصرة ونافعة بحدود القانون المدني للمعاملات، ولا يمكن اعتبارها ضمن الاجتهاد المنبني على الشورى، لا سيما أنها منتقاة فقط من الفقه الحنفي دون غيره. وقيل إن هذه الأحكام أخذت من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، إلا القليل أخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية مراعاتاً للأنسب والأفنع في تقرير الأحكام 501.

وافضت هذه التجربة إلى بعض الفوائد المثمرة، إذ بدأ رسمياً تنفيذ فكرة الاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية لأهل السنة أواخر العهد العثماني، ولو ضمن حدود الأحوال الشخصية، مثل وضع الحكومة العثمانية لقانون حقوق العائلة (سنة 1333هـ) 502.

أما في الوقت الحاضر فقد كثرت الدعوات إلى الاجتهاد الجماعي المنبني على الشورى رغم أن أياً منها لم يتحقق بعد. فبعض يرى أن من الضروري إقامة الشورى لتحديد الأحكام المناسبة أو المرجحة من مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة. وبعض آخر لا يشترط مثل هذه الحدود، بل يفتح على مطلق الاجتهاد طالما أن القائمين به مؤهلون من الناحية العلمية والدينية.

500 مجلة الأحكام العدلية هي قانون مدني عام منتقى من قسم المعاملات للفقه الحنفي الذي عليه عمل الدولة العثمانية. وقد جاء مجموع الأحكام بـ (1851) مادة، في ستة عشر كتاب منقسمة إلى أبواب فيها فصول، يبدأ أولها بكتاب البيوع وأخرها بكتاب القضاء. وقد صدرت المجلة بمقدمة تشمل مقالتين، الأولى في تعريف الفقه وتقسيمه، إذ تم تقسيمه إلى قسمين رئيسيين، أولهما يتعلق بأمور الآخرة، كما تتمثل في العبادات، وثانيهما يتعلق بأمور الدنيا، وهي على ثلاثة أقسام: مناكحات ومعاملات وعقوبات. أما المقالة الثانية فهي في ذكر طائفة من القواعد الكلية التي هي عبارة عن (99) قاعدة، أولها قاعدة «الأمر بمقاصدها»، وأخرها «من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه». وقد تم إصدار لزوم العمل بها وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة عام 1293 هـ (انظر: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص209-211. ومجلة الأحكام العدلية، لجنة من الفقهاء في الخلافة العثمانية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص15).

501 البشري، طارق: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ضمن بحوث ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية، 1987م، ص625.

502 فقد أخذت الحكومة العثمانية من المذهب المالكي حكم التفريق الإجمالي بين الزوجين عن طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن عند إختلافهما، وبذلك مكنت المرأة من أن تتخلص من الزوج السيء بطلبها التفريق. كما وأخذ القانون من مذهب مالك إطلاق حرية الزواج لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقدانه، بينما يقضي المذهب الحنفي بانتظار وفاة جميع أقرانه في العمر، أي أن الزوجة تبقى حتى شيخوختها تحت ذمة المفقود. وقد حذت الحكومة المصرية في قضية التفريق وزوجة المفقود هذا الحذو (سنة 1920م). وفي (سنة 1929م) خطت الحكومة المصرية خطوة واسعة في الأخذ من مختلف الاجتهادات مما وراء المذاهب الأربعة، فأصدرت قانوناً تحت رقم (25) ألغت بموجبه تعليق الطلاق بالشرط في معظم حالاته، كما إعتبرت تطبيق الثلاث أو الثلثين بلفظ واحد طلاقاً واحداً عملاً برأي ابن تيمية ومستنده الشرعي، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر للتخلص من مآسي الطلاق (انظر: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص221-222. كذلك: أبو زهرة: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971م، ص27-28).

ومن الناحية العملية إقترح البعض أن يكون أمر تحديد الشروط التي يجب تحققها في المجتهدين الشورى موكولاً لولي أمر المسلمين نيابة عن الأمة التي إختارته ولياً عليها، وأن يكون بجانب هؤلاء مستشارون وخبراء في جميع علوم الحياة وفنونها؛ بغية الرجوع إليهم في حدود إختصاصاتهم عند الحاجة. وأن يؤخذ برأي الأكثرية عند إختلاف آراء أولئك المجتهدين باعتباره أقرب إلى الصواب، وأن يأمر ولي الأمر بتنفيذ هذا الرأي في المسائل الإجتماعية العامة⁵⁰³.

وهناك سعي لتطبيق شورى الاجتهاد ضمن حدود المذاهب الفقهية الأربعة، وقد تولته لجنة بإشراف (مجمع البحوث الإسلامية). وهو مشروع يعمل على تحويل فقه المعاملات للأحوال المدنية والجنائية وغيرها إلى صيغ مواد قانونية دستورية، لكل مادة عليها شيء من الإيضاح أو مذكرة تفسيرية. وتقوم خطة العمل في البداية بإعداد مواد قانونية لكل مذهب من المذاهب الأربعة على حدة قبل أن يتم إنتخاب ما هو المرجح منها⁵⁰⁴.

كما قامت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بتأسيس شورى الفقهاء عبر تبادل الرأي ضمن ما يعرف بالاجتهاد الجماعي. فأوصت في نظامها الصادر (عام 1383هـ) بإنشاء هيئة من العلماء الجديرين بالافتاء⁵⁰⁵.

كذلك عُقد مؤتمر القمة الإسلامي الثالث (عام 1401هـ) ووجهت الدعوة فيه إلى انشاء مجمع عالمي للفقه سمي (مجمع الفقه الإسلامي)، غرضه دراسة ومعالجة مشاكل الحياة المعاصرة. وتقرر ان يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين لدى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وفي شتى مجالات المعرفة؛ الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية⁵⁰⁶.

503 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للبري، ص254-255.

504 من الجدير بالذكر إنه قد تمت موافقة مجلس المجمع على العمل بذلك المشروع في جلسته السابعة والعشرين والتي صادفت يوم 1967\3\18 (انظر: مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل).

505 لاحظ قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، كلمة الامين العام، ص 8-9.

506 السالوس، علي أحمد: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر دار الاعتصام بمصر، 1990م،

الشيعة وشورى الاجتهاد

من الناحية المبدئية ظل الفكر الشيعي على مدى قرون طويلة يعتبر الحكم في النظام السياسي هو من خاصية الإمام المعصوم، مما جعله لا يتجاوب مع مبدأ الشورى في الحكم. فحتى الدعوة الحديثة التي نادى بوجود تأسيس حكومة الفقيه إستناداً إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة لم ترعَ حق الشورى إلا في الحدود التي تظل حكومة بتلك الولاية دون التأثير بها، وذلك إتساقاً مع حكومة المعصوم الفردية، بإعتبار أن الولي الفقيه هو نائب عام للإمام المعصوم.

وربما تكون أول دعوة للشورى في الوسط الشيعي هي تلك التي حدثت فيما يسمى بـ (المشروطة)، حيث دعى السيدان عبد الله البهبهاني ومحمد الطباطبائي إلى إعلان قرار (المشروطة) وتأسيس مجلس للشورى لغرض تحديد السلطات المطلقة لملوك إيران. وتأسس هذا المجلس في نفس السنة التي طُلب به (عام 1906م). وكان موقف العلماء منه بين مؤيد ومعارض، إذ ظهر ثقل تأييده متجسداً في شخص الآخوند الخراساني صاحب (كفاية الأصول)، بينما برزت قوة المعارضة عند غريمه محمد كاظم اليزدي صاحب (العروة الوثقى). وعلى أثر هذه المعركة ظهر كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) للفقيه محمد حسين النائيني أحد تلامذة الخراساني، حيث دعى فيه إلى وجوب تحديد سلطات الحاكم بوضع دستور يتقيد به، وإنشاء مجلس للشورى من عقلاء وخبراء الشعب.

أما في العصر الحالي فقد دعى السيد محمد حسين الطباطبائي إلى ضرورة أن يكون حكم الحاكم في الدولة الإسلامية في عصر الغيبة قائماً على المشورة⁵⁰⁷. كما دعى السيد محمد باقر الصدر إلى أن يكون الحكم بيد الأمة عن طريق الشورى⁵⁰⁸.

507 الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص121 و124-125.

508 الصدر، محمد باقر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (4)، مطبعة الخيام في قم، 1399هـ، ص53-54. كذلك: الصدر: لمحة فقهية تمهيدية، سلسلة الإسلام يقود الحياة (1)، ص23 و33. وانظر بهذا الصدد نقد جعفر مرتضى العاملي للسيد الصدر حول فكرة الشورى وقيادة الأمة، وذلك كدفاع عن منطق ولاية الفقيه (الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج4، ص177 وما بعدها).

مع هذا فإن النظرية الغالبة في الفكر الشيعي هي نظرية ولاية الفقيه المطلقة. ذلك أن فكرة الشورى السياسية ما زالت غريبة عن الأجواء الشيعية، إذ كانت لقرون طويلة المنافس الأكبر لنظرية حكومة المعصوم. لذلك نجد الكتابات الشيعية في الأمور العقائدية لا تتوانى عن نقد تلك الفكرة وإبطالها بإتهامها أنها تفتقد الدليل الشرعي، وهذا ما حصل حتى مع أولئك الذين قبلوا فكرة شورى المؤمنين لتغطية الواقع السياسي في الوقت الحاضر، كالذي جرى مع المفكر محمد باقر الصدر⁵⁰⁹.

وبمثل هذا المنحدر سبق لبعض الذين تزعموا حركة الشورى الدستورية (المشروطة) أن إنقلبوا عليها بالرجوع إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة، كما حصل مع الشيخ فضل الله النوري الذي ناقضها إنطلاقاً من مبدأ ولاية الفقيه، فاعتبر هذه الولاية شاملة لمصالح الناس عامة وكونها الولاية الشرعية الوحيدة المبنية على نظرية النيابة العامة للإمام المعصوم؛ منكرًا قيام التمثيل النيابي المؤسس على أكثرية الأصوات والآراء⁵¹⁰.

وأعظم من ذلك أنه في بداية قيام مجلس الشورى الأنف الذكر دعي نائب المجلس السيد عبد الحسين الشيرازي إلى العمل بالرجوع إلى منطق ولاية الفقيه المطلقة، فطالب بتسليم رئاسة المجلس إلى رجل حائز على درجة الاجتهاد إنطلاقاً من مبدأ هذه الولاية؛ معتبراً إياها ضامنة لتنفيذ الأحكام الإلهية في الأمة إستناداً إلى أنها حكم بالنيابة عن المعصوم، وبالتالي فلها حق الخلافة العامة في المجتمع.

بين ولاية الفقيه وشورى الفقهاء

نفهم مما سبق أنه ليس من السهل الإنتقال المباشر من نظرية حكومة المعصوم إلى فكرة الشورى المناهضة لها في النظام السياسي. في حين أن من السهل - نسبياً - التحول من تلك النظرية إلى نظرية حكومة الفقيه

الصدر: بحث حول الولاية، دار التوحيد في الكويت، 1397 هـ - 1977 م، ص 19-21.
مافي، هاشم محيظ: مقدمات مشروطية، بكوشش: مجيد تفرشي - جواد جان فدا، ص 339 وما بعدها.

المطلقة، خاصة بعد أن ظهرت وسادت بعض الممهدات الداعية إلى الأخيرة، من قبيل فكرة إعتبار الفقيه نائباً عاماً للإمام الغائب.

وبالفعل فإن النظرية الأخيرة هي التي أخذت مجراها في التطبيق من خلال تأسيس دولة تقوم على الولاية المطلقة للفقيه، والتي صادف أن قام بتأسيسها رجل يعد أول من حثَّ عليها بقوة وإصرار وإعتبارها من أولى الضرورات، وهو الإمام الخميني الذي إستند في حركته على بعض الممهدات النظرية. إذ قبل ذلك دعى الشيخ أحمد النراقي خلال القرن التاسع عشر إلى تلك الولاية من الناحية النظرية، وهي دعوة تأخذ بنظر الإعتبار المستثنيات غير الداخلة تحت مظلة هذه الولاية تبعاً للنص أو الإجماع أو غيرهما. وكما قال النراقي: «كما كان للنبي والإمام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام - الولاية؛ فللفقيه أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما»⁵¹¹. لكنها على ما يبدو لا ترى من بين هذه المستثنيات ما يتعلق بالنظام السياسي المرتهن بالإمام المعصوم تبعاً لما ورد حوله من نصوص غزيرة دالة على هذه الخصوصية، بل على العكس هناك إشارات عديدة تجعل من ولاية الفقيه ممتدة إلى ذلك النظام بأكمله⁵¹². والنراقي بهذا يعد أول من نظر إلى الولاية المطلقة للفقيه في (عوائد الأيام)، وقد أفاد منه الإمام الخميني كثيراً في كتابه (الحكومة الإسلامية) حتى إستطاع أن يؤسس على ذلك دولته الخاصة بتلك الولاية؛ كتجربة أولى حديثة لم يسبق لها نظير من التطبيق لدى الشيعة طوال التاريخ.

إلا أن التجربة التطبيقية للإمام الخميني أعادت النظر في الفكر الشيعي، حيث ظهرت دعوة جديدة تجمع بين ولاية الفقيه ومبدأ الشورى، فتجاوزت بذلك الخلاف بينهما، وهي التي أطلق عليها (شورى الفقهاء). فقد برزت هذه الأطروحة متأثرة بالظروف التي فرضها الواقع السياسي، وذلك كرد فعل على طريقة الحكم الجديدة التي إتبعها مؤسس الدولة الإسلامية في إيران. حيث أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي إتبعتها السياسة الحاكمة ودعوا إلى ضرورة التزام الفقهاء بالشورى مع رضا الأمة كمبدأ أساس في الحكم، وظهر على أثر ذلك عدد من الكتب

والإصدارات الدورية، أبرزها كتاب (شورى الفقهاء) لمرتضى الشيرازي.

بيد أن فكرة الشورى بحسب تلك الأطروحة ظلت محصورة في نطاق معالجة موضوعات الواقع السياسي دون أن تمتد إلى نطاق الاجتهاد والفتوى في الأحكام العامة. ومن الناحية الأيديولوجية إن ذلك يكفي لسد الثغرة في المشكل المعاش، وهو المشكل السياسي. أما من الناحية المعرفية فهو أن أدلة الشورى ليست بصدد مطلق الأحكام، وإنما هي بصدد الموضوعات والشؤون العامة، لذلك فإن أدلة التقليد بنظر الفقهاء توجب الرجوع إلى آحاد العلماء ولم تسمح للمقلد أن يرجع إلى المشهور ولا الأكثرية الذين يتسقان مع مبدأ الشورى.

على هذا فإن فكرة الشورى هي طرح جديد لبحث جديد. فالفقه الشيعي يفتقر إلى معالجة هذا الموضوع حتى بالنسبة لأُمور العلاقات الفردية المحدودة، وأن الفقهاء لا يوجبون العمل بها، كما يلاحظ من سيرتهم العملية الدالة على عدم ممارستها، بل إدعى البعض أن الإجماع منعقد على عدم وجوبها⁵¹³.

والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد: ما هي المبررات المعرفية التي عوّلت عليها الفكرة الأنفة الذكر؟

هذا ما سنتعرف عليه الآن..

مبررات شورى الفقهاء

لا بد من أن نذكر - قبل كل شيء - بأنه لما كانت النصوص المتعلقة بالحكم تكاد تكون مفقودة؛ فأغلب الأخبار المعتمدة هي تلك التي تتعلق بالقضاء، وبعضها جاء في الأمور العامة كالحث بالرجوع إلى العلماء، وحيث أن آيتي الشورى ليستا كافيتين بأن تغطيا مشكلة الحكم، وأن ظاهرهما يتعلق بالمؤمنين عموماً وليس العلماء منهم فقط؛ لذا عمدت الأطروحة الجديدة (شورى الفقهاء) إلى المزاجية بين ما يُفاد من الآيتين

في الحث على الشورى وبين ما تنص عليه الأخبار في الرجوع إلى الفقيه وقبول حكمه كما في القضاء، فكانت الحصيلة من عملية الجمع هذه هي التبشير بفكرة الشورى لكل من الأمة والفقهاء. فشورى الأمة تتمثل في انتخابهم لشورى الفقهاء بما لهم من منصب من قبل الإمام، فيكون الحكم للأمة والفقهاء، حيث لا يتم تنصيب الفقهاء إلا برضا الأمة وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم، وفوق ذلك أن رأي الأمة مقدم على رأي الفقهاء، إذ لو لم ترضَ الأكثرية بحكم وأنفذه الفقهاء لم يصدق (أمرهم شورى بينهم) كما في الآية الكريمة، رغم أن حكومة الحاكم منصوبة من قبل المعصوم كما في جملة من الروايات الدالة على قيمومة العلماء والرد إليهم في فصل الخصومات وما إليها⁵¹⁴.

ومن حيث التفصيل، إعتبرت تلك الأطروحة أن بعض أدلة التقليد تصلح في مجال الموضوعات للشورى. فمن حيث الدليل العقلاني يلاحظ أن العقلاء يعولون على خبرة الكثرة ويرجعونها على خبرة الفرد في الموضوعات. ومن حيث حكم العقل فإن أدلة الأكثرية معتبرة من باب الطريقية وأن رأيها هو الأقرب للواقع عقلاً. ومن حيث الآيات فإن أوضحها آيتا الذكر والانداز؛ فإذا لم يكن لها إختصاص وظهور أو إنصراف إلى المحمولات الشرعية والأمور الاعتقادية مما يستلزم كونها أجنبية عن دائرة الشورى في الحكم وهي الموضوعات؛ فإن النسبة بينها وبين أدلة الشورى هي العموم والخصوص المطلق، فتكون مقدمة عليها ومخصصة لها، وذلك لظهور وإنصراف آيتي الشورى إلى الموضوعات. أما من حيث الروايات فإن منها ما هو ظاهر في الموضوعات مما يعني إختصاص أدلة الشورى بها⁵¹⁵.

في حين ان دليل التقليد لما كان متعلقاً بالأحكام العامة لذا فهو أجنبي عن دليل الحكومة المختصة بالموضوعات والشؤون العامة التي تنصرف إليها أدلة الشورى، رغم وجود الارتباط والتزاوج بين أدلة التقليد والحكومة والشورى، وهو ما جعل تلك الأطروحة تعمل على إجلائه. فأدلة الحكومة كقول الإمام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» حاكمة على

المصدر السابق، ص421-424.

514

المصدر نفسه، ص371-376.

515

أدلة التقليد بأجمعها، في حين أن آيتي الشورى مبيّنتان لكيفية الحكومة على أنها بيد الأكثرية أو كون الحاكم أحدهم بشرط إنضمام الأكثر.

لذلك فالأدلة الثلاثة تتسلسل هكذا:

تقتضي أدلة التقليد لزوم اتباع الخبير، وتقتضي أدلة الحكومة اتباع حكم الحاكم لا مطلق الخبير في شؤون الحكم، أما أدلة الشورى فهي ناطقة بوجود إستشارة الحاكم واتباعه للأكثرية، وبالتالي تكون الحكومة لكل الفقهاء لا لأحدهم، أو لأحدهم مشروطاً بإمضاء الأكثرية⁵¹⁶.

مع هذا يلاحظ أن سياق آيتي الشورى ليس متسقاً مع سياق الأخبار التي تأمر بالرجوع إلى الفقهاء كما في القضاء، فهناك فارق كبير بين الأمرين. فإذا كان بالامكان التعويل على الآيتين في الحث على الشورى في الأمور العامة الكبيرة كالحكم؛ فإن الحال في الأخبار المتعلقة بالقضاء لا يفاد منها ذلك. وكذا العكس، إذ إنه إذا كانت الأخبار تدعو للرجوع إلى العلماء؛ فإن آيتي الشورى لا تتقيدان بهذا القيد، رغم أن الحاجة تقتضي، على فرض صواب الأطروحة، التصريح والجمع بين قيدي الفقهاء والشورى؛ سواء في الأخبار أم في الآيتين، لكن ذلك لم يحصل. أي أننا لا نجد في الشورى قيد الفقهاء، كما لا نجد في الفقهاء قيد الشورى. يضاف إلى وجود ثغرة تتعلق بقياس باب الحكم على القضاء مع وجود الفارق الكبير بينهما. فضلاً عن أن الأخبار (الشيوعية) لا يستفاد منها الحث والتشجيع على الحكم؛ فكيف يُستفاد منها فوق ذلك الشورى أياً كانت؛ سواء بين الفقهاء أو غيرهم؟!

ومع أن بعض الفقهاء المتأخرين حاول إستنباط معنى حكومة الفقيه في عصر الغيبة من الإشارات العامة غير المباشرة للأحاديث المنقولة عن النبي والأئمة، كما في الأخبار التي تقول: «العلماء ورثة الأنبياء».. «العلماء أمناء الرسل».. «مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه».. «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به».. «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا

⁵¹⁶ المصدر نفسه، ص372-373. كذلك: الشيرازي، محمد: الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام، مؤسسة الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1405 هـ-1985 م، ص507-508. والشيرازي: الحكم في الإسلام، ضمن موسوعة الفقه، دار العلوم، الطبعة الثانية، 1410 هـ-1989 م، ج99، ص40 وما بعدها.

حجة الله..».. وغير ذلك من الأحاديث.. لكنها ليست ذات دلالة واضحة على الحكومة، وأغلبها مطعون بضعف السند. وأقربها معنى في الموضوع هي مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في القضاء وفضل المنازعات، حيث جاء في طيها جواب الإمام الصادق بعد أن سُئل ماذا يصنع المتخاصمان؟ فقال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.. فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً..». فهذه المقبولة هي أقرب من غيرها في الدلالة على موضوع الولاية، حتى قال الشيخ النائيني بأن موضوع الولاية كله يستفاد من هذه الرواية. وقد استدل السيد اللنكرودي من نص الرواية «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» معتبراً أن الحكم أعم من القاضي، إذ الحاكم هو الذي يضرب بالسيف والسوط. لكن رغم ورود لفظة «الحاكم» في الرواية إلا أنها جاءت في سياق القضاء والخصومة وهي ترد في معنى القاضي؛ فلا ضرورة لفهمها بالعنوان العام. ومع هذا وذاك فالرواية ضعيفة السند كما عرفنا. والأهم من ذلك كله هو أن هناك روايات غزيرة أغلبها يدل بوضوح على منع التصدي للحكم في فترة الغيبة لإعتبرات التقية وضرورة الإنتظار قبل ظهور الإمام المهدي، كالرواية التي تقول: «كل راية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله»، وإن كان الغالب فيها ضعف السند⁵¹⁷.

ناهيك عن أنه إذا كان يمكن إنتزاع أمر الحكم مما جاء في روايات القضاء، أو أنه على فرض قياس أحدهما على الآخر؛ فإن ذلك سيفضي إلى أن يكون دليل شورى الحكم للفقهاء مستلهماً بالضرورة من دليل شورى القضاء؛ استناداً إلى افتراض وجود جامع بينهما كوحدة مناط. لكن حيث لم يرد في القضاء دليل الشورى، لا في النص ولا في سيرة المتشرعة، لذا فإن شورى حكم الفقهاء تصبح خالية من الدليل تبعاً لذلك.

مهما يكن فمن الناحية العقلية تظل الشورى مطلوبة لدى أهل الخبرة، سواء في الموضوعات والشؤون العامة، أو في الأحكام. وإذا ما كان

517 انظر حول ما سبق المصادر التالية: النراقي: عوائد الأيام، ص185 وما بعدها. والأنصاري، مرتضى: المكاسب، مؤسسة مطبوعات ديني بقم، الطبعة الرابعة، 1370 هـ.ش، ص154. واللنكرودي، مرتضى المرتضوي الحسيني: رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام بقم، 1380 هـ، ص26-28. والخوئي: الاجتهاد والتقليد، ص379-380 و143-144. والخميني، روح الله الموسوي: الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران، ص56 وما بعدها. والحائري، كاظم: الكفاح المسلح في الإسلام، إنتشارات الرسول المصطفى في إيران، ص110 وما بعدها.

الشرع قد أكد عليها في المجال الأول فإنه لم ينة عنها في المجال الآخر، بل إن قضية الاجتهاد في الأحكام لم تطرح في عصر الخطاب الديني طالما كانت النصوص متوفرة والأحوال واضحة بخلاف العصور التي تلت ذلك العصر الذهبي.

الشورى ونظام المرجعية التخصصية

في دراسة مستقلة لنا، سبق أن طرحنا فكرة انشاء نظام للمرجعية التخصصية يهتم بشورى الاجتهاد، سواء في الأحكام أو الموضوعات، وذلك بأن يضم لجاناً مختلفة تستوعب جميع فروع الفقه، بحيث تضم كل لجنة منها مجموعة من الفقهاء يتم إنتخابهم بين مدة وأخرى، وهم يمارسون عملهم تبعاً لمبدأ الشورى، ليكون هناك ضمان على الصعيدين العلمي والعملية⁵¹⁸.

فطبيعة الشورى تضع المزيد من التثبّت والحصانة العلمية قبل إبداء الحكم النهائي، وهي أيضاً تصون العملية الاجتهادية من نوازع الذات والأهواء التي قد تستولي على نفس الفقيه الفرد وهو يمارس دوره في ملاحقة تراحمات المصالح العامة في المجتمع. كما أنها مع النظام التخصصي سوف تتيح لأول مرة أن يكون التقليد تقليداً للمؤسسة ذاتها أو لجميع الفقهاء، إذ الكل يشتركون في صياغة الفقه، والكل يشاركون في عملية التقنين مشاركة فعالة مثمرة بعيداً عن النوازع الذاتية والمنافسة والإنشاق التي يخلقها نظام المرجعية الفردي. فينتهي الأمر إلى صياغة رسالة عملية موحدة في الفقه قابلة للمراجعة والتجديد بين فترة وأخرى، وهي تُحدد طبق ضوابط زمنية مناسبة.

ومن الطبيعي أن تكون جميع اللجان تحت إشراف لجنة مرجعية عليا منتخبة ومؤهلة بالقدرة العلمية وخبرة الواقع الإجتماعي والسياسي؛ وظيفتها مراقبة أوضاع اللجان والعمل على حل مشاكلها الخاصة وإضفاء طابع المشروعية والمصدقية على أعمالها، فضلاً عن الأعمال الأخرى التي تخص نظام الحكم تبعاً لمبدأ الشورى.

وبهذه الطريقة المقترحة يمكن تزويد مشكلة وجوب تقليد الأعم التي يقول بها مشهور الفقهاء. فحتى لو صدقت هذه الفرضية فإنها تواجه مشكلتين - كما عرفنا في السابق -؛ تتحدد إحداها بضابط الأعلمية، فهل هي الأعلمية من جهة الدقة أو الوساعة أو زيادة إبداء المهارة في استخراج الفروع عن الكليات أو كثرة الإطلاع على معرفة آراء الفقهاء وإجماعاتهم وتعارضاتهم أو غيرها..؟ أما الأخرى فتتعلق بتشخيص من هو أعم وسط الفقهاء المجتهدين. فالمقاييس الموضوعية لمعرفة الأعم من خلال الشيعاء وأهل الخبرة وغير ذلك؛ كلها معرضة للاختلاف الشديد، الأمر الذي يدعو إلى تعددية التقليد، والصراع بين الاتباع أحياناً، كما يشهد عليه الواقع، مما يذكرنا بالصراعات الحادة التي مرت على أتباع المذاهب الأربعة لنفس المشكل من التعددية.

لكن يمكن التخلص من المشكلتين معاً. فإذا كان الكثير من الفقهاء يعتبرون قول الأعم حجة دون غيره إستناداً إلى كونه أقرب من جهة التوصل إلى حقيقة الحكم الشرعي، لا سيما أن التعليل لديهم مستند إلى أمر إرتكازي طريقي لا تعبدية، فعند الدوران والشك بين التعبدية والطريقة رجحوا هذه الأخيرة على الأولى، ناهيك عما إعتدوا عليه من السيرة العقلانية في إثبات قبح الرجوع إلى غير الأعم عند العلم بالخلاف كما عرفنا في السابق.. فإذا كان مدار الفقهاء هكذا، يصبح من الواضح أن القول بالتخصص هو أقوى مجالاً وأقرب إمكانية للكشف عن حقيقة الحكم الشرعي، وأن السيرة العقلانية لا ترجح قول الفرد على قول الجماعة، إلا إذا كانت هذه الجماعة فاقدة للقدرة على الإستدلال.

كذلك أنه إذا كان الشمول والدقة وغيرها هي من الموارد الهامة والمعتبرة في الأعلمية، وهي في الغالب مشتتة بين الفقهاء، فقد تجد بعض العلماء أكثر شمولاً وسعة في تناول الفقه، وتجد آخر أكثر دقة وفهماً وإن كان ينقصه الشمول والسعة.. فإذا كان هذا ما يجري في الغالب بين الفقهاء؛ فإن نظام التخصص مع الشورى سيسدد كلا الجانبين، فهو شامل يحتضن كل ما يمكن أن يدخل في موارد الفقه، كما أنه دقيق باعتبار التخصص. وهو فوق كل ذلك إذ يعمل بمبدأ الشورى؛ فإن له مزية أقوى من جهة الأقربية للكشف عن حقيقة الحكم الشرعي.

وبذلك تكون المرجعية التخصصية غير عاملة بنظرية الأعلام من الناحية الفردية، لكنها من حيث المجموع تعمل بها. كما أنها تحل مشكلة التقابل بين وجود العالم والأعلام وفرز أحدهما عن الآخر بالتشخيص والتعيين، إذ يصبح كلاهما موظفين لذات الدور من عملية تقنين العلاقة بين الواقع بالفقه تبعاً لمبدأ الشورى الإسلامي.

على أن فكرة التخصصية في الفقه الامامي قد طُرحت منذ زمن على يد المرحوم الشيخ عبد الكريم اليزدي. وقد نقلها الشيخ مرتضى مطهري واستصوبها وأبدى أهميتها. فكما قال: «ما من ضرورة تدعو أن يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل، بل الأفضل أن يُقسّم الفقه إلى أقسام تخصصية. أي أن مجموعة من العلماء بعد أن يتفقهوا في دورة فقهية عامة، يعينون لأنفسهم جانباً معيناً يختصون فيه، ويقلدهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده. كأن يتخصص بعض بالعبادات، وبعض آخر يتخصص بالمعاملات، وآخرون في السياسات، وبعض بالأحكام الفقهية، كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر حيث تشعبت الاختصاصات، فهذا اختصاصي في القلب، وذلك في العين، وآخر في الاذن والأنف والحنجرة، وغير ذلك. فلو حصل هذا لأمكن تحقيق اعتماق، كل في مجال اختصاصه. واطن أن هذا القول قد جاء في كتاب (الكلام يجر الكلام) تأليف السيد أحمد الزنجاني سلمه الله. هذا اقتراح جيد جداً، واضيف أن الحاجة إلى تقسيم العمل في الفقه، وضرورة ايجاد فروع تخصصية في الفقه، قد ظهرت منذ أكثر من مائة سنة حتى الآن. وعلى الفقهاء، في هذه الظروف الحياتية السائدة، إما أن يقفوا بوجه تكامل الفقه وتطويره، وإما أن يسلموا بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح»⁵¹⁹.

لكنه اضاف اليها مقترحاً آخر يتعلق بشورى الاجتهاد، فيكون الحاصل عبارة عن مجلس فقهي يضم تخصصات متشعبة؛ كل شعبة منها تعمل طبقاً لتبادل الرأي والشورى. فقد قال بهذا الصدد: «ثمة اقتراح آخر اقدمه هنا، واعتقد أن من الخير أن يقال، وهو أنه بعد أن ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا، فكانت سبباً في تقدم العلوم تقدماً محيراً للعقول، ظهر أمر آخر إلى حيز الوجود كان أيضاً عاملاً مهماً من عوامل

التقدم والتطور، إلا وهو التعاون الفكري بين العلماء من الطراز الأول والمنظرين في كل فرع. في عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد وللتفكير الفردي قيمة تذكر، والعمل الفردي لا يوصل إلى نتيجة. ان علماء كل فرع من فروع العلم مشغولون دائماً بتبادل النظر بعضهم مع بعض، يضعون حاصل فكرهم وعصارة عقولهم تحت تصرف العلماء الاخرين. بل ان علماء قارة ما يتبادلون معلوماتهم مع علماء قارة أخرى ويتعاونون معهم. فيكون من اثر هذا التعاون وتبادل المعلومات والتعرف على وجهات نظر الاخرين انه إذا كانت هناك نظرية نافعة وصحيحة، أمكن نشرها بسرعة أكثر لتأخذ مكانها، وإذا كانت النظرية باطلة، أمكن نشر بطلانها سريعاً واطراحها بعيداً، دون ان يضطر طلاب العلم إلى التمسك بها حتى يتبين لهم بطلانها بعد سنين. انه لما يؤسف له اننا لا نرى بيننا أي تقسيم للعلم والتخصص، ولا أي تعاون وتبادل نظر. ومن البديهي اننا بهذا الموضع لا يمكن ان نتوقع تقدماً وحلاً للمشاكل... فلو أنشئ مجمع علمي للفقهاء، وتحقق مبدأ تبادل النظر؛ فإن ذلك فضلاً عن انه يؤدي إلى تكامل الفقه وتطوره، فانه يزيل كثيراً من الاختلاف في الفتاوى. ليس هناك طريق آخر، لأننا إذا كنا ندعي ان فقهاءنا من العلوم الحقة في العالم، فلا بد لنا من اتباع الاساليب التي تتبع في سائر العلوم الأخرى، وإذا لم نفعل ذلك فمعنى ذلك ان الفقه خارج عن صف العلوم»⁵²⁰.

وهو أمر يتطابق مع ما عرضناه من اقتراح⁵²¹.

المصدر، ص35-37. 520

521 لقد دعوتُ إلى هذه الفكرة منذ اواسط الثمانينات، وكتبت عنها سنة (1991م)، ولم تتح لي فرصة نشر ما كتبت إلا في عام (1993م)، وذلك كمقالة في مجلة الفكر الجديد الصادرة في لندن، ولم اطلع على ما طرحه المرحوم مطهري إلا بعد الطباعة الاولى لكتابي هذا. وربما لم يكن كتابه مترجماً حينها، والنسخة التي إعتدتها لم يكتب فيها سنة الطبع ولا اسم المترجم.

خلاصة الفصل الخامس

تُعدّ فكرة "شورى الاجتهاد" تطويراً لمنهج الاجتهاد الفردي نحو صيغة جماعية أكثر ضبطاً واتزاناً، وما يمكن أن يترتب على ذلك من تقليد للجماعة بدل الفرد الواحد. فالاجتهاد الجماعي القائم على الشورى يُعدّ أولى لما يحققه من تقليل الخطأ، والحد من الأهواء الفردية، وتحويل المسؤولية من فردية إلى جماعية، إضافة إلى توحيد مسار الفتوى وتقليل التناقضات، خاصة في القضايا المستجدة.

ويستند مبدأ الشورى إلى نصوص قرآنية وروائية تؤكد أهميته، حيث مُدح المؤمنون بأن أمرهم شورى بينهم، كما أمر النبي (ص) بمشاورة أصحابه رغم كمال منزلته، وقد مارس ذلك فعلاً في مواقف عديدة. كما وردت روايات تدعو إلى جعل الأمور التي لا نص فيها موضع تشاور بين أهل العلم. وسار الصحابة على هذا النهج، فكانوا يرجعون إلى الشورى في القضايا المستجدة، كالذي يروى في اجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

وتاريخياً، ظهر العمل بشورى الاجتهاد لدى عدد من فقهاء السلف، مثل ما يُنقل عن فقهاء المدينة السبعة، وبرز بشكل واضح - كما يُنقل - عند أبي حنيفة الذي بنى مذهبه على النقاش الجماعي مع تلامذته، فلم يكن ينفرد برأيه بل يختبره عبر الحوار حتى يستقر على القول الراجح. وقد اعتُبر مذهبه نموذجاً لهذا النوع من الاجتهاد من حيث الدقة والتماسك. كما دعا عدد من العلماء إلى هذا النهج، معتبرين أن الاجتهاد الحقيقي هو ثمرة مشاورة أهل العلم لا الرأي الفردي.

وفي العصور الحديثة، ظهرت تطبيقات مؤسسية للشورى، سواء في بعض التجارب السياسية أو في محاولات تقنين الفقه، كما في مجلة الأحكام العدلية، ثم تطورت الدعوات إلى الاجتهاد الجماعي عبر المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية، بهدف معالجة قضايا العصر بروح جماعية تجمع بين الفقه والخبرة في مختلف المجالات.

أما في الفكر الشيعي، فقد ظل مبدأ الشورى محدود الحضور بسبب هيمنة فكرة الإمام المعصوم، ثم نظرية ولاية الفقيه، التي جعلت القرار بيد الفقيه الفرد. ومع ذلك ظهرت دعوات حديثة للجمع بين ولاية الفقيه والشورى فيما عُرف بـ "شورى الفقهاء"، وذلك كردّ فعل على بعض التجارب السياسية المعاصرة، حيث طُرحت فكرة إشراك الأمة والفقهاء معاً في القرار، وإن بقي تطبيق الشورى محصوراً في الشأن السياسي دون الفقهي. وتأتي مبررات هذه الأطروحة من خلال الجمع بين أدلة الرجوع إلى الفقيه وأدلة الشورى، معتبرة أن العقل يميل إلى ترجيح رأي الجماعة الأقرب إلى الصواب، خاصة في الموضوعات العامة. ومع ذلك يظل هناك إشكال في التوفيق بين نصوص الشورى العامة ونصوص الرجوع الفردي إلى الفقيه، مما يجعل تأسيس شورى الاجتهاد في الأحكام بحاجة إلى معالجة نظرية مغايرة تفي بالمطلوب.

من جهتنا قمنا بطرح تصور لنظام "المرجعية التخصصية" القائم على تقسيم الفقه إلى مجالات مختلفة، يتولاها فقهاء متخصصون يعملون ضمن لجان شوروية، بما يحقق دقة أكبر وشمولاً أوسع، ويحد من النزاعات المرتبطة بتحديد الأعم. فالاجتهاد الجماعي التخصصي أقرب إلى الكشف عن الحكم الشرعي من الاجتهاد الفردي، وأنه يمثل تطوراً طبيعياً ينسجم مع ما وصلت إليه سائر العلوم من اعتماد العمل الجماعي والتخصص.

القسم الثالث: النظر

الفصل السادس

الفقه والنظر

ما هو النظر؟

معلوم ان مصطلح «النظر» شائع الإستعمال عند المتكلمين، وهو يكسب أهمية خاصة لدى أهل الإعتزال، حتى أن القاضي عبد الجبار الهمداني خصص له كتاباً مستقلاً ضمن موسوعته الكلامية (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وعرفه بأنه عبارة عن التفكير في الأدلة على إختلافها⁵²². كما أن هذا اللفظ إستخدمه بعض الأصوليين والفقهاء، وهم يعنون به التفكير في الأدلة الفقهية لمن له حصيلة من العلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد⁵²³.

أما بحسب ما نراه من وجود مرتبة وسطى بين الاجتهاد والتقليد؛ فقد أثرنا أن نطلق عليها الإصطلاح ذاته، فالنظر هو تفكير المكلف في الأدلة. وهو بهذا المعنى لا يختلف عما أراد به المتكلمون والفقهاء، وإن كان يشترط فيه جنبه أخرى مضافة، وهي الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها.

هكذا تتحدد هذه الطريقة بنظر المكلف في أدلة المجتهدين ومن ثم ترجيح بعضها على البعض الآخر، أو الإقتناع به وعدمه حسبما يمليه عليه الوجدان والإطمئنان. وبذلك تختلف عن كل من طرق الاجتهاد والتقليد والاتباع.

فمعنى الاجتهاد أساساً هو النظر في النص وإستنباط الحكم الشرعي منه مباشرة وغير مباشرة، كما في القياس لأنه يعتمد على النص كأصل، وهو بذلك غير موجّه للنظر في أدلة المجتهدين إلا بالعرض ليفاد منها

522 الهمداني، القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12 (كتاب النظر والمعارف)، ص4.

523 انظر مثلاً: الإعتصام للشاطبي، ج3، ص252-254.

التنبية على عملية الإستنباط التي تشكل العمود الفقري وحجر الزاوية من عملية الاجتهاد، خلافاً لطريقة النظر باعتبارها معنية بالترجيح والإقتناع بأدلة المجتهدين، وليس من مهمتها القيام بعملية الإستنباط، رغم ما يحصل بينهما من تداخل أحياناً، فيكون المجتهد ناظراً عندما يكتفي بممارسة ترجيح بعض الأدلة المطروحة على البعض الآخر، بحيث لولا هذه الأدلة ما كان بإمكانه أن يتوصل إلى المطلوب، وهو ما يعني عجزه عن أن يستنبط الحكم الشرعي من مصادره وأصوله المباشرة. كذلك يمكن للناظر أن يكون مجتهداً أحياناً، كما لو أن ترجيحه لبعض الأدلة لم يكن مجرد ترجيح، بل كان بإمكانه الاستدلال على المطلوب حتى مع عدم علمه بما هو مطروح من الأدلة الاجتهادية.

أما معنى التقليد فهو اتباع ما يفضي إليه قول المجتهد دون فحص دليله. وهو بهذا يختلف عن النظر الذي يشترط فيه فحص الدليل والنظر فيه. كذلك فإن معنى الاتباع هو الأخذ بالنص أو السيرة عند الوضوح من غير اجتهاد، وهو بهذا يختلف عن النظر، فهذا الأخير قائم على وجود الاجتهاد الذي ينشأ عند غياب النص الواضح والصريح. لذلك فالاتباع مقدم على الاجتهاد، فعند إمكان الاتباع لا يصح الاجتهاد، وعند عدمه يجب هذا الأخير.

الإتجاه السني والنظر

لاحظنا في طبقات الفقهاء للإتجاه السني أن هناك أطرافاً لا تعد من المقلدين ولا من المجتهدين، لا سيما أولئك الذين أُطلق عليهم (المرجحون). فقد نُقل عن المتأخرين بأن طريقتهم تختلف عن المتقدمين في أخذ الأحكام، إذ كان المتقدمون أول ما ينظرون في الكتاب والسنة ليجدوا ضالتهم في تحديد الحكم الشرعي، في حين أول ما يبدأ به المتأخرون هو النظر في أقوال المجتهدين؛ فإن وجدوا بينهم إختلافاً عولوا على أقرب الأقوال وأرجحها⁵²⁴.

لكن من الواضح أن المقصود بالمرجحين – هنا – هم الفقهاء لا عامة الناس، حتى أن الكثير منهم قد عوّل على التقليد رغم قدرته على التمييز والترجيح كما سنرى.

وقد ظهر اختلاف لدى المتأخرين حول وظيفة العالم غير المجتهد. فبعضهم رأى ان من الواجب عليه التقليد، في حين رأى بعض آخر انه لا يجب عليه ذلك، حيث له صلاحية أخذ الحكم من الدليل وان لم يكن مجتهداً⁵²⁵، أي انه يمارس طريقة النظر في الأدلة المطروحة.

بل سبق لأصحاب المذاهب الأربعة أن دعوا إلى ما يناسب تلك الطريقة ونهوا عن التقليد كما عرفنا. إذ جاء عن أبي حنيفة قوله: «علمنا هذا رأي لنا وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه فهو الصواب، ولا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه»⁵²⁶. وكان مالك يقول: «إنما أنا بشر أُخطئ وأُصيب، فانظروا في رأيي فإن وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقهما فاتركوه»⁵²⁷، وقوله: ليس كل ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه، لقوله عز وجل: ﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾⁵²⁸. وكان الشافعي يقول: «لا تقلدوني في كل ما أقول، وانظروا في ذلك فإنه دين»⁵²⁹. وقد عرف عن داود انه منع المكلف من التقليد مطلقاً، ورأى ان على الجميع الاجتهاد، فمن لم يستطع منهم يسأل غيره؛ على ان لا يقبل قوله من غير تقديم الدليل عليه من الكتاب أو السنة أو الاجماع، والا فعليه ان يسأل غيره من العلماء⁵³⁰، وربما إلى هذا المعنى ذهب ابن حنبل الذي منع التقليد على الناس كما عرفنا.

ويظهر أن هذه النصوص التي نقلناها، أو على الأقل بعضها، تدل على أن المخاطب عند أئمة المذاهب هو عموم المكلفين من دون تمييز بين

525 مواهب الجليل، ص30.

526 أعلام الموقعين، ج2، ص201 و211. والإحكام لابن حزم، ج2، ص125. وأبو حنيفة، ص61.

527 الإحكام لابن حزم، ج6، ص56 و123 و149-150. والمواقفات، ج4، ص289.

528 جامع بيان العلم وفضله، باب فساد التقليد ونفيه والفرق بين التقليد والاتباع. والمواقفات، ج4، ص289. والقول السديد، ص21.

529 أعلام الموقعين، ج2، ص200. وحجة الله البالغة، ج1، ص155.

530 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص548.

العالم المختص وغيره. فكأن غرض هذه النصوص هو تربية الناس على النظر في أدلة المجتهدين بلا تقليد.

النظر وعواقب سد باب الاجتهاد

ذكر ولي الله دهلوي في كتابه (ازالة الخفاء) بأنه «حتى انقراض الدولة الاموية لم يكن أحد يدعو نفسه حنفياً أو شافعيّاً، وانما كانوا يستنبطون المسائل بالأدلة الشرعية على طريقة أئمتهم وأساتذتهم. ولما كان زمان الدولة العباسية اتخذ كل واحد من المسلمين نسبة معينة له. وبلغ من شدة تقليدهم انهم لم يكونوا يحكمون في أمر بحجج القرآن والسنة ما لم يجدوا فيه نصاً من نصوص أكابر مذهبهم، وبذلك رسخت فيهم واستحكمت بينهم الاختلافات التي نشأت عن الاختلاف في تأويل القرآن والسنة بين علماء السلف. ثم لما انقضت الدولة العربية وقام مقامها الحكم التركي وانتشر الناس في شتى الممالك، اتخذ كلهم ما كان يذكره من تعاليم مذهبه الفقهي أصلاً ومرجعاً، فأصبح ما كان قبل ذلك في حكم المذهب المستنبط سنة مستقرة. وبقي مدار عملهم الآن على ان يخرجوا من المخرج ويفرّعوا من المفرع!»⁵³¹.

على ذلك إن أهم ما ترتب على عملية سد باب الاجتهاد وحصر العمل بالمذاهب الأربعة هو إلزام الناس، ومنهم العلماء، بعدم ممارسة النظر والترجيح خارج نطاق تلك المذاهب المعترف بها. بل طال الأمر بمنع الناس من النظر والترجيح خارج حدود المذهب المتبع. وهو ما سنسلط عليه الضوء كما يلي..

1- الانزام في اطار المذاهب الأربعة

فمن حيث الانزام في اطار المذاهب الأربعة منع دعاة التقليد الناس من الركون إلى النصوص وعمل الصحابة وغيرهم من التابعين والفقهاء ممن

531 المودودي: تاريخ تجديد الدين وحيائه، ترجمه إلى العربية محمد كاظم سباق، الدار السعودية للنشر، 1405 هـ-1985م، ص96-97.

هم خارج دائرة هذه المذاهب، حتى قال بعضهم: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أذاه ذلك إلى الكفر، فإن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من اصول الكفر»⁵³².

وقد تمسك نهاية النظر ودعاة الحصر والتقليد في المذاهب الأربعة ببعض المبررات نجملها بالشبهتين التاليتين:

أ - فأول ما يرد من شبهة هو ان الأئمة الأربعة، كما قال إمام الحرمين الجويني، قد سبروا ونظروا وبوبوا، في حين ان الصحابة لم «يعتوا بتهديب المسائل والاجتهاد وايضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم». وكذا ذكر الشيخ تقي الدين بن الصلاح من ان التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم «لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها، فاذا أطلقوا حكماً في موضع وجد مكملاً في موضع آخر، وأما غيرهم فتقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مقيداً أو مخصصاً لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير في تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الأربعة»⁵³³.

ويمكن الجواب على هذه الشبهة من وجهين، أحدهما ان المذاهب المنضبطة والمدونة ليست محصورة في الأربعة المذكورة. أما الثاني فهو ان الشبهة إذا كانت تصدق على العامي القاصر من حيث انه لا يصح له الالتزام بفتوى معينة لا يعلم سياقها وملابساتها الخاصة؛ فإن الأمر مع الناظر شيء مختلف، إذ قد لا يقنع بالدليل المقدم من قبل تلك المذاهب، وقد يرى أن ما ورد عن الصحابة أو عن النص هو أقرب إلى الاطمئنان في الحكم الشرعي. فكيف الحال إذا ما كان من الفقهاء المتمرسين وان لم يبلغ درجة ما كان عليه الأئمة الأربعة!؟

ب - ان ممارسة النظر وترجيح الفتوى على ما قدمه الأئمة الأربعة، سواء تمت من خلال النظر في النص أو فتاوى الصحابة أو غيرهم، قد تفضي إلى الوقوع في الفتن، وكما صوّرها البعض بأنها تفتح «لسان الطعن والتشنيع في الأئمة الكبار، خصوصاً في أعظم الأئمة أبي حنيفة

532 هداية الموفقين، ص65.

533 مواهب الجليل، ص30.

وغيره، ويقول يكفي كتاب الله وسنة رسوله (ص)، ولا يفهم ان تقليد هذا المذهب عين تقليد النصوص، قال تعالى: ﴿فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾⁵³⁴.

ثم تساءل بأنه إذا كان هناك حديث يخالف ما ذهب إليه أبو حنيفة هل يجوز ان يقال إنه لم يبلغه؟ وأجاب على ذلك بما قاله جماعة: لا، لأنه وجده غير صحيح أو مؤولاً. واشتهر على هذا القول: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح⁵³⁵.

وقد ردّ البعض على ما تراه الطريقة الوهابية القائلة بانه في بعض المسائل إذا صح هناك نص جلي من كتاب أو سنة غير منسوخ ولا مخصوص ولا معارض بأقوى منه فانه يعول عليه ولا يعول على مخالفه كان من كان. فاعتبر البعض هذه الطريقة مدعاة للطعن في الأئمة الكبار وتجهيلهم، وهي تفتح باب اللا مذهبية لدى العوام وتجروهم على الأئمة الأعلام⁵³⁶.

وهنا نحن أمام اعتبارات تجعل الأئمة الأربعة في رتبة تعلو على رتبة الاجتهاد وتضعهم في موضع العصمة والنص، أو أرفع من ذلك درجة. أما ما قيل حول شبهة الطعن فيكفي الرد على ذلك بأن تخطئهم لا يعني الطعن فيهم، فهم في جميع الأحوال محمولون على محمل العدالة والايمان والتدين.

2- الالتزام في اطار المذهب الواحد

أما فيما يتعلق بالالتزام الثاني الخاص بالنهي عن النظر خارج حدود المذهب الواحد من المذاهب الأربعة؛ فإن له، هو الآخر، بعض المبررات نجملها بالشبهتين كالتالي:

أ - لما كان من الواجب على الناس الانضمام تحت راية كل من المذاهب الأربعة باعتبارها مدونة ومنضبطة، وحيث انه لا يجوز للمسلم

534 الحبل المتين، ص6.

535 ابن عابدين: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت، ص333.

536 هداية الموفقين، ص67-68.

اتباع المذهب المختار ما لم يعتقد انه على حق، لذا فقد كان عليه الوفاء بموجب اعتقاده هذا⁵³⁷.

وهو ما يعني عدم جواز النظر، مع ان اتباع المسلم لأحد المذاهب لا يقتضي ان يكون صحيحاً - عنده - بالضرورة من كل وجه. فقد يلتزم المسلم بالمذهب باعتباره أصح من غيره على الأغلب، لا انه صحيح في جميع الموارد. كما قد لا يلتزم الناظر بأي من المذاهب الأربعة، وانما يكفيه من ذلك ممارسة النظر بترجيح الأدلة المقدمة بعضها على البعض الآخر دون الوقوف عند حد مذهب معين.

ب - إن على المكلف ان يجتهد في اختيار مذهب محدد على التعيين من بين المذاهب الأربعة؛ دون ممارسة التحول والتخيّر بينها، وذلك كي لا يفضي الحال إلى التمسك برخص المذاهب ومن ثم انحلال التكليف. فلو جاز للمكلف اتباع أي مذهب شاء لأدى به الأمر إلى التقاط ما يسعه من رخص المذاهب بحسب الهوى، فيتخير على الدوام ما هو حلال إن عارضه واجب أو حرام، ويعلم ما في الأمر من الانحلال واسقاط التكليف في كل مسألة مختلف حولها⁵³⁸. فعلى رأي البعض ان من تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رق دينه، وقال الاوزاعي أو غيره: ان من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر كله⁵³⁹. لذلك انشد بعضهم:

فاشرب ووط وازن وقامر واحتجج في كل مسألة بقول إمام

ويقصد بذلك شرب النبيذ، وعدم الحد في اللواط كما هو رأي أبي حنيفة، والوطء في الدبر على ما يُنسب إلى مالك، ولعب الشطرنج بحسب رأي الشافعي⁵⁴⁰.

لكن قد يقال بأن ما ذكر من انحلال التكليف باتباع الرخص هو من جانب لا ضير فيه، إذ كان ابن عباس ممن يوصف بهذا الحال، ولم يستهجن الفقهاء منه ذلك. أما من جانب آخر فإن سقوط التكليف أو انحلاله

537 صفة الفتوى، ص71.

538 صفة الفتوى، ص72.

539 سير اعلام النبلاء، ج8، فقرة 90.

540 رسالة المصلحة للطوفي، نفس المعطيات السابقة، ص135.

عند اتباع رخص المذاهب يمكن ان يصح في القضايا الفرعية المختلف حولها، لأنها في الأصل ليست من القضايا المقطوع بها شرعاً، وشرط ان لا يتعارض ذلك مع مقاصد الشريعة. فطالما كانت القضايا بهذا الشكل؛ فلا ضير في اتباع الرخص، انما المحذور متعلق بما لو علم المكلف بشرعية القضية الفقهية على وجه القطع. أما ما صُوّر في البيت الشعري الأنف الذكر فمبالغ فيه، وإلا كان طعناً في الأئمة ذاتهم قبل الطعن في المقلدين لهم على نحو التخيير.

والغريب ما تقرر من نهي عام عن التخيير والانتقاء لكل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، حتى من «الفقهاء وأرباب سائر العلوم»⁵⁴¹. الأمر الذي يمنع النظر حتى لدى المتمرسين ممن لهم قابلية الترجيح في الأدلة والآراء. وإن كان الشاطبي يستثني في التخيير من غير المجتهدين كل من تقيّد بالترجيح حسب الدليل، إذ يصبح متبعاً للدليل لا الهوى.

الاتجاهات المطالبة بالنظر

وقف عدد من الفقهاء بوجه نزعة الجمود والتقليد التي تمسك بها الفقهاء المقلدون رغم أن لهم القدرة على النظر والترجيح. ومن بين هؤلاء العلماء ظهر الشيخ عز الدين بن عبد السلام الذي شنّ هجوماً على المقلدين بقوله: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطن نفسه عليه؛ تعجب غاية التعجب من غير استرواح إلى دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه، حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحت مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابير من غير فائدة يجديها، وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصير عليه مع علمه بضعفه

وبعده، فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهدت إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابلٌ بمثله ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح، فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لاتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني وإن كان الحق معه اتبعته»⁵⁴².

وقال أيضاً: «لم يزل الناس يسألون من إتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلة مقلداً له فيما قال كأنه نبي أرسل، وهذا نأيٌّ عن الحق وبُعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب»⁵⁴³.

كما صرح الإمام أبو شامة: «ينبغي لمن اشتغل بالفقه أن لا يقتصر على مذهب إمام، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا كان أتقن معظم العلوم المتقدمة، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة، فإنها مضیعة للزمن ولصفوه مكدرة»⁵⁴⁴.

وكان البعض ممن يدعو إلى التقليد يرى أن الإمام المقلد بالنسبة لمن يقلده هو كالنبي بالنسبة إلى أمته؛ لا تحل مخالفته. وردّ عليه آخر بأن ذلك دعوى من غير دليل، إذ للعامي مخالفة إمامه إلى إمام آخر عندما تكون حجة هذا الأخير في المسألة أقوى، إذ الغاية هي اتباع الدليل لا غير⁵⁴⁵.

ورغم ان الشاطبي كان يجيز التقليد على العامي لكنه رأى وجود صنف آخر ليس من المقلدين ولا من المجتهدين. فالمجتهد يعمل بحسب

542 العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن قاعدة فيمن تجب طاعته ومن تجوز طاعته (لم تذكر أرقام صفحاته).

543 حجة الله البالغة، ج1، ص155.

544 حجة الله البالغة، ج1، ص155.

545 سير اعلام النبلاء، ج8، فقرة 90.

علمه واجتهاده، والمقلد الصرف يحتاج إلى قائد يقوده إلى تحصيل العلم كي يصح تقليده، أما الصنف الثالث فهو لم يبلغ مبلغ المجتهدين، لكنه يفهم الدليل وموقعه ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتمدة في تحقيق المناط ونحوه.

مع ذلك أبدى الشاطبي تردداً في قيمة ترجيح هذا الصنف ونظره، فهو يقول: لا يخلو إما أن يُعتبر ترجيحه ونظره أم لا؟ فإن إعتبرناه؛ صار مثل المجتهد في ذلك الوجه، من حيث أنه تابع للعلم متوجه شطره، أما لو لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي، وحيث أن العامي يتبع المجتهد من جهة توجهه إلى صوب العلم الحاكم؛ فكذا الحال مع من ينزل منزلته. ورغم ذلك فإنه عاد ورأى أن من الواجب على هذا الصنف الوسيط أن لا يتبع المجتهد إلا من جهة ما هو عالم بالعلم المحتاج إليه، ومن حيث هو طريق إلى إستفادة ذلك العلم، فلو علم أو غلب على الظن أنه مخطئ فيما يُلقى فالواجب عليه أن يتوقف ولا يصر على الاتباع إلا بعد التبيين، حيث ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقاً على الإطلاق؛ لإمكان الزلل والخطأ وغلبة الظن في بعض الأمور. بل أكثر من ذلك فإنه قد صرح فقال: «إذا كان هذا المتبع ناظراً في العلم ومتبصراً فيما يُلقى إليه كأهل العلم في زماننا؛ فإن توصله إلى الحق سهل، لأن المنقولات في الكتب إما تحت حفظه وإما معدة لأن يحققها بالمطالعة أو المذاكرة»⁵⁴⁶.

وسبق لابن رشد الحفيد أن شخّص وجود فئة من الناس وصفها بأنها تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة ثانية، وهم المسمون بالفقهاء، ورأى أنه ينبغي النظر فيهم إن كانوا يلحقون بالمجتهدين أم المقلدين، واستظهر بأنهم مقلدون وأن مرتبتهم هي مرتبة العوام، مع الاقرار بأن الفرق بينهم وبين العوام هو أنهم يحفظون آراء المجتهدين فيخبرون عنها العوام، لكنهم يفتقرون إلى شروط الاجتهاد. ورغم أنه جعل مرتبتهم لا تتجاوز النقل عن المجتهدين، لكنه حسبهم يتعدون ذلك فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم، ويجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويصيرون

أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، لذلك فقد عدّ ما يقومون به ضلالاً وبدعة⁵⁴⁷.

وبلا شك أن هذه الفئة لا تحمل خاصية (النظر)، فهي تمارس دور الاجتهاد، ولو بطريقة خاطئة كما وصفها ابن رشد، لذلك فهي تختلف عن تلك التي شخّصها الشاطبي فيما بعد.

كما ذكر السالمي في (مشارك أنوار العقول) بأنه إذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى الأدلية لأحد الأقوال الموجودة وجب عليه الأخذ بذلك القول الأعدل وحرّم عليه الأخذ بالقول المرجوح في نظره، معتبراً ذلك على خلاف جماعة ذكر منهم أحمد بن حنبل وسفيان وابن راهويه، حيث جوزوا تقليد العالم مطلقاً، وكذا أهل العراق حيث جوزوا تقليد المجتهد لغيره⁵⁴⁸.

وذهب على هذه الشاكلة العديد من المحدثين والمعاصرين. فكما قال القرضاوي مثلاً: «ولهذا حررت نفسي من ربة التمذهب والتقليد، فانه أمر مستحدث لم يعرفه سلف الأمة، وقد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم، ومن قلد فقيهاً في كل مسألة - وإن ظهر ضعف دليلها أو خطؤه - فكأنما اتخذه شارعاً، وفي التقليد إبطال للعقل ومنفعته، كما قال ابن الجوزي: (لأنه خلق للتدبر والتأمل، وقبيح بمن أُعطي شمعة يستضيء بها ان يطفئها ويمشي في الظلمة). وقال غيره: لا يقلد إلا عسبي أو غبي»⁵⁴⁹.

كما قال الشيخ علي الطنطاوي: «الحق انه على المسلم ان يتفقه أولاً في مذهب معين، فيعرف أحكام دينه، ثم ينظر في دليلها، ويحاول ان يتعلم ما يعين على معرفة طرق الاستدلال وقوة الدليل، ثم ينظر، فإن رأي دليلاً ثابتاً أقوى من دليل مذهبه أخذ به، وقد بين ابن عابدين في أول الحاشية ان الحنفي المقلد الذي يجد حديثاً صحيحاً على خلاف مذهبه، عليه ان يأخذ به، لا سيما في العبادات، وليس يخرج في ذلك عن كونه حنفياً؛ والله قد أوجب على المسلم اتباع الكتاب والسنة، ولم يلزمه بمذهب من المذاهب

الضروري في أصول الفقه، فقرة 252، ص145.

مشارك أنوار العقول، ص76.

فقه الزكاة، ج1، ص21.

547

548

549

الأربعة ولا غيرها، وما التقليد إلا رخصة للعاجز عن الأخذ من الكتاب والسنة»⁵⁵⁰.

إذا كان العرض السابق بصدد دعوة العلماء المتمرسين من الفقهاء غير المجتهدين إلى ممارسة النظر والكف عن التقليد، ففي القبال هناك اتجاهات تطالب الناس بممارسة النظر في أقوال المجتهدين وأدلتهم صراحة. ومن ذلك جمع من معتزلة بغداد، إذ قالوا إنه لا يجوز للعامي تقليد أو أخذ قول أحد من العلماء ما لم يبيّن له حجته⁵⁵¹. كما نقل أبو الحسن الأشعري رأي (بعض أهل القياس) بما يدعو إلى هذا المسلك، حيث قال: «ليس للمستفتي أن يقلّد، وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلة؛ حتى يستدل بالدليل ويتضح له الحق»⁵⁵².

وذكر الخطيب البغدادي (المتوفى سنة 462هـ) بأنه إن قال قائل: كيف تقول في المستفتي من العامة إذا أفتاه الرجلان واختلفا فهل له التقليد؟ قيل له: إن ذلك على وجهين: أحدهما إن كان العامي يتسع عقله ويكمل فهمه إذا عقل أن يعقل وإذا فهم أن يفهم فعليه أن يسأل المختلفين عن مذاهبهم وحججهم فيأخذ بأرجحها عنده، فإن كان عقله قاصر وفهمه ناقص فسيسعه التقليد لأفضلها عنده. وقيل: يأخذ بقول من شاء من المفتين، وهو القول الصحيح، لأنه ليس من أهل الاجتهاد وإنما عليه أن يرجع إلى قول عالم ثقة وقد فعل ذلك فوجب أن يكفيه⁵⁵³.

وقد لقيت الطريقة المعتمدة على النظر والترجيح تأييداً من قبل الاتجاهات التي تنهى عن التقليد، كما هو رأي ابن حزم وابن تيمية وابن القيم الجوزية والشوكاني وغيرهم. لكن هؤلاء لم يدققوا في مفهوم ما دعوا الناس إليه كما يبدو. فبعضهم ناشد الناس بالإكتفاء فيما تطمئن إليه قلوبهم وعدم التعويل على ما لا تطمئن إليه، بإعتبارهم ليسوا من أهل الإختصاص. وبعض آخر طالبهم بقدر ما من الاجتهاد، وثالث دعاهم إلى

550 عن: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص 144-145.

551 الإحكام للآمدي، ج 4، ص 451.

552 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ص 480.

553 الفقيه والمتفقه، ج 2، ص 431.

الاتباع في قبال ما يفتيه الفقيه إن كان يجده مخالفاً للنص أو الكتاب والسنة.

فقد اعتبر ابن تيمية أن من كان متبعاً لإمامٍ فخالفه في بعض المسائل، لقوة الدليل، فقد أحسن ولم يُنكر عليه، معتبراً ذلك مما أوجبه العلماء، وقد نصّ عليه أحمد بن حنبل⁵⁵⁴. والظاهر ان العدول الذي تحدث عنه ابن تيمية انما يتعلق بفئة الفقهاء المختصين وليس عامة الناس.

أما حول عامة الناس فقد ذكر ابن تيمية بأن من العلماء من يقول إن على المستفتي أن يقلد الأعم الأورع ممن يمكنه استفتاؤه. ومنهم من يقول: بل يخير بين المفتين، وإذا كان له نوع تمييز فقد قيل: يتبع أيّ القولين أرجح عنده بحسب تمييزه، فإن هذا أولى من التخيير المطلق⁵⁵⁵.

كما صرح بأن من أخذ من المسائل الاجتهادية بقول بعض العلماء؛ لم يُنكر عليه ولم يُهجر، وكذا الحال فيمن عمل بأحد القولين. وإذا ظهر للانسان رجحان في أحد القولين أخذ به، والا قلّد بعض العلماء ممن يُعتمد عليهم في بيان الراجح من القولين. وإذا أفتاه من يجوز له استفتاؤه؛ جاز له ان يعمل بفتواه حتى لو كان ذلك القول لا يوافق الإمام الذي ينسب اليه، وليس عليه ان يلتزم قول إمام بعينه في جميع المسائل⁵⁵⁶.

من جهته أقرّ الشوكاني (المتوفى سنة 1255هـ) بأن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المجتهد والمقلّد؛ له القدرة على الفهم والتمييز. لذلك ردّ على الفقهاء الذين أجازوا التقليد، وقال بصدد ذلك: «وأما ما ذكروه من إستبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد فليس الأمر كما ذكروه، فها هنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحث واجتهاده المحض، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم»⁵⁵⁷.

554 المختارات الجلية من المسائل الفقهية، ص174-175.

555 مجموع فتاوى ابن تيمية، ج33، كتاب الطلاق، ص168.

556 النجدي، احمد: الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الاولى، 1380هـ.

1960م، ص143.

557 إرشاد الفحول، ص268.

وحديثاً ذُكر بأن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المقلد والمجتهد، أطلق عليه (المتبع)، حيث يستعين بعالم مجتهد بعد أن يفقه دليله ويسأله عن حجته ويقنع بها، أو يرجح من أقوال العلماء ما يراه أقرب إلى نفسه، وهذا هو موقف السلفيين في مسألة أخذ الأحكام الشرعية⁵⁵⁸. وسبق لابن القيم الجوزية أن اعتبر العامي المتبع هو ذلك الذي يعرض فتوى الفقيه على نفسه فإن إطمأن بها أخذها، وإلا فإنه يسأل غيره من الفقهاء حتى يجد في نفسه الإطمئنان طبقاً للحديث النبوي القائل: «إستفتت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»⁵⁵⁹، وإن لم يجد الإطمئنان فإنه غير مكلف بأخذ الفتوى من هؤلاء باعتبار أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها⁵⁶⁰.

أخيراً سبق أن ميزنا بين الطرق الأربع لتحصيل الحكم الشرعي (الاتباع والاجتهاد والنظر والتقليد)، وعرفنا أن الاتباع لا يحصل إلا بتلقي ما هو واضح في النص أو الشرع، فيطلق على صاحبه (متبع)، بخلاف الحال مع الاجتهاد. أما النظر ففيه مسحة اجتهادية لأنه يعني التعويل على ترجيح رأي في قبال رأي آخر. وغالباً ما لا يمكن للعامي انتهاج قاعدة الاتباع، وذلك لعدم وضوح أغلب الأحكام الشرعية؛ تبعاً لغياب قرائن العلم بالإبتعاد عن عصر النص. كما لا يمكنه الاجتهاد؛ باعتباره ليس من أهل الخبرة والإختصاص؛ لذا فليس بمقدوره إلا العمل بطريقة النظر باتباع أسلوب الإقتناع وترجيح بعض الآراء على البعض الآخر، هذا إن كان من أهل التمييز، أما لو كان عامياً بسيطاً يفتقر إلى القابلية على التمييز والترجيح، ففي هذه الحالة ليس أمامه إلا التقليد.

الإتجاه الشيعي والنظر

⁵⁵⁸ عباسي، عيد: الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، ضمن ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1407 هـ - 1987 م، ص 214-215.

⁵⁵⁹ ورد شبيه بهذا الحديث عن النبي (ص)، وهو أنه قال: «إستفتت قلبك وإستفتت نفسك، البرّ ما إطمأنت إليه النفس وإطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الإعتصام، ج 2، ص 342-343). كما ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي قوله: «.. البرّ ما إطمأنت إليه النفس، والبرّ ما إطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الوسائل، ج 18، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 34، ص 121).

⁵⁶⁰ أعلام الموقعين، ج 4، ص 254. انظر أيضاً: صفة الفتوى، ص 56.

أما في الاتجاه الشيعي فالملاحظ أن المجتهدين أنفسهم يمارسون أحياناً طريقة الترجيح بين الآراء الفقهية، فيزاولون بذلك أسلوب النظر من دون تمييز له عن نهج الاجتهاد. فالفقيه يعرض الآراء المتعلقة في المسألة؛ فإما أن يُبدي قناعاته الكلية ببعض هذه الآراء، أو يرحح بعضها على البعض الآخر من حيث الظن والاعتبار، أو يكون له رأي جديد فيها. وتقتضي ممارسة الترجيح لدى الفقيه لحاظ الأدلة التي يطرحها الفقهاء الآخرون، وبالتالي فهو يزاول طريقة النظر بما يتضمن مفهوم الاجتهاد. ومن ذلك ما يوصي به المحقق الحلي بقوله: «أكثر من التطلع على الأقوال لتظفر بمزايا الاحتمال، واستنفذ البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخير»⁵⁶¹.

ومن الناحية المبدئية لا يجعل الاتجاه الشيعي لطريقة النظر أو الترجيح مرتبة خاصة. فهو يقسم أعمال المكلفين إلى ثلاثة أقسام، هي الاجتهاد والتقليد والإحتياط. فكما ذكر السيد الخوئي أن العقل مستقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن الذمة، من حيث إدراكه لدفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، وأن دفع الضرر أو تحصيل العلم بالفراغ عن الذمة لا يتحقق إلا عبر أحد تلك الأقسام الثلاثة⁵⁶².

لكن إذا كان الاجتهاد والتقليد والإحتياط بعضها يقع في عرض البعض الآخر من حيث العمل والوظيفة، إذ لا بد للمكلف أن يأتي بواحد منها؛ فإن الأمر من حيث المرتبة ليس كذلك، إذ إن مشروعية التقليد لا تكون إلا بالاجتهاد، فالمقصد لا يصح له أن يقلد ما لم يجتهد بذلك، وإلا تسلسل الأمر أو دار. كذلك الحال مع الإحتياط، فهو لا يصح ما لم يقم على الاجتهاد. لهذا يُذكر أنه لا يجوز للمقصد للإحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهد، وإن كان يجوز له ذلك بعده. وعليه إشتهر لدى علماء الإمامية «أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد»⁵⁶³.

هكذا يصبح المحور الأساس الذي يدور عليه التكليف في النظر الشيعي هو الاجتهاد. فهو الأصل الوحيد الذي يتصدى «لتحصيل القطع

561 المحقق الحلي: المعتبر، المقدمة. كذلك: مقدمة محمد تقي القمي للمختصر النافع للحلي، ص 21.

562 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 21.

563 فراند الأصول، ج 2، ص 506.

بالحجة على العمل، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع»⁵⁶⁴. ومع ذلك لا يلغي الاتجاه الشيعي بعض الأقسام العملية للمكلف والتي لا ترجع إلى الصور الثلاث المذكورة. فهو لا ينكر أثر وجود العلم الوجداني عند العامي وغيره، وهو العلم بمطابقة عمل المكلف لواقع الحكم الإلهي، كما يحصل في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة. فهي وإن كانت قليلة جداً⁵⁶⁵، لكنها في جميع الأحوال تتجاوز حدود التقسيم المبدئي لعمل المكلفين، ومن ذلك تجاوزها لممارسة الاجتهاد والتقليد.

مهما يكن، فمن المتفق عليه في النظر الشيعي انه لا ينبغي للعامي أن يكون مقلداً في جميع الأحوال، كما في موارد علمه الوجداني الخاص، وفي الضرورة والإجماع والدليل القاطع، وفيما لو وجد أمامه نصاً صريحاً خلاف رأي المجتهد، فضلاً عما يتعلق بتشخيص الموضوعات وفهم المعاني العرفية، حيث لا يقلد المجتهد إلا فيما يحكيه عن الشارع الإسلامي⁵⁶⁶.

بل برأي عدد من العلماء، ومنهم الخوئي، إن العامي لو كان متمكناً من الإستنباط في مسألة ما من المسائل، كمسألة الأعلم، وأدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلم؛ فإنه على هذا يجوز له مخالفة من يقلده ولم يجز له الرجوع إلى غير الأعلم⁵⁶⁷، وذلك للزوم اتباع العامي لعلمه ونظره فيما يعرفه من الحكم، ولا يجوز له الرجوع إلى الغير⁵⁶⁸. ومثل ذلك ما ذكره الأخوند الخراساني من أن المقلد لو إلتفت إلى الخلاف الحاصل بين العلماء حول وجوب تقليد الأعلم فإستقل عقله ورأى أنه لا فرق في التقليد بين أن يكون للأعلم أو غيره؛ ففي هذه الحالة لا يجب عليه تقليد الأعلم، وعليه اتباع ما آل إليه علمه⁵⁶⁹. وقد أقر بذلك الفيروز آبادي صاحب (عناية الأصول) وإن كان بنظره أن العامي لو إستقل بعقله فسوف لا يترجح عنده إلا الأخذ بقول الأعلم، نظراً إلى كونه سيتبع الأقوى ظناً⁵⁷⁰. وهو تعسف، إذ لا دليل على ما يمكن أن يؤول إليه نظر المقلد أو العامي.

564 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص19.

565 نفس المصدر، ص199.

566 عوائد الأيام، ص192. والفصول الغروية، ص416.

567 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص368.

568 نفس المصدر السابق، ص249.

569 كفاية الأصول، ص542.

570 عناية الأصول، ج6، ص242.

لذلك رأى الشيخ الأصفهاني أن التعويل على مقالة الأخذ بقوة الظن التي يترتب عليها تعيين الأعم للتقليد باعتباره أقوى ظناً من غيره.. هذه المقالة ممنوعة على إطلاقها، حيث إن «المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول»⁵⁷¹.

ومبدئياً إن ما عرضناه منطقي، إذ لا يصح تقليد العامي في الأساس ما لم يبين على اجتهاده ونظره من دون تقليد، وإلا تسلسل الأمر أو دار. لذلك يقال إن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية، إذ لا بد أن تستند إلى اجتهاد المكلف أو قطعه وإطمئنانه⁵⁷².

فكما عرفنا أن هناك دليلين في حق العامي ينبغي الإستناد إليهما ليصح تقليده، وهما دليل الإرتكاز العقلاني ودليل الإنسداد. وفحوى الدليل الأول هو أن العامي يعي صحة الرجوع إلى أهل الإختصاص من الفقهاء مثلما يرجع العقلاء في الحرف والصنایع إلى أهل الخبرة والإطلاع، مع احراز العلم بعدم ممانعة الشريعة لذلك. أما فحوى دليل الإنسداد فكما عرفنا هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء، وبالتالي فإن عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه، وليس أمامه إلا الاجتهاد أو الإحتياط أو التقليد، لكن العامي ليس بوسعه الاجتهاد، كذلك فإن الإحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده، لذلك يتعين عليه التقليد للحصر الأنف الذكر⁵⁷³.

ويلاحظ أن دليل الإرتكاز لا يخلو من إشكال يتعلق بالقياس كما سبق أن بينا، وكان الأجدر أن يقال دليل العقل من حيث ضرورة رجوع العامي إلى المختص فيما لا علم له به. لكن بغض النظر عن ذلك فإن هذا الدليل يمكن أن يوظف لصالح إثبات صحة التعويل على طريقة النظر لكل من بإستطاعته إستخدام هذه الطريقة كما سنعرف.

الفصول الغروية، ص424-423. 571

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص18 و19 و83. 572

الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص83-84. 573

يظل أن نعرف بأن هناك جماعة من قدماء الإمامية أنكروا التقليد، وقد عوّل بعضهم على أن يكون جميع المكلفين منقادين إلى تحصيل العلم بالأحكام الشرعية وليس الظن، مثل رأي ابن زهرة كما عرفنا من قبل. ونُقل عن البعض الآخر أنهم يوجبون الإستدلال على العلم ومساءلة الفقهاء، وهي طريقة وإن لم تتفّح، لكنها تصب في ذات المجرى الذي ندعو إليه. فقد جاء عن «بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجود الإستدلال على العوام، وإنهم إكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع أو النصوص الظاهرة، أو أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة، مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محصورة». وقد ضعّف صاحب (المعارج) هذا الرأي وتابعه في النقد صاحب (المعالم)؛ فذكر أنه «قد حكى غير واحد من الأصحاب إتفاق العلماء على الإذن للعوام في الإستفتاء من غير تناكر، وإحتجوا في ذلك: بأنه لو وجب على العامي النظر في أدلة المسائل الفقهية لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عندها، والقسمان باطلان. أما قبلها فبالإجماع، ولأنه يؤدي إلى إستيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه، وأما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لإستحالة إتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين، وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه»⁵⁷⁴.

مع أنه بحسب طريقة النظر تسقط مثل تلك المناقشة، حيث ليس المطلوب من العامي أن يتصف بصفة المجتهدين ولا أن يصرف عمره في طلب علم الفقه ويكون من أهل الخبرة والإختصاص، بل يكفي أن يتعلم معالم الدين بصورة مجملة وتكون له بعض الخبرة في تفهم الآراء الفقهية، وبذلك يمكن أن تصبح لديه القدرة في ترجيح بعضها على البعض الآخر تبعاً لتبعاً للاطمئنان الوجداني.

المثقف والنظر

إن لعامل الزمن تأثيراً هاماً في الكشف عن الأحكام الشرعية. ففي عصر الخطاب الديني لم تكن ثمة حاجة للاجتهاد ولا التقليد، بل كان التعامل يجري وفق نهج (الاتباع)، وذلك لتوفر قرائن العلم والوضوح بما لم يدع ذريعة للعمل بالرأي إلا عند الحاجة والإضطرار. أما بعد عصر الخطاب، فقد أخذت قرائن العلم والوضوح تضعف شيئاً فشيئاً بمرور الزمن، مما أدى بالفقهاء إلى العمل بقواعد الاجتهاد رغم أنها تفضي إلى الظن والتخمين في الكشف عن الأحكام الشرعية. الأمر الذي احتاج إلى مزيد من الجهد العلمي؛ كالذي مارسه الفقهاء طيلة التاريخ الإسلامي. وقد إتبعهم الناس كمقلدين بعد أن كانوا في عصر الخطاب تابعين.

من هنا ظهر التقسيم الخاص بالمكلفين، فهم إما مجتهدون أو مقلدون. وهو أمر ينسجم مع ما كان عليه المجتمع قديماً، ففي الغالب انه ينقسم معرفياً إلى طبقتين: إحداهما عالمة متخصصة، وهي الفئة الضئيلة من المجتمع، وأخرى عامية لا تحمل ثقافة كافية، وتتمثل في الفئة الغالبة من المجتمع.

لكن ظهرت حديثاً طبقة وسطى تتمثل بالمتقنين التي أخذت تنمو وتتسع باضطراد، ومنهم ما يُعرف بالمتقنين الدينيين (الإسلاميين). وهي ليست من فئة الفقهاء المختصين، ولا من فئة عامة الناس المحرومين من الوعي الثقافي الإسلامي. ومنذ ظهورها بدأت تضع أثقالها في الحياة العامة، وما زالت تؤدي دورها الفاعل، ونأمل أن تتسع مساحتها باضطراد لتكون أعظم الطبقات تأثيراً. وهي وإن كانت ليست بمستوى التخصص والاجتهاد؛ إلا أنها ليست بمستوى العامية الصرفة والتقليد، وذلك لما تتحلى به من إستعداد وقابلية عقلية على التمييز بين ما يقبل وما لا يقبل من الآراء والفتاوى، وبالتالي فهي جديرة بممارسة الطريقة التي أوسمناها بالنظر.

عموماً لسنا بصدد تحديد مفهوم دقيق وخاص للمثقف، وهو مفهوم أخذت مداليله تختلف وتتسع باختلاف وجهات النظر حوله، وزاد في الطين بلة ان بعضها رُكّب ضمن اعتبارات أيديولوجية جعلت منه صورة محددة بلون معين من الأيديولوجيا دون غيره، وهو أمر يقوم على ابتسار الواقع وتشويهه. انما نفترض ان كينونته العامة متقومة بالمتابعة المعرفية والقدرة على الفهم بفضل اطلاعه وتحقيقه في القضايا المطروحة، إلى

الدرجة التي يتبلور لديه موقف على الصعيد المعرفي، لا سيما بالنسبة للقضايا التي تكتسب أهمية خاصة، لكن على شرط ان لا تكون صفة الثقافة متداخلة مع النزعة التخصصية، ومن ثم ان لا يكون المثقف مثقفاً في القضايا التي قد تنتسب اليه بنحو التخصص. الأمر الذي لا يمنع من الجمع بين التخصص في موضوع والثقافة في غيره.

أدلة النظر

عرفنا ان هناك تبايناً واسعاً في مواقف الفقهاء ازاء تكليف العامي وعمله. فبعضهم طالبه بالاجتهاد، وآخر بالتقليد، وثالث بالرجوع إلى خصوص الأعم وكذا الحي، ورابع أباح له التخيير بين الفتاوى، وخامس أجاز له الترجيح بين الآراء عند التمييز بينها. وكذا ان البعض طالبه بالأخذ بأشد الفتاوى وأغلظها؛ كأن يأخذ بالحظر دون الاباحة، لاعتبارات تعود إلى الاحتياط وكون الحق ثقيلاً والباطل خفيفاً. وفي القبال هناك من سمح للعامي ان يأخذ بأخف الفتاوى لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾، وقوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، ولأن النبي (ص) قال: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»، وقال: «ان الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه». كذلك هناك من طالب العامي بمزيد من التحري في أقوال الفقهاء ليجد التعاضد بينها، على شاكلة تعدد الأدلة والرواة لزيادة غلبة الظن⁵⁷⁵.

وسبق أن ثبت لنا جواز ان يأخذ العامي بفتوى المجتهد وإن لم يكن حياً ولا أكثر علماً بين المجتهدين، وبالتالي فمن الأولى أن يعول على الدليل الأرجح في الفتوى؛ إذا ما كانت له القدرة على النظر وفحص الأدلة المطروحة، ذلك لأن الأصل هو جواز الأخذ بفتوى المجتهد المفضل، فكيف إذا ما كانت هذه الفتوى – بنظر العامي - تستند إلى أرجح الأدلة؟!!

مع ذلك يلاحظ أن هذا الدليل وإن كان يجيز العمل بالنظر والأخذ بالدليل الراجح؛ لكنه لا يدل على الوجوب. يضاف إلى توقف هذا الدليل على ثبوت عدم وجوب كل من العلمية والحياة في التقليد. وعليه كان لا

بد من طرح أدلة أخرى تثبت وجوب النظر حتى مع فرض التسليم بدينك الشرطين.. فهذه حالة وتلك حالة أخرى. وعلى العموم يمكن تقسيم الأدلة على طريقة النظر كالاتي:

1 - الدليل الشرعي

بداية لا يمكننا الادعاء بأن الكتاب والسنة يحملان تشريعاً محدداً حول التعامل مع الآراء الاجتهادية للفقهاء. فالاجتهاد الفقهي قائم على إستنباط الأحكام من النص بما يفضي إلى الظن عادة. وهو بهذا المعنى لم يثبت في الكتاب أو السنة ولا التلويح إليه، وبالتالي فليس هناك تشريع يخص النظر. لكن ثمة بعض الدلالات الشرعية العامة التي يمكن أن تساعد على إثبات المطلوب؛ أهمها قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁵⁷⁶. فرغم ان سياق الآية ليس بصدد الآراء الاجتهادية، لكن العموم والإطلاق فيها يمكن أن ينطبقا على ما نحن فيه من التعامل مع الآراء. فالناظر يتعامل مع الآراء الفقهية كأقوال مختلفة، والواجب عليه أن يعول على ما يراه أنه أحسنها وأقربها للحق، ليصبح بذلك أحد تطبيقات الآية الشريفة.

وهناك اشارات عديدة للعلماء حول الآية تؤكد جانب الدعوة إلى الأخذ بأرجح الآراء وأولها بالقبول مع نبذ التقليد. ومن ذلك ما جاء في (مجمع البيان) للطبرسي من ان الآية تشير إلى ما هو أولى بالقبول وأرشده إلى الحق والعمل به⁵⁷⁷.

ونقل الطبري عن السدي في تفسير الآية بأنها معنية بالإشارة إلى من «وفقههم الله للرشاد واصابة الصواب، لا الذين يعرضون عن سماع الحق ويعبدون ما لا يضر ولا ينفع... واولوا الالباب يعني اولوا العقول والحجى..»⁵⁷⁸. وكذا ما مرّ علينا من قول مالك: ليس كل ما قال رجل

الزمر/ 18. 576
الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الاولى، 1415هـ. 577

1995م، ج8، ص391. 578
الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ-1987م، ج23، ص132.

قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه، لقوله عز وجل: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾. واعتبر ابن حزم أن الآية تشير إلى مدح مَنْ لم يقلد⁵⁷⁹.

وذكر الزمخشري بأن مما تنطبق عليه الآية التحقيق بين المذاهب «واختبار أثبتها على السبك واقواها عند السبر وأبينها دليلاً أو أمانة، وأن لا تكون في مذهبك كما قال القائل: ولا تكن مثل عير قيد فانقادا. يريد المقلد..»⁵⁸⁰.

كما اعتبر الألوسي ان لهذه الآية دلالة على حط قدر التقليد المحض، لذا قيل في الشعر:

شمر وكن في أمور الدين مجتهداً ولا تكن مثل عير قيد فانقادا⁵⁸¹.

كذلك صرح الطباطبائي حول معنى الآية بقوله: «فتوصيفهم باتباع أحسن القول معناه أنهم مطبوعون على طلب الحق وإرادة الرشد وإصابة الواقع. فكلما دار الأمر بين الحق والباطل والرشد والغي؛ إتبعوا الحق والرشد وتركوا الباطل والغي، وكلما دار الأمر بين الحق والأحق والرشد وما هو أكثر رشداً؛ أخذوا بالأحق والأرشد. فالحق والرشد هو مطلوبهم، ولذلك يستمعون القول ولا يردون قولاً بمجرد ما قرع سمعهم اتباعاً لهوى أنفسهم من غير أن يتدبروا فيه ويفقهوه». كما قال في تفسير «وأولئك هم أولو الألباب»: «أي ذوو العقول، ويستفاد منه أن العقل هو الذي به الإهداء إلى الحق وآيته صفة اتّباع الحق»⁵⁸².

ويؤيد المعنى السابق ما ورد في الحديث عن الإمام علي، حيث قال: «إضرب الآراء بعضها ببعض تعرف الحق». وإن بدى على هذا الحديث الدلالة الاجتهادية، إذ ليس المطلوب مجرد ترجيح رأي على رأي آخر كما هو الحال في طريقة النظر، وإنما طلب الحق ولو كان بمخالفة جميع الآراء المنظور إليها، وهو عين الممارسة الاجتهادية التي هي أعمق وأدق من طريقة النظر.

579 ولي الله دهلوي: الانصاف في بيان أسباب الاختلاف، طبعة دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404 هـ، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص 97.

580 الزمخشري: الكشاف، دار المعرفة، بيروت، ج 3، ص 393.

581 الألوسي: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408 هـ-1987 م، ج 23، ص 253.

582 الميزان، ج 17، ص 250 و 201.

كما جاء في قول الإمام علي: «الناس ثلاث، عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعا عاتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح..». فقد يقال إن فارق المتعلم عن الهمج الرعا عاتباع يتحدد بانقياده إلى ما يراه حقاً بقدر ما تعلمه، وهذا يقتضي أن يكون ذا قدرة على تمييز ما يعرض عليه من أقوال وآراء بما فيها آراء العلماء، وهو بهذا يختلف عن الهمج الرعا عاتباع الذين لا يميزون بين الغث والسمين، ولا بين الخطأ والصحيح.

لكن على ما يبدو أن الحديث لا يفاد منه التوجيه الخاص بطريقة النظر والتمييز بين الآراء الاجتهادية المفضية إلى الظن، إذ يكفي أن يكون المتعلم متبعاً للحق وعارفاً للحقيقة على وجه القطع كما هو ظاهر الحديث، وهو ما يجعله مختلفاً عن الهمج الرعا عاتباع.

يظل أن العمدة في هذا الدليل هي الآية المباركة الأنفة الذكر. ودلالاتها إما أن تحبب اتباع أحسن الأقوال، أو أنها توجب ذلك، وظاهر الآية ليس بعيداً عن الإحتمال الأخير.

2 - دليل العقل أو الأقربية

وفحوى هذا الدليل هو أن الناظر إنما يعول على دليل دون آخر بعد الفحص، وذلك لعلمه الوجداني بأن الدليل الذي رجحه هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من غيره، وهذا الظن يقوم مقام العلم عند تعذر الوصول إلى العلم. ويمثل هذا الترجيح قاعدة كثيراً ما أشار إليها العلماء الأصوليون⁵⁸³، وأن ما يتضمنه من ظن هو غير منفصل عن القطع الوجداني، فهو قائم عليه، لأن العمل بالترجيح مقطوع به لكونه أقرب إلى واقع الحكم الشرعي. لهذا صرح المحقق القمي - طبقاً لدليل الانسداد - بأن العبرة بقوة الظن، والمعيار هو الرجحان، إذ لو لم يجب العمل بالظن للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو بديهي البطلان⁵⁸⁴.

بل التعويل على الأعلمية قائم - في حد ذاته - على الرجحان في قبال غير الأعلم. كما رجح أغلب الفقهاء الأعلمية على الأورعية عند التعارض

583 فرائد الأصول، ج1، ص185.

584 قوانين الأصول، ص443.

بين من هو أعلم ومن هو أروع، واستدلوا على ذلك بأن قول الأعم أرجح ظناً من غيره، فيؤخذ بقوله كما يؤخذ بالراجح من الأدلة. أي ان ملاك الحكم هو الرجحان والأقربية لا الأعلمية من حيث ذاتها. لذا لا ينبغي الإلتفات إلى الأعم باعتبار أعلميته، وإلا لكان حكم الأعم حجة في حق المجتهد الأقل منه علماً، وهو معلوم البطلان. فالأعلمية شيء والأخذ بالأقربية شيء آخر. ومن المعلوم - منطقياً - أن الأخذ بالأقربية أرجح من الأخذ بالأعلمية، لذلك فإن المجتهد المفضول يعول على ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي ولا يعول مطلقاً على ما يقوله الأعم، لعلمه بأن الأقربية مقدمة على الأعلمية. فلو تحققت الأقربية بنظر المجتهد لما زاحمتها الأعلمية، باعتبار ان هذه الأخيرة انما يُعَوَّل عليها لكونها مقاسة على تقديم الراجح من الأدلة على المرجوح، فكيف إذا ما كان الراجح حاضراً؟!!

وهذا الأمر نفسه ينطبق على ما يراه الناظر بالقياس لما يقوله الأعم، ولا يصح التفكيك بحجة الفارق بين المجتهد والناظر، حيث إن الأول مختص والآخر ليس مثله. فالناظر وإن كان ليس بمختص كالمجتهد؛ لكن له القدرة على التمييز بين ما هو أقرب إلى الصواب وما هو أبعد عنه. ولما كان مميزاً فمن المنطقي أن يتبع ما يراه راجحاً وإن خالف قول الأعم، وليس في هذا الحكم العقلي من تخصيص ولا تعارضه حجة ناهضة.

على أن ظنون الناظر وترجيحاته موضوعية تستند إلى أساس معتبر من الناحية العقلانية، وهي تختلف عن ظنون المقلد وأوهامه التي لا شأن لها بالأقربية مادامت لا تبتني على النظر في الأدلة ولا مستمدة من الفطرة والظنون النوعية العامة. لهذا لا يمانع الأصوليون من عمل المقلد بالظن على إطلاقه، فهم يفرقون بين ظنه في تعيين الطريق وظنه في الحكم الشرعي، فيجيزون الأول دون الثاني؛ لأن ظنون المقلد في نفس الحكم أمور غير منضبطة، ولذلك تعد كثيرة المخالفة، بخلاف الظنون في تعيين الطريق؛ مثل تعيينه للمجتهد. وعليه لو أن بإمكان المقلد أن يضبط الأمور في تعيين واقع الحكم لكان المتعين عليه هو العمل بالظن في نفس هذا الواقع. فالشرط في صحة العمل بالظن كما هو رأي الأنصاري هو أن لا

يكون هناك علم إجمالي بكثرة مخالفة واقع الحكم الإلهي، وأن لا يكون هناك مانع شرعي بالخصوص⁵⁸⁵.

ويمكن الإشكال على هذا الجواب بالقول: أتى لنا أن نعرف بأن المقلد الذي يعمل بحسب ظنونه سيقع في المخالفة الكثيرة مع واقع الأحكام الشرعية؟ خاصة إذا كانت ظنونه توافق في النتيجة فتاوى عدد غير منضبط من الفقهاء، إذ في هذه الحالة لا يتجرأ أحد أن يقول بأن آراء هؤلاء يكثر فيها المخالفة لذلك الواقع.

لكن رغم ذلك، فإن من الصحيح أن تكون الظنون غير المنضبطة بضابط موضوعي مرفوضة، إذ تصبح في هذه الحالة قائمة على الوهم والهوى، فلا يعلم - صاحبها - من الناحية الموضوعية أيها أقرب إلى واقع الحكم الشرعي. وهو أمر يختلف تماماً مع الممارسة التي يبيدها صاحب النظر؛ من حيث إن ظنونه منضبطة ضمن ضوابط الفحص والتمييز العقلائي، فلا تقع أسر ذلك الإشكال الوارد في حق المقلد.

مهما يكن فمن الواضح أنه لا يفاد من حكم الأقربية الوجوب، فليس بالضرورة أن يكون كل ما هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي - عند الرائي - واجباً كما عرفنا من قبل. لكن من المؤكد أن الأقربية - عند الرائي - مطلوبة في حد ذاتها ولو من حيث الأولوية.

3 - الدليل المنطقي

تستند طريقة النظر في الأساس إلى قاعدة منطوية، وهي أنه لا يصح العدول عن اتباع الدليل الراجح باتباع الدليل المرجوح. وكما يقول صاحب المعالم: «إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف؛ فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح»⁵⁸⁶. لذا فمن بين إستدلالات الفقهاء على وجوب تقليد الأعم هو تشبيهه أقوال

585 فرائد الأصول، ج1، ص217-218.
586 معالم الدين، ص346. وفرائد الأصول، ج1، ص235.

المفتين بالأدلة؛ إذ كما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأفضل⁵⁸⁷. فحجية الدليل قائمة - في الأساس - على الترجيح، ومنه قيس عليه العمل بتقليد الأعم، فكيف إذا ما كان العامي باستطاعته التمييز والترجيح مباشرة؛ فكيف يسوغ له في هذه الحالة العمل على خلاف ترجيحه ونقض أصل القاعدة التي يستند إليها الفقهاء؟! وكيف يأخذ بفتوى وهي لم تقع في نفسه موقع الصحة والحق؟!!

لذا فبحسب تلك القاعدة نحكم بعدم جواز رجوع المكلف إلى من يراه مخطئاً في حكمه، أو أن حكمه لا يفيد الإطمئنان بشيء، وهي صورة يمكن أن نجد الموافقة على جزئياتها في كلمات الفقهاء، إذ طبقت أحياناً على المجتهد عند رجوعه إلى مجتهد آخر؛ كعدم جواز رجوع المجتهد الذي يجهل الحكم الشرعي ويعتقد بإنسداد باب العلم والظن المعتبر؛ إلى مجتهد آخر يعتقد بالإنفتاح. فعلى حد قول الشيخ الأنصاري: إن «الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلظه في إسناده إليه وإعتقاده عنه؛ فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة إليه. وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل؛ فإن من يُخطئ القائل بحجية خبر الواحد - مثلاً - في فهم دلالة آية النبأ عليها؛ كيف يجوز له متابعتها؟ وأيّ مزية له عليه؟ حتى يجب رجوع هذا إليه ولا يجب العكس»⁵⁸⁸.

ومثل ذلك ما ذكره الخوئي في حق المجتهد المتجزئ، إذ لا يسوّغ تقليده للمجتهد المطلق. فكما قال: كيف يمكن دعوى جواز رجوع المجتهد المتجزئ إلى من يرى خطأه وإشتباهه، فحسب الأدلة اللفظية تكون أدلة جواز التقليد مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي⁵⁸⁹. ومن الواضح أن هذا ينطبق على صاحب النظر.

بل إن عدداً من العلماء يسلمون بإمكانية إستقلال عقل العامي واتباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من أهل الاجتهاد بمن فيهم الأعم، كما هو الحال مع الأخوند الخراساني الذي رأى أن العامي يمكن أن يتفق له أن يكون خبيراً في بعض الموارد عالماً بالأدلة وبصيراً في المدرك غير

587 انظر حول ذلك المصادر التالية: المستصفي، ج2، ص391. الإحكام للأمدي، ج4، ص457-458. فواتح الرحموت، ج2، ص405. الموافقات، ج4، ص292. الإعتصام، ج3، ص255. جواهر الكلام، ج40، ص43.

588 فرائد الأصول، ج1، ص208.

589 الاجتهاد والتقليد، ص227-228.

مقلد، وهو لهذا لا يحكم عليه بالتقليد فيما أدى إليه نظره، ومن ذلك أن له أن يرجع إلى المفضول في التقليد ومخالفة الأعم إن استقل بعقله ورأى جواز ذلك⁵⁹⁰.

كذلك فإن الشيخ الأصفهاني إعتبر أن المقلد قد يتفق له أن يقف على مدارك الخلاف بين العلماء فيترجح في نظره فتوى البعض دون البعض الآخر، فيكون بذلك غير مقلد⁵⁹¹. كما أقرّ بأن العامي لو علم بطلان ما أفتى به المفتي فإنه لا يقلده في ذلك وعليه مراجعة غيره⁵⁹².

كما أن بعض المعاصرين صرح بعدم جواز تقليد العامي لكل ما لا يرى إطمئناناً في حكم المجتهد، كما هو الحال مع الشيخ منتظري، فقد سبق أن عرفنا أنه لا يعد ذلك من التقليد. فهو يقول: «في الحقيقة العمل إنما يكون بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس، لا بالتقليد والتعبد. وأما إذا لم يحصل الوثوق في مورد خاص لجهة من الجهات؛ فالعمل به تعبدًا مشكل». ويقول أيضاً: «وأما ما قد يُرى من بعض العوام من التعبد المحض بفتوى المجتهد مطلقاً من دون التفات إلى أنه يطابق الواقع أم لا، بل وإن التفتوا إلى ذلك وشكّوا في مطابقته له؛ فلعله من جهة ما لقنوا كثيراً بأن تكليف العامي ليس إلا العمل بفتوى المجتهد، وأن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقه مطلقاً. والظاهر أن هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المصوبة، وإن ترددت على ألسنتنا أيضاً»⁵⁹³.

كما اعتبر الشيرازي أن حكم العقل بعدم جواز اتباع المرجع فيما لو علم المقلد خطأه هو من الواضحات. وذلك لأنه لا يقلده إلا لغرض إدراك الواقع، فلو علم المقلد عدم ادراك المرجع للواقع وقطع بذلك لما جاز تقليده، بل حتى لو لم يقطع بل علم على سبيل الظن النوعي؛ فحسب أن مرجعه مخطئ ومخالف للحكم الواقعي، كان يفتي وهو في حالة اضطراب شديد مثلاً؛ ففي هذه الحالة يحرم على المقلد أن يأخذ بفتواه⁵⁹⁴.

590 الكفاية، ص542. وعناية الأصول، ج6، ص242 و243.

591 الفصول الغروية، ص424423.

592 المصدر السابق، ص416.

593 دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج2، ص104 و106.

594 شوری الفقهاء، ج1، ص343 و347.

وبهذا الدليل تنتقح السيرة العقلانية في قبول ورفض المذاهب الفكرية والعقائدية من قبل النظّار، إذ لا يعقل أن يكونوا مختصين في جميع ما يتطرقون إليه بالبحث والدراسة والنقد. فلو فرضنا انه لا يحق للناظر تأييد أو رفض ما يطّلع عليه من أدلة فقهية بحجة عدم إختصاصه؛ لانبسط هذا الحكم على سائر القضايا، فيصبح من اللازم على الناس أن لا يؤيدوا أو ينقضوا أيّ مذهب أو فكرة يطلعون عليها بحجة عدم الاختصاص، ومنها الأفكار المادية والإلحادية، كما أن منها القضايا العقائدية التي يصعب على العامي أن يحقق فيها بمثل ما يفعل المختص. بل يترتب على ذلك أن من الواجب على الفقهاء أنفسهم أن لا يتناولوا أي فكرة أو مذهب من مذاهب الفكر والعقيدة ما لم يختصوا فيها، وبالتالي لا يحق لهم نقض الأفكار الغربية والمفاهيم الوافدة نظراً لعدم إختصاصهم في المجالات الفكرية. مع أن الجاري ليس كذلك، مما يدل على صحة مزاولة طريقة النظر. إذ لا يوجد اعتراض على هذا السلوك، حتى من قبل أهل الإختصاص، إذا ما كان القارئ غير مقتنع بما يطرحونه من أفكار ونظريات. وهو في حد ذاته ينقح صحة ما يمكن أن يلجأ إليه عامة الناس في النظر في قضايا العقيدة المختلف حولها دون حاجة للاجتهاد أو التقليد، وهي قضية سبق أن طرحها العلماء من غير تنقيح في الغالب، كما سنعرف.

بهذا يتبين أن طريقة النظر هي من المباني العقلية الواضحة، بحيث لا يحتاج الناظر إلى البحث في أدلتها، فهي شبيهة باللجوء إلى مطلق الخبير العالم عند الجهل بالمسألة، حيث تعتبر أيضاً من المرتكزات العقلانية التي لا تحتاج إلى دليل تخصصي.

4 - دليل البناء العقلائي

ويكشف هذا الدليل عن أن الناس عندما يكون لهم نوع من التمييز والخبرة المجملّة ويراجعون المختصين في جميع الحرف والمهن؛ فانهم لا يولون أهمية لقول الأكثر علماً إذا ما ظنوا أنه على خطأ وغيره على صواب.

وقد طُبق هذا الدليل على عدم جواز تقليد صاحب ملكة الاجتهاد لغيره من المجتهدين، كقول الخوئي: «كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل إنكشاف خطأه إذا راجع الأدلة. بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدلة لخطأه في كثير من إستدلالاته ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلانية»⁵⁹⁵.

وهذا مجرد صاحب ملكة وليس بمجتهد على نحو الفعلية. أما والأمر مع صاحب النظر فالحال أشد ثبوتاً طبقاً للدليل الأنف الذكر، فهو يمارس التمييز والفحص، وهو نوع من الاجتهاد الفعلي رغم ضعفه بالقياس مع المجتهد الحقيقي. لذا فمن الأولى أن يقال في حقه: كيف يسوغ دعوى إلزام العقلاء لصاحب النظر بالرجوع إلى من يراه مخطئاً بعد الفحص؟ فهو لا يحتمل الخطأ كما لدى صاحب الملكة الذي لم يمارس عملية الفحص فعلاً، بل هو أقوى من ذلك اعتباراً، لكونه قائماً بالفحص ومتوصلاً إلى رؤية محددة، خلافاً لصاحب الملكة.

وإذا ما غضضنا الطرف عما في الدليل العقلاني من المسحة القياسية كما سبق أن عرفنا؛ فربما يفاد منه الوجوب في الحالة التي يعمل فيها الناظر بحسب إطمئنانه باتباع من يرى قوله صحيحاً وطرح رأي الغير ولو كان أعلم المختصين.

مراتب النظر

بداية نعترف أن من الصعوبة بمكان وضع فواصل حدية تفصل بين مراتب النظر، أو بين بعض من هذه المراتب وبين الاجتهاد أو حتى التقليد، وذلك لتداخل الحدود الوسطى المتقاربة. فعلى حد قول الغزالي وهو في معرض التمييز بين العامي والمجتهد: إن «بين درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر فيها مجال»⁵⁹⁶. مع ذلك فمن الناحية المنهجية يمكن تقسيم طريقة النظر إلى مرتبتين كما يلي:

595 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص 31 .

596 المستصفي، ج 2، ص 384.

أ - المرتبة التفصيلية

في هذه المرتبة يكون صاحب النظر على مستوى دقيق وواضح في إستبعاده لبعض الأفكار وقبول الأخرى، وذلك اعتماداً على تمييزه بين الأدلة المفصلة. وربما تختلط هذه المرتبة بعملية الاجتهاد. فقد يُعد مثل هذا الضرب من السلوك المعرفي اجتهاداً، وإن كان حسب المفهوم إن الناظر لا يقوم بالمهمة التي تقع على عاتق المجتهد، وهي استنباط الحكم من المصادر الشرعية، أو يفترض أن المجتهد قادر على معرفة الأحكام الشرعية ولو لم يعتمد على النظر في أدلة المجتهدين الآخرين، فلو انه استند إلى هذا النظر دون ان تكون له القدرة الذاتية المستقلة؛ فسيكون بذلك من النظائر لا المجتهدين. وربما يكون أغلب ما يعتقد انهم مجتهدون هم في واقع الأمر نظائر، أو قلما تبدو عليهم حالة الاجتهاد التي تتضمن الإبداع خلاف حالة النظر.

وهنا نلفت الانتباه إلى أن طلبة العلم المصنّفين ضمن مرحلة ما يسمى بالبحث الخارج لدى الحوزات الشيعية - أو ما يشاكلها -، والذين يمكنهم التمييز بين آراء المجتهدين، إنما ينزلون هذه المنزلة من النظر التفصيلي. مع أن الفقهاء يطبقون عليهم حكم التقليد طالما لم يحصلوا على مرتبة الاجتهاد بعد؛ رغم أنهم من أهل الخبرة في تمييز التفاوت بين درجات العلماء ومراتبهم العلمية، لهذا عدّهم الفقهاء ممن تقام بهم الحجة على العوام في تشخيص الأعم وسط العلماء. وهنا المفارقة والتناقض، إذ كونهم من أهل الخبرة والقدرة على التمييز بين المراتب العلمية للفقهاء هو في حد ذاته يُبطل تصنيفهم ضمن فئة المقلدين. فقدرتهم على التمييز بين المراتب لا تتحقق ما لم يكونوا متمكنين من فهم أدلة العلماء وأدواقهم، وهو في حد ذاته يجعلهم متمكنين من الترجيح بين الأدلة، وبالتالي لا يجوز لهم التقليد. وآية ذلك إنهم كثيراً ما يتطرقون إلى مناقشة الأدلة التي يعرضها عليهم الأستاذ.. فكيف يُسمح لمثل هؤلاء أن يكونوا بمرتبة لا تختلف عن مرتبة العامة من الناس؟!!

وتجدر الإشارة إلى ان الميدان الذي يتحرك فيه هؤلاء الطلبة في ممارسة النظر هو أوسع مدى من الميدان الذي يتحرك فيه غيرهم من

المتقنين الدينيين. فبوسع الطلبة التعرف على جميع المسائل التي يتناولها الفقيه بالاجتهاد، وهي مسائل تهم الطلبة مثلما تهم المجتهدين باعتبارهم جميعاً من ذوي الدراسات الدينية، وبالتالي فإن الطلبة عارفون بمدارك الفقهاء ومبانيهم، وهو ما يخولهم ان يزاولوا الترجيح بين الآراء التي يتعرفون عليها بالتفصيل. في حين ليس للمتقنين اهتمام بالكثير من المسائل التي يتداولها الفقهاء بالدرس والاجتهاد، كالمسائل التعبدية وما إليها، وقد يجهلون أحياناً المباني التي يعتمد عليها الفقهاء في اجتهاداتهم. مع هذا فالمثقفون معنيون بالنظر ولو ضمن الميدان الضيق الذي يتحركون فيه؛ مقارنة بالميدان الواسع الذي يتحرك فيه طلبة البحث الخارج في العلوم الدينية. وهو أمر لا يمنع المثقفين من التحرك في ميدان آخر أوسع وأعمق مما يتحرك فيه طلبة العلوم الدينية، وهو الميدان الخاص بالاشكاليات المعاصرة التي فرضت نفسها على العقل المثقف، وجعلته يتعامل معها بنحو من الاجتهاد غير ذلك الذي عهدناه لدى الفقيه، كالذي سنتعرف عليه خلال خاتمة هذا الكتاب.

ب - المرتبة الإجمالية

يعتمد صاحب النظر في هذه المرتبة على ما يرد إليه من إجمال في الأدلة فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر؛ مستعيناً في ذلك بما له من قدرة عقلية فطرية يميز فيها ما هو أقرب إلى الصواب، كما هو حال أغلب المثقفين. فلو أن مثقفاً أو ناظراً سأل جماعة من المجتهدين عن مسألة ما ونوع الدليل الذي إعتدوه على نحو الإجمال مع التوضيح؛ فإن من حقّه أن يختار ما يراه صحيحاً بحسب ما يمليه عليه وجدانه من غير إعتبارٍ للأعلمية والحياة التي يشترطها الفقهاء في التقليد.

فلا يخلو الناظر من مرتكزات معرفية قد يستمدّها من دراسته للعلوم الدينية كما هو الحال مع طلبة هذه العلوم، أو من الدراسات الانسانية والخبرة الحياتية كالجاري مع المثقفين، كما قد يستمدّها من المقاصد الكلية للتشريع. وكل ذلك يساعده على فهم الأدلة والترجيح فيما بينها. إذ قد يأخذ بالدليل الأقرب إلى تلك المرتكزات وإن لم يكن مدركاً لمرتكزاته على نحو التمييز والتخصيص، ومن ثم قد لا يكون مدركاً لعلّة ترجيحه على نحو

التفصيل حسب الصنعة الاستدلالية⁵⁹⁷. لكن في جميع الأحوال إنه يرجح ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الشرعي، فما توصل إليه بالنظر يشكل أرجح الاحتمالات الممكنة المتنافسة في تعيين الحكم الحقيقي للشرع.

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من علماء الإتجاهين السني والشيوعي قد اعتبروا صورة الإجمال في معرفة الدليل مقبولة حول العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامي فضلاً عن المجتهد. فقد أوجبوا على كل عامي أن يعلم أدلة العقائد ولو إجمالاً لعدم إختصاصه وتبحره، كما هو رأي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما من العلماء والاتباع⁵⁹⁸. فإذا كان هذا سليماً رغم أهمية العقائد وكونها تحتاج إلى الأدلة القاطعة؛ فكيف لا يصح الأمر مع الأحكام وهي من الفروع التي لا ترقى إلى مستوى تلك العقائد؟!

بل حتى في الفروع يجيز العلماء الإعتماد على الدليل الإجمالي الذي يسمح بمشروعية الإستفتاء، ومن ذلك قول الشريف المرتضى: «إعلم أن العامي لا يجوز أن يسوغ له العمل بفتيا العلماء إلا بعد أن يكون ممن قامت عليه الحجة بصحة الإستفتاء والعلم بجوازه. ولن يكون كذلك إلا وهو ممن يصح أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحة الإستفتاء إما على جملة أو تفصيل، لأنه إن لم يكن بذلك عالماً كان مقدماً من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحاً، وإنما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجة في جواز الإستفتاء وصحته»⁵⁹⁹.

هكذا فمثلاً يقال في العقائد: «إن تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم، بل اللازم معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينة، وهذا ما يحصل بأيسر نظر»⁶⁰⁰؛ فكذا يصح أن يقال نفس الشيء مع أدلة الفقه. بل أن الأولوية تكون مع هذا الأخير لا مع غيره؛ لا لكونه أقل أهمية من العقائد فحسب، بل كذلك باعتبار أن الذي ينظر في العقائد بالنظر الإجمالي غالباً ما يلجأ إلى ذات الأدلة التي طرحها بيئته «المذهبية»؛ دون أن يلتفت بجديّة إلى أدلة الخصوم. ولا نغالي لو قلنا إن هذا هو ديدن أغلب العلماء فكيف الحال

انظر بهذا الصدد مدخل كتاب القطيعة بين المثقف والفقير، وهو بعنوان: التكافؤ المعرفي بين المختص وغيره.

رسائل المرتضى، ج2، ص321. وعدة الأصول، ج1، ص355 وما بعدها. وفرائد الأصول، ج1، ص148.

الرسائل، ج2، ص320 الرسائل، ج2، ص320.

معالم الدين، ص387.

597

598

599

600

بعامة الناس، وذلك بإعتبار أن الشروط التي وضعوها للنظر في العقائد تفرض على الناظر أن يمارس مثل هذا الدور التمثيلي. فهو يدرك - ولو لا شعوراً - أنه لو كان إعتقاده مخالفاً لإعتقاد بيئته التي أوجبت عليه النظر لأصبح مُصنِّفاً ضمن لائحة الكفر أو الضلال. وهذا ما لا يواجهه الناظر في الفقه إذا ما أيّد رأياً ورجحه على غيره من الآراء - ما لم يخرج عن المذهب -، لذلك كان الشافعي يقول: «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر».

من هنا يتبين أنه لا يُشترط في علم الفقه - والعقائد أيضاً - أن يكون الناظر قادراً على تقديم الأدلة. فضلاً عن أنه ليس كل من يعجز عن تقديم الأدلة لا يتصف بالعلم؛ كما نصّ على ذلك الشيخ الطوسي، إذ اعتبر تقديم الأدلة صناعة لا يتوقف حصول المعرفة عليها⁶⁰¹.

لكن من الواجب على الناظر أن يكون على بينة وإطلاع فيما يخص معالم الدين الأساسية وأصول الفقه دون حاجة للدخول في التفاصيل التي يزاولها الفقهاء. إذ يمكن ممارسة الكثير من المبادئ المقررة تلقائياً رغم عدم الدقة في معرفتها تفصيلاً، شبيهة بالممارسة الصحيحة للقضايا المقررة في المنطق؛ حتى مع عدم الإطلاع على المنطق، وكذا حال فهم المقاصد اللغوية وترجيح بعضها على البعض الآخر حتى مع عدم الإطلاع - في الغالب - على علم النحو وسائر علوم اللغة. فكل ذلك مما يمكن مزاولته تلقائياً رغم جهل المبادئ التي تتوقف عليها. لهذا لا يحتاج الناظر التوقف كثيراً في مباحث الظهور اللغوي والقرائن والعموم والخصوص ومراتب الأدلة وغيرها من المباحث الأصولية. وسبق أن عرفنا بأن بعض العلماء لا يشترط أن تكون دراسة علم أصول الفقه مقدمة للاجتهاد، حيث يكفي لحيازة الاجتهاد أن يكون طالب العلم مقتصراً في الأصول على الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة، وكل ذلك عنده متوفر في كتب الفقه الإستدلالية، أما التدقيقات العقلية والإحتمالات البعيدة التي تعج بها كتب الأصول فهي عنده من

الحشو والفضل التي لا عبرة بها⁶⁰². وشبيهه بذلك ما اتجه اليه الشيخ حسن العاملي وابن اخته السيد محمد بن علي الموسوي كما عرفنا من قبل⁶⁰³.

مع هذا ينبغي على الناظر أن يمارس النظر والترجيح لكل ما لم يكن واضحاً؛ طبقاً لما يعتقد أنه أقرب إلى الشريعة ومقاصدها. والأولى أن لا يتقيد بالاجتهاد المذهبي كالذي سار عليه بعض المجتهدين ممن رجح العمل ضمن الإطار الواسع للإسلام دون التقيد بحدود ذلك الاجتهاد، كما هو حال الشيخ محمد جواد مغنية. فكما قال مثلاً: «إن مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته، بل لصاحب المذهب، وبالأصح للصورة الذهنية التي تصورها عن الإسلام». ويقول أيضاً: «أن لنا أن نعيش أحراراً في أفكارنا.. وندع التقليد لمذهب خاص وقول معين، ونختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتفق مع تطور الحياة ويسر الشريعة. وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهاداً مطلقاً فإنه على كل حال ضرب من الاجتهاد»⁶⁰⁴.

وللتخلص من نزعة التقليد، من الأهمية بمكان أن يتربى المسلم ويتدرب على ممارسة التفقه والنظر في آراء الفقهاء ومداركهم الاستدلالية؛ شيئاً فشيئاً بالتدرج، كالذي أشار إليه ابن الجوزي، حيث نصح طالب العلم بقوله: «ينبغي له أن يطلب الغاية في العلم. ومن أقبح النقص التقليد، فإن قويت همته، رفته إلى أن يختار لنفسه مذهباً ولا يتمذهب لأحد فإن المقلد أعمى يقوده مقلده»⁶⁰⁵.

أهمية النظر على الصعيد الجماعي والأمة

1 - النظر وتقنين الأحكام

602 انظر: تهذيب الأصول، ج2، ص111.

603 أذكر أنه نقل لي أحد الأصدقاء من المشايخ بأن السيد الخوئي كان يقول في أواخر حياته ما معناه: لقد قضيت من

عمرى ستاً وستين سنة في علم الأصول هدرأ.

604 الفقه على المذاهب الخمسة، المقدمة، ص8 و9.

605 ابن الجوزي: صيد الخاطر، شبكة المشكاة الالكترونية، فصل: لا تنني عن طلب الكمال (لم تذكر ارقام صفحاته).

ومشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص144.

لطريقة النظر أهميتها الخاصة على الصعيدين القانوني والسياسي. فقد تقتضي الضرورة تشكيل لجان خاصة لصياغة القرارات الدستورية والقانونية وذلك طبقاً للنظر في أدلة اجتهاد الفقهاء والعمل على ترجيح بعضها على البعض الآخر. وهو عمل ربما دعت اليه الضرورات الحديثة لأجل التطبيق ولو ضمن حدود ضيقة جداً. أما قبل ذلك فالشاهد التاريخي يفتقر لأي محاولة جادة مارست النظر في الأحكام المتضادة للفقهاء وترجيح بعضها على البعض الآخر، ومن ثم تحويلها إلى صياغات قانونية موحدة وملزمة لأفراد المجتمع. لكن مع هذا الغياب فإن الفكرة والدعوة إلى ذلك الأمر لم تنعدم كلياً. ونعترف بأن الأمر يتعلق بشاهد يتيم لم يكتب له النجاح، إلا ان عراقته وكونه يكشف عن حاجة مزمنة وموغلة في القدم ما زالت لم تُسدّد بعد إلى يومنا هذا؛ هو ما يجعل منه ذا أهمية خاصة.

ففي بدء الخلافة العباسية بعثَ الكاتب عبد الله بن المقفع (المتوفى خلال العقد الخامس من القرن الثاني للهجرة) رسالة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور تحدّث فيها عما رآه من تزايد في اختلاف الآراء وتضارب الأحكام القضائية من قبل الفقهاء، فاقترح عليه توحيد الأحكام وإلزام الناس عليها، وذلك بعد النظر في موارد الاختلاف وترجيح بعضها على البعض الآخر. إذ خاطب المنصور في (رسالة الصحابة) قائلاً: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين - البصرة والكوفة - وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى. غير انه على كثرة ألوانه نافذ المسلمين في دمائهم وحرّمهم يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم. مع انه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لجّ بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف ممن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الأبواب. أما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس سنة سنة، حتى يبلغ ذلك به إلى ان يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الأمر الذي يزعم انه سنة، وإذا سئل عن ذلك لم يستطع ان يقول هريق فيه دم على عهد رسول الله (ص) أو أئمة الهدى من بعده..». ثم قال: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأفضية

والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم له عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك جامعاً لرجونا ان يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا ان يكون اجتماع السير قرابة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر، آخر الدهر إن شاء الله». ثم أكد بأن اختلاف الأحكام قد يكون ناتجاً عن المأثور عن السلف مما لم يجمع عليه، حيث يراه قوم على وجه، ويراه آخرون على وجه آخر. لذلك فقد أوصى بضرورة النظر إلى أحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل⁶⁰⁶.

2 - المزاجية بين الشورى والنظر

لكن إذا ما كانت خطوة ابن المقفع موضوعة لنظام فردي؛ فلا مانع من أن يتم تجسيدها بصورة جماعية، يكون العمل فيها متزاجاً بين مسلكي الشورى والنظر. أي ان النظر في أدلة المجتهدين يكون جماعياً بحسب الشورى. ونحن نجد في الفترة الحديثة أصداء لهذه الطريقة لدى دعاة الانفتاح على المذاهب والمجامع الفقهية وإن كانت ضمن أطر ضيقة. كذلك هو الحال فيما مورس من مهام قانونية في بعض المجالات مما فرضتها التطورات الحديثة وضغط الواقع.

وعلى العموم إنه مثلما يمكن للفقهاء القيام بهذا الدور من المزاجية - بين النظر والشورى - فإن من الممكن لغيرهم من المثقفين الدينيين ممارسة ذلك أيضاً.

وقد يقال إن النتائج المتمخضة عن ممارسة الفقيه هي أقرب إلى مراد الشرع ومقاصده تبعاً لما يتمتع به من عمق وتخصص..

606 ابن المقفع: رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة وشراف عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص353-354. كذلك: الأنباري، عبد الرزاق: منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، نشر الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، ص61 و62. وأمين، أحمد: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ج1، ص208-210.

لكن كردّ على ذلك ينبغي لحاظ النقاط التالية:

أولاً: ليس من وظيفة النظر استخدام آليات الاجتهاد، ونحن هنا قد فرضنا الفقيه ناظراً وليس مجتهداً. فهو في هذه الحالة انما يعتاش على مائدة غيره من الفقهاء المجتهدين، وبالتالي فلا فرق بينه وبين الناظر الذي يمارس نفس هذا الدور. أي ان نتاج كل منهما انما هو نتاج الفقيه المجتهد المتخصص.

ثانياً: إن صفة التخصص ليست كافية لجعل النتائج أقرب إلى مراد الشرع ومقاصده. إذ ذلك يعتمد على طبيعة المنهج المتبع. فلو اتصف المنهج بالصرامة والتصلب وانه يعاني من مشكلة مزمنة؛ فإن النتائج المترتبة عليه لا بد وان تبتعد عن مسار الأقربية والتوافق مع مراد الشرع. وهنا يلاحظ ان منهج الفقيه لا يخلو من هذه العقدة، رغم ممارساته التاريخية الطويلة والعمق الذي يتحلى به. فهو يحمل منهجاً متصلباً يمنع في كثير من الأحيان أن يكون ملائماً لحل مشاكل الواقع، بل والقرب من مراد الشرع ومقاصده.

ثالثاً: إن للمثقف دائرتين معرفيتين، إحداهما تتداخل مع دائرة الفقيه الواسعة، فتدور في حياضها وضمن مدارها، وهي دائرة النظر كما حددنا ألقها. لكن في القبال ان له دائرة أخرى قد تتعارض مع دائرة الفقيه دون ان تتداخل معها، وذلك طبقاً للمرتكزات المعرفية التي تتحكم في نتائج كل منهما. الأمر الذي يعنى المثقف من صلابة منهج الفقيه، وهو ما يساعده على افرار نتائج مقبولة قد تكون أقرب إلى مراد الشرع ضمن اعتبارات محددة كما ستأتينا الإشارة إليها عند خاتمة هذا الكتاب، وقد عرضنا هذه القضية بالتفصيل ضمن دراسة مستقلة⁶⁰⁷.

أخيراً

أشير إلى أنه بعد مرور أكثر من سنة ونصف على الطباعة الأولى لكتابي هذا (والمنشور سنة 1997م)؛ صادفت كتاباً له أهمية خاصة

بالنسبة إلى الموضوع الذي استهدفته وطرقته للبحث، وهو بعنوان (حقائق الأحكام في رسالات الإسلام) للمرحوم الشيخ محمد بن عبد الرزاق الكاظمي⁶⁰⁸. إذ وجدت فيه أمرين متلازمين، أحدهما انه يشير صراحة إلى الطريقة التي أطلقت عليها النظر، وهي الخاصة بفئة من الناس ليسوا من العلماء المختصين ولا من العوام المقلدين. أما الآخر فهو انه قد استدل على صحة الطريقة ببعض الأدلة التي إعتدناها، كالدليل المستمد من آية الزمر/ 18. كما أثار دليلاً آخر على سبيل السجال لاقتناع الخصم، وهو يقارب ما ذكرناه في بعض مناقشاتنا التي اوردناها ضمن عنوان (المرتبة الاجمالية) لمراتب النظر.

فقد سلك الشيخ الكاظمي مسلكاً تعليمياً عبر إثارة السؤال ليجيب عليه. ومن ذلك انه سأل فيما نحن بصدده فقال: ما هو موقف الناس من اختلاف الفقهاء؟

وأجاب عليه بقوله: «ان مدارك الناس مختلفة وعقولهم متفاوتة فمنهم من له أهلية التمييز وهم أهل البصائر والعقول المتينة، فهؤلاء يلزمهم أن ينظروا في الأقوال ويأخذوا بالقول الحسن كما قال تعالى: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾. هذا مع امكان النظر لهم والا سقط عنهم. أما أهل الأهواء والعقول الضعيفة وهم الاكثرية فهؤلاء ليسوا من أهل التمييز، فهم لا يذعنون لدليل ولا برهان والحق عندهم تابع لأهوائهم وشهواتهم فيحرم عليهم الخوض في أقوال العلماء وترجيح قول هذا الفقيه على ذلك».

ثم استأنف السؤال مرة أخرى فقال: صريح كلامكم يدل على أن قسماً من الناس غير الفقهاء يمكنهم تمييز القول الأحسن. فهل يمكن ايضاح هذا القول ودعمه بالدليل؟

وأجاب عليه بالقول: «نعم ان أحكام الإسلام جاءت لكافة الناس وقد ادركها على الاجمال المسلمون وفيهم أعراب الجاهلية فعملوا بها بقيادة النبي (ص) ففازوا وسعدوا ولم يكن الإسلام إلغازاً وتعمية كما لم يكن الرسول ليتكلم بغير ما يفهمه الناس ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان

⁶⁰⁸ يبدو لي من عدد من القرائن ان النسخة التي صادفتها كانت من النسخ القليلة أو النادرة، وهي النسخة الخاصة بأهل بيت المرحوم الكاظمي وهم في دار الغربية، وقد حصلوا عليها قريباً بمساعدة بعض اقرباتهم في دار المقام.

قومه). إذا فليس من الصعب ان يفهمه من هم خير من أولئك الأعراب ادراكاً إذا جردنا الإسلام مما أُدخل فيه من الزخارف وقطعنا الأشواك التي زرعت في طريقه، ثم ان العلماء أوجبوا على كل أحد معرفة اصول الدين بالأدلة والبراهين، ومعرفة الدليل تستدعي ان يكون للمكلف تمييز رجح به دليل خصومه، فاذا جاز حصول التمييز لغير الفقيه في الأصول جاز حصول التمييز له في الفروع بطريق أولى»⁶⁰⁹.

وواضح مما قدمنا ان الشيخ الكاظمي قد دعى أهل التمييز من غير المختصين إلى مزاولة النظر في الآراء الفقهية وعدم الركون إلى التقليد، في وسط تتزاحم فيه أشكال التقليد والجمود مما هو بعيد عن روح الإسلام ومقاصده.

خلاصة الفصل السادس

شدد عدد من العلماء على ضرورة الترجيح بين الأدلة الفقهية لمن لا يمتلك ناصية الاجتهاد، سواء لدى الفقهاء غير المجتهدين أو حتى لدى عامة الناس القادرين على الفهم، وأكد بعض العلماء على ضرورة فحص الأدلة وعدم الجمود على أقوال الأئمة، استناداً إلى أن اتباع الحق أولى من التعصب المذهبي. كما ظهر تصور لمرتبة وسطى بين المجتهد والمقلد؛ يمتلك صاحبها قدرة على الفهم والترجيح دون بلوغ درجة الاجتهاد، وهو ما يدعم مشروعية "النظر" كطريق ثالث.

ومع أن التقسيم الرسمي يقتصر على الاجتهاد والتقليد والاحتياط، إلا أن ممارسة الترجيح بين الأقوال حاضرة فعلياً ضمن عمل المجتهد نفسه، كما يُسمح للعامي في بعض الحالات بالاعتماد على علمه أو اطمئنانه إذا توفرت لديه القدرة على التمييز.

كما خلصنا إلى أن تطور المجتمعات أوجد طبقة وسطى من المثقفين الدينيين ليست من العامة ولا من المتخصصين، تمتلك من الوعي والمعرفة ما يؤهلها لممارسة النظر، أي فحص الأقوال والترجيح بينها دون تقليد أعمى أو اجتهاد كامل. وبذلك يصبح النظر منهجاً مناسباً لهذه الفئة، يعكس تحوّل البنية المعرفية للمجتمع، ويعيد الاعتبار لدور العقل في التعامل مع الأحكام الشرعية ضمن حدود القدرة على الفهم والتمييز بين الأدلة المطروحة.

وقد تبين من أدلة النظر أن مسألة تعامل العامي أو غير المختص مع اختلافات الفقهاء لم تُحسم باتجاه واحد، بل تعددت فيها الاتجاهات: بين من يوجب الاجتهاد، أو يكتفي بالتقليد: أو يفتح باب التخيير والترجيح، أو حتى الأخذ بالأشد أو بالأخف. غير أن الاتجاه الذي نظرنا له هو تثبيت مبدأ النظر والترجيح عند من يملك القدرة على الفهم والتمييز، باعتباره طريقاً عقلائياً يقوم على فحص الأقوال وموازنة الأدلة للوصول إلى ما يُطمئن إليه من الحكم الشرعي.

ومن حيث الأدلة الشرعية، لا يوجد نص خاص يؤسس لفقه "النظر" بالمعنى الفني، لكن يُستفاد من العمومات القرآنية مثل آية ﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ ما يشير إلى مشروعية اختيار الأحسن والأقرب للصواب، وهي قاعدة عامة قابلة للانطباق على موارد اختلاف الآراء. كما أن بعض الروايات المنقولة يُستأنس بها لتأكيد فكرة الموازنة بين الآراء والبحث عن الحق لا مجرد الاتباع.

وعلى صعيد الدليل العقلي، فالمعيار الأساس هو قاعدة الأقربية؛ إذ يرى العقل أن ترجيح ما هو أقرب إلى الحقيقة الشرعية عند تعدد الاحتمالات هو السلوك الأصح، لأن الظن الأقوى يقوم مقام العلم عند تعذره، ولا معنى عقلاً للعدول إلى الأضعف مع وجود الأقوى. ومن هنا برزت فكرة أن الترجيح ليس مجرد خيار؛ بل نتيجة طبيعية لحكم العقل العملي، وإن كان هذا لا يرقى دائماً إلى مرتبة الإلزام الشرعي.

أما من حيث المستوى المنطقي، فتقوم الفكرة على امتناع ترجيح المرجوح على الراجح، وهو أصل بديهي في الاستدلال، يُستفاد منه أن من يملك قدرة التمييز لا ينبغي أن يتجاهل ما يراه أقوى دليلاً، لأن ذلك يناقض طبيعة الاستدلال نفسه. وهو الأساس الذي اعتمد عليه كثير من الفقهاء في تعليل تقديم بعض الآراء أو تقليد الأعم.

في حين يكشف البناء العقلائي أن سلوك الناس في مختلف المجالات قائم على الرجوع إلى الخبرة مع ممارسة قدر من التمييز عند توفر القدرة على ذلك. فهم لا يلتزمون دائماً بالأكثر شهرة أو علماً إذا ظهرت لهم قرائن أقوى في خلافه. وهذا يفتح الباب أمام استقلال نسبي لصاحب النظر عندما تتوفر له أدوات الفهم والتمييز، بحيث لا يُجبر على إلغاء إدراكه لصالح رأي آخر لا يطمئن إليه.

وتتدرج مراتب النظر بين مستوى تفصيلي يمارس فيه الفحص المقارن بين الأدلة إلى درجة قد يقترب من الاجتهاد، ومستوى إجمالي يعتمد على الفهم العام والاطمئنان إلى أحد الاتجاهات دون الغوص في التفاصيل الدقيقة. وكلا المستويين يعتمدان على قدرات متفاوتة من الإدراك والخبرة، دون اشتراط بلوغ درجة الاجتهاد الكامل.

وفي المحصلة، فإن النظر ليس بديلاً عن الاجتهاد ولا هو مجرد تقليد، بل هو حالة وسطية تقوم على التمييز والترجيح ضمن حدود ما يتاح للناظر من أدوات معرفية، مع بقاء المجال مفتوحاً لتفاوت القدرات واختلاف درجات الفهم، وهو ما يجعل التعامل مع الفقه عملياً أقرب إلى شبكة مراتب منه إلى ثنائيات حادة.

الفصل السابع

العقيدة والنظر

الاجتهاد والتقليد في العقائد

لا تقتصر الممارسة الاجتهادية على البحوث الفقهية؛ رغم أن شيوع اصطلاح (الاجتهاد) لم يعرف إلا في هذه البحوث. فمن النادر ما يُعبر عن البحث في قضايا العقائد وعلم الكلام بالاجتهاد، بل غالباً ما يعبر عن ذلك بلفظتي (النظر والعلم). فمثلاً يقول علماء الكلام حول قضية عقائدية ما: «يجب على المكلف العلم أو أن يعلم..»، أو يقولون: «يجب عليه النظر أو أن ينظر..»، من غير أن يقولوا: «يجب عليه الاجتهاد أو أن يجتهد..».

ويعود السبب ذلك إلى تصور العلماء بأن من الواجب في القضايا الرئيسية لعلم العقائد أن تفضي إلى الجزم واليقين؛ لا الظن الذي هو من لوازم عملية الاجتهاد في الغالب. لهذا يقول البعض: «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والإستدلال فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»⁶¹⁰.

هكذا أخفى علماء الكلام حقيقة الحركة الاجتهادية في الموضوع الذي تناولوه بالبحث والتحقيق. فهم من حيث المبدأ لم يجيزوا الاجتهاد ما دام يفضي إلى الظن، إذ الظن والشك والجهل والتقليد كلها تعتبر - لدى أغلب علماء الكلام - من موجبات الكفر والضلال. الأمر الذي أدى إلى غلق باب النظر في العقائد بالجمود والتقليد، خلافاً لما حصل - نسبياً - في علم الفقه، مع أن النظر أو الاجتهاد في العقائد أشمل وأقدم وأولى منه في الفقه. إذ لولا الأول ما صح الثاني لتوقف مباني الفقه على صدق العقيدة. كذلك فإن الاجتهاد في العقائد عيني يتعلق بكل مكلف، بينما هو في الآخر كفائي.. فرغم هذه الأهمية لعلم العقائد؛ نجده بخلاف نظيره الفقه قد أُسدل الستار عليه، حتى أن الحوزات العلمية لا تخصص له باباً للدراسة والمباحثة، وهي إن فعلت أحياناً فإنما تفعل ذلك لأجل التقرير لا التحقيق. أما على

صعيد الحركة العلمية؛ فربما أقفل باب النظر في العقائد بعد أن وصل الجدل بين المذاهب أوجّه ولم يعد هناك سوى المختصرات والشروحات والتقريرات المذهبية. في حين لا يزال الفقه يتمتع بحركة علمية، كالذي يجري في الوسط الشيعي.

مع أن هناك مفارقة، فحيث أن النظر والاجتهاد في العقائد يعتبر واجباً عينياً يلوح كل مكلف؛ لذا كان المتوقع أن تلزم عنه الحركة والدينامية، خلافاً للفقه؛ حيث الاجتهاد فيه كفاي، مما يجعله أقل حركة وثراء لكونه يقوم في الغالب على التقليد. وعليه نتساءل عن علة تحول ما يلزم فيه الاجتهاد إلى تقليد، وما يلزم فيه التقليد إلى اجتهاد، ولو ضمن حدود؟

بداية نعترف بأن من بين الأسباب الهامة التي جعلت من الفقه يتحرك حركة تفوق حركة علم الكلام، مهما كانت محدودة ونسبية، ما يعود إلى إعتبرات موضوع العلم الذي يبحثه كل منهما. فالعلم الأول مرتبط بحياة الإنسان العملية، وهي متغيرة على الدوام، لذا يتحتم على هذا العلم أن يواكب ما يطرأ عليها من تطورات، خلافاً لعلم الكلام الذي يبحث في قضايا متعالية لا تقبل التغيير والتجديد، ولا تتعلق بزمان دون آخر، الأمر الذي جعل من نتائجه ثابتة لا تتغير بتحول الزمان وتجدد الأحوال⁶¹¹..

مع هذا هناك عامل آخر أهم، فرغم أهمية ما يقوم به علم الكلام من الدعوة للحث على النظر والبحث في العقائد؛ إلا أن هذه الدعوة لم تتجرد عن نزعة التكفير التي كان لها أثر بالغ في جمود هذا العلم وتوقفه. فقد يصعب على الفرد في هذه الحالة أن يخرج عن الضغوط النفسية والاجتماعية للبيئة التي تربي في أحضانها، خاصة وأن الإنسان ميّال للتقليد بسبب الإلفة. وهذا ما جعل المكلف مقلداً لا يتجرأ على الاجتهاد والنظر حتى لو تظاهر بذلك؛ كالذي جرى لدى الكثير من المتوسمين بإسم العلم.

ويعتبر ما ذكرناه مخالفاً لما يدعيه الكثير من علماء الكلام من أن الإنسان بطبعه يندفع إلى النظر في البحث عن الحقيقة، بسبب عامل الخوف، حتى جعلوا من الأخير أعظم أدلتهم على وجوب النظر، فذكروا

611 لاحظ جدول الفوارق بين علمي الكلام والفقه في: يحيى محمد: نُظُم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2)، مؤسسة العارف، بيروت، 2017م.

بأنه قد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس، سواء كان هذا الضرر معلوماً أو مظنوناً، ففي كلتا الحالتين يجب على الإنسان أن يتحمل مسؤولية النظر⁶¹². ثم راحوا يعددون دواعي الخوف فذكروا منها ما قد يسمع الإنسان من الإختلافات المذهبية لدى الناس، حيث يرى أن كل مذهب يضل أو يكفر ما عداه من المذاهب فيخاف من ذلك الضلال والخسران، وهذا ما يدعو إلى النظر والتفكير لاكتشاف الحقيقة، ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف المنعم ويشكره فسوف يتعرض للعصيان مما يجعله مستحقاً للذم والعقاب، ومنها حصول الخواطر من قبل الله تعالى أو الملائكة⁶¹³. بل افترضوا حتى مع عدم إلتفات الإنسان إلى أي داع يدفعه إلى الخوف من العوامل الخارجية؛ كان لا بد على الله تعالى أن يلهمه خاطر ليتنبه ويشعر بوجود النظر⁶¹⁴. وتأكيذاً لهذا الوجوب صرح أبو هاشم الجبائي بأن عدم عقاب تارك النظر ما هو إلا إغراء بالقبيح⁶¹⁵.

لكن في دراسة مستقلة كشفنا عن موارد الخلل والتناقض لمثل هذه الأدلة المتعالية⁶¹⁶. فالمكلف سواء قلد المذهب الذي نشأ وتربى فيه، أو اجتهد وأدى نظره إلى مخالفة هذا المذهب، ففي كلا الحالين يُحكم عليه - مبدئياً - بالكفر أو الضلال.

وشتان بين الكافرين: إذ الكفر الثاني مفضوح، فهو يتضمن المخالفة والخروج على الدائرة المغلقة لما يسمى بالفرقة الناجية وسط فرق الضلال⁶¹⁷. بينما الكفر الأول خفي، بل هو مطلوب لأنه يرضي هذه

⁶¹² انظر بهذا الصدد المصادر التالية: الهمداني، عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، غني بتصحيحه الأب جين يوسف هو بن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، ج1، ص17. الهمداني: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج1، ص172. الحلبي، تقي الدين أبو الصلاح: تقريب المعارف، تحقيق رضا الأستاذي، طبع في إيران، 1404هـ، ص33-34. الحلبي، جمال الدين يوسف بن المطهر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي - بيدار، إيران، الطبعة الثانية، ص54. الطوسي: تمهيد الأصول، مصدر سابق، ص6.

⁶¹³ المجموع في المحيط، ج1، ص17-18. وتمهيد الأصول، ص199.

⁶¹⁴ تمهيد الأصول، ص199-200.

⁶¹⁵ عثمان، عبد الكريم: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1971م، ص89.

⁶¹⁶ انظر الفصل الأول من حلقة النظام المعياري. كذلك: منطوق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، مجلة دراسات شرقية، العدد المزدوج (التاسع والعاشر)، 1411هـ - 1991م، ص20 وما بعدها.

⁶¹⁷ إعتقد أغلب علماء الإسلام أن الفرق الإسلامية كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية؛ إختلفوا حولها وتنافسوا عليها، وزعمت كل فرقة أنها هي المقصودة، اعتماداً على ما جاء في بعض الروايات عن النبي (ص) أنه قال: «إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إثنين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». ومن الواضح أن المراد من العدد (73) لا يدل على الكثرة، وإلا لكان التحديد حديداً؛ كإن يرد في الحديث سبعون

الدائرة بعدم مخالفتها والخروج منها. وهو ما يكرس التقليد دون الاجتهاد، إذ يصبح النظر والاجتهاد مذموماً ومحكوماً عليه بالكفر أو الضلال إذا ما أخرج المكلف عن دائرته المذهبية التي صادف أن تربى في ظلها. في حين يصبح التقليد مرغوباً به - عملياً - لأنه يمثل أفضل سلوك للحفاظ على ثبات المذهب وديمومته.

التكليف بالعقائد والنزعات المتساهلة

لا ينكر أن هناك اتجاهات إتخذت مواقف متباينة دون الاصرار على وجوب تحصيل العلم والقطع في العقائد، ولا وجوب النظر والاجتهاد فيها.

فهناك من رأى صحة تحصيل العلم أو الجزم بالأصول ولو من حيث التقليد، فقد أباحه قوم من أصحاب الشافعي كما حكاه أبو الحسين المعتزلي⁶¹⁸، وذهب إليه جماعة من الناس على ما نقله القاضي عبد الجبار الهمداني⁶¹⁹، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وكذلك

فرقة أو ثمانون أو مائة أو ألف أو غير ذلك. لذا لا تجد من العلماء من حاسب لهذا العدد دلالة الكثرة، وبالتالي فقد كان عليهم أن يجتهدوا في تعداد هذه الفرق من حيث الواقع التاريخي، لكن الواقع لم يؤيد هذا الحصر. لذا جرت عمليات التعداد عشوائياً من غير انتظام، فكل فرقة عملت على تمزيق غيرها من الفرق الكبرى وتكثيرها بغية إيصال العدد إلى إثنين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة، لتصبح بالنتيجة هي المقصودة بالفرقة الناجية. هكذا فعل الشهرستاني في (الملل والنحل، ص2). ومثله عمل ابن الجوزي في (تلبيس إبليس، ص28-29). وكذا فعل البغدادي في فرقه (مختصر الفرق بين الفرق، ص28). والحال نفسه مع كثير من المتكلمين وأصحاب الفرق والفقهاء. وهناك من لم يعين الفرق الضالة على التحديد لعدم معرفة المقياس في ذلك، كما هو الحال مع الطرطوشي الذي أيده الشاطبي في (الاعتصام، ج3، ص80-83. والموافقات، ج4، ص181 وما بعدها). لكن في القبال ثمة من اعتبر الحديث موضوعاً من الأساس رغم تعدد روايته، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص138. وبدوي: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص33-34)، خصوصاً الزيادة القائلة «كلها هالكة إلا واحدة». وقد حذر الإمام اليميني محمد إبراهيم (المتوفى سنة 840هـ) في (العواصم والقواصم) من هذا الحديث بقوله: «وإياك والاعتراض ب (كلها هالك إلا واحدة) فانها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن ان تكون من دسيس الملاحدة»، معتبراً ان في سند الحديث ناصبياً كان يسب الامام علياً، وهو أزهر بن عبد الله - ابن سعد - الحرازي. كذلك فعل الإمام الشوكاني حيث ذكر بأن زيادة «كلها في النار إلا واحدة» قد ضعفتها جماعة من المحدثين (انظر: القرضاوي: مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، رسالة التقريب، عدد 13، ص146-148. والشوكاني: فتح القدير، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج2، ص59).

هكذا لا يحظى الحديث بوثيقة تاريخية من حيث عدد الفرق. كما أن مضمونه يتعارض مع مبدأ العدل الإلهي وضرورة حق الاجتهاد والتعبير عن الرأي وحرية الفكر. والأهم من ذلك هو أن متن الحديث يحمل متواليات حسابية تجعل من التاريخ قائماً على صورة رياضية، بحيث أن الفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر، وهو أمر من الصعب تصديقه وفقاً لمنطق الاحتمالات. ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث.

⁶¹⁸ المعتمد، ج2، ص941

⁶¹⁹ الهمداني، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن علي بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، 1384هـ-1965م، ص60-61. كذلك: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج12، ص125 و531.

الأصفهاني⁶²⁰. وعند البعض إنه وإن كان لا يصح عقد القلب على ما يقوله الغير في أصول الدين، لكن يجوز الإكتفاء عنده بما يقوله الغير في هذه الأصول إن حصل منه اليقين ولا يشترط الإستناد إلى الدليل والبرهان، كما هو رأي الخوئي⁶²¹.

وهناك من رأى كفاية الظن المستفاد من النظر أو الاجتهاد في معرفة تلك الأصول، وهو ما ذهب إليه جماعة من أهل البصرة على ما حكاه القاضي الهمداني⁶²²، كما أنه المحكي عن الشيخ البهائي⁶²³.

كذلك هناك من إكتفى بتحصيل الظن مطلقاً ولو عن تقليد، وهو المنسوب إلى المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب (المدارك) والمجلسي والمحدث الكاشاني⁶²⁴، وإن كان يبدو أن هؤلاء يشترطون أن يكون تحصيل الظن للحق دون سواه، أي أن يكون المكلف ظاناً بصحة الاعتقاد الذي عليه (الفرقة الحقة) أو الإمامية الإثنا عشرية لا غيرها.

واعتقد بعض آخر أن النظر أو الاجتهاد لتحصيل العلم أو الظن في معرفة الأصول وإن كان واجباً عقلياً مستقلاً إلا أنه معفو عنه من قبل الشرع، وبالتالي جاز التقليد في معرفة الأصول، وهو المنسوب إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي⁶²⁵. وإن كان نفسه رأى تبرئة ذمة المقلد للحق دون سواه، حيث نصّ على أن المقلد للحق معفو عنه⁶²⁶.

التخطة والتبرئة

لقد دعت بعض الاتجاهات إلى تبرئة ذمة المجتهد إن أخطأ بعد بذله الوسع في البحث العقائدي. ويلاحظ أن للمعتزلة دوراً بارزاً في تبرئة ذمة المخالف للحق بعد بذله الجهد للنظر والاجتهاد. فقد نُقل عنهم أنهم رتبوا الكثير من الأحكام العقلية إنطلاقاً من قاعدة العدل، منها ما يلي:

620 انظر: فرائد الأصول، ج1، ص283. والفصول الغروية، ص416.

621 الاجتهاد والتقليد للخوئي، ص411.

622 المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12، ص526.

623 فرائد الأصول، ج1، ص272.

624 المصدر السابق، ج1، ص272.

625 المصدر نفسه، ج1، ص272-273 و288.

626 المصدر نفسه، ج1، ص148 و288.

1- قولهم إن من لم تبلغه دعوة الإسلام وعرف بالعقل توحيد ربه وعدله وحكمته؛ كان حكمه حكم المسلمين، وهو معذور في جهله النبوة وأحكام الشريعة.

2- بل قولهم إن من لم تبلغه دعوة الإسلام ولم يعرف ربه فلا تكليف عليه، وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب. أما من عرف الله منهم ثم جرده فذلك عليه الحجة⁶²⁷.

وقد إستدل الجاحظ على كون المخطئ في العقائد معذوراً لا إثم عليه ما دام أنه غير معاند إذا ما بذل أقصى جهده في النظر؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁶²⁸. ومثل ذلك ما رآه عبيد الله بن الحسن العنبري المعتزلي⁶²⁹.

كما ذهب عدد قليل من علماء الشيعة الإمامية إلى تبرئة ذمة المجتهد المخطئ في العقائد؛ منهم الشيخ البهائي الذي وجد من شنع عليه في إعتقاده بمعذرية المخطئ في الحق بعد بذله الوسع للنظر⁶³⁰. ومثل ذلك ما ذهب إليه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني ووافقه عليه الشيخ المعاصر محمد جواد مغنية؛ معتبراً كلامه يتفق مع أصول الشيعة⁶³¹.

ولم يقتصر العاملي على الإعتقاد بمعذرية المخطئ في الحق إذا ما بذل جهده ووسعه في النظر، بل إعتبر المعذرية سارية للمقلد أيضاً. وهو بهذا يعتبر أن من خالف الحق معذور، سواء عن نظر أو تقليد، الأمر الذي وجد من شدّد عليه النكير كالشيخ الأردبيلي⁶³².

أما إعتقاد علماء أهل السنة فقد نقل ابن حزم أن منهم من لا يكفر ولا يفسق مسلماً بقولٍ قاله في إعتقاد أو فتيا، بل له أجره على اجتهاده، وهو قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي.

627 كرم، أنطون غطاس/اليازجي، كمال: أعلام الفلسفة العربية، نشر لجنة التأليف المدرسي ببيروت، الطبعة الثانية، 1964م، ص126.

628 سورة البقرة/ 286.

629 الإحكام للامدي، ج4، ص409. ومناهج الاجتهاد في الإسلام، ص371-372.

630 نعمة، عبد الله: فلاسفة الشيعة/حياتهم وأراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص406.

631 مغنية، محمد جواد: الشيعة في الميزان، نشر دار التعارف ببيروت، ص282.

632 الجواهر، ج41، ص18-19.

وأضاف ابن حزم بأنه قول «كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة، لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً إلا ما ذكرنا من إختلافهم في تكفير من ترك صلاة متعمداً»⁶³³.

لكن مع ذلك يلاحظ أن ما نقله ابن حزم من التبرئة والتصويب لا يخرج عن حدود الدائرة الإسلامية للمكلف. بمعنى أن المكلف مبرئة ذمته ما دام يعتقد بالأصول الدينية من التوحيد والنبوة والمعاد وما شاكلها..

التخطة والتكفير

نعود الآن إلى ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن أغلب العلماء ذهبوا إلى وجوب النظر وتحصيل الجزم أو العلم في معرفة أصول الدين والاعتقاد، حتى أشار صاحب (المعتمد) إلى أن أكثر المتكلمين والفقهاء منعوا التقليد في التوحيد والعدل والنبوات⁶³⁴. بل جاء عن البعض أن عليه الإجماع كما هو قول العلامة الحلبي في (الباب الحادي عشر)⁶³⁵.

وإذا كان الحلبي لم يحدد جميع الواجبات على المكلف في العقائد سوى تلك التي تتعلق بأصول الدين المتعارف عليها لدى الإمامية، كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد؛ فإن هناك العديد من علماء الكلام جعلوا الواجبات التي تقع على عاتقه لا تقتصر على معرفة مثل تلك الأصول، بل أضافوا إليها الكثير من المسائل الكلامية الأخرى. فالمعتبر عند الكثير أن أصول الدين الواجب إعتقادها ليست مجرد خمسة أو ثلاثة، وإنما تمثل غالب مسائل علم الكلام كما حددها المعتزلة⁶³⁶. وهناك من أضاف إلى ذلك ما أطلق عليه أصول الشريعة؛ كالصلاة وعدد ركعاتها⁶³⁷.

من هنا أصبحت الأدلة الكلامية واجبات يلزم على المكلف الإتيان بها. وازدادت حمولة هذا التكليف عند الباقلاني في إذاعته لمبدأ (بطلان الدليل

633 ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1989م، ج3، ص137-138.

634 المعتمد، ج2، ص941.

635 فرائد الأصول، ج1، ص272 و282.

636 تمهيد الأصول، ص نهم و1.

637 المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص941.

يؤذن ببطلان المدلول)⁶³⁸، حيث أصبح الدليل (شريعة)، والاجتهاد (نصاً).

والأهم من ذلك كله؛ أن الكثير من العلماء مالوا إلى الاعتقاد بأن من جهل أو قلّد أو شكّ في أصول الدين فهو كافر. وكما ذكر الشريف المرتضى بأن المكلف إذا كان جاهلاً أو شاكاً أو مقلداً؛ فهو مضيع للمعرفة الواجبة وبالتالي يُحكم بكفره. لهذا كُفر المخالف، معتبراً أن المكلف وإن جازت عارفيته لله تعالى إلا أنه «لا يجوز أن يستحق الثواب على معرفته لوقوعه على غير الوجه الذي وجب عنه»⁶³⁹. ومثل ذلك ما فعله الشيخ الطوسي كما في بعض رسائله⁶⁴⁰. كما ذكر الشيخ محمد عبده بأنه «قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة، خصوصاً الشيخ الأشعري على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن. وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فقد أقمنا عليها برهاناً حاصله أن المقلد: إما أن يعلم حقيقة ما عليه مقلده أم لا. الثاني: يستلزم المطلوب، فإنه إذا لم يعلم حقيقة ما عليه مقلده فهو متردد فيه، إذ ليس بعد العلم إلا التردد أو الجزم بالنقيض. وعلى الأول: إما أن يعلم الحقيقة بنظره أو بتقليد آخر. وعلى الثاني ننقل الكلام إليه، ويتسلسل، وعلى الأول قد صار مجتهداً ناظراً لا مقلداً، وهو خلاف المفروض، وليس بطلان التسلسل ههنا لما يبرهنون عليه، بل لإستلزامه عدم العلم، إذ لم يصل إلى ما به يعلم. فإذا كل مقلد فليس بمستيقن. بل ذلك يجده كل أحد، فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم، ويزيلونها عنهم بالإعراض والإشتغال بأفكار آخر، لكن ذلك لا ينفعهم، فإنه قد وقر في نفوسهم الزيف، فإذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون، وهو سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى»⁶⁴¹. وصرح أبو إسحاق الشيرازي قائلاً: «من إعتقد غير ما أشرنا إليه من إعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو

638 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835-836 .

639 رسائل المرتضى، ج2، ص316 و391.

640 الطوسي: رسالة الإعتقادات، ضمن الرسائل العشر للطوسي، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، ص103.

641 عبده، محمد: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية،

الطبعة الأولى، 1958م، القسم الأول، هامش ص23-24.

كافر»⁶⁴². لهذا كان الشافعي يقول: «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطة أهون من الكفر».

وقد غفل هؤلاء أو تجاهلوا أن ذلك يفضي إلى تكفير أغلب المسلمين، إذ لا حول لهم ولا قوة في التمكن من البحث في الأدلة الخاصة بالأصول، ومن ثم التوصل إلى القطع واليقين بالبرهان، لا سيما أن هذه الأصول هي موضع إختلاف المختصين وموارد الأخذ والرد بينهم، فكيف يتمكن بسطاء الناس من الإستدلال عليها؟!

هذا بالإضافة إلى أن لعامل الإلفة دوراً في حجب الناس عن التفكير خارج نطاق ما تفرضه عليهم البيئة المذهبية. لذا فالدعوة للمطالبة بالبحث في الأصول ما هي إلا صيغة مكرسة للتقليد كما أسلفنا.

العوام ومشكلة التكليف

يتضح مما سبق أنه لا معنى لمطالبة عامة الناس بتقديم الأدلة على الأصول والعقائد. فهم في الغالب قاصرون عن بلوغ المرتبة الاجتهادية. وقد اعترف بعض المتأخرين بمثل هذا القصور فبراً ذمة العوام من البحث في الأدلة، كالشيخ الأنصاري الذي صرح قائلاً: «إنّ الإنصاف أنّ النظر والإستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشُّبهِ الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتّى أنهم ذكروا شُبهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليستغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل»⁶⁴³.

⁶⁴² شرح اللمع، ج1، ص111. كما انظر بصدد التكفير: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج3، ص137-138. والمستصفي للغزالي، ج2، ص357-358.

⁶⁴³ فرائد الأصول، ج1، ص283. كما انظر بهذا الصدد: كفاية الأصول، ص379 و380. والفصول الغروية،

أما القول بأنه يكفي معرفة الإجمال من الأدلة كما ذهب إلى ذلك الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما⁶⁴⁴؛ فهو وإن كان في حد ذاته صحيحاً، لكنه لا يتحقق في الغالب على وجهه الصحيح. إذ تندفع الناس إلى أخذ المجمل من الأدلة بالتقليد من غير تحقيق؛ وفاقاً مع السائد فيما تفرضه الظروف الاجتماعية والبيئات المذهبية.

ومثلما ان هذا الحال من الإلفة يفضي إلى جعل الناس على حالهم من التقليد دون تغيير؛ فكذا أن نزعة التكفير المقترنة بالحث على النظر في الأدلة تركز التقليد هي الأخرى بعدم مخالفة حدود المذهب، كما رأينا. وللسبب السابق، إن نزعة التقليد قد تغلغت وسط العلماء إلا ما شذ منهم، إذ العالم لا ينشأ عالماً ابتداءً، بل لا بد من أن يمرّ بمرحلة التقليد والتغذي من المذهب أو البيئة التي تربي في أحضانها، فتعكس في نفسه صورة المذهب بما يتضمنه من معارف وميول تنمو معه عند الكبر، فيتراى له حين ذاك أن لديه ما يكفي من الأدلة على العقائد، رغم أنه استمرأها وهو ما زال في مرحلة النشء والصغر. لذلك لا نرى من العلماء من إنقلب على إعتقادات بيئته، فكلّ يدافع على ما يمنعه الآخر بحسب موقعه المذهبي، من غير تبادل في المواقع إلا ما شذ وندر. فالشيعي يظل شيعياً، كما أن السني يظل سنياً، وكذا اليهودي والنصراني وغيرهم من علماء المذاهب والأديان والطوائف.

وقديماً قام الغزالي بتحليل هذه الظاهرة من تقليد العلماء للبيئة التي نشأوا فيها، تبعاً للحيل النفسية، فقال: «وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت إنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل

التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرته ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافق، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا»⁶⁴⁵.

ورغم أن هذا الحال الذي تتصف به المذاهب الدينية وغيرها يعتبر خاطئاً لا يقره المنطق والعقل باعتباره دالاً على نزعة التقليد المنكرة والمذمومة⁶⁴⁶؛ إلا أنه مقبول من الناحية الواقعية دون رفض ولا نكران. فأخلص المكلف وحياده العلمي في بحث الأدلة دون إعتبرات أخرى باستثناء الكشف عن الحقيقة؛ يبعث - ولا بد - على الإختلاف، مثلما نلاحظ ذلك في الفقه وغيره من العلوم. وهو ما يفضي إلى تبادل المواقع وتوزيعها بين العلماء داخل الفرق والمذاهب المتنافسة. وهذا ما يجعلها ساخطة على الدوام لإنقلاب أقطابها عليها بين حين وآخر.

سن البلوغ ومشكلة التكليف

كما هناك مشكلة أخرى تتعلق بسن البلوغ، إذ السن المقرر للبلوغ والتكليف لا يتناسب كلياً مع المطالبة بمعرفة الأدلة على الأصول والعقائد. فقد ذهب أغلب العلماء إلى أن بداية البلوغ لا تتعدى سن الخامسة عشرة⁶⁴⁷، إذ يحصل التكليف عند الإنزال للغلام والحيض أو الحمل للفتاة.

⁶⁴⁵ الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة ببيروت، 1388هـ-1969م، ص173.

⁶⁴⁶ أشار المفيد - بهذا الصدد - إلى ضرورة أن ينقاد الباحث إلى ما يصل إليه عقله حتى لو خالف جميع المذاهب والبشر، فقال بصدد إحدى المسائل: «وقد جمعت فيه بين أصول يختص بي جمعها دون من وافقتني في العدل والإرجاء بما كشف لي في النظر عن صحته، ولم يوحشني من خالف فيه، إذ بالحجة لي أتم أنس ولا وحشة من حق والحمد لله» (المفيد: أوائل المقالات، مكتبة الداوري بقم، ص130). كما جاء عن تلميذه الشريف المرتضى ما قوله: «إعلم أنه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذاهب إليه والعاثر عليه، بل ينبغي أن لا يوحش إلا مما لا دلالة يعضده ولا حجة يعتمده» (عن: أوائل المقالات، هامش ص130).

⁶⁴⁷ قال السبكي: إن الحكمة في تعليق التكليف بخمس عشرة سنة هي أن عندها بلوغ النكاح وهيجان الشهوة والتوقان، وتتسع معها الشهوات في الأكل، ويدعوه ذلك إلى ارتكاب ما لا ينبغي، ولا يحجره عن ذلك ويردّ النفس عن جماعها إلا رابطة النقوى وتشديد المواثيق عليه والوعيد. وكان مع ذلك قد كمل عقله، واشتد اسره وقوته، فاقتضت الحكمة الالهية توجه

وحيث يمكن أن يتأخر ذلك ويتقدم؛ لهذا إعتبر الفقهاء أن لسن البلوغ إمتداداً بين بداية ونهاية. فهو يبتدئ في سن الثانية عشرة في الذكور و سن التاسعة في الأنثى، أما نهايته فقد إختلف حولها المجتهدون، إذ ذهب أبو حنيفة إلى أنها تتحقق في سن الثامنة عشرة في الذكور والسابعة عشرة في الأنثى، وهو المروي عن ابن عباس. ونقل عن أبي حنيفة قوله: «إنا قد علمنا أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً، وقد علمنا أن ابن عشرين سنة يكون بالغاً، فهذان الطرفان قد علمنا حكمهما يقيناً، ووكل حكم ما بينهما في إثبات حد البلوغ إلى اجتهادنا، إذا لم يرد فيه توقيف، ولا يثبت به إجماع». على ذلك فقد رأى هذا الإمام أن حد البلوغ يكون ثماني عشرة سنة⁶⁴⁸.

لكن جمهور الأئمة وصاحبي أبي حنيفة إعتبروا أنها تتحقق في سن الخامسة عشرة في الذكور والإناث معاً⁶⁴⁹. وقال كثير من المتفهمة على ما نقله الأشعري: لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأحد شيئين؛ إما أن يبلغ الحلم مع سلامة العقل، أو تأتي عليه خمس عشرة سنة. وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة. وقد شدّ عن جملة الناس شاذون فقالوا: لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت عليه ثلاثون سنة أو أكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم. كما نقل عن جماعة أخرى قولهم: «لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يضطر إلى علوم الدين. فمن إضطر إلى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب. ومن لم يضطر إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال. وهذا قول ثمامة بن أشرس النميري»⁶⁵⁰.

والمشهور لدى المذهب الشيعي أن سن البلوغ والتكليف هو الخامسة عشرة في الذكور والتاسعة في الأنثى، إذ المعتبر أن الغلام متى إحتلم بلغ وأدرك وخرج عن حد الطفولة ودخل إلى حد الرجولة. وكذا الأنثى إذا أدركت وأعصرت فإنها تكون امرأة كغيرها من النساء⁶⁵¹.

التكليف اليه، لقوة الدواعي الشهوانية والصوارف العقلية واحتمال القوة للعقوبات على المخالفة. وقد جعل الحكماء للإنسان أطواراً، كل طور سبع سنين، وانه إذا تكمل الأسبوع الثاني؛ تقوى مادة الدماغ، لاتساع المجاري، وقوة الهضم، فيعتدل الدماغ، وتقوى الفكرة في الذكر، وتتفرق الأرنية، وتتسع الحنجرة فيغلظ الصوت، لنقصان الرطوبة وقوة الحرارة. وينبت الشعر لتوليد الأبخرة، ويحصل الانزال بسبب الحرارة (السيوطي: الأشباه والنظائر، دار إحياء الكتب العربية، ص245).

648 الفصول في الأصول، ج3، ص371.

649 الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج2، ص778-779.

650 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ص482.

651 فقه الإمام الصادق، ج5، ص95-96.

مع أن الواقع يشهد بأن البلوغ الجنسي للغلام والفتاة لا يحولهما في الغالب إلى رجل وامرأة، كما أنه لا يدخلهما - عادة - في سن الكمال والرشد العقلي؛ رغم ما له من تأثير على نمو العقل وإدراكاته. وبالتالي فمن غير المعقول أن يُحدد التكليف بالعقائد بحسب تلك الإعتبارات من الإحتلام والحيض والإنزال، أو بلوغ سن الخامسة عشرة أو ما دونها. فالملاحظ ان الحدود التي رُسمت لسن التكليف إنما تتعلق بالتكليف في الفروع والعبادات. لكن حيث إن ذلك يتوقف على معرفة العقيدة والإيمان بها بالدليل؛ لذا فإن التكليف بها يقتضي أن يسبق ذلك الوقت وإن لم يحدده الفقهاء أو ربما لم يتطرقوا إليه لعلمهم بأنه عسير أو يصعب تحقيقه. مع هذا يمكن أن يُخصص في أمور معرفية واضحة لا تحتاج إلى جهد كبير من التفكير والتأمل، كقضية وجود الله ووحدانيته، كما يشهد عليهما الواقع بوضوح لا يحتاج إلى التأمل والبحث والإطلاع.

هكذا ينبغي أن يستند التكليف في العقائد إلى الرشد العقلي بحسب الإستطاعة وبشكل منفصل عما ذُكر من تحديدات هي في حد ذاتها تمنع من التكليف وتدعو إلى التقليد. وقد سبق لبعض المتكلمين أن ذكر بأن البلوغ لا يكون إلا بكمال العقل. وقال بعض آخر: إن البلوغ هو تكامل العقل⁶⁵². بل صرح الأشعري بأن أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل⁶⁵³. مما يعني منع التكليف قبل هذا الكمال، كما صرح بذلك محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي؛ معتبراً أن التكامل يعتمد على النظر والتفكير في الأشياء⁶⁵⁴. كما اعتبر جماعة من معتزلة بغداد أن الإنسان لا يكون بالغاً إلا مع الخاطر والتنبيه⁶⁵⁵.

العوام والنظر

يظهر مما سبق أن الدعوة إلى تكليف الناس للبحث في العقائد هي دعوة متعالية فاقدة لشروطها، أو هي فارغة لا معنى لها. إذ عوضاً من أن يكون الحث على البحث في العقائد عاملاً محفزاً يدفع الناس إلى الاجتهاد

652 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ص480.

653 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ص482.

654 نفس المصدر، ص481.

655 المصدر ذاته، ص481.

والنظر؛ فإنه على العكس يكرس - في حد ذاته - ظاهرة التقليد رغم النهي عن هذا الأخير وإعتباره من الأمور التي يُكفر عليها المكلف كما هو نظر الكثير من المتكلمين. فقد عرفنا أنه ليس باستطاعة عامة الناس الخوض في مثل هذه المسائل. بالإضافة إلى أن سن البلوغ المقرر لا يفي بمثل تلك القدرة.

والأهم من ذلك أن نزعة المعادة والتكفير الناجمة عن أي مخالفة للبيئة المذهبية تجعل المكلف لا يفكر جدياً في الكشف الموضوعي والبحث عن حقيقة ما تشرّب به وتربى عليه من عقائد. فهي نزعة متناقضة؛ لأن أصحابها يطالبون الناس بالاجتهاد والبحث، لكنهم يستنكرون في الوقت ذاته كل ما لا يوافق آراءهم. وكأن من المحال على الحق أن يتعداهم، فأنزلوا أنفسهم منزلة الشرع. وهذا ما جعل الغزالي يرى مثل هذا التفكير أقرب للتناقض والكفر. إذ قال بهذا الصدد: «ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه؛ فهو إلى الكفر والتناقض أقرب. أما الكفر: فلأنه نزل منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقه، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته. وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظائر يوجب النظر، وأن لا ترى في نظرك إلا ما رأيت، وكل ما رأيت حجة. وأي فرق بين من يقول: قلدي في مذهبي، وبين من يقول: قلدي في مذهبي ودليلي جميعاً، وهل هذا إلا التناقض؟!»⁶⁵⁶.

لذا كان لا بد من أن تبرأ - قبل كل شيء - ساحة المجتهد والناظر في العقائد مهما كانت النتيجة، إذ لا ينبغي محاسبته على ما إنتهى إليه فكره عند بذل الجهد في البحث والتفكير؛ طالما كان مخلصاً ومحايداً لا يستهدف سوى اكتشاف الحقيقة، سواء أدركها فعلاً، أم لم يدركها. فهذا هو أول شرط معرفي لا بد منه للقضاء على التقليد في العقائد.

يضاف إلى أنه لا ينبغي مطالبة العامي بالاجتهاد كما يطالب المختص بذلك، بل عليه العمل وفق مبنى طريقة النظر، فينظر في أدلة المختلفين ليرجح بعضها على البعض الآخر، أو يأخذ بما يعتقد به عقلاً ووجداناً؛ سواء بالطريقة التفصيلية إن كان من أهلها، أو بالطريقة الإجمالية إن

656 الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى،

1381هـ - 1961م، ص133.

تعسّر عليه ذلك. وسبق أن سقنا الأدلة التي تثبت شرعية هذه الطريقة ووجوبها على كل من هو أهل للتمييز والترجيح في مجال الأحكام الفرعية. وهذه الأدلة هي نفسها تصلح في هذا المقام من العقائد.

أما لو لم يتمكن العامي من النظر، بأيّ من الطريقتين الأنفتي الذكر، لقصوره من دون تقصير، فهو معذور لا تكليف عليه، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي ونقله الشريف المرتضى عن قوم⁶⁵⁷.

لكن لو قيل بأنه يجب على المكلف إحراز العلم أو القطع في معرفة أصول الدين بدعوى أن الترجيح في الآراء من قبل العامي لا يفيد إلا الظن عادة. لقلنا في الجواب إن كثرة الخلاف بين العلماء المختصين حول أمور العقيدة، ومنها أصول الدين، يجعل من الصعب على العامي التحقيق والاجتهاد لتحصيل العلم والقطع فيها، وهو ما يعفي الناظر من هذا اللزوم لقصوره عن بلوغ ذلك، مثلما يُعذر العلماء عما يقعون به من أخطاء تتحتم عن خلافاتهم في الموضوع، وهي خلافات تدل على صعوبة المطالب، وأن النتائج فيها ليست قطعية لدى المراقب المحايد؛ وإن تصورها بعض المجتهدين بأنها قطعية.

فمن أبرز علامات الاختلاف العقائدي ما ورد حول تحديد أصول الدين والمضامين التي تنطوي عليها. فكلنا يعلم مقدار الخلاف بين الفرق الإسلامية حول ماهية الأصول، كما هو واضح بين المعتزلة التي جعلتها خمسة هي التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والإمامية التي وافقت المعتزلة على الأصلين الأولين وأضافت إلى ذلك أصولاً ثلاثة أخرى هي النبوة والإمامة والمعاد، والأشاعرة التي جعلتها ثلاثة هي التوحيد والنبوة والمعاد.. وهكذا يمكن أن يلاحظ مثل هذه الفوارق لدى الفرق الأخرى. أما الاختلاف في المضمون فكلنا يعلم كم هو حجم الخلاف الوارد حول ماهية التوحيد، خاصة بين الأشاعرة المتقدمين من جهة، والمعتزلة والإمامية من جهة أخرى، رغم وضوحه وبداهته على نحو الإجمال، وكذا الحال نفسه يقال بصدد مفهوم العدل وما يترتب عليه من عقائد.

لذا اعترف بعض العلماء بوجود إحتمال ضعيف مخالف لما تتضمنه المعرفة الناشئة عن البحث العقائدي. فكما صرح المحدث يوسف البحراني في كتابه (الدرر النجفية) قائلاً: «.. جعل الشارع الكتاب والسنة مناطاً للأحكام ومرجعاً في الحلال والحرام على الوجه المتقدم ذكره آنفاً، فكل ما أخذ منهما وأُستند فيه إليهما فهو معلوم ومتيقن عنه، حيث أنه مأخوذ من دليليه الذين أمر بالأخذ منهما والتمسك بهما، والظن ليس هو مناط العمل؛ بل العلم بآثار مأمورون بالعمل بهما والأخذ بما فيهما، وقيام الإحتمال الضعيف في مقابلة الظن الغالب لا يقدر فيه ولا ينافيه. وما أشتهر من أنه إذا قام الإحتمال بطل الإستدلال فكلام شعري وإلزام جدلي، إذ لو تم ذلك لإنسد باب الإستدلال، إذ لا قول إلا وللقاتل فيه مجال، ولا دليل إلا وهو قابل للإحتمال ولقام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الإحتتمالات، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب المقالات. وأما حمل العلم في هذا المقام على الحكم الجازم المطابق للواقع فهو بعيد غاية البعد بل متعذر، فإنه سبحانه لم يكلف في الشريعة بذلك لا في نفس الأحكام الشرعية ولا في متعلقاتها لما قدمناه في غير موضع»⁶⁵⁸.

وهو أمر إن دل على شيء فإنما يدل على أن البحث العقائدي لا يختلف جوهرًا عن البحث الفقهي، فكلاهما يعبر عن اجتهاد يفضي إلى الظن غالباً. وهو ما يبرر للعامي إعتداد طريقة النظر والترجيح بين الآراء حسب رؤيته العقلية والوجدانية، ما دام ليس بوسعه الاجتهاد والإختصاص. وفي جميع الأحوال لا يجوز للناظر التقليد.

خلاصة الفصل السابع

تناولنا في هذا الفصل العلاقة بين العقيدة من جهة، وبين النظر والاجتهاد والتقليد من جهة أخرى، وقد بينا أن علم الكلام لم يستخدم مصطلح "الاجتهاد" كما تم استخدامه في الفقه، بل اعتمد على مفهومي النظر والعلم، بسبب الاعتقاد بأن القضايا العقديّة يجب أن تُبنى على العلم والقطع لا على الظن. وهو التصور الذي أدى إلى تضيق مجال الاجتهاد في العقائد، وربط المخالفة بالكفر أو الضلال غالباً، مما ساهم في إغلاق باب البحث الحر وترسيخ الجمود والتقليد، على خلاف الفقه الذي ظل أكثر حركة بسبب ارتباطه بالواقع المتغير.

لذلك فإن هذا الجمود لم يكن فقط بسبب طبيعة موضوع العقائد الثابتة، بل أيضاً بسبب العامل الاجتماعي والنفسي، لا سيما نزعة التكفير والتضليل التي جعلت الفرد أسيراً للبيئة المذهبية التي نشأ فيها، فصار التقليد هو السائد حتى عند من يُفترض أنهم علماء. وعليه فإن الخوف من الضلال لم يكن دافعاً للإلتزام بالنظر وتحرير الفكر لدى المتكلمين بقدر ما عمّق الانتماء المذهبي.

ومن حيث حكم التقليد والاجتهاد في العقائد، ثمة آراء مختلفة داخل التراث الكلامي، فبعضهم أجاز التقليد أو الاكتفاء بالظن، وآخرون اشترطوا العلم أو النظر، بينما ذهب فريق إلى تبرئة المخطئ في العقائد إذا بذل جهده، سواء كان مجتهداً أو مقلداً، في حين شدد آخرون فحكموا بالكفر على الجاهل أو المقلد في الأصول، مما يفضي عملياً إلى تكفير واسع حتى للعوام الذين لا قدرة لهم على البحث والاستدلال، لأن عامة الناس لا يملكون أدوات الاجتهاد، كما أن الخلافات بين العلماء أنفسهم في أصول الدين تجعل الوصول إلى العلم والقطع أمراً صعباً. هذا بالإضافة إلى الإشكالية الخاصة بسنّ التكليف، إذ إن تحديده لا ينسجم مع اشتراط القدرة على النظر العقلي في العقائد، وهو ما يقتضي ضرورة ربط التكليف بالنضج العقلي الفعلي لا بالبلوغ البيولوجي فقط.

كذلك فإن الدعوة إلى إلزام الجميع بالنظر العقلي في العقائد تبدو متناقضة عملياً، لأنها تقترن بنزعة تكفيرية تجعل الإنسان مهدداً إذا ما خرج عن مذهبه، فتنحول إلى عامل يعزز التقليد بدل أن يزيله. ومن هنا اقترحنا أن يُعذر الإنسان المجتهد، ومثله العامي غير القادر على التمييز والترجيح، وأن يُطلب من القادرين اتباع منهج النظر والترجيح العقلي بين الآراء دون تقليد، مع التأكيد على أن الاجتهاد في العقائد والفقهاء معاً غالباً ما ينتهي إلى الظن لا إلى العلم والقطع، مما يجعل التعامل مع العقائد شبيهاً في بنيته المنهجية بالفقهاء، وإن اختلفت الموضوعات.

خاتمة

المثقف والمهمة المعرفية الثانية

سبق لنا أن حددنا الكينونة العامة للمثقف من حيث ما يتصف به من متابعة وتحقيق وقدرة على الفهم، الأمر الذي يجعل له موقفاً على الصعيد المعرفي. وكنا حينذاك لم نشخص بالضبط والتعيين ما هو هذا الموقف، وهل هو موقف أحادي أم أكثر؟ وأغلب الظن ان القارئ فهم منه ما عيناه بالنظر، إذ كنا نتحدث ضمن هذا السياق والخصوص⁶⁵⁹. وبالتالي فالقارئ محق فيما رمى إليه.

لكن واقع الأمر ان الموقف المعرفي للمثقف لا ينحصر بذلك، وقد أشرنا في إحدى الفقرات إلى أن للمثقف دائرتين معرفيتين، احدهما تتمثل بالنظر، فيما تختلف الأخرى عن ذلك..

فابتداءً لسنا بصدد بحث السلطات الايديولوجية التي يخضع لها المثقف في تطلعاته وتوجهاته بحكم ارتباطه المعرفي والصميمي بأوضاع الواقع وتأزماته. فما يهمننا بالفعل هو الكشف عن الموقف العام الذي يؤسسه المثقف ابستيمياً. ومن حيث التحليل يلاحظ ان موقف المثقف ليس احادياً، بل يتخذ شكلين من السلوك المعرفي، أحدهما ما سبق ان اصطلحنا عليه النظر، وذلك لقيامه بمهام النظر في أدلة الآراء وترجيح بعضها على البعض الآخر. أما الشكل الآخر فهو عبارة عن نوع من «الاجتهاد» يخلو عادة من التنظير والمنهجة، بخلاف ما هو حاصل مع الفقيه.

كيف؟!!

إن أولى الحقائق التي ينبغي التذكير بها هو ان المثقف الحديث مدين بوجوده وحضوره إلى الجامعات والمعاهد العلمية الحديثة. ذلك انها تشكل الرافد الرئيسي لما يستحضره من معارف وثقافة. ومن ثم يمكن القول ان نشأة هذا المثقف وتاريخه هما بالذات يعبران تعبيراً مطابقاً عن نشأة هذه المؤسسات وتاريخها. مما يكشف عن أن البناء المعرفي الذي تتشكل به

هذه الهياكل العلمية لا بد وان تضع بصماتها الشاخصة في البنية العقلية لوعي المثقف الباطن. وبالتالي فلكي نحدد طبيعة هذه البنية لا بد ان ندرك سلفاً خصائص البناء المعرفي الذي تمتاز به تلك الهياكل.

وليس من الصعب تحديد طبيعة هذا البناء. ذلك ان الميزة الرئيسية لوظيفة التشكيلات العلمية الحديثة هو انها تمارس آلياتها المعرفية بالخوض في القضايا التي يكون فيها «الواقع» هو الرافد الرئيسي بمختلف اشكاله وصنوفه.

لهذا فإن البناء المعرفي لهذه المؤسسات هو بناء ذو طبيعة واقعية ممزوجة بما يناسبها من التحليل العقلي. ويترتب على ذلك أن البنية المعرفية للعقل المثقف تصبح مطبوعة بالطابع الواقعي مع اصطباغها بصبغة التحليل العقلي.

فعلى الرغم من ان المثقف ليس له في الغالب منهج محدد يتحرك ضمن إطاره، أو انه لا يعي طبيعة المنهج الذي يسير على هداه؛ إلا انه مع هذا ملزم بالانشداد والانفتاح على «الواقع»؛ يستجوبه ويستمد منه ما يثيره من قضايا، لا سيما تلك التي ترتبط بهوموميه وطموحه وتطلعاته. وبالتالي فإن للواقع أهمية خاصة بالنسبة للمثقف، وذلك باعتبارين: أحدهما من حيث انه مصدر معرفي يلجأ اليه المثقف بالانفتاح والاطلاع ليشكل منه مادة معرفية يعمل على صياغتها بملكة التحليل. والآخر بما يتصف به من خاصية افراز مختلف ضروب التأزم، مما يحتاج إلى عقل متفتح قادر على استيعابه وبلورة موقف معرفي إزائه؛ سعياً نحو تغييره إلى المستوى الذي تزول فيه حالة التأزم.

هكذا ان الصورة الشاخصة عن المثقف الحديث، سواء كان ينزع نزعة إسلامية أو غيرها، هي صورة مفعمة بروح الواقع قبل أي اعتبار آخر. فليس فقط ان مصادره المعرفية تمتد جذورها من حيث الأساس إلى الواقع، بل كذلك إن تحديد الموقف المعرفي لا يجد غرضاً يستهدفه غير هذا الواقع.. فمنه المبتدأ وإليه المنتهى.

لكن مع لحاظ ان ارتباط المثقف بالواقع لا يجعله أسير اعتباراته من غير ممارسة النقد، فأليته المعرفية لا تمتلك جوهرة أبلغ من حيازتها لهذه

الممارسة، خاصة وانه يشهد مظاهر التحديث والتغيير في الواقع وما يترتب عليها من تحولات معرفية. وبذلك يتبلور لديه نمط من الاجتهاد جرّاء عملية البحث والتحقيق في القضايا الموضوعية، وهو ما يسفر عنه نتائج كثيراً ما تختلف مع المرجعيات المعرفية الأخرى المتعالية عن الواقع.

وحول المثقف المسلم نلاحظ أن له خصوصية إضافية، وهي أنه يرتبط بالإسلام ارتباطاً وجدانياً جاعلاً منه معتقداً حقاً صالحاً للمصادقة والمطابقة مع الواقع. لذا فهو يجمع في مصادره المعرفية بين الإسلام والواقع. لكن تعويله على الإسلام في سلوكه الاجتهادي ليس من جهة جزئياته وتفصيله، وانما بكلياته العامة؛ متمثلة بالدرجة الرئيسية بمقاصد التشريع.

وارتباط المثقف بكليات الإسلام العامة له أكثر من مبرر: ذلك انها تتفق مع الفطرة الانسانية وقرارات الوجدان العقلي، وهي القرارات التي يتخذها المثقف كمولدات وموجهات كلية يعتمد عليها في تحليل المعطيات المعرفية للقضايا الموضوعية. كما أنها ثابتة لا تخضع إلى اعتبارات تحولات الواقع. وأنها هدف منشود يطمح الانسان إلى امتثالها في الحياة، حيث تستجمع معاني الخير والصلاح للجميع بلا فرق ولا تمييز. كما أن لها قدرة على التغيير والاصلاح الاجتماعي من غير ان تتغير هي في نفسها. كذلك من حيث إن المثقف ليس بوسعه الجمع بين وسائل الفقيه التقليدية وبين الواقع، لأنه من جهة غير مختص في الغالب، ولأن استخدام هذه الوسائل ليس كفيلاً بتغطية حاجات الأخير وسد ثغراته، خاصة وان الفقيه يسير ضمن مسار ما زال متعالياً، فهو يبدأ بالنص لينتهي اليه، ولا يمر بالواقع عادة إلا مروراً عابراً كمرّ الكرام.. فجميع هذه المبررات تعمل على اجتذاب المثقف المسلم تجاه التمسك بحبل المبادئ الكلية للإسلام، وذلك لأجل اصلاح الواقع وتجاوز ما يطراً عليه من أزمات. لكن في الوقت نفسه انه يفضي به إلى القطيعة مع الفقيه !

إن ظاهرة المثقف المسلم الحديث هي ظاهرة جديدة لم تُعرف من قبل. فقديمًا ظهر الفقيه كمجتهد من أحضان أهل الاتباع من الصحابة والتابعين،

وقد اضطره الأمر إلى ان يخالف في كثير من الأحيان مواقف أهل الاتباع طبقاً لما فرضته الصنعة الفقهية التي قام بتأسيسها بحسب الأصول المعتمدة. كما ان الناظر ولد هو الآخر من أحشاء أهل الفقه من المجتهدين، فأداه الأمر إلى ان يخالف أئمة الاجتهاد أحياناً. لكن الحال مع المثقف الحديث يختلف بعض الشيء. ذلك انه لما كان مديناً في مرجعيته المعرفية إلى الواقع، ولكونه لم يلد من أحضان الفقهاء ولم يكن من أهل الصنعة التي هم عليها؛ فلذلك شكّل ظاهرة جديدة أفضت إلى ما أطلقنا عليه القطيعة فيما بينه وبين الفقيه. إذ تبدأ هذه القطيعة بالمرتكزات المعرفية لكل منهما. فهما يختلفان في المصدر والآلية والأصول المولدة للمعرفة. وينتج عن هذا الخلاف مترتبات أخرى من التباين والتغاير على صعيد الخصائص المعرفية العامة.

ومن حيث الدقة إن سبب القطيعة بينهما يرجع إلى الإختلاف الحاصل في المصدر المعرفي. فهو لدى الفقيه عبارة عن النص، فيما يتمثل لدى المثقف بالواقع. أي ان الأول قد تمسك بكتاب الله التدويني، في حين تمسك الآخر بكتابه التكويني.

مع هذا لم يمنع ذلك من ان نجد للمثقف - أحياناً - نزعة فقهية، وأن نجد للفقيه نزعة ثقافية، فيكون المثقف فقيهاً، والفقيه مثقفاً. مع الأخذ بعين الاعتبار انه لا بد من أن تظهر على هذا الازدواج سمات الغلبة لأحد الطرفين على حساب الآخر، وأن نقاط القطيعة لا تنمحي طالما انه لم تقن بعد آليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وهو أمر شبيه - من بعض الوجوه - بما شهده تاريخ الفكر الإسلامي من وجود قطيعة كبرى بين نظاميه المعرفيين: الوجودي والمعياري، كما تم الكشف عنها ضمن حلقات مشروع (المنهج في فهم الإسلام).

بهذا ننتهي إلى انه ليست المهمة الملقاة على عاتق المثقف هي النظر وحده. فقد كانت هذه الآلية معتمدة لدى العديد من القدماء الذين ليس بوسعهم الاجتهاد ولا خصوصيتهم عامية، وهي طبقة ما زالت حاضرة لدى طلاب العلوم الدينية، إذ لا تحمل في الغالب من ثقافة سوى تلك التي تعتاش فيها على معارف الفقهاء والأصوليين بطرقهم التقليدية. فمثل هذه

الطبقة لا تمتلك خصوصية إضافية غير النظر في آراء الفقهاء إن لم تعتمد عليهم بنحو ما من التقليد كما هو الغالب.

أما لدى المثقف الديني فإن النظر يشكل زاوية واحدة من خصوصية تمتاز بالسعة والشمول، فهناك ملكة اتخاذ الموقف المعرفي المبني على جملة من المرتكزات المعرفية، وهي محل الخلاف بين المثقف والفقير كما أشرنا إليها من قبل. وقد فصلنا الحديث عنها في كتاب مخصص لهذا الغرض بعنوان: (القطيعة بين المثقف والفقير)؛ وذلك كتتمة لما بدأناه هنا.

ملحق:

حوار حول الاتجاهات العامة لمشروع يحيى محمد

(نُشر أصل هذا الحوار في جريدة القدس يوم 26\3\1999، ثم أُعيد نشره في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، عدد 16-17، سنة 2001).

نص الحوار

س: ما هي الاتجاهات العامة لمشروعك الفكري؟

ج: يندرج عملي في ثلاث نواح أو جهات:

الاولى، السعي نحو تأسيس علم اسلامي صككت له مصطلح (علم الطريقة) لفهم النص الديني، حيث يتمثل موضوع هذا العلم بالفهم، وبالذات مناهج الفهم الديني. اذ تُعد مسألة «الفهم» من الاهمية بمكان في فكرنا، لا نستطيع ان نتخلى عنها خصوصاً وان حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركزية تعتمد دائماً على النص.

وعلم الطريقة هو علم جديد بمثابة منطلق للفهم، اذ يتناول تحليل الاجهزة المعرفية وقبلياتها واجتهاداتها ومناهجها الدائرة حول «الفهم»، كالذي تحدثنا عنه في كتاب (مدخل إلى فهم الاسلام) المخطوط عام 1994. وطبقاً له قسّمنا الفكر الاسلامي إلى نظامين معرفيين متضاربين ومتنافسين على «الفهم»، أحدهما اطلقنا عليه (النظام الوجودي) ونقصد به نظام الفلسفة والعرفان، حيث يشتركان في أساس واحد أو أصل مولد مشترك، أما النظام الآخر فسميناه (النظام المعياري)، وهو يشكل مختلف علوم المتشريعة كالفقه والكلام وعلم التفسير التقليدي وما إلى ذلك.

أما الجهة الثانية فما زلت منشغلاً بالسعي إلى التنظير لنظام جديد للفهم الديني، سميته (النظام الواقعي)، ففيه أحاول ان اجعل قضايانا الاسلامية يتحكم بها كل من العقل والنص والواقع والمقاصد.

تبقى الجهة الثالثة، وتتعلق بقيامي برسم الصيغة التي تحدد علاقة المثقف المسلم بالفقيه على الصعيد المعرفي، ومن ذلك اعتبر ان باستطاعة المثقف المسلم ان يختار ما يشاء من آراء مبنوثة لدى المختصين من علماء الاسلام، وذلك حينما يكون قادراً على التمييز بين الآراء ومداركها الاستدلالية، كالذي فصلته في كتاب (الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر). كذلك هناك صيغة اخرى للعلاقة بين المثقف والفقيه تناولتها في كتاب (القطيعة بين المثقف والفقيه)، حيث يكون فيها المثقف الديني في دائرة

تقابل دائرة الفقيه، الامر الذي قد يفضي بهما إلى القطيعة معرفياً.

س: ماذا تقصد بانشاء علم للطريقة؟

ج: مختلف العلوم تحتاج إلى منطق أو منهج يساعد على ضبطها في علاقتها بموضوعاتها المبحوثة. ومعلوم ان ولادة المنهج من الناحية التاريخية تأتي بعد قيام العلم، اذ لا مكانة للمنهج بدون العلم، فبعد ذلك يأتي المنهج ليتصدى له بالضبط والتحقيق. فمثلاً علم اصول الفقه نشأ بعد الفقه، وكذا علم النحو بالنسبة إلى اللغة، وعلم العروض بالنسبة للشعر، وكذا علم المنطق بالنسبة لمختلف ضروب المعرفة .

هكذا جميع العلوم ولدت فيما بعد مناهج منطقية تحدد اطر التفكير والاستدلال فيها. كذلك نحن نعتبر ان وجود مذاهب كثيرة وعلوم عديدة كلها تشترك بموضوع واحد هو فهم النص الديني لا بد وان تحتاج إلى علم للمنهج يعمل على ضبط طرائقها في الفهم والمعرفة ضمن دوائر كبيرة عامة تتناسب مع كثرتها. وبالتالي لا بد من علم للمنظومات المعرفية والطرق التي غرضها فهم النص عبر توضيح قنواتها الفكرية واحوالها المعرفية لتحديد ما يتولد عنها من فهم ونتاج. فكل جهاز معرفي يتضمن خمسة عناصر أو اركان يتناولها علم الطريقة بالفهم والدرس، وهي: المصدر المعرفي، والاداة المعرفية، والاصول المولدة للمعرفة، كذلك الانتاج المعرفي، وايضاً آلية فهم النص ذاته.

س: ماذا تقصد بالاصول المولدة للمعرفة؟

ج: تتأسس المذاهب والتيارات المعرفية على أسس قبلية هي التي تحدد المضامين في الانتاج المعرفي، واذا كانت المسألة تتعلق بفهم النص الديني؛ فان للمذاهب الاسلامية أصولاً معرفية قبلية مسؤولة عن التوليد المعرفي وفهم النص.

فمثلاً ان الفكر الفلسفي والصوفي كلاهما يقومان على أصل مولد واحد هو «السنخية»، ويقصد بها الشبه الوارد بين الاصل والفرع، فهذا الاصل هو الذي انبنت عليه مختلف النظريات والمقالات الفلسفية والصوفية المتعلقة بتفسير الوجود، كمقالة الواحد لا يصدر عنه الا واحد، ووحدة الوجود، وسائر القضايا الفلسفية الاخرى. فكل هذه القضايا تعتمد على مقالة السنخية كأصل مولد. وكلمة (سنخية) لفظة ترد في الكتب

الفلسفة الإسلامية، ولكن اعتبارها أصلاً يشار إليه في التوليد المعرفي لا نجده في الكتابات؛ سواء القديمة منها أو الحديثة. ومعنى كلمة من سنخه، أي من أصله، وترد في الفكر الفلسفي حول علاقة الشبه بين العلة والمعلول.

وعليه فإن مختلف القضايا الأساسية للفلسفة والصوفية منبعثة من هذا الأصل المعرفي، أو هذا ما توصلت إليه وكشفت عنه في كتاب (مدخل إلى فهم الاسلام)، ومن ذلك انه من الناحية التاريخية للفلسفة أوضحت كيف يتوارى هذا الأصل خلف الكثير من النظريات الفلسفية منذ أول الفلاسفة طاليس وحتى سائر الفلاسفة اليونانيين وكذلك الرومانيين ثم داخل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، وأظهرت ذلك عند الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن عربي والسهروردي وصدر الدين الشيرازي. فجميع فلسفات هؤلاء قائمة على ذلك المولد.

س: جزء من النقد الذي أراه ضرورياً لفكر الجابري الذي شاركت في نقده، في كتابك (نقد العقل العربي في الميزان)، ان الجابري قام بالعمل على فكرة الانفصال في الفكر الاسلامي وأدى به ذلك إلى شق هذا الفكر ضمن أنظمة معرفية ثلاثة، ونلاحظ في عمك أنك من جهة تنتقد الجابري على التناقضات التي وقع فيها، ولكن هذه النقطة بالذات تبدو فيها مستنداً ومضيفاً أو منقحاً لفكرة الجابري حول الأنظمة المعرفية في (العقل العربي).

يعني أنا أميل إلى التشديد على الوحدة في الفكر الاسلامي، بينما العمل يجري على فكرة تفريعه وشقه، ما رأيك؟

ج: حينما اتكلم عن الفكر الاسلامي باطلاق لا اتكلم عنه من منطلق عقل واحد يحوي أنظمة متعددة يطلق عليه العقل العربي أو العقل الاسلامي، لأن في كل بيئة لا بد من وجود تمايزات وتناقضات في بنياتها المعرفية، والبيئة الاسلامية ليست خارجة عن هذا المنطق. هناك تداخلات بين المنظومات المعرفية لدى التيارات والمذاهب في مختلف البيئات، لكن المهم هو وجود بنى واسس قبلية قد تختلف من اتجاه إلى اخر، وهي التي نعتبرها تحدد طبيعة ما تستند اليه الافكار والمعارف.

يمكن القول ان الخلل الاساس في نظرية الجابري هو انه إعتد على مقالة العقل العربي كعقل واحد في الوقت الذي ضمنه ثلاثة عقول عالمية

احدها يعود إلى العقل العربي، وهو ما اطلق عليه النظام البياني، والاخران يعودان إلى بيئة غير عربية سيما البيئة اليونانية، وهما النظام البرهاني والعرفاني. فهذه ثلاثة عقول عالمية. فحتى العقل الغربي جعله متحداً مع العقل اليوناني وهما مختلفان. لكنني لست بصدد نقد هذه النقطة في الخلاف بين العقل اليوناني والغربي. فهذه عقول العالم بحسب الجابري وهي لا تخرج برأيه عن ثلاثة.

يضاف إلى ذلك ان الجابري تصوّر بأن هناك قطيعة تامة بين النظامين العرفاني والبرهاني، بحيث ان أحدهما يقف على الضد من الآخر، في حين انهما من وجهة نظري يستندان إلى أصل مولد واحد هو السنخية، فانتاجهما المعرفي يتشابه بل يكاد يتماثل، بدلالة انك تجد كل فيلسوف ينحو نحو العرفان، وكل عارف ينحو نحو الفلسفة، وينطبق هذا الحال حتى على ابن رشد فضلاً عن ابن عربي، وهناك محاوراة بين ابن رشد وابن عربي تكشف عن نفي التضاد المزعوم، وقد نقلناها في كتاب (نقد العقل العربي في اليزان).

س: ألا يمكن اعتبار فكرة قياس السابق على اللاحق التي قام عليها اساس مهم في الفكر الاسلامي متقاربة مع مقالة السنخية، وبالتالي نضطر إلى اعتبار النظامين الوجودي والمعياري يتلاقيان في اصل مولد؟

ج: الحقيقة ان فكرة القياس هي فكرة صورية لا تحمل في حد ذاتها مضموناً محدداً، وبالتالي من الممكن ان يستخدمها كلا النظامين، مع الاخذ بالاعتبار انه داخل نظام الفكر المعياري هناك اضطرار لاستخدام القياس الظني في بعض حقوله المعرفية، كالحال مع الحقل الفقهي. أما عن السنخية فهي ليست صورية بل قضية تعمل على تحديد العلاقات الخارجية في الواقع والوجود. لهذا لها خصوصية وجودية بالنسبة إلى النظام الوجودي الذي يعتبر علاقات الاشياء قائمة على السنخية، أو ان بعضها مربوط بالبعض الآخر بنوع من الشبه.

فالقياص القائل (كل انسان فان ومحمد انسان فمحمد فان) هو قياس يقيني، لكن النتيجة هنا معتمدة على المقدمة أو متضمنة داخلها، وهي لا تتحدث عن الواقع الخارجي، فهي مجرد قضية منطقية. أما السنخية فانها تحدد طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول. فالمعلول يشابه العلة، وهو مرتبط معها

بمبدأ حتمي. وحيث ان الله هو علة الموجودات قاطبة، لذا فان هذه الموجودات تكون على شاكلته، وهي تتفاوت في الشبه معه بحسب القرب والبعد عنه ضمن سلسلة من المراتب الحتمية كما يقول النظام الوجودي.

س: هنا كأنك تستبعد كل ما أُطر ضمن علوم الفقه والكلام والتفسير.. الخ خارج الفكر الفلسفي، وهي فكرة شبه استشراقية تعتبر ان لا فكر فلسفياً عند المسلمين وانهم (استعاروا) الفكر الفلسفي من (الخارج) ما رأيك؟

ج: اقص بالتفسير؛ التقليدي منه، فعند الفلاسفة والمتصوفة تفاسيرهم الخاصة. وبالنسبة إلى كون المسلمين لا يحملون فلسفة خاصة وانما استعاروا الفلسفة من الخارج، اذا كان المقصود بها المعنى الوجودي القائم على السنخية والحتمية فهذا صحيح، ولكننا نستطيع القول ان الغرب الحديث لا يقوم على الفلسفة بمعناها التقليدي اليوناني، وانما يقوم على فلسفة اخرى استحدثها، ولو من خلال نقد الفلسفة اليونانية. كذلك الحال داخل اطار الفكر الاسلامي، اذ نلاحظ بأن النظام المعياري متمثلاً بعلم الكلام يحمل فلسفة اخرى مقابلة للفلسفة اليونانية. اذاً المشكلة هي في الاصطلاح. المسلمون يحملون فلسفة اصيلة متمثلة بنظريات علم الكلام.

س: ولكنك هنا تستخدم الفلسفة كاصطلاح خاص باليونان، مع انك تقول ان علم الكلام هو (نظام فلسفي)، بل انك تعتبر الفلسفة الغربية الحديثة، مختلفة عن الفلسفة اليونانية، بحيث ان اصطلاح (الفلسفة) يغدو جغرافياً ومختصاً باليونان فحسب؟

ج: المشكلة هي مشكلة اصطلاح لا اكثر، حتى ان لفظة (فلسفة) تعني محبة الحكمة وكانت ترد في الفكر اليوناني ثم سحبت إلى سائر مدارس الفكر الاخرى، كما هو الحال في الفكر الاسلامي والغربي. الفكر الغربي يحمل فلسفة تختلف في غالبها عن الفكر اليوناني، فالاساس الذي يقوم عليه الفكر اليوناني هو السنخية والمطابقة بين العقل والوجود، لكن الفكر الغربي لا يحدد هذه المطابقة بشكل مسبق، أو ان علاقة التطابق بين العقل والطبيعة هي علاقة مشكوكة، وهذه ايضاً تعتبر نوعاً من الفلسفة مقابل الفلسفة اليونانية، رغم ان الاشكالية التي تجمع الفكر اليوناني والغربي تتحد حول الواقع الموضوعي المتعلق بالطبيعة، لكن

الاشكالية في الفكر اليوناني أعم بحيث تشمل الوجود كله. كذلك في الفكر الاسلامي نلاحظ ان استخدام اصطلاح (الفلسفة) قد جرى لدى الاتجاهات التي انضوت تحت تأثير الفكر اليوناني ومنطقه، أما الاتجاهات الاخرى التي خالفت هذا الفكر فكانت تنتمي ضمن ما يسمى علم الكلام. ورغم التداخل بين علم الكلام والفلسفة الا ان البنى الاساسية والاصول المولدة لهما تختلف جذرياً.

س: ضمن عملك في الفكر الاسلامي وجدت تناقضات كبيرة، ما هي اهم هذه التناقضات؟

ج: ربما يكون من اهم هذه التناقضات التفريق الحاصل بين النظامين الوجودي والمعياري، فتجد العديد من رجال النظام الوجودي يتبنون القضايا المعيارية، تارة بشكل مستقل جنباً إلى جنب القضايا الوجودية، واخرى مبنية على هذه القضايا ومطبوعة بها. وكذا حصل العكس مع رجال النظام المعياري. فهناك تداخلات كثيرة بين النظامين أدت إلى التفريق لتضارب الاصول المولدة. فالنظام الوجودي نظام حتمي سنخي، علاقته قائمة على مبدأ الحتمية والسنخية، أما النظام المعياري فعلى خلاف ذلك لا يقوم على هذين المبدئين في مراتب الوجود. وهذا يعني ان الاول يفضي إلى تصور وحدوي مترابط الوجود، والاخر يفضي إلى تصور مثنوي استقلالي. ربما كانت هذه اهم التناقضات في تراثنا المعرفي الاسلامي.

س: هل تميل إلى سيادة احد النظامين؟

ج: بل اتبنى نظاماً ثالثاً اطلق عليه (النظام الواقعي)، وهو يتأسس على الواقع كمصدر معرفي لفهم القضايا الاسلامية وحلها. وللاسف يكاد يكون الواقع غائباً في الفكر الاسلامي؛ سواء في دائرة النظام الوجودي أو المعياري. فبالرغم من ان كلا النظامين كانا يمارسان طريقة العقل في التفكير، كما هو الحال مع الفلسفة في النظام الوجودي وعلم الكلام في النظام المعياري؛ لكن ذلك كان يجري خارج حدود الواقع أو يتعالى عليه. نجد أحياناً طرحاً لاشكالية العلاقة بين العقل والنص؛ سواء داخل النظام الوجودي أو المعياري، إلا انه لم تطرح اشكالية الواقع، سواء مع العقل أو النص. واعتبر ان هذه من اكبر الثغرات في تراثنا المعرفي. وقد

انكشف لدى القرنين الماضيين مدى الحاجة إلى التفكير في الواقع ومتغيراته وعلاقته بكل من العقل والنص.

س: ما رأيك بمشاريع نقد الفكر الاسلامي، التي موضوعها نقد النص نفسه؟

ج: ان تعاملي مع النص هو كالتعامل مع المسلمات. اذ اعتبر النص مادة خام أو موضوعاً للدراسة من دون إشكال، انما المشكل في الفهم لا النص ذاته لكونه ذا مصدر إلهي. والسؤال المركزي الذي ينبغي توجيهه هو كيف نفهم النص مع كثرة الخلاف حوله. وهنا لا بد من التعامل المنهجي طبقاً لعلم الطريقة، مع الاخذ بعين الاعتبار ان ما تم التعامل به مع النص كان معزولاً عن فهم الواقع، وهي نقطة خلل تراثنا الاسلامي.

س: أين يوجد تأصيل هذه الفكرة لديك، هل يمكن اعتبار مثلاً نظرية المقاصد عند الشاطبي أصلاً من أصول هذه الفكرة لديك؟

ج: بالرغم من اهمية نظرية المقاصد كما فصل الحديث عنها الشاطبي الا انها وُظفت لتبرير الاحكام الشرعية دون تأسيسها. اذ أريد منها الكشف عن ان مختلف الاحكام الشرعية لا تخلو من اندراجها ضمن ثلاث مراتب من المقاصد المصلحية، هي المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ولم توظف للكشف عن احكام جديدة مناسبة الا في حدود ضيقة، كالحال مع ما يسمى بالمصالح المرسلّة. بل ان الشاطبي نفسه قد تعامل مع التشريع من منطلق الحسن والقبح الشرعيين، طبقاً لطريقة الاشاعرة التي تنكر الكشف العقلي في مجال الاحكام، فهي لا تتقبل الا ما كان ضمن دائرة ما نطق به الشرع، فكيف اذاً يستثمر الواقع والحال هكذا؟

ان المحاولة التي جاء بها الشاطبي لم تكن جديدة في هذا المضمار، بل هناك فقيه سبقه جاء بما هو جديد في الامر، وهو نجم الدين الطوفي الحنبلي الذي عاصر ابن تيمية واتي بما هو جديد في استثماره للواقع عبر نظريته في المصلحة وترجيحها على حكم النص والاجماع عند التعارض. ونعلم ان جميع الذين جاءوا بعده لم يتقبلوا الفكرة التي طرحها. لكننا نعرف اليوم بأن الامام الخميني في الوسط الامامي الاثنى عشري قد دعا إلى ما يشابه هذه النظرية للطوفي.

س: ضمن الفكر الاسلامي نجد تقاطعات بين النظامين اللذين اقترحتهما، في أشخاص مثل الغزالي، كيف تفسر هذه الحالة؟

ج: اذا تركنا النواحي التي يمكن توظيفها في الخلاف والتمذهب، فمن الناحية العلمية الصرفة هناك فعلاً بنى مختلفة، فاذا اخذنا صدر الدين الشيرازي وهو يفسر مثلاً آية ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ فإنه يقوم بربطها ببداية الوجود وتسلسله معتقداً انها تعني بأن كل الخلائق تصدر على شاكلة المبدأ الاول، أو واجب الوجود كما يطلق عليه الفلاسفة، مثلما جاء في الحديث النبوي: خلق الله آدم على صورته. فهذا التفسير ينبني على روح معرفية خاصة تحوّل ما ظاهره معياري إلى طبيعة اخرى مختلفة. فبدلاً من تفسير الآية بحسب ما تبديه من مظهر يتجلى فيه عمل الانسان كموضوع قابل للتعدد والتنوع لتتحدد عليه القيم والمعايير؛ فان الموضوع في التفسير الوجودي كما يدلي به الشيرازي ليس العمل الانساني بما هو فعل سلوكي وارادي، أو معياري، وانما هو صدور ذوات الخلائق أو وجوداتها بحيث تكون على شاكلة ما عليه المبدأ الاول. كذلك فإن ابن رشد الذي يمثل جانب الفلسفة الخالصة يعتبر أن اصل التكليف والطاعة في عالمنا الانساني مستمد من سنخ التكليف والطاعة في عالم العقول والافلاك، ويرى بان لله امرأً حكم فيه على الفلك الذي يخصه بالحركة وامر سائر المبادئ المفارقة بان تأمر جميع الافلاك الاخرى بالحركات، معتبراً هذا الامر هو الذي قامت عليه السموات والارض، وهو التكليف والطاعة التي هي الاصل في التكليف والطاعة للانسان، ولذلك اعتبر عبادة الفلاسفة وشريعتهم الخاصة وجودية وان الله لا يعبد بعبادة اشرف من عبادة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته على الحقيقة الذي هو اشرف الاعمال عند الله واحظاها لديه.

كذلك فعل زعيم العرفاء الشيخ محي الدين بن عربي، فهو يرى ان معنى آية ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه﴾ هو ان الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة، وبالتالي فمن حيث الحقيقة لا يوجد عصيان، والكل في طاعة الله، أو ان كل عبادة البشر صحيحة على هذا الشكل. يضاف إلى أنه ابدى بعض التحير والتشكيك في التكليف، كما في ابياته الشعرية:

الرب حق والعبد حق ياليت شعري من المكلف
ان قلت عبد فذاك نفي او قلت رب فما يكلف

من هذا المنطق يختلف النظام الوجودي عن المعياري جذرياً.

س: كيف يتلبس النظامان مع بعضهما؟

ج: في البدء لا يمكن انكار ظاهرة المفارقة في التلبس المشار اليه لدى الكثير من رجال النظامين، بحيث كانت الحصيعة هي التلفيق عند العجز عن التوفيق. والواقع ان اصل المفارقة يعود إلى علاقة النظام الوجودي بالقضايا المعيارية التي يثيرها النص الديني، سيما تلك التي لها علاقة بنظرية التكليف. فرجال هذا النظام يؤسسون قضاياهم طبقاً للبنية الوجودية القائمة على السنخية والحتمية، لذلك فحين يقرأون الخطاب وما يتضمنه من إشارات معيارية فانهم يضطرون إلى جعل القراءة قائمة على ظاهر وباطن، فالظاهر هو ذلك الذي يحفظ للخطاب معياريته الخاصة، لكن الباطن ما يقوم بنفيها وتحويلها إلى طبيعة اخرى تتسق والبنية الوجودية تبعاً للسنخية والحتمية. لذلك تجد بعضهم لا ينكر عصيان ابليس لربه، لكنه يرى هذا العصيان عين عبادته وطاعته. فمن حيث الظاهر يكون ابليس عاصياً، لكنه من حيث الباطن مطيع. والقصد من ذلك ان الامور تجري بشكل حتمي.

وواضح ان الغزالي هو ما جعل التصوف النظري يتغلغل بقوة ضمن الحضانة الاسلامية، وذلك بمداخلتها مع الاعتبارات المعيارية، اذ كانت شخصيته مؤثرة، سيما وقد ردّ على الفلاسفة وغيرهم، وكسب بذلك تعاطف الغالبية من المسلمين. كذلك نجد في الوسط الامامي الاثنى عشري الكثير من الفلاسفة والمتصوفة هم في الوقت نفسه فقهاء ومتكلمون، وقد تأثروا بالغزالي وابن عربي. لكن اغلب رجال النظام المعياري لم يتقبلوا دائرتي النظام الوجودي (الفلسفة والتصوف النظري)، قديماً وحديثاً.

س: هل هناك إذن تعايش بين الاتجاهات هذه، أم ان هناك نوعاً من

الحروب الفكرية؟

ج: من منظار تاريخي هناك معاشات وفي قبالتها توجد حروب كتلك التي اقامها ابن تيمية في نقده للاتجاه الصوفي والفلسفي. ولكن هناك من وقف ضد الفلسفة دون التصوف. ومنهم من اكتفى بالجانب العملي الذي تمارسه الصوفية من الزهد والاخلاق والمعاني التي تقرب إلى الله تعالى

دون الاخذ بالاصول المعرفية الاساسية لهذا المذهب الوجودي. فمثلاً ان كلاً من الشاطبي وابن خلدون ينتقد الفلسفة في الوقت الذي يميلان فيه إلى التصوف، واغلب الظن انهما لا يعولان على الاسس القبلية للتصوف. لكن حيث ان هناك بعض الصفات المتشابهة بين الاشاعرة والتصوف؛ فقد ادى ذلك إلى جعل الكثير من الاشاعرة يميلون إلى التصوف. وتتحدد المشابهة بأن كلا الطرفين لا يميلان إلى الممارسة العقلية، فهما يقومان على نقد العقل. كما تنبني نظرية الاشاعرة في القضاء والقدر على فكرة الكسب التي تستلزم الجبرية، وهو ما يقربها من الصوفية، رغم ان الاخيرة اكثر ايغالاً ببلوغها النزعة الحتمية الصرفة. كما ان رؤية الاشاعرة للطبيعة والحوادث تبعاً لنظريتها في الاعراض وعلاقتها بالجواهر؛ تقترب من رؤية الصوفية للوجود. ايضاً فإن كلا المذهبين قائل بمقالة: لا فاعل في الوجود الا الله.

س: هذه الوقائع تجعلنا نميل اكثر فأكثر إلى منطق الوحدة لا الانفصال. ما هو رأيك لمصادر الفكر هذه، وهل تعتقد بمصادر اجنبية في الفكر الاسلامي؟

ج: في الحقيقة هناك عناصر مؤثرة خارجة عن البيئة الاسلامية، كما هناك عناصر ذاتية داخلية تصدق حتى على النظام الوجودي. فمثلاً لدى التصوف بعض العناصر التي تنسجم مع النزعة الذاتية للفكر الاسلامي، سيما ما يتعلق بالقيم الاخلاقية العملية والروحية، مثلما نجد اصولها الكاشفة لدى سيرة النبي الاكرم (ص) وأهل بيته واصحابه والتابعين. لكن الفكر الصوفي كتنظير لا يختلف من حيث اصوله المولدة عن الفلسفة. ومن الناحية التاريخية فان للتصوف اصولاً قديمة. فالهرمسية شاعت قبل قرون من الاسلام، وكانت لها طرق معرفية خاصة للانتاج المعرفي وفهم الوجود، وهي تختلف عن الفكر المعياري، بالقدر الذي تتحد فيه مع الفكر الفلسفي، وقد ظهر اثر ذلك عند الاشراقيين الذين جمعوا بين الفلسفة والتصوف، باعتبار ان العلاقة بينهما قائمة على اصل مولد واحد هو السنخية، وان الفارق بينهما هو كالشعرة التي سرعان ما تنقطع.

هل هناك اثنيونية في الوجود ام وحدة وجود؟ يقول الفلاسفة بالاثنيونية ضمن وحدة نوعية، والعرفاء ينفونها ويثبتون وحدة شخصية تتشكل باشكال مختلفة. وسواء اخذنا بالاثنيونية كما تراه الفلسفة، أو بالوحدة، ففي

النظريتين ليس هناك مفهوم للخالقية بالمعنى الذي يراه النظام المعياري، بل توجد ضرورة وجودية تبعاً لوحدة الوجود أو للثنائية الازلية للعلة والمعلول. الامر الذي يختلف جذراً عن تفكير النظام المعياري. اي ان النظام الوجودي قائم في الاساس على اعتبارات الذات الالهية بما هي وجود تترتب عليها سائر الموجودات في العالم، اما النظام المعياري فهو قائم ليس على اعتبارات الذات بما هي وجود، بل تبعاً للقدرة والارادة الالهيتين، والتي عليهما تترتب سائر العلاقات الاخرى ومنها تلك المتعلقة بتكليف الانسان.

س: هل تعتقد ان الية التفكير الاسلامية المعيارية ما تزال مسيطرة ضمن البنى الفكرية الحالية، ام ان تطورات حصلت نتيجة التغيرات الكبيرة التي تعيشها المجتمعات الاسلامية؟

ج: الحركات الاسلامية هي انعكاس للنظام المعياري، والكثير منها متشبث بالدائرة النقلية أو البيانية لهذا النظام، ويبدو ان الدائرة البيانية ما تزال مهيمنة في العالم الاسلامي، سواء في التخصصات العلمية أو في الحركات الاسلامية. ومع ذلك فهناك حركات جديدة تعمل على خلخلة نظرية هذا النظام.

الحركات الاسلامية ما تزال تعيش تحت كنف النظام المعياري. الهيمنة ما تزال مستمرة، لا يوجد تنظير مهم يدخلنا في منهج جديد يختلف عن النظامين المعياري أو الوجودي. هناك اضطرابات تفضي إلى تغيير في المواقف والرؤى نتيجة ضغوط الواقع، لكن دون تغييرات جذرية منظرية.

س: لقد تحول التفكير في الدين إلى نوع من الدين بشكل صار يمنع أي تحديث حقيقي في بنية التفكير الاسلامي، لماذا؟

ج: ربما يكون السبب في ذلك الخشية من ترك الدين ذاته. فهذه الخشية جاءت نتيجة الضغوط الكبيرة للواقع كأمر طبيعي افرزته تطورات الاحداث. كما يتعلق الامر من جهة ثانية بالضغط الاستعماري الذي يمارسه الغرب لاجل الهيمنة بمختلف تجلياتها، ومنها الهيمنة الثقافية. فكل ذلك يجعل اهل الاسلام يخافون على الدين من الضياع. وهكذا كثيراً ما يتم التشبث بمحاولة ابقاء ما كان على ما كان، أو الحفاظ على ما ينسب للسلف، خشية الخروج عن الدين، ولا ننسى اننا امام

طريقة تفكير سادت قرونًا طويلة من الزمن، فليس من الهين زعزعتها، لذلك تبدو انها ما زالت مهيمنة رغم محاولات التجديد. وعموماً ليس هناك منهج اسلامي جاهز لتسديد حاجات الواقع الحالي ويكون مؤهلاً للتبني.

س: كيف نؤسس منهجاً جديداً ونحافظ فيه على النظام المعياري في الان نفسه؟

ج: انا لست من الداعين إلى المحافظة على ذات النظام المعياري، بل ادعو للمحافظة على القيم المعيارية التي يحملها الخطاب الديني كمسلمات اساسية لا غنى عنها، كما تتمثل بنظرية التكليف، لكن خارج حدود هذه المسلمات أو القيم فان بالامكان اشادة نظام اخر يخالف النظام المعياري وينافسه في الفهم، وارى ان امكانية ذلك متوفرة اذا ما تبيننا المنهج الواقعي، اي ان بالامكان انشاء نظام ثالث يفترض فيه الاصاله من غير تضارب مع مسلمات الاسلام، كما يفترض فيه ان يكون قادراً على حل مختلف المشاكل التي يعاني منها النظام المعياري، سيما عندما يتبنى نظرية المقاصد ويعطيها زخماً من البناء والتغيير للاحكام.

س: لناخذ مثلاً على معالجتك الواقعية للنص مسألة القروض وعلاقتها بالربا؟

ج: عادة ما يستند رجال النظام المعياري في فهمهم لقضية الربا طبقاً لمبدأ المثلية، اي على المقترض ان يسترد إلى المقرض مثل ما استقرضه بالضبط، بغض النظر عما ينال النقد من تغيرات في قيمته الشرائية، وهم يستندون في ذلك إلى بعض النصوص وابرزها الحديث النبوي القائل: كل قرض فيه نفع فهو ربا أو فهو حرام. لهذا يمنعون اي زيادة للمقرض على المقترض، والحال ان تغيرات القيمة الشرائية للنقد هبوطاً وارتفاعاً تجعل من استرداد القيمة لا يكافئ المبلغ الاصلي محل الاقتراض، وهذا في حد ذاته ينطوي على زيادة أو نقيصة، وان كان بحسب الظاهر ان المبلغ هو هو أو مثله، لكن من حيث ان العبرة ليس بالنقد بما هو نقد كأن يكون ورقاً أو معدناً، وانما العبرة بما يستفاد منه في الاستهلاك وسائر المعاملات من البيع والشراء وغيرها. فهذه الفائدة أو القيمة هي التي تعد مناط التساوي، لذلك ليس من العدل استرداد المبلغ بمثله، انما العدل استرداد المبلغ بما يساوي القيمة الشرائية حين الاقتراض. وعليه فتحديد ذلك انما يتم عبر

مقاصد الشرع بعد التغيرات التي يفرضها الواقع على تحولات الاشياء.

س: ما تقوم به يبدو لي ضرورياً ولكنه متأخر كثيراً، ويخيل لي ان الحركة الفكرية العربية، التي ابتدأت منذ اكثر من قرن محاولات التجديد لم تستطع حل هذا السؤال الواضح، وهو الرجوع إلى الواقع، ويمكن وضع الفكر الايديولوجي بتشكيلاته المختلفة، القومي والماركسي، في الاطار الشكلاي نفسه، فقد اتجه إلى تأويل للواقع بدلاً من قراءة الواقع نفسه.

وأنت ترى وجود نوعين من التفسير والتحليل: البراني والجواني، وتنحاز إلى التفسير الجواني، ومن ناحية اخرى فانك تبتكر طريقة جديدة للتفسير، وتحاول ربط التفسير بالواقع، ألا يعني ذلك تناقضاً في داخل رؤيتك؟

ج: في الحقيقة لا يوجد تناقض. أقصد بالتفسير الجواني هو ذلك الذي يمتد إلى داخل المنظومة المعرفية ليجد العلاقات الرابطة فيما بينها بصورة ذاتية طبقاً للكشف عن الاصول المولدة للمعرفة. وهذا الامر ينطبق على المنهج الذي يعتمد في رؤاه على الواقع. فهنا انما اعتمد على المنطق الواقعي لا باعتبارات تبرير الواقع ولا باعتبارات تأثير الواقع على الفكر وجعل هذا الاخير مطية له، وهي الطريقة البرانية، وانما كمنهج معرفي نستفيد منه كمصدر للمعرفة والتحقيق في مختلف قضايانا المعرفية.

نحن نعلم مثلاً اننا لا نستطيع ان نفسر الكثير من النصوص الاسلامية، سواء في القرآن الكريم أو الحديث، الا بلحاظ علاقتها بالواقع، فاذا عزلت النص عن الواقع لما أمكن فهمه باتساق. وبالتالي فمن الممكن النظر إلى المنهج الواقعي طبقاً للقراءة الجوانية ولحاظ الأصل المعتمد عليه في التوليد، وكذا المتفرعات التي تترتب على هذا الأصل كانتاج معرفي، وايضاً كطريقة لفهم القضايا الاسلامية.

س: ألا يمكن للتحليل الجواني ان يقيم توازناً مع التحليل البراني؟
ج: هذا صحيح. انا لا أرفض التحليل البراني أبداً، وانما هناك الكثير من القضايا التي لا يمكن فهمها الا من خلال آثارها البرانية، فنفهم الفكر على انه يتضمن الدوافع الايديولوجية فيفيدنا بذلك التحليل البراني، لكن

الذي أقوله بأن المنظومات المعرفية اذا ما كانت تحمل أفكاراً بعضها يمكن رده إلى البعض الآخر أو يتسق معه تمام الاتساق فمن الخطأ تشطير هذه الأفكار وردها إلى اعتبارات التحليل البراني، وانما لا بد من تفسيرها طبقاً للأصول المولدة، أي طبقاً للقراءة الجوانية. نعم من الممكن ايضاً طبقاً للتحليل البراني ان توظف القراءة الجوانية نتيجة للتأثيرات البرانية واستخدامها كفواعل ايديولوجية.

س: ضمن منظومة الجابري للتفكير يقوم بضم مفكري المغرب تحت سقف واحد، وأنت تعتبر هذا الموقف خاطئاً، لماذا؟

ج: في الحقيقة انني حاكمت الجابري في هذه النقطة وفي كثير من النقاط من خلال نفس المحددات التي حددها هو ذاته، فقد صنّف المفكرين المسلمين ضمن نظم محددة لها شروطها المعلنة، ومن أهم هذه الشروط الموقف من السببية، فهو يعد النظام البرهاني قائماً على مبدأ السببية الحتمية التي تتضمن عدم امكان انفصال المسبب عن سببه، خلافاً للنظام البياني الذي يرى جواز انفصال المسبب عن السبب. فطبقاً لمثل هذه التفرقة جعل كلاً من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كلهم ضمن النظام البرهاني، مع ان الكثير من هؤلاء لا ينتمون إلى طائفة الفلاسفة من جهة، كما انهم لا يعتقدون بمبدأ السببية الحتمية، فبعضهم أشاعرة يلتزم بموقف هذه الطائفة من السببية وتفسيرها طبقاً للعادة، مثل الشاطبي وابن خلدون. وبعض منهم لا يلتزم ايضاً بالسببية الحتمية ولا يعتقد بتفسير الأشاعرة لها، مثل ابن حزم، يضاف إلى ان الأخير يتبع المنهج الظاهري في التعويل على اللفظ مما يجعله ينحو إلى النظام البياني اللغوي، وان الشاطبي وابن خلدون يميلان للعرفان ويذمان الفلسفة. كما ان ابن طفيل معلوم اتجاؤه بأنه اتجاء عرفاني فلسفي على طريقة ابن سينا، وهو يعد الأخير إماماً له في هذا المجال، كما في مقدمة رسالته (حي بن يقظان).

س: كيف لمفكر من وزن الجابري وتأثيره القيام بنوع مما يمكن ان أسميه التلفيق الفكري، وما هو رأيك، اذا وافقتني سبب أو ضرورة ذلك؟

ج: في تصوري انه مضطر لهذا التقسيم؛ للاتجاه العام الذي بنى فيه نظريته اعتماداً على التفسير البراني. فلا شك بأن هذا التفسير يفضي إلى

تهوين الرؤية الجوانية المتسقة، فهو قد إعتد على التأثير السياسي في تكوين الأفكار وردودها، وحينما ضم فلاسفة ومفكري المغرب والأندلس ضمن النظام البرهاني، انما فعل ذلك ليتسق مع رؤيته في ان السياسة هي التي تنتج الأفكار، حيث اعتبر السياسة الأموية في الأندلس قامت برد فعل معرفي ضد الاتجاه المعرفي الذي اتبعته سياسة كل من الخلافة العباسية والفاطمية، أي ان هناك تضاداً في المواقف السياسية بين الاتجاه الأموي والإتجاهيين الآخرين، مما انعكس ذلك على تبني الفكر لكل منهما.

س: هذا يجعل من الفكر مطية للسياسة تمتطيها ويخرجه من فاعليته الذاتية، بينما يدفعنا الجابري أحياناً إلى الاعتقاد بوجود انساق أصلية تفصل بين النمط الفكري المنتج في المغرب عنه في المشرق، فيغدو فكر المغاربة الأندلسيين عقلياً نتيجة الطبيعة الأوروبية، ما رأيك بذلك؟

ج: في بداية كتابه (تكوين العقل العربي) يقول الجابري بأن الفكر ما هو الا ردود فعل للسياسة، وهو في نفس هذا الكتاب يحلل تواجد المذاهب الفكرية والنظم المعرفية طبقاً للصراع السياسي، فهو بهذا لا يولي التوالد الذاتي للمعرفة اهمية، لكنه من ناحية اخرى يسعى لترسيخ البنى المعرفية الثابتة، ولا شك ان هذه المقالة تعتمد على القراءة الجوانية للفكر عبر تفسيره لدور السياسة في توظيف الفكر، وعلى هذا الأساس فانه جعل من فكر المغاربة الأندلسيين فكراً يونانياً طبقاً للحاجات والاعتبارات السياسية، وليس طبقاً للطبيعة، انما كان الفكر جاهزاً، وما فعله الأندلسيون هو فقط الاتكال عليه واستجلابه من الأصول اليونانية. وهو بهذا يجمع بين القراءتين الجوانية والبرانية، لكنه يجعل من القراءة البرانية اساس توليد القراءة الجوانية، وهنا مكن الخطأ كما اوضحت ذلك طبقاً لمنهج حسابات الاحتمال.

س: في محاكمتك لاختيار الجابري عنوان (نقد العقل العربي) تعتبر محاججته في هذا الموضوع مغلوطة، وترکز على فكرة عقل اسلامي، لماذا؟

ج: في هذه النقطة أيضاً ألجأ إلى نقد الجابري من خلال نفس المنطلقات والمحددات التي إعتد عليها والتي أوقعته بالمفارقة والتناقض.

فهو يعد العقل العربي من حيث الأساس عبارة عن عقل لغوي بياني، لكنه في الوقت نفسه يضم اليه صنفين آخرين من العقل هما العقل البرهاني الفلسفي والعقل العرفاني (اللامعقول)، مع انه يعد هذين العقليين الأخيرين لم ينشأ من بيئة عربية، وانما مردهما بلاد اليونان وفارس. واذا اخذنا باعتبار ان الجابري يرى اتحاداً في ماهية العقل اليوناني والعقل الغربي الحديث، وانه يعد عقول العالم العلمية الثلاثة، هي العقل العربي واليوناني والغربي، فان النتيجة تصبح بأن العقل العربي يفتقر إلى الخصوصية في قبال غيره من العقول، وذلك لأن هذا العقل من وجهة نظره يحمل الأنظمة الثلاثة التي ذكرناها، وبعضها يعود إلى بلاد اليونان المتحد مع الفكر الغربي، فبالتالي يصبح العقل العربي عقلاً عالمياً لا يوجد في قباله عقل آخر ينازعه، في حين انه يضعه من جانب آخر في قبال العقليين اليوناني والغربي، وهذا هو التناقض.

أما بخصوص إن كان العقل عربياً أم اسلامياً، فمع اعترافنا بأن احدهما لا يمكن عزله عن الآخر، بمعنى ان الموجود والحاضر لدينا هو عقل عربي اسلامي، لكن اذا اعتبرنا ان محددات العقل العربي هي اللغة والتاريخ والعرق وما اليها، وان اعتبارات العقل الاسلامي هي المحددات التجريدية النابعة من العقل المجرد ومن النص، باعتباره معطى الهياً، فان التراث الغالب في هذه القضية انما يصطبغ بالصبغة الاسلامية، مع أخذ اعتبار التداخل ما بين الصبغتين العربية والاسلامية.

س: ترى أيضاً تناقضاً رئيسياً في اعتبار الجابري الأنظمة البياني والبرهاني والعرفاني ضمن بنية واحدة، ما هو هذا التناقض، ولماذا لا يستطيع (العقل العربي) التكامل ضمن الخلاف؟

ج: ليس لدي ممانعة من ان يكون هناك خلاف في نظم العقل الواحد، بمعنى ان ادانتي للجابري لا لكونه جعل هذا العقل حاملاً لنظم معرفية متضاربة، بل مؤاخذتي عليه تناقضه بالذات، وهو انه جعل العقل العربي حاملاً لعقول العالم في الوقت الذي اعتبره ذا خصوصية محددة في قبال العقليين الآخرين، اليوناني والغربي. وبعبارة اخرى، انه تارة يعتبر العقل العربي متمثلاً بالنظام البياني ضد العقليين الاجنبيين المتمثلين بالنظامين البرهاني والعرفاني، واخرى انه يعتبره حاملاً لثلاثة عقول أو نظم معرفية، وهو بذلك يلحق النظامين الاخرين ضمن هذا العقل.

س: خلال نقده لادراج فكر الشيعة الامامية ضمن النظام العرفاني تذكر ان بعض الاتجاهات العرفانية موجودة وتتحدى اتجاه المعيار الشيعي، هل يعني ذلك امكان استنتاج فكرة اختراق كافة الأنظمة المعرفية للاتجاهات المذهبية الاسلامية، وبالتالي خطأ نظرية العزل والفصل عند الجابري؟

ج: هذا صحيح وقد أكدت على ذلك في (مدخل إلى فهم الاسلام)، لأن المذاهب تتداخل فيما بينها، فتجد المذهب السني يحمل اتجاهين وجودي ومعيارى، وكذا الحال مع المذهب الشيعي، مما يعني ان كل مذهب ينقسم على ذاته من جانب ويتداخل مع الآخر من جانب آخر.

س: في مقابل نقد فكرة نقد العقل العربي، وباستبدال العربي بالاسلامي، هل نجد لديك اتجاهاً لنقد العقل الاسلامي، أم انك تقوم بمحاولة تفسيرية فحسب؟

ج: اعتبر مقولة العقل الاسلامي تختلف كلياً عما نطلق عليه «الاسلام»، وبالتالي فانه اذا لم يجز لنا ان ننقد الاسلام باعتباره ديناً الهياً مسلماً به، فان من الجائز، بل من الواجب، نقد العقل الاسلامي باعتباره عقلاً اجتهادياً قابلاً للإصلاح والتصويب. ومن هذه الناحية فان نقدي للعقل الاسلامي لم يأت بعنوان تقديم بديل في قبالة، بل من حيث اعادة النظر فيه واصلاحه ليكون ذا كفاءة لحل المشاكل المطروحة.

س: ما هو رأيك بالنقد المسمى نقد العقل الاسلامي الذي يقوم بتفكيك وقراءة النص المقدس حسب المناهج العلمية الحديثة؟

في واقع الأمر لا مانع من ان يكون هناك نقد للعقل الاسلامي بما يعبر عن اجتهادات لفهم الاسلام أو فهم النص المقدس، وأعني بذلك القرآن الكريم، باعتباره قطعي الصدور، فاذا كان النقد يتوقف عند حدود الفهم فلا مانع منه، ولا مانع من استخدام المناهج والمعايير العلمية الحديثة المناسبة، لكن اذا كان النقد يمس قدسية النص أساساً فهو غير مقبول باعتباره ينطلق من منطلقات خارجية، أي ينطلق من منطلقات لا تمت إلى العقل الاسلامي بصلة، والذي علينا هو ان نعمل على نقد العقل

الاسلامي من داخله لا من خارجه.

س: نجد حالياً استعادة ندوات فكرية في كل الأقطار العربية حول ابن رشد، على شكل مهرجاني واستعراضى في كثير من الأحيان، هل تعتقد ان اللحظة الرشدية تستحق كل هذا الاهتمام بها، أليس في ذلك نوع من الاصطفاء والاقصاء ضمن الفكر العربي الاسلامي، ولأهداف سياسية أكثر منها فكرية؟

ج: الذي أتصوره انه يمكن ان يكون هناك أكثر من سبب لهذا الاهتمام، باعتبار ان الذي ساد في الفكر العربي الاسلامي هو الغزالي أو فكر الغزالي، وليس فكر ابن رشد المخاصم له، كذلك باعتبار ان من ضمن ما إعتمدت عليه النهضة الغربية هو فكر ابن رشد بما يعبر عن أفضل شارح لأرسطو. أتصور ان هذين السببين هما اللذان حركا الساحة العربية تجاه ابن رشد. وبعبارة اخرى ان سبب التعويل على ابن رشد هو لأنه كان ضد الاتجاه الاشعري والعرفاني كما يتمثل لدى الغزالي من جانب، وكتقليد لما لجأت اليه النهضة الغربية طمعاً في تحقيق شيء من النهضة اعتماداً على ما يسمى (العقلانية) من جانب اخر.

حاوره حسام الدين محمد

المصادر

... (أ) ...

- ابن أبي الوفا

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الإسلامية
الالكترونية www.almeshkat.net

- ابن أبي يعلى الحنبلي

طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- ابن تيمية

رسالة السياسة الشرعية، ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية، مكتبة
النهضة الحديثة، 1404هـ.

مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

- ابن الجوزي

تلبيس إبليس، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور الجميلي، دار الكتاب
العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

صيد الخاطر، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- ابن حزم

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ.

الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعته لجنة من العلماء، دار الجيل ببيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م.

المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ-1960م.

النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الالكترونية.

- ابن حنبل، أحمد

مسند الإمام أحمد، عن مكتبة الايمان الالكترونية
www.aleman.com

مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة التمهيدية، 1392هـ-1972م.

- ابن خلدون

المقدمة، طبعة مؤسسة الأعلمي في لبنان.

تاريخ ابن خلدون، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.

- ابن رشد الحفيد

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة،
1405هـ - 1985م.

الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفي، تقديم وتحقيق
جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى،
1994م، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

- ابن زهرة

الغنية، ضمن الجوامع الفقهية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي في
قم، 1404هـ.

- ابن سلام، أبو عبيد القاسم

الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، الطبعة الاولى، 1981م.

- ابن طاووس الحسني

كشف المحجة لثمرة المهجة، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف،
1370هـ - 1950م، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية
www.yasoob.com

- ابن عابدين، محمد امين

العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت.

حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، 1421هـ - 2000م،
بيروت، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الشبكة الإسلامية
www.islamweb.net

- ابن عاشور، محمد الطاهر

مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي،
دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

- ابن عبد البر النمري

جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات
الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- ابن عبد السلام، العز

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الالكترونية (لم
تذكر ارقام صفحاته).

- ابن العربي، أبو بكر

أصول الفقه، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

- ابن فرج القرطبي

أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية.

- ابن فرحون

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- ابن قتيبة

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

- ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل ببيروت، 1973م.

أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.

- ابن كثير الدمشقي

تفسير القرآن العظيم، قدم له الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة ببيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ - 1987م.

اختصار علوم الحديث، شبكة المشكاة الالكترونية، (لم تذكر ارقام صفحاته).

- ابن المقفع

رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مقدمة و اشراف عمر أبو النصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الاولى، 1996م.

- أبو الأجفان، محمد

فتاوى الامام الشاطبي، حققها وقدم لها محمد أبو الاجفان، مطبعة الكواكب، تونس، الطبعة الثانية، 1406هـ -1985م.

- أبو زهرة

أصول الفقه، دار الفكر العربي في القاهرة.

أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

مالك، دار الفكر العربي.

الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

محاضرات في عقد الزواج وآثاره، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971م.

- أبو فرج الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب

الاستخراج لأحكام الخراج، صححه وعلق عليه السيد عبد الله الصديق، ضمن موسوعة الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979م.

- أبو يوسف

الخراج، تحقيق محمود الباجي، دار بو سلامة، تونس، 1984م.

- الإسترابادي، محمد أمين

الفوائد المدنية، طبعة حجرية بتبريز.

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل

مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، غني بتصحيحه هـ. ريتز، مطبعة الدولة في إستانبول، 1929م.

- الأصفهاني، عبد الله أفندي

رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسيني، مطبعة الخيام في قم، 1401هـ.

- الأصفهاني، محمد حسين

الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلامية في قم، 1404هـ.

- الألوسي، محمود البغدادي

روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 1408هـ - 1987م.

- الأمدى، سيف الدين علي

الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز، دار
الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

- أمين، أحمد

ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة.

- الأنباري، عبد الرزاق علي

منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، نشر الدار العربية
للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.

- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين

فوائد الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في
ذيل كتاب (المستصفي من علم الأصول)، انظر الغزالي.

- الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر
الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

المكاسب، مؤسسة مطبوعات ديني بقم، الطبعة الرابعة،
1370هـ.ش.

... (ب) ...

- البجنوردي، حسن الموسوي

منتهى الأصول، مكتبة بصيرتي في قم، الطبعة الثانية.

- البحراني، يوسف

لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة
النعمان في النجف الأشرف.

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الكشكول، مؤسسة الوفاء ودار النعمان، الطبعة الثانية، 1406 هـ -
1985 م.

الحقائق الناضرة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة بقم، عن
مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

- بحر العلوم، محمد مهدي

الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين
بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، مكتبة يعسوب الدين
الالكترونية.

- البخاري، محمد بن اسماعيل

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية.

- بدوي، عبد الرحمن

مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى.

- البري، زكريا

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الرابع)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية.

- البشري، طارق

المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ضمن بحوث ندوة « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي »، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية، 1987م.

- البصري، أبو الحسين

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م.

- البلاذري، أبو الحسن

فتوح البلدان، عني بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمد رضوان،
دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.

- البغدادي، الخطيب أبو بكر

الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية،
1421هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب
العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1417هـ - 1997م، عن مكتبة يعسوب
الالكترونية.

- البهبهاني، محمد باقر

الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ.

- البهي، محمد

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة
بمصر، الطبعة العاشرة.

- البيانوني، محمد أبو الفتح

دراسات في الاختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الاولى،
1395هـ - 1975م.

... (ت) ...

- التيراهي، المولوي سعيد الرحمن

الحبل المتين في اتباع السلف الصالحين، مكتبة ايشيق، استانبول،
1400هـ - 1980م.

... (ج) ...

- الجزائري، محمد جعفر المروج

منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة الخيام في قم.

- الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران.

النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة يعسوب الدين
الالكترونية.

- الجصاص، أحمد بن علي الرازي

الفصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم
النشمي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الطبعة
الثانية، 1414هـ - 1994م.

- الجمل، يحيى

تعقيب ضمن ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»،
مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية، 1987م.

- الجناتي، محمد إبراهيم

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل، مجلة
التوحيد، العدد 76، 1416هـ - 1995م.

- الجندي، أنور

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة.

- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك

البرهان في أصول الفقه، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد العظيم
الديب، طبع في مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، 1399هـ.

... (ح) ...

- الحائري، كاظم

الكفاح المسلح في الإسلام، إنتشارات الرسول المصطفى في إيران.

- الحراني، أحمد بن حمدان الحنبلي

صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الالباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ - 1984م.

- الخطاب، أبو عبد الله المغربي

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1978م.

- الحكيم، محسن الطباطبائي

مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب في النجف، الطبعة الرابعة، 1391هـ.

حقائق الأصول، نشر مؤسسة آل البيت في قم.

- الحكيم، محمد تقي

الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت للنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

- الحلبي، تقي الدين أبو الصلاح

تقريب المعارف، تحقيق رضا الأستاذي، طبع في إيران، 1404هـ.

- الحلبي، جمال الدين يوسف بن المطهر

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، إنتشارات الرضي بيدار في إيران،
الطبعة الثانية.

مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ضمن نصوص الدراسة في
الحوزة العلمية، تقديم وتحقيق محمد حسين الحسيني الجلاي، مؤسسة
الأعلمي، بيروت، الطبعة الاولى، 1408هـ-1988م.

- الحلبي، محمد بن إدريس

السرائر، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء).

- الحلبي، نجم الدين جعفر بن الحسن

معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل
البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

المختصر النافع في فقه الامامية، تقديم محمد تقي القمي، دار
الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1405هـ-1985م.

المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

- حميد الله، محمد

مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس
ببيروت، الطبعة السادسة، 1987م.

- الحيدري، كمال

مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي، قضايا إسلامية، العدد الثالث،
1417هـ-1996م.

... (خ) ...

- الخامنئي، علي الحسيني

أجوبة الإستفتاءات، العبادات، دار الوسيلة، الطبعة الثانية، 1415 هـ -
1995 م.

- الخراساني، محمد كاظم

كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم،
الطبعة الأولى، 1412 هـ.

- خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم في الكويت،
الطبعة الثانية، 1970 م.

- الخميني، روح الله الموسوي

الحكومة الإسلامية، المكتبة الإسلامية الكبرى، إيران.

- الخوانساري، محمد باقر الموسوي الأصبهاني

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية،
بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1991 م.

- الخوئي، أبو القاسم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير
الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم،
مطبعة الآداب في النجف.

معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم في قم، الطبعة الثالثة،
1403هـ-1983م.

... (د) ...

- دهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم

حجة الله البالغة، دار التراث بالقاهرة، 1355هـ.

رسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، طبعة حجرية (لم يذكر
عنها شيء).

رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية.

الانصاف في بيان أسباب الاختلاف، طبعة دار النفائس، الطبعة
الثانية، 1404هـ، شبكة المشكاة الالكترونية.

... (ذ) ...

- الذهبي

سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي،
مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، عن شبكة المشكاة
الالكترونية.

... (ر) ...

- رابطة العالم الإسلامي

قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، نشر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1405 هـ - 1985 م.

- الرازي، فخر الدين

التفسير الكبير، مكتب الإعلام الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411 هـ.

المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400 هـ، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

- الراعي، شمس الدين محمد بن محمد الاندلسي

انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الامام مالك، تحقيق محمد أبو الاجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الاولى، 1981 م.

- الرسعني، عبد الرزاق

مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال بمصر، 1924 م.

- الرويشد

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي
وشركاه.

... (ز) ...

- الزحيلي، وهبه-

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة
الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الثاني)، نشر جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية في المملكة السعودية.

- الزرقاء، مصطفى

الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.

- الزركشي، بدر الدين محمد

البحر المحيط، قام بتحريره عبد الستار أبو غدة، راجعه عبد القادر
عبد الله العاني، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت،
الطبعة الثانية، 1413هـ - 1992م.

البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- الزمخشري، أبو القاسم جار الله

الكشاف، دار المعرفة، بيروت.

- زيدان، عبد الكريم

المفصل في احكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، 1413هـ
-1993م.

نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت / دار
البشير، عمان، الطبعة الثالثة، 1415هـ -1995م.

... (س) ...

- السالمي، عبد الله بن حميد

مشارك أنوار العقول، صححه وعلق عليه أحمد بن حمد الخليلي،
منشورات العقيدة بسلطنة عمان، الطبعة الثانية، 1398هـ -1978م.

- السالوس، علي أحمد

أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر دار
الاعتصام بمصر، 1990م.

- السباعي، مصطفى

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي ببيروت،
الطبعة الثالثة، 1402هـ -1982م.

- السبزواري، عبد الأعلى الموسوي

تهذيب الأصول، نشر الدار الإسلامية في بيروت، الطبعة الثانية،
1406هـ - 1995م.

- السبكي، علي بن عبد الكافي

الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول
للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404هـ، عن شبكة المشكاة
الإلكترونية.

- السجستاني، أبو داود

سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة،
مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

- السعدي، عبد الرحمن الناصر

المختارات الجلية من المسائل الفقهية، نشر الرئاسة العامة لإدارة
البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية،
1405هـ.

- السيوطي، جلال الدين

الأشباه والنظائر، دار إحياء الكتب العربية.

طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب
الدين الإلكترونية.

... (ش) ...

- الشاطبي

الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز،
دار المعرفة ببيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

الإعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا،
الطبعة الأولى، 1913م.

- الشافعي

الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في
القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.

الأم، مع مختصر المزني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية،
1403هـ.

- شمس الدين، محمد مهدي

حوار مع صحيفة صوت العراق، العدد 176، 1416هـ - 1995م.

- الشنقيطي، محمد امين

القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة
الأولى، 1405هـ - 1985م.

- الشهرستاني، أبو الفتح

الملل والنحل، عرض وتحليل الدكتور حسين جمعة، دار دانية،
بيروت دمشق.

- الشوكاني، محمد بن علي

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر.

رسالة القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ضمن رسائله السلفية،
دار الكتب العلمية ببيروت، 1348هـ - 1930م.

نيل الأوطار، دار الجيل، 1973م.

نيل الاوطار، الموسوعة الشاملة الالكترونية islamport.com

- الشيرازي، أبو إسحاق

التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه محمد حسن هنيوتو، دار الفكر
بدمشق، 1400هـ - 1980م.

شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي
في بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

- الشيرازي، محمد الحسيني

الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام، مؤسسة
الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الاجتهاد والتقليد، ضمن موسوعة الفقه، دار العلوم ببيروت، الطبعة
الثانية، 1407هـ - 1987م.

الحكم في الإسلام، ضمن موسوعة الفقه، دار العلوم، الطبعة الثانية،
1410هـ - 1989م.

- الشيرازي، مرتضى

شورى الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي في بيروت، الطبعة الأولى،
1411هـ.

... (ص) ...

- الصالح، صبحي

نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه
صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ.

- الصدر، صدر الدين

خلاصة الفصول في علم الأصول، چاپخانه سنكي علمي في إيران،
1367هـ.

- الصدر، محمد باقر

المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح بطهران، الطبعة الثانية،
1395هـ - 1975م.

بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي
للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

بحث حول الولاية، دار التوحيد في الكويت، 1397هـ - 1977م.

لمحة فقهية تمهيدية، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (1)، مطبعة الخيام في قم، 1399هـ.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (4)، مطبعة الخيام في قم، 1399هـ.

اقتصادنا، الطبعة الحادية عشرة، دار التعارف، بيروت، 1399هـ-1979م.

- الصدوق، أبو جعفر القمي

معاني الأخبار، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة الأعلمي ببيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م.

من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

علل الشرائع، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

... (ط) ...

- الطباطبائي، محمد حسين

الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

- الطبرسي، الفضل بن الحسن

مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

- الطبري، أبو جعفر بن محمد بن جرير

جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ - 1987م.

- الطحاوي، أبو جعفر

مشكل الآثار، شبكة المشكاة الالكترونية.

- الطوسي، أبو جعفر

عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

تمهيد الأصول في علم الكلام، إنتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش.

المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية بطهران، الطبعة الثانية، 1387هـ.

التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي ببيروت.

رجال الطوسي، حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم، دار الذخائر في قم، الطبعة الثانية، 1411هـ.

تلخيص الشافي، قدم له حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلامية في قم، الطبعة الثالثة، 1394هـ - 1974م.

رسالة الاعتقادات، ضمن الرسائل العشر للطوسي، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم.

- الطوفي، نجم الدين الحنبلي

رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خلاف، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1980م.

... (ع) ...

- العاملي، جعفر مرتضى

الصحيح من سيرة النبي الأعظم، طبع في قم، 1400هـ.

- العاملي، حسن بن زين الدين

معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

- العاملي، زين الدين

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، أشرف على تصحيحه والتعليق عليه محمد كلانتر، إنتشارات علمية في قم، الطبعة الثانية، 1396هـ.

- العاملي، محمد بن الحسن الحر

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم
الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية في قم، 1403هـ.

- العاملي، محمد بن مكي

الذكرى، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

الدروس الشرعية في فقه الامامية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1414هـ، عن
مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

- العاملي، محمد الجواد الغروي

مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تصحيح محمد باقر الحسيني
الشهيدي الكايبكاني، مطبعة رنكين في طهران، 1378هـ.

- عباسي، عيد

الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، ضمن ندوة « اتجاهات
الفكر الإسلامي المعاصر »، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج،
1407هـ - 1987م.

- عبد اللطيف، محمد محروس

مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد.

- عبده، محمد

الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1958م.

- عثمان، عبد الكريم

نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة في بيروت، 1391هـ - 1971م.

- عرنوس، محمود بن محمد

تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة المصرية، القاهرة.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، 1412هـ - 1992م، عن مكتبة المشكاة الالكترونية.

- عيسى، عبد الجليل

اجتهاد الرسول، دار البيان في الكويت، 1389هـ - 1969م.

... (غ) ...

- الغزالي، أبو حامد

المستصفي من علم الأصول، وبذيله (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه)، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

إحياء علوم الدين، وبهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي.

الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة ببيروت، 1388هـ - 1969م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1381هـ - 1961م.

- الغزالي، محمد

مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، مطابع الدوحة الحديثة، 1402هـ.

... (ف) ...

- فضل الله، محمد حسين

المسائل الفقهية، دار الملاك، الطبعة الثالثة، 1415هـ - 1995م.

- الفيروز آبادي، مرتضى الحسيني

عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، إنتشارات فيروز آبادي في قم، الطبعة الثالثة، 1400هـ.

... (ق) ...

- القاسمي، محمد جمال الدين

قواعد التحديث، شبكة المشكاة الالكترونية.

محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ-2003م.

- القحطاني، محمد عبد الله

البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل (لم يكتب عنه شيء).

- القرافي: تنقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

- القرطبي، محمد بن أحمد الانصاري

الجامع لأحكام القرآن، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ-1967م.

- القرضاوي، يوسف

فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ-1977م.

مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، رسالة
التغريب، العدد الثالث عشر، 1417هـ -1997م.

- القطيفي، فرج العمران

الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة، مجلة الموسم، العددان (23)-
(24)، 1416هـ -1995م.

- القفال، الشالي

حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، حققه وعلق عليه ياسين أحمد
ابراهيم، مؤسسة الرسالة بيروت دار العقل عمان، الطبعة الاولى،
1400هـ -1980م.

- القمي، أبو القاسم

قوانين الأصول، طبعة حجرية.

... (ك) ...

- الكاشاني، الفيض

الأصول الأصيلة، سازمان چاپ دانشگاه في إيران، 1390هـ.

- الكاظمي، محمد بن عبد الرزاق العاملي

حقائق الأحكام في رسالات الإسلام، مطبعة الميناء، بغداد، الطبعة الأولى، 1397هـ-1977م.

- الكركي، حسين بن شهاب الدين العاملي
هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396هـ.

- الكركي، علي بن الحسين

نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت، تحقيق محمد الحسون،
اعداد مركز الابحاث العقائدية، عن مكتبة العقائد الالكترونية
www.aqaed.com

- كرم، أنطون غطاس

أعلام الفلسفة العربية، مع كمال اليازجي، نشر لجنة التأليف المدرسي
ببيروت، الطبعة الثانية، 1964م.

- الكليني الرازي

الأصول من الكافي، دار صعب دار التعارف، بيروت، الطبعة
الرابعة، 1401هـ.

- الكوثري، محمد زاهد

فقه أهل العراق وحديثهم (لم تذكر ارقام صفحاته)، عن: شبكة الرازي
www.al-razi.net

... (ل) ...

- لجنة من فقهاء الخلافة العثمانية
مجلة الأحكام العدلية، شبكة المشكاة الالكترونية.

- اللنكرودي، مرتضى الحسيني
رسالة الاجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، مطبعة الإسلام بقم، 1380هـ.

- اللكنوي، عبد الحي
مقدمة الجامع الصغير، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام
صفحاته).

... (م) ...

- مافي، هاشم محيط
مقدمات مشروطيت، بكوشش: مجيد تفرشي جواد جان فدا، چاپ
چاپخانه محمد علي علمي، تهران، الطبعة الأولى، 1363هـ.

- الماوردي
الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، 1985م.

- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر،
يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

- المجلسي، محمد باقر

بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء ببيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ -
1983م.

- المحلي، شمس الدين محمد

شرح جمع الجوامع، الكتاب السابع (في الاجتهاد)، عن شبكة المشكاة
الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- محمد، يحيى

سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1-5)، مؤسسة العارف، بيروت
(2016-2019م).

مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، المغرب، طبعة ثانية، 2015م.

القطيعة بين المثقف والفقير، دار أبكالو، طبعة ثالثة، 2019م.

خطوات على طريق المرجعية الرائدة، مجلة الفكر الجديد، العدد
السابع، 1993م.

العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي، مجلة الموسم،
العددان 23-24، 1416هـ -1995م.

منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، مجلة دراسات شرعية، العدد المزدوج (التاسع والعاشر)، 1411هـ - 1991م.

- المذكور، محمد سلام

مناهج الاجتهاد في الإسلام، نشر جامعة الكويت، 1977م.

- المرتضى، الشريف علم الهدى

رسائل الشريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي، تقديم وإشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

الإنتصار، مطبعة الحيدرية في النجف، 1391هـ - 1971م.

- المرعي، حسن أحمد

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الأول)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية.

- المزني، يوسف بن الزكي

تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ - 1980م، عن مكتبة الايمان الالكترونية.

- مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية.

- مطهري، مرتضى

مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة
البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1047هـ.

الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف دار الرسول الأكرم.

- المظفر، محمد رضا

أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ -
1966م.

- مغنية، محمد جواد

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي في قم.
الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد ببيروت، الطبعة السابعة،
1982م.

الشيعة في الميزان، نشر دار التعارف ببيروت.

- المفيد، أبو عبد الله العكبري

شرح عقائد الصدوق، أو (تصحيح الإعتقاد)، ملحق خلف كتابه
(أوائل المقالات)، مكتبة الداوري في قم.

أوائل المقالات، مكتبة الداوري بقم.

- المكي، محمد علي المالكي

تهذيب الفروق، مطبوع في هامش الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

- المليباري، محمد الويلتوري

هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة ايشيق، استانبول، 1399 هـ - 1979 م.

- منتظري، حسين علي

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية في إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

- المودودي، أبو الأعلى

موجز تاريخ تجديد الدين وحيائه، ترجمه إلى العربية محمد كاظم سباق، الدار السعودية للنشر، 1405 هـ - 1985 م.

... (ن) ...

- النائيني، محمد حسين الغروي

فوائد الأصول، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، 1406 هـ.

- النجاشي، أبو العباس

رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1403هـ.

- النجدي، أحمد بن محمد التميمي

الفواكه العديدة في المسائل المفيدة، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الاولى، 1380هـ-1960م.

- النجفي، راضي بن محمد حسين

تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد، إنتشارات بصيرتي، قم، 1362هـ.

- النجفي، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية بطهران، 1367هـ. ش.

- النراقي، أحمد بن محمد

عوائد الأيام، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء).
مستند الشيعة في أحكام الشريعة، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء).

- النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

- نعمة، عبد الله

فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- النوري، حسين الطبرسي

مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في بيروت، الطبعة الثالثة، 1412هـ -1991م.

خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

- النووي، يحيى بن شرف النووي

آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق عبد الوهاب الجابي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الاولى، 1408هـ، عن الموسوعة الشاملة الالكترونية islamport.com

... (هـ) ...

- الهمداني، القاضي عبد الجبار

المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن علي بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، 1384هـ -1965م.

المجموع في المحيط بالتكليف، عُنِي بتصحيحه الأب جين يوسف هو بن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية ببירות.

المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

- الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى

الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، تعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الاولى، 1386هـ - 1966م.

... (و) ...

- وافي، على عبد الواحد

حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة، 1387هـ - 1967م.

....(ي) ...

- اليازجي، كمال

أعلام الفلسفة العربية، مع أنطون غطاس كرم فلاحظ..

- اليزدي، محمد كاظم

العروة الوثقى، وبهامشها تعليقات أعلام العصر ومراجع الشيعة الإمامية، مؤسسة الأعلمي ببيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1988م.

- ياقوت الحموي

معجم الادباء، شبكة المشكاة الالكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

- يفوت، سالم

إبن جزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م.