الاجتهاد والتقليـد

قراءة جديدة في المنهـج والمفهـوم والأفكـار

الاجتهــــــــاد والتقـــــــــليـد

قراءة جديـدة في المنهـج والمفهـوم والأفكــار

أمين إيماني

!

## الإهداء

**إلـى الذيـن يستمعـون القـول فيتّـبعـون أحســنه محبـةً وتقديـرًا ووفــاءً**

## كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «الاجتهاد والتجديد»، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ، كما يستقبل أيّ دراسة مستقلّة يرغب صاحبها في نشرها، ولو لم تطبع على صفحات المجلّة.

وقد رأينا أن نأخذ كتاب: «**الاجتهاد والتقليـد، قراءة جديدة في المنهـج والمفهـوم والأفكـار**» سادس محاور «سلسلة الاجتهاد والتجديد»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً.

وبهذا المناسبة، نتوجّه بالشكر الجزيل للكاتب الكريم الأستاذ أمين إيماني على كتابه هذا، كما نشكر مركز بابيروس على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلّة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية. ونشكر دار النشر على جهوده في طباعة ونشر الكتاب.

نسأل الله سبحانه أن يوفّقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

**حيدر حب الله**

## تقديم

## بقلم سماحة الشيخ حيدر حبّ الله

تظلّ قضيّة الاجتهاد والتقليد من القضايا الحساسّة والقلقة في الثقافة الدينية، لاسيما بالنسبة لعلماء الدين والمفتين ورجال المؤسّسة الدينيّة؛ لأنّها قضيّة تتصل من جهة برعاية حال التديّن الشعبي، كما ترتبط من جهةٍ ثانية بمسألة السلطة وتوازناتها في الوسط الاجتماعي.

وقد ساهم الفقهاء المسلمون عبر التاريخ في التنظير لبلورة صيغة قانونية تضبط إيقاع العلاقة بينهم وبين جمهور المسلمين، منذ أن بدأوا يمتازون بلباسهم ومواقعهم الدينيّة والسلطويّة، لا سيما في العصر العباسي، وتكرّست يوماً بعد يوم موقعيّة علماء الدين في الاجتماع الديني الإسلامي، كما تكرّست في الأديان الأخرى، إلى أن بلغت حدّاً واسعاً في مدياتها السلطويّة وقدراتها التأثيريّة على الجمهور وعلى مصائر المسلمين في العالم، وتشكّلت شيئاً فشيئاً فكرة المرجعيّة العليا أو شيخ الإسلام، لتتحوّل إلى منصب لا يمكن الاستهانة به، مهما كان الموقف منه.

وفي العصر الحديث، ونتيجة أزمات كثيرة وظروف عديدة وتحدّيات مقلقة، طرح موضوع المؤسّسة الديّنية وأداؤها الفكري والعملي، بما لها من موقع قائم على ثنائيّة الاجتهاد والتقليد، ليُعاد الحديث عن رسم صورة مختلفة للموضوع، وظهرت الاتجاهات العديدة التي تطالب بوضع حدّ لحجم النفوذ الذي يملكه رجال الدين وطريقة تفكيرهم ومناهج اجتهاداتهم، لاسيما في زاوية الثنائيّة المشار إليها، وطُرحت أفكار كثيرة لإعادة إنتاج وضع داخلي في المؤسّسة الدينيّة، وكذلك لإعادة إنتاج وضع علائقي بين هذه الموسّسة وجمهور المؤمنين والمسلمين.

ولسنا بصدد الحكم على المواقف النقديّة أو التجديدية أو المقترحات التي تحمل نزعة بدائليّة لحلّ المشكلات القائمة، بقدر ما نريد أن نؤكّد على أنّ ثنائية الاجتهاد والتقليد تعدّ من أخطر وأهم وأبلغ الثنائيات العلائقيّة التي ترسم العلاقة التدينيّة للمؤمن بربّه في ظلّ علاقة أخرى بمرجعيّته الدينيّة، بل نجد أنّ طروحات متعدّدة تتحدّث اليوم عن توسعة دائرة هذه الثنائيّة إلى مجال الاعتقادات والفلسفات والقناعات والقضايا النظريّة، وليس فقط القضايا العمليّة الفقهيّة.

من هذه الزاوية ومن هذا المنطق والأهميّة، عالج الباحث العزيز الأستاذ الشيخ أمين إيماني (من جمهوريّة آذربيجان)، عالج هذا الموضوع ضمن بعض الملفّات ذات الصلة، والتي تترك تأثيراً على هذه القضيّة، ليضيف إلى هذه المسألة مدماكاً آخر يستحقّ التوقّف عنده في هذا الصدد، فتحدّث عن مقترحات في العمليّات الاجتهاديّة نفسها، ثم خصّص الفصل الثاني لإضاءات تتصل بموضوعة التقليد.

**إنّني إذ أشكر باحثنا العزيز وأعتزّ بصداقتي له، أتمنّى أن يأخذ كتابه هذا حقَّه من النقد والتمحيص، من جانب القرّاء الأعزاء، ليكون ذلك موجباً لتنامي** **الوعي المعرفي بمثل هذه القضايا الحسّاسة.**

**وفّقنا الله جميعاً لكلّ خير.**

**حيدر محمّد كامل حبّ الله**

**15 ـ 8 ـ 1436هـ**

**3 ـ 6 ـ 2015م**

## مدخل

إنّ الانهيارات المتعدّدة الأبعاد التي تعاني منها المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة دعت المفكّرين والمصلحين إلی إطلاق نداء العودة إلی العقل والقرآن في نظام الحقوق والتشريع الإسلاميّ خلاصًا لهذه الأمة الغارقة في الانسداد الحضاري المتجسّد في الركود الشامل في بعدها النظريّ والعمليّ ورأوا فيها كذلك خشية الخلاص لهذه الأمة العالقة بشباك التأخّر والرجعيّة وإفلاس الطروحات العقليّة والمعرفيّة.

إنّ مظاهر وتجلّيات هذا الجهد لحركة العودة إلی العقل والقرآن في نظام الحقوق والتشريع الإسلاميّ رغم أنّها لم تكن بالمستوی والعمق المطلوبین إلّا أنّها اتّسعت وانتشرت في فترة قصيرة من الزمن وكانت منشأً لظهور محاولات ومشاريع إحيائيّة ترمي إلی إعادة تشكيل العقل الفقهي وتجديد صياغة الاجتهاد الفقهي. دراسات فقهيّة حديثة في كافّة المجالات والحقول بدأت تلوح في الآفاق الإسلاميّة وقد كشفت أبعادًا هامّة للمفاهيم الحقوقيّة والتشريعيّة بحثًا عن **الحلول** ورغبةً في الخروج من **الأزمات**. كما اتّسعت رقعتها لتشمل الواقع الإسلامي بكل تنوّعاته ممّا أثری مشاريع العودة إلی الاجتهاد العقلانيّ علی ضوء الفقه القرآنيّ برؤية جديدة وبطرائق وأساليب متنوّعة بغيةَ الوصول إلی نموذج الاجتهاد البديل الذي ينسجم مع القيم والمقاصد العقليّة والدينيّة العليا للإنسان والمجتمع.

يشكّل هذا الكتاب ـ الذي بين يديك ـ بمجمل ما يشتمل عليه، محاولة أوّلية ومتواضعة بهدف تحديد العلاقة بين المنهج المقاصديّ المعقول والمعرفة الفقهيّة في إطار الفكر الفقهي، هذه العلاقة التي لا غنی عنها فی سبیل فهم الفقه الإسلاميّ، كما لا غنی عن دراستها بغيةَ تحويل هذا الفهم إلی موضوع یستدعي فهمًا آخر، يتحصّل علی شکل مراجعة وتقویم لمجمل المعرفة الفقهیّة، إذ أنّ متعلّقات السؤال عن كيفيّة فهمنا للفقه الإسلاميّ وآليّات دخولنا إليه، خطوة لازمة في خضمّ بحثنا عما ينطوي عليه النص الفقهيّ من أحكام وتكاليف. مع التأكيد علی أنّ المراجعة هنا تتجاوز النص المقدّس الذي هومحطّ إجماع، وتتّصل بالفهم باعتباره مجالًا للاختلاف.

وأبرز الإشكاليّات الموجبة للخوض في هذا المجال هوكون المعرفة الفقهيّة ـ برغم ما تتسم به من عمق ـ نادرًا ما يصار إلی الحديث عنه من حيث المنحی المقاصديّ المعقول وكون المنهج المعرفيّ التقليديّ المفضي إلیها ـ رغم ما يتّصف به من معياريّة عند القائلين به ـ آلة لا تخضع للتقويم. ما يعني اقتصار معظم النتاج البحثيّ في مجال الفكر الفقهيّ علی المنهج المقاصديّ المعقول والمعرفة الفقهيّة بما يشكّلانه، معًا، من هويّة علميّة، من دون أن يصار إلی البحث في معايير و ـ بالعموم ـ فلسفة هذه الهويّة. علمًا بأنّ الكلام في الشيء غير الكلام عنه، والهويّة المعرفيّة للعلم، مطلق علم، تحتاج إلی ما يقال عنها، بمقدار حاجتها إلی ما یقال فیها. إنّ علم الفقه يحتاج إلی دراسة مکوّنات هويته وعناصرها وأبعادها ومقاصده وارتباطه بغيره من العلوم وفق رؤية شموليّة تنظر إليه بما هوهويّة متكاملة وعلی خلفیّة معرفیّة غیر دینیّة، بمقدار حاجته إلی بنيته ومنظومته المعرفيّة الداخليّة، التي منها تتوالد مسائله وتنبثق هويته.

ما تقدّم يفضي إلی ظهور نماذج الاجتهاد الحديثة في سياق الفكر الفقهيّ تقوم علی التفكير في طرائق التفكير (المنهج) والتأمّل في المفكَّر فيه (المعرفة)، وبالتالي العمل علی فهم الفهم (التأويل)، الذي يتكفّل بوضع النص الفقهي بإزاء آفاق ومديات جديدة، تتيح له الجمع بين الأصالة والمعاصرة، هذا مع ضرورة التمييز، في خضمّ ذلك، بين ما هوبشريّ وإنسانيّ متعلّق بالتفكير والفهم، وما هووحيانيّ مقدّس ملهم للتفكير وموجّه للفهم. علی نحوما هوالحال في نماذج الاجتهاد الحديثة التي تعتبر نموذجًا للمعرفة الفقهيّة الأصيلة والعصريّة، في أنٍ، باعتبار هذه النماذج ذات هويّة واسطيّة تقوم علی إيصال تعاليم الوحي العمليّة بما هوأمر ثابت إلی مخاطبيه، مع مراعاة ما يتّصفون به من تحوّل وتبدّل، حيث التجديد هنا ـ المرتبط بالتفكير والفهم ـ ضرورة بمقدار ما له صلة بتبليغ التعاليم العملية الوحيانيّة. هذا التجديد الذي لا يقتصر، بطبيعة الحال، علی إعادة إنتاج القديم بصورة جديدة. بل يتجاوز ذلك إلی إنتاج بنية معرفيّة معاصرة في إطار الهويّة الفقهيّة، وخاصّةً أنّ النص الوحيانيّ يتّصف، برغم ثباته، بالجدة والحيويّة، اللتين تسمحان بالتجديد بنحويتخطّی حدود إعادة الإنتاج.

بناءً علی ما تقدّم، يمكن الخلوص إلی القول إنّ ثنائيّة المنهج المقاصدي المعقول والمعرفة الفقهيّة في إطار الفكر الفقهيّ يجب أن تكون منسجمة مع طبيعة التعاليم العمليّة الوحيانيّة، إذ التعامل المنهجيّ مع النص الفقهيّ يقتضي أن يكون من سنخيّة المضمون الذي تنطوي عليه (هذه التعاليم) كما أنّ أيّ مضمون معرفيّ يُستمدّ من هذا النص يجب أن يكون مؤصّلًا ومستندًا إليه.

ومع أنّ المقالات، التي بين دفّتي هذا الكتاب، قد كتبتها في فتراتٍ متباعدةٍ إلا أنّها علی صلة وثيقة ببعضها البعض، ويجمع بينها همّ واحد وهو ـ كما تقدّمت الإشارة ـ دراسة العلاقة بين المنهج المقاصديّ المعقول والمعرفة الفقهيّة في إطار الفكر الفقهيّ، وذلك لأنّ هذه العلاقة تقوم علی تداخل وتفاعل يشكّل فيه المنهج مقوّمًا أساسيًّا في بنية المعرفة، من دون أن يقتصر دوره علی الوظيفة الآليّة التي تنتهي بالوصول إلی المطلوب، هذا أولًا، وثانيًا لأنّ ديناميّة الفكر الفقهيّ ترتبط بشكل أساسيّ بالجانب المنهجيّ منه، وتحديدًا، طرائق التفكير وآليات الفهم والتماثل بين الأدوات المنهجيّة، والمفضيات المعرفيّة التي ينتهي إليها. إذ كما أنّ طبيعة الموضوع تحدّد نوعيّة المنهج، فإنّ المنهج هوالذي يحدّد طبيعة المعرفة.

آمل أن تكون هذه المقالات محقّقة لأغراضها وأن تسدّ بعض الفراغ وتُثير بعض أصحاب الهمم العالية كي يُعملوا النظر ويُجروا الفكر ويُضيفوا الشيء اللازم. والله المستعان والموفّق.

والمقالات هي:

ـ نظريّة المقاصد المعقولة: نحواجتهاد عقلانيّ مبسّط

ـ منهجيّة الاجتهاد اللاكاتوسي: نحوبرنامج اجتهاد جديد

ـ تأثير الخلفيّات علی فهم الفقيه

ـ قراءة حديثة حول الاجتهاد القياسيّ

ـ القرآن كمصدرٍ معرفيٍّ وحيدٍ: نحواجتهاد قرآنيّ

ـ نحودفاع عقلانيّ عن رؤية مغيّبة في الثقافة الإسلاميّة

ـ مقترح الفاضل التونيّ في مسألة التقليد

ـ طريقة الترجيح ـ كمرتبة وسطی بین الاجتهاد وبين التقليد

ـ قراءة نقديّة خاطفة في مفهوم «الأعلم»

ـ قراءة موجزة في مفهوم «التقليد»

وقد رأيت من المكمل للفائدة جمعها ونشرها في كتاب ليقتنيه أويستفيد منه أصحاب الحاجة في هذا المجال.

وأحسب أنها مخدومة بكيفية تستجيب للحد الأدنی من متطلبات البحث العلمي ومقتضيات التطور العصري ومستلزمات الجدة والإضافة.

وآمل في ختام هذا التقديم أن أكون قد وفّقتُ في الجمع والترتيب والاستخلاص وأن أسهم بهذا الجهد في تعزيز مكتبة الفقه الإسلامي بشتی العناوين التي تثير الهمة وتنير السبيل وتدير بعض التحاور والتثاقف القائم بين ذوي التخصص وأصحاب الاهتمام.

والله أسأل في البدء وفي المنتهی تسديد الرأي وتدعيم الجهد وتقوية الإرادة وقبول العمل حتی نظفر بصلاح الرؤية الفكرية في العاجل وبسعادة الرؤية الربانية في الآجل. والحمد لله رب العالمين.

**وما توفيقي إلا بالله**

**عليه توكّلت وإليه أنيب**

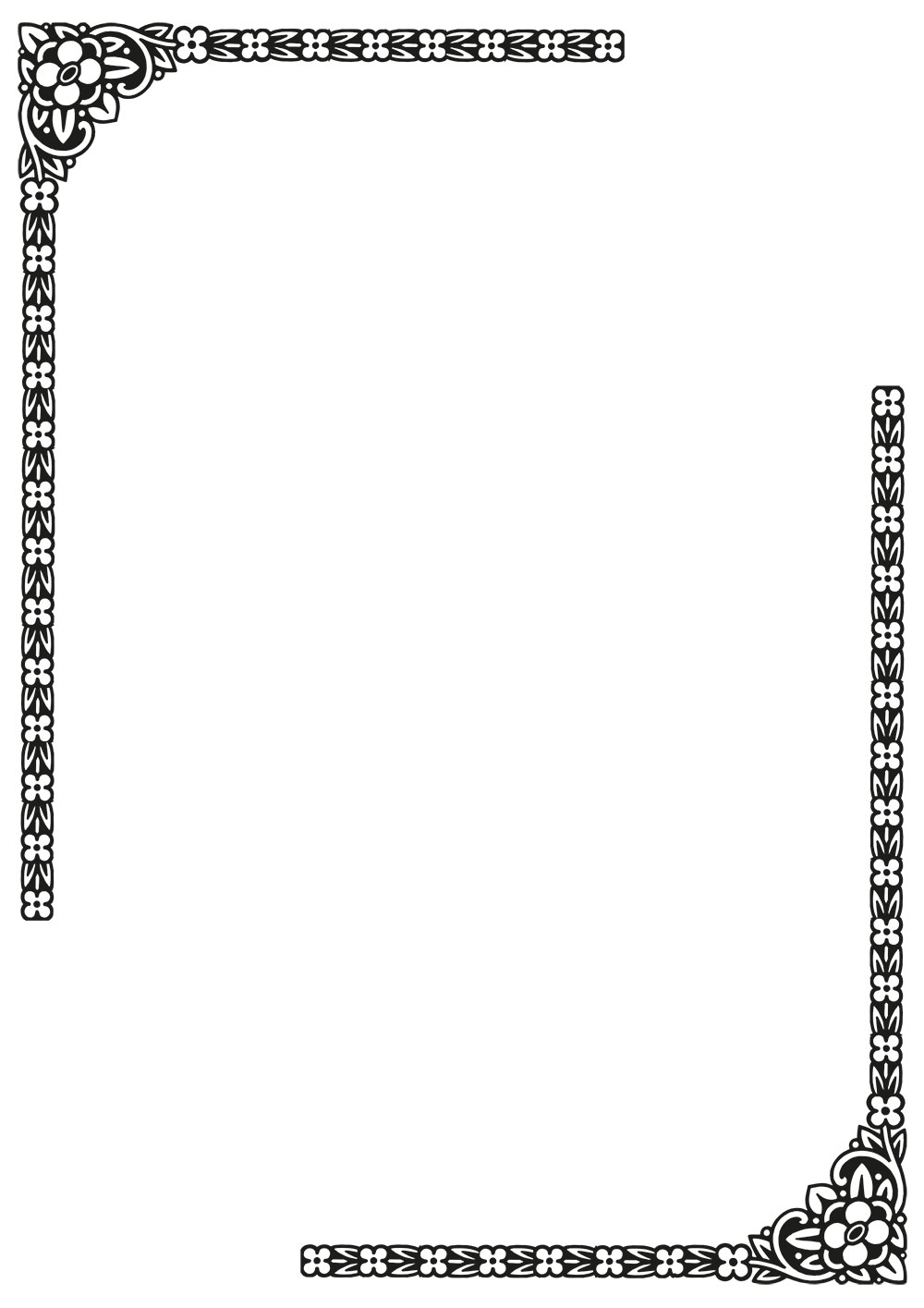
**أمين إيماني**

**9 ـ 01 ـ 2015**

****

الفصل الأول

الاجتهاد



المقال الأول

نظريّة المقاصد المعقولة: نحواجتهاد عقلانيّ مبسّط

«محاولة تقديم قراءة معرفيّة حديثة في تقييم الأحكام الشرعيّة بشكل عقلانيّ»

### 1. مقدمة تمهيدية

أعتقد أنّا إذا کنّا نرید أن نقدّم الفقه الإسلامي في عالمنا المعاصر بشکل نسقي (Systematic) فذلك لا یتحقّق بالدفاع عن الاجتهاد التقلیدي (Traditional)، إذ أنّ هناك مشاکل نظریّة وعملیّة ولهذا السبب فنلاحظ ظهور نماذج الاجتهاد الحدیثة في الآونة الأخیرة وتوصّلت نتیجةً لداراساتي الفقهیّة إلی قناعةٍ وهي أنّه لا بدّ من تقدیم نموذج بدیل حدیث لصیاغة الفقه الإسلاميّ في صورة نسقیّة، وأحسب أنّ هذا البدیل الحدیث هونموذج الاجتهاد المبسّط القائم علی نظریّة المقاصد المعقولة (Theory of reasonable targets). وهذا الاتجاه الفقهيّ یحاول أن یقدّم قراءة معرفیّة حدیثة في تقيیم الأحکام الشرعیّة بشکل عقلانيّ.

إنّ نظریّة المقاصد المعقولة نظریّة معرفیّة فقهیّة تقوم علی مقاربة خارج ـ دینیّة، هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ نموذج الاجتهاد المبسّط منهج تأویليّ (Hermeneutic) یتأسّس علی مقاربة داخل ـ دینیّة، وإنّما أرید هنا أن أقتصر علی توضيح البنیة النظریّة للبحث بشکل موسّع وأترك التطبیقات العملیّة إلی مجال آخر.

إني آخذ في هذا المقال من حیث المنهجیة بمبدأ الموازنة الانعکاسیة (Reflective equilibrium) لجون رولز فأحاول أن أوضّح تأثیر نظریّة المقاصد المعقولة علی کیفیّة تکوّن منظومة الفقیه المعرفیّة بشأن الفقه الإسلاميّ.

وتجدر الإشارة إلی أنّ نظریّة المقاصد المعقولة نظریّة ترتبط بصعید فلسفة الفقه فإنّنا لا نصدر في هذه النظریّة عن موقع الفقیه، بل عن موقع فیلسوف الفقه منظّرين لقراءة معرفیّة موضوعیّة في تقییم الاستنباطات الفقهیّة، ولذلك فالمباحث التي نحاول أن نقدّمها في هذه الدراسة الموجزة، سوف تکون مرتبطةً بالجوانب النظریة للبحث.

#### 1ـ1 ضرورة تفكيك مقاربات خارج ـ دينية وداخل ـ دينية بعضها عن بعض

‌ إنّ نظریّة المقاصد المعقولة إنّما هي اتجاه معرفيّ فقهيّ والخلفیّة الرئیسة التي یقوم علیها هذا الاتجاه، هي تفکیك مقولات مقاربات خارج ـ دینیّة وداخل ـ دینیّة بعضها عن بعض، بحیث یبیّن هذا الاتجاه أنّ المقاربة الداخل ـ دینیّة تتأثّر عن المقاربة الخارج ـ دینیّة فتتکیّف وفقًا لها وبالتالي فیجب أن تُفهم المقاربة الداخل ـ دینیّة علی أساس المقاربة الخارج ـ دینیّة وهذا هونتاج طبیعيّ للعقلانیّة (Rationality).

#### 1ـ2ـ1.‌ أنحاء العلاقات القائمة بين العقل والدين من وجهة النظر الخارج ـ دينيّة

یمکننا أن نمیّز في تقسیم عام علی وجه استقرائي([[1]](#footnote-2)) شتی أنواع العلاقات القائمة بین العقل والدین بعضها عن بعض :

1 ـ علاقة دلالیّة (Semantic) 2 ـ علاقة وجودیّة (Ontological)3 ـ علاقة معرفیّة (Epistemological) 4 ـ علاقة نفسیّة (Psychological).

نستطیع أن نبحث عن توقف العقل علی الدین أوعدمه توقّفًا دلالیًّا . في تعبیر آخر: یمکننا أن نتساءل: هل نحصل علی المفاهیم العقلیّة من خلال النصوص الدینیّة (Scripture) فقط أوتفید تلك المفاهيم المعنی في ذاتها مستقلّةً عن هذه النصوص؟ أظنّ أنّ المفاهیم العقلیّة تدل علی معانیها بقطع النظر عن الدین، وفي الواقع فلسنا بحاجةٍ للوهلة الأولی إلی مراجعة النصوص الدینیّة لأجل فهم المعانی التي تفیدها المفاهیم العقلیّة، من قبیل السببیة والضرورة والإمکان والامتناع وما شاکل ذلك.

وعلیه فالمفاهیم العقلیّة في ذاتها تدلّ علی معانیها من وجهة نظر دلالیّة.

وانطلاقًا من النظریّة الاستخدامیّة للمعنی (Usage theory of meaning) ـ التي طرحها فتغنشتاین (Ludwig Wittgenstein) في المرحلة المتأخرة من حیاته الفلسفیّة ـ فمعانی المفاهیم العقلیّة تتكیّف نتیجةً لاستخدامها في مجتمع لغوي عن طریق مستعملي اللغة(language \_ users) وهذا یعني أنّ معاني الکلمات لیست ماهیات (Entities) موجودة من قبل، بل تتکیّف علی مدی اشتراك مستعملي اللغة في الألعاب اللغویّة المختلفة، نحوکلمة «الموضوع» (Subject).

علاوةً علی ذلك، فمن الممکن أن نبحث عن توقّف العقل علی الدین أوعدمه توقّفًا وجودیًّا. فإنّ المقصود بذلك هنا هوکون المفاهیم العقلیّة لها حقیقةٌ وجودیّةٌ أوعدمها بصرف النظر عن الإرادة الإلهیة.

وللمثل نقول: إنّ مفهوم «الضرورة» في القضیّة القائلة بأنّ علاقة السببیة بین الظواهر ضرورة لابدّیة، هل هوماهیة موجودة في الواقع الموضوعي مستقلاًّ عن النصوص الدینیّة التي تمثّل الإرادة الإلهیة أومتوقّف علی الإرادة الإلهیة توقّفًا وجودیًّا، بحیث لا یمکن أن یوجد أثره في العالم الخارجي مستقلاًّ عن الإرادة الإلهیة؟ أظنّ أیضًا أنّ العقل لا یتوقف ـ وجوديًّا ـ علی الدین.

والعلاقة الأخری القائمة بین العقل والدین هي علاقة توقّف العقل علی الدین أوعدمه توقّفاً معرفیًّا وذلك یعني أنّه هل یلزمنا أن نراجع النصوص الدینیّة لمعرفة الأحکام العقليّة وبالتالي للحصول علی حجیّتها المعرفیّة، بحیث لا نستطیع أن نعرف صدق أیّ حکم عقليّ أوکذبه إلا من خلال النصوص الدینیّة؟ فلناحظ ـ مثلاً ـ الحکم العقليّ التالي:

«لا یمکن أن یجتمع وجود الشيء وفي نفس الوقت عدمه في موضوع واحد». هل نفهم صدق هذا الحکم العقلي أوکذبه بالمراجعة إلی النصوص الدینیّة أم نفهمه بقطع النظر عنها؟ أری أنّ في قدرة العقل أن يكشف عن المعرفة العقليّة المسوّغة (Justified) بصرف النظر عن الدين، وعلی هذا الاتجاه فالعقل الإنسانيّ في حدوده یکشف عن شيء یکون مسوّغًا (Justified) لدیه بحیث یریده الله تعالی. ففی الواقع بناءً علی هذا الاتجاه لا یتبع العقل النصوص المقدّسة، بل یکشف عن صدق الأحکام العقلیة أوکذبها مستقلاًّ عن الدین.

إنّ بعض المعتزلة یدافع عن هذا الاتجاه بشأن العلاقة القائمة بین العقل والدین وعندهم أنّ العقل لا یتوقّف ـ معرفيًّا ـ علی الدین ولا بدّ من التحدّث عن الحجیّة المعرفیّة للأحکام العقلیّة بصرف النظر عن النصوص الدینیّة.

ماذا یمکننا أن نقول في العلاقة النفسیّة القائمة بین العقل والدین؟ أظنّ أنّ العقل في إصدار أحکامه لا یحتاج إلی أيّ دافع دینيّ، فإنّ العقل یدرك المفاهیم العقلیّة ويصدر حکمًا بشأن الأحکام العقلیّة بقطع النظر عن الدین.

ونخلص ممّا ذکرناه آنفًا إلی أنّ العقل یمثّل موقفًا علمانیًّا (Secular) بالنسبة للدین من حیث العلاقات الدلالیّة والوجودّیة والمعرفیّة والنفسیّة.

إنّ الذي یرید أن یحصل علی منظومة معرفیّة (Set of belief) فقهیّة متّسقة فیجب علیه أن یدرس الأحکام الشرعيّة بالنظر إلی العلاقة القائمة بین الاستنباطات الفقهیّة وبین الأحکام العقلیّة وأن یوازن بینهما. تبدوبحسب رأیي من حیث المنهجیّة صحّة المبدأ القائل بالموازنة الانعکاسیة لجون رولز وأعتقد بذلك (کالموازنة التي تقوم بین کلا أطراف التفاعل في التفاعلات الکیمیائیّة) وهویطبّق هذا المبدأ علی حدوسنا (Intuitions) في المجالات المعرفیّة المختلفة وبالنظر إلی هذا المبدأ المنهجي يمکن لنا أن ننظّم منظومتنا المعرفیّة.

توضيح ذلك أنّ لنا حدوسًا عقلیّة یختلف بعضها عن بعض في مجالات مختلفة بما فیها الفلسفة والأخلاق والکلام وغیر ذلك من العلوم وهذه الحدوس تتراکم وبالتالي تکیّف مجموعةَ معتقداتنا العقلیّة فإذا شکّلت حدوسنا العقلیّة تنافیًا مع الاستنباطات / الأحکام الفقهیّة فعند ذلك یلزمنا مراعاة هذه الموازنة.

ولکي نفهم هذا التنافي بأحسن صورة فعلینا أن ننظر إلی المبادئ الوجودیّة والمعرفیّة لتلك الحدوس ونکشف الموارد التی ینشأ منها هذا التنافي. نستطیع أن ننسّق القضیّة التي نحن بصددها، من وجهة نظر معرفیّة أیضاً کالتالي:

توجد في نظریّة المعرفة الحدیثة ـ کما نعلم ـ اتجاهات مختلفة فإنّ من الاتجاهات التي تبدولنا مبرّرةً نسبیًّا بین نظریّات «التسويغ»(Justification) بالنسبة إلی سائر النظریّات، الاتجاه التأصيليّ الوسطيّ (Modest foundationalism) ویعتبر رابرت آئودي (Robert Audi) من أبطال هذا الاتجاه المعرفيّ وعلی هذه الملاحظة المعرفیّة، فسوف تتّصف الاستنباطات الفقهیّة التي حصل علیها الفقیه في مختلف الأبواب الفقهیّة، بالحجیّة المعرفیّة الأولیّة أوالتسويغ الظاهريّ (Primal facie justification)، بحیث کلّما تراکمت هذه الاستنباطات الفقهیّة كدليل أوّلي (Prima facie reason) إلی جانب بعضها البعض یکثر ویقلّ مستوی حجیّتها المعرفیّة نتیجةً لتفاعل المقاصد العامّة والخاصّة([[2]](#footnote-3)) فیما بینها من حیث التأثیر والتأثّر، حتی تصل إلی مستوی الدلیل النهائي (Ultimate reason) وعلی ضوء هذا المنهج فیمکننا أن نكوّن منظومةً معرفیّة فقهیّة متّسقة عن طریق دراسة مختلف الاستنباطات الفقهیّة وزنة حجیّتها المعرفیّة.

وبعبارة ثالثة: يمكننا تنسيق هذه القضية من وجهة نظر منهجيّة لاكاتوس (Lakatos): يجب أن يؤخذ كل استنباط فقهيّ بعين الاعتبار كبرنامج بحث (Research programme) يبيّن الواقع من خلال قدرته التسويغيّة (Justificatory power) المقاصديّة بالمقارنة مع الاستنباط الفقهيّ الآخر، وذلك بالفرضيّات المساعدة (Auxiliary hypotheses) التي تقوم بدور الحزام الواقي (Protected belt) بالنسبة إلی النواة الصلبة (Hard core) المتمثّلة في النص المقدّس، فإذا حدثت مشكلةٌ ما في الحزام الواقي ولم يمكن بأيّ وجه من الوجوه تذليلها، فعندها سوف نبحث عن استنباط فقهي بديل آخر بشأن تلك النواة الصلبة .([[3]](#footnote-4))

ومن الضروري هنا الإشارة إلی أنّ هذه العملیة المعرفیّة لا تختصّ بمناسبات العقل والدین فحسب، بل تتّسع لتشمل حدوسنا الأخری. فلکي نحلّ التنافي القائم بین الاستنباطات الفقهیّة والأحکام العقلیّة یجب علینا مبدئیًّا أن نرفع هذا التنافي من البین عن طریق دراسة مبادئه الوجودیّة والمعرفیّة، وفي بعض الأحایین لابد لنا من إجراء تعدیلات علی الاستنباطات الفقهیّة نتیجةً لتفاعل الحدوس المختلفة فیما بینها من حیث التأثیر والتأثّر وفي الوقت نفسه أحیانًا تجب إعادة النظر إلی حدوسنا العقلیّة. إنّ هذه الموازنة الانعکاسیّة ثنائیّة الحد ویعني ذلك أنّ الاستنباطات/ الأحکام الفقهیّة یجب أن توزن في میزان العقل وأن تعتبر تلك الاستنباطات التي تدخل في حدود العقل مسوّغةً وأن لا تخل بقواعد اللعبة العقلیّة.

وفي قناعتي أنّ الاستنباطات الفقهیّة التي نحصل علیها نتیجةً للموازنة الانعکاسیّة، یمکنها أن تعکس الإرادة الإلهیّة علی ضوء نظریّة المقاصد المعقولة.

وفي نهایة مطافنا علی أنحاء العلاقات القائمة بین العقل والدین نخرج بنتیجة وهي أنّ الأحکام/الاستنباطات الفقهیّة علی مستوی العقل تابعةٌ للمبدأ التكذيبي (Falsifiability)بحیث إذا لم یکن لها دفاع عقليّ فلا بدّ من الشكّ في حجیّتها الدینیّة وبکلمة أخری: إنّ الفتاوی الفقهیّة التي تعبّر عن فهم وقراءة الفقهاء من النصوص المبیّنة لأحکام الشریعة المقدّسة، تكون تابعةً للمبدأ التكذيبي أي أنّها إذا لم تتلاءم مع الحدوس العقلیّة فسوف تُعتبَر خطأً فتکذَّب وعلی هذا فیتوقّف اعتبار وحجیّة تلك الفتاوی الفقهیّة علی موافقتها للحدوس العقلیّة.

### 2.‌ المكوّنات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة

إنّ کل حکم شرعي في نظریّة المقاصد المعقولة یعقّب مقصدین. وبعبارة أخری: إنّ کل حکم إلهي یحتوي في ذاته مقصدین یمتّان إلیه بصلة : 1 ـ المقصد الخاص 2 ـ المقصد العام.

عند ما نقول «المقصد الخاص» نرید به احتواء ذلك الحکم الشرعي في ذاته لمقصد معقول وبکلمة أخری: إنّه یجب أن یعقّب ذلك الحکم الإلهي مقصدًا معقولاً ولا بد أن یعیَّن له علی مستوی العقل مقصدٌ معقولٌ وإلاّ یکون قد فقَد ذلك الحکم قیمته العملیّة وأمّا فیما یتعلق بالمقصد العام فیراد به تعقیب جمیع أحکام الشریعة (أي جمیع أبواب الفقه) أوبعضها (أي بعض أبواب الفقه) ـ ککلٍ ـ لمقاصد وعلی ذلك فالمقصد الخاص الذي یحتویه کل حکم إلهي، یجب أن یتلاءم مع هذه المقاصد العامة، الأمر الذي سوف یؤدّي إلی اتّساق علم الفقه داخلیًّا.

وتجدر الإشارة إلی أنّه إذا لم یتلاءم أیّ مقصد خاصّ مع المقاصد العامّة فسوف یکون قد فقَد قیمته العملیّة ولم یکن الإنسان مسئولًا تجاه ذلك.

#### 2ـ1. المقصود بالمقاصد المعقولة

إنّ المقصود هنا بالمقصد المعقول لیس هوالعلة التامّة أوالناقصة للحکم الشرعي، بل المراد به هوأن العقل الإنساني في مقام قبول الحکم الشرعي والأخذ به لا بدّ له أن یتصوّر لذلك الحکم مقصدًا معقولاً وإلاّ لرُدَّ من حيث العقلانیّة المنطقیّة، إذ العقل الإنساني لا یقبل شیئًا لیس له أیّ تبریر مقاصدي ولکي تتّضح المسألة بکل جلاء یجب أن نعلم أنّا بین ثلاثة فروض من الاستنباطات الفقهیّة:

**الفرض الأول:** أن تکون الاستنباطات الفقهیّة عقلانیةً(Rational)، أي یوجد دلیل مناسب مسوَّغ لصالح تلك الأحکام الشرعیّة وهذا یعني أنّ العقل یستطیع أن یتصوّر لها مقصدًا معقولاً.

**الفرض الثاني:** أن تکون الاستنباطات الفقهیة ضد عقلانیّة (Irrational)، أي یوجد دلیل مناسب مسوَّغ علی تلك الأحکام الشرعیّة ویعني ذلك أنّ تلك الأحکام تخالف الحدوس العقلیّة.

**الفرض الثالث:** أن تکون الاستنباطات الفقهیّة غیر عقلانیّة، ((Non rational أي لا یوجد دلیل مناسب مسوَّغ لا لصالح الأحکام الشرعیّة ولا علیها وهذا یعني أنّ العقل یسکت عن الحکم بذلك.

ونستخلص ممّا ذکرناه أنّ قبول الفرض الأول والأخذ به ینافي مع مبدأ العقلانیّة والفرض الثاني یکون مقتضی ذلك المبدأ وأما الفرض الثالث فهومن الممکن أن یکون مثارًا للنقاش والبحث.

أتصوّر أنّ الأخذ بالاستنباطات الفقهیّة غیر العقلانیّة التي تُعتبَر عقلانیةً بالقوة من حیث المبدأ، یکون مقتضیً لمبدأ العقلانیّة وذلك بشرط أن یکون ضمن شروطٍ معیّنة وفي الواقع فلا محیص عن الأخذ بمثل هذه الأحکام الشرعیّة ومن ثم یتبیّن لنا أنّه لیس في الدین شيء باسم «التسلیم من دون أيّ دلیل» الذي یعبَّر عنه بعنصر «التعبّد» علی القراءة التقلیديّة الرائجة بین الفقهاء فالدعوة إلی التسلیم تجاه أحکام الشریعة من دون أيّ دلیل معقول إنّما هي دعوة إلی المحاربة للعقل الإنسانيّ وأمّا القراءة التي نقدّمها لعنصر التعبّد في الدین فهي قراءة موضوعیّة تلاءم العقلانیّة وهي ما نعبّر عنه بمنطقة الفراغ العقليّ؛ التي لا یجد العقل فیها دلیلًا مناسبًا مسوَّغًا لا لصالح ذلك الحکم الشرعي ولا علیه.

وعلی هذا، فنظریّة المقاصد المعقولة لا تدافع عن نموذج الشریعة المتعبّدة، بل عن نموذج الشریعة العقلانیة.

##### 2ـ1ـ1. ضرورة التفكيك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات عند البحث عن المقاصد المعقولة

عند البحث عن المقاصد المعقولة لا بدّ من التفکیك بین المقامین: مقام الثبوت ومقام الإثبات.

وإنّما نتحدّث في المقاصد المعقولة عن مقام الإثبات لا الثبوت والذي تصل یدنا إلیه، إنما هومقام الإثبات وأمّا مقام الثبوت فهوخارج عن نطاق معلوماتنا وعلی ذلك فنفهم مقام الثبوت عن طریق مقام الإثبات، بحیث یجب أن ینطوي الحکم الشرعي علی مقصد معقول في مقام الإثبات حتی ندّعي احتواء ذلك الحکم للمقصد المعقول في مقام الثبوت.

ويهمّني أن أشير إلی أنّ نظریّة المقاصد المعقولة لیست تدّعي الکشف عن المصالح أوالمفاسد التي في متعلَّقات الأحکام عند التشریع، إذ أنّ ذلك خارج عن نطاق إدراك العقل، بل دعوانا إنما هي أنّ العقل یستطیع أن یکشف القراءة الصحیحة عن القراءة الخاطئة في عملیّة الاستنباط الفقهيّ فیكذّبها وبعبارة أخری: إنّ العقل في مقدوره أن یدّعي کون أيّ حکم لیس في الشریعة وعدم کون ذلك الحکم مسوَّغًا وهذا بالتعویل علی حدوسه.

#### 2ـ2. طريقة كشف المقاصد الخاصة والعامة

تُکشَف المقاصد الخاصّة في نظریّة المقاصد المعقولة عن طریق الحدوس العقلیّة التي يزوّدها سائر العلوم ـ إنسانيةً أوتجريبيةً أودينيّةً ـ بالمواد الخام وأما المقاصد العامّة فهي عن طریق النصوص الدینیّة وعلی ضوء مبدأ الموازنة الانعکاسیّة فالمقاصد العامة تُعتبَر مقبولةً ومسوَّغةً لدی العقل فیما إذا لم تکن مخالفةً للحدوس العقلیّة.

ولا بدّ من بیان نقطة في المقام وهي أنّ العقل هوالحاکم المطلق في عملیة کشف المقاصد العامة والخاصّة.

##### 2ـ2ـ1. مبدأ التعدّديّة ونظريّة القراءات في عملية كشف المقاصد

إنّ نظریّة المقاصد المعقولة تصدر عن الموقع التعدّديّ (Pluralistic) في عملیّة کشف المقاصد العامّة والخاصّة وتعتبِر نظریّة تعدّد القراءات مسوَّغةً.

##### 2ـ2ـ2. الحدوس العقلية ونظريّة حجيّة الظنون العقلية

إنّ الحدوس/الإدراکات العقلیّة([[4]](#footnote-5)) ـ کما نعلم ـ تنقسم إلی قسمین: 1ـ الحدوس الیقینیّة([[5]](#footnote-6)) 2 ـ الحدوس الظنیّة.

إنّ نظریّة المقاصد المعقولة تعتبر الظنون العقلیّة أیضًا کحجّةٍ في عملیّة کشف المقاصد العامّة والخاصّة وهذا لا یعني أنّ جمیع أقسام الظنون العقلیّة حجّةٌ، فإنّ بعض أقسام الظنون العقلیّة تکون معتبَرةً ومسوَّغةً في نظریّة المعرفة الحدیثة فالظنون المعتبرة والمسوَّغة في نظریّة المعرفة الحدیثة إنّما هي الظنون التي تنشأ من الحدوس التجريبیّة والحسیّة والعقلیّة ضمنَ شروطٍ خاصّة، وعلیه فالظنّ المعتبَر والمسوَّغ من حیث وجهة النظر المعرفيّة هوالظنّ الذي یستند إلی دلیل مناسب وأمّا الظن المستند إلی علة أوإلی دلیل غیر مناسب فهوظنّ غیر معتبَر ولا مسوَّغ.

إنّ نموذج الاجتهاد التقلیديّ إنّما تُسوِّغ الظنون النقلیّة ـ من قبیل ظهور الکلام والظنّ الحاصل من خبر الواحد ـ ویأخذ بها وأمّا الظنون العقلیّة فلا یعتبرها حجّةً ولا یُسوِّغها وعلی هذا النموذج، فالظنّ العقليّ هوالظنّ الذي نحصل علیه عن طریق وسائل من قبیل القیاس والاستحسان والمصالح المرسلة وما إلیها.

والذي أری في المقام هوأنّ الظنون الخاصّة التي تکون حجة عقلًا وشرعًا، لا تتلخّص في الظنّ الحاصل من خبر الواحد وظهور الکلام فحسب، بل تتّسع لتشمل بعض الظنون غیر النقلیّة أي الظنون العقلیّة والتجريبیّة والحدسيّة.

وإنّ لنا علی ذلك دلائل متعدّدة نذکر بعضها فیما یلي:

**الدلیل الأول:** أنّ الیقین المستند إلی دلیل مناسب یختصّ بنطاق علوم المنطق والریاضیّات ومثل هذا الیقین لا یوجد في سائر الحقول المعرفیّة ولذلك فإن اشترطنا حجیّة العقل بحصول الیقین فسوف نکون قد عطّلنا حجیّته في الواقع، وتعطیل العقل یستلزم هذا الدعوی غیر المعقولة القائلة بأنّ الله قد فعل لغوًا وعبثًا في خلق العقل، ثم لوسلّمنا بالاستدلال الذي یدلّ علی تعطیل العقل وتقدیم النقل علیه وقلنا باعتباره فهذا نفسه یفید الظنّ لا الیقین.

**الدلیل الثاني:** أنّ المطالبة بالیقین في الموارد التي لا یتوفّر فیها الیقین لدی البشر، لا تتلاءم مع العقلانیّة. فالطرق المختلفة للحصول علی المعرفة، حیث يترجّح احتمال صوابها علی احتمال خطأها فهي موثَّقة ومعتبَرة ولیس حصول الظنّ بصدق معتقدٍ ما (Belief) سوی كون احتمال صدق ذلك المعتقد أکثر من احتمال کذبه وعلیه فالعقل لا یرید منّا أن لا نعتني بالظنّ ولا الاحتمال مطلقًا، بل یرید منّا أن نعتني به ضمنَ شروطٍ خاصّة.

**الدلیل الثالث:** أنّ حجیّة الظنون النقلیّة ـ هي الأخری ـ تثبت بالظنّ العقليّ لا بالیقین العقليّ؛ لأنّ احتمال خطأ العقل في مقام الاستدلال علی حجیّة الظنون النقلیّة لیس منتفیًا بأيّ وجهٍ من الوجوه، وفی نفس الوقت فالتبعیض بین الظنون العقلیّة (والتجريبیة) وبين الظنون النقلیّة غیر معقول، إذ أنّ الذي هومهمّ عند العقل، إنّما هواحتمال الصدق والتقرّب إلی الحقیقة وهذا الاحتمال فیما إذا لم یکن الوصول إلی الحقیقة أمرًا ممکنًا، فله قیمة معرفیّة سواء حصل من الدلائل العقلیّة (والتجريبیّة) أومن الدلائل النقلیّة.

ثم إنّ أهمّ دلیل أقیم من قبل نموذج الاجتهاد التقلیديّ علی حجیّة الظنون النقلیة هوالسیرة العقلائیّة ولکن نسی أصحاب الاجتهاد التقلیديّ سیرةً عقلائیةً أخری وهم في غفلةٍ عنها.

وکما أنّ هؤلاء العقلاء یعملون وفقًا للظنون النقلیّة ضمنَ شروطٍ معیّنة فکذلك یعملون علی طبق الظنون العقلیّة والتجريبیة ضمنَ شروطٍ متشابهة وهؤلاء یعملون بالظنّ الأقوی عند تعارض الظنون المختلفة وکذلك لا یعملون وفقًا للخبر أوالظهور عند عدم تلاءم مضمون خبر الواحد أوظهور الکلام مع المعتقدات الظنیّة العقلیّة (والتجريبیة) الأقوی. ومن لا یقبل ذلك فلیسأل عنه العقلاءَ الذین یعیشون حوله.

إنّ القول بأنّ حجیّة الظن تنافي مع مفاد هذه الآیة «... وإنّ الظنّ لا یغني من الحق شیئًا» (سورة النجم/28) مدفوعة بأنّ الآیة المذکورة لا تدلّ علی عدم حجیّة مطلق الظنّ، بل یدلّ علی أنّ الظنّ لیست بحجّةٍ فیما إذا کان الحق ظاهرًا وسهلَ الوصول وهذا هونفس العقلانیّة. والعقلانیة تؤمن بأنّ التقرّب إلی الحقیقة لا یکون بدیلًا للوصول إلی الحقیقة فیما إذا کان الوصول إلی الحقیقة أمرًا ممکنًا.

ثمّ لوسلّمنا بالإشکال المزبور (أي عدم حجیّة مطلق الظنّ) فلا بدّ من القول بأنّ الظنّ النقليّ ـ هوالآخر ـ لیس حجةً؛ لأنّ لسان الآية المذکورة آبٍ عن التخصیص وأضف إلی ذلك أنّ عدم حجیّة الظن النقليّ یشمل نفس هذه الآیة أیضًا.

##### 2ـ2ـ3. ضرورة الفصل بين الأحكام الاجتماعية وبين الأحكام الفردية في عملية كشف المقاصد المعقولة

یجب علینا أن نفصل بین الأحکام الشرعیّة الاجتماعیّة وبین الأحکام الشرعیّة الفردیّة في عملیّة کشف المقاصد المعقولة، فلا بدّ من تفحیص المقاصد المعقولة التي تحتویها الأحکام الاجتماعیّة، بأکثر احتیاطٍ بالنسبة إلی الاحکام الفردیّة. وذلك لأنّ الکلام في الأحکام الاجتماعیّة یدور حول حقوق الآخرین، ممّا یستلزم احتیاطًا في عملیّة التفحیص هذه.

#### 2ـ3. المقاصد العامّة بمثابة الدليل المخصِّص والدليل الحاكم

تأسیسًا علی مبدأ الموازنة الانعکاسیّة فالمقاصد العامة قد تصدر عن موقع الدلیل المخصِّص بالنسبة إلی المقاصد الخاصّة وذلك فیما إذا کان یحتفظ المقصد الخاص الذی یحتویه الحکم الشرعي، بعمومه فسوف لا یتلاءم مع المقاصد العامّة التي کان تقدّمها علیه بنحوالحکومة، الأمر الذي یستلزم تخصیص المقاصد العامة للمقاصد الخاصة فتأمّل جیّدًا.

أمر آخر وهوأنّ المقاصد العامّة تکون بمنزلة الدلیل الحاکم والمقاصد الخاصة بمنزلة الدلیل المحکوم علی أساس المبدأ الآنف الذکر.

##### 2ـ3ـ1. تقديم المقاصد العامة على المقاصد الخاصة عند التعارض

يُعدّ هذا الأصل من ضوابط المقاصد المعقولة، بحيث تقدّم المقاصد العامّة علی المقاصد الخاصّة كلّما كان هناك تعارض بينهما. وفي الواقع فإنّ هذا الأصل يدرج في قانون عقلي شامل يقول: «بأنّه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدّم». والبرهان علی ذلك واضح؛ لأنّ الجزئي يقتضي مقصدًا جزئيًّا والكليّ يقتضي مقصدًا كليًّا، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المقصد الجزئيّ، بخلاف ما إذا قُدِّم اعتبار المقصد الجزئي، فإنّ المقصد الكلي ينخرم نظام كليّته.

### 3. المكوّنات التأويلية لنظرية المقاصد المعقولة

تتشكّل المکوّنات التأویلیّة لنظریّة المقاصد المعقولة من القواعد العملیّة ـ التطبیقیّة في عملیّة استنطاق النصوص الدینیّة ولا تسعني في المقام هذه الدراسة الموجزة أن أفحّص جمیع القواعد واحداً تلوالآخر وأن أذكر مدی تبریرها أوعدمه، حیث یقتضي المقام مجالًا واسعًا ولذلك فأقتصر علی القضایا التي ترتبط بالبنیة العامّة للقواعد فقط.

#### 3ـ1. المصادر المعرفية في عملية الاستنباط

تنقسم النصوص الدینیّة بناءً علی نظریّة المقاصد المعقولة إلی قسمین: 1 ـ النصوص الأولیّة التي تتمثّل في القرآن الکریم 2 ـ النصوص الثانویّة التي تتمثّل في السنة الشریفة. أظنّ أنّه لا یراعی في نموذج الاجتهاد التقلیدي الاتّساق المنطقيّ بین النصوص الدینیّة عند عملیّة الاستنباط أوإن کان یراعی فنحن نواجه ذلك في حالات نادرة. فالمنظومة الفقهیّة التي یقدّمها نموذج الاجتهاد التقلیديّ، إنّما هي منظومة متراکمة (غیر متّسقة) تتکیّف علی أساس کون السنّة هي «المرکز » والقرآن هو«الأطراف» وأمّا المنظومة الفقهیّة التي یقدّمها نموذج الاجتهاد المبسّط فهي ـ علی العکس من ذلك ـ منظومة متّسقة تتکیّف علی أساس کون القرآن هو«المرکز» والسنّة هي «الأطراف» وهذا هومقتضی العقلانیّة التي تدافع عنها نظریّة المقاصد المعقولة.

وانطلاقًا من العقلانیّة النقدیّة فیبدولنا امتیاز آخر لنموذج الاجتهاد المبسّط وهوأنّه یستخدم منهج نقد المتن في تقییم الروایات التي تمثّل السنة الشریفة ویأخذ بمنهج نقد السند کأداةٍ مؤیِّدة فقط وعلی ذلك فمنهج نقد المتن یُعتبَر منهجًا أولیًّا ومنهج نقد السند منهجًا ثانویًّا.

توضیح ذلك أنّنا عندما نواجه روایةً من الروایات فلا تخلومن أربعة احتمالات:

**الاحتمال الأول:** صحیحة السند والمتن

**الاحتمال الثانی:** ضعیفة السند والمتن

**الاحتمال الثالث:** صحیحة السند وضعیفة المتن

**الاحتمال الرابع:** ضعیفة السند وصحیحة المتن

فالأول يسند إلی الرسول ـ صلی الله علیه وآله ـ والائمة من آل الرسول ـ علیهم السلام ـ والثاني یضرب عرض الحائط وکذلك الثالث إذا لم یتحمّل التأویل ضمنَ شروطٍ خاصّة وأمّا الرابع فیصدّق ولکن لا یسند إلی الرسول ـ صلی الله علیه وآله ـ . والضابط العام في صحّة المتن موافقته للقرآن أوالسنة الثابتة ولا دور للسند إلّا صحّة الإسناد إلی المسند إلیه إذا کان المتن صحیحًا. فصحّة السند لا تصحّح المتن وإنّما هي من أسباب صحّة النسبة علی هامش صحة المتن وبعبارة أخری: لا یصدَّق علی الرسول ما یکذّبه القرآن أوالسنة الثابتة وإن صحّت إسناده وقد یصدّق علیه ما یصدّقه القرآن أوالسنة الثابتة وإن ضعفت إسناده، فلا یسند الحدیث صحیحًا إلا متنه الموافق للقرآن أوالسنة الثابتة دون سنده ولا نحتاج إلی صحّة السند في متنٍ صحیح إلّا لإتقان النسبة إلی الرسول ـ صلی الله علیه وآله ـ . فإنّ المتن الصحیح لا یختصّ بالرسول ـ صلی الله علیه وآله ـ ثم لا تفیدنا صحّة السند في متن لا یلاءم القرآن أوالسنة الثابتة فإنّ الباطل لا یصدر عن الرسول ـ صلی الله علیه وآله ـ .

وتجدر الإشارة إلی أنّ الضابط العام أعلاه یجب أن یُفهم علی ضوء نظریّة المقاصد المعقولة.

#### 3ـ2. التعدّديّة الفقهيّة والفقه العلمانيّ

یحسن بنا في المقام أن نلمع إلی نقطة مهمّة وهي أنّ کل استنباط فقهي علی الحصر العقلي لا يخلومن ثلاثة فروض:

**الفرض الأوّل:** أن یکون الاستنباط الفقهيّ استنباطًا ذاتیًّا (Subjective)

**الفرض الثانیّ:** أن یکون الاستنباط الفقهي استنباطًا موضوعیًّا (Objective) بالفعل

**الفرض الثالث:** أن یکون الاستنباط الفقهي استنباطًا موضوعیًّا بالقوة.

فالأول باطل یجب رفضه علی جمیع نماذج الاجتهاد والثاني حق یجب الأخذ به علی جمیع نماذج الاجتهاد وأما الثالث فهوحق عند سائر نماذج الاجتهاد بنحوالتعیین وعند نموذج الاجتهاد المبسّط بنحوالتخییر. وبهذا المعنی الذي ذکرناه في الفرض الثالث فیمکن الدفاع عن التعدّدیّة الفقهیّة علی مستوی العمل وبالتالي عن الفقه العلمانيّ علی مستوی النظر([[6]](#footnote-7)).

#### 3ـ3. القواعد الخاصّة والعامّة في عملية استنطاق النصوص الدينية

إنّ نموذج الاجتهاد المبسّط یستعین في عملیة فهم واستنطاق النصوص الدینیّة بالقواعد الخاصّة للّغة أي القواعد الغراماتیقیّة(Grammatical) وبالقواعد العامّة للّغة أي القواعد الدلالیّة العامّة من قبیل قاعدة «العام والخاص» وقاعدة «المطلق والمقیّد» وقاعدة «الظاهر والنصّ» وغیر ذلك من القواعد المذکورة في محلها وعلی ضوء هذا النموذج فالقواعد التي تستحقّ الدراسة والتحقیق في عملیّة الاستنباط والاستنطاق إنّما هي القواعد العامّة والخاصّة المرتبطة بالجانب التطبیقيّ ـ العمليّ للّغة فقط.

وأمّا العلم الذي يدرس تلك القواعد العامّة والخاصّة في عمليّة الاستنباط فهو ـ عندي ـ علم الوسائل. أری من الضروري جدّاً أن يوضع علم جديد لعملية فهم الدين بشكل منهجي وموضوعي. إني ابتكرت ـ فيما أعتقد ـ طريقةً جديدة سمّيتها «علم الوسائل» وأقتصر هنا علی تعريف العلم وخصوص ما يشتمل التعريف عليه من عناصر أربع وأترك الحديث فيه إلی مجال آخر إن شاء الله.

إنّ علم الوسائل ـ علی ما يبدولي ـ هوالعلم الذي يبحث عن الأدوات العامّة للتبيين (Explanation) الذاتي أوالموضوعي في عملية فهم الدين. وهذا التعريف ـ كما تلاحظون ـ يشتمل علی أربعة عناصر: 1 ـ الأدوات العامة 2 ـ التبيين الذاتي (Subjective Explanation) 3 ـ التبيين الموضوعي (Objective Explanation) 4 ـ فهم الدين.

إن علم الوسائل يستعمل في عمليّة فهم الدين شتی الأدوات العامّة، وهذه الأدوات العامّة تشمل الأدوات التالية:

أ ـ الأداة التأويليّة وهي بدورها تنقسم إلی قسمين: الأداة الغراماتیقیّة والأداة الدلاليّة العامّة كما أشرنا إليه مسبقًا.

ب ـ الأداة العقليّة والتي تتكفّل بيانها نظريّة المقاصد المعقولة علی مستوی الفقه وغيرها من العلوم العقليّة في سائر الحقول المعرفيّة الدينيّة.

ج ـ الأداة العقلائيّة والتي يتكفّل بيان كيفية دورها في عملية فهم الدين علم الوسائل.

د ـ الأداة التجريبيّة بمعناها الواسع والتي يتكفّل بيان كيفية دورها الفاعل في عملية فهم الدين علم الوسائل.

ه ـ الأداة التأريخيّة والتي يتكفّل بيان كيفية دورها الإيجابي في عملية فهم الدين علم الوسائل.

و ـ الأداة الأخلاقيّة والتي يتكفّل بيان كيفية دورها الفعّال في عملية فهم الدين علم الوسائل.

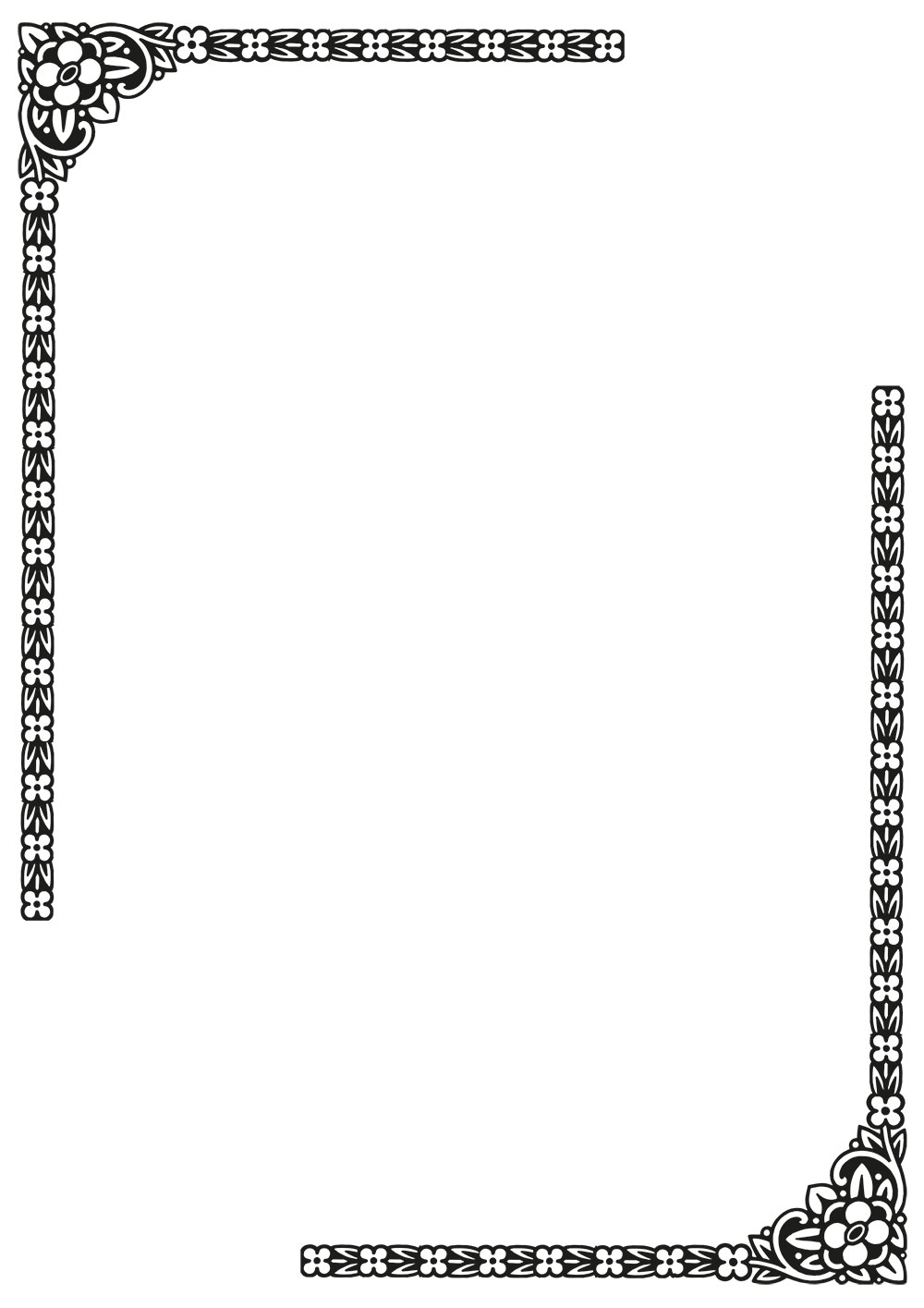
ولكلٍّ من الأدوات أعلاه بيانها الخاصّ سوف نتعرض لها فيما بعد.

من اللافت للانتباه أنّ بعض هذه الأدوات العامّة تقوم بدور الإثبات بالنسبة إلی فهم الدين وبعضها الآخر يقوم بدور الإبطال بالنسبة إلیه.

وتجدر الإشارة إلی أنّ المباحث التي يقوم بدراستها علم الأصول التقليدي تشكّل جزءًا ضئيلًا من القضايا الموجودة في علم الوسائل وهي القضايا المرتبطة بالأدوات التأويليّة والعقلائيّة فقط ومع ذلك فإننا نجري تعديلاتٍ علی كثير من المباحث التي تدرس في علم الأصول التقليديّ.

إن عنصر «التبيين الذاتيّ» في علم الوسائل يلعب دورًا فعّالًا وهواختيار أحسن التبيين (Explanation) للاحتمال القائم في أيّ قضيّة كانت من بين الاحتمالات الموجودة فيها وذلك من خلال القرائن أوالشواهد وأما عنصر «التبيين الموضوعيّ» فهويقدّم تبيينًا وحيدًا بشأن المراد الجديّ القائم وراء القضيّة الدينيّة وهذا التبيين (Explanation) يختصّ بما إذا كانت دلالة تلك القضيّة نصًّا(Clear). ومن ثم يتبيّن لنا أن علم الوسائل يتناول القضايا الدينيّة بالبحث والدراسة باعتبار كون الدين نصًّا (Text) ليس إلا.

وأما فيما يتعلّق بعنصر «فهم الدين» فهوعنصر شامل لجميع القضايا الدينيّة ـ سواء في ذلك القضيّة الفقهيّة أوغيرها ـ وعلی العكس من ذلك علم الأصول التقليدي فإنّه يدرس في الأعم الأغلب الأدوات التي يستعملها الباحث في الحقل الفقهي فقط.



المقال الثاني

منهجيّة الاجتهاد اللاكاتوسي

نحو برنامج اجتهاد جديد

## مقدمة

سوف أحاول في هذه الوريقات دراسة منهجية الاجتهاد اللاكاتوسي (Lakatosian) ـ الذي يقوم علی نظريّتنا المسمّاة بالمقاصد المعقولة ـ علی ضوء برنامج البحث لفيلسوف العلم الشهير إمري لاكاتوس (Imre Lakatos) بقرائتي الشخصيّة المتواضعة، وقبل الشروع بالحديث عن موضوعنا ينبغي أن أشرح برنامج البحث (Research Programme) للاكاتوس في فلسفة العلم (Philosophy of science ) بصورة مجملة.

### 1. سيرة لاكاتوس العلميّة

كان لاكاتوس (1922 ـ 1974) مجريا بالمولد، فقد ولد بالمجر عام 1922 في عائلة ليبزتز واختير اسم لاكاتوس (المشتق من اسم «لوكسميث»)، فقد كان طالبًا في الدراسات العليا تحت إشراف جورج لوكاتش، وفي عام 1948 تولّى منصب «سكرتير» في وزارة التعليم، فكان مسؤولًا عن إصلاح ديمقراطيّ للتعليم العالي، وفيما بعد سُجن أربع سنوات تقريبًا من 1950 ـ 1953، منها سنة في حبس انفراديّ، وكان ذلك بسبب دعوته التعديليّ (Revisionism)، ثم عمل بين عامي 1954 و1955 مترجمًا تحت إشراف الرياضي أ ـ ريني(Alfred Renyi)، وكان قد تأثّر بمؤلف ج ـ بوليا(George Polya)، ورتب بعد ذلك الرحيل إلى الغرب بعد الثورة البُلغاريّة عام 1956، والتحق بكامبردج فكتب أطروحة الدكتوراه المعنونة «براهين وتفنيدات: منطق الكشف الرياضي»، والتي نُشرت فيما بعد بالمجلة البريطانيّة لفلسفة العلم، واتّخذ العمل صورة غير معتادة، مناقشة متخيلة بين مدرس أومجموعة من الطلاب في مسألة البرهان على حدس ديكارت / أويلر (Leonhard Euler) بأنّه بالنسبة الى الشكل متعدّد السطوح فإنّ عدد الزوايا ناقص عدد الاضلاع زائد عدد السطوح يساوي اثنين.

ومنذ العام 1969، انتقل لاكاتوس الى مدرسة لندن للاقتصاد، حيث خضع الى تأثير بوبر (Popper)وشغل أخيرًا كرسي أستاذ المنطق، ولقد أثارت الورقة التي كتبها بعنوان «التكذيب ومنهجيّة برامج البحث العلمي» ـ ذات الشهرة الواسعة ـ اهتمامًا بالغًا واستخدمت أساسًا لعدد من الأبحاث التأريخيّة.

وقد عاجلته المنية في حادث سيارة أليم على حين غرة عام 1974 فأسف عليه الجميع أشد الأسف إذ لم يتطرّق لأحد أدنى شكٌ في أنّه لوعاش عمرًا مديدًا، لكان قد قدم إسهامات عديدة في مجال فلسفة العلم.

والآن بعد هذه المقدمة الموجزة عن سيرته العلميّة ‬يجدر بنا أن نتناول ما ‬وعدناه آنفًا من شرح نظريّة برنامج البحث للاكاتوس.

### 2. نظريّة برنامج البحث في فلسفة العلم

لقد التفت فلاسفة العلم منذ برهة من الزمان إلی أنّه يجب أن تلحظ النظريّات العلميّة بصورة مجموعيّة مولكوليّة (Molecular) لا بصورة منفردة أتميّة (Atomic) وبعد ذلك هُيّئت تدريجًا أرضيّةٌ مناسبة لأخذ النظريّات بعين الاعتبار بمثابة الكلّ المنتظم وبالتالي لتبيينها علی ضوء هذا الاتّجاه الفلسفيّ الحديث.

وبرنامج البحث للاكاتوس من هذا القبيل، بحيث يلحظ فيه العلم بوصفه منظومةً من النظريّات قد ارتبط بعضها بالبعض في سياق برنامج بحث. هذا البرنامج يوضح سلوك الباحث حينما يقدّم مجموعةً من النظريّات وهذه المجموعة بدورها تواجه في صعيد العمل شتی المشاكل والأزمات.

يحسب لاكاتوس أنّ الباحث الذي يبحث في حقل من الحقول العلميّة، يقبل مجموعةً من النظريّات التي تتغيّر وتتحوّل علی الدوام ويواجه تجارب وواقعيّات جديدة دوامًا فيجري تغييرات وتعديلات في منظومته المعرفيّة (Set of belief) ضمن ظروف خاصّة، والذي يلفت النظر هوأنّ هذه التغييرات والتعديلات إنّما تشمل بعض نظريّاته وأمّا بعضها الآخر فيبقی مصونًا عن ذلك ويعقّب اتّجاهات محدّدة في سبيل التغييرات.

وفي الواقع فإنّ حفظ أوتغيير فِكَر الباحث واتّجاه التغييرات والتعديلات بكامله يتبع نموذجًا فكريًّا مسلكيًّا موحّدًا (Standard Behavioral Paradigm) ومحدّدًا، ولاكاتوس يوضح هذا النموذج الفكريّ (Paradigm) المسلكيّ ببرنامج البحث الذي طرحه، أوقل: إنّ الباحث ـ عند لاكاتوس ـ في دراساته العلميّة تابع للنموذج الفكريّ المحدّد المسلكيّ عملًا ومشتغل في برنامج البحث تحديدًا، الذي ينظّم ويوجّه حركاته، ومن جانب آخر، فيؤكّد لاكاتوس علی أنّ تبعيّة الباحث لهذا البرنامج والنموذج الفكريّ المسلكيّ أمر لاشعوري وخفيّ تمامًا.

وعليه فإنّ برنامج البحث عند لاكاتوس مكوَّن من شتی الأجزاء الرئيسة كالتالي:

1 ـ النواة الصلبة (Hard Core)

2 ـ الحزام الواقي (Protective Belt)

3 ـ المساعدُ علی الكشفِ الإيجابيُّ (Positive Heuristic)

4 ـ المساعدُ علی الكشفِ السلبيُّ (Negative Heuristic)

إنّنا لا نستطيع أن نميط عن هذه المصطلحات أعلاه اللثام، إلا إذا تناولنا المصطلحين الآخرين بالبحث، وأعني بهما «التأريخ الداخليّ» و«التأريخ الخارجيّ».

إنّ «التأريخ الداخليّ» عند لاكاتوس إنّما هوتاريخ نظرية ملفوظة في عبارات، ولا تتألف تلك العبارات من تقرير بحث نهائي فحسب، إنّما أيضًا من عمل ناجح، أومن كتابات سريعة دوّنها أحد علماء الفيزياء في خطاباته، أومن حواشي إحدى المجلات العلميّة. كما تشتمل العبارات على إعلان ما نؤدّيه ولماذا نؤديه، فهي تشتمل على ردود أفعال الإخفاق، واعترافات الانتكاس، واندفاعات النجاح، ولا أهمية بعد ذلك للكيفيّة التي يتم بها إنجاز الأعمال العلميّة، فالتأريخ الداخليّ يظل تأريخًا للعبارات وليس تأريخًا للأفكار أوالصور الذهنيّة، ولن يكون المؤرّخ الداخليّ المحنك هوالذي يستخرج من رأسه فكرة بارعة ويلقي بها في سجلات التأريخ، وإنّما سيكون هوالقارئ الذي يستطيع أن يغربل العبارات البائتة القاطعة التي يمكن أن تبني تعميمات تتنبّأ بحوادث ما تبقى من العبارات التي تؤلّف التاريخ الداخليّ. ورغم أن لا أحد بمقدروه أن يستخلص التعميمات الصحيحة إلا أنّ لاكاتوس كان لديه بعض الأدوات التي تمكنه من إنجاز هذه المهمّة وتلك الأدوات هي: النواة الصلبة، والحزام الواقي والمساعد على الكشف.

هذا فيما يتعلّق بالتأريخ الداخليّ، أمّا التأريخ الخارجيّ عند لاكاتوس، فهويبحث ـ بصفة عامّة ـ في العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتكنولوجيّة التي لا تدخل مباشرةً في المحتوى العلمي، ولكن يعتقد أنّ لها تأثيرًا أوأنّها تفسر بعض الأحداث في تاريخ المعرفة.

فقد يشتمل «التأريخ الخارجيّ» على تغييرات في نسق مدرسي، أوالإتيان بقهر صناعي، أوالتعرض للنظام البابوي ومسار جمهورية فايمار (Weimar Republic)، ويری لاكاتوس أنّ واحدة من أكثر المشكلات أهميةً بالنسبة إلى التأريخ الخارجيّ هي أن يعين الشروط السيكولوجيّة والاجتماعيّة الضروريّة (ولكن غير الكافية بالطبع) لجعل التقدم العمليّ ممكنًا.

هذا هوالنموذج الذي قدّمه لاكاتوس لتاريخ العلم بغية إعادة بناءاته العقلانيّة، وهذه هي «منهجيّة برامج البحث العلمي» التي أراد لاكاتوس من خلالها أن يتبع مسار العلم، بغية رصد العوامل التي يمكن أن تؤثر في تقدّم العلم ونموالمعرفة العلميّة، ولكن يلاحظ أنّه فيما يتعلّق ببرامج البحث العلميّ، إذ كان من الممكن للمزايا النسبيّة التي تمتلكها الفرضيّات المتنافسة داخل برنامج البحث، أن تحدّد بكيفية مباشرة نسبيًا، فإنّ المقارنة بين برنامجين للبحث تعدّ عمليّة ذات طابع إشكاليّ أشد، حيث إنّه ينبغي ـ إجمالًا ـ أن يتمّ الحكم على المزايا النسبيّة لبرامج البحث، تبعًا للدرجة التي تتقدّم بها أوتتدهور فالبرنامج المتدهور أوالمتفسخ يترك المكان للبرنامج المنافس الأكثر إنصافًا بالعلم، بيد أنّ الصعوبة الرئيسة التي تواجه لاكاتوس تكمن في حقيقة أنّ الاختيار بين برنامجي بحث متنافس لا يكون غالبًا قاطعًا بوضوح كما هوالحال بالنسبة إلى الاختيار التربوي القاطع بين نظريتين متنافستين، لذلك اتّجه لاكاتوس أخيرًا إلى الاعتراف بأنه ليس ثمة برنامج بحث يمكن تفضيله عند آخر، حقًّا قد يكون هناك فائدة في الحصول على أكثر من برنامج واحد، تعمل كلها بصورة متزامنة، بل ومن الحصول حتى على برنامج «متفسخة»، بيد أنّنا لوسلّمنا بذلك فسنجد أنفسنا متجهين نحووجهات نـظر باول فيرآبند (Paul Feyerabend) ومذهبه في الفوضويّة المنهجيّة.

#### 2ـ1. النواة الصلبة (Hard Core)

إنّ النواة الصلبة في كل برنامج بحث تتكوّن من مجموعةٍ من الفرضيّات العامّة جدًا التي افترضت من قبل الباحث ثابتة وغير قابلة للتفنيد والدحض، والقائل بهذه الفرضيّات لا يفكّر في حذفها أوتعديلها فحسب، بل ويعتبرها قاعدةً وبنيةً أساسيةً لتطوّر ونموبرنامجه. بعبارة أخری: إنّ النواة الصلبة لبرنامج البحث مجموعة من المعتقدات (Beliefs) التي لا يمكن رفضها إلا علی حساب رفض كل البرنامج نفسه.

عند لاكاتوس، إنّ الفرضيّات التي تشكّل النواة الصلبة لبرنامج البحث، تعدّ غير قابلة للتفنيد والدحض علی أساس قرار منهجيّ (Methodical Decision ـ making) وحتی لووجدت موارد للدحض فسوف يحاول الباحث القائل بتلك الفرضيّات أن يدفعها عنها وفي سبيل ذلك يتمسّك بالفرضيّات الأخری التي تسمّی بالحزام الواقي لبرنامج البحث، وهذه الفرضيّات تعدّ فرضيّات مساعدة.

منهجيًّا، إنّ الفرضيّات الأساسيّة في النواة الصلبة وإن كانت حصيلة المنهج العلمي (Scientific Method) وبالتالي مجرّبة عن طريق ذلك تجربة أوليّة إلا أنّ لحاظها باعتبار كونها فرضيّات غير قابلة للتفنيد والدحض نتيجة القرار فوق المعرفي (Meta ـ epistemic Decision ـ making ) . إذًا، فأخذ الفرضيّات بعين الاعتبار بمثابة الفكر غير القابلة للدحض والتكذيب نتيجة أمرين: المنهج المعرفي (Epistemic Method) والقرار فوق المعرفي.

كما نعلم، فإنّ المنهج له هويّة معرفيّة (Epistemic Identity) والقرار له هويّة فوق معرفيّة (Meta ـ epistemic Identity). وهذا القرار لما كان متّخذًا من خلال المنهج العلميّ يعدّ قرارًا منهجيًّا غير أنّه قرار فوق معرفي إذ المنهج العلمي لا يمكن له أن يوصل فرضيّةً إلی حدود لا تقبل فيها أيّ تفنيد.

علی أية حال، إنّ الباحث ـ عند لاكاتوش ـ يتخذ في مرحلةٍ ما قراره ويبني علی أساس ذلك القرار جهوده العلميّة، أوقل: يأخذ بفرضيّاتٍ فيقرّ أن يزعمها غير قابلة للتكذيب ولا للدحض، وبالتالي يصمد في وجه الهجمات ويتّخذ استراتيجيّته الدفاعيّة الخاصة أمام ذلك.

#### 2ـ2. الحزام الواقي (Protective Belt)

إنّ العلوم التجريبيّة (Natural Sciences) لكي تبعد التفنيدات والهجمات عن الفرضيّات الأساسيّة ـ التي تعدّ نواةً صلبةً لبرنامج البحث ـ تتوسّل إلی الفرضيّات المساعدة (Auxiliary Hypotheses)؛ الفرضيّات التي لا تُتعصَّب لثباتها وعدم قابليّة تكذيبها، وإذا اتّسق أن تعرّضت النواة الصلبة للخطر فسوف تضحّي بتلك الفرضيّات لتكون النواة سليمةً، أوقل: إنّ الحزام الواقي هوالآخر في كل برنامج بحث هوتلك الفكر والفرضيّات المساعدة التي يضحّي بها الباحثون عند تعرّض البرنامج للخطر لكي ينجّوا الفرضيّات الأساسيّة من خطر التكذيب والدحض.

ومن هنا فلاحظ لاكاتوس أنّ الفرضيّات التي تؤلّف برنامج بحث، ليست جميعًا متساويةَ المكانة. إذ تعامل بعضها على أنّها مقدّسة إلى أبعد حد أوبلغة بوانكاريه إنّها مصطلح عليها. وتقبل الأخريات لكونها عرضةً للتعديل والتغيير، وعندما تعدّل تصبح محكمةً نتيجة لتطورات برنامج البحث، ويطلق على الأول اسم «النواة الصلبة» وعلى الثانية اسم «الحزام الواقي».

أمر آخر وهوأنّ الفرضيّات المساعدة تمهّد إمكانيّةً لعلاقة المعطيات المعرفيّة (Epistemic Datas) بالنظريّة المركزيّة / النواة الصلبة وفي الواقع فإنّ تلك الفرضيّات نظريّات ذات مستوی أسفل (Lower ـ level) تعرّف بالنواة الصلبة وتحامي عنها،هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ المعطيات المعرفيّة المختلفة التي توجد في العلوم البشرية، بدورها تحامي عن تلك الفرضيّات المساعدة.

إنّ أقرب الفرضيّات المساعدة إلی الأطراف تبيّن المعطيات المعرفيّة؛ الفرضيّات ذات المستوی الأعلی (Upper ـ level) ـ والتي تكون أقرب إلی النواة أوالمركز ـ تبيّن الفرضيّات ذات المستوی الأسفل ولذلك فالنظريّة المركزيّة تعدّ مبدأ التبيين الغائيّ.

وعليه، فإنّ الفرضيّات المساعدة بكل ما في الكلمة من معنًی توجِد حزامًا واقيًا حول النظريّة المركزيّة إذ المعطيات المعرفيّة القابلة للتكذيب بالقوة (Potential Falsifiability) تتبيّن عن طريق إيجاد تغييراتٍ وتعديلاتٍ في الفرضيّات المساعدة لا في النظريّة المركزيّة. إذًا، حزام الفرضيّات المساعدة تتغيّر بمرور الزمان من أجل تفسير المعطيات المعرفيّة الجديدة، فيما يتغيّر ويُترك برنامج البحث نفسه إذا لم يستطع أن يبيّن الظواهر الملاحظة بالقياس إلی سائر برامج البحث البديلة (Alternative).

#### 2ـ3. المساعدُ علي الكشفِ الإيجابيُّ والكشفِ السلبيُّ (Positive and Negative Heuristic)

أما المصطلح «Heuristic» فيعني مساعدًا على الكشف «Serving to find out» ذلك أنّه يسهّل الكشف و(المصطلح من صياغة وويل فيلسوف العلم الإنجليزي المعروف)، وهويستخدم بصفة عامة للإشارة إلى نظم التعليم التي يكشف فيها التلاميذ الأشياء بأنفسهم.

لذلك ـ طبقًا للاكاتوس ـ فيتميز كل برنامج بحث بمجموعتين من القواعد، تخبرنا المجموعة الأولى ما هي طرق البحث التي ينبغي تجنّبها، وتخبرنا الأخرى عن الطرق التي ينبغي أن نتبعها، ومن المسلّم به عندئذ أنّ تطبيق مثل هذه القواعد سيسهّل عملية الكشف.

وينقسم المساعد على الكشف عند لاكاتوس إلى مساعدٍ على الكشف سلبيٍّ، وآخر إيجابيٍّ، المساعد على الكشف السلبي لبرنامجٍ ما، هوالمطلب الذي يقضي بالحفاظ على نواة البرنامج الصلبة ثابتة غير منقوضة خلال نموهذا البرنامج وتطويره. وكل عالم يجري تعديلًا في النواة الصلبة، فإنّه يختار الخروج عن برنامج البحث الذي يشتغل فيه.

إذًا، إنّ المساعد علی الكشف السلبي يشمل ـ علی العموم ـ الدلالات والتوجهيات الواقية ذات الجوانب السلبيّة التي تبيّن كيف يجب أن لا يُسيَّر برنامج البحثي حتّی لا يُخلَّ بالنواة الصلبة، وفي الأغلب يؤدّي «المساعد علی الكشف السلبي» إلی انضياف الفرضيّات إلی برنامج البحث.

وأمّا المساعد علی الکشف الإيجابي فهوالذي يوجّه المشتغلين بالعلم إلى ما ينبغي أن يفعلوه.

عليه، فالمساعد علی الكشف الإيجابي للبرنامج إنّما هي الدلالات والتدابير والتوجيهات والقواعد التي تبيّن كيف يمكن أويجب تسيير برنامج البحث لكي تتحصّن نواته الصلبة وتاليًا تتكامل، وفي الأغلب يؤدّي «المساعد علی الكشف الإيجابي» أيضًا إلی انضياف الفرضيّات الأخری إلی برنامج البحث، وفي الواقع فالفرضيّات المساعدة في الحزام الواقی لبرنامج البحث تُهيَّأ وتتكيّف من حيث الأساس عن طريق دلالة وتوجيه «المساعد علی الكشف الإيجابي» للبرنامج.

وبالإجمال، لا بدّ أن يؤدّي المساعد علی الكشف الإيجابي والكشف السلبي معًا إلی تحصّن وتنمية وتكميل برنامج البحث وأن تستطيع تقديم حلولٍ للخروج من المشاكل عند ما حدثت مشكلةٌ في برنامج البحث.

وما نريد أن نؤكّده هنا بشكل خاصّ هوأنّ برنامج البحث المتقدّم (Progressive) هوالذي يجب أن يملك درجةً معتدًّا بها من الاتّساق الداخليّ بشكل يتضمّن طرح برنامج للدراسات المقبلة وأن يستطيع بين حين وآخر اكتشاف ظواهر جديدة أيضًا، وبالتعبير الذي يستخدمه لاكاتوس بنفسه؛ إنّ برنامج البحث المتقدّم إنّما هوالبرنامج الذي يسبق الواقعيّات ويتنبّأ بها، فهذه هي الواقعيّات التي يصل الباحث إلیها تدريجيًّا، وأما برنامج البحث المتفسّخ (Degenerating) أوالمتدهور فهوالذي بات يتأخر عن الواقعيّات المتواجدة أيضًا ويحاول علی الدوام أن يصل إلیها، فهكذا برنامج يكون علی سبيل الحصر بصدد تبيين الواقعيّات المعلومة والمعروفة.

ومن الجدير بالانتباه أنّ برنامج البحث للاكاتوس وإن كان نظريّةً تُستخدم غالبًا في تحليل اتّجاهات العلوم التجربيّة، لكنّه بناءً علی الروح العامّة القائمة في هذه النظريّة يُلاحَظ بصراحةٍ أنّ هذا النموذج التحليلي (Analytical Model) يمكن له التطبيق علی دراسة سائر الاتّجاهات الفكريّة والعلميّة أيضًا، وأنّه لا يختصّ أحدٌ من المكوّنات الثلاث لبرنامج البحث بالعلوم التجريبيّة، بل وقد صُمِّمت جميع الأجزاء فيه بنحويستعدّ للتعميم إلی سائر الحقول المعرفيّة وعلی ضوء هذا الأساس فسوف أتناول المنهج الاجتهادي بقراءتي الشخصيّة المتواضعة من خلال ذلك النموذج التحليلي بالبحث والدراسة.

### 3. الاجتهاد اللاكاتوسي: نحو برنامج اجتهاد جديد

لقد توصّلت في دراساتي الفقهيّة الأخيرة إلی قناعةٍ وهي أنّه يجب أن تلحظ الأحكام/ الاستنباطات الفقهية بصورة مجموعيّة مولكوليّة لا بصورة منفردة أتميّة وهذا يهيّئ تدريجًا أرضيّة مناسبة لأخذ الأحكام/ الاستنباطات بعين الاعتبار بمثابة الكل المنتظم وبالتالي لفهمنا إيّاها في منظومة فقهيّة متّسقة لا تناقض فيما بينها.

ويُلحظ في الاجتهاد اللاكاتوسي المقترح علم الفقه بوصفه منظومةً من الفتاوی/ الاستنباطات ـ التي تعبّر عن فهم وقراءة الفقيه من النصوص المقدّسة المبيّنة لأحكام الشريعة الإسلاميّة ـ قد ارتبط بعضها بالبعض في سياق برنامج البحث الذي يتمثّل في عمليّة الاستنباط. هذا البرنامج يوضح سلوك الفقيه اللاكاتوسي (Lakatosian) حينما يقدّم مجموعةً من الفتاوی/ الأحكام الشرعيّة وهذه المجموعة تواجه أحيانًا في صعيد العمل شتی المشاكل والأزمات.

أحسب أنّ الفقيه اللاكاتوسي الذي يبحث في باب من أبواب الفقه، يقبل مجموعةً من الاستنباطات التي تتغيّر وتتحوّل علی الدوام ويواجه حوادث ووقائع جديدة في الحياة دوامًا فيجري تغييرات وتعديلات في منظومته الفقهيّة ضمن ظروف خاصّة، والذي يلفت النظر هنا هوأنّ هذه التغييرات والتعديلات إنّما تشمل بعض استنباطاته وأما بعضها الآخر فيبقی مصونًا عن ذلك ويعقّب اتّجاهات محدّدة في سبيل التغييرات.

وفي الواقع فإنّ حفظ أوتغيير استنباطات الفقيه اللاكاتوسي واتّجاه التغييرات والتعديلات بكامله يتبع نموذجًا فكريًّا مسلكيًّا موحّدًا ومحدّدًا، والاجتهاد اللاكاتوسي يوضح هذا النموذج الفكريّ المسلكيّ ببرنامج البحث الذي نحن بصدده، أوقل: إنّ الفقيه اللاكاتوسي ـ عندنا ـ في دراساته الفقهيّة تابع للنموذج الفكريّ المحدّد المسلكيّ عملًا ومشتغل في برنامج البحث أوفي العمليّة الاستنباطيّة تحديدًا، الذي ينظّم ويوجّه حركاته الاجتهاديّة في نطاق الفقه، ومن جانب آخر، فيؤكّد الاجتهاد اللاكاتوسي علی أنّ تبعيّة الفقيه لهذا البرنامج/ العملية الاستنباطية والنموذج الفكريّ المسلكيّ أمر لاشعوري وخفيّ تمامًا.

وعليه فإنّ برنامج البحث الذي نعبّر عنه بعمليّة الاستنباط، ـ عندنا ـ مكوّن من شتی الأجزاء الرئيسة كالتالي:

1 ـ النص المقدّسة = النواة الصلبة

2 ـ المقاصد المعقولة = الحزام الواقي أوالفرضيّات المساعدة

3 ـ الخلفيّات الإيجابيّة = المساعد علی الکشف الإيجابي

4 ـ الخلفيّات السلبيّة = المساعد علی الکشف السلبي

#### 3ـ1. النص المقدّس

إنّ النواة الصلبة / النص المقدّس في كل برنامج بحث أوعمليّة استنباط تحتوي علی مجموعةٍ من العناصر ـ أعني بها عنصر الأبديّة وعنصر الثبات في الحكم المُفاد بالنص التشريعي المقدّس ـ التي افترضت من قبل الفقيه اللاكاتوسي ثابتةً وغيرَ قابلة للتفنيد ولا للدحض([[7]](#footnote-8))، والفقيه القائل بهذه العناصر لا يفكّر في حذفها أوتعديلها فحسب، بل ويعتبرها قاعدةً وبنيةً أساسيّةً لتطوّر ونموبرنامجه الاستنباطيّ. بعبارة أخری: إنّ هويّة النص المقدّس التي تعتبر نواةً صلبةً لبرنامج البحث، تتضمّن داخلها مجموعةً من الخلفيّات التي لا يمكن رفضها إلّا علی حساب رفض كل العمليّة الاستنباطيّة نفسها، وهذا يعني اكتشاف كون العناصر الداخليّة في النص المقدّس تتّصف بطابع التأريخيّة بالمعنی الذي ذُكِر في الهامش، وبالتالي يعني عدم وجود رسالةٍ في ذلك النص التشريعي لنا اليوم، وهذا معنی رفض العمليّة الاستنباطيّة؛ لأنّها لم تكتشف لنا حكمًا إلهيًّا يتعلّق بنا اليوم، وإذًا، فوجود تلك العمليّة كعدمها.

في رأيي أنّ العناصر والفرضيّات التي تكوِّن هويّةَ النص المقدّس في برنامج البحث/ العمليّة الاستنباطيّة، تعدّ غير قابلة للتفنيد والنقض علی أساس قرار منهجيّ وحتی لووجدت موارد للنقض فسوف يحاول الفقيه القائل بتلك العناصر أن يدفعها عنها وفي سبيل ذلك يتمسّك بالفرضيّات المساعدة التي تسمّی بالحزام الواقي لبرنامج البحث ـ أي عمليّة الاستنباط، ونعبّر في اجتهادنا اللاكاتوسي عن هذه الفرضيّات المساعدة بالمقاصد المعقولة التي بيّنّاها مفصّلًا في «نظريّة المقاصد المعقولة».

منهجيًّا، إنّ العناصر الأساسيّة في هويّة النص التشريعي وإن كانت حصيلة المنهج الحدسي (Intuitive) القائم علی العقل الخالص ثبوتيًّا وبالتالي مجرّبةً من قبل النبيّ تجربةً وحيانيّةً إلا أنّ لحاظها من ناحية الفقيه ـ والذي ليس له عقل خالص ـ باعتبار كونها عناصر غير قابلة للتكذيب والدحض نتيجة القرار فوق المعرفي إثباتيًّا، إذن فأخذ العناصر بعين الاعتبار بمثابة الفِكَر غير القابلة للتفنيد والدحض حصيلة أمرين: المنهج المعرفي والقرار فوق المعرفي.

وكما سبق القول، فإنّ المنهج له هويّة معرفيّة والقرار له هويّة فوق معرفيّة. وهذا القرار لما كان متّخذًا من خلال المنهج الحدسي يعدّ قرارًا منهجيًّا غير أنّه قرار فوق معرفي إذ المنهج الحدسي لا يمكن له أن يوصل فرضيّةً إلی حدود لا تقبل فيها أيّ تفنيد، وذلك لأن مقام الثبوت الذي يمثّله المنهج الحدسي، خارج عن نطاق إدراكنا البشري المحدود الذي يستقرّ في مقام الإثبات.

علی أية حال، إنّ الفقيه اللاكاتوسي ـ في رأيي ـ يتخذ في مرحلةٍ ما قراره الذي لا يقبل التكذيب ولا التفنيد ويبني علی أساس ذلك القرار جهوده الفقهيّة، وتاليًا يصمد في وجه الهجمات ويتّخذ استراتيجيّته الدفاعيّة الخاصّة أمام ذلك.

#### 3ـ2. المقاصد المعقولة

إنّ علم الفقه لكي يبعد التفنيدات والهجمات عن العناصر الأساسيّة المذكورة أعلاه ـ التي تُعتبر نواةً صلبةً للعمليّة الاستنباطيّة ـ يتوسّل إلی المقاصد المعقولة؛ الفرضيّات المساعدة التي لا تُتعصَّب لثباتها وعدم قابلية تكذيبها، وإذا اتّسق أن تعرّضت النواة الصلبة التي هي النص التشريعي، للخطر ـ أي خطر التأريخيّة ـ فسوف يضحّي بتلك الفرضيّات لتكونَ النواة سليمةً ـ أي أبديّةً وثابتةً، أوقل: إنّ الحزام الواقي في كل برنامج بحث/ عمليّة استنباط هوتلك المقاصد المعقولة التي يضحّي بها الفقيه اللاكاتوسي عند تعرّض البرنامج للخطر لكي ينجّي العناصر الأساسيّة من خطر الدحض والتفنيد.

هناك أمر في غاية الأهميّة في مجال علاقة المقاصد بالمعطيات المعرفيّة وهوأنّ المقاصد المعقولة التي تقوم بدور الفرضيّات المساعدة، تمهّد إمكانيّةً لعلاقة المعطيات المعرفيّة بالنص التشريعي المقدّس/ النواة الصلبة وفي الواقع فإنّ تلك المقاصد المعقولة فرضيّات ذات مستوی أسفل تحامي عن النواة الصلبة/ النص المقدّس، هذه من ناحية ومن ناحية أخری أنّ المعطيات المعرفيّة المختلفة التي توجد في العلوم البشريّة، بدورها تحامي عن تلك المقاصد المعقولة.

إنّ أقرب المقاصد المعقولة إلی الأطراف تبيّن المعطيات المعرفيّة؛ الفرضيّات ذات المستوی الأعلی ـ والتي تكون أقرب إلی النواة أوالمركز ـ تبيّن الفرضيّات ذات المستوی الأسفل ولذلك فالنص التشريعي المقدّس بهويّته يعدّ مبدأ التبيين الغائيّ.

وعليه، فإنّ المقاصد المعقولة بكل ما في الكلمة من معنًی توجِد حزامًا واقيًا حول النص المقدّس إذ المعطيات المعرفيّة القابلة للتكذيب بالقوّة تتبيّن عن طريق إيجاد تغييراتٍ وتعديلاتٍ في المقاصد المعقولة لا في النص التشريعي المقدّس. إذًا، حزام المقاصد المعقولة تتغيّر بمرور الزمان من أجل تفسير المعطيات المعرفيّة الجديدة، فيما تتغيّر وتُترك العمليّة الاستنباطيّة نفسها إذا لم تستطع أن تبيّن النص المقدّس من خلال قدرتها التسويغيّة (Justificatory Power) المقاصديّة بالقياس إلی سائر العمليّات الاستنباطيّة البديلة.

#### 3ـ3. الخلفيّات الإيجابيّة والسلبيّة (Positive and Negative Presuppositions)

إنّني أقصد بالخلفيّات (Presuppositions) في منهج الاجتهاد اللاكاتوسي التدابير التوجيهيّة في العمليّة الاستنباطيّة/ برنامج البحث وهي عبارةٌ عن مجموعةٍ من التكنيكات لحل مسألةٍ (Problem) ما التي من خلالها تصلح وتنمي وتتكامل العمليّة الاستنباطيّة.

بناءً علی ذلك، فالخلفيّات الإيجابيّة لعمليّة الاستنباط إنما هي الدلالات والتدابير والتوجيهات التي تبيّن كيف يمكن أويجب تسيير العمليّة الاستنباطيّة لكي تتحصّن النص التشريعي المقدّس وتاليًا تستمرّ فاعليّته وحركيّته في حياتنا، وهي كالتالي:

1 ـ خلفيّة كون الشريعة المقدّسة ذات مقاصد معقولة

2 ـ خلفيّة حجيّة الظنون العقليّة

3 ـ خلفيّة كون العقل له دور تكذيبيّ في عمليّة قراءة النص التشريعي

4 ـ خلفيّة التفكيك بين الفقه ـ أعني به الشريعة غير المفسَّرة بعدُ من جانب الفقيه ـ والمعرفة الفقهيّة ـ أعني بها القراءة التي يقدّمها الفقيه من النص التشريعيّ.

وفي الأغلب تؤدي الخلفيّات الإيجابيّة إلی انضياف الخلفيّات الأخری إلی عمليّة الاستنباط، وفي الواقع فالمقاصد المعقولة في الحزام الواقي للعمليّة الاستنباطيّة تُهيَّأ وتتكيّف من حيث الأساس عن طريق دلالة وتوجيه خلفيّات تلك العمليّة.

وأمّا الخلفيّات السلبيّة فتشمل ـ علی العموم ـ الدلالات والتوجهيات الواقية ذات الجوانب السلبيّة التي تبيّن كيف يجب أن لا تُسيَّر العمليّة الاستنباطيّة حتّی لا يُخلَّ بالنص المقدّس الذي هوالنواة الصلبة، وهي كالتالي:

1 ـ ردّ خلفيّة كون الشريعة ليس لها مقاصد معقولة

2 ـ ردّ خلفيّة عدم حجيّة الظنون العقليّة

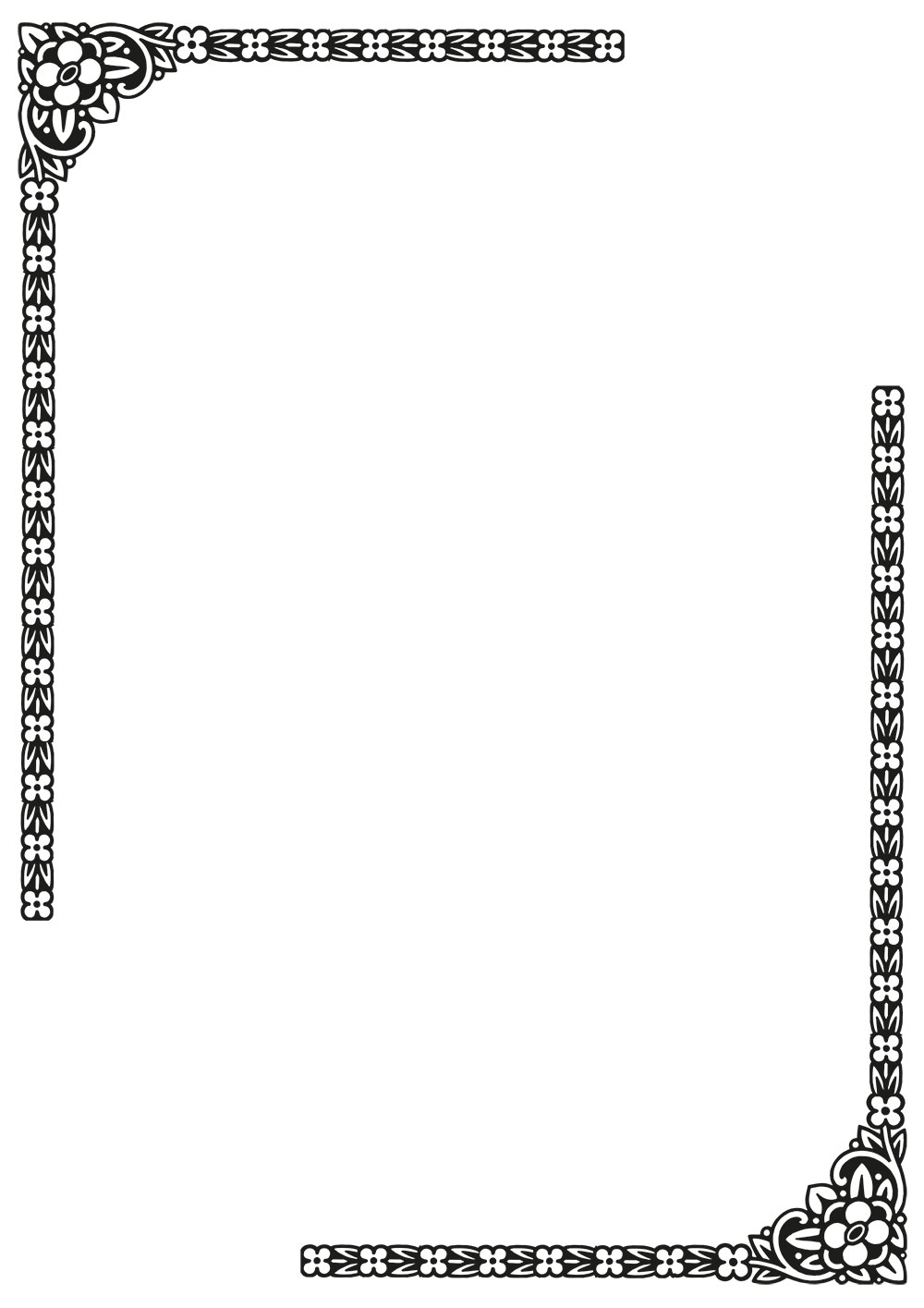
3 ـ ردّ خلفية كون العقل له دور إثباتي في عمليّة قراءة النص التشريعيّ

4 ـ ردّ خلفيّة عدم التفكيك بين الفقه والمعرفة الفقهيّة.

وفي الأغلب تؤدي الخلفيّات السلبيّة أيضًا إلی انضياف الخلفيّات المتناسبة إلی عمليّة الاستنباط.

وبالإجمال، لا بدّ أن تؤدّي الخلفيّات الإيجابيّة والسلبيّة معًا إلی تحصّن وتنمية وتكميل العمليّة الاستنباطيّة التي هي برنامج البحث، وأن تستطيع تقديم حلولٍ للخروج من المشاكل عند ما حدثت مشكلةٌ في تلك العمليّة.

وأخيرًا فنريد أن نؤكّد في منهجنا الاجتهادي الحديث علی أنّ العمليّة الاستنباطيّة المتقدّمة هي تلك العمليّة التي يجب أن تملك درجةً معتدًّا بها من الاتّساق الداخليّ بشكل يتضمّن طرح برنامج للدراسات الفقهيّة المقبلة وأن تستطيع بين حين وآخر اكتشاف رسائل جديدة أيضًا في النص التشريعي، وبالتعبير اللاكاتوسي؛ إنّ العمليّة الاستنباطيّة المتقدّمة إنما هي العمليّة التي تسبق أحداثَ الحياة وتتنبّأ بأحكامَها الشرعيّة، فهذه هي الحوادث التي يصل الفقيه اللاكاتوسي إلیها تدريجيًّا، وأما العمليّة الاستنباطيّة المتفسّخة أوالمتدهورة فهي التي باتت تتأخّر عن الحوادث المتواجدة أيضًا وتحاول علی الدوام أن تصل إلیها، فهكذا عمليّة استنباطيّة تكون علی سبيل الحصر بصدد تبيين الحوادث المعلومة والمعروفة.



المقال الثالث

تأثير الخلفيّات على فهم الفقيه

### 1. عدم إمكان تجريد الفقيه لنفسه عن الخلفيّات

إنّ المعرفة الدينيّة ـ بما فيها المعرفة الفقهيّة ـ لا تستند إلی الكتاب والسنة فحسب، بل والقارئ للنص المقدّس/ الذات العارفة (Cogniser/ Epistemic agent) وخلفيّاته لهما دور أساسي في تكوين تلك المعرفة. إذًا فإنّ فهم وتفسير النصوص المقدّس تبتني علی قاعدتين: قاعدة داخليّة ـ أعني الكتاب والسنة ـ وقاعدة خارجيّة ـ أعني الخلفيّات والقبليّات (Presuppositions) للقارئ للنص ـ.

بناءّ علی هذا، ما دام لم تنضمّ القاعدة الخارجيّة للمعرفة الدينيّة إلی قاعدتها الداخليّة فسوف تصبح الشريعة صامتةً وتبقی هكذا إلی الأبد، والقاعدة الخارجيّة للمعرفة الدينيّة هي ما يفتح قفل «الشريعة الصامتة» ويبدّلها إلی «شريعة ناطقة».

والنص الدينيّ وإن كان كيانًا صامتًا من دون خلفيّة إلاّ أنّه يصبح ناطقًا بعد إضافة الخلفيّات والقبليّات إلیه، وعليه فإنّ الفقيه إذا حاول أن يفهم النص المقدّس بدون خلفيّة فلا يستفيد منه شيئًا إذ كلاهما ـ أعني القارئ والنص ـ صامتان والحال هذه فلا يلمع من التقاء الساكنين برق ولا ترنّ نغمة من اصطدام الصامتين.

عندما نقول: «إنّ الشريعة صامتةٌ» لا يعني ذلك أنّ الشريعة ـ كظاهرةٍ متكوّنةٍ من النص (Text) ـ ليس له أيّ كلام للتحدّث وأنّ النصوص الدينيّة خاليةٌ عن المعنی والمحتوی، بل وهذا يعني وجود قاعدة خارجيّة للمعرفة الدينية وتدخّلها في فهم وتفسير النصوص الدينيّة.

نعم، إنّ الشريعة له كلام بالقوّة للتحدّث ولكنّه ما دام لم يكن للقارئ للنص خلفيّات وقبليّات فلا يخرج ما في النص بالقوّة من معنًی إلی الفعليّة.

وعليه فإنّ فهم الشريعة والمعرفة الدينيّة يتكيّف نتيجةً للتعامل والحوار الثنائيّ (Dialog) بين «الخطاب» و«المخاطب»، ولكلٍ منهما حظٌّ في تكوين معنی النص وبالتالي في فهم المعنی والحصول علی المعرفة الدينيّة. إذًا فالحوار بين «النص» و«القارئ» ليس حوارًا أحاديًّا (Monolog)، بل وهوحوار ثنائيّ. من الواضح جدًّا أنّ الفقيه القارئ للنص الدينيّ يواجهه بمجموعةٍ هائلة من الخلفيّات والقبليّات شاء أوأبی وأنّ الفقيه خالي الذهن عن الخلفيّة لا يمكنه أن يدرك الشريعة، وحينما يفسّر النصوص المقدّسة يتحتّم عليه ألّا يخلي عقله ولا يجرّد ذهنه عن القبليّات وإلّا فعمله هذا ـ علی تقدير الإمكان ـ لا يُعدّ دينيًّا علی حد تعبير الأستاذ جواد الآملي.

### 2. التأثير الشعوري واللاشعوري للخلفيّات

بناءً علی ما تقدم، يتبيّن لنا جليًّا أنّ للخلفيّات والقبليّات تأثيرًا علی تكييف فهم الفقيه للنص المقدّس، وهذا التأثير في بعض الأحيان يكون شعوريًّا وفي أغلب الأحيان لاشعوريًّا، وسوف يصعب علی الفقيه جدًّا أن يأمن من التأثير الأخير للخلفيّة ـ أي التأثير اللاشعوري ـ وإذا زعم أنّه قد جرّد نفسه عن تلك التأثير فعلی أكثر تقدير لا يزال يبقی وجود الاحتمال دائمًا، بل وهذا الزعم غير مسوَّغ (Unjustified) .

### 3. تقسيم الخلفيّات

في ظنّي أنّ الخلفيّات ـ في تقسيم عام ـ تنقسم علی الحصر العقلي إلی نوعين رئيسين:

**النوع الأول:** الخلفيّات المعرفيّة (Epistemological presuppositions) التي توجّه فهم الفقيه.

**النوع الثاني:** الخلفيّات الوجوديّة (Ontological presuppositions) التي تكيّف ذهن الفقيه وبالتالي فهمه.

فالخلفيّة المعرفيّة هي القبليّة التي لها جوانب نظريّة تزوّد الفهم بالمعطيات المعرفيّة (Epistemic datas) ولا يوجد فيها جانب عمليّ يعيشه الفقيه. مثال ذلك: الخلفيّات الكلاميّة والعرفانيّة والأخلاقيّة والفلسفيّة والمنطقيّة والمعرفيّة (Epistemological) واللغويّة والدلاليّة (Semantic) والتأويليّة (Hermeneutic) والتأريخيّة والتجريبيّة وما إليها من قبليّات يمكن أن تضاف إلی هذه القائمة.

وجدير بالذكر أنّ بعض هذه الخلفيّات تُعدّ معطيات آليّة واستنطاقيّة للنص المقدّس وبعضها معطيات استفهاميّة للنص وبعضها معطيات ترجع إلی مُنتِج النص وبعضها الآخر معطيات تبيّن مرادات المُنتِج الجديّة من النص.

وأمّا الخلفيّة الوجوديّة فهي عبارةٌ عن القبليّة التي لها جوانب عمليّة يعيشها الفقيه في حياته وبالتالي تتكيّف غير مباشرة ذهنيّاته علی ضوءها، والخلفيّة الوجوديّة تنقسم بدورها إلی ستّة أقسام استقرائيًّا:

1 ـ الخلفيّة التربويّة والتي ترتبط بالفترة الصبيانيّة، كالفترة الفقريّة أوالغنائيّة أوالحرمانيّة وغيرها.

2 ـ الخلفيّة الوراثية والتي ورثها من الوالدين ماديًّا أومعنويًّا.

3 ـ الخلفيّة النفسيّة (Psychological) والتي ترتبط بحالات الفقيه النفسيّة إيجابيّةً كانت أوسلبيّةً، نحوالغضب والشهوة والطمع والفرح وغير ذلك.

4 ـ الخلفيّة الطبعيّة (Character) والتي قد اكتسبها فيما بعد، نحوالشجاعة والجبن والروح المقاوميّة وما إليها.

5 ـ الخلفيّة المكانيّة والمرتبطة بكون الفقيه شرقيًّا أوغربيًّا.

6 ـ الخلفيّة الزمانيّة والمرتبطة بالفترة الزمانيّة التي عاش فيها من ما قبل الحداثة (Premodern) والحداثة (Modern) وما بعد الحداثة (Postmodern) .

ومن الضروري هنا الإشارة إلی أنّ الشارع هوالآخر لمّا كان له خلفيّات وقبليّات تناسب شأنه عند تشريع الأحكام فيمكن لنا تصوير وتجسيم العلاقة المنطقيّة القائمة بين الشارع والنص والفقيه بالشكل الآتي:

الشارع النص الفقيه

الخلفيّة

### 4. الأنواع الثلاثة من الخلفيّات

إنّ كل خلفيّة يستند إليه ويتبعه الفقيه ـ شعوريًّا أولاشعوريًّا ـ في عملية الاستنباط، لا يخلوعلی الحصر العقلي من ثلاثة فروض:

**الفرض الأول:** أن تكون الخلفيّة ذاتيّةً (Subjective)

**الفرض الثاني:** أن تكون الخلفيّة موضوعيّة بالقوة (Potential objective)

**الفرض الثالث:** أن تكون الخلفيّة موضوعيّة بالفعل (Actual objective)

إنّ الخلفيّة الذاتيّة فيما إذا اختُلِف فيه علی الافتراض فلا يمكن فيه حسم الخلاف، لأنه لا يوجد في المقام ميزان/ مقياس وضابط يتراضی عليه الخصيمان ولذلك لا يزال يبقی الخلاف قائمًا.

وأما الخلفيّة الموضوعيّة فهي فيما إذا اختُلِف فيه، فبما أنّ هناك ميزانًا ومحكَّمًا يتراضی عليه الخصيمان، يمكن فيه حسم الخلاف.

هذا والخلفيّة الموضوعيّة تنقسم بدورها إلی قسمين: خلفيّة موضوعيّة بالقوة وخلفيّة موضوعيّة بالفعل.

أما الخلفيّة الموضوعيّة بالقوة فهي الخلفيّة الموضوعيّة التي يوجد ميزانها ومقياسها حسب الأصول (In principle) نظريًّا ولكنّه لم يوجد بعد في الحالة الراهنة للعلوم البشريّة ويُترقّب أن يوجد فيما بعد، إذن فالميزان والمقياس له وجود بالقوة لم يتحقّق بعد.

وأمّا الخلفيّة الموضوعيّة بالفعل فهي الخلفيّة الموضوعيّة التي يوجد ميزانها ومقياسها حاليًّا يمكن الرجوع إليه لحسم الخلاف وهذا يعني أنّ الميزان والمقياس له وجود بالفعل قد تحقّق.

ثم إنّ ثمة مبدئين حاكمين في هذه الأنواع الثلاث من الخلفيّات وهما مبدأ الحقيقة ومبدأ العدالة.

أمّا مقتضی مبدإ الحقيقة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم علی الخلفيّات الموضوعيّة بالفعل، يجوز له أن يتعدّی حدود نفسه في مدی حجّيته وأن يكون حجةً للغير.

وأمّا مقتضی مبدإ العدالة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم علی الخلفيّات الذاتيّة أوالموضوعيّة بالقوة، لا يجوز له أن يتعدّی حدود نفسه في مدی حجّيته وعلی أكثر تقدير يكون حجةً لنفسه فقط، ولا يكون حجةً للغير أللهم إلا أن يلتزم به من عنديّاته.

### 5. صعوبة وتعذّر نقد الخلفيّات

تأسيسًا علی ما تقدّم يأتي السؤال: هل يمكن لنا أن ننتقد الخلفيّات الموضوعية بالفعل أم لا؟

إنّ الإجابة علی هذا السؤال عمل شاقّ وعسير؛ لأنّه بأيّ اتّجاه معرفيّ من نظريّات التبربر/ التسويغ (Justification)([[8]](#footnote-9)) نريد أن ننتقدها؟ والحال أنّ اختيار كل واحد منها بذاته خلفيّة أخری ولكي تُقبَل هذه الخلفيّة ويؤخذ بها لا بدّ أن تكون خلفيّةً موضوعيّةً بالفعل وإثبات كون هذه الخلفيّة الثانية موضوعيّةً بالفعل إمّا بنفس ذلك الاتّجاه المعرفيّ الذي ثبتت به الخلفيّة الأولی، فهذا دور وإمّا بغير ذلك الاتّجاه المعرفيّ فننقل الكلام إليه وهكذا يؤدّي إمّا إلی الدور وإمّا إلی التسلسل، إذًا فلا سبيل لا إلی الإثبات ولا إلی الإنكار، بل والقضيّة ـ أي الخلفيّة الموضوعيّة بالفعل ـ يجب أن تكون قائمةً علی الأصل الموضوع (Postulate).

### 6. النتائج المنطقية المترتّبة على البحث

نخرج ممّا مرّ بنا من بحوث، بنتائج ذات قيمة في خصوص التقليد والاجتهاد.

#### 6ـ1. نتائج البحث في مسألة التقليد

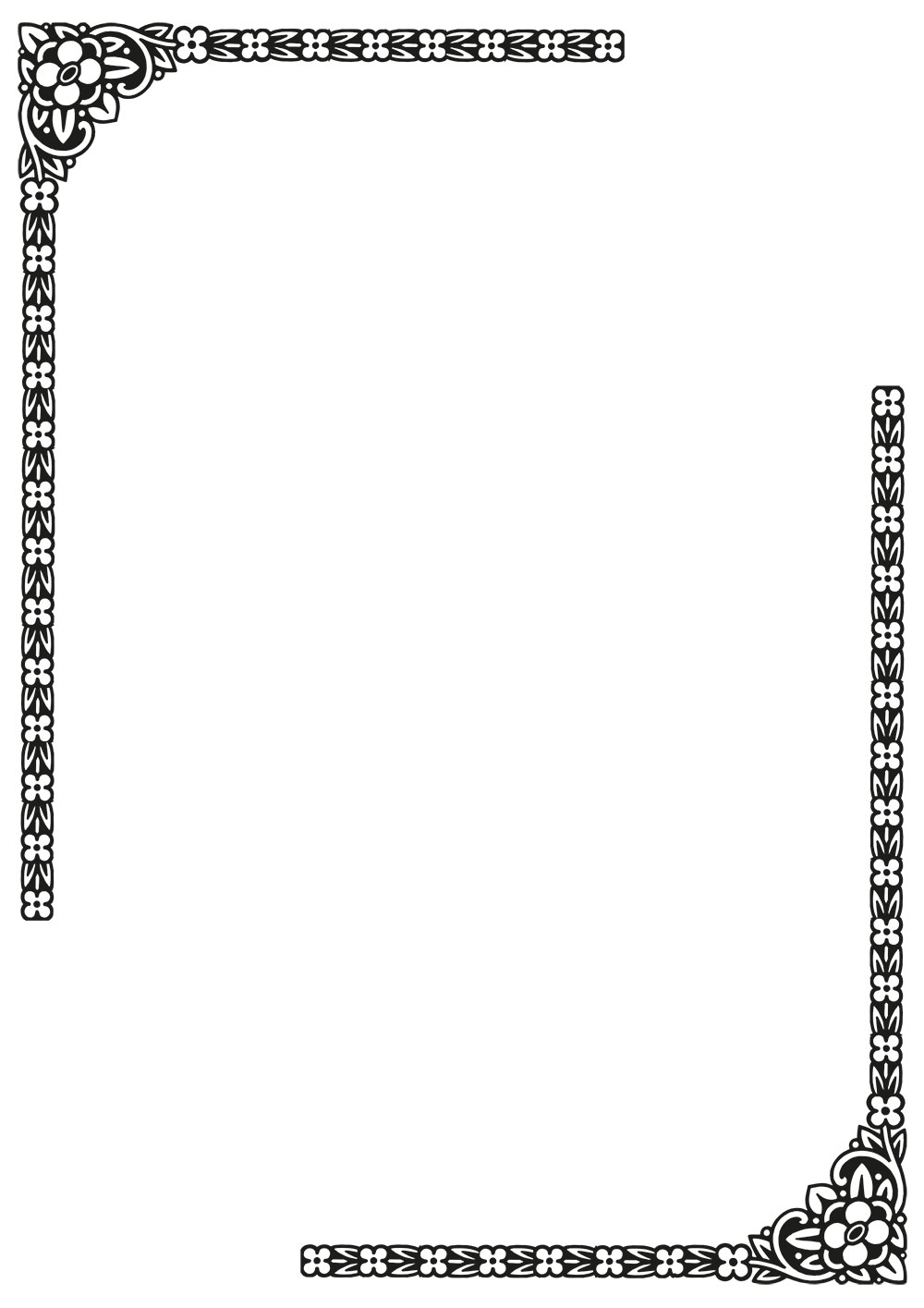
ـ ثبوت حق الانتقاد والاعتراض علی الفتوی ـ التي هي فهم الفقيه ـ للمقلِّد.

ـ حريّة الرجوع إلی كل فقيه في أية فتوی من الفتاوی سواء كان الفقيه حيًّا أوميّتًا وبالتالي بطلان نظريّة أعلميّة الفقيه.

#### 6ـ2. نتائج البحث في مسألة الاجتهاد

ـ بطلان الدفاع عن نموذج اجتهاديّ واحد وبالتالي إثبات تعدّد نماذج الاجتهاد.

ـ نسبيّة ظاهرة المنهج والتخصّص في الحصول علی المعرفة الدينيّة بما فيها المعرفة الفقهيّة.



المقال الرابع

قراءة حديثة حول الاجتهاد القياسيّ

ـ الاجتهاد كأداة موسِّعة لمدلول النص ـ

## تمهيد

إنّ الحديث حول الاجتهاد القياسيّ قد كثر بين الفقهاء كثرة غير متعارفة وكتبت عنه المجلّدات وكان موضع خلاف كثير ونظراً لما يترتّب عليه من ثمرات فقهية واسعة أردت علی سبيل العجالة أن أسجّل حول هذه القضيّة الهامّة ملاحظاتي الشخصيّة المتواضعة ـ تاركًا لمختلف القراءات مع مناقشاتها وردودها إلی مناسبة أخری ـ علی أساس المعطيات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة دون أن أدخل في التفاصيل المطوّلة. ولهذا أكتفي هنا بإثارة بعض الأفكار للبحث والتداول.

### 1. تعريف القياس

والذي يبدولي من تعريف القياس أنّه «توسعة مدلول نصّ واقعي لنصّ مفترَض في حكمه الجزئي المعقول معناه».

بناءً علی هذا التعريف فللقياس أركان ثلاثة يمكن انتزاعها من نفس التعريف:

**ـ الركن الأول:** النص الواقعي([[9]](#footnote-10)) (المقیس علیه) وهوالمحل الذي ثبت حكمه في الشريعة المقدّسة.

**ـ الركن الثاني:** النص المفترض([[10]](#footnote-11)) (المقیس) وهوالموضوع الذي يراد معرفة حكمه عن طريق توسعة مدلول النص الواقعي في حكمه الجزئي.

**ـ الركن الثالث:** الحكم ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع المقدس علی النص الواقعي والذي يُطلب توسعته للنص المفترض.

وتجدر الإشارة هنا إلی أنّ الحاكم المطلق في عمليّة التوسعة ـ التي تنتهي بنا إلی اكتشاف حكم كلي في النص الواقعي ـ إنّما هوالعقل بجميع أنواعه الأربع : العقل التجريبي، العقل نصف التجريبي، العقل التجريدي البحت والعقل الحدسي. ولأجل التعرّف علی حجّيّة مثل هذه الحدوس/ الإداكات العقليّة فراجع إلی المقال الأول في الكتاب تحت عنوان: «الحدوس العقليّة ونظريّة حجيّة الظنون العقليّة».

الحكم الكلي

#### 1ـ1. قسما القياس

إنّ القياس الفقهي ينقسم ـ علی تقديري الشخصي ـ إلی قسمين: قياس إثباتي وقياس إبطالي.

والسبب في ذلك يعود إلی نوعیّة التوسعة من كونها إيجابيّةً أوسلبيّةً.

عليه، فالقياس الإثباتي هوالقياس الذي يُوسَّع فيه مدلول النص الواقعيّ للنص المفترض في حكمه الجزئي توسعةً إيجابيّةً بمعنی أنّ النص المفترض يكون مصداقًا للمدلول الموسَّع وأمّا القياس الإبطالي فهوالذي يُوسَّع فيه مدلول النص الواقعيّ للنص المفترض في حكمه الجزئي لا ليكون النص المفترض مصداقًا للمدلول الموسَّع، بل لتكون حجّيّة ذلك النص المفترض متوقِفةً علی موافقته للمدلول الموسَّع. وهذا هومعنی كون التوسعة سلبيّةً.

### 2. تأسيس قاعدة عامّة: «لا قياس في التعبّديّات»

وفقًا لما توصّلنا إليه في نظرية المقاصد المعقولة من نتيجة ـ وهي أنّ التعبّد في الدین هي ما يعبّر عنه بمنطقة الفراغ العقلي؛ التي لا یجد العقل فیها دلیلًا مناسبًا مسوًّغًا لا لصالح الحکم الشرعي ولا علیه ـ يتبيّن لنا من حيث المبدأ أنّه لا قياس في التعبّديّات وليس ذلك لشيءٍ إلا لأنّ العقل يسكت حينئذٍ عن الحكم إثباتًا ونفيًا، وهذا يعني أنّه لا يُوسِّع مدلولَ النص الواقعيّ لا إيجابًا ولا سلبًا.

### 3. التخريجات حول الأحاديث الرادعة عن العمل بالمنهج القياسي

إن اعترض بأنّ القياس الفقهي منهيّ عنه في الأحاديث، فكيف تحكمون بصحّة الاجتهاد القياسيّ في تحصيل أحكام الشريعة الإسلاميّة؟

قلنا: بعد أن أثبتنا معقوليّة وصحّة القياس كمنهج معرفيّ لا بدّ من أن نخرّج تلك الأحاديث الناهية عن العمل به تخريجًا موضوعيًّا.

فلنا تخريجات حول هذه المشكلة نذكر هنا بعضها في التالي:

**التخريج الأول:** إنّ هذه الأحاديث ناظرة إلی السياق التأريخيّ الخاصّ الذي كان لا يُعتنی فيه إلی الأحاديث وإنما كان كمٌّ قليل منها مورد القبول والأخذ.

**التخريج الثاني:** إنّ الأحاديث الناهية عن العمل بالاجتهاد القياسيّ مختصّة بنطاق التعبديّات ليس إلا، وعليه، فتلك الأحاديث خارجةٌ عن محل البحث.

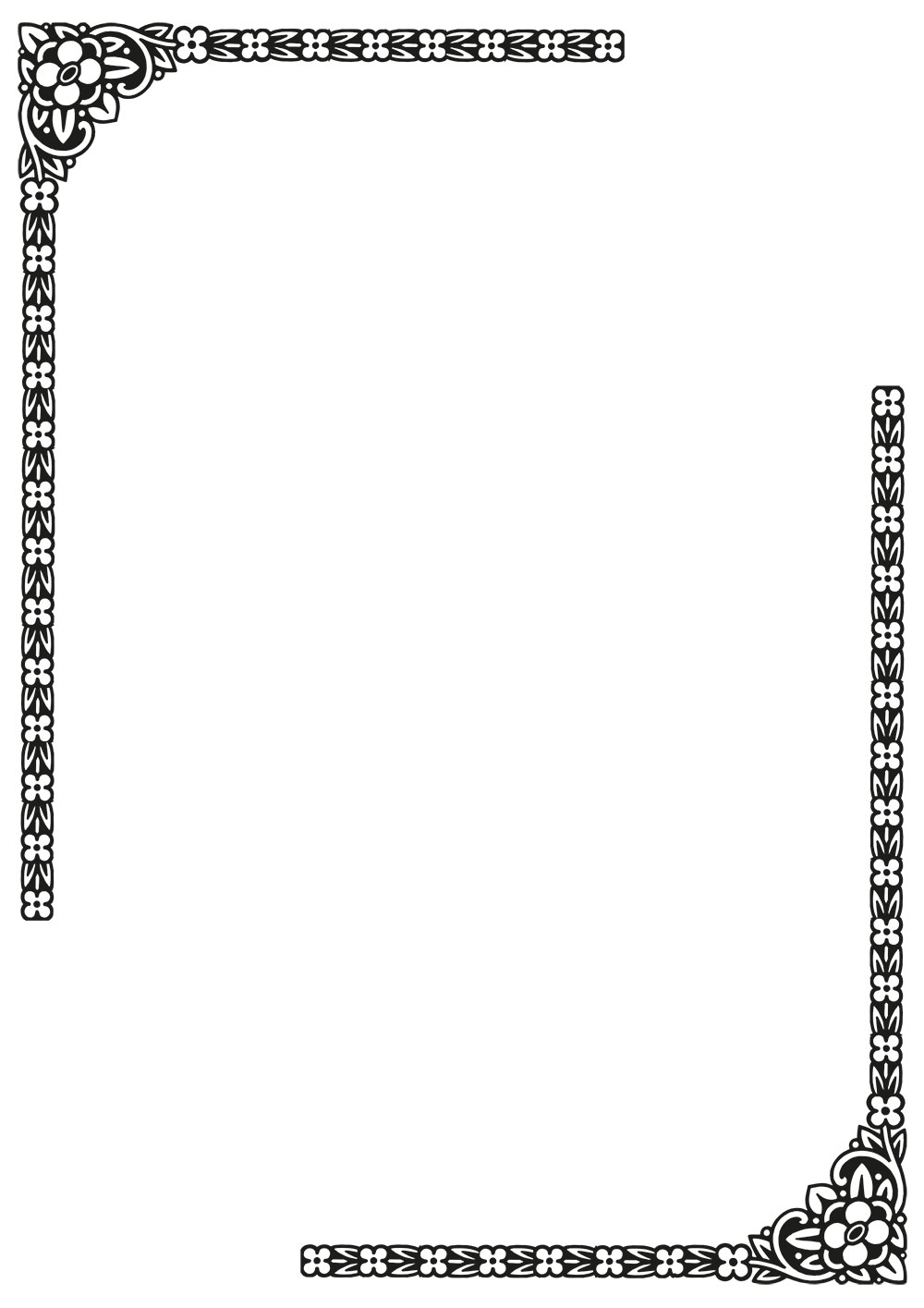
**التخريج الثالث:** إنّ الأحاديث المذكورة تشير إلی وجود المانع في استعمال المنهج المعرفي وهوعدم مراعاة الشروط الخاصة الموضوعيّة في استعماله.

وأظنّ أنّ موقف أئمة أهل البيت ـ عليهم أفضل الصلوات والسلام ـ من مسألة القياس وعمليّة القياس وما إليها من أشكال الرأي كان موقفًا وضع حدًّا للاسترسال في المنهج الذاتيّ وزجر عن إخضاع الشريعة للفهم الشخصيّ الذي لا يتقيّد بالمناهج الموضوعيّة، حيث يخلق ذلك حالة فوضی معرفیّة مطلقة في فهم أحكام الشريعة الإسلاميّة.

إذًا، فالأحاديث لا تشمل تلك الموارد التي يرتفع فيها المانع وهوعدم مراعاة الشروط الخاصّة الموضوعيّة في عمليّة التوسعة التي هي منهج قياسيّ.

### 4. حصيلة البحث

ممّا قلنا آنفًا، اتّضح لنا أنّ الاجتهاد القياسيّ ـ بالمعنی الذي بيّنّاه ـ أمر معقول يمكن الأخذ به وتطبيقه علی الشريعة الإسلاميّة، وهذا البيان الجديد يهيّئ للفقه الإسلامي أرضيّةً مناسبةً تساعده علی التقريب من فكرة «مقاصد الشريعة» علی ضوء نظریّة المقاصد المعقولة.



المقال الخامس

القرآن كمصدرٍ معرفيٍّ وحيدٍ: نحو اجتهاد قرآنيّ

## تمهيد

أودّ أن أعالج في هذه الوريقات إشكاليةً قرآنيّة هامّة وهي الهويّة الحقيقيّة للسنّة وعلاقتها المتصوّرة مع القرآن، أوقل: واقع كون القرآن مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا... أريد هنا أن أصدر عن دعوی مفادها أن القرآن الكريم من حيث المعرفيّة الدينيّة يعتبر مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا، وأمّا السنّة فلا بدّ أن تُقيّم وتُفهم علی ضوء هذا المصدر المعرفيّ، وفي الواقع فإنّ السنّة هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسول‘، بعبارة أخری: هي مجموعة استنباطات من الرمزيّات الخفيّة للقرآن التي قد حصل عليها الرسول‘ بإيحاء ثانٍ من قبل الله سبحانه وتعالی علی بيانٍ سيأتي فيما بعد.

إنّ الطريقة التي نراها مناسبة لإثبات دعوانا، إنّما هي نموذج التحليل الفينومينولوجي (الظاهراتيّ) القائم علی المقاربة داخل الدينيّة وسنبيّن علی ضوء هذا النموذج أنّ تفسير الآية 22 من سورة الجن والآية 27 من سورة الكهف بشكل تأويليّ، يدلّنا علی كون القرآن مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا.

### 1. أفهوم «الملتحد» في القرآن الكريم

لقد استعملت كلمة «الملتحد» في موضعين من القرآن الكريم:

**الموضع الأول:** سورة الجن (الآية: 22)، يقول تعالی: ﴿**قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَ‌نِي مِنَ اللَّـهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾**، حيث يظهر من الآية أنّه لم يكن للرسول‘ ملتحدًا إلّا الله سبحانه وإنّما كان ملتحده الموحی إليه هوقرآنه كما هوتعالی ملتحده في كل ما كان يحتاجه، تكوينًا وتشريعًا.

الموضع الثاني: سورة الكهف (الآية: 27)، يقول تعالی: **﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَ‌بِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا**﴾، من المعلوم أنّ هذه الآية من حيث المضمون تعطي نفس المعنی الذي تفيده الآية الأولی، ولكن بفارق وهوأنّ الآية الأولی تثبت للرسول‘ ملتحدًا وجوديًّا باعتبار رجوع الضمير في«مِن دُونِهِ» إلی الله تعالی، وأمّا الآية الثانية فتثبت له ملتحدًا معرفيًا أي في مجال المعرفة باعتبار رجوع الضمير في ﴿**مِن دُونِهِ﴾** إلی الكتاب أي القرآن الكريم لا إلی الربّ، وذلك من خلال وجود القرائن المتّصلة في ذات الكلام من قبيل: **﴿اتْلُ﴾، ﴿مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾، ﴿كِتَابِ رَ‌بِّكَ﴾ و﴿كَلِمَاتِهِ**﴾ مضافًا إلی أنّ الضمير في الكلام يرجع أدبيًّا إلی المضاف لا إلی المضاف إليه.

ثم إنّ الآية الثانية تحيل ملتحدًا من دون القرآن كما تحيله من دون الله، ضربًا إلی أعماق الزمن ما بقي الدهر، فمهما غاب شخص الرسول‘ لا تغيب رسالته القرآنيّة وإذا كان الرسول‘ وهوأوّل العابدين «لن تجد...» فغيره أحری أن «لن يجد». فـ «لن تجد...» وإن كان خطابًا لشخص الرسول‘، ولكنّه بإحالة «لن» وأول العابدين في «تجد...» يطوي كل زمان ومكان وكل إنس وجان حتّی القيامة الكبری فتحيل أيّ ملتحد طول الزمان وعرض المكان سوی القرآن.

إلی هنا اتّضح لنا أنّه ليس للرسول‘ أيّ ملتحدٍ ـ سواء أكان وجوديًّا أم معرفيًّا ـ سوی الله وكتابه الغنيّ. علی هذا الأساس فيتعيّن واجبنا هوالآخر في المجال المعرفي، بحيث يجب علينا أن نستند في تحصيل المعارف الدينيّة إلی القرآن الكريم فقط وألاّ نتّخذ غيره ملتحدًا معرفيًّا علی حد التعبير القرآني.

ولابدّ من الإشارة إلی أنّه عند ما نقول هنا «يجب علينا أن نستند في تحصيل المعارف الدينيّة إلی القرآن الكريم فقط وألاّ نتّخذ غيره ملتحدًا معرفيًّا» لا نريد بأيّ وجه من الوجوه إنكار السنّة ـ كمصدر معرفيّ دينيّ ـ من الأصل، بل ونريد أن نعلّق بشكل موضوعي ونسقي علی العلاقة القائمة بين السنّة والقرآن وأن نبيّن كون السنّة النبويّة من حيث الهويّة الحقيقيّة هي عبارة عن الرمزيّات الخفيّة للقرآن الكريم،

كيف يمكننا أن ننكر السنّة النبويّة في حين أنّ القرآن نفسه في كثير من آياته المبينة([[11]](#footnote-12)) يقدّم لنا السنّة النبويّة كمصدرٍ معرفيٍّ لا محيص عنه؟!، وعلی ذلك فإنكار السنّة النبويّة يعني في الواقع إنكار نفس القرآن.

### 2. الجوانب الأربع للقرآن

بناءً علی نموذج التحليل الفينومينولوجي فإنّ للقرآن الكريم علی مستوی التوجيه المعرفي أربعة جوانب مختلفة؛ إثنان منها يرتبطان بالجانب الدلاليّ للقرآن والأخيران بالجانب الرمزيّ له، فالأقسام كالتالي:

**أ ـ الجانب النصي**

**ب ـ الجانب الظهوري**

**ج ـ الجانب الرمزي المطلق**

**د ـ الجانب الرمزي النسبي**

إنّ الجوانب الدلاليّة للقرآن ـ نصيّةً كانت أوظهوريّةً ـ تتّسم بعلامة السعة والشمولية حتّی تتّسع لتشمل جميع المخاطبين منهم النبيّ الأكرم￦ والأئمة المعصومون ـ عليهم أفضل الصلوات ـ وأمّا الجوانب الرمزية للقرآن ـ مطلقةً كانت أونسبيةً ـ فهي مختصّة بالنبي ليس إلا.

وعليه، فتتمتّع الجوانب الرمزية للقرآن بالخصوصيّة الذاتيّة وبالتالي يختصّ بشخص النبيّ فقط والجوانب الدلاليّة للقرآن تتّسم بالخصوصيّة الموضوعيّة ومن ثمّ يفهمها كل من يعرف اللغة العربية أويعلم ترجمة القرآن المبين.

توضيح ذلك: إنّ اللفظ من حيث الدلالة اللغوية قد يكشف بالصراحة عن المعنی الذي قصده المتكلم، بحيث لا يحتمل الإنسان غير ذلك المعنی الواحد المقصود ويسمّی بالنصّ، وقد لا يكشف بالوضوح عن المعنی الذي قصده المتكلم، بل يحتمل أكثر من معنی بشأن مقصود المتكلم لكنّه راجح في أحدها ومن جهة أخری فإنّ المعنی المرجوح من بين المعاني لا يؤخذ به في منهج العقلاء ولا تدور عليه رحى المحاورة، وإنّما يؤخذ بالمعنی الراجح وهذا يسمّی بالظاهر.

وعليه، فإنّ النصّ يتسم بالصراحة والتعبير الكاشف كشفًا مؤكّدًا عن غرض المتكلّم، والظاهر بغلبة الظنّ فيه بأنّه مراد المتكلّم، وبهذا أخضعت اللغة في التعامل معها للتقسيم القائم على قوّة الاحتمال الذي تعطيه أويؤخذ منها، فصار الاحتمال الموجود في الذهن هوالمعيار لتقسيم دلالات اللغة.

يجب علينا أن نلتفت في المقام إلی نقطةٍ وهي أنّ الظهور ينقسم إلی ظهور ابتدائيّ وظهور استقراريّ، ولتمييز الظهور الابتدائي عن الظهور الاستقراري نورد مثالين:

1ـ إذا قلت: «رأيت أسدًا في الحمام»، فلفظة «أسد» وحدها ظاهرة في الحيوان المفترس ولكنّها بظهورها الاستقراريّ ظاهرة في الرجل الشجاع؛ فلوقيل: إنّ الجملة حملت على خلاف ظاهرها. نقول: إنّما يصحّ بالنسبة إلى ظهور جزء من الكلام، أعني: الأسد دون المجموع، فاللازم للأخذ هوالظهور الجمليّ (أي الاستقراريّ) لا الجزئيّ.

2ـ إذا قلت: «زيد كثير الرماد»، فالظهور البدوي أنّ بيت زيد غير نظيف، ولكنّه ظهور ابتدائيّ، فإذا لوحظ أنّ الكلام ورد في مقام المدح يكون ذلك قرينةً على أنّ المراد لازم المعنى وهوالجود؛ فلوقيل بأنّ الكلام حمل على خلاف ظاهره. نقول: إنّما هوبحسب ظهوره الابتدائيّ لا الاستقراريّ، فالذي يجب الأخذ به هوالظهور المستقر لا البدويّ.

وعلى ذلك فحمل الجملة الأُولى على الحيوان المفترس والثانية على الجود أخذ بالظاهر؛ وليس فيه شائبة تأويل، ومن يرمي هذه التفاسير بالتأويل لا يفرق بين الظهورين: الابتدائيّ والاستقراريّ.

وممّا بيّنّاه آنفًا يظهر جليًّا أنّ المقصود بالظهور الذي يعدّ من الجوانب الدلاليّة للقرآن، إنّما هوالظهور الاستقراريّ لا الظهور الابتدائيّ.

#### عودًا على بدءٍ

فيما يتعلّق بالرمز المطلق فالمقصود به هوالحروف المقطّعة الواقعة في أوائل عدة من السور القرآنيّة، والذي لا ينبغي أن يغفل عنه أنّ هذه الحروف ـ وهي أربعة عشر حرفًا ـ تكررت في سور شتى وهي تسع وعشرون سورة افتتح بعضها بحرف واحد وهي «ص» و«ق» و«ن»، وبعضها بحرفين وهي سور «طه» و«طس» و«يس» و«حم». وبعضها بثلاثة أحرف كما في سورتي «الم» و«الر» و«طسم» وبعضها بأربعة أحرف كما في سورتي «المص» و«المر» وبعضها بخمسة أحرف كما في سورتي «كهيعص» و«حمعسق». وتختلف هذه الحروف أيضًا من حيث أنّ بعضها لم يقع إلا في موضع واحد مثل «ن» وبعضها واقعة في مفتتح عدة من السور مثل «الم» و« الر» و« طس» و« حم». وذلك من مختصّات القرآن الكريم لا يوجد في غيره من الكتب السماويّة، وأمّا الرمز النسبيّ فهوارتباط خاصّ بين هذه الحروف المقطّعة ـ التي تعتبر رموزًا رسميةً للقرآن ـ وبين المضامين النصيّة والظهوريّة للسور المُفتَتح بها أوهومفردات حروف الكلمات الوضعيّة في الآيات الشريفة التي تعتبر رموزًا غير رسميّةٍ للقرآن الكريم.

كما قلنا، فإنّ هذه الحروف التلغرافيّة الرمزية أي الجوانب الرمزيّة للقرآن ـ مطلقةً كانت أونسبيةً ـ هي رموز خاصّة بين الله سبحانه وبين رسوله‘ خفيّة عنّا لا سبيل لأفهامنا العادية للوصول إليها واختصّ الله بها رسوله بعد عموم سائر القرآن لسائر المكلّفين فهي إذًا صفوة القرآن كما عن الإمام علي×: «إنّ لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجّي» و«إنّها مفاتيح كنوز القرآن».

فليس لغير صاحب السرّ التنقّب عن معانيها أوالتخرّص بالغيب فيها، الّلهمّ إلا ما ثبت منها عن الرسول‘ أوالأئمة من آل الرسول^وقد تحمّل هذه الرموز أنباءً غيبيّةً في مثلث الزمان: ماضيًا وحالًا واستقبالًا، ممّا يهمّ الرسول والأمة الإسلاميّة، أوحقائق علميّة معرفيّة، أومعارف دينيّة ممّا تختصّ بالرسول وأهليه المعصومين.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنّ الحروف المذكورة من أفضل القرآن ولها معانٍ «من قرأ حرفًا منها فله حسنة»([[12]](#footnote-13)) والحرف لفظيًّا كلمة جانبيّة ومعنويًّا معنى جانبيّ، فإنّه طرف الكلام فإن قرأت: ألف ـ أو ـ لام ـ أو ـ ميم، قاصدًا للتي في «الم» أم ماذا، فقد قرأت حرفًا لها حسنتها، كما إذا قصدتها حرفًا من غيرها في سائر الآيات القرآنيّة كما يروى عن رسول الله‘([[13]](#footnote-14)) ممّا يدلّ على أنّ لمفردات حروف الكلمات في الآيات القرآنيّة معاني كما لجملاتها، فهي إذن تنحومنحى رموز القرآن وعلى ذلك فالحروف المذكورة ـ مقطّعةً كانت أومفردةً ـ تعتبر كلمات دالّة على ما تعني كبرقيّاتٍ رمزيّةٍ بين الله وأهل الله الخصوص كالرسول وأهليه وإن كانت حرفًا واحدًا كـ : ن ـ ق ـ ص فضلًا عن كثرتها.

### 3. الهويّة الحقيقية للسنّة

من المعلوم أنّه يوجد في سنة الرسول الثابتة اللائحة كثير من الأحكام والتعاليم الدينيّة مثل ركعات الصلاة وخصوصيّات الحجّ ونصاب الزكاة وغيرها من الأمور التي لم يرد تأكيدها ولا نفيها في القرآن الكريم، بناءً على الآية السابعة والعشرين من سورة الكهف فنفهم أنّ الرسول‘ كان قد حصل على مثل هذه التعاليم الإلهيّة من خلال الحروف الرمزيّة للقرآن ولذلك يقول الله سبحانه في كثير من الآيات القرآنيّة: « أَطِيعُوا الرَّسُولَ » أي أطيعوا الرسول في سنّته الجامعة غير المفرّقة، على حد تعبير الإمام علي ـ عليه السلام ـ الوارد في نهج البلاغة.

ثمّ إنّ السنة النبويّة ـ على التحليل التأويليّ ـ تنقسم إلى قسمين: قسم واحد منها يُستنبط من الجوانب الدلاليّة للقرآن الكريم وقسم آخر منها يُقتنص من الجوانب الرمزيّة له وكذلك السنة النبويّة المستفادة من الرموز القرآنيّة، فإنّها تنقسم بدورها إلى فئةٍ تؤخذ من الرموز الرسميّة للقرآن الكريم وإلى فئةٍ أخرى تؤخذ من الرموز غير الرسميّة له.

وبهذا التحليل يتّضح أنّه كان ينزل على قلب الرسول‘ وحيان اثنان: وحي مرتبط بجوانب القرآن الدلاليّة ووحي مرتبط بجوانبه الرمزيّة وعلى ضوء هذه الحقيقة فإنّ الوحي الأول ـ باعتباره يملك خاصيّة عامّة ـ يفهمه الناس على مستوى النص والظهور وأما الوحي الثاني فهو ـ باعتباره يملك خاصيّة خاصّة ـ كان منحصرًا في الرسول، وبالتالي كان يحصل من خلال ذلك الوحي على المعارف التلغرافيّة الرمزيّة، ومن جهة أخرى فإنّ مثل هذه المعارف الرمزيّة لم تكن موافقةً للنصوص القرآنية أوالظهورات القرآنيّة ولا مخالفةً لهما، ومن هنا يتبيّن لنا سبب كون تلك المعارف رمزيّةً...

انطلاقًا من الشواهد التاريخية فنعلم أنّ الصلاة كانت واجبةً على النبي‘ عندما بُعث بالرسالة، على النحوالذي يجب علينا الآن كمًّا وكيفًا، فقد صلّى النبي أول صلاته في دار زوجه خديجة الكبرى بعد أن رجع من غار حراء... هذا من جانب ومن جانب آخر نعرف أنّه ليس في القرآن الكريم آيات تبيّن لنا كيفيّة وكمّيّة الصلاة بكل تفصيلاتها، فإذًا من أين علمها الرسول آنذاك؟! في حين لم يكن فيما نزل إليه عند أوائل البعثة من سور مثل العلق والمدثر والمزمّل، أيّة معلومات صريحة بشأن كيفيّة وكمّيّة الصلاة، وماذا كان ملتحده القرآني عند ذلك؟! هل كان ملتحده شيءًا آخر غير القرآن؟ كلّا، بل كان ملتحده الوحياني إنّما هوالرمزيّات الخفيّة للقرآن الكريم، وإلّا (أي إن لم يكن ملتحده المعرفي وحيًا قرآنيًّا في بُعده الرمزيّ) لكان داخلًا في قوله تعالى: **﴿وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾** وبالتالي فيفقد قيمته المعرفيّة، وهذا المعنى غير متصور في حق الرسول‘!

وعلى أساس الآية 27 من سورة الكهف فلا بدّ أن نقبل وجود مبدأ الملتحد المعرفيّ في جميع أقوال وأفعال وتقارير الرسول، ومن ثمّ يتضح لنا أنّ للقرآن لسانين: لسانًا يستطيع أن يفهمه جميع الناس ولسانًا يفهمه الرسول فقط،

عليه، فإنّ القرآن الكريم هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد وبالتالي يجب أن تُفهم السنة النبويّة على ضوء هذا المصدر المعرفيّ، وفي الواقع فإنّ السنة هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسول‘، بعبارة أخری: هي مجموعة استنباطات من الرمزيّات الخفيّة للقرآن التي قد حصل عليها الرسول‘ بإيحاء ثانٍ من قبل الله سبحانه وتعالی.

### 4. علاقة السنة النبويّة مع القرآن

بالتحليل التأويليّ الذي تقدّم منّا آنفًا، نستطيع الآن أن نحصل على تصوير موضوعيّ صريح بشأن العلاقة القائمة بين القرآن والسنة النبوية، وهذه العلاقة ـ إن صحّ التعبير ـ هي علاقة «المتن ـ الهامش» أوعلاقة «الظاهر ـ الباطن».

يجب علينا أن ننسّق دائمًا العلاقة القائمة بين القرآن والسنة النبوية على أساس القاعدتين التاليتين:

**القاعدة الأولى:** إذا كان الحديث الحاكي عن السنة النبويّة ـ سواء في ذلك الحديث المتواتر أوغيره ـ مخالفًا للمضامين النصيّة أوالظهوريّة من القرآن الكريم يضرب عرض الحائط.

**القاعدة الثانية:** إنّ كل حديث يتمتّع بالتوثيقات التأريخيّة القطعيّة إنّما يؤخذ به فيما إذا لم يكن مصدّقًا ولا منكرًا في القرآن الكريم.

### 5. وهم وتنبيه

ربما يخطر ببال القارئ العزيز عدة أسئلة حول ما توصّلنا إليه آنفًا من كون القرآن مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا والسنة المحمديّة عبارةً عن قراءة الرمزيّات الخفيّة له من قبل الرسول‘.

**السؤال الأول:** من الممكن أن يحصل النبي ـ صلى‏الله‏ عليه‏ وآله ـ علی السنة من خلال التدبّر والتفكّر في الآيات القرآنيّة الكريمة، من دون افتراض صحّة مبدأ الملتحد المعرفيّ القرآنيّ الذي طرحتموه.

**الجواب:** إنّ هذا البديل المعرفيّ لا يغنينا عن بديلنا المعرفيّ أي مبدأ الملتحد المعرفيّ القرآنيّ؛ لانّه لا يشمل كل ما جاء في السنة المحمديّة من معارف، بل وجزءًا ضئيلًا من السنة الشريفة. إذن هناك معارف دينيّة لا يمكن استنباطها من الجوانب الدلاليّة النصيّة والظهوريّة للقرآن الكريم خلال عمليّة التدبّر فيها كما يدلّ علی ذلك التجربة والوجدان، بل ويحصل النبيّ علی تلك المعارف عن طريق جوانب القرآن الرمزيّة، فليلاحظ ذلك جيدًا.

**السؤال الثاني:** كيف استنتجتم من مصدريّة القرآن المعرفيّة مرجعيّته التقييميّة في محاكمة الحديث؟ إذ لا يوجد أية ملازمة منطقيّة بين المصدريّة المعرفيّة والمرجعيّة التقييميّة.

**الجواب:** نعم، كلامكم صحيح فيما إذا افترضنا مصدرًا معرفيًا آخر إلی جانب مصدريّة القرآن المعرفيّة لم ينشأ من القرآن نفسه بالمعنی الذي بيّناه في مبدأ الملتحد المعرفيّ القرآنيّ، بل ونشأ من إلهام إلهي غير قرآنيّ. ولكنّنا قد أثبتنا عدم صحّة هذا الافتراض من خلال البرهنة علی أنّ القرآن الكريم هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد وأنّ السنة الشريفة إنّما هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسول‘، وهذا يعني أنّ القرآن له مرجعيّة تقييميّة في محاكمة الحديث؛ لأنّ هناك ملازمةً منطقيّةً بين المصدريّة المعرفيّة الوحيدة للقرآن وبين مرجعيّته التقييميّة في مجال المحاكمة كما هوواضح.

**السؤال الثالث:** ما هوالفرق الجوهريّ بين الرموز القرآنية وبين آية التبيان؟

**الجواب:** إنّ آية التبيان كأختها ـ أعني الآية 27 من سورة الكهف ـ تدلّ علی أنّ القرآن هوالمصدر المعرفي الدينيّ الوحيد، والمقصود بالشيء في الآية المذكورة ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ هوالشيء الذي يناسب كتاب الشرعة والهدی فهوإذن كل هدی من الله: آفاقيًا وأنفسيًا، تكوينيًا وتشريعيًا.

وأما الرموز القرآنيّة فهي تبيّن لنا مناشيء تلك المعارف التكوينيّة والتشريعيّة ـ بالنحوالذي أوضحناه مسبقًا ـ إلی جانب المضامين النصيّة والظهوريّة من القرآن الكريم.

**السؤال الرابع:** لماذا أخذت الرمزية في مفتتح السور فقط لا شيء آخر مثل الإلهام الإلهيّ كدليلٍ علی مصدريّة القرآن المعرفيّة بالنحوالذي طرحتموه؟

**الجواب:** كما قلنا، فإنّ الآية 27 من سورة الكهف تدلّ بصراحة وحيانيّة علی أنّ القرآن المجيد هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد فتحيل أيّ ملتحد معرفيّ من دون القرآن ضربًا إلی أعماق الزمن ما بقي الدهر فلولم يكن ملتحد النبي المعرفيّ وحيًا قرآنيًّا في بُعده الرمزي لكان داخلًا في قوله تعالى: «وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا» على ما تقدّم. وذلك يعني أنّ كل ما يرجع إلى أمر الهداية ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقيّة المتعلّقة بالتكوينيّات والتشريعيّات، موجود في القرآن الكريم ومن جانب آخر، نلاحظ أنّ كمًّا غير قليل من تلك المعارف الدينيّة لا يوجد في النصوص القرآنيّة أوالظهورات القرآنيّة، ومن ثمّ نضطرّ ـ بناءً علی إحالة أيّ ملتحد معرفيّ سوی القرآن ـ إلی افتراض شيءٍ داخلَ الإطار القرآنيّ يكون هومنشأ تلك المعارف الدينيّة المذكورة، ألا وهوالرموز القرآنيّة ليس إلا ـ سواء كانت تلك الرموز رسميّةً أوغير رسميّة ـ .

يمكننا أن نبيّن ذلك في سياق القياس الاستثنائيّ كالتالي:

ـ كلّما دلّت الآية 27 من سورة الكهف علی كون القرآن هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد وإحالة أيّ ملتحد معرفيّ سواه، فهذا يعني أنّ جميع المعارف الدينيّة موجودة في القرآن الكريم.

ـ ولكن لا نجد كمًّا غير قليل من تلك المعارف الدينيّة في إطار الجوانب الدلاليّة النصيّة والظهوريّة للقرآن الكريم.

ـ إذن فيتبين أنّ تلك المعارف الدينيّة يحتويها الجوانب الرمزيّة للقرآن.

**السؤال الخامس:** ما هوالامتياز العمليّ في نظريّتكم هذه عند محاكمة الحديث بالنسبة إلی الاتّجاه المشهور القائل بمبدأ ضرورة عرض الأخبار علی الكتاب؟

**الجواب:** إنّ الامتياز العمليّ في نظريّتنا تلك يتمثّل في تقديم تخريج موضوعيّ لحجيّة مرجعيّة القرآن التقييميّة ونلاحظ غياب مثل هذا التخريج في الاتّجاه المشهور وبذلك ينهدم من الأساس الطريق الذي سلكه الاتّجاه المشهور للوصول إلی تلك المرجعيّة التقييميّة.

بيان ذلك: إنّنا نأخذ مبدأ المرجعيّة التقييميّة من نفس القرآن عن طريق التخريج الموضوعيّ الذي بيّناه آنفًا وأمّا الاتّجاه المشهور فهويأخذ هذا المبدأ ـ علی عكسنا تمامًا ـ من روايات العرض علی الكتاب والحال أنّه كان مجبورًا على سلوك سبيل معاكس، إذ ليس هناك أيّ ملتحد معرفيّ كنقطة انطلاق سوی القرآن الكريم.

انطلاقًا من التخريج الموضوعيّ لحجيّة مرجعيّة القرآن التقييميّة فيترتّب علی ذلك امتياز عمليّ وهوالسلطة المطلقة للقرآن الكريم في محاكمة الحديث وعلی هذا فإن ادّعی الاتّجاه المشهور ـ كما هورأينا ـ تلك السلطة المطلقة فلا بدّ عندئذٍ من سلوك الطريق التي سلكناها ولا طريق آخر غير طريقنا المسلوكة.

إذن، هناك نظريّة وحيدة في تخريج حجيّة مرجعيّة القرآن التقييميّة عند محاكمة الحديث، ألا وهي نظريّتنا هذه.

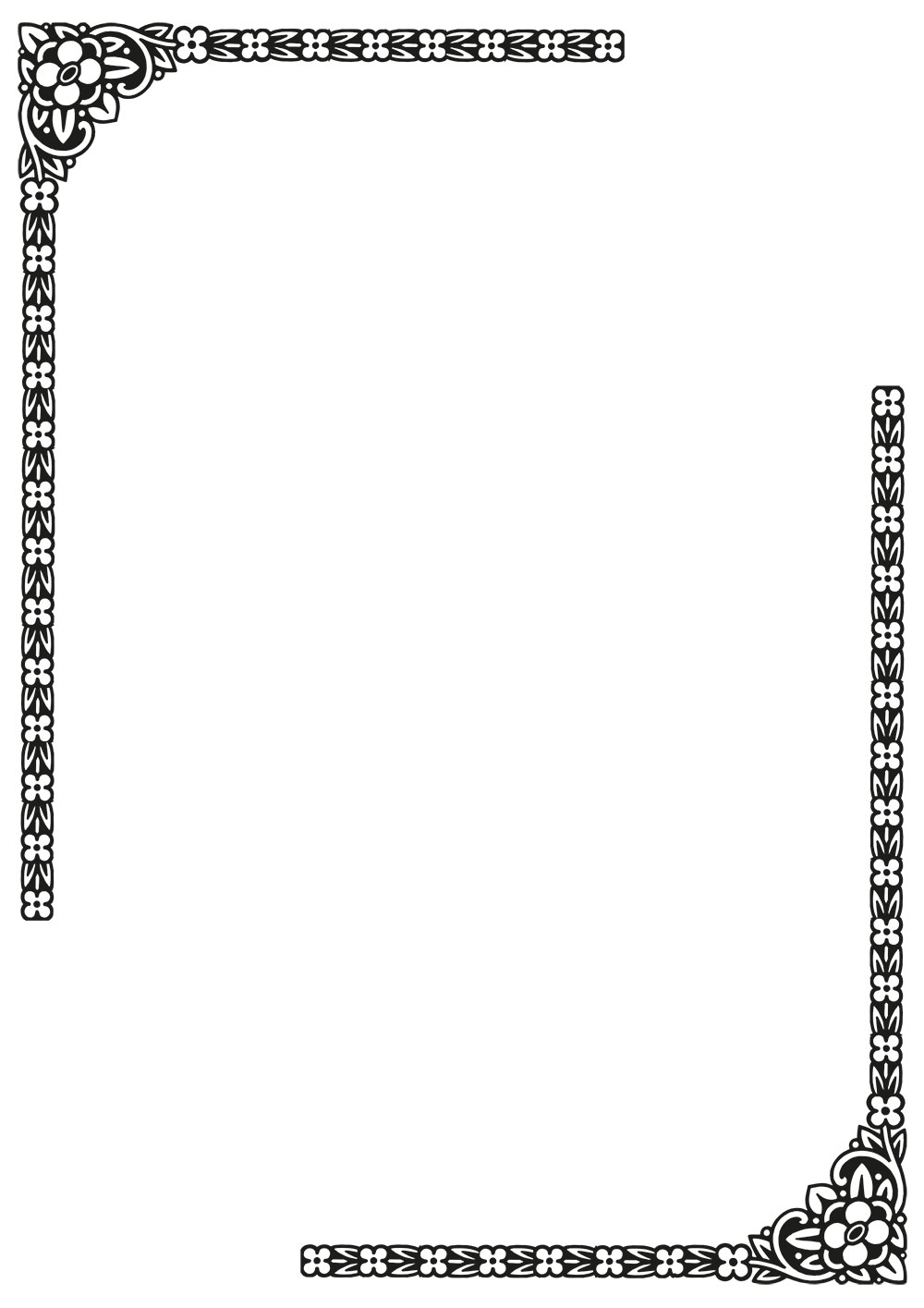
### 6. نتيجة البحث

إنّ النتيجة النهائيّة التي ننتهي إليها من هذه الدراسة الموجزة، هي أنّ القرآن الكريم هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد وأنّ السنة الشريفة إنّما هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسول ـ صلی الله عليه وآله ـ وأنّ التحليل التأويليّ الذي قدّمناه آنفًا، يؤدّي إلى تشكيل منظومة معرفيّة قرآنيّة متّسقة في حركة إنتاج المعرفة الدينيّة بما فيها المعارف الفقهيّة، وأنّ القرآن بجوانبه الدلالية يزوّد مصدرًا معرفيًّا ظاهريًّا للمعارف الدينيّة والسنة النبويّة ـ بما أنّها الرموز القرآنيّة ـ مصدرًا معرفيًّا باطنيًّا لها، فإذًا، هناك مصدر معرفيّ دينيّ وحيد، ألا وهوالقرآن الكريم.

****

الفصل الثاني

التقليد



المقال الأول

نحو دفاع عقلاني عن رؤية مغيّبة في الثقافة الإسلاميّة

إعادة بناء مرتكزات رؤية أبوالمكارم السيد ابن زهرة الحلبي في ظاهرة التقليد

### 1.مقدمة

بودّي أن أستعرض في مقالي هذا كلام الفقيه الشيعي الشهير أبوالمكارم السيد ابن زهرة الحلبي المتوفّی سنة 585 ـ رضوان الله عليه ـ حول التقليد في كتابه المعروف «غنية النزوع» وأن أقف عنده قليلًا معيدًا لبناء مرتكزاته من وجهة نظر أخلاق الاعتقاد (The Ethics of Belief).

يقول السيد ابن زهرة:

«لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لأنّ التقليد قبيح ولأنّ الطائفة مجمعة علی أنّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم.

وليس لأحد أن يقول: قيام الدليل ـ وهوإجماع الطائفة علی وجوب رجوع العامی إلی المفتي، والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ـ يؤمّنه من الإقدام علی القبيح، ويقتضي إسناد عمله إلی علم.

لأنّا لا نسلّم إجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهوموضع خلاف، بل إنّما أُمروا برجوع العامي إلی المفتي فقط، فأمّا ليعمل بقوله تقليدًا 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 الإماميّة سبيل إلی العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم علی يقين»([[14]](#footnote-15)).

### 2. المراد بالتقليد القبيح عند ابن زهرة

كما يبدومن كلام السيد ابن زهرة المذكور أعلاه فإنّ التقليد ليس هوالاتّباع للفقيه اتّباعًا أعمی والتقبّل لقوله دون أيّ يقينٍ مفادٍ بالدليل، بل وهواتباع له وتقبّل لقوله عن يقينٍ مفضٍ إليه الدليلُ ليس إلا، وفي نقده لمفهوم التقليد بمعناه الرائج يری أنّ هذا المعنی للتقليد يحمل معه طابعًا سلبيًّا في سياق الأخلاق وهوقبح أخلاقي يدركه كلّ مَن يتمتّع بالوجدان الأخلاقي السليم، وعلی هذا الضوء يمكننا إدراج النقد الأخلاقي لمفهوم التقليد عند ابن زهرة تحت مقولة أخلاق الاعتقاد، وبالتالي تنسيقه ضمن هذا السياق الفلسفي الحديث.

### 2ـ1. قبح التقليد في ميزان أخلاق الاعتقاد

إنّ ويليام كليفورد (William Clifford: 1845 ـ 1879) كان أوّل مفكّر تفطّن للارتباط الوثيق القائم بين الاعتقاد والسلوك ودافع عن أخلاق الاعتقاد قائلًا بأنّه كما لنا وظائف في أعمالنا وسلوكنا فكذلك لنا وظائف في اعتقاداتنا، أوقل: تكون اعتقاداتنا كأعمالنا تحت تأثير مجموعةٍ من الوظائف المحدّدة، إذًا فالاعتقاد والسلوك كلاهما يتمتّعان بالصحّة أوعدمها، وقد يحصل أن تُنقض هذه الوظائف وعند ذلك لا بد لنا أن نشمئزّ من نقض وظائفنا بشأن الاعتقادات كما هوالحال في اشمئزازنا من القاتل أوالزاني مثلًا.

يقول كليفورد بأنّ الوظائف التي تحكم علی اعتقاداتنا، إنما هي من الوظائف الأخلاقيّة العامّة، إذًا فما هي وظيفتنا الأخلاقيّة في الاعتقاد؟ الجواب علی هذا السؤال بلسان كليفورد بإيجاز بالغ واختصار شديد هوأنّ من الخطأ دائمًا في أيّ حقل من الحقول المعرفية أن يعتقد الإنسان بشيئٍ ما دون أن يملك دليلًا كافيًا عليه. ولذا فإن اعتقد أحد بأنّ «أ» هو«ب» ولم يكن له دليل كافٍ علی ذلك فقد نقض المبدأَ الأخلاقي المذكور فيعدّ عاصيًا تجاه محكمة الوجدان والعقل.

وعلی هذا الضوء يمكن لنا أن نفهم موقف السيد ابن زهرة من قبح التقليد بأنّه نقض للمبدأ الأخلاقي المذكورأعلاه، وذلك أنّ التقليد في تحليل بسيط يرجع إلی الاعتقاد المفضي للسلوك فيشمله حكم أخلاقي في بعده الاعتقادي كما يشمله في بعده السلوكي. وبناءً عليه، إذا لم يكن لدی المستفتي ـ علی حد تعبير السيد ابن زهرة ـ يقينٌ مفضٍ إليه الدليلُ فلا يجوز له أن يتّبع فتوی وقول الفقيه بموجب المبدأ الأخلاقي المشار إليه، فتأمّل هذه النكتة جيّدًا.

### 3. المقصود باليقين/ العلم في كلام ابن زهرة

يمكننا تمييز المعاني الثلاث لليقين بعضها عن البعض الآخر: اليقين المنطقي واليقين الذاتي واليقين الموضوعي.

إنّ اليقين المنطقي يعني العلم بقضيّة معيّنة والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضيّة بالشكل الذي عُلم، ومثل هذا اليقين إنّما يوجد في علوم المنطق والرياضيّات وبعض البحوث الفلسفية، وأمّا اليقين الذاتي فهويعني جزم الإنسان بقضيّة من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أواحتمال للخلاف فيها، وفي الواقع فاليقين الذاتي ليس له طابع موضوعي مستقلّ عن الحالة النفسيّة والمحتوی السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أوذاك فعلًا، إذًا فهوإنما يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة، وأمّا اليقين الموضوعي فهويعني اليقين المسوَّغ الذي تفرضها المبرَّرات والقرائن الموضوعيّة.

ولتوضيح هذا المعنی الأخير لليقين يجب أن نميّز في اليقين بين ناحيتين: إحداهما القضيّة التي تعلّق بها اليقين والأخری درجة التصديق التي يمثّلها. فحين يوجد في نفسك يقين بأنّ جارك قد مات، تواجه قضيّةً تعلّق بها اليقين وهي أنّ فلانًا مات، وتواجه درجةً معيّنةً من التصديق يمثّلها هذا اليقين، لأنّ التصديق له درجات تتراوح من أدنی درجة للاحتمال إلی الجزم، واليقين يمثّل أعلی تلك الدرجات وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أيّ احتمال للخلاف. وإذا ميّزنا بين القضيّة التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثّلها، أمكننا أن نلاحظ أنّ هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة والخطأ من الناحية الأولی أي من ناحية القضيّة التي تعلّق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردّهما إلی تطابق القضيّة التي تعلّق بها اليقين، مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت مطابقةً فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة وإلّا فهومخطئ.

الآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيبًا وكاشفًا عن الحقيقة من الناحية الأولی ولكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمثّلها. فإذا تسرّع شخص وهويلقي قطعةَ النقد فجزم بأنها سوف تبرز وجه الصورة نتيجةً لرغبته النفسيّة في ذلك وبرز وجه الصورة فعلًا، فإنّ هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحًا وصادقًا من ناحية القضيّة التي تعلّق بها، لأنّ هذه القضيّة طابقت الواقع، ولكنه رغم ذلك يعتبر يقينًا خاطئًا من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة، إذ لم يكن من حقه أن يعطي درجةً للتصديق بالقضية أنّ وجه الصورة سوف يظهر، أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخری أنّ وجه الكتابة سوف يظهر.

وما دمنا قد افترضنا إمكانيّة الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أنّ للتصديق درجةً محدّدةً في الواقع طبق مبرّرات موضوعيّة، وأنّ معنی كون اليقين مخطئًا أومصيبًا في درجة التصديق، أنّ درجة التصديق التي اتّخذها اليقين في نفس المتيقّن تطابق أولا تطابق الدرجة التي تفرضها المبرَّرات الموضوعيّة للتصديق.

لنأخذ مثالًا آخر ونفترض أنّنا دخلنا إلی مكتبة ضخمة تضمّ مئة ألف كتاب وقيل لنا: أنّ كتابًا واحدًا فقط من مجموعة هذه الكتب قد وقع نقص في أوراقه، ولم يعيّن لنا هذا الكتاب، ففي هذه الحالة إذا ألقينا نظرةً علی كتاب معيّن من تلك المجموعة فسوف نستبعد جدًا أن يكون هوالكتاب الناقص، لأنّ قيمة احتمال أن يكون هوذاك هي ولكن إذا افترضنا أنّ شخصًا ما تسرّع وجزم علی أساس الاستبعاد بأنّ هذا الكتاب ليس هوالكتاب الناقص، فهذا يعني أنّ اليقين الذاتي قد وجد لديه، ولكننا نستطيع أن نقول بأنّه مخطئ في يقينه هذا، حتّی إذا لم يكن هذا الكتاب هوالكتاب الناقص حقًّا، فإنّ ذلك لا يقلّل من أهميّة الخطأ الذي تورّط فيه هذا الشخص، وسوف يكون بإمكاننا أن نحاجَّه قائلين: وما رأيك في الكتاب الآخر وفي الكتاب الثالث والرابع... وهكذا؟

فإن أكّد جزمه ويقينه بأنّ الكتاب الآخر ليس هوالناقص أيضًا وكذلك الثالث... وهكذا فسوف يناقض نفسه، لأنه يعترف فعلًا بأنّ هناك كتابًا واحدًا ناقصًا في مجموعة الكتب، وإن لم يسرع إلی الجزم في الكتاب الثاني أوالثالث طالبناه بالفرق بين الكتاب الأول والثاني... وهكذا حتّی نغيّر موقفه من الكتاب الأول، ونجعل درجة تصديقه بعدم نقصانه لا تتجاوز القدر المعقول لها فلا تصل إلی اليقين والجزم.

فهناك إذن تطابقان في كلّ يقين: تطابق القضيّة التي تعلّق اليقين بها، مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثّلها اليقين مع الدرجة التي تحدّدها المبرّرات الموضوعية.

بعد أن حدّدنا بوضوحٍ معاني اليقين، قد يُتساءل عن نوع اليقين الذي جاء في كلام السيد ابن زهرة.

الجواب: إنّ هذا اليقين ليس هواليقين المنطقي، لأنّ مثل هذا اليقين لا يوجد لدينا بالنسبة للنصوص التشريعيّة المقدسة وما إليها من مصادر معرفية فقهية، كما أنّه ليس هواليقين الذاتي، لأنّه لم ينشأ من القرائن والمبرّرات الموضوعيّة التي تفرضه، بل وتأثّر بحالة نفسيّة ونحوذلك من العوامل الذاتيّة البحتة. إذًا، فلا قيمة علمية لمثل هذا اليقين من وجهة النظر المعرفيّة، مضافًا إلی أنّه ينقض المبدأ الأخلاقي الحاكم علی اعتقاداتنا.

وإنما المراد باليقين الذي نتساءل عن نوعه، هواليقين الموضوعي، وعندئذ يأتي سؤال آخر: فهل هناك مبرَّرات موضوعية لكي يحصل مثل هذا اليقين في النصوص التشريعية؟ هذا هوما نجيب عنه في الفقرة الآتية.

#### 3ـ1. المبرّرات المفضية إلى اليقين الموضوعي بصدق الفتوى عند ابن زهرة

بالتأمّل في كلام السيد ابن زهرة يبدولنا أنّ المبرّرات التي تؤدي إلی اليقين الموضوعي بصدق فتوی الفقيه اثنان:

المبرَّر المباشر: المصادر والأدلة التي استند إلیها الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي،

المبرَّر غير المباشر: الإجماع([[15]](#footnote-16)) الذي حصل المقلِّد عليه ـ أوالمستفتي علی حد تعبير ابن زهرة ـ بين فقهاء الإماميّة.

توضيح ذلك: إننا حينما نحلّل مفهوم «الفتوی» نجد أنّها تعتبر في واقعها معرفةً فقهيةً، والمعرفة (Knowledge) ـ كما يری الإبستمولوجيّون ـ هي الاعتقاد المسوَّغ الصادق (True Justified Belief)، وعلی هذا الأساس فتتقوّم ماهيّة «الفتوی» بثلاثة عناصر كما في التالي:

العنصر الأول: اعتقاد المقلِّد بالفتوی (Belief Condition)

العنصر الثاني: صدق الفتوی بمعنی مطابقتها للواقع (Truth Condition)

العنصر الثالث: تسويغ الفتوی (Justification Condition)

وعليه فإنّ المقلِّد ـ في رأي ابن زهرة ـ إنما يكون مأذونًا من وجهة النظر الأخلاقيّة في اعتقاده اليقيني بفتوی الفقيه فيما إذا كان لديه مبرّرات موضوعيّة لصالح صدق تلك الفتوی، وهذا ما يسمّی في المصطلح المعرفي بـ«التسويغ المعرفي(Epistemic Justification)».

إنّ هذا التسويغ المعرفي في المبرَّر المباشر هوالنص التشريعي المقدّس وما إليه من مصادر استنباطيّة، بمعنی أنّ المقلِّد عندما يراجع الفقيهَ الذي يدلّه علی تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكمَ/ الفتوی منها، يصل من خلال ذلك إلی اليقين الموضوعي الذي تفرضه المبرّرات الموضوعيّة، وذلك فيما إذا اقتنع بالاستدلال الذي قدّمه الفقيه وإلّا فسوف يراجع فقيهًا آخر ليلاحظ استدلاله الفقهي وهكذا... وجدير بالذكر أنّ اكتشاف العنصر الثاني ـ أعني صدق «الفتوی» ـ بيد المقلِّد بأن يقتنع بذلك الاستدلال الفقهي فيجده كاشفًا عن الحقيقة وصادقًا. وأمّا التسويغ المعرفي في المبرَّر غير المباشر فهوالإجماع المتفق عليه بين الفقهاء الإماميّين، الذي يصل المقلِّد من خلاله إلی اليقين الموضوعي بأنّ هناك دليلًا أوأدلّةً يقوم عليها «الفتوی» المجمع عليها والتي تمثّل الحكم الإلهي المطلوب منّا حقًّا، وأمّا كيف نصل من خلال الإجماع إلی اليقين الموضوعي المذكور ونكتشف العنصر الثاني والثالث؟ فذلك يتحقّق عن طريقين:

الأول: نظريّة حساب الاحتمالات

الثاني: نظريّة الاستنتاج القائم علی أفضل التفسير (Inference to the best explanation)

توضيح الطريق الأول : أنّ الإجماع إذا حلّلناه إلی مفرداته ـ أعني بها الفتاوی ـ بعد أن سلّمنا بتلك الخلفيّة (Presupposition) التي تعبّر عن عدم إفتاء الفقيه بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادةً، ولاحظنا كل واحد بصورة مستقلة نجد أنّه يشكّل في السياق الإجماعي قرينةً احتماليّةً لصالح إثبات دليل شرعي قرأه الفقيه قراءةً موضوعيةً بحيث إنّ القراءة تطابق الواقع، ونحتمل في نفس الوقت أيضًا الخطأ في قراءة الدليل بمعنی عدم المطابقة للواقع. فإذا عرفنا أنّ فردين في السياق الإجماعي كانا يُفتيان بنفس الفتوی ازدادت قوة الإثبات الموضوعي ـ أعني به القراءة الموضوعيّة المطابقة للواقع ـ . وهكذا تكبر قوة ذلك الإثبات حتی تصل إلی درجة كبيرة عندما نعرف أنّ تلك الفتوی كانت فتوًی عامّةً يفتي بها جمهرة الفقهاء في ذلك السياق، إذ يبدومن المؤكّد حينئذٍ أنّ قراءة هؤلاء جميعًا لا يمكن أن تنشأ عن خطأ، لأنّ الخطأ قد يقع فيه هذا أوذاك، وليس من المحتمل عقلائيًّا أن يقع فيه جمهرة الفقهاء في السياق الإجماعي جميعًا.

وهكذا نعرف أنّ الفتوی المجمع عليها بين الفقهاء مستند إلی دليل شرعي قرأ من قبلهم قراءةً موضوعيةً تطابق الواقع.

وأمّا توضيح الطريق الثاني فهوأنّ منهج الاستنتاج القائم علی أفضل التفسير مكوّن من شتّی الأجزاء الرئيسة:

1 ـ الظاهرة التي نحن بصدد تفسيرها

2 ـ مجموعة من التفاسير الممكنة (Potential explanations) البديلة

3 ـ السوابق المعرفية ـ أي مجموعة المعطيات المقبولة لدينا ـ

4 ـ العمليّة الاستنتاجيّة التي تدلّنا في ضوء الظاهرة والسوابق المعرفيّة علی اختيار تفسير ـ بوصفه أفضلَ التفسير(The best explanation) ـ من بين التفاسير البديلة.

بناءً علی ذلك فإنّنا إذا لاحظنا الإجماع باعتبار كونها ظاهرةً (Phenomenon) ـ ككلّ ـ مع سوابقنا المعرفيّة بالنسبة إلی الفقهاء، نجد أنّه يحتاج إلی تفسير، ومن ناحية أخری فإنّ هناك تفاسير ممكنة مختلفة كالتالي:

ـ الإصابة

ـ الخطأ

ـ الغفلة

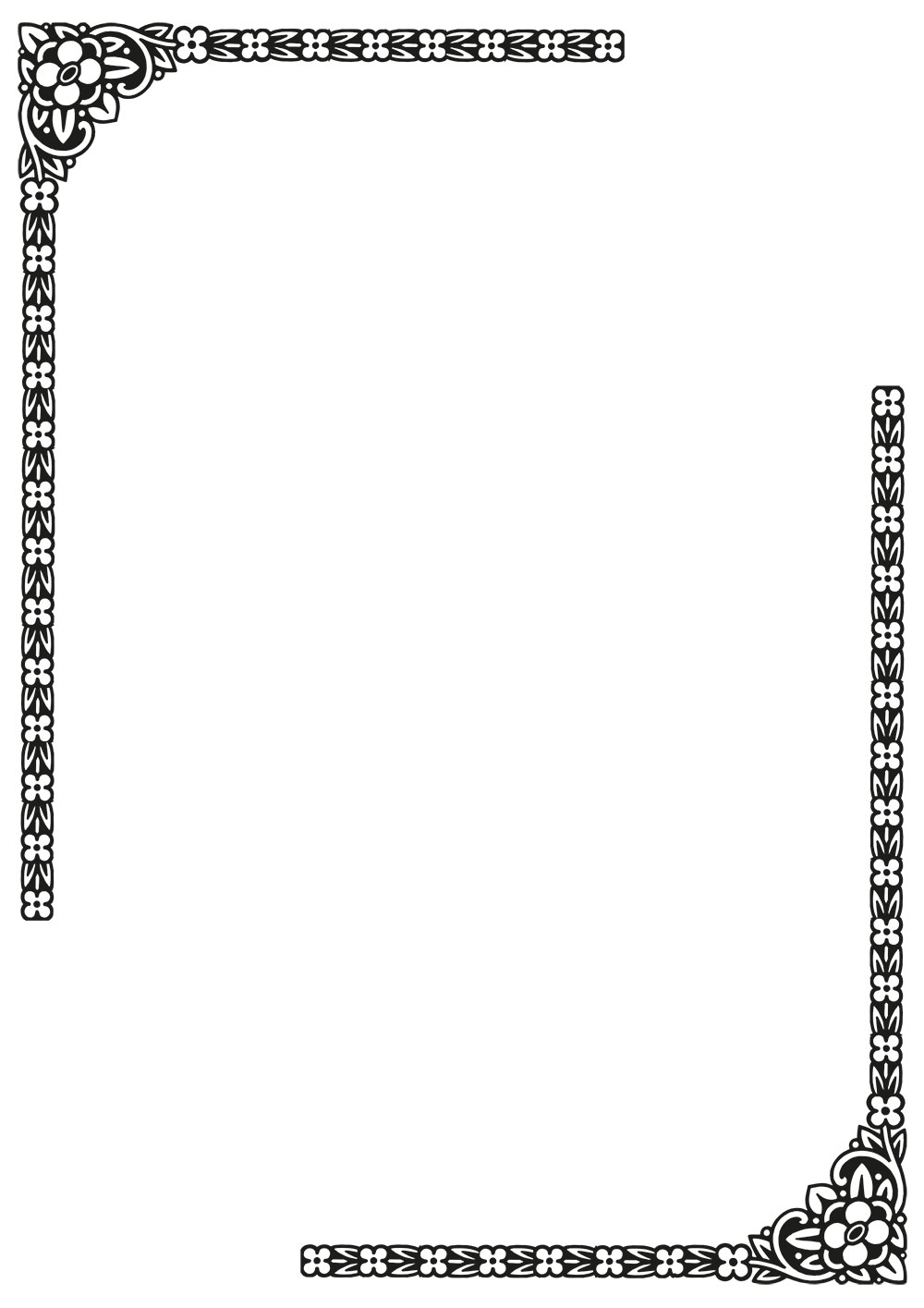
ـ التسامح

ـ تعمّد الكذب.

انطلاقًا من سوابقنا المعرفيّة بالنسبة إلی الفقهاء المجمعين علی الفتوی فنختار من بين تلك التفاسير الممكنة البديلة التفسير الأكثر احتمالًا بوصفه أفضلَ التفسير وهوفي المقام الإصابة. فيثبت بذلك أنّ هناك دليلًا شرعيًّا استند إليه الفقهاء بصورة صحيحة بمعنی أنّ قراءتهم إيّاه تكون مطابقةً للواقع.

##### 3ـ1ـ1. العلاقة المنطقية القائمة بين المبرَّر المباشر والمبرَّر غير المباشر

بناءً علی التفسير السياقي (Contextual account) ـ الذي اقترحه فرد درتسكي (Fred Dretske) في المعرفة فإنّ المعرفة الفقهيّة التي تمثّلها الفتوی وإن كانت أمرًا مطلقًا إلّا أنّ التسويغ يرتبط دائمًا بالسياق المعيَّن، وما دام تتمتّع المعرفة الفقهيّة بالصدق والتسويغ ـ سواء كان ذلك في المبرَّر المباشر أوفي المبرَّر غير المباشر ـ ولم يردع عنها شق بديل ـ أعني به هنا عدم اقتناع المقلِّد بالاستدلال الفقهي ـ فيمكننا القول بأنّ كلا المبرَّرين علی حد سِوًی، وأمّا إذا ردع عن المعرفة الفقهيّة ـ والحاصلة من المبرَّر غير المباشر ـ شق بديل فسوف تفقد تلك المعرفة قيمتها العمليّة وبالتالي يتعيّن الرجوع إلی المبرَّر المباشر. وبلغة «كيث دي روز» (Keith DeRose): إنّ هناك سياقين: سياق خفيف (Low contexts) وسياق ثقيل (High contexts)، فإنّ المعرفة الفقهية التي حصل عليها المقلِّد في سياق خفيف، قد يمكن أن لا تعدّ معرفةً فقهيةً في سياق ثقيل.

المقال الثاني

مقترح الفاضل التوني في ظاهرة التقليد

### 1. مقدّمة

إنّ المقال الذي بين أيديكم، يحاول أن يسلّط الضوء علی مقترح الأصولي المبدع الشهير الفاضل التوني ـ المتوفّی في سنة 1071 ـ في ظاهرة «التقليد»، وأن يبيّن مكوّنات هذا المقترح الأساسيّة والذي لا يزال مغيّبًا في أوساطنا العلميّة. فتعالوا نقرأ معًا عباراته في كتابه القيّم «الوافية في أصول الفقه» قبل أن نتناول البحث عن الموضوع بالدراسة، إذ كتب يقول:

«وأقول: الّذي يختلج في الخاطر في هذه المسألة، أنّ من علم من حاله أنّه لا يفتي في المسائل إلاّ بمنطوقات الأدلّة، ومدلولاتها الصريحة ـ كابني بابويه، وغيرهما من القدماء ـ يجوز تقليده حيّا كان أوميّتا، ولا تتفاوت حياته وموته في فتاواه.

وأمّا من لا يعلم من حاله ذلك، كمن يعمل باللّوازم غير البيّنة، والأفراد الخفيّة، والجزئيات غير البيّنة الاندراج فيشكل تقليده حيّا كان أوميّتا; فإنّ من تتبّع، وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الأحكام، يعلم أنّ قليل الغلط في هذه الأحكام قليل، مع أنّ شرط صحّة التقليد ندرة الغلط.

والسرّ فيه: أنّ مقدمات هذه الأحكام، لمّا لم يوجد فيها نصّ صريح، كثيرا ما يشتبه فيها الظنّي بالقطعيّ، وربّما يشتبه الحال فيتوهّم جواز الاعتماد على مطلق الظنّ، فيكثر فيها الاختلاف;ولهذا قلّما يوجد في مقدّمات هذا القسم، مقدّمة غير قابلة للمنع، بل مقدّمة لم يذهب أحد إلى منعها وبطلانها. بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الأوّل، فإنّه يرجع إلى اختلاف الأخبار.

فإن قلت: فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ـ أيضا ـ على اعتقاده في هذا القسم الثاني.

قلت: لا يلزم ذلك، لأنّه إذا حصل له الجزم باللّزوم أوالفرديّة، يحصل له الجزم بالحكم الشرعيّ، ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول، فتأمّل.

إذا عرفت هذا: فالأولى والأحوط للمقلّد المتمكّن من فهم العبارات:

أن لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء إلاّ بعد العرض على الأحاديث، بل لوعكس أيضا كان أحوط.» (الوافية في أصول الفقه، ص:307 ـ 308)

### 2. تصنيف الفقهاء على أساس المنهجيّة الاجتهاديّة

كما يبدومن النص أعلاه فإنّ الفاضل التوني ـ رضوان الله عليه ـ يقسّم الففهاء باعتبار منهجيّتهم الاجتهادية إلی فريقين:

الفريق الأول: هم الفقهاء الذين يفتون في أحداث الحياة علی أساس «المدلولات الصريحة» للأدلّة ومصادر الاستنباط.

الفريق الثاني: هم الفقهاء الذين يفتون فيها علی أساس «المدلولات غير الصريحة» للأدلة ومصادر الاستنباط.

إنّ المقصود بـ«المدلولات الصريحة» ـ لدی الفاضل التوني ـ إنما هوالمدلولات التي يتم إنتاجها أواكتشافها في عملية الاستنباط من خلال الاستناد إلی اللوازم البيّنة والأفراد الجليّة والجزئيّات البيّنة الاندراج والتي تحتويها النصوص التشريعيّة المقدّسة علی المستوی اللغويّ أوالعقلي، في حين أنّ «المدلولات غير الصريحة» علی العكس من ذلك فإنّها هي المدلولات التي يتمّ إنتاجها أواكتشافها بواسطة اللوازم غير البيّنة والأفراد الخفيّة والجزئيّات غير البيّنة الاندراج.

### 3. التقليد الجائز وغير الجائز

ثمّ إنّ ما يدعوإليه الفاضل التوني في المقام هوأنّ الإنسان لا يجوز له أن يقلّد الفريقَ الثاني من الفقهاء ـ سواء كانوا أحياءً أوأمواتًا([[16]](#footnote-17)) ـ، وأنّ التقليد الجائز منحصر بنطاق الفريق الأوّل منهم فقط. والمبرّر الذي يقدّمه لذلك هوالشرط الضروري ـ الذي توجبه العقلانيّة الموضوعيّة (Objective Rationality) ـ في صحة أيّة مراجعةٍ لذوي الاختصاص في حقولهم المعرفيّة وهواحتمال انخفاض وجود الخطأ والغلط إلی الحد الأدنی (Minimal) ولذلك فإنّ الإنسان لا يراجع المتخصّصَ الذي يُحتمل فيه ارتفاعُ وجود الخطأ والغلط إلی الحد الأعلی (Maximal).

انطلاقًا من المبدأ أعلاه فيقول الفاضل التوني: «...مع أنّ شرط صحّة التقليد ندرة الغلط»، ثم يعقّب ذلك قائلًا: « والسرّ فيه: أنّ مقدمات هذه الأحكام **(التي اكتشفت بوصفها مدلولاتٍ غيرَ صريحة من خلال اللوازم غير البيّنة والأفراد الخفيّة والجزئيّات غير البيّنة الاندراج )**، لمّا لم يوجد فيها نصّ صريح **(بالمعنی الذي مرّ بنا آنفًا)**، كثيًرا ما يشتبه فيها الظنّي بالقطعيّ، وربّما يشتبه الحال فيتوهّم جواز الاعتماد على مطلق الظنّ، فيكثر فيها الاختلاف; ولهذا قلّما يوجد في مقدّمات هذا القسم **(الذي يتمثّل في منهجيّة الفريق الثاني من الفقهاء)**، مقدّمة غير قابلة للمنع، بل مقدّمة لم يذهب أحد إلى منعها وبطلانها. بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الأوّل **(الذي يتمثّل في منهجيّة الفريق الأول من الفقهاء)**، فإنّه يرجع إلى اختلاف الأخبار.»

ويلاحظ علی هذا النص بوضوحٍ أنّ ما يقوم بتزويد صحّة التقليد بالشرط هوالقسم الأول ليس إلّا وذلك لأنّ استنباطات الفريق الثاني من الفقهاء يبتني بعضها علی الخلفيّات الذاتية (Subjective Presuppositions) ـ وهوقليل جدًّا ـ وبعضها الآخر علی الخلفيّات الموضوعية بالقوة (Potential Objective Presuppositions) ـ وهوكثير ـ . ومن هنا يتّضح لنا سبب قلة الاختلاف في القسم الأول وكثرته في القسم الثاني. ولكي تتّضح المسألة بكل جلاء يجب أن نعلم أنّكل خلفيّة يستند إليه ويتبعه الفقيه ـ شعوريًّا أولاشعوريًّا ـ في عملية الاستنباط، لا يخلوعلی الحصر العقلي من ثلاثة فروض:

**الفرض الأول:** أن تكون الخلفيّة ذاتيّةً (Subjective)

**الفرض الثاني:** أن تكون الخلفيّة موضوعيّة بالقوة (Potential objective)

**الفرض الثالث:** أن تكون الخلفيّة موضوعيّة بالفعل (Actual objective)

إنّ الخلفيّة الذاتيّة فيما إذا اختُلِف فيه علی الافتراض فلا يمكن فيه حسم الخلاف، لأنه لا يوجد في المقام ميزان/ مقياس وضابط يتراضی عليه الخصيمان ولذلك لا يزال يبقی الخلاف قائمًا.

وأما الخلفيّة الموضوعيّة فهي فيما إذا اختُلِف فيه، فبما أنّ هناك ميزانًا ومحكَّمًا يتراضی عليه الخصيمان، يمكن فيه حسم الخلاف.

هذا والخلفيّة الموضوعيّة تنقسم بدورها إلی قسمين: خلفيّة موضوعيّة بالقوة وخلفيّة موضوعيّة بالفعل.

أما الخلفيّة الموضوعيّة بالقوة فهي الخلفية الموضوعية التي يوجد ميزانها ومقياسها حسب الأصول (In principle) نظريًّا ولكنّه لم يوجد بعد في الحالة الراهنة للعلوم البشرية ويُترقّب أن يوجد فيما بعد، إذن فالميزان والمقياس له وجود بالقوة لم يتحقّق بعد.

وأمّا الخلفيّة الموضوعيّة بالفعل فهي الخلفيّة الموضوعيّة التي يوجد ميزانها ومقياسها حاليًّا يمكن الرجوع إليه لحسم الخلاف وهذا يعني أنّ الميزان والمقياس له وجود بالفعل قد تحقّق.

ثم إنّ ثمة مبدئين حاكمين في هذه الأنواع الثلاث من الخلفيّات وهما مبدأ الحقيقة ومبدأ العدالة.

أمّا مقتضی مبدإ الحقيقة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم علی الخلفيّات الموضوعيّة بالفعل، يجوز له أن يتعدّی حدود نفسه في مدی حجّيته وأن يكون حجةً للغير.

وأمّا مقتضی مبدإ العدالة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم علی الخلفيّات الذاتيّة أوالموضوعيّة بالقوة، لا يجوز له أن يتعدّی حدود نفسه في مدی حجّيته وعلی أكثر تقدير يكون حجةً لنفسه فقط، ولا يكون حجةً للغير.

وبهذا البيان الفلسفي يتبيّن لنا قوله التالي:

« فإن قلت: فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ـ أيضا ـ على اعتقاده في هذا القسم الثاني.

قلت: لا يلزم ذلك، لأنّه إذا حصل له الجزم باللّزوم أوالفرديّة، يحصل له الجزم بالحكم الشرعيّ، ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول، فتأمّل.»

توضيح ذلك: إنّ من الحقائق التي لا بد من الالتفات إليها أنّ الملاك الصحيح للقطع الموضوعي (Objective) ليس هوالقطع المصيب أوالمطابق للواقع، وإنّما المراد به أنّ القطع استند إلی منهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها.

هذا هوالملاك الصحيح في الموضوعيّة (Objectivity) والذاتيّة (Subjectivity) الموصوف بهما القطع المقتنص. فلوحصل قطع لإنسان من خلال اعتماده علی منظومة فكريّة ومنهج استدلالي أقام الدليل علی صحّته، فسوف يكون هذا القطع موضوعيًّا، وإذا لم يكن الأمر كذلك، بمعنی أنّه لم يستند إلی منهج معرفيّ مستدِلًّ علی صحّته فلا يكون موضوعيًّا بل ذاتيًّا وإن أصاب الواقع صدفةً.([[17]](#footnote-18))

إذًا، فالقطع الذي له قيمة معرفيّة وأخلاقيّة، ليس إلّا قطعًا موضوعيًّا، هذا من جهة ومن جهة أخری أنّ هذا القطع يُقتنص إمّا من الخلفيّات الموضوعيّة بالفعل وإمّا من الخلفيّات الذاتيّة أوالموضوعيّة بالقوّة.

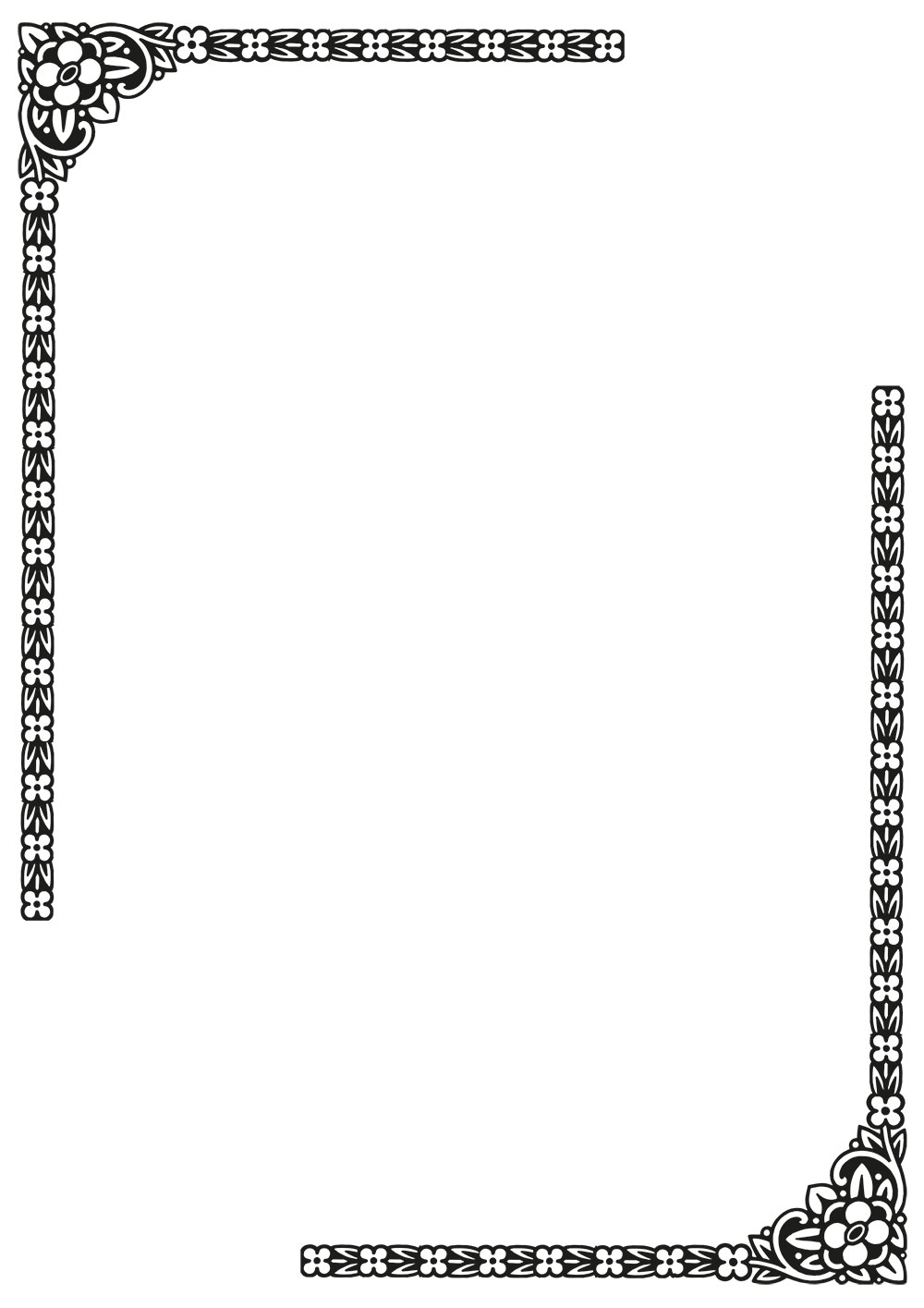
وبناءً علی مبدئي الحقيقة والعدالة أعلاه، فالقطع الحاصل للفريق الثاني من الفقهاء في عمليّاتهم الاستنباطيّة ليس بحجةٍ إلّا لأنفسهم، ولا يكون حجةّ لغيرهم إلّا أن يكون القطع موضوعيًّا بالفعل وبالتالي فتصبح المدلولات المقتنصَة من النصوص التشريعيّة مدلولاتٍ صريحةً.

### 4. وظيفة المقلِّد في مقترح الفاضل التوني

بنظر الفاضل التوني، إنّ للمقلِّد وظيفتين: وظيفة أوليّة ووظيفة ثانويّة.

الوظيفة الأوليّة ـ وهي وظيفة إلزاميّة عامّة ـ أن يبحث المقلِّد فيجد فقيهًا يستند في عمليته الاستنباطيّة إلی اللوازم البيّنة والأفراد الجليّة والجزئيّات البيّنة الاندراج والتي تحتويها النصوص التشريعيّة المقدّسة علی المستوی اللغويّ أوالعقلي، وهذا البحث عن الفقيه المتّصف بتلك الخصوصيّة والعثور عليه إنّما يحصل للإنسان عن طريق جهد نفسه أوجهد غيره وهوالشخص المتخصّص، وكلا الطريقين في متناول الجميع فيمكن الوصول إليه بسهولةٍ اليومَ كما في الأمس.

وفيما يتعلّق بالوظيفة الثانويّة فهي وظيفة غير إلزاميّة خاصّة، تدلّ علی أنّ من الأحوط في المقام أن يحاول المقلِّد المتمكِّن من فهم النص الديني (بأن يعرف اللغة العربيّة) ـ أعني به القرآن الشريف والسنة النبويّة ـ إحراز صدق الفتوی ـ سواء صدرت عن الفريق الأول من الفقهاء أوعن الفريق الثاني ـ علی ضوء المقياس الوحياني وهوالكتاب والسنة. بل يمكننا القول بأنّ المقلِّد غير المتمكّن هوالآخر له وظيفة ثانويّة بأن يراجع شخصًا ـ متخصّصًا كان أومقلِّدًا متمكِّنًا ـ يساعده علی إحراز صدق الفتوی من خلال تفهيم النص الديني له.



المقال الثالث

طريقة الترجيح

مرتبة وسطى بين الاجتهاد والتقليد

### 1**. تمهيد**([[18]](#footnote-19))

ممّا لا شكّ فيه أنّ لعامل الزمن دخالةً كبيرةً في توجيه طريقة التعامل المناسب لمعرفة الأحكام الشرعيّة. ففي عصر التشريع([[19]](#footnote-20)) لم تكن هناك حاجة للاجتهاد ولا التقليد، إذ كان الناس فيه يأخذون معالم دينهم عبر عمليّة تُدعی بـ «الاتّباع» وهي تعني اتّباع أقوال النبيّ والأئمّة وسيرتهم، ولوبصورة غير مباشرة من خلال ما يكشف عنها من سيرة الصحابة والتابعين أومن حيث نقل الناقلين. وذلك لتوفّر قرائن العلم والوضوح بما لم يدع ذريعةً للعمل بالرأي إلّا في حدود الاضطرار الخاصة والنادرة. أمّا بعد عصر التشريع، فقد أخذت قرائن العلم والوضوح تضعف شيئًا فشيئًا بمرور الزمن، ممّا أدّى إلى فرض العمل بقاعدة الاجتهاد للكشف عن الأحكام الشرعيّة ولوعلی سبيل الظنّ والتخمين. لذلك احتاج الأمر إلى مزيد من الجهد العلميّ؛ كالذي مارسه العلماء طوال التأريخ الإسلامي. وقد اتّبعهم الناس كمقلِّدين بعد أن كانوا في عصر التشريع مُتَّبِعين بالمعنی الذي مرّ آنفًا.

من هنا فقد ظهر التقسيم الخاص بالمكلَّفين، فهم إمّا مجتهدون أومقلِّدون. وهوأمر ينسجم مع ما كان عليه المجتمع آنذاك، حيث أنّه في الغالب ينقسم من الناحية المعرفيّة إلى طبقتين: إحداهما عالمة متخصّصة، وهي الفئة الضئيلة من المجتمع، وأُخرى عامية لا تحمل ثقافة كافية، وهي ما عليه الغالبيّة من الناس.

لكن ظهرت حديثًا طبقة وسطى أخذت تنمووتتّسع باضطراد. فهي ليست من فئة الفقهاء المختصين، ولا من فئة العوامّ المحرومين من الوعي الثقافي الإسلامي، وهي المسمّاة بطبقة المثقّفين التي أخذت تضع ثقلها الكبير في التأثير على الحياة العامة، والتي يتوقّع أن تتّسع مساحتها لتكون أكثر الطبقات عددًا وأعظمها تأثيرًا. فهذه الطبقة وإن كانت ليست بمستوى التخصّص والاجتهاد؛ إلّا أنّها ليست بمستوى العامية الصرفة والتقليد، وذلك لما تمتاز به من استعداد وقابليّة عقليّة على التمييز بين ما يقبل وما لا يقبل من الآراء والفتاوى، وبالتالي فهي جديرة بممارسة الطريقة التي سنتعرّض لها بعد قليلٍ في الفقرة التالية.

على أنّا لسنا بصدد تحديد مفهوم دقيق وخاصّ للمُثقَّف، وهومفهوم أخذت مداليله تختلف وتتّسع باختلاف وجهات النظر حوله، وزاد في الطين بلة أنّ بعضها رُكِّب ضمن اعتبارات آيديولوجية جعلت منه صورة محدّدة بلون معين من الايديولوجيا دون غيره، وهوأمر يقوم على ابتسار الواقع وتشويهه. إنّما نفترض أنّ كينونته العامّة متقوّمة بالمتابعة المعرفية والقدرة على الفهم بفضل اطّلاعه وتحقيقه في القضايا المطروحة، إلى الدرجة التي يتبلور لديه موقف على الصعيد المعرفي، لا سيما بالنسبة للقضايا التي تكتسب أهميةً خاصّةً، لكن على شرط أن لا تكون صفة الثقافة متداخلة مع النزعة التخصّصية، ومن ثم أن لا يكون المثقّف مثقفًا في القضايا التي قد تنتسب إليه بنحوالتخصص. الأمر الذي لا يمنع من الجمع بين التخصّص في موضوع والثقافة في غيره.

### 2. تعريف طريقة الترجيح

إنّني أعتقد كبعض الباحثين المعاصرين ـ ومنهم المفكّر الإسلاميّ يحيی محمد ـ بأنّ هناك مرتبةً وسطى بين الاجتهاد والتقليد تُسمّی بـ«طريقة الترجيح»، وهذه الطريقة تختلف عن كل من طريقي الاجتهاد والتقليد كلّ الاختلاف، فهي عبارة عن نظر المكلّف في أدلّة الفقهاء ومن ثم ترجيح بعضها على البعض الآخر، أو الاقتناع به وعدمه حسبما يمليه عليه الوجدان والإطمئنان. أو قل: هي عبارة عن تفكير المكلّف ـ الذي له حصيلةٌ من العلم ـ في الأدلّة الفقهيّة وترجيحه بينها وبالتالي أخذه بأقواها.

والدليل على مدى اختلاف الترجيح عن الاجتهاد والتقليد هوأنّ معنى الاجتهاد أساسًا هوالنظر في النصّ واستنباط الحكم الشرعي منه مباشرةً، وهو بذلك غير مُوجِّه للنظر في أدلّة الفقهاء إلا بالعرض ليفاد منها التنبيه على عملية الاستنباط التي تشكّل العمود الفقري وحجر الزاوية من عملية الاجتهاد، بخلاف ما هوالحال في طريقة الترجيح من حيث أنّها متوجّهة بالذات إلی الترجيح والاقتناع في أدلّة الفقهاء وليس من مهمّتها القيام بعملية الاستنباط، رغم ما يحصل بينهما من تداخل أحيانًا، فيكون الفقيه في حقيقته «مُرجِّحًا» حين يكتفي بممارسة عملية الترجيح لبعض الأدلّة المطروحة على البعض الآخر، بحيث لولا هذه الأدلّة ما كان بإمكانه أن يتوصّل إلى المطلوب، ممّا يعني أنّه عاجز عن أن يستنبط الحكم الشرعي من مصادره المعرفيّة. كذلك يمكن للمُرجِّح أن يكون أحيانًا فقيهًا، وذلك فيما لوأنّ ترجيحه لبعض الأدلّة لم يكن مجرد ترجيح، بل كان بإمكانه الاستدلال على المطلوب حتى مع عدم علمه بما هومطروح من الأدلة الاجتهاديّة.

وأمّا معنى التقليد فهواتّباع ما يفضي إليه قول الفقيه دون فحص دليله. وهوبهذا يختلف عن طريقة الترجيح التي يشترط فيها فحص الدليل والنظر فيه.

### 3. مراتب طريقة الترجيح

في البدء نعترف أنّ من الصعوبة بمكان وضع فواصل حدّية تفصل بين مراتب عمليّة الترجيح، أوبين بعض من هذه المراتب وبين الاجتهاد أوحتى التقليد، وذلك لتداخل الحدود الوسطى المتقاربة. فعلى حدّ قول الغزالي وهوفي معرض التمييز بين العامي والفقيه: إنّ «بين درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر (أي طريقة الترجيح) فيها مجال»([[20]](#footnote-21)). لكن مع ذلك إنّه من الناحية المنهجيّة يمكن تقسيم طريقة الترجيح إلى مرتبتين كما يلي:

#### 3ـ1. المرتبة التفصيليّة

حيث في هذه المرتبة يكون صاحب الترجيح على مستوى دقيق وواضح في استبعاده لبعض الأفكار وقبول الأُخرى؛ نتيجة الاقتناع بالأدلّة المفصَّلة أوعدم اقتناعه بها. وربما تختلط هذه المرتبة بعملية الاجتهاد. فقد يُعدّ مثل هذا الضرب من السلوك المعرفيّ اجتهادًا، وإن كان حسب المفهوم إنّه لا يقوم بالمهمّة التي تقع على عاتق الفقيه. ذلك أنّ مهمّة الأخير هي استنباط الحكم من المصادر الشرعيّة، أويفترض أنّه قادر على ذلك ولولم يعتمد في معرفة الأحكام على عمليّة الترجيح في أدلّة الفقهاء الآخرين، فلوكان معوِّلًا على تلك العمليّة في أدلّة الفقهاء دون أن تكون له القدرة الذاتيّة المستقلّة؛ فسيكون بذلك من المُرجِّحين لا الفقهاء. وربما يكون أغلب ما يعتقد أنّهم فقهاء هم في واقع الأمر مُرجِّحون، أوقلّما تبدوعليهم حالة الاجتهاد التي تتضمّن الإبداع خلاف حالة الترجيح.

وهنا نلفت النظر إلى أنّ طلبة العلم الذين يدخلون في مرحلة ما يُسمّى بالبحث الخارج، أوما يشاكلهاـ والذين يمكنهم التمييز في التفاصيل التي تردهم من أقوال الفقهاء إنّما ينزلون هذه المنزلة من الترجيح التفصيلي. مع أنّ الفقهاء يعدّونهم ممّن ينطبق عليهم حكم التقليد طالما لم يحصلوا على الاجتهاد بعد؛ رغم أنهم يُعتبَرون من أهل الخبرة في تمييز التفاوت بين درجات العلماء ومراتبهم العلمية، لهذا عدّهم الفقهاء ممّن تقام بهم الحجة على العوامّ في تشخيص الأعلم وسط العلماء. وهنا المفارقة والتناقض، إذ كونهم مُعدّين من أهل الخبرة والاستطاعة على التمييز بين المراتب العلميّة للعلماء هوفي حد ذاته يُبطل رصفهم مع فئة المقلِّدين. ذلك أنّ قدرتهم على التمييز بين المراتب لا تتحقق ما لم يكونوا متمكِّنين من فهم أدلّة العلماء وأذواقهم، وهوفي حد ذاته يجعلهم متمكِّنين من الترجيح بين الأدلة؛ وبالتالي لا يجوز عليهم التقليد. وآية ذلك إنّهم كثيرًا ما يتعرّضون لمناقشة الأدلّة التي يعرضها عليهم الأُستاذ... فكيف يُسمح لمثل هؤلاء أن يكونوا بمرتبةٍ لا تختلف عن مرتبة الناس العوام؟!

#### 3ـ2. المرتبة الإجماليّة

وفي هذه المرتبة يعتمد صاحب الترجيح على ما يرد إليه من إجمال في الأدلّة فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر؛ مستعينًا بذلك على ما له من قدرة فطريّة يميز فيها ما يراه عقله أنّه أقرب إلى الصواب، كما هوحال أغلب المثقفين. فلوأن مثقّفًا أومُرجِّحًا سأل جماعةً من الفقهاء عن مسألة ما ونوع الدليل الذي اعتمدوه على نحوالإجمال مع التوضيح؛ فإنّ من حقّه أن يختار ما يراه صحيحًا بحسب ما يمليه عليه وجدانه من غير اعتبارٍ للأعلميّة والحياة التي يشترطها الفقهاء في التقليد.

فلا يخلوالمُرجِّح من مرتكزات معرفيّة قد يستمدّها من دراسته للعلوم الدينيّة كما هوالحال مع طلبة هذه العلوم، أومن الدراسات الإنسانيّة والخبرة الحياتيّة، كما قد يستمدّها من المقاصد الكليّة للتشريع. وكل ذلك يساعده على فهم الأدلّة والترجيح فيما بينها. إذ قد يأخذ بالدليل الأقرب إلى تلك المرتكزات وإن لم يكن مدركًا لمرتكزاته على نحوالتمييز والتخصيص، ومن ثم فقد لا يكون مدركًا لعلة ترجيحه على نحوالتفصيل حسب الصنعة الاستدلاليّة. لكن في جميع الأحوال إنّه يُرجِّح ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الشرعي، فما توصل اليه بالترجيح يشكّل أرجح الاحتمالات الممكنة المتنافسة في تعيين الحكم الحقيقي للشرع.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الكثير من علماء الاتجاهين السني والشيعي قد عدّوا صورة الإجمال في معرفة الدليل مقبولة بخصوص العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامي فضلًا عن الفقيه. فقد عدّوا من الواجب على كل عامي أن يعلم أدلّة العقائد ولوإجمالًا لعدم اختصاصه وتبحّره، كما هورأي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما من العلماء والأتباع.([[21]](#footnote-22)) فإذا كان هذا سليمًا رغم أهميّة العقائد وكونها تحتاج إلى الأدلّة القاطعة؛ فكيف لا يصح الأمر مع الأحكام وهي من الفروع التي لا ترقى إلى مستوى تلك العقائد؟!

بل حتى في الفروع يجيز العلماء الاعتماد على الدليل الإجمالي الذي يسمح بمشروعيّة الاستفتاء، ومن ذلك قول الشريف المرتضى: «اعلم أنّ العامي لا يجوز أن يسوغ له العمل بفتيا العلماء إلّا بعد أن يكون ممّن قامت عليه الحجة بصحة الاستفتاء والعلم بجوازه. ولن يكون كذلك إلّا وهوممّن يصح أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحة الاستفتاء إمّا على جملة أوتفصيل، لأنّه إن لم يكن بذلك عالمًا كان مقدمًا من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحًا، وإنّما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجة في جواز الاستفتاء وصحته.»([[22]](#footnote-23))

هكذا فمثلما يقال في العقائد: «إنّ تحرير الأدلّة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم، بل اللازم معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينة، وهذا ما يحصل بأيسر نظر.»([[23]](#footnote-24))؛ فكذا يصح أن يقال نفس الشيء مع أدلّة الفقه. بل أنّ الأولويّة تكون مع هذا الأخير لا مع غيره؛ لا لكونه أقلّ أهميّة من العقائد فحسب، بل كذلك باعتبار أنّ الذي يفكّر في أدلّة العقائد مرجِّحًا بعضها علی البعض الآخر بالترجيح الإجمالي، غالبًا ما يلجأ إلى ذات الأدلّة التي تطرحها بيئته «المذهبيّة»؛ دون أن يلتفت بجدّية إلى أدلّة الخصوم. ولا نغالي لوقلنا أنّ هذا هوسلوك أغلب العلماء فكيف الحال بالعوام، وذلك باعتبار أنّ الشروط التي وضعها العلماء للتفكير في العقائديّات تفرض على الإنسان أن يمارس مثل هذا الدور التمثيليّ. فهويدرك ـ ولولا شعورًا ـ أنّه لوكان اعتقاده مخالفًا لاعتقاد بيئته التي فرضت عليه التفكير لأصبح محكومًا عليه بالكفر أوالضلال. وهذا ما لا يواجهه المُرجِّح في الفقه إذا ما أيَّد رأيًا ورجَّحه على غيره من الآراء ما لم يخرج عن المذهب.

من هنا يتبيّن أنّه لا يشترط في علم الفقه، ونفس الحال في علم العقائد، أن يكون المُرجِّح قادرًا على تقديم الأدلّة. فضلًا عن أنّه ليس كل من لم يستطع تقديم الأدلّة لا يكون عالمًا؛ كما نصّ على ذلك الشيخ الطوسي، إذ اعتبر تقديم الأدلّة صناعة لا يتوقف حصول المعرفة عليها.([[24]](#footnote-25))

لكن من الواجب على المُرجِّح أن يكون على بيّنةٍ واطّلاعٍ فيما يخصّ معالم الدين الأساسية وأُصول الفقه دون حاجة للدخول في التفاصيل التي يزاولها الفقهاء. ذلك أنّ الكثير من المبادئ المقرّرة يمكن ممارستها بشكل تلقائيّ حتّى مع عدم الدقّة في معرفتها على نحوالتفصيل، شبيه بالممارسة الصحيحة لقضايا المنطق المقرّرة حتى مع عدم الاطّلاع على المنطق. إذًا فيمكن له أن يقتصر في الأُصول على الإحاطة بالمسلّمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هوالمعتبر لدى الأذهان المستقيمة دون الحاجة إلی التدقيقات العقلية والاحتمالات البعيدة التي تعج بها كتب الأُصول. فهي من الحشووالفضل التي لا عبرة بها. مع هذا ينبغي على المرجِّح أن يمارس الترجيح لكل ما لم يكن واضحًا؛ طبقًا لما يعتقد أنّه أقرب إلى الشريعة ومقاصدها.

لذلك فالأولى أن لا يتقيّد المرجِّح بالاجتهاد المذهبي كالذي سار عليه بعض الفقهاء ممّن رجّح العمل ضمن الإطار الواسع للإسلام دون التقيّد بحدود ذلك الاجتهاد، كما هوحال الشيخ محمد جواد مغنية. فمثلًا أنّه يقول: «إنّ مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته، بل لصاحب المذهب، وبالأصح للصورة الذهنية التي تصورها عن الإسلام». كذلك يقول: «آن لنا أن نعيش أحرارًا في أفكارنا... وندع التقليد لمذهب خاص وقول معيّن، ونختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتّفق مع تطوّر الحياة ويسر الشريعة. وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهادًا مطلقًا فإنّه على كل حال ضرب من الاجتهاد»([[25]](#footnote-26)).

بل من الأهميّة بمكان أن يتربّى المسلم ويتدرّب على ممارسة التفقه والترجيح في آراء الفقهاء لبعضها علی البعض الآخر ومداركهم الاستدلاليّة؛ شيئاً فشيئاً بالتدريج، وذلك من أجل الخلاص من نزعة التقليد وطرحها.

### 4. جذور طريقة الترجيح في تراثنا

إنّ ما يُلاحظ في تراثنا الفقهي هوأنّ الفقهاء أنفسهم يمارسون أحيانًا طريقة الترجيح بين الآراء الفقهية، فيزاولون بذلك عملية الترجيح من دون تمييز لها عن طريقة الاجتهاد. فالفقيه يعرض الآراء المتعلقة في المسألة؛ فإمّا أن يُبدي قناعته الكلية ببعض هذه الآراء، أوأنّه يرجِّح بعضها على البعض الآخر، أويكون له رأيٌ جديد فيها. وهوحينما يرجِّح بعض الآراء على البعض الآخر بلحاظ الأدلّة المقدمة إنّما يزاول طريقة الترجيح متضمنة ضمن مفهوم الاجتهاد. ومن ذلك ما يوصي به المحقق الحلي بقوله: «أكثِرْ من التطلّع على الأقوال لتظفر بمزايا الاحتمال، واستنفض البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخيره.»([[26]](#footnote-27))

لكن من الناحية المبدئيّة لا يجعل تراثنا الفقهيّ لطريقة الترجيح مرتبةً خاصّةً. فهويقسم أعمال المكلّفين إلى ثلاثة أقسام هي الاجتهاد والتقليد والاحتياط. فكما يذكر السيد الخوئي أنّ العقل مستقلّ بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن الذمة، من حيث إدراكه لدفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، ودفع الضرر أوتحصيل العلم بالفراغ عن الذمة لا يتحقق إلا عبر أحد تلك الأقسام الثلاثة.([[27]](#footnote-28))

على أنّه إذا كان الاجتهاد والتقليد والاحتياط بعضها يقع في عرض البعض الآخر من حيث العمل والوظيفة، إذ لا بدّ للمكلّف أن يأتي بواحد منها؛ فإنّ الأمر من حيث المرتبة ليس كذلك، إذ أنّ مشروعيّة التقليد لا تكون إلّا بالاجتهاد، فالمقلِّد لا يصح له أن يُقلِّد ما لم يجتهد بذلك، وإلّا تسلسل الأمر أودار. كذلك الحال مع الاحتياط، فهولا يصحّ ما لم يقم على الاجتهاد. لهذا يُذكر أنّه لا يجوز للمقلِّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب فقيهه، وإن كان يجوز له ذلك بعده. وعليه فقد اشتهر لدى علماء الإمامية «أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أوتقليد.([[28]](#footnote-29))

هكذا يصبح المحور الأساس الذي يدور عليه التكليف في تراثنا الفقهيّ هوالاجتهاد. فهويُعدّ الأصل الوحيد الذي يتصدى «لتحصيل القطع بالحجة على العمل، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع.»([[29]](#footnote-30)) ومع ذلك لا يلغي تراثنا الفقهيّ بعض الأقسام العملية للمكلَّف والتي لا ترجع إلى الصور الثلاث المذكورة. فهولا ينكر أثر وجود العلم الوجداني عند العامي وغيره، وهوالعلم بمطابقة عمل المكلّف لواقع الحكم الإلهي، كما يحصل في الضروريّات والقطعيّات والمسائل الواضحة. فهي وإن كانت قليلة جدًا، لكنّها في جميع الأحوال تتجاوز حدود التقسيم المبدئيّ لعمل المكلّفين، ومن ذلك تجاوزها لممارسة الاجتهاد والتقليد.

مهما يكن، فمن المتفق عليه في تراثنا الفقهيّ أنّه لا ينبغي للعامي أن يكون مقلَّدًا في جميع الأحوال، كما في موارد علمه الوجداني الخاصّ، وفي الضرورة والإجماع والدليل القاطع، وفيما لووجد أمامه نصًّا صريحًا خلاف رأي الفقيه، فضلًا عما يتعلّق بتشخيص الموضوعات وفهم المعاني العرفيّة، حيث لا يقلّد الفقيه إلّا فيما يحكيه عن الشارع الإسلامي.([[30]](#footnote-31))

بل برأي عدد من العلماء، ومنهم السيد الخوئي، أنّ العامي لوكان متمكّنًا من الاستنباط في مسألةٍ ما من المسائل، كمسألة الأعلم، وأدّى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلم؛ فإنّه على هذا يجوز له مخالفة من يقلّده ولم يجز له الرجوع إلى غير الأعلم([[31]](#footnote-32))، وذلك للزوم اتّباع العامي لعلمه ونظره فيما يعرفه من الحكم، ولا يجوز له الرجوع إلى الغير.([[32]](#footnote-33))

ومثل ذلك ما ذكره الآخوند الخراساني من أنّ المقلّد لوالتفت إلى الخلاف الحاصل بين العلماء حول وجوب تقليد الأعلم فاستقلّ عقله ورأى أنّه لا فرق في التقليد بين أن يكون للأعلم أوغيره؛ ففي هذه الحالة لا يجب عليه تقليد الأعلم، وعليه اتّباع ما آل إليه علمه.([[33]](#footnote-34)) كل ذلك يمكن عدّه من حيث المبدأ منطقيًّا، إذ لا يصح تقليد العامي في الأساس ما لم يُبنَ على اجتهاده ونظره وليس عن تقليد، وإلّا تسلسل الأمر أودار. لذلك يقال أنّ مسألة جواز التقليد ليست تقليديّةً، إذ لا بدّ أن تستند إلى اجتهاد المكلف أوقطعه واطمئنانه.([[34]](#footnote-35))

فكما نعرف أنّ هناك دليلين في حق العامي ينبغي الاستناد إليهما ليصح تقليده، وهما دليل الارتكاز العقلائيّ ودليل الانسداد. وفحوى الدليل الأول هوأنّ العامي يعي صحة الرجوع إلى أهل الاختصاص من الفقهاء مثلما يرجع العقلاء في الحرف والصنايع إلى أهل الخبرة والاطّلاع، دون أن يكون هناك ردع من قبل الشريعة. أما فحوى دليل الانسداد فكما ثبت في محله هوأنّ كل مكلّف يعلم بثبوت أحكام إلزاميّة في حقه، كما يعلم أنّه غير مفوّض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء، وبالتالي فإنّ عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعيّة المنجّزة بعلمه، وليس أمامه إلّا الاجتهاد أوالاحتياط أوالتقليد، لكن العامي ليس بوسعه الاجتهاد، كذلك فإنّ الاحتياط غير ميسور له لعدم تمكّنه من تشخيص موارده، لذلك يتعيّن عليه التقليد للحصر الآنف الذكر.([[35]](#footnote-36))

ويُلاحظ أن دليل الإرتكاز لا يخلومن إشكال يتعلق بالمسحة القياسيّة كما هوواضح([[36]](#footnote-37))، وكان الأجدر أن يقال دليل العقل من حيث ضرورة رجوع العامي إلى المختص فيما لا علم له به. لكن بغضّ النظر عن ذلك فإنّ هذا الدليل يمكن أن يُوظّف لصالح إثبات صحة التعويل على طريقة الترجيح لكلّ من باستطاعته استخدام هذه الطريقة كما سنعرف فيما بعد.

يظلّ أن نعرف بأنّ هناك جماعةً من قدماء الإماميّة أنكروا التقليد، وقد عوّل بعضهم على أن يكون جميع المكلفين منقادين إلى تحصيل العلم بالأحكام الشرعيّة وليس الظن، كما هورأي ابن زهرة. لكن نُقل عن البعض الآخر أنّهم يوجبون الاستدلال على العلم ومساءلة الفقهاء، وهي طريقة وإن كانت لم تنقّح، إلّا أنّنا نعتبرها تصبّ في ذات الطريقة التي ندعوإلى الالتزام بها. فقد جاء عن «بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الإستدلال على العوام، وإنّهم اكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع أوالنصوص الظاهرة، أوأنّ الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة، مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محصورة». وقد ضعّف صاحب كتاب «المعارج» هذا الرأي وتابعه في النقد صاحب «المعالم»؛ فذكر أنّه «قد حكى غير واحد من الأصحاب اتّفاق العلماء على الإذن للعوام في الإستفتاء من غير تناكر، واحتجّوا في ذلك: بأنّه لووجب على العامي النظر في أدلة المسائل الفقهية لكان ذلك إمّا قبل وقوع الحادثة أوعندها، والقسمان باطلان. أما قبلها فبالإجماع، ولأنّه يؤدّي إلى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه، وأمّا عند نزول الواقعة فلأنّ ذلك متعذّر لاستحالة اتّصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين، وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقّف فيه»([[37]](#footnote-38)).

مع أنه بحسب طريقة الترجيح تسقط مثل تلك المناقشة، حيث ليس المطلوب من العامي أن يتّصف بصفة المجتهدين ولا أن يصرف عمره في طلب علم الفقه ويكون من أهل الخبرة والاختصاص، بل يكفيه أن يتعلم معالم الدين بصورة مجملة وتكون له بعض الخبرة في تفهّم الآراء الفقهيّة حتى يصبح بمقدوره الترجيح بينها ليأخذ بما يطمئن إليه وجدانه ويعرض عمّا لا يطمئنّ.

### 5. أدلّة طريقة الترجيح

إنّ لنا أدلّةً متنوّعةً علی صحّة طريقة الترجيح ونذكرها باختصارٍ شديدٍ كالآتي:

#### 5ـ1. الدليل الأول: الدليل الشرعي

في البدء لا يمكننا أن ندّعي أنّ في الكتاب والسنة تشريعًا يخصّ الحث على التعامل مع الآراء الاجتهاديّة للفقهاء. فالاجتهاد الفقهي من حيث أنّه عمليّة استنباط من الشرع تفضي إلى الظنّ، لم يثبت طريقه ولا التلويح إليه في الشريعة المقدّسة، وبالتالي فليس هناك تشريع خاصّ بالترجيح. لكن هناك بعض الدلالات الشرعيّة العامّة التي يمكن أن يفاد منها على إثبات المطلوب؛ أهمّها قوله تعالى في محكم كتابه: «وبشّر عبادِ الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أُولوالألباب»([[38]](#footnote-39)) فهذه الآية وإن كانت ليست بصدد الإخبار عن التعامل مع الآراء الاجتهاديّة، لكن العموم والإطلاق فيها يمكن أن ينطبقا على ما نحن فيه من التعامل مع الآراء. فالمُرجِّح يتعامل مع الآراء الفقهيّة كأقوالٍ مختلفة، والواجب عليه أن يعوّل على ما يراه أنّه أحسنها وأقربها للحق، ليصبح بذلك أحد تطبيقات الآية الشريفة.

ولا بدّ من الإشارة إلی أنّ ما يفيده قوله تعالی «أحسنه» ليس معنًی أخلاقيًّا بل وهومعنی معرفيّ وهذا يعني أنّ التعبير المذكور في الآية الشريفة تعبير توصيفيّ (Descriptive) وليس تعبيرًا معياريًّا (Normative)، ومعنی كون التعبير توصيفيًّا إنّما هوأنّ هناك خيارًا واحدًا أمام الإنسان وهووجوب الاتّباع لأحسن القول فقط.

#### 5ـ2. الدليل الثاني: الدليل العقلي

وفحوى هذا الدليل هوأنّ المُرجِّح إنّما يعوّل على دليل دون آخر بعد الفحص، وذلك لعلمه الوجدانيّ بأنّ الدليل الذي رجَّحه هوأقرب إلى واقع الحكم الإلهي من غيره، وهذا الظنّ يقوم مقام العلم عند تعذّر الوصول إلى العلم، وهي قاعدة كثيرًا ما أشار إليها العلماء الأُصوليون.([[39]](#footnote-40)) لكن هذا الظنّ غير منقطع عن القطع الوجداني، بل إنّه يقوم عليه من حيث أنّ الترجيح مقطوع بصحّة العمل به باعتباره يعدّ أقرب إلى واقع الحكم الشرعي. لهذا صرح المحقّق القمي طبقًا لدليل الانسداد بأنّ العبرة بقوة الظن، والمعيار هوالرجحان، حيث لولم يجب العمل بالظنّ للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهوبديهيّ البطلان.([[40]](#footnote-41))

بل إنّ التعويل على الأعلمية هوفي حد ذاته قائم على الرجحان في قبال غير الأعلم. حتّی أنّ أغلب الفقهاء رجّحوا الأعلميّة على الأورعيّة عند التعارض بين من هوأعلم ومن هوأورع. وهم يستدلّون على ذلك باعتبار أنّ قول الأعلم أرجح من حيث الظنّ، فلذا يؤخذ بقوله كما يؤخذ بالراجح من الأدلة. أي أنّ ملاك الحكم هوالرجحان والاقربيّة لا الأعلميّة من حيث ذاتها. لهذا لا ينبغي الالتفات إلى الأعلم باعتبار أعلميّته، وإلّا لكان حكم الأعلم حجةً في حق المجتهد الأقل منه علمًا، وهومعلوم البطلان. فالأعلميّة شيء والأخذ بالأقربيّة شيء آخر. ومن المعلوم منطقيًّا أنّ الأخذ بالأقربيّة أرجح من الأخذ بالأعلميّة، لذلك فإنّ المجتهد المفضول يعوّل على ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي ولا يعوّل مطلقًا على ما يقوله الأعلم، لعلمه بأنّ الأقربيّة مقدّمة على الأعلميّة. فلوتحقّقت الأقربيّة بنظر المجتهد لما زاحمتها الأعلميّة، باعتبار أنّ هذه الاخيرة إنما يُعوَّل عليها لكونها مقاسة على تقديم الراجح من الأدلّة على المرجوح، فكيف إذا ما كان الراجح حاضرًا؟!

وبلا شكّ أنّ نفس هذا الأمر ينطبق على ما يراه المُرجِّح بالقياس لما يقوله الأعلم، ولا يصح التفكيك بحجّة الفارق بين المجتهد والمُرجِّح، حيث أن الأول مختصّ والآخر ليس مثله. ذلك أنّ المُرجِّح وإن كان ليس بمختصّ كالمجتهد إلّا أنّه يفترض فيه القدرة على التمييز بين ما هوأقرب إلى الصواب وما هوأبعد عنه. وحيث أنّه مميّز فمن المنطقيّ أن يتبع ما يراه راجحًا وإن خالف قول الأعلم، وليس في هذا الحكم العقلي من تخصيص ولا تعارضه حجةٌ ناهضةٌ.

على أنّ ظنون المُرجِّح وترجيحاته موضوعيّة تستند إلى أساس معتبر من الناحية العقلائية، وهي تختلف عن ظنون المقلِّد وأوهامه التي لا شأن لها بالأقربية مادامت لا تبتني على الترجيح في الأدلة ولا مستمدّة من الفطرة والظنون النوعيّة العامّة. لهذا فإنّ الأُصوليين لا يمنعون من عمل المقلّد بالظّنّ على إطلاقه، فهم يفرقون بين ظنه في تعيين الطريق وظنّه في الحكم الشرعي، فيجيزون الأول دون الثاني؛ لأنّ ظنون المقلّد في نفس الحكم أُمور غير منضبطة، وهي لذلك تُعدّ كثيرة المخالفة، بخلاف الظنون في تعيين الطريق؛ مثل تعيينه للمجتهد. وعليه لوأنّ بإمكان المقلّد أن يضبط الأُمور في تعيين واقع الحكم لكان المتعين عليه هوالعمل بالظنّ في نفس هذا الواقع. فالشرط في صحة العمل بالظن كما هورأي الشيخ الأنصاري هوأن لا يكون هناك علم إجمالي بكثرة مخالفة واقع الحكم الإلهيّ، وأن لا يكون هناك مانع شرعيّ بالخصوص.([[41]](#footnote-42)) وهذا الجواب وإن كان يمكن أن يشكل عليه من أنّه كيف يمكن أن نعرف أنّ المقلد الذي يعمل بحسب ظنونه، يقع من حيث الإجمال في المخالفة الكثيرة مع وقائع الأحكام الشرعية، خاصّةً إذا كانت ظنونه توافق في النتيجة فتاوى عدد غير منضبط من الفقهاء، إذ في هذه الحالة لا يتجرّأ أحدٌ أن يقول بأنّ آراء هؤلاء يكثر فيها المخالفة لذلك الواقع... لكن علی الرغم من ذلك، فإنّ من الصحيح أن تكون الظنون غير المنضبطة بضابط موضوعي مرفوضة، إذ إنّها في هذه الحالة تصبح قائمةً على الوهم والهوى، فلا يعلم ـ صاحبها ـ من الناحية الموضوعية أيّها أقرب إلى واقع الحكم الشرعي. وهوأمر يختلف تمامًا مع الممارسة التي يبديها صاحب الترجيح؛ من حيث أنّ ظنونه منضبطة ضمن ضوابط الفحص والتمييز العقلائيّ، فلا تقع أسر ذلك الإشكال الوارد في حق المقلِّد.

#### 5ـ3. الدليل الثالث: الدليل المنطقي

وتستند طريقة الترجيح في الأساس على قاعدة منطقيّة، وهي أنّه لا يصحّ العدول عن اتّباع الدليل الراجح باتّباع الدليل المرجوح. وكما يقول صاحب المعالم: «إنّ العقل قاضٍ بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوة والضعف؛ فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح»([[42]](#footnote-43)). لذلك يلاحظ أنّ من بين استدلالات الفقهاء على وجوب تقليد الأعلم هوتشبيه أقوال المفتين بالأدلّة؛ من حيث أنّه كما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأفضل ([[43]](#footnote-44)). ممّا يعني أنّ حجية الدليل قائمة أساسًا على الترجيح، ومنه قيس عليه العمل بتقليد الأعلم، فكيف إذا ما كان العامي باستطاعته التمييز والترجيح مباشرةً؛ 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؟!

وعليه فانّه بحسب تلك القاعدة يمكن الحكم بعدم جواز رجوع المكلّف إلى من يراه مخطئًا في حكمه، أوأنّ حكمه لا يفيد الاطمئنان بشيءٍ، وهي صورة يمكن أن نجد الموافقة على جزئياتها من قبل الفقهاء، إذ طبقت أحيانًا على المجتهد من حيث رجوعه إلى مجتهد آخر؛ كعدم جواز رجوع المجتهد الذي يجهل الحكم الشرعي من حيث انسداد باب العلم والظن المعتبر في حقه إلى مجتهد آخر يعتقد بالانفتاح. فعلى حد قول الشيخ الأنصاري: إنّ «الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلّطه في استناده إليه واعتقاده عنه؛ فلا دليل على حجيّة فتواه بالنسبة إليه. وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل؛ فإنّ من يُخطّئ القائل بحجيّة خبر الواحد ـ مثلًا ـ في فهم دلالة آية النبأ عليها؛ كيف يجوز له متابعته؟ وأيّ مزية له عليه؟ حتى يجب رجوع هذا إليه ولا يجب العكس»([[44]](#footnote-45)).

ومثل ذلك ما ذكره السيد الخوئي في حق المجتهد المتجزّئ، حيث أنّه لا يسوّغ تقليده للمجتهد المطلق. فكما يذكر أنّه كيف يمكن دعوى جواز رجوع المجتهد المتجزّئ إلى من يرى خطأه واشتباهه، ذلك أنّه حسب الأدلة اللفظية تكون أدلة جواز التقليد مختصّة بمن لم يتمكّن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.([[45]](#footnote-46)) ومن الواضح أنّ هذا ينطبق على صاحب الترجيح.

بل إنّ عددًا من العلماء يسلمون بإمكانيّة استقلال عقل العامي واتّباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من أهل الإجتهاد بمن فيهم الأعلم، كما هوالحال مع الآخوند الخراساني الذي رأى أنّ العامي يمكن أن يتفق له أن يكون خبيرًا في بعض الموارد عالمًا بالأدلة وبصيرًا في المدرك غير مقلد، وهولهذا لا يحكم عليه بالتقليد فيما أدّى إليه نظره، ومن ذلك أنّ له أن يرجع إلى المفضول في التقليد ومخالفة الأعلم إن استقلّ بعقله ورأى جواز ذلك ([[46]](#footnote-47)).

كذلك فإنّ الشيخ الإصفهاني اعتبر أنّ المقلد قد يتفق له أن يقف على مدارك الخلاف بين العلماء فيترجح في نظره فتوى البعض دون البعض الآخر، فيكون بذلك غير مقلد.([[47]](#footnote-48)) كما أنّه أقرّ بأنّ العامي لوعلم بطلان ما أفتى به المفتي فإنّه لا يقلّده في ذلك وعليه مراجعة غيره ([[48]](#footnote-49)).

كما نجد لدی بعض المعاصرين كالشيخ المنتظري تصريحًا بعدم جواز تقليد العامي بكل ما لا يرى اطمئنانًا في حكم المجتهد. فهويقول: «في الحقيقة العمل إنّما يكون بالوثوق الذي هوعلم عاديّ تسكن به النفس، لا بالتقليد والتعبّد. وأمّا إذا لم يحصل الوثوق في مورد خاص لجهة من الجهات؛ فالعمل به تعبّدّا مشكل». ويقول أيضاً: «وأمّا ما قد يُرى من بعض العوامّ من التعبّد المحض بفتوى المجتهد مطلقًا من دون التفات إلى أنّه يطابق الواقع أم لا، بل وإن التفتوا إلى ذلك وشكّوا في مطابقته له؛ فلعلّه من جهة ما لُقنوا كثيراً بأنّ تكليف العامي ليس إلّا العمل بفتوى المجتهد، وأنّ ما أفتى به المفتي فهوحكم الله في حقه مطلقًا. والظاهر أنّ هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المصوّبة، وإن تردّدت على ألسنتنا أيضًا» ([[49]](#footnote-50)).

كما جاء عن الشيرازي اعتباره أنّ من الواضح حكم العقل بعدم جواز اتّباع المرجع فيما لوعلم المقلد خطأه. وذلك لأنّه لا يقلده إلّا لأنّه يراد منه إدراك الواقع، فلوعلم المقلد أنّه لم يدرك الواقع وقطع بذلك لما جاز أن يقلده، بل حتى لوكان علمه لا على سبيل القطع وإنّما على سبيل الظنّ النوعي فرأى أنّ المرجع مخطئ ومخالف للحكم الواقعي، كأن يفتي وهوفي حالة اضطراب شديد مثلًا؛ ففي هذه الحالة يحرم على المقلد أن يأخذ بفتواه ([[50]](#footnote-51)).

علی أنّه بهذا الدليل تتنقّح السيرة العقلائية في قبول ورفض المذاهب الفكرية والعقائدية من قبل المُرجِّحين الذين لا يعقل أن يكونوا مختصين في جميع ما يتعرّضون إليه بالبحث والدراسة والنقد. لذلك لوأنّا اعتبرنا المُرجِّح لا يحق له تأييد أورفض ما يطّلع عليه من أدلة فقهية بحجة عدم اختصاصه؛ لكان يعني ذلك أنّ الناس لا يحقّ لهم أن يؤيّدوا أوينقضوا أيّ مذهب أوفكرة يطّلعون عليها، ومنها الأفكار الماديّة والإلحاديّة، كما أنّ منها القضايا العقائديّة التي يصعب على العامي أن يحقّق فيها بمثل ما يفعل المختص. بل يقال أن الفقهاء أنفسهم يصبح من الواجب عليهم أن لا يتعرّضوا إلى أيّ فكرة أومذهب من مذاهب الفكر والعقيدة ما لم يختصّوا بذلك، وبالتالي لا يحق لهم نقض الأفكار الغربيّة والمفاهيم الوافدة نظرًا لعدم اختصاصهم في المجالات الفكريّة. مع أنّ الجاري ليس كذلك، ممّا يدل على صحّة مزاولة طريقة الترجيح. إذ لا تجد هناك أيّ اعتراض حتى لدی أهل الإختصاص، إذا ما كان قارئهم غير مقتنع بما يطرحونه من أفكار ونظريّات. وهوفي حد ذاته ينقّح صحة ما يمكن أن يلجأ إليه عامة الناس في النظر في قضايا العقيدة المختلف حولها دون حاجة للاجتهاد أوالتقليد. وهي قضية سبق أن طرحها العلماء من غير تنقيح في الغالب.

#### 5ـ4. الدليل الرابع: الدليل العقلائي

وهذا الدليل يكشف عن أنّه في جميع الحرف والمهن يلاحظ أنّ الذين يراجعون المختصين ويكون لهم نوع من التمييز والخبرة المجملة ؛ فإنّهم ربّما لا يولون أهميّةً لقول الأكثر علمًا إذا ما ظنّوا أنّه على خطأ وغيره على صواب.

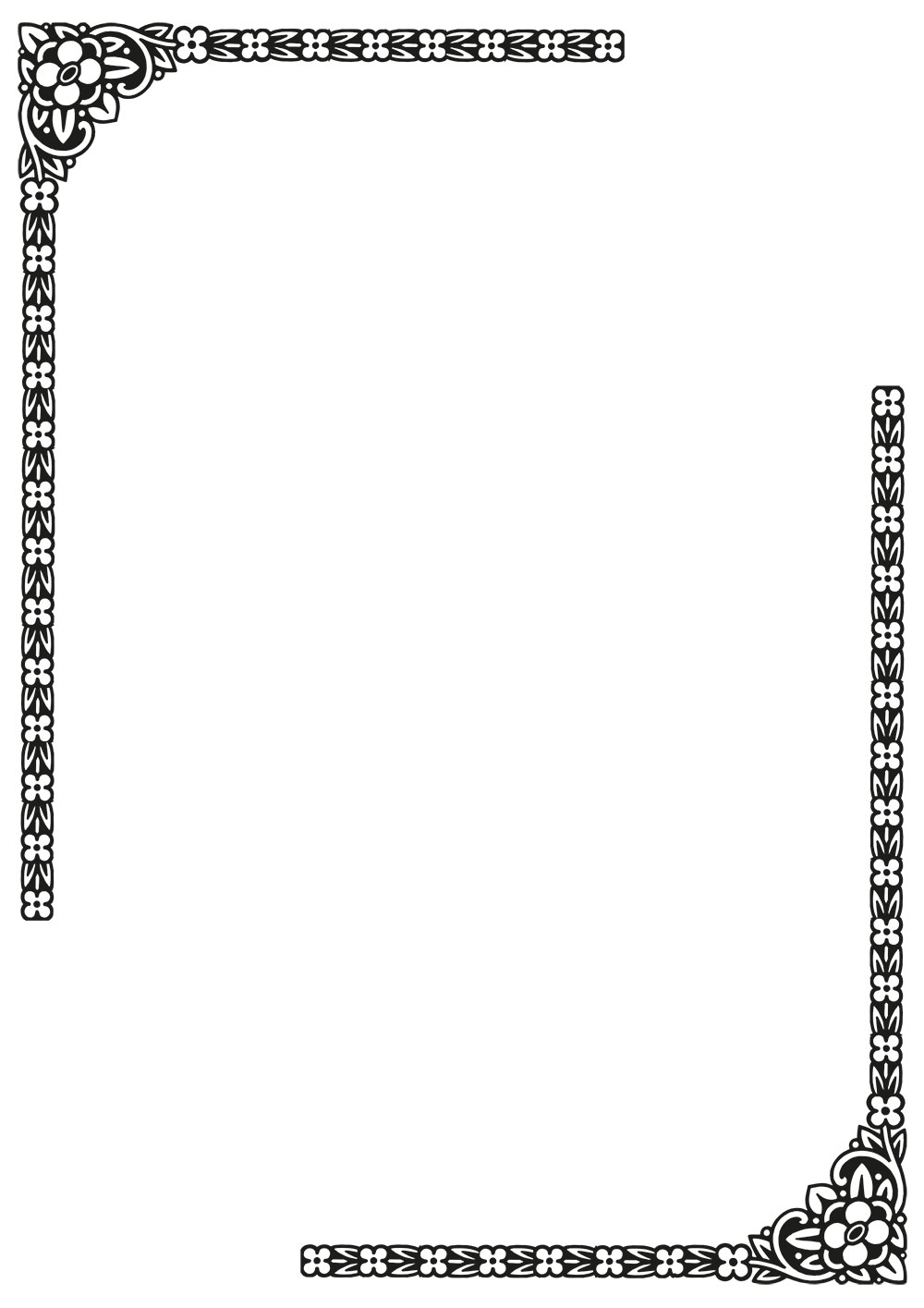
وقد طُبّق هذا الدليل على عدم جواز تقليد صاحب ملكة الإجتهاد لغيره من المجتهدين، وذلك كقول الخوئي: «كيف يسوغ دعوى أنّ العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه إذا راجع الأدلة. بل قد يكون قاطعًا بأنه لوراجع الأدلة لخطأه في كثير من استدلالاته ومثله لا يكون مشمولًا للسيرة العقلائيّة» ([[51]](#footnote-52)).

وهذا مجرد صاحب ملكة وليس بمجتهد على نحوالفعلية. أمّا الأمر مع صاحب الترجيح فالحال قد يكون أشدّ ثبوتًا طبقًا للدليل الآنف الذكر، حيث أنّه يمارس التمييز والفحص، وهونوع من الاجتهاد الفعلي رغم ضعفه بالقياس مع المجتهد الحقيقي. لهذا فمن الأولى أن يقال في حقه بأنّه كيف يسوغ دعوى أنّ العقلاء يلزمون صاحب الترجيح بالرجوع إلى من يراه مخطئًا بعد الفحص وليس مجرّد أنّه يحتمل ذلك كما لدى صاحب الملكة الذي لم يمارس عملية الفحص فعلًا، بل هوأقوى من ذلك اعتبارًا، لكونه قائمًا بالفحص ومتوصّلًا الى رؤية محدّدة، خلافًا لصاحب الملكة.

وإذا ما غضضنا الطرف عمّا في الدليل العقلائي من المسحة القياسية كما سبق أن عرفنا؛ فربما يفاد منه الوجوب في الحالة التي يعمل فيها المُرجِّح بحسب اطمئنانه باتّباع من يرى قوله صحيحًا وطرح رأي الغير ولوكان أعلم المختصّين.

### 6. حصيلة البحث

لقد ظهر لنا ممّا سبق أنّ هناك مرتبةً وسطی بين الاجتهاد وبين التقليد وهي المسمّاة بـ«طريقة الترجيح»، وأنّ هناك أدلّة تثبت شرعيّة هذه الطريقة ووجوبها علی كلّ من هوأهل لها في مجال الأحكام الفرعيّة. أمّا من لم يسعه الترجيح بأيّ من الطريقتين الآنفتي الذكر فإنّه إن كان قاصرًا غير مقصّر فهومعذور وليس بمكلّف في ذلك.

المقال الرابع

قراءة نقدية خاطفة في مفهوم الأعلم

### 1. تمهيد

إنّي أعتقد بأنّ طبيعة موضوع الأعلميّة ـ باعتبار كونها مفهومة ضبابيّة (Fuzzy concept) ـ في الفقه تُبعِدُ عن الإنسان قدرة الجزم والوصول لنتيجةٍ مطمئنّة. ولهذا فإنّني أريد علی سبيل العجالة أن أسجّل حول هذه القضيّة الهامّة ملاحظاتي الشخصيّة المتواضعة علی أساس المنطق الضبابي (Fuzzy logic) دون أن أدخل في التفاصيل المطوّلة.

إنّ الإشكاليّة المطروحة في مسألة الأعلميّة هي عدم وجود تحديد دقيق ـ كميًّا كان أوكيفيًّا ـ وإجرائي لها بحيث يمكن الاستناد إليها علی المستوی النظري أوالعملي. وما ورد من التحديد لدی الفقهاء إشكاليّ، باعتبار أنّهم لم يلتفتوا إلی طبيعة الموضوع وكونه ضبابيًّا، وإلّا لما حاولوا أن يعالجوه بآليّات محدّدة استخدموها في تعيين الفرد الأعلم، ولكن ما هي الإشكاليّة أوالإشكاليّات التي قد تطرح في المسألة أعلاه؟

أظنّ أنّ هذه الإشكاليّة في الموضوع يمكن طرحها علی المستویين النظري والعملي، أمّا علی المستوی النظري فيمكننا أن نلاحظ الإشكاليّة في الجوانب المختلفة للقضيّة موضوعة البحث:

1 ـ الجانب التعريفيّ،

2 ـ الجانب العنصريّ،

3 ـ الجانب المنهجيّ،

4 ـ الجانب الذاتيّ،

5 ـ الجانب الإحرازيّ.

وأمّا فيما يتعلّق بالمستوی العملي فهومختصّ بالوسائل الإثباتيّة لقضيّة الأعلميّة وأقصد بذلك البيّىنة (Testimony) والمتخصّص (Specialist) والشهرة (Fame).

### 2. إشكاليّة البحث على المستوى النظري

#### 2ـ1. الجانب التعريفي

المقصود بالجانبالتعريفيّ هوأنّ مفهوم «الأعلم (The most knowledgeable)» في أيّ حقل من الحقول المعرفيّة بما فيها الحقل الفقهي، يعتبر مفهومًا ضبابيًّا والمفهوم الضبابيّ ـ منطقيًّا ـ لا حدود مشخّصة له في واقعنا البشري بالتحديد، ولذلك فنواجه الخلاف حول مفهوم «الأعلم» علی مستوی التعريف المفهومي في الحقول المعرفيّة المختلفة. وفيما يتعلّق بالحقل الفقهي الذي يشتغل فيه الفقهاء فيُلاحظ الخلاف أيضًا حول مفهوم «الأعلم» فيما بينهم.

إنّ مفهوم الأعلم لم يُعالج ويحدّد ضابطه علی المستوی المنطقي في التراث الفقهي إلّا منذ فترة قريبة ربما لا تزيد على قرنين من الزمان. فقد اختلف الفقهاء حول هذا الضابط المنطقي، وأخصّ هنا بالذكر بعضَ ما جاء في الكتب الفقهيّة القديمة والحديثة من تعاريف لمفهوم «الأعلم».

ذكر بعضهم في «المهذّب» بأنّ الأعلميّة هي من الموضوعات العرفيّة، لذلك فإنّ محتملات معانيها عبارة عن أربعة: فإمّا إنّ معنى الأعلم هوأن يكون أكثر علمًا من غيره، أوأن يكون أكثر استحضارًا للفروع الفقهية ومسائلها، أويكون أقرب إصابةً إلى الواقع، أوأنّه أجود فهمًا وأحسن تعيينًا للوظائف الشرعية.([[52]](#footnote-53))

بينما ذهب الشيخ الفقيه أحمد النراقي ـ رحمه الله ـ، إستناداً لبعض الروايات، إلى أنّ المراد بالأعلميّة هوالأعلميّة في الأحاديث وفي دين الله. فتارةً تكون الأعلميّة في الأحاديث بأكثريّة الإحاطة بها والإطّلاع عليها، وأُخرى بالأفهميّة والأدقّيّة وأكثريّة الطور فيها، وثالثها بزيادة المهارة في استخراج الفروع منها وردّ جزئياتها إلى كلياتها، ورابعها بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها وأحوال رجالها وفهم وجوه الخلل فيها، وخامسها بأكثريّة الإطّلاع على ما يتوقّف فهم الأخبار عليها من علم اللغة والنحووغير ذلك، وسادسها باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها، وسابعها بأكثريّة الإطّلاع على أقوال الفقهاء التي هي كالقرائن في فهم الأخبار ومواقع الإجماعات وأقوال العامة التي هي من المرجِّحات عند التعارض، كذلك فهم القرآن الكريم. فالأعلم الذي يجب تقديمه بلا أدنى شكٍّ هوالأعلم بجميع تلك المراتب أوفي بعضها مع التساوي في الباقي، وإلّا فإنّه يشكل الحكم بالتقديم، ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتّة.([[53]](#footnote-54))

وعند الإصفهاني ـ رحمه الله ـ صاحب «الفصول الغروية» أنّ ممّا يدخل ضمن «الأعلميّة» هوأن يكون المجتهد أقوى من غيره في معرفة مضامين العلوم التي يتوقّف عليها الاجتهاد، كالعربيّة والأُصول والرجال، مضافًا إلى أن تكون له اعتبارات قوة الحفظ، أوالذكاء، أوكثرة التأمّل، أوكثرة الإطّلاع، أوسعة الباع في الفكر والتصرّف، أواعتدال السليقة، أوزيادة التحقيق، أوالتدقيق، أوأقدميّة الاشتغال ومزيد الاستيناس. لكنّه استدرك بأنّ من الممكن أن يتحقق التعارض بين هذه الوجوه، لهذا فهويرى أنّ إعطاء ضابط للأمر يُعدُّ متعذّرًا على الظاهر.([[54]](#footnote-55))

ولدى محمد كاظم اليزدي ـ رحمة الله عليه ـ صاحب «العروة الوثقى» أنّ المراد بالأعلم هوأن يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر إطّلاعًا لنظائرها وللأحاديث، وكذلك أجود فهمًا لهذه الأحاديث، وبالتالي فالحاصل هوأن يكون أجود إستنباطًا من غيره.([[55]](#footnote-56))

ولدى الفيروز آبادي ـ رحمه الله ـ صاحب «عناية الأُصول» أنّ الأعلم هومن له ملكة أقوى وسلطة أشدّ في الاستنباط.([[56]](#footnote-57)) ومثل هذا ما ذكره محمد تقي الحكيم ـ رحمة الله عليه ـ، حيث أنّ الأعلم بنظره هوأن يكون المجتهد أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط، لا الأوصليّة إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب.([[57]](#footnote-58))

ولدى محمد الجواد العاملي ـ رحمه الله ـ صاحب «مفتاح الكرامة» أنّ الفاضل هومن يتبع المآخذ ويصيب في الفكر، لكن الأفضل هومن له هاتان الخصلتان إلا أنّ خطأه أقلّ.([[58]](#footnote-59))

أما أبوالقاسم الخوئي ـ رحمة الله عليه ـ فإنّه يعتمد في تحديد الأعلم على بناء العقلاء والعقل. فهوينفي أن يكون معناه مستمدًّا من شدة الاقتدار في معرفة القواعد والكبريات أوالمبادئ التي تُستنتج بها الأحكام؛ كما إذا كان المجتهد في المطالب الأُصوليّة أقوى من غيره، كذلك ينفي أن يكون المراد به أكثريّة الإحاطة بالفروع والتضلّع في الكلمات والأقوال، بل المراد بالأعلم عنده هوأن يكون المجتهد أشدّ مهارةً من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى استنباطًا وأمتن استنتاجًا للأحكام عن مبادئها وأدلّتها، وهوما يتوقّف على علمه بالقواعد والكبريات، وحسن سليقته في تطبيقه على صغرياتها، فلا يكفي أحدهما ما لم ينضمّ إليه الآخر. فمثل ذلك كمثل الطبيب الأعلم في نظر العقلاء، حيث أنّه أعرف بتطبيق الكبريات الطبّية على مصاديقها.([[59]](#footnote-60))

وشبيه بذلك ما لدى صاحب «التهذيب»، حيث أنّ الأعلم عنده هومن كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها وأجود استنباطًا للوظائف الشرعية.([[60]](#footnote-61))

وأخيراً ـ وبسبب التحوّل السياسي عند الشيعة ـ فإنّ هناك من يرى أنّ من ضمن ما يدخل في ملاك الأعلميّة هوأن يكون للمجتهد معرفة بأوضاع زمانه بالمقدار الذي له مدخليّة في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة، كما هورأي الوليّ الفقيه السيد علي الخامنئي ـ حفظه الله ـ ([[61]](#footnote-62)). وقبله كان الإمام الخميني ـ رضوان الله عليه ـ يرى أنّ من الواجب على المرجع أن يكون عالمًا بالأُمور السياسيّة والعسكريّة والاجتماعيّة والقياديّة كافةً. فربما يكون ذلك داخلًا ضمن عنوان الأعلميّة. وهوأمر له مساس بتأثير الواقع والحاجات الزمنية على الفهم الفقهي وتطويره. بل تبعًا لهذا التأثير لم يكتفِ بعض الفقهاء الجدد من التأكيد على شرطيّة معرفة الأُمور السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة داخل النظام الإسلامي؛ إنّما ذهب إلى أكثر من ذلك فاعتبر أنّ من لم يحرز مثل هذه الأُمور فليس بمجتهد بالمرّة، وذلك باعتبار أنّ الفقه الشيعي حديث العهد بها، وهي تشكّل ما يقارب «95%» من مجموع الأحكام الكليّة.

فكما يقول الشيخ الجنّاتي ـ حفظه الله ـ : «إنّ مفهوم الأعلميّة اليوم ـ حيث هناك نظام إسلاميّ قائم ـ هوغير مفهوم الأعلميّة في السابق، ولأنّ الأعلم في السابق هوالذي يكون أعلم المجتهدين الآخرين في إطار مسائل الرسالة العمليّة والتي تشمل نوعًا ما على المسائل الفرديّة والعباديّة وهي تشكّل «5%» فقط من مجموع الأحكام، أمّا اليوم فالمجتهد الأعلم هوأعلم من سائر المجتهدين في جميع المسائل التي يحتاجها الفرد؛ سياسيّةً، عباديّةً، إقتصاديّةً، إجتماعيّةً، بالإضافة إلى مسائل العلاقات الدوليّة والمسائل الحكوميّة. لهذا يجب أن تحرز هذه الأُمور في الشخص الذي يطرح باعتباره الأعلم، وبدونها لا يمكن أن نعتبره الأعلم. بل يمكن أن لا نعتبره مجتهداً؛ لأنّ أدلّة الفروع الموجودة في الرسائل العملية واضحة ولا تحتاج إلى بذل الوسع والاجتهاد... إنّ الفقيه الذي لا يلم بالمسائل التي يواجهها النظام الإسلامي والتي تشكّل «95%» من مجموع الأحكام، ويكتفي بالمسائل والأحكام الفرديّة والعباديّة في حدود الرسالة العملية ـ التي تكررت مئات المرات ـ فقط؛ لا يمكن أن يكون مجتهداً مطلقًا»([[62]](#footnote-63)).

وممّا ذكرنا آنفًا، يتبيّن لنا جليًّا أنّ الفقهاء لم يتّفقوا جميعًا علی تعريفٍ واحدٍ لمفهوم «الأعلم»، وسبب هذا الاختلاف هنا يرجع ـ علی تقدیري المتواضع ـ إلی طبيعة المفهوم وهوكون مفهوم «الأعلم» مفهومًا ضبابيًّا لا غير.

#### 2ـ2. الجانب العنصري

المقصود بالجانبالعنصريّ هوتنوّع عناصر العمليّة الاجتهاديّة، وذلك أنّ العمليّة الاجتهاديّة تتداخل فيها عناصر متنوّعة، كالخبرويّة في الأصول والفقه، وفي الحديث والرجال، وفي التأريخ ومنطق الأشياء، وفي اللغة وبحارها، بل في بعض الأمور المعاصرة أيضًا، فلذك كثيرًا ما نجد فقيهًا متضلّعًا في الأصول، لكنّه أكثر من عادي في الفقه، وقد نجد فقيهًا خبيرًا في العمليّة الفقهيّة البحثيّة لكنّه عادي جدًّا في الأصول، وقد تجده فيهما، لكنّه في اللغة غير حاضر، وقد نجده في هذا لكنّه في التأريخ ودراسة الحديث والسنّة وفي الخبرويّة القرآنيّة ضعيف مثلًا، وقد نجده في كتابٍ فقهيّ بارعًا ونجزم بأعمليّته على شخص آخر له بحثٌ في الكتاب الفقهي نفسه، فيما نجده ضعيفًا في كتاب فقهيّ آخر وترى أعلميّة غيره عليه فيه، وكأنّ المؤلّف شخصان!.. أنا لا أتكلّم عن فرضيّات، بل يعرف هذا الأمر عموم الفضلاء في الحوزات العلميّة، هذا من جانب ومن جانب آخر أنّه لا يوجد هناك معايير موحّدة (Standard) وموجودة من قبل لوضع درجة لكلّ عنصر من هذه العناصر حتى يمكن تحديد من هوالأعلم بحسب مجموع هذه العناصر المؤثرة في العمليّة الاجتهادية عموماً. وعدم وجود هكذا معايير موحّدة في البين ينبثق بدوره عن ضبابيّة تلك العناصر.

#### 2ـ3. الجانب المنهجي

المراد بالجانبالمنهجيّ هوتنوّع مناهج العمليّة الاجتهاديّة عند الفقهاء، ويعني ذلك أنّ هناك مناهج اجتهاديّة متنوّعة في عمليّة الاستنباط يستخدمها كلّ منهم بحسب ما ثبت لديه من منهج.

ويمكننا تقسيم المنهج الاجتهادي ـ علی وجه عام ـ إلی قسمين:

1 ـ المنهج التقليديّ،

2 ـ المنهج الحديث.

أمّا المنهج التقليدي فهومنقسم إلی: المنهج الأخباري والمنهج الأصولي ـ علی اختلاف نماذجه ـ والمنهج القائم علی محوريّة القرآن الكريم وما إليه من مناهج اجتهاديّة. وأمّا المنهج الحديث فينقسم ـ استقرائيًّا ـ إلی: المنهج المقاصديّ والمنهج القائم علی الحركتين التوأمين والمنهج القائم علی الترجمة الثقافيّة للنصوص الدينيّة والمنهج القائم علی نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة وغير ذلك من المناهج الأخری التي يمكن أن تضاف إلی القائمة المذكورة، وهذه هي المناهج التي تُستخَدم اليوم في عمليّة فهم النصوص التشريعيّة المتمثّلة في الكتاب والسنّة.

ولمّا كان هناك مناهج اجتهاديّة متنوّعة بالفعل بين الفقهاء، فلا يُعقل أن يُتصوَّر من هوالأعلم بينهم، وذلك لأنّ افتراض أيّ فرد هوالأعلم إنّما هوفيما إذا كان هناك منهج اجتهاديّ واحد متّفق عليه، والحال أنّه لا يوجد هكذا اتّقاق وإجماع بالفعل بين الفقهاء ما دام نعيش في عالم الكثرة الذي لم يبدّله القائد المعصوم ـ عجّل الله تعالی فرجه الشریف ـ بعدُ بظهوره بالوحدة. وهذا هومقتضی المنطق الضبابيّ الذي يسود عالم الأذهان الإنسانيّة.

#### 2ـ4. الجانب الذاتي

أقصد بالجانبالذاتيّ كون مفهوم «الأعلم» متّصفًا بالذاتيّة (Subjectivity)، بمعنی أنّ هذا المفهوم ـ كمقولةٍ كيفيّةٍ ـ لا يمكن للإنسان أن ينفذ إلي هويّته فيدركها كما هي، وبعبارة أخری؛ إنّ تحديد من هوالمتّصف بكيفيّة «الأعلميّة» ليس موضوعيًّا (Objective)، بل وهودومًا ذاتيٌّ، إذ أنّ مفهوم «الأعلم» كمقولةٍ كيفيّةٍ لا يمكن تعريفه ـ فلسفيًّا ـ من خلال المعالم الكمّيّة، ومن الواضح أنّ ما لا يُصاغ في القوالب الكمّيّة، ليس من الممكن التعرّف عليه بشكلٍ موضوعيٍّ دقیق، كمفاهيم العشق والحبّ والإيمان وما إليها. وهذا هومقتضی كل مفهوم ضبابيّ لا يُصاغ في القوالب الكمّيّة. إذًا فمفهوم «الأعلم» ـ كمفهومٍ ضبابيٍّ ـ لا يملك دلالات كميّة حتى يمكن تحديد من هوالأعلم بحسب مجموع هذه الدلالات المؤثرة في التعرّف عليه.

#### 2ـ5. الجانب الإحرازي

أعني بذلك مشكلة إثبات المطابَقة للواقع في خصوص إدراكات أوقراءات الفرد الأعلم، بمعنی أنّ إدراكات أوقراءات «الأعلم» تكون مطابِقةً للواقع خلافًا لغير الأعلم (أي العالم) فإنّ إدراكاته أوقراءاته ليست هي المطابِقة للواقع. وفي الحقيقة فإنّ مفهوم «الأعلم» ـ بناءً علی القراءة التقليديّة (Traditional) غير الضبابيّة ـ يتضمّن خلفيّةً (Presupposition) غيرَ مسوَّغة (Unjustifiable)معرفيًّا وهي الخلفيّة القائلة بأنّ الأعلم (The most knowledgeable)يصيب الواقع دائمًا وبأنّ العالم (The knowledgeable)أي غير الأعلم يخطئه ولا يصيبه كذلك. إذًا فالأعلم والعالم كلاهما في درجةٍ واحدةٍ من الإصابة والتخطئة للواقع الموضوعيّ وبالتالي لا يمكن إضفاء درجةٍ إضافيّةٍ علی أحدهما دون الآخر. وهذا هومقتضی المنطق الضبابيّ في كشف الواقع الموضوعي.

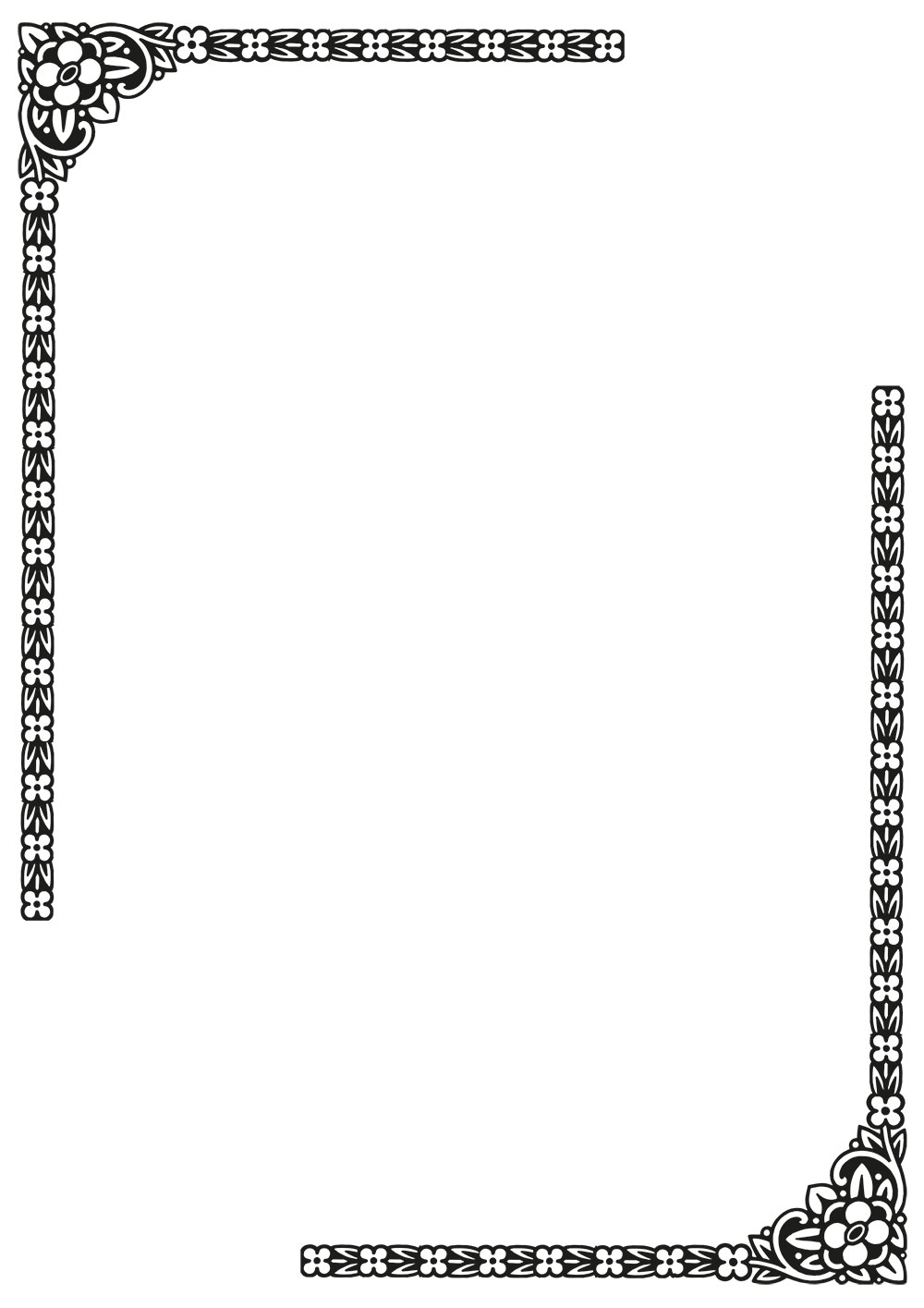
### 3. إشكاليّة البحث على المستوى العملي

إلی هنا اتّضح لنا جليًّا أنّه لا يوجد تحديد دقيق ـ كميًّا كان أوكيفيًّا ـ لمفهوم «الأعلم» بحيث يمكن الاستناد إليه علی المستوی النظريّ. الآن أشرع بالحديث عن الجانب العمليّ والإجرائيّ للإشكاليّة المطروحة في مسألة الأعلميّة، ويمكننا في المقام أن نبحث عن تلك الإشكاليّة علی المستویين: العامّ والخاصّ. وأمّا علی المستوی العامّ فالبحث يختصّ بالوسائل الإثباتيّة لقضيّة الأعلميّة من أجل الغير (The other) وأقصد بذلك رجوع الغير إلی البيّىنة (Testimony) والمتخصّص (Specialist) والشهرة (Fame) لكي يثبت لديه أعلميّة ذلك الفقيه الذي يريد أن يقلِّده. والحقيقة أنّ البيّنة والمتخصّص وكذلك الشهرة، كوسيلةٍ إثباتيّةٍ للأعلميّة تواجه في واقعنا الحياتيّ الحقيقيّ «مشكلةً أساسيّةً» لا يمكن علاجها ما دام نعيش في عالم الكثرة الذي لم يبدّله القائد المعصوم بعدُ بظهوره بالوحدة، وهي مشكلة «التعارض بين هذا وذاك»، ويعني ذلك أنّه ما من بيّنةٍ أومتخصّصٍ أوشهرةٍ إلّا ويوجد مُعارِض مثله بالخلاف، كما هوواضح اليوم كلَّ الوضوح. والحال أنّ اعتبار الشهادة في المقام يتوقّف علی عدم معارضة شهادةٍ أخری لها بالخلاف وإلّا فلا حجّيّة ولا اعتبار لها كوسيلةٍ إثباتيّةٍ. مضافًا إلی أنّ الشهرة والشياع كثيرًا ما تنشأ من أسباب غير موضوعيّة تتشابك فيها عناصر التبلور من قبيل العناصر الإعلاميّة والجماهيريّة والخطابيّة والنفسيّة والسياسيّة.

وأمّا علی المستوی الخاصّ فالبحث يختصّ بالممارسة الشخصيّة من الفرد لإثبات الأعلميّة من أجل نفسه (Itself)، ونواجه حينئذٍ حالتين: حالة قبل أن يصير الفرد متخصّصًا وحالة بعد أن صار متخصّصًا، ففي الحالة الأولی يرجع الفرد إلی الوسائل الإثباتيّة أعلاه وقد عرفتَ الحال فيها، وأمّا في الحالة الثانية فيواجه مشكلةً تنظيريّةً كما مرّ بنا، مضافًا إلی ذلك أنّ مثل هذا الشخص يُعدُّ ـ عمليًّا ـ فقيهًا يعمل علی وفق اجتهاداته وتاليًا يحرم عليه التقليد.

### 4. حل المشكلة من وجهة نظرنا

إنّ الحلّ الوحيد للمشكلة القائمة من وجهة نظري الشخصيّ المتواضع هوأن يتوجّه الناس المكلّفون اليوم لتقليد كلّ عالم مشهود له بالعلم والفقاهة، وله وزنه العلميّ والاجتهاديّ، بحيث يصنّف في المستوى العلمي الرفيع، ويتمتّع ـ مع ذلك ـ بالوعي السياسيّ والاجتماعيّ، وبالأفق المنفتح على النظريّات الجديدة في عالم الفكر والفقه الإسلاميَّين، وبالحضور الميدانيّ في الحياة بما يسمح له بالقرب من الوقائع والموضوعات ووعيها بدقّة أكبر. وهؤلاء موجودون اليوم بحمد الله تعالى.



المقال الخامس

قراءة موجزة في مفهوم «التقليد»

### 1. النظرة الأخلاقيّة إلى واقع التقليد

علی ما أفهم فإنّ مفهوم «التقليد» لا يدلّ علی الاتّباع لشخص ما اتباعاً أعمی. أظنُّ أنّ هكذا قراءة لمفهوم «التقليد» لا تبدومبرّرةً أصلًا؛ لأنّ هذه القراءة لا تمكن أن تكون مقبولةً من وجهة النظر العقليّة والدينيّة، بل نستطيع أن ننسّق هذه القضيّة من وجهة النظر الأخلاقيّة أيضًا وهي أنّ من الخطأ دائمًا في أيّ حقل معرفيّ كان ـ كما وأثبت فيلسوف الأخلاق ويليام كليفورد (William Clifford) في أخلاق الاعتقاد (Ethics of belief) ـ أن يعتقد كل شخص بشيءٍ ما من دون أن يملك دليلًا كافيًا علیه، وعلی هذا المبدأ الأخلاقي فإن اعتقد أنّ «أ» هو«ج»، فلا بدّ حينئذٍ له أن يملك دليلًا كافيًا علی ذلك وإلّا فلا يكون قد أدّی وظيفته المعرفيّة أخلاقيًّا وبالتالي يُعدّ عاصيًا تجاه محكمة الوجدان والعقل.

### 2. ضرورة إقناعيّة التقليد وتعليقها

أری أنّه بناءً علی الخلفيّات المذكورة آنفًا يشترط اتّباع الشخص المقلِّد للاستنباط الفقهيّ المعيَّن للفقيه بأن يكون الاتّباع مقنعًا ومقبولًا لدی ذلك الشخص وإلّا فلا يتحقّق التقليد في الواقع. هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ الأدلّة الدينيّة والعقليّة والأخلاقيّة تحكم في المقام بصحّة الاتّباع للاستنباطات الفقهيّة / الفتاوی من دون أيّ دليل كافٍ عليها إذا لم تبيَّن للشخص المقلِّد مكوّنات عمليّة الاستنباط فيها، وذلك نظرًا إلی اختلاف القابليّات في الأفراد وعلی هذا فإن تبيَّنت له مكوّنات العمليّة الاستنباطيّة في الفتوی المعيّنة ولم يجدها مقنعةً مقبولةً لديه، فعندها لا يجوز له أن يقلّد الفقيه في تلك الفتوی، إذ ليس من المقبول الاعتقاد بشيءٍ ما دون أن يكون لديه دليل مقنع كافٍ عليه.

### 3. صعوبة عمليّة الاستنباط

لا بد من الإشارة إلی أنّ قدرة استنباط الأحكام الإلهيّة شيء وكون ذلك الاستنباط مقنعًا مقبولًا شيء آخر ومن الواضح أنّ الأمر الصعب ليس هوحسبان عمليّة الاستنباط مقنعًا ومقبولًا، بل إنّما هوأهليّة تقديم ذلك، ممّا يستلزم كون من عنده هذه الأهليّة فقيهًا.

### 4. قاعدة استماع القول والاتّباع لأحسنه

إنّ القاعدة القرآنية ـ تعني قاعدة استماع القول والاتّباع لأحسنه ـ قاعدة عامّة تتّسع لتشمل كل معرفة إنسانيّة ودينيّة بما فيها من الفتاوی الفقهيّة، وهذه القاعدة تدلّ بصراحة علی أنّ التقليد ليس باتّباع أعمی، بل وهواتّباع علی أساس دليل يكون هومقنعًا ومقبولًا لدی من يستمع القول فيتّبع أحسنه. ومن الواضح أنّه ليس معنی استماع القول فالاتّباع له سوی كون ذلك القول ـ ومنه الفتاوی الفقهيّة ـ مقنعًا ومقبولًا لدی المقلِّد.

### 5. الإجابة على المناقشتين

من الممكن أن يعترض المدافعون عن القراءة التقليديّة (Traditional Reading) لمفهوم «التقليد» علی قراءتنا هذه بمناقشتين: إحداهما المناقشة القرآنيّة وهي أنّ في القرآن آيات شتّی يمكن أن يستفاد من سياقها الإطلاقي وجوب التقليد بالمعنی السائد.

والجواب علی ذلك واضح جدًا؛ لأنّ هناك قرينةً لبّيةً ـ وهي الأدلة التي ذكرناها آنفًا ـ تصرف تلك الآيات عن الشمول للمورد الذي لا يجد فيه الشخص المقلِّد فتوی الفقيه مقنعةً مقبولةً ولا مبرّرةً لديه.

ثانيها المناقشة العقلائيّة وهي أنّ السيرة العقلائيّة في مختلف مجالات الحياة خير دليلٍ علی رجوع غير المتخصّص إلی المتخصّص، الذي هي عبارةٌ أخری عن وجوب التقليد بالمعنی السائد.

أقول: إنّ هناك سيرةً عقلائيّةً أخری لم يلتفت إليها أصحاب الاعتراض وهي أنّ العقلاء عندما يراجعون ذوي الاختصاص في حقولهم المعرفيّة لا يتبعونهم اتّباعًا أعمی من دون أيّ نقد ولا اعتراض، بل ينتقدون أفكارهم أوأعمالهم عندما يجدونها غير مقنعة ولا مقبولة لديهم ومن الواضح أنّ هذه السيرة حاكمة علی تلك السيرة.

### 6. النتيجة

أستنتج ممّا سبق من نقاط، أمرين:

**الأمر الأول:** يجب علی الفقيه أن يوضح للمقلّد عمليّة استنباطه في قضيّة من القضايا عند مسيس الحاجة إليها حتّی يتّضح مستوی درجة مقنعيّة ومقبوليّة تلك العمليّة.

**الأمر الثاني:** يجب علی المقلّد ألاّ يتّبع أحدًا اتّباعًا أعمی وأن يعتمد في استماع القول والاتّباع له علی دليل كافٍ وبذلك يكون قد أدی وظيفته الأخلاقيّة معرفيًّا.

## فهرس المحتويات

[الإهداء 7](#_Toc422094283)

[كلمة المجلّة 9](#_Toc422094284)

[تقديم، بقلم سماحة الشيخ حيدر حبّ الله 11](#_Toc422094285)

[مدخل 15](#_Toc422094287)

[الفصل الأول: الاجتهاد](#_Toc422094288)

[المقال الأول: نظريّة المقاصد المعقولة: نحواجتهاد عقلانيّ مبسّط](#_Toc422094290)

[«محاولة تقديم قراءة معرفيّة حديثة في تقييم الأحكام الشرعيّة بشكل عقلانيّ»](#_Toc422094292)

[1. مقدمة تمهيدية 25](#_Toc422094293)

[1ـ1 ضرورة تفكيك مقاربات خارج ـ دينية وداخل ـ دينية بعضها عن بعض 26](#_Toc422094294)

[1ـ2ـ1.‌ أنحاء العلاقات القائمة بين العقل والدين من وجهة النظر الخارج ـ دينيّة 26](#_Toc422094295)

[2.‌ المكوّنات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة 31](#_Toc422094296)

[2ـ1. المقصود بالمقاصد المعقولة 32](#_Toc422094297)

[2ـ1ـ1. ضرورة التفكيك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات عند البحث عن المقاصد المعقولة 34](#_Toc422094298)

[2ـ2. طريقة كشف المقاصد الخاصة والعامة 34](#_Toc422094299)

[2ـ2ـ1. مبدأ التعدّديّة ونظريّة القراءات في عملية كشف المقاصد 35](#_Toc422094300)

[2ـ2ـ2. الحدوس العقلية ونظريّة حجيّة الظنون العقلية 35](#_Toc422094301)

[2ـ2ـ3. ضرورة الفصل بين الأحكام الاجتماعية وبين الأحكام الفردية في عملية كشف المقاصد المعقولة 38](#_Toc422094302)

[2ـ3. المقاصد العامّة بمثابة الدليل المخصِّص والدليل الحاكم 38](#_Toc422094303)

[2ـ3ـ1. تقديم المقاصد العامة على المقاصد الخاصة عند التعارض 39](#_Toc422094304)

[3. المكوّنات التأويلية لنظرية المقاصد المعقولة 39](#_Toc422094305)

[3ـ1. المصادر المعرفية في عملية الاستنباط 40](#_Toc422094306)

[3ـ2. التعدّديّة الفقهيّة والفقه العلمانيّ 41](#_Toc422094307)

[3ـ3. القواعد الخاصّة والعامّة في عملية استنطاق النصوص الدينية 42](#_Toc422094308)

[المقال الثاني](#_Toc422094309)

[منهجيّة الاجتهاد اللاكاتوسي](#_Toc422094310)

[نحو برنامج اجتهاد جديد](#_Toc422094311)

[مقدمة 47](#_Toc422094312)

[1. سيرة لاكاتوس العلميّة 47](#_Toc422094313)

[2. نظريّة برنامج البحث في فلسفة العلم 48](#_Toc422094314)

[2ـ1. النواة الصلبة (Hard Core) 52](#_Toc422094315)

[2ـ2. الحزام الواقي (Protective Belt) 53](#_Toc422094316)

[2ـ3. المساعدُ علي الكشفِ الإيجابيُّ والكشفِ السلبيُّ (Positive and Negative Heuristic) 55](#_Toc422094317)

[3. الاجتهاد اللاكاتوسي: نحو برنامج اجتهاد جديد 57](#_Toc422094318)

[3ـ1. النص المقدّس 58](#_Toc422094319)

[3ـ2. المقاصد المعقولة 60](#_Toc422094320)

[3ـ3. الخلفيّات الإيجابيّة والسلبيّة (Positive and Negative Presuppositions) 62](#_Toc422094321)

[المقال الثالث](#_Toc422094322)

[تأثير الخلفيّات على فهم الفقيه](#_Toc422094323)

[1. عدم إمكان تجريد الفقيه لنفسه عن الخلفيّات 67](#_Toc422094324)

[2. التأثير الشعوري واللاشعوري للخلفيّات 68](#_Toc422094325)

[3. تقسيم الخلفيّات 69](#_Toc422094326)

[4. الأنواع الثلاثة من الخلفيّات 70](#_Toc422094327)

[5. صعوبة وتعذّر نقد الخلفيّات 72](#_Toc422094328)

[6. النتائج المنطقية المترتّبة على البحث 73](#_Toc422094329)

[6ـ1. نتائج البحث في مسألة التقليد 73](#_Toc422094330)

[6ـ2. نتائج البحث في مسألة الاجتهاد 73](#_Toc422094331)

[المقال الرابع](#_Toc422094332)

[قراءة حديثة حول الاجتهاد القياسيّ](#_Toc422094333)

[ـ الاجتهاد كأداة موسِّعة لمدلول النص ـ](#_Toc422094334)

[تمهيد 77](#_Toc422094335)

[1. تعريف القياس 77](#_Toc422094336)

[1ـ1. قسما القياس 79](#_Toc422094337)

[2. تأسيس قاعدة عامّة: «لا قياس في التعبّديّات» 79](#_Toc422094338)

[3. التخريجات حول الأحاديث الرادعة عن العمل بالمنهج القياسي 80](#_Toc422094339)

[4. حصيلة البحث 81](#_Toc422094340)

[المقال الخامس](#_Toc422094341)

[القرآن كمصدرٍ معرفيٍّ وحيدٍ: نحو اجتهاد قرآنيّ](#_Toc422094342)

[تمهيد 85](#_Toc422094343)

[1. أفهوم «الملتحد» في القرآن الكريم 85](#_Toc422094344)

[2. الجوانب الأربع للقرآن 87](#_Toc422094345)

[عودًا على بدءٍ 89](#_Toc422094346)

[3. الهويّة الحقيقية للسنّة 91](#_Toc422094347)

[4. علاقة السنة النبويّة مع القرآن 93](#_Toc422094348)

[5. وهم وتنبيه 94](#_Toc422094349)

[6. نتيجة البحث 97](#_Toc422094350)

[الفصل الثاني: التقليد](#_Toc422094351)

[المقال الأول: نحو دفاع عقلاني عن رؤية مغيّبة في الثقافة الإسلاميّة](#_Toc422094353)

[إعادة بناء مرتكزات رؤية أبوالمكارم السيد ابن زهرة الحلبي في ظاهرة التقليد](#_Toc422094355)

[1.مقدمة 103](#_Toc422094356)

[2. المراد بالتقليد القبيح عند ابن زهرة 104](#_Toc422094357)

[2ـ1. قبح التقليد في ميزان أخلاق الاعتقاد 104](#_Toc422094358)

[3. المقصود باليقين/ العلم في كلام ابن زهرة 105](#_Toc422094359)

[3ـ1. المبرّرات المفضية إلى اليقين الموضوعي بصدق الفتوى عند ابن زهرة 108](#_Toc422094360)

[3ـ1ـ1. العلاقة المنطقية القائمة بين المبرَّر المباشر والمبرَّر غير المباشر 112](#_Toc422094361)

[المقال الثاني](#_Toc422094362)

[مقترح الفاضل التوني في ظاهرة التقليد](#_Toc422094363)

[1. مقدّمة 115](#_Toc422094364)

[2. تصنيف الفقهاء على أساس المنهجيّة الاجتهاديّة 116](#_Toc422094365)

[3. التقليد الجائز وغير الجائز 117](#_Toc422094366)

[4. وظيفة المقلِّد في مقترح الفاضل التوني 121](#_Toc422094367)

[المقال الثالث](#_Toc422094368)

[طريقة الترجيح، مرتبة وسطى بين الاجتهاد والتقليد](#_Toc422094369)

[1. تمهيد 125](#_Toc422094371)

[2. تعريف طريقة الترجيح 127](#_Toc422094372)

[3. مراتب طريقة الترجيح 128](#_Toc422094373)

[3ـ1. المرتبة التفصيليّة 128](#_Toc422094374)

[3ـ2. المرتبة الإجماليّة 130](#_Toc422094375)

[4. جذور طريقة الترجيح في تراثنا 133](#_Toc422094376)

[5. أدلّة طريقة الترجيح 138](#_Toc422094377)

[5ـ1. الدليل الأول: الدليل الشرعي 139](#_Toc422094378)

[5ـ2. الدليل الثاني: الدليل العقلي 139](#_Toc422094379)

[5ـ3. الدليل الثالث: الدليل المنطقي 142](#_Toc422094380)

[5ـ4. الدليل الرابع: الدليل العقلائي 146](#_Toc422094381)

[6. حصيلة البحث 147](#_Toc422094382)

[المقال الرابع](#_Toc422094383)

[قراءة نقدية خاطفة في مفهوم الأعلم](#_Toc422094384)

[1. تمهيد 151](#_Toc422094385)

[2. إشكاليّة البحث على المستوى النظري 152](#_Toc422094386)

[2ـ1. الجانب التعريفي 152](#_Toc422094387)

[2ـ2. الجانب العنصري 157](#_Toc422094388)

[2ـ3. الجانب المنهجي 158](#_Toc422094389)

[2ـ4. الجانب الذاتي 159](#_Toc422094390)

[2ـ5. الجانب الإحرازي 159](#_Toc422094391)

[3. إشكاليّة البحث على المستوى العملي 160](#_Toc422094392)

[4. حل المشكلة من وجهة نظرنا 161](#_Toc422094393)

[المقال الخامس](#_Toc422094394)

[قراءة موجزة في مفهوم «التقليد»](#_Toc422094395)

[1. النظرة الأخلاقيّة إلى واقع التقليد 165](#_Toc422094396)

[2. ضرورة إقناعيّة التقليد وتعليقها 165](#_Toc422094397)

[3. صعوبة عمليّة الاستنباط 166](#_Toc422094398)

[4. قاعدة استماع القول والاتّباع لأحسنه 166](#_Toc422094399)

[5. الإجابة على المناقشتين 166](#_Toc422094400)

[6. النتيجة 167](#_Toc422094401)

[فهرس المحتويات 169](#_Toc422094402)

1. () ممّا تجدر الإشارة إلیه أنه یمکننا أن نتحدّث عن العلاقات الأخری القائمة بین العقل والدین ولکن المقصود في المقام هوالعلاقات الأربع الآنفة الذکر. [↑](#footnote-ref-2)
2. () سیوافیك فیما بعد الشرح الکامل في المقاصد العامة والخاصة. [↑](#footnote-ref-3)
3. () أحسب أنّ النموذج الاجتهادي التي يمكن الدفاع عنه علميًّا في العالم الحداثوي، إنما هوالاجتهاد اللاكاتوسي بقرائتي الشخصيّة المتواضعة وقد تعرّضت إليه في المقال الثاني من هذا الكتاب. [↑](#footnote-ref-4)
4. () المراد بالعقل هنا هوجميع أنواعه الأربع: العقل التجريبيّ (الذي هومنشأ العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة) والعقل نصف التجريبيّ (الذي هومنشأ العلوم الرياضيّة) والعقل التجريديّ البحث (الذي هومنشأ علمي الفلسفة والإلهيّات) والعقل الحدسيّ (الذي هومنشأ علم عرفان النظريّ) . [↑](#footnote-ref-5)
5. () إنّنا نفرق في نظريّة المقاصد المعقولة بين اليقينين: اليقين المعرفي واليقين النفسي، والذي يُعدّ حجةً عندنا، إنما هواليقين المعرفي ليس إلا. واليقين المعرفي يُؤخذ به ضمن شروط خاصة تُعتبر مقبولةً في نظریة المعرفة الحدیثة، وأمّا اليقين النفسي فلا قيمة علمية له من وجهة النظر المعرفيّة لأنّه ينشأ من الأسباب الذاتيّة الصرفة. بينما ينشأ اليقين المعرفي من الأسباب الموضوعيّة ومن ثمّ يتبيّن لنا خطأ نموذج الاجتهاد التقليديّ في تعميمه لحجيّة القطع إلی اليقين النفسي، إذًا فالقطع الذي يُعدّ حجةً، إنّما هواليقين المعرفي لا النفسي. [↑](#footnote-ref-6)
6. () لمزيد من الاطلاع راجع المقال الثالث من هذا الفصل. [↑](#footnote-ref-7)
7. () وتفنيده يعني كون النص المقدّس تأريخيًّا بمعنی الموقتيّة أوالمتغيريّة [↑](#footnote-ref-8)
8. () توجد في نظریة المعرفة الحدیثة ـ کما نعلم ـ اتجاهات مختلفة في نظرية التسويغ وأذكر هنا أهمّها كالتالي:

   1 ـ النظرية التأصيليّة الكلاسيكيّة مع قراءاتها المختلفة (Classical foundationalism)

   2 ـ النظرية التأصيليّة الوسطيّة (Modest foundationalism)

   3 ـ الأصول الموضوعة (Postulates)

   4 ـ النظرية الاتساقيّة مع قراءاتها المختلفة (Coherentism) [↑](#footnote-ref-9)
9. () النص الواقعيّ هوالنص الذي اُعتبِر له حكم خاصّ به من قبل الشارع المقدس وليس له سؤال حتی يطلب جوابًا مناسبًا لنفسه وبالتالي فينتقل من مرحلة «المجهول» إلی مرحلة «المعلوم». [↑](#footnote-ref-10)
10. () النص المفترض هوالنص الذي ُيفترض كنص اعتباري له سؤال يقتضي الحكم الخاصّ الذي هوجواب مناسب له. [↑](#footnote-ref-11)
11. () آل عمران: 31، الحشر: 7، النحل: 44، النساء: 59 و65، الجمعة: 2، الأحزاب: 21 [↑](#footnote-ref-12)
12. () كما ورد في الدر المنثور: قال رسول الله: من قرأ حرفًا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، لا تقول: آلم حرف، ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف. [↑](#footnote-ref-13)
13. () كما جاء في الدر المنثور: قال رسول الله: من قرأ حرفًا من القرآن كتب الله به حسنة. لا أقول بسم الله ولكن باء وسين وميم، ولا أقول: الم ولكن الألف واللام والميم. [↑](#footnote-ref-14)
14. () غنية النزوع، ج 2، ص 414 [↑](#footnote-ref-15)
15. () لا بد من الإشارة إلی أنّ الإجماع هنا ليس المراد به هوالإجماع المصطلح، بل وهواتفاق الفقهاء علی حكم شرعي واحد بحيث يحصل منه اليقين الموضوعي بأنه هوالحكم الإلهي المطلوب منّا حقًّا. [↑](#footnote-ref-16)
16. () جدير بالذكر أنّ الفاضل التوني كان يذهب إلی جواز تقليد الميت ابتداءً (الوافية، ص:299) [↑](#footnote-ref-17)
17. () غير خفيّ علی القارئ العزيز أنّ هذا الملاك في الموضوعيّة يجري بعينه في مسألة تعدّد القراءات في النص الديني، وذلك لأنّ الواقع ـ في الأعم الأغلب ـ لا ينكشف لكل شخص، لكي نقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص القراءة المطابِقة للواقع، وإنّما القراءة الموضوعيّة هي التي تستند إلی سياق معرفيّ مبرهن ومنهج استدلاليّ أقيم الدليل علی صحّته.

    بعبارة أخری: إنّ المدار في القراءة ـ لكي تكون موضوعيّة ـ : في الكاشف لا المكشوف. بناءً علی ذلك، فإنّ المناهج المعرفيّة، كالمنهج الفلسفي والكلامي والعرفاني والأخباري والأصولي والتجربي، يمكن عدّها جميعًا قراءات صحيحة للنص الديني، إذا كانت قائمةً علی أُسس وسياقات معرفيّة مستدلّة ومبرهنة. وبهذا يتّضح أنّ تعدّد هذه القراءات للنص الديني لا يرجع إلی تعدّد القطع الذاتي، بل مآله إلی القطع الموضوعي نفسه. [↑](#footnote-ref-18)
18. () وقد اعتمدت في وضع هذا المقال بشكل تامّ على ما طرحه المفكّر المبدع الشيعيّ يحيی محمد ـ حفظه الله ـ، في كتابه القيّم «الاجتهاد والتقليد والاتّباع والنظر»، فكان عملي فيه هومجرد تلخيص مطالبه وتنظيمها وتوضيح بعض العبائر وتبديلها بما يتناسب مع منهجيّة المقال العلميّ. [↑](#footnote-ref-19)
19. () أي عصر النبيّ والأئمّة والصحابة والتابعين. [↑](#footnote-ref-20)
20. () المستصفی، ج 2، ص 384 [↑](#footnote-ref-21)
21. () رسائل المرتضى، ج 2، ص 321. وعدة الأُصول، ج 1، ص 355 وما بعدها. وفرائد الأُصول، ج 1، ص 148 [↑](#footnote-ref-22)
22. () رسائل المرتضى، ج 2، ص 320 [↑](#footnote-ref-23)
23. () معالم الدين، ص 387 [↑](#footnote-ref-24)
24. () فرائد الأصول، ج 1، ص 148 [↑](#footnote-ref-25)
25. () الفقه علی المذاهب الخمسة، المقدمة، ص 8 ـ 9 [↑](#footnote-ref-26)
26. () المعتبر، المقدمة [↑](#footnote-ref-27)
27. () الاجتهاد والتقليد، ص 21 [↑](#footnote-ref-28)
28. () فرائد الأصول، ج 2، ص 506 [↑](#footnote-ref-29)
29. () الاجتهاد والتقليد، ص 19 [↑](#footnote-ref-30)
30. () عوائد الأيام، ص 192، والفصول الغروية، ص 416 [↑](#footnote-ref-31)
31. () الاجتهاد والتقليد، ص 368 [↑](#footnote-ref-32)
32. () نفس المصدر السابق، ص 249 [↑](#footnote-ref-33)
33. () كفاية الأصول، ص 542 [↑](#footnote-ref-34)
34. () الاجتهاد والتقليد، ص 18 و19 و83 [↑](#footnote-ref-35)
35. () الاجتهاد والتقليد، ص 83 ـ 84 [↑](#footnote-ref-36)
36. () ذلك أنّ سيرة رجوع الناس إلی العلماء التي أقرّتها الشريعة في عصر النبيّ والأئمّة، لا تعبّر عن التقليد الذي يقتضيه الاجتهاد، بل هي عبارة عمّا اصطلح عليه بـ«الاتّباع»، وهوالوثوق الشخصيّ بتحصيل العلم من العالم. فقياس ذلك الباب علی هذا الباب كما هوالجاري عند أغلب المتأخرين، فيه مفارقة. كما أنّ قياس علم الشريعة علی سائر العلوم والصنعات الإنسانيّة الأخری فيه مفارقة أيضًا؛ من حيث إنّها لا تقر صور الاجتهاد المفضية إلی الظن ولا التقليد القائم عليها، إلّا إذا أخذنا باعتبار حالات الاضطرار؛ من حيث انسداد باب العلم ولا سبيل إلی تحصيل الأحكام إلّا بالاجتهاد المفضي غالبًا إلی الظنّ.

    أمّا عامة الناس فلا يقتضي عجزهم عن الاجتهاد أن يكونوا مقلِّدين، ذلك أنّهم علی مستويين؛ فمنهم العاجز كليًّا وهولا سبيل إليه إلّا التقليد، ومنهم من بوسعه الترجيح بين الأدلّة ولوعلی نحوالإجمال، وهذا ما لا يجوز عليه أن يقلّد ما دام بوسعه الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها أوبما تطمئن إليه نفسه. [↑](#footnote-ref-37)
37. () معارج الأصول، ص 197. ومعالم الأصول، ص 385 ـ 386 . [↑](#footnote-ref-38)
38. () الزمر/18 [↑](#footnote-ref-39)
39. () فرائد الأصول، ج 1، ص 185 [↑](#footnote-ref-40)
40. () قوانين الأصول، ص 443 [↑](#footnote-ref-41)
41. () فرائد الأصول، ج 1، ص 217 ـ 218 [↑](#footnote-ref-42)
42. () معالم الأصول، ص 346. وفرائد الأصول، ج 1، ص 235 [↑](#footnote-ref-43)
43. () جواهر الكلام، ج 40، ص 43 [↑](#footnote-ref-44)
44. () فرائد الأصول، ج 1، ص 208 [↑](#footnote-ref-45)
45. () الاجتهاد والتقليد، ج 1، ص 208 [↑](#footnote-ref-46)
46. () كفاية الأصول، ص 542. وعناية الأصول، ج 6، ص 242 ـ 243 [↑](#footnote-ref-47)
47. () الفصول الغرويّة، ص 423 ـ 424 [↑](#footnote-ref-48)
48. () المصدر السابق، ص 416 [↑](#footnote-ref-49)
49. () دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، ج 2، ص 104 و107 [↑](#footnote-ref-50)
50. () شوری الفقهاء، ج 1، ص 343 و347 [↑](#footnote-ref-51)
51. () الاجتهاد والتقليد، ص31 [↑](#footnote-ref-52)
52. () شوری الفقهاء، ج 1، ص 289 [↑](#footnote-ref-53)
53. () مستند الشيعة، ج 2، ص 522 [↑](#footnote-ref-54)
54. () الفصول الغرويّة، ص 424 [↑](#footnote-ref-55)
55. () العروة الوثقی، ج 1، ص 7 ـ 8 [↑](#footnote-ref-56)
56. () عناية الأصول، ج 6، ص 258 [↑](#footnote-ref-57)
57. () الأصول العامة للفقه المقارن، ص 759 [↑](#footnote-ref-58)
58. () مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج 10، ص 4 [↑](#footnote-ref-59)
59. () الاجتهاد والتقليد، ص 203 ـ 204 [↑](#footnote-ref-60)
60. () تهذيب الأصول، ج 2، ص 119 [↑](#footnote-ref-61)
61. () أجوبة الاستفتاءات، العبادات، ص 8 ـ 9 [↑](#footnote-ref-62)
62. () أعلميّة الفقيه ومباني التقليد للجناتي، مجلة التوحيد، ص 36 [↑](#footnote-ref-63)