سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد

أمين إيماني

الاجتهاد والتقليد

قراءة جديدة في المنهج والمفهوم والأفكار



مكتبة
مؤمن قريش
momencuraish.blogspot.com

الانتشار العربي

الاجتهاد والتجديد

سلسلة كتاب مجلة الاجتهاد والتجديد

أمين إيماني

الاجتهاد والتقليد

قراءة جديدة في المنهج والمفهوم والأفكار

الاجتهاد والتجديد

الانتشار العربي

الاجتهاد والتقليد

قراءة جديدة في المنهج والمفهوم والأفكار

أمين إيماني



مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net
info@nosos.net

الانتشار العربي

ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-070-1

الطبعة الأولى 2017


بسم الله الرحمن الرحيم

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 والتقليد، قراءة جديدة في المنهج والمفهوم والأفكار**» 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 الدينّية 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 حقّه

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

١٥ ـ ٨ ـ ١٤٣٦هـ

٣ ـ ٦ ـ ٢٠١٥م

مدخل

إنّ الانهيارات المتعدّدة الأبعاد التي تعاني منها المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة دعت المفكّرين والمصلحين إلى إطلاق نداء العودة إلى 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 إلى العقل والقرآن في نظام الحقوق والتشريع الإسلاميّ رغم أنّها لم تكن بالمستوى والعمق المطلوبين إلّا أنّها اتّسعت وانتشرت في فترة قصيرة من الزمن وكانت منشأً لظهور محاولات ومشاريع إحيائيّة ترمي إلى 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 أثرى مشاريع العودة إلى الاجتهاد العقلانيّ على ضوء الفقه القرآنيّ

برؤية جديدة وبطرائق وأساليب متنوّعة بغيةَ الوصول إلى 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 غنى عنها فى سبيل فهم الفقه الإسلاميّ، كما لا غنى عن دراستها بغيةَ تحويل هذا الفهم إلى موضوع يستدعي فهمًا آخر، يتحصّل على شكل مراجعة وتقويم لمجمل المعرفة الفقهيّة، 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 على 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 إلى الحديث عنه من حيث المنحى المقاصديّ المعقول وكون المنهج المعرفيّ التقليديّ المفضي إليها 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 على المنهج المقاصديّ المعقول والمعرفة الفقهيّة بما يشكّلانه، معًا، من هويّة علميّة، من دون أن يصار إلى البحث في معايير و ـ بالعموم ـ فلسفة هذه الهويّة. علمًا بأنّ الكلام في الشيء غير الكلام عنه، والهويّة المعرفيّة للعلم، مطلق علم، تحتاج إلى ما يقال عنها، بمقدار حاجتها إلى ما يقال فيها. إنّ علم الفقه يحتاج إلى دراسة مكوّنات هويته وعناصرها وأبعادها

ومقاصده وارتباطه بغيره من العلوم وفق رؤية شموليّة تنظر إليه بما هوهويّة متكاملة وعلى خلفيّة معرفيّة غير دينيّة، بمقدار حاجته إلى بنيته ومنظومته المعرفيّة الداخليّة، التي منها تتوالد مسائله وتنبثق هويته.

ما تقدّم يفضي إلى ظهور نماذج الاجتهاد الحديثة في سياق الفكر الفقهيّ تقوم على التفكير في طرائق التفكير (المنهج) والتأمّل في المفكَّر فيه (المعرفة)، وبالتالي العمل على 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. على نحوما هوالحال في نماذج الاجتهاد الحديثة التي تعتبر نموذجًا للمعرفة الفقهيّة الأصيلة والعصريّة، في أنٍ، باعتبار هذه النماذج ذات هويّة واسطيّة تقوم على إيصال تعاليم الوحي العمليّة بما هوأمر ثابت إلى 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، على إعادة إنتاج القديم بصورة جديدة. بل يتجاوز ذلك إلى إنتاج بنية معرفيّة معاصرة في إطار الهويّة الفقهيّة، وخاصّةً أنّ النص الوحيانيّ يتّصف، برغم ثباته، بالجدة والحيويّة، اللتين تسمحان بالتجديد بنحويتخطّى حدود إعادة الإنتاج.

بناءً على ما تقدّم، يمكن الخلوص إلى 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 على 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 على تداخل وتفاعل يشكّل فيه المنهج مقوّمًا أساسيًّا في بنية المعرفة، من دون أن يقتصر دوره على الوظيفة الآليّة التي تنتهي بالوصول إلى 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 على 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 وسطى بين 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 الأدنى 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 بشتى العناوين التي تثير الهمة وتنير السبيل وتدير بعض التحاور والتثاقف القائم بين ذوي التخصص وأصحاب الاهتمام.

والله أسأل في البدء وفي المنتهى تسديد الرأي وتدعيم الجهد وتقوية الإرادة وقبول العمل حتى 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

٩ـ ٠١ـ ٢٠١٥

الفصل الأول

الاجتهاد

المقال الأول

نظريّة المقاصد المعقولة: نحو اجتهاد عقلانيّ مبسّط

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

١. مقدمة تمهيدية

أعتقد أنّا إذا كنّا نريد أن نقدّم الفقه الإسلامي في عالمنا المعاصر بشكل نسقي (Systematic) فذلك لا يتحقّق بالدفاع عن الاجتهاد التقليدي (Traditional)، إذ أنّ هناك مشاكل نظريّة وعمليّة ولهذا السبب فنلاحظ ظهور نماذج الاجتهاد الحديثة في الآونة الأخيرة وتوصّلت نتيجةً لداراساتي الفقهيّة إلى قناعةٍ وهي أنّه لا بدّ من تقديم نموذج بديل حديث لصياغة الفقه الإسلاميّ في صورة نسقيّة، وأحسب أنّ هذا البديل الحديث هونموذج الاجتهاد المبسّط القائم على نظريّة المقاصد المعقولة (Theory of reasonable targets). وهذا الاتجاه الفقهيّ يحاول أن يقدّم قراءة معرفيّة حديثة في تقييم الأحكام الشرعيّة بشكل عقلانيّ.

إنّ نظريّة المقاصد المعقولة نظريّة معرفيّة فقهيّة تقوم على مقاربة خارج ـ دينيّة، هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ نموذج الاجتهاد المبسّط منهج تأويليّ (Hermeneutic) يتأسّس على مقاربة داخل ـ دينيّة، وإنّما أريد هنا أن أقتصر على توضيح البنية النظريّة للبحث بشكل موسّع وأترك التطبيقات العمليّة إلى مجال آخر.

إني آخذ في هذا المقال من حيث المنهجية بمبدأ الموازنة الانعكاسية (Reflective equilibrium) لجون رولز فأحاول أن أوضّح تأثير نظريّة المقاصد المعقولة على

كيفيّة تكوّن منظومة الفقيه المعرفيّة بشأن الفقه الإسلاميّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ نظريّة المقاصد المعقولة نظريّة ترتبط بصعيد فلسفة الفقه فإنّنا لا نصدر في هذه النظريّة عن موقع الفقيه، بل عن موقع فيلسوف الفقه منظّرين لقراءة معرفيّة موضوعيّة في تقييم الاستنباطات الفقهيّة، ولذلك فالمباحث التي نحاول أن نقدّمها في هذه الدراسة الموجزة، سوف تكون مرتبطةً بالجوانب النظرية للبحث.

١.١ ضرورة تفكيك مقاربات خارج ـ دينية وداخل ـ دينية بعضها عن بعض

إنّ نظريّة المقاصد المعقولة إنّما هي اتجاه معرفيّ فقهيّ والخلفيّة الرئيسة التي يقوم عليها هذا الاتجاه، هي تفكيك مقولات مقاربات خارج ـ دينيّة وداخل ـ دينيّة بعضها عن بعض، بحيث يبيّن هذا الاتجاه أنّ المقاربة الداخل ـ دينيّة تتأثّر عن المقاربة الخارج ـ دينيّة فتتكيّف وفقًا لها وبالتالي فيجب أن تُفهم المقاربة الداخل ـ دينيّة على أساس المقاربة الخارج ـ دينيّة وهذا هونتاج طبيعيّ للعقلانيّة (Rationality).

١.٢.١ . أنحاء العلاقات القائمة بين العقل والدين من وجهة النظر الخارج ـ دينيّة

يمكننا أن نميّز في تقسيم عام على وجه استقرائي[1] شتى أنواع العلاقات القائمة بين العقل والدين بعضها عن بعض :

١ ـ علاقة دلاليّة (Semantic) ٢ ـ علاقة وجوديّة (Ontological)٣ ـ علاقة

---

(١) ممّا تجدر الإشارة إليه أنه يمكننا أن نتحدّث عن العلاقات الأخرى القائمة بين العقل والدين ولكن المقصود في المقام هوالعلاقات الأربع الآنفة الذكر.

معرفيّة(Epistemological) ٤ ـ علاقة نفسيّة (Psychological).

نستطيع أن نبحث عن توقف العقل على الدين أوعدمه توقّفًا دلاليًّا . في تعبير آخر: يمكننا أن نتساءل: هل نحصل على المفاهيم العقليّة من خلال النصوص الدينيّة (Scripture) فقط أوتفيد تلك المفاهيم المعنى في ذاتها مستقلّةً عن هذه النصوص؟ أظنّ أنّ المفاهيم العقليّة تدل على معانيها بقطع النظر عن الدين، وفي الواقع فلسنا بحاجةٍ للوهلة الأولى إلى مراجعة النصوص الدينيّة لأجل فهم المعانى التي تفيدها المفاهيم العقليّة، من قبيل السببية والضرورة والإمكان والامتناع وما شاكل ذلك.

وعليه فالمفاهيم العقليّة في ذاتها تدلّ على معانيها من وجهة نظر دلاليّة.

وانطلاقًا من النظريّة الاستخداميّة للمعنى (Usage theory of meaning) - التي طرحها فتغنشتاين(Ludwig Wittgenstein) في المرحلة المتأخرة من حياته الفلسفيّة - فمعانى المفاهيم العقليّة تتكيّف نتيجةً لاستخدامها في مجتمع لغوي عن طريق مستعملي اللغة (language _ users) وهذا يعني أنّ معاني الكلمات ليست ماهيات (Entities) موجودة من قبل، بل تتكيّف على مدى اشتراك مستعملي اللغة في الألعاب اللغويّة المختلفة، نحوكلمة «الموضوع» (Subject).

علاوةً على ذلك، فمن الممكن أن نبحث عن توقّف العقل على الدين أوعدمه توقّفًا وجوديًّا. فإنّ المقصود بذلك هنا هوكون المفاهيم العقليّة لها حقيقةٌ وجوديّةٌ أوعدمها بصرف النظر عن الإرادة الإلهية.

وللمثل نقول: إنّ مفهوم «الضرورة» في القضيّة القائلة بأنّ علاقة السببية بين الظواهر ضرورة لابدّية، هل هوماهية موجودة في الواقع الموضوعي مستقلاً عن النصوص الدينيّة التي تمثّل الإرادة الإلهية أومتوقّف على الإرادة الإلهية توقّفًا

وجوديًّا، بحيث لا يمكن أن يوجد أثره في العالم الخارجي مستقلاً عن الإرادة الإلهية؟ أظنّ أيضًا أنّ العقل لا يتوقف ـ وجوديًّا ـ على الدين.

والعلاقة الأخرى القائمة بين العقل والدين هي علاقة توقّف العقل على الدين أوعدمه توقّفاً معرفيًّا وذلك يعني أنّه هل يلزمنا أن نراجع النصوص الدينيّة لمعرفة الأحكام العقليّة وبالتالي للحصول على حجيّتها المعرفيّة، بحيث لا نستطيع أن نعرف صدق أيّ حكم عقليّ أوكذبه إلا من خلال النصوص الدينيّة؟ فلناحظ ـ مثلاً ـ الحكم العقليّ التالي:

«لا يمكن أن يجتمع وجود الشيء وفي نفس الوقت عدمه في موضوع واحد». هل نفهم صدق هذا الحكم العقلي أوكذبه بالمراجعة إلى النصوص الدينيّة أم نفهمه بقطع النظر عنها؟ أرى أنّ في قدرة العقل أن يكشف عن المعرفة العقليّة المسوّغة (Justified) بصرف النظر عن الدين، وعلى هذا الاتجاه فالعقل الإنسانيّ في حدوده يكشف عن شيء يكون مسوّغًا (Justified) لديه بحيث يريده الله تعالى. ففي الواقع بناءً على هذا الاتجاه لا يتبع العقل النصوص المقدّسة، بل يكشف عن صدق الأحكام العقلية أوكذبها مستقلاً عن الدين.

إنّ بعض المعتزلة يدافع عن هذا الاتجاه بشأن العلاقة القائمة بين العقل والدين وعندهم أنّ العقل لا يتوقّف ـ معرفيًّا ـ على الدين ولا بدّ من التحدّث عن الحجيّة المعرفيّة للأحكام العقليّة بصرف النظر عن النصوص الدينيّة.

ماذا يمكننا أن نقول في العلاقة النفسيّة القائمة بين العقل والدين؟ أظنّ أنّ العقل في إصدار أحكامه لا يحتاج إلى أيّ دافع دينيّ، فإنّ العقل يدرك المفاهيم العقليّة ويصدر حكمًا بشأن الأحكام العقليّة بقطع النظر عن الدين.

ونخلص ممّا ذكرناه آنفًا إلى أنّ العقل يمثّل موقفًا علمانيًّا (Secular) بالنسبة للدين من حيث العلاقات الدلاليّة والوجودّية والمعرفيّة والنفسيّة.

إنّ الذي يريد أن يحصل على منظومة معرفيّة (Set of belief) فقهيّة متّسقة فيجب عليه أن يدرس الأحكام الشرعيّة بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاستنباطات الفقهيّة وبين الأحكام العقليّة وأن يوازن بينهما. تبدوبحسب رأيي من حيث المنهجيّة صحّة المبدأ القائل بالموازنة الانعكاسية لجون رولز وأعتقد بذلك (كالموازنة التي تقوم بين كلا أطراف التفاعل في التفاعلات الكيميائيّة) وهويطبّق هذا المبدأ على حدوسنا (Intuitions) في المجالات المعرفيّة المختلفة وبالنظر إلى هذا المبدأ المنهجي يمكن لنا أن ننظّم منظومتنا المعرفيّة.

توضيح ذلك أنّ لنا حدوسًا عقليّة يختلف بعضها عن بعض في مجالات مختلفة بما فيها الفلسفة والأخلاق والكلام وغير ذلك من العلوم وهذه الحدوس تتراكم وبالتالي تكيّف مجموعةَ معتقداتنا العقليّة فإذا شكّلت حدوسنا العقليّة تنافيًا مع الاستنباطات / الأحكام الفقهيّة فعند ذلك يلزمنا مراعاة هذه الموازنة.

ولكي نفهم هذا التنافي بأحسن صورة فعلينا أن ننظر إلى المبادئ الوجوديّة والمعرفيّة لتلك الحدوس ونكشف الموارد التى ينشأ منها هذا التنافي. نستطيع أن ننسّق القضيّة التي نحن بصددها، من وجهة نظر معرفيّة أيضاً كالتالي:

توجد في نظريّة المعرفة الحديثة ـ كما نعلم ـ اتجاهات مختلفة فإنّ من الاتجاهات التي تبدولنا مبرّرةً نسبيًّا بين نظريّات «التسويغ»(Justification) بالنسبة إلى سائر النظريّات، الاتجاه التأصيليّ الوسطيّ (Modest foundationalism) ويعتبر رابرت آئودي (Robert Audi) من أبطال هذا الاتجاه المعرفيّ وعلى هذه الملاحظة المعرفيّة،

فسوف تتّصف الاستنباطات الفقهيّة التي حصل عليها الفقيه في مختلف الأبواب الفقهيّة، بالحجيّة المعرفيّة الأوليّة أوالتسويغ الظاهريّ (Primal facie justification)، بحيث كلّما تراكمت هذه الاستنباطات الفقهيّة كدليل أوّلي (Prima facie reason) إلى جانب بعضها البعض يكثر ويقلّ مستوى حجيّتها المعرفيّة نتيجةً لتفاعل المقاصد العامّة والخاصّة[1] فيما بينها من حيث التأثير والتأثّر، حتى تصل إلى مستوى الدليل النهائي (Ultimate reason) وعلى ضوء هذا المنهج فيمكننا أن نكوّن منظومةً معرفيّة فقهيّة متّسقة عن طريق دراسة مختلف الاستنباطات الفقهيّة وزنة حجيّتها المعرفيّة.

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 إلى 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.[2]

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أنّ هذه العملية المعرفيّة لا تختصّ بمناسبات

---

(١) سيوافيك فيما بعد الشرح الكامل في المقاصد العامة والخاصة.

(٢) 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.

العقل والدين فحسب، بل تتّسع لتشمل حدوسنا الأخرى. فلكي نحلّ التنافي القائم بين الاستنباطات الفقهيّة والأحكام العقليّة يجب علينا مبدئيًّا أن نرفع هذا التنافي من البين عن طريق دراسة مبادئه الوجوديّة والمعرفيّة، وفي بعض الأحايين لابد لنا من إجراء تعديلات على الاستنباطات الفقهيّة نتيجةً لتفاعل الحدوس المختلفة فيما بينها من حيث التأثير والتأثّر وفي الوقت نفسه أحيانًا تجب إعادة النظر إلى حدوسنا العقليّة. إنّ هذه الموازنة الانعكاسيّة ثنائيّة الحد ويعني ذلك أنّ الاستنباطات/ الأحكام الفقهيّة يجب أن توزن في ميزان العقل وأن تعتبر تلك الاستنباطات التي تدخل في حدود العقل مسوّغةً وأن لا تخل بقواعد اللعبة العقليّة.

وفي قناعتي أنّ الاستنباطات الفقهيّة التي نحصل عليها نتيجةً للموازنة الانعكاسيّة، يمكنها أن تعكس الإرادة الإلهيّة على ضوء نظريّة المقاصد المعقولة.

وفي نهاية مطافنا على أنحاء العلاقات القائمة بين العقل والدين نخرج بنتيجة وهي أنّ الأحكام/ الاستنباطات الفقهيّة على مستوى العقل تابعةٌ للمبدأ التكذيبي (Falsifiability)بحيث إذا لم يكن لها دفاع عقليّ فلا بدّ من الشكّ في حجيّتها الدينيّة وبكلمة أخرى: إنّ الفتاوى الفقهيّة التي تعبّر عن فهم وقراءة الفقهاء من النصوص المبيّنة لأحكام الشريعة المقدّسة، تكون تابعةً للمبدأ التكذيبي أي أنّها إذا لم تتلاءم مع الحدوس العقليّة فسوف تُعتبَر خطأً فتكذَّب وعلى هذا فيتوقّف اعتبار وحجيّة تلك الفتاوى الفقهيّة على موافقتها للحدوس العقليّة.

٢. المكوّنات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة

إنّ كل حكم شرعي في نظريّة المقاصد المعقولة يعقّب مقصدين. وبعبارة

أخرى: إنّ كل حكم إلهي يحتوي في ذاته مقصدين يمتّان إليه بصلة : ١ ـ المقصد الخاص ٢ ـ المقصد العام.

عند ما نقول «المقصد الخاص» نريد به احتواء ذلك الحكم الشرعي في ذاته لمقصد معقول وبكلمة أخرى: إنّه يجب أن يعقّب ذلك الحكم الإلهي مقصدًا معقولاً ولا بد أن يعيَّن له على مستوى العقل مقصدٌ معقولٌ وإلاّ يكون قد فقَد ذلك الحكم قيمته العمليّة وأمّا فيما يتعلق بالمقصد العام فيراد به تعقيب جميع أحكام الشريعة (أي جميع أبواب الفقه) أوبعضها (أي بعض أبواب الفقه) ـ ككلٍ ـ لمقاصد وعلى ذلك فالمقصد الخاص الذي يحتويه كل حكم إلهي، يجب أن يتلاءم مع هذه المقاصد العامة، الأمر الذي سوف يؤدّي إلى اتّساق علم الفقه داخليًّا.

وتجدر الإشارة إلى أنّه إذا لم يتلاءم أىّ مقصد خاصّ مع المقاصد العامّة فسوف يكون قد فقَد قيمته العمليّة ولم يكن الإنسان مسئولًا تجاه ذلك.

١.٢ . المقصود بالمقاصد المعقولة

إنّ المقصود هنا بالمقصد المعقول ليس هوالعلة التامّة أوالناقصة للحكم الشرعي، بل المراد به هوأن العقل الإنساني في مقام قبول الحكم الشرعي والأخذ به لا بدّ له أن يتصوّر لذلك الحكم مقصدًا معقولاً وإلاّ لرُدَّ من حيث العقلانيّة المنطقيّة، إذ العقل الإنساني لا يقبل شيئًا ليس له أىّ تبرير مقاصدي ولكي تتّضح المسألة بكل جلاء يجب أن نعلم أنّا بين ثلاثة فروض من الاستنباطات الفقهيّة:

الفرض الأول: أن تكون الاستنباطات الفقهيّة عقلانيةً(Rational)، أي يوجد دليل مناسب مسوَّغ لصالح تلك الأحكام الشرعيّة وهذا يعني أنّ العقل يستطيع أن يتصوّر لها مقصدًا معقولاً.

الفرض الثاني: أن تكون الاستنباطات الفقهية ضد عقلانيّة(Irrational) ، أي يوجد دليل مناسب مسوَّغ على تلك الأحكام الشرعيّة ويعني ذلك أنّ تلك الأحكام تخالف الحدوس العقليّة.

الفرض الثالث: أن تكون الاستنباطات الفقهيّة غير عقلانيّة، (Non rational) أي لا يوجد دليل مناسب مسوَّغ لا لصالح الأحكام الشرعيّة ولا عليها وهذا يعني أنّ العقل يسكت عن الحكم بذلك.

ونستخلص ممّا ذكرناه أنّ قبول الفرض الأول والأخذ به ينافي مع مبدأ العقلانيّة والفرض الثاني يكون مقتضى ذلك المبدأ وأما الفرض الثالث فهومن الممكن أن يكون مثارًا للنقاش والبحث.

أتصوّر أنّ الأخذ بالاستنباطات الفقهيّة غير العقلانيّة التي تُعتبَر عقلانيةً بالقوة من حيث المبدأ، يكون مقتضىً لمبدأ العقلانيّة وذلك بشرط أن يكون ضمن شروطٍ معيّنة وفي الواقع فلا محيص عن الأخذ بمثل هذه الأحكام الشرعيّة ومن ثم يتبيّن لنا أنّه ليس في الدين شيء باسم «التسليم من دون أيّ دليل» الذي يعبَّر عنه بعنصر «التعبّد» على القراءة التقليديّة الرائجة بين الفقهاء فالدعوة إلى التسليم تجاه أحكام الشريعة من دون أيّ دليل معقول إنّما هي دعوة إلى المحاربة للعقل الإنسانيّ وأمّا القراءة التي نقدّمها لعنصر التعبّد في الدين فهي قراءة موضوعيّة تلاءم العقلانيّة وهي ما نعبّر عنه بمنطقة الفراغ العقليّ؛ التي لا يجد العقل فيها دليلًا مناسبًا مسوَّغًا لا لصالح ذلك الحكم الشرعي ولا عليه.

وعلى هذا، فنظريّة المقاصد المعقولة لا تدافع عن نموذج الشريعة المتعبّدة، بل عن نموذج الشريعة العقلانية.

١.١.٢ . ضرورة التفكيك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات عند البحث عن المقاصد المعقولة

عند البحث عن المقاصد المعقولة لا بدّ من التفكيك بين المقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات.

وإنّما نتحدّث في المقاصد المعقولة عن مقام الإثبات لا الثبوت والذي تصل يدنا إليه، إنما هومقام الإثبات وأمّا مقام الثبوت فهوخارج عن نطاق معلوماتنا وعلى ذلك فنفهم مقام الثبوت عن طريق مقام الإثبات، بحيث يجب أن ينطوي الحكم الشرعي على مقصد معقول في مقام الإثبات حتى ندّعي احتواء ذلك الحكم للمقصد المعقول في مقام الثبوت.

ويهمّني أن أشير إلى أنّ نظريّة المقاصد المعقولة ليست تدّعي الكشف عن المصالح أوالمفاسد التي في متعلَّقات الأحكام عند التشريع، إذ أنّ ذلك خارج عن نطاق إدراك العقل، بل دعوانا إنما هي أنّ العقل يستطيع أن يكشف القراءة الصحيحة عن القراءة الخاطئة في عمليّة الاستنباط الفقهيّ فيكذّبها وبعبارة أخرى: إنّ العقل في مقدوره أن يدّعي كون أيّ حكم ليس في الشريعة وعدم كون ذلك الحكم مسوَّغًا وهذا بالتعويل على حدوسه.

٢.٢ . طريقة كشف المقاصد الخاصة والعامة

تُكشَف المقاصد الخاصّة في نظريّة المقاصد المعقولة عن طريق الحدوس العقليّة التي يزوّدها سائر العلوم ـ إنسانيةً أوتجريبيةً أودينيّةً ـ بالمواد الخام وأما المقاصد العامّة فهي عن طريق النصوص الدينيّة وعلى ضوء مبدأ الموازنة الانعكاسيّة فالمقاصد العامة تُعتبَر مقبولةً ومسوَّغةً لدى العقل فيما إذا لم تكن مخالفةً للحدوس العقليّة.

ولا بدّ من بيان نقطة في المقام وهي أنّ العقل هو الحاكم المطلق في عملية كشف المقاصد العامة والخاصّة.

١.٢.٢ . مبدأ التعدّديّة ونظريّة القراءات في عملية كشف المقاصد

إنّ نظريّة المقاصد المعقولة تصدر عن الموقع التعدّديّ (Pluralistic) في عمليّة كشف المقاصد العامّة والخاصّة وتعتبِر نظريّة تعدّد القراءات مسوَّغةً.

٢.٢.٢ . الحدوس العقلية ونظريّة حجيّة الظنون العقلية

إنّ الحدوس/ الإدراكات العقليّة[1] ـ كما نعلم ـ تنقسم إلى قسمين: ١ـ الحدوس اليقينيّة[2] ٢ ـ الحدوس الظنيّة.

إنّ نظريّة المقاصد المعقولة تعتبر الظنون العقليّة أيضًا كحجّةٍ في عمليّة كشف المقاصد العامّة والخاصّة وهذا لا يعني أنّ جميع أقسام الظنون العقليّة حجّةٌ، فإنّ بعض أقسام الظنون العقليّة تكون معتبَرةً ومسوَّغةً في نظريّة المعرفة الحديثة

---

(١) المراد بالعقل هنا هو جميع أنواعه الأربع: العقل التجريبيّ (الذي هو منشأ العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة) والعقل نصف التجريبيّ (الذي هو منشأ العلوم الرياضيّة) والعقل التجريديّ البحث (الذي هو منشأ علمي الفلسفة والإلهيّات) والعقل الحدسيّ (الذي هو منشأ علم عرفان النظريّ).

(٢) إنّنا نفرق في نظريّة المقاصد المعقولة بين اليقينين: اليقين المعرفي واليقين النفسي، والذي يُعدّ حجةً عندنا، إنما هو اليقين المعرفي ليس إلا. واليقين المعرفي يُؤخذ به ضمن شروط خاصة تُعتبر مقبولةً في نظرية المعرفة الحديثة، 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 إلى اليقين النفسي، إذًا فالقطع الذي يُعدّ حجةً، إنّما هو اليقين المعرفي لا النفسي.

فالظنون المعتبرة والمسوَّغة في نظريّة المعرفة الحديثة إنّما هي الظنون التي تنشأ من الحدوس التجريبيّة والحسيّة والعقليّة ضمنَ شروطٍ خاصّة، وعليه فالظنّ المعتبَر والمسوَّغ من حيث وجهة النظر المعرفيّة هوالظنّ الذي يستند إلى دليل مناسب وأمّا الظن المستند إلى علة أوإلى دليل غير مناسب فهوظنّ غير معتبَر ولا مسوَّغ.

إنّ نموذج الاجتهاد التقليديّ إنّما تُسوِّغ الظنون النقليّة ـ من قبيل ظهور الكلام والظنّ الحاصل من خبر الواحد ـ ويأخذ بها وأمّا الظنون العقليّة فلا يعتبرها حجّةً ولا يُسوِّغها وعلى هذا النموذج، فالظنّ العقليّ هوالظنّ الذي نحصل عليه عن طريق وسائل من قبيل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وما إليها.

والذي أرى في المقام هوأنّ الظنون الخاصّة التي تكون حجة عقلًا وشرعًا، لا تتلخّص في الظنّ الحاصل من خبر الواحد وظهور الكلام فحسب، بل تتّسع لتشمل بعض الظنون غير النقليّة أي الظنون العقليّة والتجريبيّة والحدسيّة.

وإنّ لنا على ذلك دلائل متعدّدة نذكر بعضها فيما يلي:

الدليل الأول: أنّ اليقين المستند إلى دليل مناسب يختصّ بنطاق علوم المنطق والرياضيّات ومثل هذا اليقين لا يوجد في سائر الحقول المعرفيّة ولذلك فإن اشترطنا حجيّة العقل بحصول اليقين فسوف نكون قد عطّلنا حجيّته في الواقع، وتعطيل العقل يستلزم هذا الدعوى غير المعقولة القائلة بأنّ الله قد فعل لغوًا وعبثًا في خلق العقل، ثم لوسلّمنا بالاستدلال الذي يدلّ على تعطيل العقل وتقديم النقل عليه وقلنا باعتباره فهذا نفسه يفيد الظنّ لا اليقين.

الدليل الثاني: أنّ المطالبة باليقين في الموارد التي لا يتوفّر فيها اليقين لدى البشر،

لا تتلاءم مع العقلانيّة. فالطرق المختلفة للحصول على المعرفة، حيث يترجّح احتمال صوابها على احتمال خطأها فهي موثَّقة ومعتبَرة وليس حصول الظنّ بصدق معتقدٍ ما (Belief) سوى كون احتمال صدق ذلك المعتقد أكثر من احتمال كذبه وعليه فالعقل لا يريد منّا أن لا نعتني بالظنّ ولا الاحتمال مطلقًا، بل يريد منّا أن نعتني به ضمنَ شروطٍ خاصّة.

الدليل الثالث: أنّ حجيّة الظنون النقليّة ـ هي الأخرى ـ تثبت بالظنّ العقليّ لا باليقين العقليّ؛ لأنّ احتمال خطأ العقل في مقام الاستدلال على حجيّة الظنون النقليّة ليس منتفيًا بأيّ وجهٍ من الوجوه، وفي نفس الوقت فالتبعيض بين الظنون العقليّة (والتجريبية) وبين الظنون النقليّة غير معقول، إذ أنّ الذي هومهمّ عند العقل، إنّما هواحتمال الصدق والتقرّب إلى الحقيقة وهذا الاحتمال فيما إذا لم يكن الوصول إلى الحقيقة أمرًا ممكنًا، فله قيمة معرفيّة سواء حصل من الدلائل العقليّة (والتجريبيّة) أومن الدلائل النقليّة.

ثم إنّ أهمّ دليل أقيم من قبل نموذج الاجتهاد التقليديّ على حجيّة الظنون النقلية هوالسيرة العقلائيّة ولكن نسي أصحاب الاجتهاد التقليديّ سيرةً عقلائيةً أخرى وهم في غفلةٍ عنها.

وكما أنّ هؤلاء العقلاء يعملون وفقًا للظنون النقليّة ضمنَ شروطٍ معيّنة فكذلك يعملون على طبق الظنون العقليّة والتجريبية ضمنَ شروطٍ متشابهة وهؤلاء يعملون بالظنّ الأقوى عند تعارض الظنون المختلفة وكذلك لا يعملون وفقًا للخبر أوالظهور عند عدم تلاءم مضمون خبر الواحد أوظهور الكلام مع المعتقدات الظنيّة العقليّة (والتجريبية) الأقوى. ومن لا يقبل ذلك فليسأل عنه العقلاءَ الذين يعيشون حوله.

إنّ القول بأنّ حجيّة الظن تنافي مع مفاد هذه الآية «... وإنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئًا» (سورة النجم/ ٢٨) مدفوعة بأنّ الآية المذكورة لا تدلّ على عدم حجيّة مطلق الظنّ، بل يدلّ على أنّ الظنّ ليست بحجّةٍ فيما إذا كان الحق ظاهرًا وسهلَ الوصول وهذا هونفس العقلانيّة. والعقلانية تؤمن بأنّ التقرّب إلى الحقيقة لا يكون بديلًا للوصول إلى الحقيقة فيما إذا كان الوصول إلى الحقيقة أمرًا ممكنًا.

ثمّ لوسلّمنا بالإشكال المزبور (أي عدم حجيّة مطلق الظنّ) فلا بدّ من القول بأنّ الظنّ النقليّ ـ هوالآخر ـ ليس حجةً؛ لأنّ لسان الآية المذكورة آبٍ عن التخصيص وأضف إلى ذلك أنّ عدم حجيّة الظن النقليّ يشمل نفس هذه الآية أيضًا.

٣.٢.٢. ضرورة الفصل بين الأحكام الاجتماعية وبين الأحكام الفردية في عملية كشف المقاصد المعقولة

يجب علينا أن نفصل بين الأحكام الشرعيّة الاجتماعيّة وبين الأحكام الشرعيّة الفرديّة في عمليّة كشف المقاصد المعقولة، فلا بدّ من تفحيص المقاصد المعقولة التي تحتويها الأحكام الاجتماعيّة، بأكثر احتياطٍ بالنسبة إلى الاحكام الفرديّة. وذلك لأنّ الكلام في الأحكام الاجتماعيّة يدور حول حقوق الآخرين، ممّا يستلزم احتياطًا في عمليّة التفحيص هذه.

٣.٢. المقاصد العامّة بمثابة الدليل المخصِّص والدليل الحاكم

تأسيسًا على مبدأ الموازنة الانعكاسيّة فالمقاصد العامة قد تصدر عن موقع

الدليل المخصِّص بالنسبة إلى المقاصد الخاصّة وذلك فيما إذا كان يحتفظ المقصد الخاص الذى يحتويه الحكم الشرعي، بعمومه فسوف لا يتلاءم مع المقاصد العامّة التي كان تقدّمها عليه بنحوالحكومة، الأمر الذي يستلزم تخصيص المقاصد العامة للمقاصد الخاصة فتأمّل جيّدًا.

أمر آخر وهوأنّ المقاصد العامّة تكون بمنزلة الدليل الحاكم والمقاصد الخاصة بمنزلة الدليل المحكوم على أساس المبدأ الآنف الذكر.

١.٣.٢. تقديم المقاصد العامة على المقاصد الخاصة عند التعارض

يُعدّ هذا الأصل من ضوابط المقاصد المعقولة، بحيث تقدّم المقاصد العامّة على 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 على 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.

٣. المكوّنات التأويلية لنظرية المقاصد المعقولة

تتشكّل المكوّنات التأويليّة لنظريّة المقاصد المعقولة من القواعد العمليّة ـ التطبيقيّة في عمليّة استنطاق النصوص الدينيّة ولا تسعني في المقام هذه الدراسة الموجزة أن أفحّص جميع القواعد واحداً تلوالآخر وأن أذكر مدى تبريرها أوعدمه، حيث يقتضي المقام مجالًا واسعًا ولذلك فأقتصر على القضايا التي ترتبط بالبنية العامّة للقواعد فقط.

١.٣ . المصادر المعرفية في عملية الاستنباط

تنقسم النصوص الدينيّة بناءً على نظريّة المقاصد المعقولة إلى قسمين: ١ ـ النصوص الأوليّة التي تتمثّل في القرآن الكريم ٢ ـ النصوص الثانويّة التي تتمثّل في السنة الشريفة. أظنّ أنّه لا يراعى في نموذج الاجتهاد التقليدي الاتّساق المنطقيّ بين النصوص الدينيّة عند عمليّة الاستنباط أوإن كان يراعى فنحن نواجه ذلك في حالات نادرة. فالمنظومة الفقهيّة التي يقدّمها نموذج الاجتهاد التقليديّ، إنّما هي منظومة متراكمة (غير متّسقة) تتكيّف على أساس كون السنّة هي «المركز » والقرآن هو«الأطراف» وأمّا المنظومة الفقهيّة التي يقدّمها نموذج الاجتهاد المبسّط فهي ـ على العكس من ذلك ـ منظومة متّسقة تتكيّف على أساس كون القرآن هو«المركز» والسنّة هي «الأطراف» وهذا هومقتضى العقلانيّة التي تدافع عنها نظريّة المقاصد المعقولة.

وانطلاقًا من العقلانيّة النقديّة فيبدولنا امتياز آخر لنموذج الاجتهاد المبسّط وهوأنّه يستخدم منهج نقد المتن في تقييم الروايات التي تمثّل السنة الشريفة ويأخذ بمنهج نقد السند كأداةٍ مؤيِّدة فقط وعلى ذلك فمنهج نقد المتن يُعتبَر منهجًا أوليًّا ومنهج نقد السند منهجًا ثانويًّا.

توضيح ذلك أنّنا عندما نواجه روايةً من الروايات فلا تخلومن أربعة احتمالات:

الاحتمال الأول: صحيحة السند والمتن

الاحتمال الثاني: ضعيفة السند والمتن

الاحتمال الثالث: صحيحة السند وضعيفة المتن

الاحتمال الرابع: ضعيفة السند وصحيحة المتن

فالأول يسند إلى الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ والائمة من آل الرسول ـ عليهم السلام ـ والثاني يضرب عرض الحائط وكذلك الثالث إذا لم يتحمّل التأويل ضمنَ شروطٍ خاصّة وأمّا الرابع فيصدّق ولكن لا يسند إلى الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ . والضابط العام في صحّة المتن موافقته للقرآن أوالسنة الثابتة ولا دور للسند إلّا صحّة الإسناد إلى المسند إليه إذا كان المتن صحيحًا. فصحّة السند لا تصحّح المتن وإنّما هي من أسباب صحّة النسبة على هامش صحة المتن وبعبارة أخرى: لا يصدَّق على الرسول ما يكذّبه القرآن أوالسنة الثابتة وإن صحّت إسناده وقد يصدّق عليه ما يصدّقه القرآن أوالسنة الثابتة وإن ضعفت إسناده، فلا يسند الحديث صحيحًا إلا متنه الموافق للقرآن أوالسنة الثابتة دون سنده ولا نحتاج إلى صحّة السند في متنٍ صحيح إلّا لإتقان النسبة إلى الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ . فإنّ المتن الصحيح لا يختصّ بالرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ ثم لا تفيدنا صحّة السند في متن لا يلاءم القرآن أوالسنة الثابتة فإنّ الباطل لا يصدر عن الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الضابط العام أعلاه يجب أن يُفهم على ضوء نظريّة المقاصد المعقولة.

٢٫٣ . التعدّديّة الفقهيّة والفقه العلمانيّ

يحسن بنا في المقام أن نلمع إلى نقطة مهمّة وهي أنّ كل استنباط فقهي على الحصر العقلي لا يخلومن ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: أن يكون الاستنباط الفقهيّ استنباطًا ذاتيًّا (Subjective)

الفرض الثانيّ: أن يكون الاستنباط الفقهي استنباطًا موضوعيًّا(Objective) بالفعل

الفرض الثالث: أن يكون الاستنباط الفقهي استنباطًا موضوعيًّا بالقوة.

فالأول باطل يجب رفضه على جميع نماذج الاجتهاد والثاني حق يجب الأخذ به على جميع نماذج الاجتهاد وأما الثالث فهوحق عند سائر نماذج الاجتهاد بنحوالتعيين وعند نموذج الاجتهاد المبسّط بنحوالتخيير. وبهذا المعنى الذي ذكرناه في الفرض الثالث فيمكن الدفاع عن التعدّديّة الفقهيّة على مستوى العمل وبالتالي عن الفقه العلمانيّ على مستوى النظر[1].

٣.٣. القواعد الخاصّة والعامّة في عملية استنطاق النصوص الدينية

إنّ نموذج الاجتهاد المبسّط يستعين في عملية فهم واستنطاق النصوص الدينيّة بالقواعد الخاصّة للّغة أي القواعد الغراماتيقيّة(Grammatical) وبالقواعد العامّة للّغة أي القواعد الدلاليّة العامّة من قبيل قاعدة «العام والخاص» وقاعدة «المطلق والمقيّد» وقاعدة «الظاهر والنصّ» وغير ذلك من القواعد المذكورة في محلها وعلى ضوء هذا النموذج فالقواعد التي تستحقّ الدراسة والتحقيق في عمليّة الاستنباط والاستنطاق إنّما هي القواعد العامّة والخاصّة المرتبطة بالجانب التطبيقيّ ـ العمليّ للّغة فقط.

وأمّا العلم الذي يدرس تلك القواعد العامّة والخاصّة في عمليّة الاستنباط فهو ـ عندي ـ علم الوسائل. أرى 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 على تعريف العلم وخصوص ما يشتمل التعريف عليه من عناصر أربع وأترك الحديث فيه إلى مجال آخر إن شاء الله.

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع المقال الثالث من هذا الفصل.

إنّ علم الوسائل ـ على ما يبدولي ـ هوالعلم الذي يبحث عن الأدوات العامّة للتبيين (Explanation) الذاتي أوالموضوعي في عملية فهم الدين. وهذا التعريف ـ كما تلاحظون ـ يشتمل على أربعة عناصر: ١ ـ الأدوات العامة ٢ ـ التبيين الذاتي (Subjective Explanation) ٣ ـ التبيين الموضوعي(Objective Explanation) ٤ ـ فهم الدين.

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

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

ب ـ الأداة العقليّة والتي تتكفّل بيانها نظريّة المقاصد المعقولة على مستوى 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

إلى فهم الدين وبعضها الآخر يقوم بدور الإبطال بالنسبة إليه.

وتجدر الإشارة إلى 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 على 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 وعلى 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 على نظريّتنا المسمّاة بالمقاصد المعقولة ـ على 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.

١. سيرة لاكاتوس العلميّة

كان لاكاتوس (١٩٢٢ ـ ١٩٧٤) مجريا بالمولد، فقد ولد بالمجر عام ١٩٢٢ في عائلة ليبزتز واختير اسم لاكاتوس (المشتق من اسم «لوكسميث»)، فقد كان طالبًا في الدراسات العليا تحت إشراف جورج لوكاتش، وفي عام ١٩٤٨ تولّى منصب «سكرتير» في وزارة التعليم، فكان مسؤولًا عن إصلاح ديمقراطيّ للتعليم العالي، وفيما بعد سُجن أربع سنوات تقريبًا من ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣، منها سنة في حبس انفراديّ، وكان ذلك بسبب دعوته التعديليّ(Revisionism)، ثم عمل بين

عامي ١٩٥٤ و١٩٥٥ 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 ١٩٥٦، 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 ١٩٦٩، 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 ١٩٧٤ 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.

٢. نظريّة برنامج البحث في فلسفة العلم

لقد التفت فلاسفة العلم منذ برهة من الزمان إلى 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 على 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 شتى المشاكل والأزمات.

يحسب لاكاتوس أنّ الباحث الذي يبحث في حقل من الحقول العلميّة، يقبل مجموعةً من النظريّات التي تتغيّر وتتحوّل على 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 فيبقى 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 على أنّ تبعيّة الباحث لهذا البرنامج والنموذج الفكريّ المسلكيّ أمر لاشعوري وخفيّ تمامًا.

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

١ ـ النواة الصلبة (Hard Core)

٢ ـ الحزام الواقي (Protective Belt)

٣ ـ المساعدُ على الكشفِ الإيجابيُّ (Positive Heuristic)

٤ ـ المساعدُ على 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) ، ويرى 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 نحو وجهات نظر باول فيرآبند (Paul Feyerabend) ومذهبه في الفوضويّة المنهجيّة.

١.٢. 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 أخرى: إنّ النواة الصلبة لبرنامج البحث مجموعة من المعتقدات (Beliefs) التي لا يمكن رفضها إلا على حساب رفض كل البرنامج نفسه.

عند لاكاتوس، إنّ الفرضيّات التي تشكّل النواة الصلبة لبرنامج البحث، تعدّ غير قابلة للتفنيد والدحض على أساس قرار منهجيّ (Methodical Decision ـ making) وحتى لووجدت موارد للدحض فسوف يحاول الباحث القائل بتلك الفرضيّات أن يدفعها عنها وفي سبيل ذلك يتمسّك بالفرضيّات الأخرى التي تسمّى 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 إلى حدود لا تقبل فيها أيّ تفنيد.

على أية حال، إنّ الباحث ـ عند لاكاتوش ـ يتخذ في مرحلةٍ ما قراره ويبني على 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.

٢.٢. 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 إلى 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 مستوى 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 إلى الأطراف تبيّن المعطيات المعرفيّة؛ الفرضيّات ذات المستوى الأعلى (Upper ـ level) ـ والتي تكون أقرب إلى النواة أوالمركز ـ تبيّن الفرضيّات ذات المستوى الأسفل ولذلك فالنظريّة المركزيّة تعدّ مبدأ التبيين الغائيّ.

وعليه، فإنّ الفرضيّات المساعدة بكل ما في الكلمة من معنًى 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 إلى سائر برامج البحث البديلة (Alternative).

٣.٢. 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 على الكشف السلبي يشمل ـ على العموم ـ الدلالات والتوجهيات الواقية ذات الجوانب السلبيّة التي تبيّن كيف يجب أن لا يُسيَّر برنامج البحثي حتّى لا يُخَلَّ بالنواة الصلبة، وفي الأغلب يؤدّي «المساعد على الكشف السلبي» إلى انضياف الفرضيّات إلى برنامج البحث.

وأمّا المساعد على الكشف الإيجابي فهوالذي يوجّه المشتغلين بالعلم إلى ما ينبغي أن يفعلوه.

عليه، فالمساعد على 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 على الكشف الإيجابي» أيضًا إلى انضياف الفرضيّات الأخرى إلى برنامج البحث، وفي الواقع فالفرضيّات المساعدة في الحزام الواقي لبرنامج البحث تُهيّأ وتتكيّف من حيث الأساس عن طريق دلالة وتوجيه «المساعد على الكشف الإيجابي» للبرنامج.

وبالإجمال، لا بدّ أن يؤدّي المساعد على الكشف الإيجابي والكشف السلبي معًا إلى 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 إليها تدريجيًّا، وأما برنامج البحث المتفسّخ (Degenerating) أوالمتدهور فهوالذي بات يتأخر عن الواقعيّات المتواجدة أيضًا ويحاول على الدوام أن يصل إليها، فهكذا برنامج يكون على سبيل الحصر بصدد تبيين الواقعيّات المعلومة والمعروفة.

ومن الجدير بالانتباه أنّ برنامج البحث للاكاتوس وإن كان نظريّةً تُستخدم غالبًا في تحليل اتّجاهات العلوم التجريبيّة، لكنّه بناءً على الروح العامّة القائمة في

هذه النظريّة يُلاحَظ بصراحةٍ أنّ هذا النموذج التحليلي (Analytical Model) يمكن له التطبيق على 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 إلى سائر الحقول المعرفيّة وعلى ضوء هذا الأساس فسوف أتناول المنهج الاجتهادي بقراءتي الشخصيّة المتواضعة من خلال ذلك النموذج التحليلي بالبحث والدراسة.

٣. الاجتهاد اللاكاتوسي: نحو برنامج اجتهاد جديد

لقد توصّلت في دراساتي الفقهيّة الأخيرة إلى 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 الفتاوى/ 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 الفتاوى/ الأحكام الشرعيّة وهذه المجموعة تواجه أحيانًا في صعيد العمل شتى المشاكل والأزمات.

أحسب أنّ الفقيه اللاكاتوسي الذي يبحث في باب من أبواب الفقه، يقبل مجموعةً من الاستنباطات التي تتغيّر وتتحوّل على 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 فيبقى 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 على 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 شتى الأجزاء الرئيسة كالتالي:

١ ـ النص المقدّسة = النواة الصلبة

٢ ـ المقاصد المعقولة = الحزام الواقي أوالفرضيّات المساعدة

٣ ـ الخلفيّات الإيجابيّة = المساعد على الكشف الإيجابي

٤ ـ الخلفيّات السلبيّة = المساعد على الكشف السلبي

١.٣. النص المقدّس

إنّ النواة الصلبة / النص المقدّس في كل برنامج بحث أوعمليّة استنباط

تحتوي على 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[1]، والفقيه القائل بهذه العناصر لا يفكّر في حذفها أوتعديلها فحسب، بل ويعتبرها قاعدةً وبنيةً أساسيّةً لتطوّر ونموبرنامجه الاستنباطيّ. بعبارة أخرى: إنّ هويّة النص المقدّس التي تعتبر نواةً صلبةً لبرنامج البحث، تتضمّن داخلها مجموعةً من الخلفيّات التي لا يمكن رفضها إلّا على حساب رفض كل العمليّة الاستنباطيّة نفسها، وهذا يعني اكتشاف كون العناصر الداخليّة في النص المقدّس تتّصف بطابع التأريخيّة بالمعنى الذي ذُكِر في الهامش، وبالتالي يعني عدم وجود رسالةٍ في ذلك النص التشريعي لنا اليوم، وهذا معنى 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 على أساس قرار منهجيّ وحتى لووجدت موارد للنقض فسوف يحاول الفقيه القائل بتلك العناصر أن يدفعها عنها وفي سبيل ذلك يتمسّك بالفرضيّات المساعدة التي تسمّى 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

---

(١) وتفنيده يعني كون النص المقدّس تأريخيًّا بمعنى الموقتيّة أوالمتغيريّة

المنهج الحدسي (Intuitive) القائم على 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 إلى 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.

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

٢٫٣ . المقاصد المعقولة

إنّ علم الفقه لكي يبعد التفنيدات والهجمات عن العناصر الأساسيّة المذكورة أعلاه ـ التي تُعتبر نواةً صلبةً للعمليّة الاستنباطيّة ـ يتوسّل إلى 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 مستوى أسفل تحامي عن النواة الصلبة/ النص المقدّس، هذه من ناحية ومن ناحية أخرى أنّ المعطيات المعرفيّة المختلفة التي توجد في العلوم البشريّة، بدورها تحامي عن تلك المقاصد المعقولة.

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

وعليه، فإنّ المقاصد المعقولة بكل ما في الكلمة من معنًى 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 إلى سائر العمليّات الاستنباطيّة البديلة.

٣.٣. 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 على 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:

١ ـ خلفيّة كون الشريعة المقدّسة ذات مقاصد معقولة

٢ ـ خلفيّة حجيّة الظنون العقليّة

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

٤ 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 إلى انضياف الخلفيّات الأخرى إلى عمليّة الاستنباط، وفي الواقع فالمقاصد المعقولة في الحزام الواقي للعمليّة الاستنباطيّة تُهيّأ وتتكيّف من حيث الأساس عن طريق دلالة وتوجيه خلفيّات تلك العمليّة.

وأمّا الخلفيّات السلبيّة فتشمل ـ على العموم ـ الدلالات والتوجهيات الواقية ذات الجوانب السلبيّة التي تبيّن كيف يجب أن لا تُسيَّر العمليّة الاستنباطيّة حتّى

لا يُخلَّ بالنص المقدّس الذي هو النواة الصلبة، وهي كالتالي:

١ ـ ردّ خلفيّة كون الشريعة ليس لها مقاصد معقولة

٢ ـ ردّ خلفيّة عدم حجيّة الظنون العقليّة

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

٤ ـ ردّ خلفيّة عدم التفكيك بين الفقه والمعرفة الفقهيّة.

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

وبالإجمال، لا بدّ أن تؤدّي الخلفيّات الإيجابيّة والسلبيّة معًا إلى 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 على 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 إليها تدريجيًّا، وأما العمليّة الاستنباطيّة المتفسّخة أوالمتدهورة فهي التي باتت تتأخّر عن الحوادث المتواجدة أيضًا وتحاول على الدوام أن تصل إليها، فهكذا عمليّة استنباطيّة تكون على سبيل الحصر بصدد تبيين الحوادث المعلومة والمعروفة.

المقال الثالث

تأثير الخلفيّات على فهم الفقيه

١ . عدم إمكان تجريد الفقيه لنفسه عن الخلفيّات

إنّ المعرفة الدينيّة ـ بما فيها المعرفة الفقهيّة ـ لا تستند إلى 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 على قاعدتين: قاعدة داخليّة ـ أعني الكتاب والسنة ـ وقاعدة خارجيّة ـ أعني الخلفيّات والقبليّات (Presuppositions) للقارئ للنص ـ.

بناءً على هذا، ما دام لم تنضمّ القاعدة الخارجيّة للمعرفة الدينيّة إلى قاعدتها الداخليّة فسوف تصبح الشريعة صامتةً وتبقى هكذا إلى الأبد، والقاعدة الخارجيّة للمعرفة الدينيّة هي ما يفتح قفل «الشريعة الصامتة» ويبدّلها إلى «شريعة ناطقة».

والنص الدينيّ وإن كان كيانًا صامتًا من دون خلفيّة إلاّ أنّه يصبح ناطقًا بعد إضافة الخلفيّات والقبليّات إليه، 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 المعنى والمحتوى، 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 معنًى إلى الفعليّة.

وعليه فإنّ فهم الشريعة والمعرفة الدينيّة يتكيّف نتيجةً للتعامل والحوار الثنائيّ (Dialog) بين «الخطاب» و«المخاطب»، ولكلٍ منهما حظٌّ في تكوين معنى النص وبالتالي في فهم المعنى والحصول على 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 أوأبى 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 على تقدير الإمكان ـ لا يُعدّ دينيًّا على حد تعبير الأستاذ جواد الآملي.

٢. التأثير الشعوري واللاشعوري للخلفيّات

بناءً على ما تقدم، يتبيّن لنا جليًّا أنّ للخلفيّات والقبليّات تأثيرًا على تكييف فهم الفقيه للنص المقدّس، وهذا التأثير في بعض الأحيان يكون شعوريًّا وفي

أغلب الأحيان لاشعوريًّا، وسوف يصعب على الفقيه جدًّا أن يأمن من التأثير الأخير للخلفيّة ـ أي التأثير اللاشعوري ـ وإذا زعم أنّه قد جرّد نفسه عن تلك التأثير فعلى أكثر تقدير لا يزال يبقى وجود الاحتمال دائمًا، بل وهذا الزعم غير مسوَّغ (Unjustified) .

٣. تقسيم الخلفيّات

في ظنّي أنّ الخلفيّات ـ في تقسيم عام ـ تنقسم على الحصر العقلي إلى 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 إلى هذه القائمة.

وجدير بالذكر أنّ بعض هذه الخلفيّات تُعدّ معطيات آليّة واستنطاقيّة للنص المقدّس وبعضها معطيات استفهاميّة للنص وبعضها معطيات ترجع إلى 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 على ضوءها، والخلفيّة الوجوديّة تنقسم بدورها إلى ستّة أقسام استقرائيًّا:

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

٢ ـ الخلفيّة الوراثية والتي ورثها من الوالدين ماديًّا أومعنويًّا.

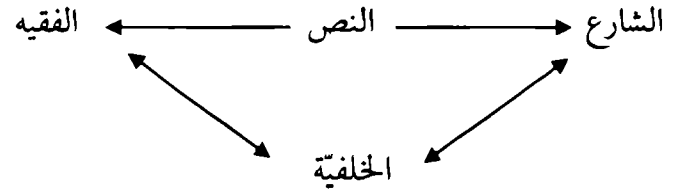
٣ ـ الخلفيّة النفسيّة (Psychological) والتي ترتبط بحالات الفقيه النفسيّة إيجابيّةً كانت أوسلبيّةً، نحوالغضب والشهوة والطمع والفرح وغير ذلك.

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

٥ ـ الخلفيّة المكانيّة والمرتبطة بكون الفقيه شرقيًّا أوغربيًّا.

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

ومن الضروري هنا الإشارة إلى 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:



٤. الأنواع الثلاثة من الخلفيّات

إنّ كل خلفيّة يستند إليه ويتبعه الفقيه ـ شعوريًّا أولاشعوريًّا ـ في عملية

الاستنباط، لا يخلوعلى 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 على الافتراض فلا يمكن فيه حسم الخلاف، لأنه لا يوجد في المقام ميزان/ مقياس وضابط يتراضى عليه الخصيمان ولذلك لا يزال يبقى الخلاف قائمًا.

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

هذا والخلفيّة الموضوعيّة تنقسم بدورها إلى 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 مقتضى مبدإ الحقيقة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم على الخلفيّات

الموضوعيّة بالفعل، يجوز له أن يتعدّى حدود نفسه في مدى حجّيته وأن يكون حجةً للغير.

وأمّا مقتضى مبدإ العدالة فهو أنّ فهم الفقيه الذي يقوم على الخلفيّات الذاتيّة أو الموضوعيّة بالقوة، لا يجوز له أن يتعدّى حدود نفسه في مدى حجّيته وعلى أكثر تقدير يكون حجةً لنفسه فقط، ولا يكون حجةً للغير أللهم إلا أن يلتزم به من عنديّاته.

٥. صعوبة وتعذّر نقد الخلفيّات

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

إنّ الإجابة على هذا السؤال عمل شاقّ وعسير؛ لأنّه بأيّ اتّجاه معرفيّ من نظريّات التبرير/ التسويغ (Justification)[1] نريد أن ننتقدها؟ والحال أنّ اختيار كل واحد منها بذاته خلفيّة أخرى 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 الأولى، فهذا دور وإمّا بغير ذلك الاتّجاه المعرفيّ فننقل الكلام إليه وهكذا يؤدّي إمّا إلى الدور وإمّا إلى التسلسل،

---

(١) توجد في نظرية المعرفة الحديثة ـ كما نعلم ـ اتجاهات مختلفة في نظرية التسويغ وأذكر هنا أهمّها كالتالي:

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

٢ ـ النظرية التأصيليّة الوسطيّة (Modest foundationalism)

٣ ـ الأصول الموضوعة (Postulates)

٤ ـ النظرية الاتساقيّة مع قراءاتها المختلفة (Coherentism)

إذًا فلا سبيل لا إلى الإثبات ولا إلى الإنكار، بل والقضيّة ـ أي الخلفيّة الموضوعيّة بالفعل ـ يجب أن تكون قائمةً على الأصل الموضوع (Postulate).

٦. النتائج المنطقية المترتّبة على البحث

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

١.٦. نتائج البحث في مسألة التقليد

ـ ثبوت حق الانتقاد والاعتراض على الفتوى ـ التي هي فهم الفقيه ـ للمقلِّد.

ـ حريّة الرجوع إلى كل فقيه في أية فتوى من الفتاوى سواء كان الفقيه حيًّا أوميّتًا وبالتالي بطلان نظريّة أعلميّة الفقيه.

٢.٦. نتائج البحث في مسألة الاجتهاد

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

ـ نسبيّة ظاهرة المنهج والتخصّص في الحصول على 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 على سبيل العجالة أن أسجّل حول هذه القضيّة الهامّة ملاحظاتي الشخصيّة المتواضعة ـ تاركًا لمختلف القراءات مع مناقشاتها وردودها إلى مناسبة أخرى ـ على أساس المعطيات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة دون أن أدخل في التفاصيل المطوّلة. ولهذا أكتفي هنا بإثارة بعض الأفكار للبحث والتداول.

١. تعريف القياس

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

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

ـ **الركن الأول**: النص الواقعي[١] (المقيس عليه) وهوالمحل الذي ثبت حكمه في الشريعة المقدّسة.

ـ **الركن الثاني**: النص المفترض[٢] (المقيس) وهوالموضوع الذي يراد معرفة حكمه عن طريق توسعة مدلول النص الواقعي في حكمه الجزئي.

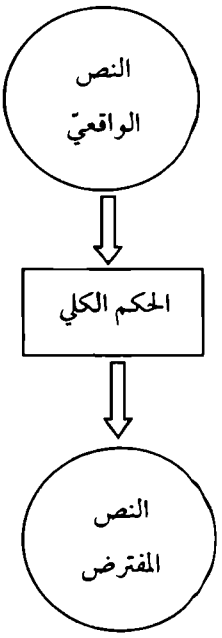
ـ **الركن الثالث**: الحكم ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع المقدس على النص الواقعي والذي يُطلب توسعته للنص المفترض.

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

---

(١) النص الواقعيّ هوالنص الذي أُعتبِر له حكم خاصّ به من قبل الشارع المقدس وليس له سؤال حتى يطلب جوابًا مناسبًا لنفسه وبالتالي فينتقل من مرحلة «المجهول» إلى مرحلة «المعلوم».

(٢) النص المفترض هوالنص الذي يُفترض كنص اعتباري له سؤال يقتضي الحكم الخاصّ الذي هوجواب مناسب له.



١.١. قسما القياس

إنّ القياس الفقهي ينقسم ـ على تقديري الشخصي ـ إلى قسمين: قياس إثباتي وقياس إبطالي.

والسبب في ذلك يعود إلى نوعيّة التوسعة من كونها إيجابيّةً أوسلبيّةً.

عليه، فالقياس الإثباتي هوالقياس الذي يُوسَّع فيه مدلول النص الواقعيّ للنص المفترض في حكمه الجزئي توسعةً إيجابيّةً بمعنى 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 على موافقته للمدلول الموسَّع. وهذا هومعنى كون التوسعة سلبيّةً.

٢. تأسيس قاعدة عامّة: «لا قياس في التعبّديّات»

وفقًا لما توصّلنا إليه في نظرية المقاصد المعقولة من نتيجة ـ وهي أنّ التعبّد في

الدين هي ما يعبّر عنه بمنطقة الفراغ العقلي؛ التي لا يجد العقل فيها دليلًا مناسبًا مسوِّغًا لا لصالح الحكم الشرعي ولا عليه 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.

٣. 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 إلى السياق التأريخيّ الخاصّ الذي كان لا يُعتنى فيه إلى 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 إلى 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 فوضى معرفيّة 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.

٤. حصيلة البحث

ممّا قلنا آنفًا، اتّضح لنا أنّ الاجتهاد القياسيّ ـ بالمعنى الذي بيّنّاه ـ أمر معقول يمكن الأخذ به وتطبيقه على الشريعة الإسلاميّة، وهذا البيان الجديد يهيّئ للفقه الإسلامي أرضيّةً مناسبةً تساعده على التقريب من فكرة «مقاصد الشريعة» على ضوء نظريّة 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 دعوى مفادها أن القرآن الكريم من حيث المعرفيّة الدينيّة يعتبر مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا، وأمّا السنّة فلا بدّ أن تُقيّم وتُفهم على ضوء هذا المصدر المعرفيّ، وفي الواقع فإنّ السنّة هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسولﷺ، بعبارة أخرى: هي مجموعة استنباطات من الرمزيّات الخفيّة للقرآن التي قد حصل عليها الرسولﷺ بإيحاء ثانٍ من قبل الله سبحانه وتعالى على بيانٍ سيأتي فيما بعد.

إنّ الطريقة التي نراها مناسبة لإثبات دعوانا، إنّما هي نموذج التحليل الفينومينولوجي (الظاهراتيّ) القائم على المقاربة داخل الدينيّة وسنبيّن على ضوء هذا النموذج أنّ تفسير الآية ٢٢ من سورة الجن والآية ٢٧ من سورة الكهف بشكل تأويليّ، يدلّنا على كون القرآن مصدرًا معرفيًّا دينيًّا وحيدًا.

١. أفهوم «الملتحد» في القرآن الكريم

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

الموضع الأول: سورة الجن (الآية: ٢٢)، يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾، حيث يظهر من الآية أنّه لم يكن للرسول صلى الله عليه وآله ملتحدًا إلّا الله سبحانه وإنّما كان ملتحده الموحى إليه هوقرآنه كما هوتعالى ملتحده في كل ما كان يحتاجه، تكوينًا وتشريعًا.

الموضع الثاني: سورة الكهف (الآية: ٢٧)، يقول تعالى: ﴿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 المعنى الذي تفيده الآية الأولى، ولكن بفارق وهوأنّ الآية الأولى تثبت للرسول صلى الله عليه وآله ملتحدًا وجوديًّا باعتبار رجوع الضمير في«مِن دُونِهِ» إلى الله تعالى، وأمّا الآية الثانية فتثبت له ملتحدًا معرفيًا أي في مجال المعرفة باعتبار رجوع الضمير في ﴿مِن دُونِهِ﴾ إلى الكتاب أي القرآن الكريم لا إلى الربّ، وذلك من خلال وجود القرائن المتّصلة في ذات الكلام من قبيل: ﴿اتْلُ﴾، ﴿مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾، ﴿كِتَابِ رَبِّكَ﴾ و﴿كَلِمَاتِهِ﴾ مضافًا إلى أنّ الضمير في الكلام يرجع أدبيًّا إلى المضاف لا إلى المضاف إليه.

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

إلى هنا اتّضح لنا أنّه ليس للرسول صلى الله عليه وآله أيّ ملتحدٍ ـ سواء أكان وجوديًّا أم

معرفيًّا ـ سوى الله وكتابه الغنيّ. على هذا الأساس فيتعيّن واجبنا هوالآخر في المجال المعرفي، بحيث يجب علينا أن نستند في تحصيل المعارف الدينيّة إلى القرآن الكريم فقط وألاّ نتّخذ غيره ملتحدًا معرفيًّا على حد التعبير القرآني.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه عند ما نقول هنا «يجب علينا أن نستند في تحصيل المعارف الدينيّة إلى 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 على 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[1] يقدّم لنا السنّة النبويّة كمصدرٍ معرفيٍّ لا محيص عنه؟!، وعلى ذلك فإنكار السنّة النبويّة يعني في الواقع إنكار نفس القرآن.

٢. الجوانب الأربع للقرآن

بناءً على نموذج التحليل الفينومينولوجي فإنّ للقرآن الكريم على مستوى 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

---

(١) آل عمران: ٣١، الحشر: ٧، النحل: ٤٤، النساء: ٥٩ و٦٥، الجمعة: ٢، الأحزاب: ٢١

د ـ الجانب الرمزي النسبي

إنّ الجوانب الدلاليّة للقرآن ـ نصيّةً كانت أوظهوريّةً ـ تتّسم بعلامة السعة والشمولية حتّى تتّسع لتشمل جميع المخاطبين منهم النبيّ الأكرمﷺ 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 المعنى الذي قصده المتكلم، بحيث لا يحتمل الإنسان غير ذلك المعنى الواحد المقصود ويسمّى بالنصّ، وقد لا يكشف بالوضوح عن المعنى الذي قصده المتكلم، بل يحتمل أكثر من معنى بشأن مقصود المتكلم لكنّه راجح في أحدها ومن جهة أخرى فإنّ المعنى المرجوح من بين المعاني لا يؤخذ به في منهج العقلاء ولا تدور عليه رحى المحاورة، وإنّما يؤخذ بالمعنى الراجح وهذا يسمّى 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 إلى نقطةٍ وهي أنّ الظهور ينقسم إلى ظهور ابتدائيّ وظهور استقراريّ، ولتمييز الظهور الابتدائي عن الظهور الاستقراري نوردمثالين:

١ـ 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.

٢ـ 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 رسولهﷺ 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 عليعليه السلام: «إنّ لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجّي» و«إنّها مفاتيح كنوز القرآن».

فليس لغير صاحب السرّ التنقّب عن معانيها أوالتخرّص بالغيب فيها، اللّهمّ إلا ما ثبت منها عن الرسولﷺ أوالأئمة من آل الرسولعليهم السلام 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»[1] 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 ﷺ[2] 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.

٣. 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 ﷺ 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

---

(١) 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.

(٢) 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.

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 الرسولﷺ 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 لها، ومن هنا يتبيّن لنا سبب كون تلك المعارف رمزيّةً...

انطلاقًا من الشواهد التاريخية فنعلم أنّ الصلاة كانت واجبةً على النبيﷺ 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 الرسولﷺ!

وعلى أساس الآية ٢٧ 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 الرسولﷺ، بعبارة أخرى: هي مجموعة استنباطات من الرمزيّات الخفيّة للقرآن التي قد حصل عليها الرسولﷺ بإيحاء ثانٍ من قبل الله سبحانه وتعالى.

٤. 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.

٥. 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 الرسولﷺ.

السؤال الأول: من الممكن أن يحصل النبي ـ صلى‌الله عليه وآله ـ على 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 على ذلك التجربة والوجدان، بل ويحصل النبيّ على 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 إلى جانب مصدريّة القرآن المعرفيّة لم ينشأ من القرآن نفسه بالمعنى الذي بيّناه في مبدأ الملتحد المعرفيّ القرآنيّ، بل ونشأ من إلهام إلهي غير قرآنيّ. ولكنّنا قد أثبتنا عدم صحّة هذا الافتراض من خلال البرهنة على أنّ القرآن الكريم هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد وأنّ السنة الشريفة إنّما هي قراءة الرمزيّات الخفيّة للقرآن من قبل الرسولﷺ، 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 ٢٧ من سورة الكهف ـ تدلّ على أنّ القرآن هوالمصدر المعرفي الدينيّ الوحيد، والمقصود بالشيء في الآية المذكورة ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ هوالشيء الذي يناسب كتاب الشرعة والهدى فهوإذن كل هدى من الله: آفاقيًا وأنفسيًا، تكوينيًا وتشريعيًا.

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

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

الجواب: كما قلنا، فإنّ الآية ٢٧ من سورة الكهف تدلّ بصراحة وحيانيّة على أنّ القرآن المجيد هوالمصدر المعرفيّ الدينيّ الوحيد فتحيل أيّ ملتحد معرفيّ من

دون القرآن ضربًا إلى 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 على إحالة أيّ ملتحد معرفيّ سوى القرآن ـ إلى 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 ٢٧ من سورة الكهف على 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 إلى الاتّجاه المشهور القائل بمبدأ ضرورة عرض الأخبار على 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

إلى 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 على عكسنا تمامًا ـ من روايات العرض على الكتاب والحال أنّه كان مجبورًا على سلوك سبيل معاكس، إذ ليس هناك أيّ ملتحد معرفيّ كنقطة انطلاق سوى القرآن الكريم.

انطلاقًا من التخريج الموضوعيّ لحجيّة مرجعيّة القرآن التقييميّة فيترتّب على ذلك امتياز عمليّ وهوالسلطة المطلقة للقرآن الكريم في محاكمة الحديث وعلى هذا فإن ادّعى 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.

٦. 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 صلى 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

١. مقدمة

بودّي أن أستعرض في مقالي هذا كلام الفقيه الشيعي الشهير أبوالمكارم السيد ابن زهرة الحلبي المتوفّى سنة ٥٨٥ 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 على أنّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم.

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

لأنّا لا نسلّم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهوموضع خلاف، بل إنّما أُمروا برجوع العامي إلى 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 إلى

العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين»[1].

٢. المراد بالتقليد القبيح عند ابن زهرة

كما يبدومن كلام السيد ابن زهرة المذكور أعلاه فإنّ التقليد ليس هوالاتّباع للفقيه اتّباعًا أعمى 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 يرى أنّ هذا المعنى للتقليد يحمل معه طابعًا سلبيًّا في سياق الأخلاق وهوقبح أخلاقي يدركه كلّ مَن يتمتّع بالوجدان الأخلاقي السليم، وعلى هذا الضوء يمكننا إدراج النقد الأخلاقي لمفهوم التقليد عند ابن زهرة تحت مقولة أخلاق الاعتقاد، وبالتالي تنسيقه ضمن هذا السياق الفلسفي الحديث.

١.٢. قبح التقليد في ميزان أخلاق الاعتقاد

إنّ ويليام كليفورد (١٨٤٥ :William Clifford ـ ١٨٧٩) 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 على اعتقاداتنا، إنما هي من الوظائف

---

(١) غنية النزوع، ج ٢، ص ٤١٤

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

وعلى 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 إلى الاعتقاد المفضي للسلوك فيشمله حكم أخلاقي في بعده الاعتقادي كما يشمله في بعده السلوكي. وبناءً عليه، إذا لم يكن لدى المستفتي ـ على حد تعبير السيد ابن زهرة ـ يقينٌ مفضٍ إليه الدليلُ فلا يجوز له أن يتّبع فتوى وقول الفقيه بموجب المبدأ الأخلاقي المشار إليه، فتأمّل هذه النكتة جيّدًا.

٣. 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 والمحتوى 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 المعنى الأخير لليقين يجب أن نميّز في اليقين بين ناحيتين: إحداهما القضيّة التي تعلّق بها اليقين والأخرى 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 أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم، واليقين يمثّل أعلى 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 الأولى أي من ناحية القضيّة التي تعلّق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردّهما إلى 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 الأولى 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 الأخرى 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 معنى 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 إلى 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 على كتاب معيّن من تلك المجموعة فسوف نستبعد جدًا أن يكون هوالكتاب الناقص، لأنّ قيمة احتمال أن يكون هوذاك هي $\frac{١}{١٠٠٠٠٠}$ ولكن إذا افترضنا أنّ شخصًا ما تسرّع وجزم على 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، حتّى إذا لم يكن هذا الكتاب هوالكتاب الناقص حقًّا، فإنّ ذلك لا يقلّل من أهميّة الخطأ الذي تورّط فيه هذا الشخص، وسوف يكون بإمكاننا أن نحاجّه 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 إلى الجزم في الكتاب الثاني أوالثالث طالبناه بالفرق بين الكتاب الأول والثاني... وهكذا حتّى نغيّر موقفه من الكتاب الأول، ونجعل درجة تصديقه بعدم نقصانه لا تتجاوز القدر المعقول لها فلا تصل إلى 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 إلى أنّه ينقض المبدأ الأخلاقي الحاكم على اعتقاداتنا.

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

١.٣ . المبرّرات المفضية إلى اليقين الموضوعي بصدق الفتوى عند ابن زهرة

بالتأمّل في كلام السيد ابن زهرة يبدولنا أنّ المبرّرات التي تؤدي إلى اليقين

الموضوعي بصدق فتوى الفقيه اثنان:

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

المبرَّر غير المباشر: الإجماع[1] الذي حصل المقلِّد عليه ـ أوالمستفتي على حد تعبير ابن زهرة ـ بين فقهاء الإماميّة.

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

العنصر الأول: اعتقاد المقلِّد بالفتوى (Belief Condition)

العنصر الثاني: صدق الفتوى بمعنى مطابقتها للواقع (Truth Condition)

العنصر الثالث: تسويغ الفتوى (Justification Condition)

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

إنّ هذا التسويغ المعرفي في المبرَّر المباشر هوالنص التشريعي المقدّس وما إليه من مصادر استنباطيّة، بمعنى أنّ المقلِّد عندما يراجع الفقيهَ الذي يدلّه على تلك

---

(١) لا بد من الإشارة إلى أنّ الإجماع هنا ليس المراد به هوالإجماع المصطلح، بل وهواتفاق الفقهاء على حكم شرعي واحد بحيث يحصل منه اليقين الموضوعي بأنه هوالحكم الإلهي المطلوب منّا حقًّا.

المصادر والأدلة التي استنبط الحكمَ/ الفتوى منها، يصل من خلال ذلك إلى 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 «الفتوى» 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 إلى اليقين الموضوعي بأنّ هناك دليلًا أوأدلّةً يقوم عليها «الفتوى» المجمع عليها والتي تمثّل الحكم الإلهي المطلوب منّا حقًّا، وأمّا كيف نصل من خلال الإجماع إلى اليقين الموضوعي المذكور ونكتشف العنصر الثاني والثالث؟ فذلك يتحقّق عن طريقين:

الأول: نظريّة حساب الاحتمالات

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

توضيح الطريق الأول : أنّ الإجماع إذا حلّلناه إلى مفرداته ـ أعني بها الفتاوى 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 بمعنى عدم المطابقة للواقع. فإذا عرفنا أنّ فردين في السياق الإجماعي كانا يُفتيان بنفس الفتوى ازدادت قوة الإثبات الموضوعي ـ أعني به

القراءة الموضوعيّة المطابقة للواقع ـ . وهكذا تكبر قوة ذلك الإثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة عندما نعرف أنّ تلك الفتوى كانت فتوًى 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 الفتوى المجمع عليها بين الفقهاء مستند إلى دليل شرعي قرأ من قبلهم قراءةً موضوعيةً تطابق الواقع.

وأمّا توضيح الطريق الثاني فهوأنّ منهج الاستنتاج القائم على أفضل التفسير مكوّن من شتّى الأجزاء الرئيسة:

١ ـ الظاهرة التي نحن بصدد تفسيرها

٢ ـ مجموعة من التفاسير الممكنة (Potential explanations) البديلة

٣ ـ السوابق المعرفية ـ أي مجموعة المعطيات المقبولة لدينا ـ

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

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

ـ الإصابة

ـ الخطأ

ـ الغفلة

ـ التسامح

ـ تعمّد الكذب.

انطلاقًا من سوابقنا المعرفيّة بالنسبة إلى الفقهاء المجمعين على الفتوى 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 بمعنى أنّ قراءتهم إيّاه تكون مطابقةً للواقع.

١.١.٣ . العلاقة المنطقية القائمة بين المبرَّر المباشر والمبرَّر غير المباشر

بناءً على التفسير السياقي (Contextual account) ـ الذي اقترحه فرد درتسكي (Fred Dretske) في المعرفة فإنّ المعرفة الفقهيّة التي تمثّلها الفتوى 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 على حد سِوَى، وأمّا إذا ردع عن المعرفة الفقهيّة ـ والحاصلة من المبرَّر غير المباشر ـ شق بديل فسوف تفقد تلك المعرفة قيمتها العمليّة وبالتالي يتعيّن الرجوع إلى 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

١. مقدّمة

إنّ المقال الذي بين أيديكم، يحاول أن يسلّط الضوء على مقترح الأصولي المبدع الشهير الفاضل التوني ـ المتوفّى في سنة ١٠٧١ 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:٣٠٧ـ ٣٠٨)

٢. تصنيف الفقهاء على أساس المنهجيّة الاجتهاديّة

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

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

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

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

٣. 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[1] 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 إلى الحد الأدنى (Minimal) ولذلك فإنّ الإنسان لا يراجع المتخصّصَ الذي يُحتمل فيه ارتفاعُ وجود الخطأ والغلط إلى الحد الأعلى (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

(١) جدير بالذكر أنّ الفاضل التوني كان يذهب إلى جواز تقليد الميت ابتداءً (الوافية، ص:٢٩٩)

الخفيّة والجزئيّات غير البيّنة الاندراج)، لمّا لم يوجد فيها نصّ صريح **(بالمعنى الذي مرّ بنا آنفًا)**، كثيرًا 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 على هذا النص بوضوحٍ أنّ ما يقوم بتزويد صحّة التقليد بالشرط هوالقسم الأول ليس إلّا وذلك لأنّ استنباطات الفريق الثاني من الفقهاء يبتني بعضها على الخلفيّات الذاتية (Subjective Presuppositions) ـ وهوقليل جدًّا ـ وبعضها الآخر على 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 أنّ كل خلفيّة يستند إليه ويتبعه الفقيه ـ شعوريًّا أولاشعوريًّا ـ في عملية الاستنباط، لا يخلوعلى 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 على الافتراض فلا يمكن فيه حسم الخلاف، لأنه لا يوجد في المقام ميزان/ مقياس وضابط يتراضى عليه الخصيمان

ولذلك لا يزال يبقى الخلاف قائمًا.

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

هذا والخلفيّة الموضوعيّة تنقسم بدورها إلى 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 مقتضى مبدإ الحقيقة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم على الخلفيّات الموضوعيّة بالفعل، يجوز له أن يتعدّى حدود نفسه في مدى حجّيته وأن يكون حجةً للغير.

وأمّا مقتضى مبدإ العدالة فهوأنّ فهم الفقيه الذي يقوم على الخلفيّات الذاتيّة أوالموضوعيّة بالقوة، لا يجوز له أن يتعدّى حدود نفسه في مدى حجّيته وعلى 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 إلى 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 على منظومة فكريّة ومنهج استدلالي أقام الدليل على صحّته، فسوف يكون هذا القطع موضوعيًّا، وإذا لم يكن الأمر كذلك، بمعنى أنّه لم يستند إلى منهج معرفيّ مستدِلٍّ على صحّته فلا يكون موضوعيًّا بل ذاتيًّا وإن أصاب الواقع صدفةً.[1]

---

(١) غير خفيّ على 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 إلى سياق معرفيّ مبرهن ومنهج استدلاليّ أقيم الدليل على صحّته. بعبارة أخرى: إنّ المدار في القراءة ـ لكي تكون موضوعيّة ـ : في الكاشف لا المكشوف. بناءً على ذلك، فإنّ المناهج المعرفيّة، كالمنهج الفلسفي والكلامي والعرفاني والأخباري والأصولي

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

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

٤. 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 إلى اللوازم البيّنة والأفراد الجليّة والجزئيّات البيّنة الاندراج والتي تحتويها النصوص التشريعيّة المقدّسة على المستوى 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 على أنّ من

والتجربي، يمكن عدّها جميعًا قراءات صحيحة للنص الديني، إذا كانت قائمةً على أُسس وسياقات معرفيّة مستدلّة ومبرهنة. وبهذا يتّضح أنّ تعدّد هذه القراءات للنص الديني لا يرجع إلى تعدّد القطع الذاتي، بل مآله إلى القطع الموضوعي نفسه.

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 الفتوى ـ سواء صدرت عن الفريق الأول من الفقهاء أوعن الفريق الثاني ـ على 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 على إحراز صدق الفتوى من خلال تفهيم النص الديني له.

المقال الثالث

طريقة الترجيح

مرتبة وسطى بين الاجتهاد والتقليد

١. تمهيد[١]

ممّا لا شكّ فيه أنّ لعامل الزمن دخالةً كبيرةً في توجيه طريقة التعامل المناسب لمعرفة الأحكام الشرعيّة. ففي عصر التشريع[٢] لم تكن هناك حاجة للاجتهاد ولا التقليد، إذ كان الناس فيه يأخذون معالم دينهم عبر عمليّة تُدعى 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 ولوعلى سبيل الظنّ والتخمين. لذلك احتاج الأمر إلى مزيد من الجهد العلميّ؛ كالذي مارسه العلماء طوال التأريخ الإسلامي.

---

(١) وقد اعتمدت في وضع هذا المقال بشكل تامّ على ما طرحه المفكّر المبدع الشيعيّ يحيى 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.

(٢) أي عصر النبيّ والأئمّة والصحابة والتابعين.

وقد اتّبعهم الناس كمقلِّدين بعد أن كانوا في عصر التشريع مُتَّبِعين بالمعنى 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 تنموو تتّسع 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.

٢. تعريف طريقة الترجيح

إنّني أعتقد كبعض الباحثين المعاصرين ـ ومنهم المفكّر الإسلاميّ يحيى محمد ـ بأنّ هناك مرتبةً وسطى بين الاجتهاد والتقليد تُسمّى 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 مُوجّه 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 إلى 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.

٣. 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»[1]. لكن مع ذلك إنّه من الناحية المنهجيّة يمكن تقسيم طريقة الترجيح إلى مرتبتين كما يلي:

١.٣. المرتبة التفصيليّة

حيث في هذه المرتبة يكون صاحب الترجيح على مستوى دقيق وواضح في استبعاده لبعض الأفكار وقبول الأُخرى؛ نتيجة الاقتناع بالأدلّة المفضَّلة أوعدم اقتناعه بها. وربما تختلط هذه المرتبة بعملية الاجتهاد. فقد يُعدّ مثل هذا الضرب

(١) المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٤

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؟!

٢.٣ . 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.[١] 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 وهو ممّن 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.»[٢]

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.»[٣]؛ 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 على البعض الآخر بالترجيح الإجمالي، غالبًا ما يلجأ إلى ذات الأدلّة التي تطرحها بيئته «المذهبيّة»؛ دون أن يلتفت بجدّية إلى أدلّة الخصوم. ولا نغالي لوقلنا

---

(١) رسائل المرتضى، ج ٢، ص ٣٢١. وعدة الأُصول، ج ١، ص ٣٥٥ وما بعدها. وفرائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٨

(٢) رسائل المرتضى، ج ٢، ص ٣٢٠

(٣) معالم الدين، ص ٣٨٧

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 أيّد رأيًا ورجّحه 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.[1]

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 إلى 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

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ١٤٨

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»[1].

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

٤. 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

(١) الفقه على المذاهب الخمسة، المقدمة، ص ٨ ـ ٩

به المحقق الحلي بقوله: «أكثِرْ من التطلّع على الأقوال لتظفر بمزايا الاحتمال، واستنفض البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخيره.»[١]

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.[٢]

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.[٣]

---

(١) المعتبر، المقدمة

(٢) الاجتهاد والتقليد، ص ٢١

(٣) فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٠٦

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.»[١] 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 مقلِّدًا 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.[٢]

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[٣]، وذلك للزوم اتّباع العامي لعلمه ونظره فيما يعرفه من الحكم، ولا يجوز

---

(١) الاجتهاد والتقليد، ص ١٩

(٢) عوائد الأيام، ص ١٩٢، والفصول الغروية، ص ٤١٦

(٣) الاجتهاد والتقليد، ص ٣٦٨

له الرجوع إلى الغير.[١]

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.[٢] 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.[٣]

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،

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٤٩

(٢) كفاية الأصول، ص ٥٤٢

(٣) الاجتهاد والتقليد، ص ١٨ و١٩ و٨٣

لذلك يتعيّن عليه التقليد للحصر الآنف الذكر.[١]

ويُلاحظ أن دليل الإرتكاز لا يخلومن إشكال يتعلق بالمسحة القياسيّة كما هوواضح[٢]، 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

---

(١) الاجتهاد والتقليد، ص ٨٣ ـ ٨٤

(٢) ذلك أنّ سيرة رجوع الناس إلى 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 على هذا الباب كما هوالجاري عند أغلب المتأخرين، فيه مفارقة. كما أنّ قياس علم الشريعة على سائر العلوم والصنعات الإنسانيّة الأخرى فيه مفارقة أيضًا؛ من حيث إنّها لا تقر صور الاجتهاد المفضية إلى الظن ولا التقليد القائم عليها، إلّا إذا أخذنا باعتبار حالات الاضطرار؛ من حيث انسداد باب العلم ولا سبيل إلى تحصيل الأحكام إلّا بالاجتهاد المفضي غالبًا إلى الظنّ.

أمّا عامة الناس فلا يقتضي عجزهم عن الاجتهاد أن يكونوا مقلِّدين، ذلك أنّهم على مستويين؛ فمنهم العاجز كليًّا وهولا سبيل إليه إلّا التقليد، ومنهم من بوسعه الترجيح بين الأدلّة ولوعلى نحوالإجمال، وهذا ما لا يجوز عليه أن يقلّد ما دام بوسعه الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها أوبما تطمئن إليه نفسه.

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»[1].

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.

٥. أدلّة طريقة الترجيح

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

---

(١) معارج الأصول، ص ١٩٧. ومعالم الأصول، ص ٣٨٥ـ٣٨٦.

١.٥ . 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 أُولوا الألباب»[1] 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 إلى أنّ ما يفيده قوله تعالى «أحسنه» ليس معنًى أخلاقيًّا بل وهومعنى معرفيّ وهذا يعني أنّ التعبير المذكور في الآية الشريفة تعبير توصيفيّ (Descriptive) وليس تعبيرًا معياريًّا (Normative)، ومعنى كون التعبير توصيفيًّا إنّما هوأنّ هناك خيارًا واحدًا أمام الإنسان وهووجوب الاتّباع لأحسن القول فقط.

٢.٥ . الدليل الثاني: الدليل العقلي

وفحوى هذا الدليل هوأنّ المُرجِّح إنّما يعوّل على دليل دون آخر بعد الفحص، وذلك لعلمه الوجدانيّ بأنّ الدليل الذي رجّحه هوأقرب إلى واقع الحكم الإلهي

---

(١) الزمر/ ١٨

من غيره، وهذا الظنّ يقوم مقام العلم عند تعذّر الوصول إلى العلم، وهي قاعدة كثيرًا ما أشار إليها العلماء الأُصوليون.[١] 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.[٢]

بل إنّ التعويل على الأعلمية هوفي حد ذاته قائم على الرجحان في قبال غير الأعلم. حتّى 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؟!

---

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٥

(٢) قوانين الأصول، ص ٤٤٣

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.[1] 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

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٢١٧ ـ ٢١٨

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 على 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. وهو أمر 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.

٣.٥. 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»[١]. لذلك يلاحظ أنّ من بين استدلالات الفقهاء على وجوب تقليد الأعلم هو تشبيه أقوال المفتين بالأدلّة؛ من حيث أنّه كما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأفضل[٢]. 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

(١) معالم الأصول، ص ٣٤٦. وفرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٥

(٢) جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤٣

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»[1].

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[2]. 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 هو الحال مع الآخوند الخراساني الذي رأى أنّ العامي يمكن أن يتفق له أن يكون خبيرًا في بعض الموارد

---

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٠٨

(٢) الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٢٠٨

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 [١].

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[٢]. كما أنّه أقرّ بأنّ العامي لوعلم بطلان ما أفتى به المفتي فإنّه لا يقلّده في ذلك وعليه مراجعة غيره [٣].

كما نجد لدى 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 تعبّدًا 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» [٤].

كما جاء عن الشيرازي اعتباره أنّ من الواضح حكم العقل بعدم جواز اتّباع

---

(١) كفاية الأصول، ص ٥٤٢. وعناية الأصول، ج ٦، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣

(٢) الفصول الغرويّة، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٦

(٤) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، ج ٢، ص ١٠٤ و١٠٧

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[1].

على 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 لدى 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

---

(١) شورى الفقهاء، ج ١، ص ٣٤٣ و٣٤٧

طرحها العلماء من غير تنقيح في الغالب.

٤.٥. 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»[1].

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

---

(١) الاجتهاد والتقليد، ص٣١

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.

٦. حصيلة البحث

لقد ظهر لنا ممّا سبق أنّ هناك مرتبةً وسطى بين الاجتهاد وبين التقليد وهي المسمّاة بـ«طريقة الترجيح»، وأنّ هناك أدلّة تثبت شرعيّة هذه الطريقة ووجوبها على 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

١. 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 على سبيل العجالة أن أسجّل حول هذه القضيّة الهامّة ملاحظاتي الشخصيّة المتواضعة على 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 على المستوى النظري أوالعملي. وما ورد من التحديد لدى الفقهاء إشكاليّ، باعتبار أنّهم لم يلتفتوا إلى 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 على المستويين النظري والعملي، أمّا على المستوى النظري فيمكننا أن نلاحظ الإشكاليّة في الجوانب المختلفة للقضيّة موضوعة البحث:

١ ـ الجانب التعريفيّ،

٢ ـ الجانب العنصريّ،

٣ ـ الجانب المنهجيّ،

٤ ـ الجانب الذاتيّ،

٥ ـ الجانب الإحرازيّ.

وأمّا فيما يتعلّق بالمستوى العملي فهو مختصّ بالوسائل الإثباتيّة لقضيّة الأعلميّة وأقصد بذلك البيّنة (Testimony) والمتخصّص (Specialist) والشهرة (Fame).

٢. إشكاليّة البحث على المستوى النظري

١.٢. الجانب التعريفي

المقصود بالجانب التعريفيّ هو أنّ 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» على مستوى 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 على المستوى 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 هو أن يكون أكثر علمًا من غيره، أو أن يكون أكثر استحضارًا للفروع الفقهية ومسائلها، أو يكون أقرب إصابةً إلى الواقع، أو أنّه أجود فهمًا وأحسن تعيينًا للوظائف الشرعية.[1]

بينما ذهب الشيخ الفقيه أحمد النراقي ـ رحمه الله ـ إستناداً لبعض الروايات، إلى أنّ المراد بالأعلميّة هو الأعلميّة 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 والنحو وغير 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 المرجّحات عند التعارض، كذلك فهم القرآن الكريم. فالأعلم الذي يجب تقديمه بلا أدنى شكٍّ هو الأعلم بجميع تلك المراتب أو في بعضها مع التساوي في الباقي، وإلّا فإنّه يشكل الحكم بالتقديم، ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتّة.[2]

وعند الإصفهاني ـ رحمه الله ـ صاحب «الفصول الغروية» أنّ ممّا يدخل ضمن

---

(١) شورى الفقهاء، ج ١، ص ٢٨٩

(٢) مستند الشيعة، ج ٢، ص ٥٢٢

«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.[١]

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.[٢]

ولدى الفيروز آبادي ـ رحمه الله ـ صاحب «عناية الأُصول» أنّ الأعلم هومن له ملكة أقوى وسلطة أشدّ في الاستنباط.[٣] 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.[٤]

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

---

(١) الفصول الغرويّة، ص ٤٢٤

(٢) العروة الوثقى، ج ١، ص ٧ ـ ٨

(٣) عناية الأصول، ج ٦، ص ٢٥٨

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٧٥٩

أنّ خطأه أقلّ.[١]

أما أبو القاسم 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.[٢]

وشبيه بذلك ما لدى صاحب «التهذيب»، حيث أنّ الأعلم عنده هومن كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها وأجود استنباطًا للوظائف الشرعية.[٣]

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[٤]. وقبله كان الإمام الخميني ـ

---

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج ١٠، ص ٤

(٢) الاجتهاد والتقليد، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤

(٣) تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١١٩

(٤) أجوبة الاستفتاءات، العبادات، ص ٨ ـ ٩

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 «٩٥٪» 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 «٥٪» 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 «٩٥٪» 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»[1].

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

٢.٢. الجانب العنصري

المقصود بالجانب العنصريّ 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، فلذلك 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

(١) أعلميّة الفقيه ومباني التقليد للجناتي، مجلة التوحيد، ص ٣٦

في البين ينبثق بدوره عن ضبابيّة تلك العناصر.

٣.٢. الجانب المنهجي

المراد بالجانب المنهجيّ هو تنوّع 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 على وجه عام ـ إلى قسمين:

١ ـ المنهج التقليديّ،

٢ ـ المنهج الحديث.

أمّا المنهج التقليدي فهو منقسم إلى: المنهج الأخباري والمنهج الأصولي ـ على اختلاف نماذجه ـ والمنهج القائم على محوريّة القرآن الكريم وما إليه من مناهج اجتهاديّة. وأمّا المنهج الحديث فينقسم ـ استقرائيًّا ـ إلى: المنهج المقاصديّ والمنهج القائم على الحركتين التوأمين والمنهج القائم على الترجمة الثقافيّة للنصوص الدينيّة والمنهج القائم على نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة وغير ذلك من المناهج الأخرى التي يمكن أن تضاف إلى 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 هو الأعلم بينهم، وذلك لأنّ افتراض أيّ فرد هو الأعلم إنّما هو فيما إذا كان هناك منهج اجتهاديّ واحد متّفق عليه، والحال أنّه لا يوجد هكذا اتّفاق وإجماع بالفعل بين الفقهاء ما دام نعيش في عالم الكثرة الذي لم يبدّله القائد المعصوم ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ بعدُ بظهوره بالوحدة. وهذا هو مقتضى المنطق

الضبابيّ الذي يسود عالم الأذهان الإنسانيّة.

٤.٢. الجانب الذاتي

أقصد بالجانب الذاتيّ كون مفهوم «الأعلم» متّصفًا بالذاتيّة (Subjectivity)، بمعنى أنّ هذا المفهوم ـ كمقولةٍ كيفيّةٍ ـ لا يمكن للإنسان أن ينفذ إلى هويّته فيدركها كما هي، وبعبارة أخرى؛ 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 دقيق، كمفاهيم العشق والحبّ والإيمان وما إليها. وهذا هومقتضى 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.

٥.٢. الجانب الإحرازي

أعني بذلك مشكلة إثبات المطابَقة للواقع في خصوص إدراكات أوقراءات الفرد الأعلم، بمعنى 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 على 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 على أحدهما دون الآخر. وهذا هومقتضى المنطق الضبابيّ في كشف الواقع الموضوعي.

٣. إشكاليّة البحث على المستوى العملي

إلى هنا اتّضح لنا جليًّا أنّه لا يوجد تحديد دقيق ـ كميًّا كان أوكيفيًّا ـ لمفهوم «الأعلم» بحيث يمكن الاستناد إليه على المستوى النظريّ. الآن أشرع بالحديث عن الجانب العمليّ والإجرائيّ للإشكاليّة المطروحة في مسألة الأعلميّة، ويمكننا في المقام أن نبحث عن تلك الإشكاليّة على المستويين: العامّ والخاصّ. وأمّا على المستوى العامّ فالبحث يختصّ بالوسائل الإثباتيّة لقضيّة الأعلميّة من أجل الغير (The other) وأقصد بذلك رجوع الغير إلى البيّنة (Testimony) والمتخصّص (Specialist) والشهرة (Fame) لكي يثبت لديه أعلميّة ذلك الفقيه الذي يريد أن يقلّده. 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 على عدم معارضة شهادةٍ أخرى لها بالخلاف وإلّا فلا حجّيّة ولا اعتبار لها كوسيلةٍ إثباتيّةٍ. مضافًا إلى أنّ الشهرة والشياع كثيرًا ما

تنشأ من أسباب غير موضوعيّة تتشابك فيها عناصر التبلور من قبيل العناصر الإعلاميّة والجماهيريّة والخطابيّة والنفسيّة والسياسيّة.

وأمّا على المستوى 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 الأولى يرجع الفرد إلى الوسائل الإثباتيّة أعلاه وقد عرفتَ الحال فيها، وأمّا في الحالة الثانية فيواجه مشكلةً تنظيريّةً كما مرّ بنا، مضافًا إلى ذلك أنّ مثل هذا الشخص يُعدُّ ـ عمليًّا ـ فقيهًا يعمل على وفق اجتهاداته وتاليًا يحرم عليه التقليد.

٤. 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»

١. النظرة الأخلاقيّة إلى واقع التقليد

على ما أفهم فإنّ مفهوم «التقليد» لا يدلّ على الاتّباع لشخص ما اتباعاً أعمى. أظنُّ أنّ هكذا قراءة لمفهوم «التقليد» لا تبدو مبرّرةً 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 عليه، وعلى هذا المبدأ الأخلاقي فإن اعتقد أنّ «أ» هو «ج»، فلا بدّ حينئذٍ له أن يملك دليلًا كافيًا على ذلك وإلّا فلا يكون قد أدّى وظيفته المعرفيّة أخلاقيًّا وبالتالي يُعدّ عاصيًا تجاه محكمة الوجدان والعقل.

٢. ضرورة إقناعيّة التقليد وتعليقها

أرى أنّه بناءً على الخلفيّات المذكورة آنفًا يشترط اتّباع الشخص المقلِّد للاستنباط الفقهيّ المعيَّن للفقيه بأن يكون الاتّباع مقنعًا ومقبولًا لدى 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 / الفتاوى من دون أيّ دليل كافٍ عليها إذا لم تبيَّن للشخص المقلِّد مكوّنات عمليّة الاستنباط فيها، وذلك نظرًا إلى اختلاف القابليّات في الأفراد وعلى هذا فإن تبيَّنت له مكوّنات العمليّة الاستنباطيّة في الفتوى المعيّنة ولم يجدها مقنعةً مقبولةً لديه، فعندها لا يجوز له أن يقلّد الفقيه في تلك الفتوى، إذ ليس من المقبول الاعتقاد بشيءٍ ما دون أن يكون لديه دليل مقنع كافٍ عليه.

٣. صعوبة عمليّة الاستنباط

لا بد من الإشارة إلى 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.

٤. 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 الفتاوى الفقهيّة، وهذه القاعدة تدلّ بصراحة على أنّ التقليد ليس باتّباع أعمى، بل وهواتّباع على أساس دليل يكون هومقنعًا ومقبولًا لدى من يستمع القول فيتّبع أحسنه. ومن الواضح أنّه ليس معنى استماع القول فالاتّباع له سوى كون ذلك القول ـ ومنه الفتاوى الفقهيّة ـ مقنعًا ومقبولًا لدى المقلِّد.

٥. الإجابة على المناقشتين

من الممكن أن يعترض المدافعون عن القراءة التقليديّة (Traditional Reading)

لمفهوم «التقليد» على قراءتنا هذه بمناقشتين: إحداهما المناقشة القرآنيّة وهي أنّ في القرآن آيات شتّى يمكن أن يستفاد من سياقها الإطلاقي وجوب التقليد بالمعنى السائد.

والجواب على 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 فتوى الفقيه مقنعةً مقبولةً ولا مبرّرةً لديه.

ثانيها المناقشة العقلائيّة وهي أنّ السيرة العقلائيّة في مختلف مجالات الحياة خير دليلٍ على رجوع غير المتخصّص إلى المتخصّص، الذي هي عبارةٌ أخرى عن وجوب التقليد بالمعنى السائد.

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

٦. النتيجة

أستنتج ممّا سبق من نقاط، أمرين:

الأمر الأول: يجب على الفقيه أن يوضح للمقلّد عمليّة استنباطه في قضيّة من القضايا عند مسيس الحاجة إليها حتّى يتّضح مستوى درجة مقنعيّة ومقبوليّة تلك العمليّة.

الأمر الثاني: يجب على المقلّد ألاّ يتّبع أحدًا اتّباعًا أعمى وأن يعتمد في استماع القول والاتّباع له على دليل كافٍ وبذلك يكون قد أدى وظيفته الأخلاقيّة معرفيًّا.

فهرس المحتويات

الإهداء ٧

كلمة المجلّة ٩

تقديم، بقلم سماحة الشيخ حيدر حبّ الله ١١

مدخل ١٥

الفصل الأول: الاجتهاد

المقال الأول: نظريّة المقاصد المعقولة: نحواجتهاد عقلانيّ مبسّط

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

١. مقدمة تمهيدية ٢٥

١ـ١ ضرورة تفكيك مقاربات خارج ـ دينية وداخل ـ دينية بعضها عن بعض ٢٦

١ـ٢ـ١. أنحاء العلاقات القائمة بين العقل والدين من وجهة النظر الخارج ـ دينيّة ٢٦

٢. المكوّنات المعرفيّة لنظريّة المقاصد المعقولة ٣١

٢ـ١. المقصود بالمقاصد المعقولة ٣٢

٢ـ١ـ١. ضرورة التفكيك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات عند البحث عن المقاصد المعقولة ٣٤

٢ـ٢. طريقة كشف المقاصد الخاصة والعامة ٣٤

٢ـ٢ـ١. مبدأ التعدّديّة ونظريّة القراءات في عملية كشف المقاصد ٣٥

٢ـ٢ـ٢. الحدوس العقلية ونظريّة حجيّة الظنون العقلية ٣٥

٢ـ٢ـ٣. ضرورة الفصل بين الأحكام الاجتماعية وبين الأحكام الفردية في عملية كشف المقاصد المعقولة ٣٨
٢ـ٣. المقاصد العامّة بمثابة الدليل المخصِّص والدليل الحاكم..... ٣٨
٢ـ٣ـ١. تقديم المقاصد العامة على المقاصد الخاصة عند التعارض ٣٩
٣. المكوّنات التأويلية لنظرية المقاصد المعقولة ٣٩
٣ـ١. المصادر المعرفية في عملية الاستنباط..... ٤٠
٣ـ٢. التعدّديّة الفقهيّة والفقه العلمانيّ..... ٤١
٣ـ٣. القواعد الخاصّة والعامّة في عملية استنطاق النصوص الدينية ٤٢

المقال الثاني

منهجيّة الاجتهاد اللاكاتوسي

نحو برنامج اجتهاد جديد

مقدمة ٤٧
١. سيرة لاكاتوس العلميّة..... ٤٧
٢. نظريّة برنامج البحث في فلسفة العلم..... ٤٨
٢ـ١. النواة الصلبة (Hard Core) ٥٢
٢ـ٢. الحزام الواقي (Protective Belt) ٥٣
٢ـ٣. المساعدُ علي الكشفِ الإيجابيُّ والكشفِ السلبيُّ (Positive and Negative Heuristic) ٥٥
٣. الاجتهاد اللاكاتوسي: نحو برنامج اجتهاد جديد..... ٥٧
٣ـ١. النص المقدّس ٥٨
٣ـ٢. المقاصد المعقولة ٦٠

٣ـ٣. الخلفيّات الإيجابيّة والسلبيّة (Positive and Negative Presuppositions) ... ٦٢

المقال الثالث

تأثير الخلفيّات على فهم الفقيه

١. عدم إمكان تجريد الفقيه لنفسه عن الخلفيّات ٦٧
٢. التأثير الشعوري واللاشعوري للخلفيّات ٦٨
٣. تقسيم الخلفيّات ٦٩
٤. الأنواع الثلاثة من الخلفيّات ٧٠
٥. صعوبة وتعذّر نقد الخلفيّات..... ٧٢
٦. النتائج المنطقية المترتّبة على البحث ٧٣
٦ـ١. نتائج البحث في مسألة التقليد ٧٣
٦ـ٢. نتائج البحث في مسألة الاجتهاد..... ٧٣

المقال الرابع

قراءة حديثة حول الاجتهاد القياسيّ

ـ الاجتهاد كأداة موسِّعة لمدلول النص ـ

تمهيد ٧٧
١. تعريف القياس ٧٧
١ـ١. قسما القياس ٧٩
٢. تأسيس قاعدة عامّة: «لا قياس في التعبّديّات» ٧٩
٣. التخريجات حول الأحاديث الرادعة عن العمل بالمنهج القياسي ٨٠
٤. حصيلة البحث ٨١

المقال الخامس

القرآن كمصدرٍ معرفيٍّ وحيدٍ: نحو اجتهاد قرآنيّ

تمهيد ٨٥
١. أفهوم «الملتحد» في القرآن الكريم ٨٥
٢. الجوانب الأربع للقرآن..... ٨٧
عودًا على بدءٍ..... ٨٩
٣. الهويّة الحقيقية للسنّة ٩١
٤. علاقة السنة النبويّة مع القرآن ٩٣
٥. وهم وتنبيه..... ٩٤
٦. نتيجة البحث ٩٧

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

١. مقدمة ١٠٣
٢. المراد بالتقليد القبيح عند ابن زهرة ١٠٤
٢ـ١. قبح التقليد في ميزان أخلاق الاعتقاد ١٠٤
٣. المقصود باليقين/ العلم في كلام ابن زهرة..... ١٠٥
٣ـ١. المبرّرات المفضية إلى اليقين الموضوعي بصدق الفتوى عند ابن زهرة... ١٠٨
٣ـ١ـ١. العلاقة المنطقية القائمة بين المبرَّر المباشر والمبرَّر غير المباشر..... ١١٢

المقال الثاني

مقترح الفاضل التوني في ظاهرة التقليد

١. مقدّمة ١١٥
٢. تصنيف الفقهاء على أساس المنهجيّة الاجتهاديّة ١١٦
٣. التقليد الجائز وغير الجائز ١١٧
٤. وظيفة المقلِّد في مقترح الفاضل التوني ١٢١

المقال الثالث

طريقة الترجيح، مرتبة وسطى بين الاجتهاد والتقليد

١. تمهيد ١٢٥
٢. تعريف طريقة الترجيح ١٢٧
٣. مراتب طريقة الترجيح ١٢٨
٣ـ١. المرتبة التفصيليّة ١٢٨
٣ـ٢. المرتبة الإجماليّة ١٣٠
٤. جذور طريقة الترجيح في تراثنا ١٣٣
٥. أدلّة طريقة الترجيح ١٣٨
٥ـ١. الدليل الأول: الدليل الشرعي ١٣٩
٥ـ٢. الدليل الثاني: الدليل العقلي ١٣٩
٥ـ٣. الدليل الثالث: الدليل المنطقي ١٤٢
٥ـ٤. الدليل الرابع: الدليل العقلائي ١٤٦
٦. حصيلة البحث ١٤٧

المقال الرابع

قراءة نقدية خاطفة في مفهوم الأعلم

١. تمهيد ١٥١
٢. إشكاليّة البحث على المستوى النظري ١٥٢
٢ـ١. الجانب التعريفي ١٥٢
٢ـ٢. الجانب العنصري ١٥٧
٢ـ٣. الجانب المنهجي ١٥٨
٢ـ٤. الجانب الذاتي ١٥٩
٢ـ٥. الجانب الإحرازي ١٥٩
٣. إشكاليّة البحث على المستوى العملي ١٦٠
٤. حل المشكلة من وجهة نظرنا ١٦١

المقال الخامس

قراءة موجزة في مفهوم «التقليد»

١. النظرة الأخلاقيّة إلى واقع التقليد ١٦٥
٢. ضرورة إقناعيّة التقليد وتعليقها ١٦٥
٣. صعوبة عمليّة الاستنباط ١٦٦
٤. قاعدة استماع القول والاتّباع لأحسنه ١٦٦
٥. الإجابة على المناقشتين ١٦٦
٦. النتيجة ١٦٧
فهرس المحتويات ١٦٩

يعالج هذا الكتاب مجموعة من الموضوعات المتصلة بإعادة تكوين مفهوم الاجتهاد الشرعي عبر آليات مختلفة للخروج من المأزق الذي تعانيه بعض جوانب الدراسات الدينية والفقهيّة، فهو يحاول تعقيل النتائج الفقهيّة من جهة، فهم النصوص الدينية بطريقة واقعيّة ووفق منظور فلسفي حقيقي من جهة ثانية.

إنّ الكتاب ـ في جانبه الآخر ـ يعالج ظاهرة التقليد، ويحاول القيام بزحزحة بعض المفاهيم السائدة في هذا الموضوع، فيركّز جهوده على إعادة النظر في مفهوم الأعلميّة من جهة، وتكوين وعي جديد لفكرة التقليد تبعده عن فقدان البصيرة من جهة ثانية، واعتماد سبيل رابع ـ غير التقليد والاجتهاد والاحتياط ـ يمكن أن يرجع إليه أصحاب النظر في الأمّة، ولو لم يكونوا من الفقهاء عبر منهجيّة الترجيح الواعي. إنّه محاولة تفكير وتأمّل.

ISBN 978-9953-93-070-1
9 789953 930701