

# علي عباس الموسوي: التقليد والنظر ووظيفة المثقف المسلم اتجاه التكليف الشرعي

تمهيد من النتائج المهمة لتقدم المجتمع وانفتاحه على مجتمعات اخرى وعوالم مختلفة ان تكثر الاسئلة لديه عن كل ما كان يعيشه، لان هذا المجتمع سوف يقوم بالمقارنة بين ما يعيشه هو وما يعيشه الآخرون، ومن هنا تبدأ عملية التأثر والتأثير بين الشعوب والثقافات والحضارات.

ان الطبقة الاجتماعية التي تتولى هذه المهمة، بحسب العادة، هي الطبقة المثقفة، والمثقف شخص يملك سلطة، ولكنها سلطة خفية تسري بنحو بطي الى سائر الناس فتسيطر عليهم، فالاسئلة التي يطرحها المجتمع تبدأ اولاً لدى المثقف وهي عندما تصدر منه تتسم بالغرابة والاستنكار، ولكنها شيئاً فشيئاً ما ان تسير على الالسن ويكثر الحديث عنها، حتى تقل غرابتها والاستنكار عليها لتصبح اسئلة مشروعة تحتاج الى معالجة، او انها ان كانت صحيحة فسوف تؤثر في تغيير الواقع القائم الذي ترتبط به. لذا نؤكد ان جودة الطرح او السؤال لا ينبغي الا النظر اليها بوصفها عاملاً سلبياً بل بوصفها عاملاً ايجابياً يفتح باباً من التنمية للفكرة السائدة السابقة اكثر مما يمكن ان يكون لصالح الجديد، لقد جرت عادة مجتمعاتنا العلمية على بذل جهد زائد في ترتيب القضايا الاكثر جدلاً عن تلك المغفول عنها.

من الاسئلة المثارة، لدى المجتمع الملتزم، السؤال عن التقليد، والسؤال هذا يرتبط بحياة هذا الانسان بشكل جذري، لان الانسان الملتزم المقلد لفقهاء ما لا بد من ان يضبط ايقاع كل عمل يقوم به وفاقالفتوى الفقيه الذي يقلده، اذا الفقيه هو سلطة دينية على الانسان الملتزم تجعله مقيداً بالفتوى لئلا من من العقاب الالهي، وهذه السلطة لدى الانسان الملتزم هي وسط بين الاختيار والاجبار، فالمسلم الملتزم اقدم على الالتزام الديني باختياره، ولكن عليه نتيجة هذا الاختيار ان يكون مقيداً في افعاله بفتوى الفقيه الذي يقلده لان هذا ما يفرضه عليه التزامه الديني. ان نتيجة هذه الحالة كانت ان بدأت الاسئلة تتحرك داخل هذا المسلم الملتزم الذي يملك ثقافة ووعياً، وهذه الاسئلة متنوعة ومختلفة، فمن الاسئلة ما اثير عن شروط التقليد، فهل هو ملزم بتقليد الاعلم؟ الا يحق له ان يقلد غير الاعلم؟ هل هو ملزم بتقليد الحي؟ الا يحق له تقليد الميت؟ هل هو ملزم بتقليد شخص واحد في جميع ما يبتلي به؟ الا يحق له التبعض في التقليد؟ اما السؤال الاهم فهو عن اساس الالتزام بالتقليد، هل امر المكلف منحصر في ان يكون، نتيجة التزامه الديني، ضمن الاطر الثلاثة التي ذكرها الفقهاء: اما مجتهداً او مقلداً او محتاطاً؟ هذا التخيير، وان كان ثلاثياً في الظاهر، فانه بالنسبة لهذا الشخص ليس ثلاثياً وليس تخييراً بل ما يتجه الى الانسان المثقف والعامي على السواء هو انه لا بد من ان يكون مقلداً لانه حيث لا يكون مجتهداً وكان الاحتياط متعسراً فاءمره منحصر بالتقليد.

إذا أصبح المكلف المثقف - ونخص الكلام به لان هذا السؤال انما يثار عنده لا عند غيره - ملزماً بالتقليد؟ ولكن ما الضير في ذلك؟ ان المشكلة تكمن في مفهوم الكلمة وواقعها لدى المثقف، فالتقليد عند المثقف يعني شل حركة فكره وتعطيلها، لان التقليد يعني الالتزام من دون السؤال عن ذلك ب؛ ودرس ز؛ لم؟ ودرس ز؛ و؛ ودرس ز؛ كيف؟ ودرس ز؛ وو.... والتقليد يعني ان حياته بشكل عام، ان لم نقل بشكل كامل، لا بد من ان تسير طبق ما يفتي به الفقيه، وهذا هو ما يثيره جدا ويثير هذه الاسئلة في افق ذهنه.

ليس بحثنا هنا عن مشروعية هذا السؤال او صحته او عن الجواب الصحيح عنه، لان احدا ما قد يقول: وما الضير في ذلك، ان الانسان جرت عادته على ان يرجع الى اهل الخبرة في كل ما لا يحيط به ولا يعرفه، ويقلدهم في ما يقولونه كالاطباء والمهندسين وغيرهم، والفقهاء هم من اهل الخبرة في التكليف الموجه للانسان، ولهذا يرجع اليهم.

ولكن الجواب بهذه البساطة لا يكفي لحل المشكلة، لان ارتباط المكلف بالفقيه من جهة يختلف عن ارتباطه باي خبير آخر يرجع اليه، ومن جهة اخرى فان مجال الفقيه يشمل ما لا يشمل اي شخص آخر، لانه يرتبط بجميع مفردات حياته حتى اخص خصوصياته.

من هنا انطلقت فكرة اخرى تحاول ان تخرج صاحب هذه الازمة منها، تفتح الباب امامه للجمع بين التزامه الديني وبين رغبته وميله الى الفرار من المشكلة التي يعيشها والمرتبطة بالمفهوم السلبي لفكرة التقليد في ذهنه. والفكرة هي عبارة عن عملية الجمع بين ضرورة الرجوع الى اهل الخبرة في مجال خبرتهم وبين حرية الانتخاب من بينهم في ما يراه، وهذه الفكرة تسمى ودرس ز؛ النظر؛ ودرس ز؛، وهي ما سنعالجه في مقالتنا هذه معتمدين في تصوير الفكرة اولا على مصدرها الاساسي الا وهو كتاب ودرس ز؛ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر؛ ودرس ز؛ لمؤلفه يحيى محمد، ثم مستعرضين ما يمكن ان يرد من نقد عليها.

طريقة النظر النظر هو من المصطلحات الكلامية، وعن القاضي عبد الجبار الهمداني ان النظر هو عبارة عن التفكير في الادلة على اختلافها. وفي بعض التعاريف الاخرى: انه ودرس ز؛ الفكر؛ ودرس ز؛ او ودرس ز؛ الفكر الذي يطلب من قام به الفكر علما او غلبة الظن؛ ودرس ز؛ او ودرس ز؛ الفكر والبحث عن الدلائل العقلية؛ ودرس ز؛<sup>(65)</sup>.

هذا المصطلح المستخدم كلاميا تمت الاستفادة منه في هذا البحث، فكانت طريقة النظر في الاحكام والفروع عبارة عن نظر المكلف في ادلة المجتهدين، ومن ثم ترجيح بعضها على بعضها الاخر، او الاقتناع به او عدمه حسبما يميله عليه الوجدان والاطمئنان<sup>(66)</sup>.

فطريقة النظر، اذا، ليست عملية استنباط بل هي عملية ترجيح بين الادلة، ومن هنا يفرق بين النظر وبين التقليد باءن التقليد هو اتباع ما يفضي اليه قول المجتهد، من دون فحص دليله، واما النظر فلا بد فيه من فحص الدليل.

اننا قبل استعراض الادلة على هذه الفكرة، لا بد من الانتصار لها عبر تسجيل عدم غرابتها ولو بنحو جزئي x وذلك اولا باءن الملاحظ هو ان المجتهدين انفسهم يمارسون احيانا طريقة الترجيح بين الاراء الفقهية، ما يعني انهم يزاولون عملية النظر من دون تمييز لها عن طريقة الاجتهاد. فالفقيه يعرض الاراء المتعلقة في المسالة فاما ان يبدي قناعته الكلية ببعض هذه الاراء، او انه يرجح بعضها على بعضها الاخر او يكون له رأي جديد فيها، وهو حينما يرجح بعض الاراء على بعضها الاخر بلحاظ الادلة المقدمة، انما يزاول طريقة النظر متضمنة مفهوم الاجتهاد<sup>(67)</sup>.

وثانيا باءن طريقة التقليد تواجه بعض الملاحظات، وهي الاتية:

ان التقسيم، وان كان ثلاثيا - اجتهاد او تقليد او احتياط - فهو يرتبط بالناحية الوظيفية، ولكن الامر من حيث المرتبة ليس كذلك لان مشروعية التقليد لا تكون الا بالاجتهاد، ولان المقلد لا يصح له التقليد ما لم يجتهد بذلك والا تسلسل الامرودار. وكذلك الاحتياط فانه غير مسوغ الا عبر الاجتهاد.

ان الاقسام الثلاثة ترتفع في الموارد التي يحصل فيها لدى المكلف العلم الوجداني، كما في الضرورات والقطعيات والمسائل الواضحة وان كانت قليلة جدا.

كما ان من الموارد التي لا مجال للتقليد فيها ما يرتبط بتشخيص الموضوعات وفهم المعاني العرفية x حيث لا يكون التقليد فيها الا في ما يحكيه عن الشارع الاسلامي.

الموارد التي يتمكن المكلف من الاستنباط فيها كمساءلة تقليد الاعلام.

الرأي الفقهي القديم المنكر للتقليد، والذي يعتمد الى الزام المكلفين جميعا بتحصيل العلم بالاحكام الشرعية. وهذا الرأي وان تمت مناقشته بعدم امكان ذلك لعامة المكلفين، فان هذه المناقشة لا ترد على طريقة النظر، حيث يكفي بها بتعلم معالم الدين بصورة مجملة، وتكون له القدرة على تفهم بعض الاراء الفقهية ليتمكن من الترجيح بينها.

لمن طريقة النظر؟ لا يمكن فتح باب طريقة النظر امام جميع المكلفين، لانها تتطلب نوعا من الثقافة لا تتطلبه عملية التقليد، فال فئة المخولة والتي تملك اهلية ان تسير على طريقة النظر، هي الطبقة الوسطى بين المجتهدين وبين العوام المحرومين من الوعي الثقافي الاسلامي، اي انها طبقة المثقفين التي اخذت تضع ثقلها الكبير في التاثير على الحياة العامة، وهذه الطبقة، وان كانت ليست بمستوى التخصص والاجتهاد، فانها ليست بمستوى العامية الصرفة والتقليد، وذلك لما تمتاز به من استعداد وقابلية عقلية للتمييز بين ما يقبل وما لا يقبل من الاراء والفتاوى.

نعم، لا يمكن وضع تعريف منطقي او دقيق لهذه الطبقة، ولكنها موجودة في جميع المجتمعات وان برتب متفاوتة.

ادلة طريقة النظر ان اطلاق عنان المكلف في التقليد وعدم الزامه بالرجوع الى شخص واحد، قد يتم فقها عبر رفع اليد عن شرطية الاعلمية في التقليد. كذلك يرفع اليد عن شرطية الحياة في المكلف، وكذلك برفع اليد عن عدم جواز التبعض في التقليد، ولكن في البحث عن طريقة النظر هذه لا بد من ان نحافظ على اعتبار هذه الشروط لاننا نعد طريق النظر عدلا للطرق الثلاث: الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

1 - الدليل الشرعي قوله تعالى: [الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولو الالباب] [الزمر: 18]، فعموم الاية، او اطلاقها، يثبت ان على الناظر ان يتعامل مع الاراء الفقهية بوصفها اقوالا مختلفة، وعليه ان يعول على ما يراه احسنها. فيكون النظر من تطبيقات الاية الشريفة.

وقد تحدث المفسرون عن الاية، ومما ذكره العلامة الطباطبائي عنها قوله: «درس زب» فتوصيفهم باتباع احسن القول معناه انهم مطبوعون على طلب الحق واردة الرشد واصابة الواقع، فكما دار الامر بين الحق والباطل والرشد والغي اتبعوا الحق والرشد وتركوا الباطل والغي، وكما دار الامر بين الحق واللاحق والرشد وما هو اكثر رشدا اخذوا باللاحق الارشد.

فالحق والرشد هو مطلوبهم ولذلك يستمعون القول ولا يردون قولاً بمجرد ما قرع سمعهم اتباعاً لهوى انفسهم من غير ان يتدبروا فيه ويفقهوه؛ «درس زب» ((68)).

والنتيجة هي ان الاية اما انها تحب اتباع احسن الاقوال او انها توجب ذلك، وظاهر الاية ليس بعيداً عن الاحتمال الاخير ((69)).

2 - دليل العقل او الاقربية ان الدليل الذي يرجحه الناظر يعد اقرب الى الحكم الالهي في وجدانه، وهذا من تطبيقات الظن الذي يقوم مقام العلم عند تعذر الوصول الى العلم، وقد ذكر المحقق القمي انه طبقاً لدليل الانسداد، فان العبرة بقوة الظن. كما ان ترجيح العلم على غيره انما هو باعتبار ان ملاك الحكم هو الرجحان والاقربية لا الاعلمية من حيث ذاتها، وعليه فالناظر انما يرجع في العمل الى ما يراه ارجح لانه يراه اقرب الى الواقع لا سيما مع كون ظنون الناظر منضبطة ضمن ضوابط الفحص والتمييز العقلاني. نعم هذه الاقربية لا تثبت وجوب اتباع الناظر لما يراه الاقرب، وان كانت الاقربية مطلوبة في حد ذاتها من باب الاولوية.

3 - الدليل المنطقي يعتمد هذا الدليل على قاعدة منطقية هي عدم صحة العدول عن اتباع الدليل الراجح باتباع الدليل المرجوح، مستشهداً لذلك باستدلال بالفقهاء من ضمن ما استدلوا به على وجوب تقليد العلم، من جهة انه حيث يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل، فحجية الدليل تقوم اساساً على الترجيح، وهذه القاعدة تنسحب الى الحكم بعدم جواز رجوع المكلف الى من ينظر اليه بانه مخطئ مشتبّه في حكمه، او ان حكمه لا يفيد الاطمئنان بشي وان هذا الامر يشهد له العديد من الموارد التطبيقية عند الفقهاء، وهذه الموارد هي:

ا - عدم جواز رجوع المجتهد الى المجتهد الاخر اذا كان الاول يرى انسداد باب العلم والظن المعتبر في حقه الى المجتهد القائل بانفتاح باب العلم، لانه يرى خطاءه في ذلك، فان الانسدادي مثلا لا يرى حجية خبر الواحد، فكيف يرجع الى القائل بحجيته وهو يرى خطاءه؟ ب - عدم جواز تقليد المجتهد المتجزئ للمجتهد المطلق، لانه يرى خطاءه واشتباهه والحجة قامت عنده والتقليد مختص بمن لم تقم الحجة عنده، وهذا ينطبق على صاحب النظر.

ج - ما ذكره الاخذ من ان العامي اذا استقل رايه في بعض الموارد فكان خيرا بالادلة، فليس له التقليد بل له مخالفة العلم.

د - ما ذكره الاصفهاني، صاحب الفصول، من ان العامي لو علم بطلان ما افتي به المفتي، فان له ان لا يقلده في ذلك ومراجعة غيره. او فتوى بعض المعاصرين بآء العامي لا يجوز له التقليد بكل ما لا يرى، اطمئنا في حكم المجتهد .

4 - البناء العقلاني ما نشاهده، في جميع الحرف والمهن، حيث ان من يرجع الى اصحاب الاختصاص اذا كانت لديهم الخبرة والتمييز، فانهم لا يرجعون الى قول الاكثر علما اذا ظنوا انه على خطأ وغير صواب ويشهد لذلك ما ذكره في حكم رجوع صاحب الملكة الى من يحتمل انكشاف الخطاء عنده اذا راجع الادلة.

ولذا نقول في حق صاحب النظر: انه كيف يسوغ دعوى ان العقلاء يلزمون صاحب النظر بالرجوع الى من يراه مخطئا بعد الفحص، بل الامر به اشد صعوبة لانه ليس كصاحب الملكة ليس عنده سوى احتمال ذلك.

مراتب النظر ان صعوبة وضع تعريف وتحديد منطقيين للمثقف تفرض صعوبة على عملية وضع حد تفصيلي لمراتب النظر، او حتى بين بعض هذه المراتب وبين الاجتهاد والتقليد لتداخل الحدود الوسطى، ولكن تقسيما عاما فرض، وهو تقسيم الناظر منهجيا الى مرتبتين:

1 - المرتبة التفصيلية ويمتاز فيها صاحب النظر بالدقة والوضوح في استبعاده لبعض الافكار والقبول بآء اخرى، والمثال الذي يقدمه لهؤلاء هم طلاب مرحلة الخارج الذين يتمكنون من التمييز في التفاصيل التي تردهم، مع ان الفقهاء يحكمون عليهم بلزوم التقليد - 2 المرتبة الاجمالية

ان يطمئن صاحب النظر الى ما يرده من اجمال الادلة لبعضها دون بعض، مستعينا لذلك بما له من قدرة فطرية يميز فيها ما يراه عقله اقرب للصواب، كيف وقد اكتفى العلماء في علم الكلام بالعلم الاجمالي بالادلة العقدية، نعم على الناظر، في هذه المرتبة الاجمالية، ان يكون على بينة واطلاع على ما يخص معالم الدين الاساسية واصول الفقه، من دون الحاجة للدخول في التفاصيل التي يمارسها الفقهاء، لان الكثير من المبادئ المقررة يمكن ممارستها بشكل تلقائي حتى مع عدم الدقة في معرفتها على التفصيل، وما لم يكن واضحا لديه فان من الواجب عليه ممارسة النظر

## وترجيح ما يراه اقرب الى الشريعة ومقاصدها.

فائدة طريقة النظر لقد تم الحديث عن فائدة مهمة تترتب على طريقة النظر، على مستوى الامة، ويرتبط ذلك بالموارد التي تدعو الضرورة الى تشكيل لجان خاصة لصياغة القرارات الدستورية والقانونية x وذلك طبقا للنظر في ادلة اجتهاد الفقهاء والعمل على ترجيح بعضها على بعضها الآخر.

هذا عرض موجز لهذا الطرح الذي يعمل للتأسيس، لفتح الباب امام حرية من نوع ما في انتخاب الحكم الشرعي الذي يميل اليه المكلف بنحو يكون على درجة من الاطمئنان للحكم، ما لا يوفره التقليد الذي يعني الالتزام بالعمل من دون اطلاع على تفصيل القول في الحكم او المدرك فيه، او في الخروج من الشعور بنحو من السلطة للفقهاء على حياة الشخص الناظر.

على ان طريقة نقاشنا هذه قد تكون ذات لغة علمية خاصة هي لغة الفقه، وهذا ما يفرضه البحث، لا سيما وان الكاتب انما سار في عرضه لادلته، على طريقة النظر هذه، على الطريقة الفقهية، فاستخدم اسلوب الاستدلال الفقهي بالاعتماد على القرآن او العقل او سيرة العقلاء مقربا الدليل في الجميع بما لم يخرج فيه عن السائد الفقهي.

نقد النظرية ان هذه النظرية، مع تقديرنا لجديتها والجهد المبذول في التأسيس لها، هي، كأي طرح جديد، لا بد من ان تقع في دائرة النقد والتمحيص، ولا يعني أي نقد الحكم على النظرية بالاخفاق او السقوط، بل لعله يصقلها لتصبح اكثر متانة وتتسع دائرة القبول لها او ان تكون حجة الرافض لها واضحة للآخر.

اننا سوف نسجل ملاحظتنا على هذه النظرية ضمن اطارين:

الاول يتعلق بالملاحظات العامة الواردة على هذه النظرية، والثاني يتعلق ببعض الملاحظات الخاصة على الادلة الواردة في هذه النظرية، او على بعض مواطن الاستشهاد المذكورة فيها.

الاطار الاول: الملاحظات العامة الملاحظة الاولى: ونسجلها من خلال ملاحظة الاساس الذي ذكره الفقهاء لتقسيمهم الثلاثي المشهور، وهو: المكلف اما ان يكون مجتهدا او مقلدا او محتاتا. ان الاساس في ذلك هو ان كل مكلف يعلم علما اجماليا بثبوت احكام الزامية في الشريعة المقدسة من وجوب وحرمة، وبهذا العلم الاجمالي تنتجز التكاليف بحقه، والعقل يلزم المكلف بآداء هذه التكاليف، والطريق لآداء هذه التكاليف هو الخروج عن عهدها باحدى الطرق الثلاث: اما الاجتهاد او التقليد او الاحتياط، والاجتهاد متعذر على العامي والاحتياط متعسر، فيبقى التقليد هو الطريق الذي لا بد للعامي من ان يسلكه.

وقد اشار الفقهاء الى ان اعتماد المكلف لطريق التقليد ينبغي الا يكون عبر التقليد بل لا بد من

ان يكون ذلك عبر الاجتهاد، ودفعاً لتوهم ان مثل هذا الامر متعسر على العامي، يتحدث الفقهاء عن السيرة العقلانية وبناء العقلاء بوصفهما امرين واضحين يعتمد عليهما العامي في التقليد، لان الثابت من بناء العقلاء رجوعهم في كل حرفة وصناعة، بل في كل امر راجع الى المعاش والمعاد الى اهل الخبرة، وانه من باب رجوع الجاهل الى العالم، لانه من اهل الخبرة والاطلاع ولا ردع عن هذه السيرة، وهي وان لم يلتفت اليها المكلف مفصلاً ولكنها موجودة عنده ارتكازاً بحيث يلتفت اليها بآءدنى اشارة.

هذا ما ذكره الفقهاء في بيان تقسيمهم الثلاثي، ونحن امام طريقة النظر هذه نجد محاولة جديدة تعتمد على ابداع طريق رابع لا يشمل جميع المكلفين، ويرى في هذا الطريق سيرا نحو الخروج عن مسؤولية المكلف امام التكليف الالهية، ونحن هناءسأل عن هذا الطريق الجديد المسمى طريق النظر: هل يسلكه المكلف عبر الاجتهاد الشخصي من قبله، اي ان عليه ان يلاحظ ادلة طريقة النظر ويقتنع بها، بوصفها حجة يقطع من خلال سلوكها بخروجه عن عهدة التكليف ومسؤولية الطاعة او ان طريق ذلك التقليد، والتقليد لا بد من ان يكون للمجتهد الحي الاعلم، والاحتفاظ بشرطي الحياة والاعلمية في البحث فرض مسلم، لاننا انما بحثنا طريقة النظر مع حفظهما شرطين في المجتهد الذي لا بد من تقليده. وحيث اننا لا نملك فتوى من مجتهد حي اعلم لا في زماننا، ولم يسبق ان حصل وان افتي فقيه بطريقة النظر هذه، فاذا ينحصر طريق ذلك بآءن يقوم كل مثقف مسلم بالبحث والتمحيص حول طريقة النظر هذه الى ان يصل الى حد الاجتهاد فيها وتكون هي المدرك له لاعتماده على طريقة النظر وتركه لطريقة التقليد. كما ان على هذا الناظر ان يلاحظ الادلة التي ذكروها لاثبات وجوب تقليد الاعلم، ويطمئن لبطلانها، والا فاذا كان يحتمل وجود دليل على لزوم تقليد الاعلم فليس له اتباع طريقة النظر وترك طريق التقليد.

وينبغي الا يتصور ان بالامكان سوق ما ذكره في مساءلة التقليد من وجود ارتكاز عند كل مكلف على التقليد ورجوع الجاهل الى العالم، لان الامر في طريقة النظر ليس كذلك، فليست مساءلة النظر هي من البناءات العقلانية الارتكازية التي تملك وضوحاً داخلياً لمن لم يلتفت اليها ووضوحاً عاماً لمن التفت اليها. بل لا بد من التفات من نحو خاص لا يتأتى الا بتتبع المسألة للوصول الى درجة من العلم بها او الاطمئنان اليها. وهذه الملاحظة قد تعود في الحقيقة الى ملاحظة ما تملكه هذه النظرية من قيمة واقعية لا علمية، ولكنها ملاحظة تضعف الاعتماد على مثل هذا الطرح.

الملاحظة الثانية: تعتمد طريقة النظر على وظيفة ملقاة على عاتق الناظر، وهي ان يلاحظ الاراء وينتخب منها ما يراه هو الاقرب بنظره والارجح، ولكن ثمة سؤال مهم هنا وهو: ما هي الاقرب؟ وما هو المعيار الذي يستند اليه الناظر في الترجيح بين الاراء؟ اي ما هي المرجعية المعرفية التي لا بد للناظر من ان يكون لديه على اساسها موقف من الفتاوى على الصعيد المعرفي؟ اننا امام احتمالات، وقد تم استخدام العديد من العبارات العابرة التي تصب في هذه النقطة، اي في ما

يرجع اليه الناظر من آراء فقهية، فقليل: انه احسن الاقوال، انه الاقرب الى الحق، وما يقبل وما لا يقبل من الاراء والفتاوى، الاقرب الى واقع الحكم الالهي، الاقرب الى الصواب، ما يراه راجحا، الاطمئنان لصحة القول، الترجيح بين الادلة، ما يراه اقرب الى الشريعة ومقاصدها<sup>(70)</sup>. ان هذا الاختلاف في التعبير، وان امكن ارجاع بعضه الى بعضه الاخر واعتبار العبارات شتى والمقصود واحد والمعاني متداخلة، ولكن لا يمكن القول بانه جميعها كذلك، ونحن حينئذ لا بد من ان نقول:

ان الاحتمالات في ذلك متعددة والمرجعيات التي يعتمد عليها الناظر مختلفة ولا داعي لحصرها في واحد، بل احد هذه الامور هو ما يكون موجبا للالتزام الناظر بالرأي الفقهي الكذائي. ولكن العديد من هذه الاراء لا تزال تتصف بالغموض، فما هو المراد من احسن الاقوال؟ وما المراد من الاقرب الى الصواب؟ وما هو معيار الخطاء والصواب؟ وما المراد مما يراه راجحا؟ وما هو معيار الرجحان؟ ونعود الى ملاحظة الاحتمالات التي يمكن ان تشكل معيارا لرفض هذه الاراء او القبول بها:

الاول: انه عبارة عن الاقرب الى واقع الحكم الشرعي، ولعله هو المراد من قوله الاقرب الى الحكم او الاحسن. اننا ان اردنا التجاوز قليلا عن غموض المراد من واقع الحكم الشرعي، فما هو معنى هذه المفردة. ونفترض ان المراد منه ما يصطلح عليه الفقهاء بانه الحكم الواقعي. ولكن هذا المعيار لا يمكن ان يكون هو المرجع المعتمد لدى الناظر، لانه كيف يعرف ان هذا الرأي هو الاقرب الى واقع الحكم الشرعي، الا تتوقف معرفة الاقرب الى شيء ما على معرفة ذلك الشيء؟ هل يفترض الكاتب الحكم الشرعي معلوما حتى يعرف الناظر الاقرب اليه؟ واذا كان معلوما تفصيلا فلا حاجة الى اتباع الاقرب لانه معلوم، وان كان معلوما اجمالا فهل تكفي الاقربيه هذه للخروج عن العلم الاجمالي بالتكليف الثابت على العهدة؟ الثاني: ان المعيار هو قبول الرأي المتبع والاطمئنان الى صحته قياسا بالرأي الاخر الذي لا يتصف بالقبول، وهذا المعيار لا يمكن ان يكون هو الملاك لطريقة النظر، لان العلم بخطاء رأي المجتهد وكون رايه غير قابل للقبول لاجل خطئه متفق عليه، وقد ذكر الفقهاء ان المقلد اذا علم خطأ المجتهد لا يجوز له تقليده، لان التقليد لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، واذا علم المكلف خطأ المجتهد فكيف له ان يقلده في هذا الرأي؟ الثالث: ان المعيار هو ملاحظة الاقرب الى مقاصد الشريعة.

وفكرة المقاصد هي من المسائل الشائكة عند الفقهاء، وهي لا تزال غريبة على الفقه سواء السني ام الشيعي، وان صدرت الدعوة من قبل جماعة من الفقهاء للاعتماد عليها في الفتوى وعند استنباط الحكم الشرعي، ونحن، وان كنا نرى لفكرة المقاصد اهميتها القصوى في عملية الاستنباط وانها سوف تشكل بملاحظتها فقها اشد ارتباطا بتعاليم الاسلام ورسالته، فاننا نرى ان هذه المهمة تقع على عاتق الفقهاء والمجتهدين<sup>x</sup> وذلك عند قراءتهم للنص الديني ومراجعتهم للاجماعات والادلة، واين منها صاحب النظر؟ اضافة الى انها لا تزال غير منقحة حتى عند الفقهاء والمجتهدين فكيف بغير المجتهد وان كان صاحب نظر، بل يكفي لهذا الناظر ان يلحظ

امرا واحدا، وهو ان الشريعة بنيت على جمع المفترقات وتفريق المجتمعات كما اشتهر، فأي اقربية هذه التي تحصل من ملاحظة مقاصد الشريعة.

الرابع: ان المعيار ملاحظة قربها للعقل وتقبل العقل لها، أي ان الناظر يستعين بما له من قدرة فطرية يميز فيها ما يراه عقله انه اقرب للصواب من بين ما يرد اليه من اجمال في الأدلة<sup>(71)</sup>.

لعل اكثر ما اخذ حيزا عند الفقهاء في البحث هو كون العقل دليلا، ما يطرح سؤالا واحدا هو: الى أي مدى يمكن للعقل ان يكون دليلا، فالخلاف الاصولي الاخباري يمتد في احدى تشعباته الى دائرة العقل، هذا لا سيما مع استشهاد الاخباريين بعدد من الروايات التي تنهى عن استخدام العقل، ولعل اشهرها ان دين الله لا يصاب بالعقول، على ان العقل الذي يريد ان يشكل مرجعية هنا لتفضيل بعض الاراء الفقهية على بعضها الآخر عند صاحب النظر لا نعرف ما المراد منه تحديدا، ولنا هنا احتمالات في ذلك:

احدها: ان يكون العقل المحض الفطري، أي المدركات الاولوية العقلية الموجودة لدى كل انسان، كامتناع اجتماع النقيضين ونحوها، وهذا الامر نستبعد ان يكون هو المراد، لاننا نسأل: هل لدينا فعلا مثل هذه الاراء الفقهية التي تتناقض مع مدركات العقل الاولوية؟ الثاني: ان يكون العقل بمعنى الوعي، وبمعنى ملاحظة ان اقرب الفتاوى الى الواقع الذي يعيشه الشخص الناظر هي الاقرب الى ان تتصف بالوعي، وان الأدلة او الفتوى التي يرى انها ترتبط بواقعه اكثر هي المقدمة على غيرها، ولكن هذا غريب جدا x اذ متى كان الواقع هو الحاكم على الفتوى؟ ومتى كانت الفتوى تسير طبق الواقع، نعم اذا كانت الفتوى لا ترتبط بالواقع، بمعنى انها ليست واردة لهذا الواقع الذي يعيشه ويحيا فيه، فهو عندئذ غير ملزم باتباعها لعدم ارتباطها به، واما اذا كانت الفتوى ترتبط بواقعه، ولكنها غريبة بعض الشيء عن المألوف الذي يعيشه، فهذا لا يعني ان ليس لها الترجيح.

الثالث: ان يكون المراد من العقل مجموع ثقافة الشخص الناظر، وما يختزنه ذهنه من فكر، وما يحويه من معطيات جمعها من خلال تكوينه الفكري ومرجعياته المعرفية، وهذا ما نتصور انه الاقرب الى مراد الكاتب، وهنا نسأل: أي تكوين فكري هذا الذي يملك من الوعي وسعة الاطلاع ما يجعله حاكما على فتوى الفقيه الا علم فيعتقد بآنها لا تتوافق معه؟ مع ان الفقيه الا علم لم تصدر منه الفتوى الا بعد البحث المضني من ملاحظة الأدلة وتتبعها. او هل يكفي ان املك رؤية ثقافية عامة وذهنا تحليليا يعتمد على اللاتخصصية باقرار من الكاتب<sup>(72)</sup> بل والسطحية في الفتوى امام المجتهد الا علم لارجح رأي غيره من المجتهدين عليه؟ ثم ان طبقة المثقفين هذه التي تملك مثل هذا العقل هل تتمكن من علاج جميع جهات المسألة التي هي محل ابتلائها؟ او هل تكفي ملاحظة جهة من الجهات والنظر من خلالها لكون الفتوى اقرب الى الواقع مع الاغفال عن الجهات الاخرى؟ ومثالا على ذلك نذكر شرعية طهارة المولد في المقلد، فان المثقف اذا لاحظ الأدلة التي ساقها الفقهاء لاجل اثبات شرعية هذا الشرط قد لا يقتنع بها وعند ملاحظته لادلة

بعض آخر قد يرى انها اقرب للواقع، ولكن هل يتمكن هذا المثقف من حل ما يتمسك به الفقهاء المثبتون لمثل هذا الشرط من الامر الثابت عن الفقهاء عامة من شرطية طهارة المولد في امامة الجماعة او في الشهادة. ولا اريد هنا ان اطالبه بحل لذلك، ولكن الا ينبغي عليه ملاحظة ذلك عندما يريد ترجيح قول النافي على قول المثبت.

الملاحظة الثالثة: لقد قسم الفقهاء الاحكام الى دائرتين: دائرة العبادات ودائرة المعاملات، ولعل المائز الاساسي بين الدائرتين هو خضوع المعاملات لدائرة الامضاء، اي ان الشارع امضى فيها ما لدى العقلاء، واقتصر عمله التقني على التدخل في بعض التفاصيل لظهار الموقف الشرعي منها، واما دائرة العبادات فهي خاضعة لدائرة التأسيس، اي ان الشارع قام بتشريع مجموعة من الوظائف العبادية للمكلف، وهذه العباديات تمتاز بآنها تحمل عنصر التعبد اي التسليم امام ما ورد، من دون ان يكون للتساؤل عنها اى مجال مفتوح.

ونحن لا نريد ان نسحب التعبد هذا الى دائرة الاستنباط لدى الفقيه، لان الناظر اذا كان في العبادات يريد ملاحظة اقرب الادلة التي يسوقها الفقيه لاثبات فعل عبادي او جزئه او شرطه، فالمجال مفتوح ولكن السؤال عن اي اقربية نستطيع ان نتحدث في دائرة العبادات؟ فاذا كانت العبادات لا تخضع للعقل مهما كان المراد منه من الاحتمالات المتقدمة، فأي مائز واعي معيار يكون هو الضابط الذي يرجع اليه الناظر ليلحظ القرب والبعد في الفتوى والدليل لياخذ بالقرب او الاقرب ويدع البعيد او الابعد؟ الملاحظة الرابعة: يخضع الاستنباط الفقهي لمجموعة من المباني التي يؤسسها الفقيه مسبقا، وهذه المباني منها ما يرجع الى علم الاصول، ومنها ما يرجع الى علم الرجال، ومنها ما يرجع الى ملاحظات خاصة في النصوص التشريعية لدى الفقيه. نعم دائرة تآثير هذه المباني قد لا تكون عامة شاملة لمختلف جزئيات المسائل الفقهية، ولكنها تؤثر في دائرة مهمة لا يمكن اغفالها او التغاضي عنها، ومن هنا ينشأ السؤال: انى لهذا الناظر والحال انه يمتاز باللاتخصصية، تشخيص الاقرب في دائرة الفتاوى التي يرجع الاختلاف فيها الى اختلاف المباني؟ فلنفترض ان فقيها كالسيد الخوئي مثلا الذي اشتهر مبناه الرجالي بتوثيق رجالات تفسير القمي بنى على هذا الراي، واصدر فتواه في مسالة ما. ولنفترض ان هذا الحكم كان فيه نوع من البعد عن عقل هذا الناظر وثقافته لورود نص ما ورد في سلسلة رواته احد رجالات القمي، ولكن فقيها آخر لا يبني على مثل هذا المبني، فلم تتم لديه الرواية سنداً، ولم يفت طبقاتها وعلى هذا الاساس كانت فتواه اقرب الى عقل هذا الناظر وثقافته، فهل لهذا الناظر ان يعد فتوى الفقيه الاخر اقرب، وهو لا يدرك المبني الذي اعتمد عليه مثل السيد الخوئي، او ان على الناظر ان ينقح المباني العامة قبل دخوله في النظر والترجيح.

الملاحظة الخامسة: ان من اهم ما يرد به على الاعتماد على طريقة النظر هذه هو ملاحظة الروايات الواردة في باب التعارض من علم الاصول، وتعميقا منا لهذه الملاحظة سوف نورد بها بشي من التفصيل عبر مقدمات هي:

الاولى: لقد افرد الاصوليون بابا مستقلا للبحث في حل مشكلة تعارض الروايات، وخصوصية هذه الروايات انها تحكي عن التعارض الذي كان يحدث لدى اصحاب الائمة، والائمة احياء موجودون والاصحاب متمكنون من الوصول اليهم، واذاراجعنا هذه الروايات نجد ان المعيار الذي يذكره الامام لحل مشكلة التعارض يرجع الى ضوابط عامة ذكرها الامام (ع)، ووردت في العديد من الروايات واشهرها روايتان هما:

1 - رواية عمر بن حنظلة: وهذه الرواية وردت بداية في شاءن اختلاف الحكمين، ثم وردت في حكم تعارض الدليلين لدى الحاكمين، ونص الرواية هو الاتي: **زرس زب عن عمر بن حنظلة قال: ساءلت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فانما ياءخذ سحتا، وان كان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحكم الطاغوت، وقد امر الله ان يكفر به، قال الله تعالى: [يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به]. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [الى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.**

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر، قال: قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر؟ قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه، وانما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيه فيجتنب، وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله، قال رسول الله غ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم. قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك، ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باءي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا. قال: ينظر الى ما هم اليه اميل، حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر. قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات؛ **زرس زب ((73))**.

وانما ذكرت الرواية كاملة لاجل ان يكون واضحالدى القارئ مدى ما وصل اليه السائل من فرض

مسألة التعارض ووقوع المكلف بين امرين، وان الامام حتى آخر الافتراضات لم يرجعه الى الاخذ بما يراه هو اقرب واصوب.

2 - مرفوعة زرارة بن اعين. ;ژرس زبـقال: ساءلت الباقر (ع) فقلت: جعلت فداك، ياءتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ ؟ فقال: ;ژرس زبـيا زرارة، خذ بما اشتهر بين اصحابك، ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماءثوران عنكم ؟ فقال (ع): خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك، فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان ؟ فقال: انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فان الحق في ما خالفهم، فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع ؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: انهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له فكيف اصنع ؟ فقال (ع): اذن فتخير احدهما فتاءخذ به وتدع الاخر;ژرس زبـ((74)).

الثانية: ان الضوابط المذكورة في الروايتين هي عبارة عن مرجحات ذكرها الامام، كالترجيح بالشهرة اولا مقابل غير المشهور او الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وهذه المرجحات، وان كانت توجب اقربية المشهور من غيره او الموافق للكتاب من غيره او الموافق للعامة من غيره، فان هذه الامور جميعها لا ترجع الى راي من حصل عنده هذا التعارض من الاصحاب او الفقهاء بل ترجع الى امور واقعة في الخارج ومتحققة، اي انها لا ترجع الى مجرد استصواب الناظر او ما يصل اليه هو بنفسه. وبهذا يظهر لنا الاشكال على طريقة النظر هذه، فان الامام لم يرجع هذا الشخص اطلاقا الى ملاحظة ما يراه هو اقرب الى الواقع بل جعل له قواعد يرجع اليها للترجيح.

كما ان الملاحظ في الروايتين ترجيحهما الواضح للاحتياط، ففي الاولى ورد الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، وفي الثانية ورد خذ بما فيه الحائطة لدينك.

الثالثة: ونحن نعلم ان الفتوى اليوم هي بمكانة الرواية عن اصحاب الائمة، فقد كان الاصحاب يتلقون احكامهم عن طريق نقل الرواية وبقي الامر كذلك الى كتب فقهاءنا الاوائل، ثم بدأت الرواية تتحول الى الفتوى، وبهذا نعرف ان المعيار الذي ينبغي ان يرجع اليه المكلف، وان كان من ذوي النظر، لا يمكن ان يكون هو ما يراه هو اقرب للصواب بل يرجع الى ترجيح ما يذكر في الفقه كترجيح احوط الاقوال او قول الاعلم.

والنتيجة هي ان الاقربى للواقع لم يتحدث عنها الامام اطلاقا بعضها ملاكا للترجيح للمكلف اعماله، بل ان الامر عندما وصل الى مكان مسدود في الترجيح امر الامام السائل بالاعتماد على الاحتياط. وطريق الاقربى هذا لو كان محلا للاعتبار لا مر به الامام اصحابه. وقد استدل بعض فقهاءنا على اعتبار الاعلامية باعتبار ان فتوى الاعلم هي الاقرب الى الواقع واجاب عن ذلك بعض فقهاءنا بانه لا دليل لدينا اطلاقا على كون الاقربى من المرجحات x اذ لم يقيم دليل على ان الملاك في التقليد ووجوبه هو الاقربى للواقع بل ان الاقربى ليست مرجحة في الروايتين

المتعارضتين، ومن هنا قد تعارض الصحيحة الموثقة ولا في البينتين لوضوح ان احدهما لا تتقدم على الاخرى بمجرد كونها اقرب الى الواقع كما اذا كانت اوثق من الاخرى مع ان حجية الطرق والامارات من باب الطريقة الى الواقع فذلك الحال في الفتويين المتعارضتين<sup>((75))</sup>.

الملاحظة السادسة: لقد تقدم ان الانتصار لهذه النظرية تم عبر تسجيل ان الملاحظ ان المجتهدين انفسهم يمارسون احيانا طريقة الترجيح بين الاراء الفقهية، ما يعني انهم يزاولون عملية النظر من دون تمييز لها عن طريقة الاجتهاد، فالفقيه يعرض الاراء المتعلقة في المسألة، فاما ان يبدي قناعته الكلية ببعض هذه الاراء او انه يرجح بعضها على بعضها الاخر، او يكون له رأي جديد فيها، وهو حينما يرجح بعض هذه الاراء على بعضها الاخر، بلحاظ الادلة المقدمة، انما يزاول طريقة النظر متضمنة مفهوم الاجتهاد<sup>((76))</sup>.

اذا، لطريقة النظر نوع من المشروعية او عدم الغرابة، باعتبار ان من الفقهاء من يمارس عملية النظر هذه وان لم يميزها من طريقة الاجتهاد، ولنا على هذا الكلام ملاحظة، وهي اننا لا نسلم بائن الفقيه يقوم بعملية النظر في ما ظن انه كذلك، لان الفقيه عندما يلاحظ الادلة التي قدمها من سبقه من الفقهاء ويلاحظ النقد الوارد عليها فيتبنى رايها منها او دليلا، لا يقوم بمجرد ممارسة النظر والترجيح، لان الفقيه في ملاحظاته هذه يقوم باستخدام ما يملكه من ادوات اجتهادية، ويعمل على استخدامها في تمحيص الاراء هذه وتقييمها وانتخاب الصحيح فيها وليس ما يمارسه الفقيه حينئذ هو كالذي يمارسه الناظر، وعليه فقياس الامرين وجعلهما سواء فيه نوع من الاتهام لعمل الفقيه هذا، وكائن الفقيه عند عمله هذا يترك ادوات الاجتهاد وآليات الاستنباط جانبا ليقوم بعملية ترجيح مجردة كالتى يقوم بها الناظر. ولو فرضنا ان فقيها قام فعلا بهذا الامر فانه لن يكون صاحب راي في تلك المسألة ولن يكون ممن اجتهد فيها.

الملاحظة السابعة: مما استشهد به لاثبات طريقة النظر هو ان الكثير من علماء الاتجاهين السني والشيعي قد عدوا صورة الاجمال في معرفة الدليل مقبولة بخصوص العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامي فضلا عن المجتهد. فقد راوا ان من الواجب على كل عامي ان يعلم ادلة العقائد ولو اجمالا لعدم اختصاصه وتبحره.... فاذا كان هذا الراي سليما، رغم اهمية العقائد وكونها تحتاج الى الادلة القاطعة، فكيف لا يصح الامر مع الاحكام وهي من الفروع التي لا ترقى الى مستوى تلك العقائد<sup>((77))</sup>. فاذا نتمسك بنوع من الاولوية وان الفروع اولى من الاكتفاء بالاجمال فيها من العقائد، ولكن هنا حصلت الغفلة عن فارق بين العقائد والفروع، وان هذا الفارق هو الذي اوجب الاكتفاء بالاجمال في العقائد وهو ان المطلوب في العقائد لما كان هو الاعتقاد الذي هو بمعنى عقد القلب وتحصيل ما تركز اليه النفس، كان لا بد من ان يكون ذلك عبر الدليل ولا يصح فيه التقليد، وحيث كان الزام المكلفين بملاحظة تفاصيل الادلة امرا غير متيسر له ذهب هؤلاء الاعلام الى الاكتفاء بالاجمال، واما الفروع فالمطلوب فيها هو العمل وباب التقليد فيها ممكن، فلا الزام للمكلف اطلاقا بالنظر الى الادلة.

الملاحظة الثامنة: لقد بحث الفقهاء في جواز التبعض في التقليد، ومن الاشكاليات التي اثاروها هناك ما يرد على سلوك طريق النظر هذا واطلاق العنان للمكلف في اختيار ما يراه من الفتاوى اقرب للواقع، والاشكالية المشتركة ترتبط بصورتين:

الاولى: لو كان المكلف مقلدا لمجتهدين في عمل واحد، ولنفترض ان الناظر وجد ان فتوى احد المجتهدين بعدم وجوب السورة اقرب للواقع، كما وجد ان فتوى المجتهد الاخر بالاكْتفاء في التسبيحات في الصلاة بمرة واحدة هو الاقرب للواقع، فجاء المكلف بصلاة فاقدة للسورة وللتثليث في التسبيحات فان صلاته هنا سوف تكون باطلة على فتوى كلا المجتهدين، وذلك لان صحة الاجزاء في المركبات الارتباطية ارتباطية وصحة كل جزء من اجزائها مقيدة بصحة الجزء الاخر<sup>((78))</sup>.

الثانية: لو كان المكلف مقلدا لمجتهدين في عملين، وكان بين العاملين ملازمة واقعية وجودا وعدما، ومثاله لو وجد الناظر ان فتوى احد المجتهدين بآءن الواجب هو الاتمام في الصلاة اقرب للواقع، فيما وجد ان فتوى المجتهد الاخر بالافطار لان هذا المكلف مسافر هي الاقرب للواقع فهنا لا يمكن للمكلف ان يقوم باتباع هذا النظر، لانه سوف يؤدي الى التفكيك في الملازمة القائمة بين وجوب الاتمام ووجوب الصيام وبين وجوب القصر ولزوم الافطار<sup>((79))</sup>.

ولو فرض انه امكنا الفرار من المشكلة عبر تقييد طريقة النظر بغير هذين الفرضين لكان ينبغي علينا حينئذ ان نفرض على الناظر ان يكون لديه اطلاع على اي عمل ارتباطي او على علمين متلازمين لئلا يقع في المخالفة، وهذا امر ليس يسيرا على الناظر التمكن منه. لا سيما اذا وقع الاختلاف بين المجتهدين في كون وجود الارتباط داخل العمل الواحد او عدمه كما حصل فعلا في الحالة الاولى، ولا نريد الدخول فيه او وقع الاختلاف بينهم في وجود الملازمة بين العلمين وعدمها.

الاطار الثاني: الملاحظات الخاصة ونتبع هنا الملاحظات الخاصة التي ترد على الادلة التي ذكرت لاثبات طريق النظر.

اما الاول، اي الدليل الشرعي، وهو قوله تعالى: [الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولو الالباب] (الزمر: 18)

وقد تم الاستدلال بهذه الاية اطلاقا او عموما لاثبات ان الناظر يتتبع الاقوال فيأخذ باحسنها.

وملاحظتنا على هذا الاستدلال باءمور:

1 - ان الاستدلال بها باعتبار ان احسن الاقوال هو اقربها للحق، ونحن لا نشك في ان احسن الاقوال هو ذاك، ولكن الاحسن قد يكون ليس هو ما يراه الناظر اقرب للحق بل احوط الاقوال x

وذلك اذا ما افترضنا ان الناظر تتبع الاقوال فوجد احدها اقرب للحق بحسب ما لدى هذا الناظر من احاطة وعلم وادراك، ولكن قولاً من بين هذه الاقوال لم يكن ذاقوة في الاستدلال ومثانة في البرهان، ولكنه كان اقرب الى الاحتياط بنحو يطمئن مع اتباعه بخروج العهدة عن التكليف، فهنا لن يكون ما يراه الناظر هو احسن الاقوال بل احوط الاقوال احسنها، ولذا قيل: الاحتياط حسن على كل حال. وقد قال الراغب الاصفهاني في تفسير الآية: ان احسن الاقوال هو؛ ژرس زب؛ الابدع عن الشبهة؛ ژرس زب؛<sup>((80))</sup>.

كما ذكر الشوكاني في تفسيره: ان احسن الاقوال هو العمل بالعزيمة دون الرخصة، وبالفريضة، دون النافلة، وفعل الماء مور به وترك المنهي عنه<sup>((81))</sup>.

2 - ان الناظر لا يمكنه ان يجعل النظر الى خصوص القول ودليله، بل القائل بالقول يعطي القول جهة من الحسن تجعله احياناً احسن الاقوال، فالقول الصادر من اعلم الفقهاء يملك جهة تجعله راجحاً في بعض الاحيان عن القول الصادر من غير الاعلم، اننا لا نستطيع ان نقطع النظر عن؛ ژرس زب؛ من قال؛ ژرس زب؛ لان؛ ژرس زب؛ من قال؛ ژرس زب؛ في عملية الاستنباط له دوره، لاننا في عملية الاستنباط نعتمد على درجة علم القائل في الوثوق والاطمئنان بقوله، وهذا هو مدرك القول بوجوب تقليد الاعلم.

3 - ان الاستدلال بالاية يعتمد على ان وظيفة الناظر طبقاً للاية، هي ترجيح اقوى الاراء حجة، وهذا يعني افتراض حجية الاراء جميعها وتقديم بعضها على بعضها الآخر لان احسنها اقربها الى الحق x وهذا الامر لا يمكن ان يكون هو المراد من الاية، وذلك لما ذكره العلماء في رد من استدل بالاية على العمل بالاستحسان في الفقه، فقد استدل هؤلاء بالاية بحجة ان الله مدحهم على اتباع احسن الاقوال، واجاب الاصوليون عن ذلك - وهذا الرد يشكل رداً على الاستدلال بها على طريقة النظر ايضاً - بآءن الاية وان مدحت هؤلاء المستمعين على اتباع احسن الاقوال، فانها افترضت ان هناك اقوالاً بعضها احسن من بعض. وترجيح بعض الاقوال على بعض اذا كانت صادرة من الشارع، انما هو من شؤون الكتاب والسنة، وهو يرجع في واقعه الى الترجيح في بابي التعارض والتزاحم، وهذا ليس دليلاً مستقلاً، بل هو اختيار احد الدليلين، اي انه يعود الى تعيين الحجة الفعلية وكون القول الآخر ليس بحجة لا الى الاختيار بين الحجتين .

اما الثاني، اي الاستدلال بدليل العقل او بالاقربية وان الناظر عليه ان يتبع ما يراه راجحاً وان خالف قول الاعلم، لانه من المنطقي ان يتبع ما يراه راجحاً وان خالف قول الاعلم، وليس في هذا الحكم العقلي من تخصيص ولا حجة ناهضة، وهنا يمكن ان نلاحظ ما ياءتي:

1 - ان الناظر لا بد له من ان يلاحظ ان جهة صدور القول من الاعلم هي جهة من جهات رجحانه على قول غير الاعلم، كالذي ذكرناه في الدليل السابق وان صدور القول من الاعلم هو من جهة كونه احسن الاقوال، كما انه لا بد له من ملاحظة ان كون القول اوفق بالاحتياط هو ارجح بالاتباع من القول المخالف للاحتياط.

2 - لا يخلو الامر، في جهة الرجحان الحاصلة عند الناظر، عند ملاحظته للاقوال من حالين: اما انها تصل الى درجة الحجة من العلم او الاطمئنان، وحينئذ فاللازم اتباعها، لا لانها ارجح الاراء بل لان الاطمئنان الى انها هي الاقرب للصواب بحسب تعبير الكاتب يعني الاطمئنان الى بطلان الجهة المقابلة لها وخطئها، وهذا يعني عدم جواز اتباع الراي المرجوح اطلاقا.

واما ان لا تصل درجة الرجحان هذه الى درجة الاطمئنان بل تبقى على درجة الظن المطلق، وهنا لا يلزم العقل اتباع هذا الراي الراجح ما دام على درجة الظن فقط ولم يصل الى حد الاطمئنان، لا سيما مع قيام الدليل على لزوم تقليد الاعلم الذي افترضه الكاتب امرا مسلما به، ونحن قمنا بتسجيل ملاحظتنا مع افتراضنا لذلك، والا فمع القول بعدم وجوب تقليد الاعلم فللمكلف تقليد من يشاء.

وبهذا، يظهر ان القول: ان هذا الحكم العقلي لا تخصيص فيه ولا حجة ناهضة غير تام، لاننا مع افتراضنا لزوم تقليد الاعلم بوصفه مقدمة في البحث فالتخصيص قائم والحجة ناهضة، مع الاغماض عن اصل وجود الزام عقلي باتباع الراجح كما اسلفنا الذكر.

واما الثالث، اي الدليل المنطقي، وهو عدم صحة العدول عن اتباع الدليل الراجح الى اتباع الدليل المرجوح فالملاحظ هنا:

اولا: ان خلطا حصل سواء في بيان الدليل هذا ام في الموارد التي استشهد بها والتي تقدم ذكرها مفصلا بين فرضين:

فرض وجود حجتين تامتين لا مشكلة فيهما مع كون احدهما اقوى من الاخرى وبين فرض آخر، وهو وجود حجة ولا حجة، اي ان يكون احد الدليلين تاما لا مشكلة فيه ويكون الدليل الاخر باطلا او يعاني من نقص والاستدلال به غير تام.

وفي الفرض الثاني لا شك في ان على المكلف، اذا دار امره بين اتباع الدليل الحجة واللاحجة، فان عليه اتباع الحجة وترك اللاحجة. ولكن اين هذا مما يريده الكاتب من تقديم الراجح على المرجوح؟ ومن هنا تتضح الملاحظة المسجلة في ما يرجع الى الموارد التي استشهد بها، فان جميع هذه الموارد هي من الفرض الثاني، اي تقديم الحجة على اللاحجة وتفصيل ذلك:

ا - اما عدم رجوع القائل بانسداد باب العلم الى القائل بانفتاح باب العلم، فهو لعلمه بخطاء القائل بالانفتاح ومع العلم بالخطاء انى له الرجوع اليه، لان ذلك يكون من اتباع اللاحجة لا من باب تقديم المرجوح على الراجح.

ب - اما عدم جواز رجوع المجتهد المتجزئ للمجتهد المطلق فلانه يرى خطاءه، وهذا يعني ان قوله ليس بحجة، فكيف يتبعه؟ ج - اما مخالفة الاعلم اذا علم المكلف بالادلة، وكان خبيراً بها

فلانه قد ثبت لديه خطأ الاعلم فكيف يرجع اليه؟ د - اما ما ذكره في الفصول الغروية من صورة العلم ببطلان فتوى المفتي، فهو من اوضح الموارد في اندراجها تحت الفرض الثاني، اي كون الحجة مقابل اللاحجة.

اذا على الكاتب ان يخرج هذا الفرض اساسا من البحث، لانه لا يدخل تحت الدليل المنطقي الذي ذكره من تقديم الراجح على المرجوح بل هو من تقديم الدليل على اللادليل.

ثانيا: ان جهة الرجحان لا ترتبط، عند ملاحظة الفتوى، بخصوص قوة الدليل او رجحانه، بل ترتبط بكون الفتوى التي يريد المكلف العمل بها هي احوط لان الفتوى اذا كانت ابعد عن الشبهة واقرب للخروج عن العهدة فاتباعها يكون ارجح من اتباع الفتوى الاخرى وان كان دليلها ارجح.

واما الرابع، اي بناء العقلاء، ففي هذا الدليل العقلاني قياس، والتعبير عن ذلك بانه مسحة قياسية لا يرفع المحذور او يقلل من الاشكال. وملاحظتنا على هذا ان بناء العقلاء ليس امرا ذا مستوى واحد في جميع الامور، فالعقلاء يختلف تعاملهم مع الامور وطرق بنائهم باختلاف المسائل التي يواجهونها، فليس تعاملهم مع الاشياء المهمة والمصيرية كتعاملهم مع اليسيرة والجزئية، فلعل العقلاء لا يولون اهمية لكون القائل اعلم المختصين، او ليس بآعلمهم في الامور التي لا تشكل امرا خطيرا ومصيريا في حياتهم، ولكن الحال تختلف في ما يرجع الى الامور الخطيرة، فكون القائل شخصا من اعلم المختصين واشدهم خبرة له دوره المهم في ترجيحهم له على قول غيره وان كان ما يقوله غيره اكثر وضوحا او قوة ومتانة.

هذه هي الملاحظات الخاصة بالادلة التي اوردها الكاتب.

ان الطريق الصحيح لاجل فتح باب التقليد لطبقة المثقفين هذه، او غيرهم، تكمن في شرطين اساسيين ينبغي البحث فيهما فقهيا ودراستهما بوسائل الاستنباط لا بغيرها، وهما شرط الاعلمية وشرط عدم جواز التبعض في التقليد، والا فمع عدم الالتزام بهما، فالمشكلة مرتفعة من دون اللجوء الى طريقة النظر هذه كما ان دائرتها تكون اكثر اتساعا.

**علي عباس الموسوي**

**عن موقع فقه الاسلام**