الشيخ الدكتور
عدنان فرحان آل قاسم
(أبو أنس)

تطوّر حركة الإجتهاد عند الشّيعة الإماميّة

دراسة تاريخية تبحث في حركة الإجتهاد وتطوّره وأدواره عند الشيعة الإماميّة الإثني عشريّة

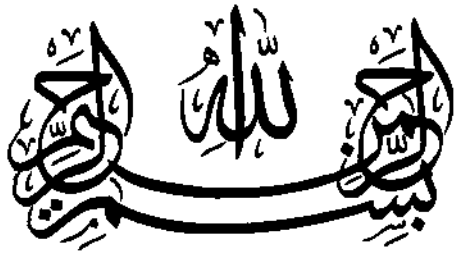
رسالة دكتوراة ph.d في الدراسات الإسلامية من جامعة المصطفى العالمية

بإشراف
الأستاذ الشيخ محمد علي التسخيري
الأستاذ الشيخ محمد مهدي الآصفي

دار السلام
بيروت - لبنان

تطور حركة الإجتهاد عند الشيعة الإمامية

تطور حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة



الإهداء

إلى أرواح جميع الأنبياء والمرسلين الشهداة المهديين... وإلى سيد الكائنات وأشرف الرُسل، نبيّ الهدى والنور والرحمة، خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليه وآله أجمعين... . وإلى أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وإلى أرواح العلماء الشهداء الذين مزجوا مدادهم بدمائهم من أجل الإسلام.

وإلى أساتذتي الأفاضل الذين بذلوا جهدهم في تربيتي وتعليمي.

أهدي ثواب جهدي الذي بذلته في هذا الكتاب.

عدنان فرحان آل قاسم
«أبوأنس»

تطور حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة

دراسة تأريخية تبحث في حركة الاجتهاد وتطوّره وأدواره عند الشّيعة الإماميّة الاثنى عشريّة

رسالة دكتوراه PH.D في الدراسات الاسلاميّة من جامعة المصطفى ﷺ العالميّة

بإشراف

الاستاذ الشّيخ محمد علي التّسخيري والاستاذ الشّيخ محمّد مهدي الآصفي

تطور حركة الاجتهاد
عند الشّيعة الإماميّة

الطبعة الثالثة
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة للناشر
ولا يحق لأي شخص او مؤسسة او جهة إعادة طبع
او ترجمة او نسخ الكتاب او اي جزء منه إلا بترخيص
خطي من الناشر تحت طائلة الشرع والقانون

دار السّلام
بيروت - لبنان
لبنان : 009611472192 -009613461595
العراق : 009647802150376
E-mail:daralsalamco@hotmail.com

كلمة الناشر

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على أنبيائه المرسلين، سيّما خاتم النبيين والمرسلين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

إنَّ من لطف الله على خلقه؛ نعمة الهداية الى الحق والصراط المستقيم، والتي من خلالها يستحق الانسان وبجدارة أن يكون خليفته في أرضه وان يحقق الغاية والهدف الذى خلق من أجله والتي تتجلى في العبودية الكاملة لله وحده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

ولا يمكن أن يتحقق للانسان مبدأ الإستخلاف والعبودية كما أراداالله سبحانه إلا على ضوء ما هداه اليه من منهج سوي يكمل له فيه هداية عقله الفطري الذى اودعه فيه، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

فأرسل سبحانه لخلقه رُسُلاً وأنبياء ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾، وختم رسالاته الاسلام والتي حملها الى عباده خاتم النبيين والمرسلين محمدﷺ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾. ولم يترك النبيﷺ أمته سدى من بعده، وإنما هداهم الى ما هداه الله إليه، وأوصاهم بما أوصاه به، فقالﷺ: «إنّي تاركٌ فيكُم الثَّقَلين، كتابَ الله وعترتي أهلَ بيتي، ما إنْ تَمَسَّكْتُم بِهما لنْ تَضِلّوا بعدي أبداً، ألا إنّهما لَن يَفْتَرقا حتى يردا عليّ الحوض».

فرسم بذلك لأُمته طريق الهداية والسعادة والتكامل من خلال تمسكها بعدلي

الهداية؛ القرآن الكريم الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، وأهل بيته الذين أذهب الله عَنْهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

إلا أنَّ مستجدات الحياة الانسانية فى أبعادها المختلفة وتجدّد الإحتياجات وأوجه العلاقات الإنسانية من جهة، والابتعاد عن عصر النص والتشريع من جهة ثانية وعدم محدودية الشريعة الإسلامية بجيل من الأجيال، أو عصر من العصور من جهة ثالثة استوجب إيجاد آلية علمية وضمن إطار الشريعة الإسلامية، لاستنباط الأحكام الجزئية وتطبيقها على الحالات الراهنة المرحلية.

فكان مبدأ «الاجتهاد» الذي انبثق من واقع الإسلام العملي، للإجابة على وقائع الحياة المستجدة، وبواسطة البحث الفقهي المنهجي الذي وضع أسسه ومناهجه الرَّسول الأكرمﷺ وأهل بيتهعليهم السلام ومن ثمّ الفقهاء والعلماء العدول الذين أرشدنا إليهم الأئمة فيما روي عنهمعليهم السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه».

وسارت حركة الاجتهاد في حركة تكاملية مرحلية لدى الشيعة الامامية وأضحت هذه الحركة المباركة والمسيرة التاريخية لها منذ ظهورها إلى يومنا هذا تتسم بمعالم ومناهج واضحة، استطاعت من خلالها أن تحقق تقدماً كبيراً للفقه الإسلامي وأصوله، وأثْرت الفكر الاسلامي بنفائس التراث الفقهي والأصولي. ومن هنا دعت الحاجة الى بحث تاريخي في تطور حركة الاجتهاد عند الشيعية الإمامية وأدواره ومراحله التاريخية فكان هذا الكتاب والذي هو رسالة وأطروحة علمية تقدم بها الباحث فضيلة الشيخ عدنان فرحان خميس آل قاسم ونال بها درجة الدكتوراه في قسم الفقه والمعارف الإسلامية من جامعة المصطفى العالمية وبدرجة امتياز عالية.

ونحن في الوقت الذي نثمن فيه الجهود القيمة التي بذلها المؤلف في تدوين أطروحته العلمية نتقدم له بالشكر الجزيل والثناء الجميل، داعين الله سبحانه أن ينفع برسالته هذه طلاب العلم والباحثين وأن يوفقه لتقديم المزيد من البحوث.

قسم في التحقيق والنشر

مركز المصطفىﷺ العالمي للترجمة والنشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا
نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة: ١٢٢

شكر وتقدير

أتقدّم بوافر احترامي وعظيم عرفاني وشكري؛ إلى جامعة المصطفىٰ ﷺ العالميّة متمثلة برئيسها العام الشّيخ علي رضا الأعرافي.

وإلى معاونية التعليم العالي في جامعة المصطفى ﷺ العالميّة.

لاتاحتهم الفرصة لطلاّب العلم والمعرفة لإكمال دراساتهم العليا.

كذلك أتقدّم بشكري وتقديري واحترامي للأساتذة الأفاضل الذين غمروني بدماثة خلقهم، ورحابة صدرهم، وتفضلوا مشكورين بمراجعة الرسالة.

وأخص بأشكر منهم فضيلة الأُستاذالشّيخ عزّ الدّين رضا نژاد الذي كان خير عون لي في إتمام الرّسالة.

كذلك شكري وتقديري للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة مناقشة الرّسالة:

١. الأُستاذ المشرف: الشّيخ محمد علي التّسخيري.

٢. الأُستاذ المساعد الأوّل: الشّيخ محمّد مهدي الآصفي.

٣. الأُستاذ المساعد الثّاني: الشّيخ عزّ الدّين رضا نژاد.

٤. الأُستاذ الحكم الأوّل: الشّيخ علي رحماني فرد.

٥. الأُستاذ الحكم الثّاني: السيّد حسن عابديان.

لما بذلوه من جهود وما أبدوه من آراء قيّمة، فجزاهم الله خيراً.

وأسأل الله أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

حول موضوع البحث

أوّلا: موضوع البحث

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا ونبيّنا محمّد وعلى آله الطّيبين الطّاهرين وصحبه الكرام المنتجبين.

من أهمّ المفاهيم والقيم الّتي يعتز بها الإنسان في حياته الاجتماعيّة والإيمانيّة، مفهوم وقيمة التكريم، الّتي حباهُ المولى الخالق بها، حيث جعل له العقل والفهم والرَّوية.. التي فُضِّل بها على غيره من مخلوقات الله سبحانه.

قال عزَّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.(١)

ومن أبرز مظاهر التكريم للإنسان هو استخلافه في الأرض.

قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٢).

وقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾.(٣)

وبما أنّ الخِلافَةَ ـ الّتي هي النيابةُ عن الغَيرِ ـ «إمّا تكون لغيبةِ المَنُوبِ عنه، وإمّا لِمَوْتِهِ، وإمّا لعَجزِهِ، وإمّا لتشريفِ المُسْتَخلَف»(٤) فلا يناسب مقام الاستخلاف

---

(١) الإسراء، الآية: ٧٠.

(٢) البقرة، الآية: ٣٠.

(٣) فاطر، الآية: ٣٩.

(٤) الرّاغب الإصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن: ٢٩٤ مادة (خلف)، تعليق: صفوان عدنان داودي، ط. دار القلم ـ دمشق، ط. الأُولى، (١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م).

عن المولى إلاّ المعنى الأخير، وعلى هذا الوجه الأَخير استخَلَف اللهُ أولياءَهُ في الأرض.

فوجود الإنسان في الأرض وجود استخلافي يراد منه إعمارها واستثمار مواردها وخيراتها. يقول الله تعالى: ﴿... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ...﴾[1] هذا من جهة، ومن جهة أُخرى بيّن سبحانه وتعالى إنّه خَلَقَ جميع الكائنات العاقلة ذات الاختيار، الإنسان والجن، لأجل أن يعبده، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.[2]

فالهدف من خلق الإنسان هو العبادة، والهدف من جعله في الأرض هو الخلافة.

وهذان الهدفان إنّما يتحقّقان على هُدى ما ينصبه الله سبحانه وتعالى من الدّلائل، التي تكمل إدراك العقل الفطري لمناهج السّلوك في هذه الحياة، خلافةً في الأرض وعبادةً لله سبحانه وتعالى.

ومن نِعَم الله السّابغات على خلقه أنّه سبحانه لم يترك البشر مهملين من دون أن ينصّب لهم مَنْهجاً يتبعونه في حياتهم تدركُهُ عقولهم التي زوّدهم الله بها، ليتمكنوا على هدى الله تعالى في هذا المنهج من تحقيق مبدأ الخلافة في الأرض، الذي نصَّ عليها، اللهُ سبحانه وتعالى، ويتحقّقوا مِن جهة أُخرى العبودية الكاملة لله، التي تشكل الهدف الأعمق للخلق.

وقد أنزل الله على رسله الكرام في جميع عهود التأريخ هذه الرّسالات الّتي تشرح للبشر مغزى حياتهم وتهديهم إلى مسالك هذه الحياة وفقاً لفطرة الله ولغاياته في الخلق والوجود ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾.[3]

---

(١) هود، الآية: ٦١.

(٢) الذاريات، الآية: ٥٦.

(٣) الحديد، الآية: ٢٥.

وختم الله هذه الرّسالات بأكملها وأعلاها وأوسعها على لسان خاتم النبيين محمّد ﷺ.

يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾(١)

وختم الله كُتبه السّماويّة بأكملها وأشملها وأخلدها، «القرآن الكريم».

الذي وصفه في قوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.(٢)

وهو الكتاب الذي فيه النور، والهدى، والبصائر، والتربية، والتعليم، والتزكية....

﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾(٣)

وقد اشتملت هذه الرسالة الخاتمة على ثلاث دعائم كبرى، وهي:

العقيدة، والأخلاق، والشّريعة.

والأُولى تتكفل تأصيل رؤية الإنسان للكون والحياة والمبدأ والمعاد.

والثّانية، وهو الإطار الأخلاقي، الّذي يمثل جملة تعاليم الإسلام التّربويّة والأخلاقية والسّلوكية، والتي تمثل الطموح نحو الكمال الأسمى والسّير التّكاملي للإنسان، الّذي جعله الله تعالى هدفاً لحركة الإنسان في حياته.

أمّا الإطار الثّالث، وهو الإطار التّشريعي، فالتّشريع هو الّذي يُحدِّد للإنسان

(١) التوبة، الآية: ٣٣.

(٢) المائدة، الآية: ٤٨.

(٣) ابراهيم، الآية: ١.

الأُطر السّلوكيّة لتّصرفاته، سواء في علاقته مع الله سبحانه، ـ والّتي يُعبّر عنها بـ (العبادة) ـ أو علاقته مع أبناء البشر الآخرين، الذي ينطبق عليه عنوان (المعاملات) بوجه عام. والّذي يهمّنا الإشارة إليه في هذه المقدّمة هو الإطار التّشريعي من تعاليم هذا الدّين، حيث إنّه يدخل في صميم بحوث هذا الكتاب.

فالشّريعة الإسلاميّة هي خاتمة الشّرائع السّماويّة الّتي حملت الهداية الإلهيّة للبشريّة.

وقد خصّها الله بالعموم والخلود والشّمول، وأودع سبحانه فيها من الأُصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانيّة المتجدّدة على إمتداد الزمان، واتساع المكان، وتطوّر الإنسان.

«فالشّريعة الإسلاميّة ليست قوالب جامدة، كما أنّها ليست كلّها أحكاماً نهائيّة، كما أنّها ليست كلّها أحكاماً محدودة بجيل من الأجيال وعصر من العصور، أو محدوة في مجال معين من مجالات حياة الإنسان، بل هي منهج عام لحياة البشر في جميع أبعادها على مدى تأريخ البشريّة الآتي، وعلى مدى عمر الدّنيا».[1]

والفقه الإسلامي يمثل مجموعة الأحكام الشّرعيّة، الّتي أنزلها الله عزّ وجلّ على رسول الله ﷺ؛ لتنظيم علاقات الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي، وضمن منهج رباني ينسجم مع فطرتهم، ويشمل كافة مفردات شؤون حياتهم، الرّوحيّة والماديّة، الفرديّة والاجتماعيّة، الاقتصاديّة والسّياسيّة. الفكريّة والعمليّة... وغير ذلك ممّا يحتاجه الفرد والمجتمع، ممّا تتسع له أحكام الشّريعة السّمحاء.

وقد كان مصدر هذه الأحكام في العهد الإسلامي الأوّل، كتاب الله، بما تضمنه من كليات الأحكام الشّرعيّة، وسنّة نبيّه ﷺ بما تتضمنه السنّة من تفصيل وتطبيق لهذه الأحكام، عندما كانت الشّريعة في دور التّكوين والتّكامل بالوحي القرآني والسنّة.

---

(١) شمس الدّين: محمد مهدي:الاجتهاد والتّجديد: ص ١٢ طبقة المؤسّسة الدّولية ـ بيروت ط الاولى (١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩م).

وكان طريقة تلقيها منهﷺ بما يوحى إليه من القرآن، وبما يبيّنهﷺ بقوله، أو فعله، أو تقرير.

وبعد رحيل رسول اللهﷺ وانقطاع الوحي بوفاته، بقيت نصوص هذين المصدرين، هما أساس التّشريع الإسلامي.

ومن يمعن النظر في تأريخ الفقه الإسلامي ومبدئه، يتضح له أنّ باب الاجتهاد قد فُتح على مصراعيه بعد عصر النبوّة.

ولم يكن الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي موجوداً في عصر النبيّﷺ وإنّما حدث هذا الاصطلاح بعد ذلك.

«وهذه الحقيقة هي الّتي تبعث على الشك في صحة بعض النصوص المنسوبة إلى عصر النبوّة، وورد فيها لفظ (الاجتهاد) وأريد له في العصور المتأخرة أن يحمل معنى الاجتهاد بالرأي، على مصطلح الفقهاء من أهل السنّة، والنصّ البارز في هذا الباب هو حديث معاذ بن جبل».[1]

ثانياً: نشوء الاجتهاد

يختلف تأريخ نشوء الاجتهاد وظهوره عند فقهاء مدرسة أهل البيتعليهم السلام عن فقهاء أهل السنّة، فعند أهل السنّة يبدأ تأريخ الاجتهاد من حين وفاة النبيّ[2]ﷺ، حيث بدأ المسلمون يواجهون حالات ووقائع جديدة لم تردّ فيها نصوص من الكتاب والسنّة، ولا سيّما بعدما توسعت الحياة الاجتماعيّة لدى المسلمين، وتوسعت رقعة الوطن الإسلامي، واتصل المسلمون بحضارات ومدنيّات كثيرة، وظهرت مسائل جديدة لم يكن لها أثر من قبل، ولم يردّ فيها نصّ من الشّارع، وهذا ما دعا المسلمين للتفكير في حكم هذه المسائل، وما ينبغي أن يتّخذ إزاء ذلك من موقف.

وأمّا الشّيعة الإماميّة، فيختلف الأمر لديهم كثيراً، حيث إنّ أهل البيتعليهم السلام

(١) شمس الدين: المرجع نفسه: ص ٦٤.

(٢) يرى بعض المؤرخين للفقه الإسلامي أنّ تأريخ الاجتهاد يبدأ من حياة النّبيﷺ، حيث أقرّ معاذاً وغيره من الصحابة في اجتهاد رأيه، وقد ناقشنا ذلك في ثنايا هذا الكتاب.

يمثّلون عندهم امتداداً تشريعيّاً وقياديّاً لرسالة النّبيﷺ، ويُعتبرون عدلاً للقرآن الكريم، كما ورد ذلك فيما استفاض من النّبيﷺ من حديث الثّقلين: (الكتاب والعترة).[١]

ومن الحقّ أن يقال إنّ بدايات ظهور الاجتهاد وكيفية معالجة الأحاديث واستعمال القواعد والأُصول قد ظهرت في عصر الأئمة وبإرشاد وتوجيه منهم؛ وذلك في كيفية استنباط الحكم الشّرعيّ مباشرة من القرآن الكريم، أو في التوسعة على النّاس بالبراءة من التكليف المحتمل فيما لم يردّ فيه بيان من الشّارع.

كما وردت توجيهات خاصّة منهمعليهم السلام بمعالجة ما يردهم من أحاديث متعارضة من حيث المدلول.

إلاّ أنّ الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة كمدرسة ذات معالم واضحة لم يظهر إلاّ بعد غيبة الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيتعليهم السلام، حيث مسّت الحاجة إلى ذلك، وأمّا قبل ذلك فكانوا يسألون الائمة فيما تعرض لهم من حاجة، أو يكاتبونهم، أو يسألون الموثّقين من أصحابهم.[٢]

وقد استمرت حركة الاجتهاد في المدرسة السنيّة في نمو واتساع، وظهر في داخلها اتجاهات ومذاهب مختلفة من أهمها: تيار أصحاب الرأي، وتيار أصحاب الحديث، واستقطبت هذه الحركة كبار الفقهاء من أمثال أبي حنيفة، والشافعي، وأنس ابن مالك، وأحمد بن حنبل، والأوزاعي، والثّوري... وغيرهم.

إلاّ أنّ هذه الحركة قد أُصيبت بانتكاسة كبرى في أواخر القرن الرابع ـ أو

---

(١) روي عن النبيﷺ: « إنّي تارك فيكم الثّقلَين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إنْ تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً، ألا إنّهما لَن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض ».

وهو حديث استفاض نقله عن النبيﷺ، ورواه جمع غفير من محدّثي الشّيعة والسّنة، للتوسع انظر: موسوعة الغدير (للأميني): ١ / ٣١ وما بعدها، والأُصول العامّة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم، وكتاب (الثّقلان) للشيخ محمد حسين المظفر... وغيرها.

(٢) الآصفي، محمد مهدي: الاجتهاد والتّقليد: ص ٥٩ ـ ٦١، (بتخليص وتصرف)، ط. مركز الغدير ـ قم.

السابع ـ الهجري عندما تدخلت يد السّياسة لتعلن سد باب الاجتهاد، وحصر العمل بالمذاهب الأربعة فقط، ثمَّ ادّعي الإجماع على عدم العمل بما خالف هذه المذاهب.[١]

أمّا حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإمامية، فإنّ أهم ما إمتاز به هي الاستمرارية التي تتصف الحركة بها منذ أن ولدت وإلى الوقت الحاضر.

لقد بدأ الاجتهاد بصورة أَولية منذ عهد الأئمة الأولين بين أصحابهم المنتشرين في الآفاق، واتسع نطاق حركة الاجتهاد بصورتها الأوّلية البسيطة منذ عهد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، واستمرت حركة الاجتهاد في النمو والاتساع طيلة عهد الأئمة المعصومين وتحت رعايتهم وتوجيههم إلى أن بلغت أشدّها، واستجابت لضرورات المجتمع الإسلامي في ذلك الحين.

ونجد في أواخر عهد الأئمة المعصومين عليهم السلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام يقول:

على ما رواه الطبرسي «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينهِ، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».[٢]

والظاهر أنّ التّقليد ليس مجرد قبول الرّواية عن المعصوم، ويكون المُقلِّد مجرد ناقل للرواية، وإنّما هو عبارة عن عمل العامي استناداً إلى فتوى الفقيه، التي قد تكون مضمون رواية خاصّة بالمسألة، وقد تكون حكماً مستنبطاً بأعمال الاجتهاد في الكتاب والسّنّة بما هو فقيه، وقد ورد في الرّواية لفظ (فقهاء).[٣]

---

(١) للتوسع انظر: الطهراني، آغا بزرك: تأريخ حصر الاجتهاد: ص ٢٥ ؛ وابن خلدون في المقدّمة: ص ٧٢ ؛ والمقريزي في الخطط ج٢، ص ٣٤٤ ؛ والدّهلوي، ولي الله: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ص ١٤٧ ؛ ط. دار ابن حزم، (١٤٢٠ هـ).

(٢) الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، من علماء القرن السادس الهجري: الاحتجاج: ج٢، ص٥١١، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط. دار الأُسوة، ايران ـ قم.

(٣) شمس الدين: المراجع نفسه: ص ٦٩ ـ ٧٠ بتخليص.

ثالثاً: تطوّر حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة

وقد تطوّرت حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة منذ أوائل القرن الرابع الهجري تطوّراً نوعياً، ودخلت هذه الحركة المباركة في دور التّوسع والتّدقيق في القرن الخامس على أيدي فقهاء كبار من مدرسة الإماميّة، من أمثال الشّيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣ هـ)، والسيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، والشّيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ).

وإن كانت حركة الاجتهاد ـ كأي حركة أُخرى ـ قد أُصيبت بفترة من الركود النسبي بعد وفاة الشّيخ الطوسي، واستمرت هذه الفترة مدّة قرن من الزمن تقريباً، إلاّ أنّها عادت إلى حيويتها وانطلقت حركتها بحيوية فائقة تميّزت بالعمق والشّمول على أيدي فقهاء كبار من أمثال ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨ هـ).

واستمرت حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة في عطائها وحيويتها طيلة قرون من الزمن، ولا زالت مستمرة كمدرسة فقهيّة كبرى في العالم الإسلامي.

وعندما نستعرض تأريخ هذه الحركة المباركة نجدها قد مرّت بمراحل وأدوار مختلفة، ولكلّ مرحلة ودور منها سماته وفقهاؤه الكبار الّذين اشتملت مؤلفاتهم الفقهيّة والأُصوليّة على ذخيرة ثمينة ووفيرة من النظريات الأُصوليّة والاستنباطات الفقهيّة التي اسهمت في إغناء التّشريع الإسلامي، وفتحت آفاق رحبة أمام نهضة فقهيّة إسلاميّة كبرى.

وقد حاولنا في بحثنا هذا: «**تطور حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة**»، أن نسلط الأضواء على هذه الحركة العلميّة الاجتهاديّة. وتقسيم مراحلها، وبيان سمات كلّ مرحله، وأبرز العلماء الأَعلام لكلّ مرحلة منها، مع بيان لأهم مؤلفاتهم الأُصوليّة والفقهيّة، والمشاكل الّتي واجهتها كحركة فكريّة أصيلة وأساسيّة في حياة الأُمّة.

رابعاً: الأسئلة الأصليّة والفرعيّة

وقد حاولنا في مجمل موضوع بحثنا أن نجيب على سؤال أصلي يطرح نفسه بين يدي البحث، وتتفرع عليه مجموعة من الأسئلة الفرعيّة، والسّؤال الأصليّ هو:

«ما هو الاجتهاد؟ وما هي أهم معالم حركته عند الشّيعة الإماميّة»؟

أمّا الأسئلة الفرعيّة فهي كثيرة حاولنا الإجابة عن بعضها ضمن فصول وأبحاث الموضوع، ومن هذه الأسئلة:

أ) ما هي الحدود العلميّة لمصطلح الاجتهاد لغةً واصطلاحاً ومفهوماً؟

ب) ما هو موقف مدرسة أهل البيت من الاجتهاد؟

جـ) وما هي مميّزات الاجتهاد عند الشّيعة الاثنى عشرية؟ وهل عندهم منهج اجتهادي يعتمدونه في الاستنباط الفقهيّ؟

د) ما حقيقة اجتهاد الرَّسولﷺ؟ وهل كان رسول اللهﷺ يعمل بالاجتهاد فيما لانص فيه؟

هـ) ما حقيقة اجتهاد الصّحابة؟ وهل هو من الاجتهاد المصطلح؟ أم أنّه من قبيل الرأي الشّخصي، أو الاجتهاد في مقابل النّص؟

و) ما هي أهمّ البحوث الأساسيّة في الاجتهاد عند السنّة والشيّعة؟

ز) متى بدأ الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة؟ وهل يعتبر عصر المعصومعليه السلام من عصور الاجتهاد؟

ح) ما هي الأدوار التي مرَّ بها الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة؟ وما هي أهمّ معالمها و مميزّاتها؟

ط) ما هي أهمّ المعوقات الّتي واجهها الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة؟ وكيف تمّ معالجتها؟

ي) ما هي أهمّ الخطوات اللازمة لتفعيل دور الاجتهاد في حياتنا المعاصرة؟

هذه الأسئلة وغيرها نجد إجابتها في ثنايا هذا البحث.

خامساً: بحوث ودراسات حول الموضوع

اهتم بعض الكتّاب والباحثين بتدوين تأريخ وأدوار وأطوار الفقه الشّيعيّ الإماميّ، وحركة الاجتهاد في مراحله الزمنية المتواليّة.

وهذا الاهتمام وإن جاء متأخّراً وفي الفترة الزّمنية القريبة، إلاّ أنّه اهتمام قيِّم يُشكر عليه أصحابه، وله ثمرات كثيرة من أهمها التعريف بالفقه الشّيعي الإماميّ في الأوساط والمجامع العلميّة، الّتي يتنكر بعضها أن يكون للشّيعة الإماميّة فقه استدلالي أو منهج اجتهادي، ويحسبونهم من المقلدين، وليس فيهم مجتهد على الإطلاق ـ كما سوف يأتينا لاحقاً ـ وفيما يلي أسماء أهمّ هذه الدّراسات مع أسماء مؤلفيها:

الأول: الدّراسات العربية

١. المعالم الجديدة للأُصول	للسيّد محمد باقر الصدر
٢. مقدّمة اللمعة الدّمشقية	للشّيخ محمد مهدي الآصفي
٣. مقدّمة رياض المسائل	للشّيخ محمد مهدي الآصفي
٤. مقدّمة الفوائد الحائرية	للشّيخ محمد مهدي الآصفي
٥. مقدّمة النهاية ونكتها	للشّيخ محمد مهدي الآصفي
٦. تأريخ الفقه الجعفري	للسيّد هاشم معروف الحسني
٧. أدوار علم الفقه وأطواره	للشّيخ علي كاشف الغطاء
٨. تأريخ التّشريع الإسلامي	للشّيخ عبد الهادي الفضلي
٩. أدوار الفقه الإمامي	للشّيخ جعفر السبحاني
١٠. مقدّمة طبقات فقهاء الشّيعة	للشّيخ جعفر السبحاني

ثانياً: الدّراسات الفارسية

١. أدوار فقه	للدكتور محمود الشهابي
٢. نگاهى به تحوّل علم أُصول	للدّكتور أبو القاسم كرجي
٣. تأريخ فقه وفقهاء	للدّكتور أبو القاسم كرجي

٤. ادوار فقه	للشّيخ محمد إبراهيم الجناتي
٥. خدمات متقابل اسلام وايران	للشّيخ مرتضى مطهري
٦. مقدّمه بر فقه شيعه	للسيّد حسين مدرسي طباطبائي

محتوى بعض هذه الدّراسات باللّغة العربيّة

أولاً: دراسات الشّيخ محمّد مهدي الآصفي

لسماحة الشّيخ الآصفي مجموعة من الدّراسات الجادة في هذا المجال. وهذه الدّراسات تتوزع ما بين مؤلف مستقل، أو بين مقدّمة مفصّلة لبعض الكتب الفقهيّة والأُصوليّة، وتشكّل هذه الدّراسات بمجموعها مادة علميّة قيّمة تدخل في صميم أبحاث دراستنا حول الاجتهاد.

وفيما يلي استعراض موجز لبعض من هذه الأبحاث:

١. مقدّمة (الرّوضة البهية في شرح اللمعة الدّمشقيّة).

وهي مقدّمة ممتعة حاوية لتأريخ الحركة العلميّة، وتأريخ الفقه الشّيعيّ وتأريخ تطوّره منذ بزوغه حتى زمن كتابة المقدّمة، كذلك تحدَّث في بعض جوانب حياة الشّهيدين الأول والثاني صاحب متن اللمعة وشارحها صاحب الرّوضة البهيّة.

وهذه الدّراسة القيّمة يعود تأريخها إلى سنة (١٣٨٦ هـ) وتقع في أكثر من مئة وسبعون صفحة.

وتأتي أهمية هذه الدّراسة من جهة أنّ المؤلف قد أرّخ لتأريخ الفقه الشّيعي وتطوّره، بنحو من التفصيل والتبسيط مع ربط ذلك التطوّر بالعوامل المحيطيّة والزمنية والحياة الاجتماعيّة.

ومن جهة ثانية سلّط الأضواء على البيئة العلميّة في جبل عامل من خلال حياة علمين بارزين من أعلام نهضتها العلميّة الحافلة.

٢. مقدّمة كتاب: «الرأي السّديد في الاجتهاد والتّقليد» وهي تقريرات الدّراسات الأُصوليّة للسيّد أبو القاسم الخوئي بقلم الشّيخ ميرزا غلام رضا عرفانيان.

وهذه الدّراسة تضمنت عرض موجز لتأريخ الفقه الإسلامي والمدارس التي ظهرت في الاجتهاد، ثمّ بين الاتجاه الّذي تبناه فقهاء الشيعة في الاجتهاد، وهو الاستناد إلى الحجّة بقسميها الذّاتية والمجعولة من قبل الشارع.. ثمّ تحدَّث عن المدرسة الإخبارية في الاجتهاد ومؤسّسها الأمين الاسترآبادي بشكل مختصر، وهذه الدّراسة على وجازتها وتكرارها لما في مقدّمة اللمعة، إلاّ أنّ فيها بعض الإضافات المهمّة.

٣. مقدّمة كتاب «رياض المسائل» للفقيه السيّد علي الطباطبائي.

تتوزع هذه الدّراسة بشكل مقدّمة للجزئين الأوّل والثاني من طبعة الرياض الحديثة، الّتي قام بتحقيقها وطبعها في أربعة عشر مجلداً مؤسسة النشر الإسلامي في قم سنة (١٤١٢ هـ).

تحدّث في مقدّمة الجزء الأوّل عن تأريخ فقه أهل البيت عليهم السلام منذ ظهور هذه المدرسة في المدينة المنورة حتى مدرسة كربلاء، التي ينتمي إليها مؤلف كتاب رياض المسائل السيّد علي الطباطبائي، ويؤرخ سماحته لهذه المقدّمة بتأريخ (الأوّل من ذي القعدة الحرام ١٤١١ هـ).

وفي مقدّمة الجزء الثاني تحدّث سماحته عن حياة المحقّق الحلّي، نجم الدّين جعفر بن الحسن المتوفى سنة (٦٧٦ هـ) والجديد في هذه الدّراسة هو الحديث والبحث الدّقيق عن محنة الأُمّة الإسلاميّة عند سقوط بغداد سنة (٦٨٦ هـ) على يد التتار بقيادة هولاكو، ودور علماء الشّيعة وزعماؤهم في العراق في درء ما أمكن درؤه من الخطر عن العراق وعن مراكز العلم والدّين في هذا البلد. ثمّ تحدَّث عن مدرسة الحلّة، وعن المحقّق الحلي ونشأته ومكانته العلميّة. ثمّ تقييم لأهم أعمال المحقّق الفقهيّة والأُصوليّة... وأساتذته وتلامذته ووفاته.

وأرّخ سماحته لهذه الدّراسة بتأريخ ١٤ / جمادى الثاني / ١٤١١ هـ.

ولهذه الدّراسة أهميتها الكبيرة لأنّها تُسلّط الأضواء على مدارس مهمّة من مدارس الفقه الشّيعي، وبالخصوص مدرستي الحلّة وكربلاء.

علماً بأنّ هذه الدّراسة قد تكرّر نشرها كمقدّمة لكتاب «النهاية ونكتها»

للطوسي والحلّي، والّذي حقّقته ونشرته مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم سنة (١٤١٧ هـ).

هذه هي أهم ما عثرنا عليه من دراسات سماحة الشّيخ الآصفي حول نشأة الاجتهاد وتأريخ المدارس الفقهيّة، وهي سلسلة دراسات مهمّة تشكّل بمجموعها حلقات مترابطة.

ولسماحته دراسات أُخرى حول علم الأُصول وتطوّره ومدارسه.

ثانياً: تأريخ التّشريع الإسلامي

للدكتورالشّيخ عبد الهادي الفضلي، من منشورات الجامعة العالميّة للعلوم الإسلاميّة، طبعة أُفست دار الكتاب الاسلامي ـ قم.

ويعدّ هذا الكتاب من الكتب المنهجيّة القيّمة أعدّه المؤلف كمادة دراسية مقررة في تأريخ التّشريع الإسلامي لطلاب السنة الثانية من كلية الشّريعة وبطلب من اللجنة الدّائمة للكتب والمناهج في الجامعة العالميّة للعلوم الإسلامية.

وللشّيخ الفضلي (حفظه الله) اسهامات علميّة مشكورة في مجال تطوير المناهج الدّراسية للحوزات العلميّة والمراكز الدّراسيّة، وتتصف مؤلفاته وملخصاته ومقرراته بالمنهجيّة والعلميّة والموضوعيّة، ويعتبر كتابه حول تأريخ التّشريع الإسلامي ـ الإمامي ـ من المحاولات العلميّة الرائدة في مجالها، إذ إن تأريخ الفقه الإمامي يشكّل الحلقة المفقودة في تأريخ التّشريع الإسلامي، فقد أُلّفت عشرات الكتب في تأريخ فقه المذاهب الأربعة، ولم يقدّر للفقه الإمامي أن يفرد بكتاب مستقل، فتأتي الكتابة عنه مكملة لحلقات السّلسة، وبها يتكامل هذا العقد النفيس.

وقد أوضح المؤلف مقصوده من تأريخ التّشريع الإسلامي، وانتهى إلى هذه النتيجة: «دراسة نشأة وتطوّر التّشريع الإسلامي (الفقه الإسلامي) من ناحية تأريخية».

ثمّ سار المؤلف مع منهجه الّذي وضع خطة بحث كتابه عليه، فرتّب المراحل التأريخية والعهود الزمنية لنشأة وتطوّر الفقه الإمامي ابتدأ من عهد النبيّ

محمّدﷺوانتهاءً بعصر الغيبة الكبرى، ثم تتّبع مراكز وجود الحركة العلميّة الشّيعيّة من النجف إلى حَلَب والحلّة والشّام، ثم النجف وكربلاء، وتحدَّث أثناء ذلك عن الحركة الإخبارية بموضوعيّة وروح علميّة قلَّ نظيرها.

والذي يدخل في صميم موضوع رسالتنا من كتاب الشّيخ الفضلي (حفظه الله)، المنهجة القيّمة الّتي سار عليها في كتابه، فهو عندما يستعرض السّير التأريخي للتّشريع الإسلامي (الإمامي)، يتوقف عند مراكزها ومدى تطوّرها وطرائق البحث والدّراسة، ولا يكتفي باستعراضها تأريخياً فقط.

وهذه الوقفات والإشارة العلميّة لحدود المنهج المتبع في دراسة الشّيخ الفضلي، وإن لم تكن تستوعب كل جوانب موضوع دراستنا إلاّ أنّها ـ بمجملها ـ تشكّل مرجعاً يمكن الاعتماد على مفرداته.

ثالثاً: مبدأ الاجتهاد في الإسلام

للشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، من منشورات قسم الأعلام الخارجي لمؤسسة البعثة ـ طهران، ط. الأُولى، ١٤٠٧ هـ.

يتألف الكتاب من مجموعة محاضرات ومقالات أُلقيت أو نشرت في سني الصّحوة الإسلاميّة الّتي كانت تشهدها الساحة الإيرانية ما قبل الثّورة الإسلاميّة، حيث كان الشّهيد المطهري أُستاذاً في كلية الإلهيات في حينها، وكان له حضور ثقافي وفكري فاعل، في الأوساط الجامعيّة والأوساط الشّعبيّة والجماهيريّة.

ويضم الكتاب أبحاثاً قيّمة في المواضيع التي تتعلق بالاجتهاد تحت عناوين:

١. مبدأ الاجتهاد في الإسلام.

٢. الإخباريون والاجتهاد.

٣. حقّ العقل في الاجتهاد.

٤. موقف الشّيعة من حقّ العقل في الاجتهاد.

والكتاب وإن كان صغيراً في حجمه إلاّ أنّه عميق في محتواه، غني في مادته، سلَّط فيه الشّهيد المطهري الأضواء على هذه المحاور المهمّة، وانتهى إلى نتائج قيّمة.

دراسات باللّغة الفارسيّة

فيما يتعلق بموضوع دراستنا، فهناك مجموعة من الدّراسات الجادة والقيّمة، صدرت من كتّاب ومؤلفين وباحثين ممن لهم تخصّص في مجال دراساتهم، تناولت بعض الجوانب المتعلقة بموضوع دراستنا.

وممّا يؤسف له أنّ هذه الدّراسات والبحوث لم يترجم الكثير منها إلى اللغة العربيّة، وبقيت متداولة في حدود أبناء الناطقين باللغة الفارسيّة والعارفين بها.

وفيما يلي إشارات موجزة لبعض النماذج من هذه الدّراسات والبحوث:

أولاً: دراسات الشّيخ محمد إبراهيم الجناتي

الشّيخ الجناتي من الشّخصيات العلميّة البارزة في الحوزة العلميّة، ومن الكتّاب البارزين على مستوى التأليف والبحث العلمي، وله جملة من الدّراسات والبحوث والمؤلّفات، كما أنّ له بعض الآراء الفقهيّة الجديدة التي يتبناها كمجتهد.

وفيما يلي أسماء بعض مؤلّفاته:

١. ادوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامى.

٢. ادوار فقه از ديدگاه مذاهب اسلامى.

٣. منابع اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامى.

٤. روشهاى كلى استنباط در فقه از منظر فقهاى اسلامى.

وللأسف لم تترجم هذه الكتب إلى العربيّة، ولم يعرف القارئ العربي المؤلف إلاّ من خلال كتابه: الفقه المقارن وبعض المقالات العربيّة الّتي نشرت له في مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

ثانياً: تأريخ فقه وفقهاء

دكتور أبوالقاسم گرجي.

صدر الكتاب باللغة الفارسيّة سنة (١٣٧٥ ش) من قبل سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها (سمت).

يحتوي الكتاب بعد المقدّمة على أربعة أقسام، تحدَّث المؤلف في القسم الأولّ عن عصر التّشريع، وفي القسم الثاني تحدَّث عن أدوار الفقه وفقهاء السنّة، وقسّم البحث إلى أدوار عصر الصحابة والتابعين، وعصر تكوين المذاهب، ثمّ عصر توقف الاجتهاد والتّقليد، وختمها بالعصر الحاضر.

وفي القسم الثالث تحدَّث المؤلف عن أدوار الفقه الشّيعي وفقهاء كلّ دورة منها، وقسّم الأدوار بحسب المنهج الذي سار عليه إلى تسعة أدوار.

في القسم الرابع والأخير تحدَّث المؤلف عن علم أُصول الفقه، وقسّم أدواره وذكر علماء.

وممّا يميّز الكتاب هذا منهجيتّه الأكاديميّة، وسيره التأريخي في تأريخ علم الفقه، بالإضافة إلى المصادر التي اعتمدها.

ثالثاً: مقدّمه اى بر فقه شيعه (كليات وكتابشناسي)

مؤلف: حسين مدرّسي طباطبائي، ترجمة محمد آصف فكرت.

صدر الكتاب بترجمته الفارسيّة من اللغة الإنكليزيّة سنة (١٣٦٨ ش) من قبل بنياد پژوهشهاى اسلامى، مشهد.

والمؤلف من المفكرين والعلماء والأكاديمين، وله شهرة واسعة في الأوساط العلميّة، كما أنّ له جملة من المؤلفات الأُخرى كتبها بالفارسيّة والانكليزيّة أثار بعضها جدلا في بعض الأوساط العلميّة.

يُقسّم المؤلف كتابه هذا إلى قسمين رئيسين، ومجموعة من الفصول والمباحث تحت كل قسم منهما.

تحدَّث في القسم الأول عن مباني فقه الشّيعة، وكليات أبواب الفقه الشّيعي وأدوار الفقه الشّيعي... وفي القسم الثاني تحدَّث عن أهم الآثار العلميّة للفقه الشّيعي مع ذكر نماذج لبعض الرسائل العلميّة.

والكتاب بمجمله كُتِّبَ بهدف التّعريف بالفقه الشّيعي وأدواره التأريخيّة ومنابعه وعناوينه، ليسدّ بذلك فراغاً واسعاً في الثقافة الغربيّة عن المدارس الفقهيّة

الشّيعيّة، أو تصحيح بعض الأخطاء الّتي روّجها بعض المستشرقين حول الفقه الإسلامي، وإنّه ـ بحسب زعمهم ـ تأثر بالقوانين الرومانيّة وغيرها.

وهنالك دراسات وبحوث قيّمة أُخرى لبعض الكتّاب والباحثين لم نستعرضها خشية الإطالة، وذكرنا بعضها في هوامش البحث.

سادساً: مفروضات البحث

أوّلاً: لا يختلف معنى الاجتهاد في اللغة والاصطلاح عن معناه في القرآن والحديث وكلمات الفقهاء والأُصوليين، والّذي يعني بذل الجهد والطاقة.

ثانياً: لم يكن موقف مدرسة أهل البيت: مخالفاً للاجتهاد بمفهومه الخاصّ.

ثالثاً: شجبت مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاجتهاد الّذي يستند إلى الرأي.

رابعاً: لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله بحاجة إلى الاجتهاد مع وجود الوحي.

خامساً: لم يكن اجتهاد الصحابة من الاجتهاد المصطلح.

سادساً: بدأ الاجتهاد من عصر الأئمة عليهم السلام وبإشرافهم.

سابعاً: مرَّ الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة بأدوار وأطوار مختلفة.

ثامناً: واجهت حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإمامية بعض المعوقات.

تاسعاً: لابدّ من إعادة النظر في مناهج الاستدلال والمباني الأُصولية.

عاشراً: لابدّ للفقه وحركة الاجتهاد من مواكبة حركة الأُمّة واحتياجاتها المعاصرة.

سابعاً: منهج البحث

اعتمد البحث على المنهج التأريخي التّحليلي الاستقرائي لحركة الاجتهاد والآثار الفقهيّة لفقهاء الشّيعة الإماميّة، والّذي تكامل بالتدريج من مرحلة إلى مرحلة أُخرى، من دون الإعراض عن عاملي الزمان والمكان اللذين لهما الأثر الكبير في هذا التطوّر والتكامل.

ثامناً: أبعاد البحث

اعتمد البحث على البعد الزماني التأريخي لحركة الاجتهاد، مع الأخذ بعين الاعتبار البعد المكاني والبيئة التي برز فيها هذا الفقيه أو ذاك، لما للمكان والمحيط والبيئة العلميّة من تأثير واضح.

أمّا موضوع البحث فهو يتناول الحركة التأريخية للاجتهاد عند الشّيعة الاماميّة، إلى جانب الأبحاث العلميّة الّتي لها صلة مباشرة بموضوع الاجتهاد.

و ختاماً:

إنّ هذا الكتاب يمثّل حلقة من سلسلة من البحوث تتناول موضوع الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة وضمن محاور تتضمّن:

١. حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة.

٢. مناهج الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة.

٣. تأريخ الحوزات العلميّة والمدارس الدّينيّة عند الشّيعة الإماميّة.

أمل أن يوفّقنا المولى سبحانه وتعالى لإنجازها، لتؤدي دورها في التّعريف اللازم بهذه الحركة العلميّة الاجتهادية التي خاض غمارها بإخلاص وتفاني علماء الأُمّة الإسلاميّة من الشّيعة الإماميّة، وشيّدوا مناهجه المقرّرة على أساس المباني والمدارك المعتبرة للاستنباط الفقهي، وأسّسوا من أجل ذلك المدارس والحوزات والحواضر العلميّة في مختلف البلاد الإسلاميّة.

وكانت بعض فصول هذه الدّراسة «رسالة دكتوراه PH.D» في قسم الفقه والمعارف الإسلاميّة، في جامعة المصطفىﷺ العالميّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وقد نوقشت الرسالة مناقشة مستفيضة بتأريخ (١٠ / ٣ / ٢٠٠٧ م الموافق ١٩ / صفر / ١٤٢٨ هـ) وحازت على درجة امتياز عالية.

وأشرف على هذه الرسالة سماحة الاستاذ الشّيخ محمد علي التّسخيري، وساعده الاستاذ الشّيخ محمد مهدي الآصفي، والشّيخ

عزّ الدّين رضا نژاد، وبتحكيم الشّيخ علي رحماني فرد، والسيّد حسن عابديان.

ثمَّ أضفنا على الرسالة بعض الفصول الأُخرى، مع إجراء بعض التّعديلات اللازمة، والله ولي التوفيق والسّداد.

المدخل
بحوث تمهيديّة حول الاجتهاد
لغةً واصطلاحاً ومفهوماً

المبحث الأوّل

١. الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

الاجتهاد في اللغة.

التّعريف المختار.

الاجتهاد في القرآن.

الاجتهاد في الحديث النبوّي.

الاجتهاد في كلمات الفقهاء والأُصوليين.

الاجتهاد في كلمات علماء الإماميّة.

ملاحظات حول تحديد المصطلح العلمي للاجتهاد

الملكة والفعليّة.

استفراغ الوسع.

حقيقة هذه التعريفات.

٢. مفهوم الاجتهاد في عصر تكوين المذاهب وما بعدها.

١. مفهوم الاجتهاد.

الاجتهاد بمفهومه الخاصّ.

الاجتهاد بمفهومه العامّ.

المبحث الثاني

٢. موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من الاجتهاد

جواز عملية الاستنباط.

التطوّر التأريخي لكلمة الاجتهاد.

ضرورة الاجتهاد.

المبحث الأوّل: الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

قبل الدّخول في المباحث المهمّة لمحور «تطوّر حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة»، من اللازم أن نُبيّن ما هو المراد من «الاجتهاد» الذي نريد أن نستعرض نشأته وأدواره، وذلك من خلال مراجعة كلمات اللغوين، وأهل الاصطلاح.

الاجتهاد في اللغة

قال الرّاغب الإصفهاني في المفردات:

الجَهْدُ والجُهْد: الطاقة والمشقة، وقيل: الجَهْدُ بالفتح: المشقة، والجُهْد: الوسع.

وقيلَ: الجُهد للإنسان، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ﴾[2]. أي حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم.

والاجتهادُ: أَخذُ النفس ببذلِ الطّاقة وتحمُّل المشقة، يقال: جهدتُ رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر.

والجِهَادَ والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو... .[3]

وفي لسان العرب:

الجَهْدُ والجُهْدُ: الطّاقة، تقول: اجْهَد جَهْدَك؛ وقيل: الجَهْد المشقة والجُهد

---

(١) التوبة، الآية ٧٩.

(٢) النور، الآية ٥٣.

(٣) الرّاغب الإصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن: ص ٢٠٨.

الطّاقة... والاجتهاد والتّجاهد: بذل الوسع والمجهود.

وفي حديث معاذ: اجتَهِد رأيي، الاجتِهادُ، بذل الوسع في طلب الأمر، وهو انتقال من الجهد: الطّاقة... .[١]

وفي أساس البلاغة: جَهَدَ نفسه ورجل مَجْهود، وجاء مَجْهوداً قد لَفَظ لجاتهُ، وأصابه جَهْدٌ: مشقّة... .[٢]

وفي القاموس المحيط:

الجَهْدُ: الطّاقةُ، والمشقَّةُ، واجتهد جهدك: ابلُغ غَايتكَ... .[٣]

وفي المصباح:

الجُهْدُ: بالضَّم في الحِجَازِ، وبالفَتْحِ في غَيْرِهم: الوُسعُ والطَّاقَةُ، وقيل: المَضْمُومُ الطّاقَةُ والمَفْتُوحُ المشقَّةُ.

والجَهْدُ: بالفتح لا غيرُ: النهايةُ والغايةُ وهو مصدر من (جَهَدَ) في الأمر (جَهْداً) من باب نَفَعَ إذا طَلَبَ حتى بلغ غايته في الطَّلب، و(جَهَدَهُ) الأمرُ والمرضُ (جَهْداً) أيضاً إذا بلغ منه المشقَّةَ ومنه (جَهْدُ البلاءِ) ويقالَ: (جَهَدتُ) فُلاناً (جَهْداً) إذا بَلغت مَشَقَّتَهُ و(جَهَدْتُ) الدَّابَّة و(أجْهَدْتَها) حملت عليها في السّير فوق طاقتها... .[٤]

وفي مجمل اللغة:

الجَهْدُ: المشقَّة يقال: جهدتُ نفسي. وقد قالوا: أجهدتُ. والجُهْدُ: الطّاقةُ....[٥]

وفي كتاب المقرّب:

جَهَدهُ: حمله فوق طاقته من باب مَنَعَ... والجهد والجهود: المشقّة. ورجل

---

(١) ابن منظور (محمّد بن مكرّم بن علي): لسان العرب ج٢، ص ٣٩٥ ٣٩٧، ط دار إحياء التراث.

(٢) الزّمخشري (محمود بن عمر بن محمد): أساس البلاغة: ص ٦٧، ط دار المعرفة.

(٣) الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب بن محمد): القاموس المحيط: ص ٣٥١، ط مؤسسة الرّسالة، مادة « جهد ».

(٤) الفيومي (أحمد بن محمّد بن علي): المصباح المنير: ص ١١٢، ط أُفست دار الهجرة قم.

(٥) الرّازي (أحمد ابن فارس): مجمل اللغة: ص ١٤١، ط دار الفكر.

مجهود ذو جهد، واجتهد رأيه... .

وفي مجمع البحرين:

«... قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾[1] قرئ بفتح الجيم وضَمِّها: أيّ: وسعهم وطاقتهم، والمفتوح المشقَّة.

... وجَهَده الأمر، أيّ: بلغ منه المشقّة.

... والاجتهاد: المبالغة في الجهد... .

والمجتهد: اسم فاعل منه، وهو العالم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيليّة بالقوّة القريبة من الفعل... .

ومجهود الرّجل: ما بلغه وسعه، ومنه الدّعاء «قد وعزتك بلغ مجهودي» والمجهود: الذي وقع في تعب ومشقّة.»[2]

وفي الصّحاح:

«**الجَهدُ والجُهد: الطّاقة، وقرئ: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جَهْدَهُمْ﴾، و«جُهْدَهُم».**

قال الفراء: الجُهْدُ بالضم الطّاقة. والجَهدُ بالفتح من قولك: اجْهَدْ جَهْدَكَ في هذا الأمر، أيّ: أبلغ غايتك. ولا يقال اجهَدْ جُهْدَك.

والجَهْد: المشقَّةُ. يقال: جهَد دابّته وأَجْهَدَها، إذا حَمَل عليها في السّير فوق طاقتها، وجهَد الرجلُ في كذا. أي جدَّ فيه وبالغ.

...والإجتهادُ والتجاهُدُ: بذل الوُسعِ والمجهود... .»[3]

وفي النهاية:

«جَهَد: ... وهو المبالغة واستِفراغ ما في الوُسع والطَّاقة من قول أو فعل. يقال:

---

(١) التوبة، الآية٧٩.

(٢) الطريحي (فخر الدين بن محمد علي)، مجمع البحرين، ط. مؤسّسة البعثة ـ قم، ط. الأولى، (١٤١٤ هـ)، مادة (جَهَدَ).

(٣) الجوهري (إسماعيل بن حّماد الجوهري)، الصحاح: ح٢، ص ٤٦٠، ط دار العلم للملايين بيروت؛ ومختار الصحاح: ص ١١٤.

جَهَد الرّجُلُ في الشّيء: أيّ جَدَّ فيه وبالَغ. وجاهَدَ في الحرب مُجاهَدة وجهاداً.

وفي حديث معاذ. أجْتَهِدُ رَأيي.

الاجتِهادُ: بَذل الوُسع في طَلَب الأمر، وهو إفْتِعال من الجُهْد: الطَّاقة... .

وفي حديث أم مَعْبَد «شاة خَلَّفَها الجَهْدُ عن الغَنم».

قد تكرّر لفظ الجَهد والجُهد. في الحديث كثيراً، وهو بالضم: الوُسع والطَّاقة، وبالفَتْح: المَشَقَّة.

وقيل: المُبالغَة والغَايَة، وقيل هُما لُغَتَان في الوُسع والطَّاقة: فأمّا في المشقَّة والغاية فالفتح لا غير... .

ومن المضموم حديث الصدّقة: «أيُّ، الصَّدَقة أفْضَل؟ قال: جُهد المُقِلّ» أي قَدْر ما يَحْتَمِله حال قليل المال.

ومن المفتوح: حديث الدّعاء «أعوذ بك من جَهد البَلاء» أيّ: الحَالَة الشَّاقَّة.»[1]

وفي التّوقيف للمناوي:

«الجَهْدُ: ـ بالفتحِ ـ الطّاقَةُ والمشقَّةُ. ـ وبالضمِّ ـ الوسع.»[2]

التّعريف المختار

من خلال هذه القائمة الّتي تضمّنت أحد عشر مصدراً لغوياً، يمكننا أن نلاحظ أنّ تعابير اللغويين بالنسبة لهذه المادة ـ الجهد ـ تكاد تكون واحدة.

فمن خلال استعراض كلمات أهل اللغة، وضم النظير إلى النظير، وتوحيد المكرّر منها، يتضح لنا ما يلي:

أوّلا: ـ الجُهد ـ والجَهد: الطّاقة.

---

(١) ابن الأثير (المبارك بن محمد)، النهاية في غريب الحديث والأثر: ج١، ص ٣١٩، ط. دار إحياء التّراث العربي، أُفست إسماعيليان ـ قم.

(٢) المناوي (محمد عبد الرؤوف المناوي)، التوقيف على مهمّات التعاريف: ص٢٦٠، ط. دار الفكر، دمشق، ١٤١٠ هـ.

كما عن ابن منظور في اللسان، والمجمل، والمقرّب، ومجمع البحرين، والصّحاح.

ثانياً: الجَهد: بالفتح: المشقّة. وبالضم: الوسع.

حكاه بلفظ: قيل ـ كل من الراغب ـ وابن منظور.

كذلك عن الفراء، والقاموس، والنهاية والمجمع.

ثالثاً: الجَهد: بالفتح: الطّاقة والمشقّة. وبالضم: الوسع.

كما عن المفردات، والتوقيت، والنهاية في أحد قوليه.

والذي نستفيده من اللغة: إنّ «الاجتهاد» مصدر، وقد وردت مادة (ج ـ هـ ـ د) في هيئتين: أحدهما: بضم الجيم (جُهد) وفسّرت بالوسع والطّاقة، وثانيتهما بفتح الجيم (الجَهد) وفسّرت بالمشقّة، باعتبار كون الاجتهاد تحمّلا للمشقّة. أو بذلا للوسع والطّاقة في عمل فيه ثقل وصعوبة ويحتاج إلى بذل طاقة وتحمّل جهد، أمّا ما لا يحتاج إلى ذلك من عمل لا يسمّى اجتهاداً؛ ولذا قالوا: «لا تقول: اجتهد في حمل الخردلة».

فالاجتهاد لغة هو: بذل الوسع والطّاقة. قال السيد المرتضى: «فأمّاالاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطّاقة في الفعل الذي يلحق في التّوصل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه، ثم استعمل فيما يتوصل به إلى الأحكام من الأدلّة على وجه يشق...».[1]

الاجتهاد في الكتاب الكريم «القرآن»

أما في القرآن المجيد، فلا نجد «آية» تضم كلمة «الاجتهاد» بهيئتها الخاصة، وكل ما وجد آيات تستعمل كلمة «الجهد».

كما في قوله تعالى:

﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾.[2]

---

(١) السيد المرتضى (عليّ بن الحسين)، الذّريعة إلى أُصول الشّريعة: ج٢، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٣.

(٢) التوبة، الآيه ٧٩.

﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾.[١]

وبهذا النصّ الأخير تكرّرت في عدّة سور.[٢]

قال الزبيدي في التّاج:

«الجهد ـ في الآية الثانية ـ بمعنى بالغوا في اليمين واجتهدوا فيها.»[٣]

وقال الراغب، والطريحي في بيان معنى قوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾.

قال ـ واللفظ للأول ـ «أيّ حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم.»[٤]

ومن هنا نرى أنّ مادة الاجتهاد في الكتاب الكريم لم تختلف عن مدلولها اللغوي، وهو: الطّاقة، وبذل الوسع.

الاجتهاد في الحديث النبوي:

هنالك جملة من الأحاديث ـ تُنسَب لرسول الله ﷺ ـ ورد فيها مصطلح «الاجتهاد» استدل بها بعض الفقهاء والأصوليين من أبناء السنَّة على جواز «اجتهاد الرأي».

ومن هذه الأحاديث:

أوّلاً: حديث معاذ بن جبل:

جاء في (عون المعبود في شرح سنن أبي داود): حدّثنا حفص بن عمر ـ عن شعبة ـ، عن أبي عون، عن الحارث بن عمر ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أُناس «من أهل حِمص» من أصحاب مُعاذ بن جبل: أن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن، قال: «كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال:

---

(١) الأنعام، الآيه ١٠٩.

(٢) انظر الآيات القرآنية: النحل، الآيه ٣٨، النور، الآيه ٥٣، فاطر، الآيه ٤٢، المائدة، الآيه ٥٣.

(٣) الزبيدي (محمد بن مرتضى)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، ط. دار الهداية ـ بيروت، (١٣٨٥ هـ).

(٤) الراغب الإصفهاني، المفردات، مادة « جَهَدَ »؛ كذلك الطريحي، مجمع البحرين ج ٣. مادة «جَهَد».

فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجْتهدُ برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله.»[١]

ثانياً: حديث عمرو بن العاص:

عن عبدالله بن عمرو بن العاص، عن أبيه، قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول اللهﷺ، فقالﷺ لي: «يا عمرو اقض بينهما، قلت: أنت أولى بذلك مني يا نبي الله، قال: وإن كان، قلت على ماذا اقضي؟ قال: إن أصبت القضاء فيهما فلك عشر حسنات، وان اجتهدت فأخطأت فلك حسنة.»[٢]

ثالثاً: حديث عقبة بن عامر:

حيث روي أنَّ رسول اللهﷺ قال لعقبة بن عامر، ولرجل آخر من الصحّابة: «اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وان اخطأتما فلكما حسنة».[٣]

قال ابن منظور: «وفي حديث معاذ «اجتهد رأيي» الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر وهو إفتعال من الجهد والطاقة»[٤].

والّذي نستفيده من خلال استعراض استعمال مصطلح «الاجتهاد» في القرآن الكريم وأحاديث النبيّﷺ إنّ هذا المصطلح قد استعمل بنفس المعنى اللغوي

---

(١) العظيم آبادي (محمد شمس الحقّ العظيم آبادي)، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، مع شرح ابن قيم الجوزية، كتاب القضاء، باب ١١، حديث رقم ٣٥٨٧ المجلد ٥، ج ٩، ص ٣٦٨.

(٢) ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الثاني، الجزءُ السادس، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط. منشورات دار الآفاق ـ بيروت، الطبعة الأُولى، (١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م). وللتوّسع انظر: الغزالي (أبو حامد، محمّد بن محمّد): المستصفى في علم الأصول: ج٢، ص ١٠٤ وما بعدها، ط. دار احياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، (١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م).

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٠٤. وسوف يأتينا البحث في مناقشة هذه الرّوايات عند الحديث عن اجتهاد الصّحابة.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة « جَهَدَ ».

الّذي نصّ عليه علماء اللغة في كلماتهم الّتي استعرضناها سابقاً، ولا يوجد لدينا معنى جديداً استحدثه الشّارع لهذا المصطلح يكون بمثابة حقيقة شرعيّة للاجتهاد يختلف عن الوضع اللغوي له.

الاجتهاد في كلمات الفقهاء والأُصوليين

كما عُرِّف ـ الاجتهاد ـ في معاجم اللغة العربية وكتبها بتعاريف استمدها اللغويون العرب من واقع لغتهم، وذكروا لذلك شواهد لغوية من العرف العامّ «المجتمع العربي» عرّفه أيضاً الفقهاء في كتبهم الفقهيّة والأصوليّة.

وفيما يلي نستعرض جملة من التّعريفات ممّا وقفنا عليها في باب الاجتهاد من كتب الأُصول والفقه عند علماء المدرستين:

أوّلا: تعريف الاجتهاد في كلمات علماء السنّة:

عرّف ابن الحاجب في (مختصره) الاجتهاد بـ: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي».[١]

وقال صاحب فواتح الرّحموت:

«الاجتهاد: بذل الطّاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظنيّ».[٢]

وعرّفه الآمدي:

«الاجتهاد: في اصطلاح الأُصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظّن بشيء من الأحكام الشّرعيّة، على وجه يحس من النفس العجز من المزيد فيه».[٣]

وعرّفه الشّوكاني:

---

(١) ابن الحاجب (عثمان بن عمر بن أبي بكر) (ت ٦٤٦ هـ)، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ج٢، ص ٢٨٩.

(٢) الأنصاري (عبد العلي محمد بن نظام الدّين)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبوع بهامش كتاب المستصفى للغزالي: ج٢، ص ٣٨٢، أفست الشّريف الرّضي ـ قم.

(٣) الآمدي (علي بن محمد بن سالم) الإحكام في أُصول الأحكام: ج٢، ص ١٦٩ (تحقيق: د. سيد جميلي)، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م).

«هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط ... وإذا عرفت هذا، فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظنّ بحكم شرعي».[١]

المناقشة:

والّذي يظهر أنّ هذا التّعريف للاجتهاد هو التّعريف الأقدم والأشهر، عند علماء السّنة.

والّذي يؤخذ على هذه التّعاريف هو استخدام كلمة «الظنّ».

وقد علّل في بعض كلماتهم إنّ هذا القيد ـ الظنّ ـ قد أخذ في التّعريف لإخراج القطعيّات من الاجتهاد «لأنّه لا اجتهاد في القطعيّات».[٢]

إلاّ أنّ هذا التعليل لا يرفع الإشكال عن هذه التّعريفات؛ لأنّها أخذت مطلق الظنّ كمناط للاجتهاد في استنباط الحكم الشّرعي، ومن الواضح أنّ المناط في الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي، لا الظنّ؛ لأنّ الأصل في ـ الظّنّ ـ عدم الحجّية، ما لم يقم الدّليل القطعي على حجّيته، كما هو مقرّر في محلّه.

ثمّ ما حاجة الفقيه إلى الاجتهاد في الأُمور القطعيّة والبدهيّة بعد قطعيتها وبداهتها؟ فهل يجتهد المجتهد في وجوب الصّلاة أو الصّوم أو الحجّ بعد الإقرار بكونها من القطعيات أو الضروريات؟

وخلاصّة ما يردّ على هذه التعريفات:

أوّلا: إنّها ليست جامعة، بخروج العلم بالأحكام عنها، وخروج ما لم يفد الظنّ ممّا قام الدليل على حجيّته، فتكون حجّيته تعبديّة.

ثانياً: إنّها ليست مانعة لدخول الظنّ غير المعتبر فيه.

ثالثاً: لا نجد في هذه التّعاريف أيّ إشارة إلى الوظائف العمليّة، كالبراءة العقليّة، والاحتياط، والتّخيير... .

---

(١) الشّوكاني (محمّد بن علي)، ارشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: ج٢، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، تحقيق: أحمد عزّوعناية.

(٢) مذكور (د. عبدالسّلام)، مناهج الاجتهاد: ص ٣٣٨.

وعندما نستعرض مجموعة أُخرى من التّعاريف نلاحظ ابتعادها عن مصطلح ـ الظنّ ـ إلاّ أنّهم أخذوا قيوداً أُخرى قد تكون أكثر إشكالا من قيد الظنّ.

قال الغزالي في المستصفى:

«صار اللّفظ ـ الاجتهاد ـ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب ـ العلم ـ بأحكام الشّريعة».(١)

وعرّفه ابن حزم:

«الاجتهاد في الشّريعة هو: «استنفاذ الطّاقة في طلب حكم النّازلة، حيث يوجد ذلك الحكم».(٢)

وقال الشّوكاني:

«وأمّا في عرف الفقهاء: فهو ـ يعني الاجتهاد ـ استفراغ الوسع في النّظر فيما لايلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه».(٣)

وعرفه الزّركشي:

«الاجتهاد ـ في الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط».(٤)

وعرّفه النسفي:

«بذل الوسع والطّاقة في طلب الحكم الشّرعي».(٥)

وقد عرّفه بعض الكّتاب والباحثين المحدّثين بتعاريف، منها:

---

(١) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه: ج٢، ص٣٥٠؛ ومثله البزدوي في كشف الأسرار: ج١٤ ص٤؛ وابن قدامة في روضة الناظر: ص١٩٠.

(٢) ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي)، الإحكام في أُصول الأحكام: المجلد الثاني، الجزء الثامن: ١٣٣، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، تقديم: إحسان عباس.

(٣) الشّوكاني، البحر الزخار: ج١، ص١٦؛ وإرشاد الفحول: ج٢، ص٢٠٥.

(٤) الزّركشي (بدر الدّين محمّد بن بهادر)، البحر المحيط في أصول الفقه: ج٦، ص ١٩٧؛ تحرير، عبد القادر العاني.

(٥) النسفي (أبي البركات حافظ الدّين)، كشف الأسرار، ص ١٧٠.

تعريف مصطفى الزّرقاء: «عملية استنباط الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها التّفصيليّة في الشّريعة».[١]

وعرّفه الخضري: «بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة».[٢]

وعرّفه الأستاذ خَلاّف بـ «بذل الجهد للتّوصل إلى حكم في واقعة لا نصّ فيها، بالتّفكير واستخدام الوسائل الّتي هدى الشّرع إليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه».[٣]

والّذي نلاحظه في هذه التّعاريف هو عدول غير واحد من الأصوليين عن ذكر ـ الظنّ ـ واكتفوا بأخذ قيد ـ العلم ـ فيه. كما نلاحظ ذلك عند «الغزالي» و«الخضري».

والّذي يَردُ على هذا النّوع من التّعاريف: إنّ العلم هنا إن كانوا قد أرادوا به الأعم من العلم الوجداني والتّعبدي، وأرادوا بكلمة الحكم الشّرعي الأعم من الواقعي والظّاهري. كانت هذه التّعاريف سليمة نسبياً لإندفاع المؤاخذات السّابقة عنها، إلاّ أنّها تبقى ـ كسابقتها ـ محتاجة إلى ضميمة كلمة الوظائف؛ لتشمل كلّ ما يتصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط، وهذه المؤاخذة واردة على جلّ الأُصوليين حتّى المتأخرين منهم، كالاستاذ مصطفى الزّرقاء، حيث عرّفه بـ: «عملية استنباط الأحكام الشّرعية من أدلّتها التفصيليّة في الشّريعة».[٤]

لبداهة خروج عمليّات استنباط الوظائف من بعض الأصول كالبراءة، والاحتياط، والتّخيير، عن واقع التّعريف؛ لأنّ نتائجها ليست أحكاماً شرعيّة[٥]، وإنّما تقوم مقام الأحكام الشّرعيّة كوظيفة للمكلّف عند الشّك في الحكم الشّرعي.

---

(١) الزّرقاء (مصطفى)، مجلة حضارة الاسلام: ٧/ ع ١/ س ١. وانظر المدخل الفقهي العامّ للمؤلف.

(٢) الخضري (محمد)، أصول الفقه: ص٣٦٧.

(٣) خَلاّف (عبد الوهاب)، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ص٧.

(٤) مجلة حضارة الإسلام: ١ / عدد ٢ / ص ٧.

(٥) للتّوسع أُنظر: الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٥٦٣.

تعريف الاجتهاد في كلمات علماء الإماميّة

عن العلاّمة الحلّي:

«الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النّظر فيما هو من المسائل الظنّية الشّرعيّة على وجه لا زيادة فيه».[١]

وعن صاحب المعالم:

«وأمّا في الاصطلاح: فهو استفراغ الفقيه وُسْعَه في تحصيل الظّنّ بحكم شرعيّ».[٢]

وعرّفه المحقّق الحلّي:

«الاجتهاد: إفتعال من الجهد... وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشّرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشّرع اجتهاداً».[٣]

وعن الشّيخ البهائي:

«الاجتهاد: ملكة[٤] يقتدر بها على استنباط الحكم الشّرعيّ الفرعي من الأصل فعلاً، أو قوّة قريبة».[٥]

---

(١) الحلّيّ (العلاّمة أبو منصور جمال الدين) مبادئ الوصول الى علم الأصول: ٢٤٠، تحقيق: عبد الحسين البقال.

(٢) العاملي (الشّيخ جمال الدّين الحسن بن زين الدين)، معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ص٣٨١، تحقيق: مهدي محقق.

(٣) الحلّيّ (نجم الدين جعفر بن الحسن)، معارج الأُصول: ١٧٩، تحقيق: السّيد محمّد حسين الرّضوي.

(٤) قال الجرجاني في كتاب التّعريفات:

«الملكة: هي صِفَةٌ راسخة في النفس، وتحقيقه أنّه تحصّل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمّى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكرّرت ومارستها النفس حتّى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزّوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً». التّعريفات: ص٢٢٦ وانُظر: التهناوي، كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون: ١٦٤٢.

(٥) البهائي (محمد بن الحسين بن عبد الصّمد العاملي) المشهور بـ (الشّيخ البهائي)، زبدة الأُصول: ١٥٩، تحقيق: فارس حسون.

وعن الفاضل التّوني:

«تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي».[١]

وعرّفه الآخوند في الكفاية:

«استفراغ الوّسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي».[٢]

وعرّفه الإصفهاني:

«إنّه صرف العالم بالمدارك وأحكامها نظرهُ في ترجيح الأحكام الشّرعيّة الفرعيّة».[٣]

وعرّفه المحقّق العراقي:

«فالظّاهر إنّ المراد من الاجتهاد المصطلح هو الاستفراغ الفعلي في تحصيل المعرفة بالأحكام؛ لأنّ الاجتهاد هو الاستنباط الفعلي من الأدلّة. ولا يكفي فيه مجرد الملكة الموجبة للقدرة على الاستنباط... .

... لا يقال: على ذلك يلزم عدم صدق المجتهد على من له ملكة الاستنباط، ولم يستنبط بعد حكماً من الأحكام.

فإنّه يقال: إنّه لا بعد في الالتزام به، كما نلتزم في غيره من الكاتب والتاجر، وعلى فرض صدق عنوان المجتهد عليه، فنقول إنّه من باب العناية والتّنزيل».[٤]

وعن المحقّق الإصفهاني:

«هو تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي عن ملكة استنباط الحكم ولو لم يستنبطه فعلا...».[٥]

---

(١) الفاضل التّوني (عبد الله بن محمد البشروي)، الوافية في أُصول الفقه: ص٢٤٣، تحقيق: السّيد محمّد حسين الرّضوي.

(٢) الآخوند الخراساني (محمّد كاظم)، كفاية الأصول: ج٢، ص٤٢٢، المطبوع مع حاشية المشكيني.

(٣) الإصفهاني (محمّد حسين)، نهاية الدّراية في شرح الكفاية: ج١، ص١٧.

(٤) البروجردي (محمّد تقي)، نهاية الأفكار: ج٤، ص٢١٧، تقريراً لدرس الشّيخ ضياء العراقي.

(٥) الاصفهاني (محمّد حسين)، بحوث في الأُصول « الاجتهاد والتقليد »: ص٣.

وعن السّيد الخوئي:

«استفراغ الوّسع في تحصيل الحجّة القطعيّة بالوظيفة من الواقعيّة والظّاهريّة».[١]

وعرّفه السّيد جمال الگلپايگاني:

«هو الاقتدار على ضم الصغريات إلى كبرياتها، وتطبيق الكبريات عليها واستخراج أحكامها منها».[٢]

وعرّفه الشّيخ حسين الحلّي:

«إعمال القواعد والأدلّة الممهدة إعمالا فنياً يستخرج من ذلك حكم تلك المسألة الّتي اضطر من أجلها إلى الركون إلى هذه العمليّة».[٣]

وعرّفه السّيد الإمام الخميني:

حيث عرّف المجتهد: «هو من كان ذا قوّة وملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشّرعي من مداركها، وإن لم يستنبطه فرعاً من الفروع... فيجوز لمن استفرغ الوّسع في تحصيل الأحكام الشّرعيّة من طرقها المألوفة لدى أصحاب الفن، أو بذل جهده في تحصيل ما هو العذر بينه وبين ربّه، أن يعمل برأيه ويستغني بذلك عن الرّجوع إلى الغير...».[٤]

وعرّفه الميرزا القمي:

الاجتهاد: في الإصطلاح له تعريفان:

---

(١) عرفانيان (غلام رضا)، الرأي السّديد في الاجتهاد والتقليد، تقريراً لدرس آية الله ابوالقاسم الخوئي.

(٢) الگلپايگاني(جمال الدّين)، الرّسائل، نقلا عن الاجتهاد والتّقليد للسّيد محمّد بحرالعلوم: ص٣٦.

(٣) بحر العلوم (علاء الدّين)، الاجتهاد والتّقليد، تقريراً لدرس أُستاذه آية الله الشّيخ حسين الحلّي، نقلا عن الاجتهاد للسيد محمّد بحر العلوم: ص٣٥.

(٤) السبحاني (جعفر)، تهذيب الأصول: ج٣، ص ١٣٧ ـ ١٣٨، تقريراً لدرس آية الله السّيد الإمام الخميني.

أحدهما: ينظر إلى اطلاقه على الحال.

والثّاني: ينظر إلى إطلاقه على الملكة.

وإلى الأوّل: ينظر تعريفه بأنّه: «استفراغ الفقيه الوّسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشّرعي».

وإلى الثّاني: «ينظر تعريفه بأنّه: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشّرعي الفرعي من الأصل فعلا، أو قوّة قريبة من الفعل».[1]

المناقشة:

هذه جملة من التّعاريف في تحديد المصطلح العلمي للاجتهاد ومن خلال ملاحظة هذه التّعاريف يمكن لنا أن نسجل الملاحظات التّالية:

أوّلا: الفعليّة والملكة:

حيث نلاحظ في كلمات بعضهم اعتبار الفعلية في الاستنباط كما نصّ على ذلك المحقّق العراقي، حيث قال: «هو الاستفراغ الفعلي في تحصيل المعرفة بالأحكام...» وعليه فلا يصدق مصطلح ـ المجتهد ـ على من لم يمارس عمليّة استنباط الحكم الشّرعي، فهو ناظر إلى إطلاقه على الحال.

ومن الواضح أنّ هذا التّعريف والتّعريفات المشابهة له ما هي إلاّ صدى للمعنى اللغوي لكلمة الاجتهاد، مطبقاً على خصوص الشّرعيات، ولا يضيف معنىً جديداً إلى المعنى اللغوي للاجتهاد.

كما أنّ هذا التّعريف وما شابهه يعتبر الاجتهاد من مقولة (الفعل)، ويلحظ فقط الجانب الوظيفي للاجتهاد، وهو ممارسة عملية الاستنباط، دون من لا يمارس ذلك وهو يمتلك معداتها.

وهذا ممّا لا يمكن التّسليم به عرفاً، فمن تعلم مبادئ الطّب يقال له عرفاً أنّه طبيب وإن لم يمارس ذلك، وهكذا في غيرها من الأُمور الّتي يشخصها العرف،

---

(١) القمي (الميرزا أبو القاسم بن محمّد)، القوانين المحكمة في علم الأصول: ج٢، ١٠٠.

لهذا نجد أنّ أكثر المتأخرين من العلماء عرّفه «بالملكة» الّتي يقتدر بواسطتها على استنباط الحكم الشّرعي الفرعي...».

وهذا التّعريف فيه ابتكار جديد، وإضافة جديدة تختلف عن المعنى اللغوي وليس صدى لذلك التّعريف، كما أنّ هذا التّعريف يعتبر الاجتهاد من مقولة (الكيف)؛ لأنّ الملكة كيف من كيفيات النّفس النّاطقة، وصفة عقليّة ونفسيّة راسخة، فالتعريف للاجتهاد بالملكة، يلحظ الجانب المعرفي والجانب الوظيفي معاً، فإنّ صاحب الملكة يصدق عليه أنّه مجتهد، وإن لم يباشر عمليّة الاستنباط فعلا، فهو ناظر إلى إطلاقه على الملكة، فلا يشترط في صدق الإطلاق والتّسمية أن يكون الاستنباط فعليّاً. فالاستنباط تارة يكون فعليّاً كما إذا استنبط الأحكام واستخرجها من أدلّتها، وأُخرى يكون بالقوّة القريبة، بمعنى أنّه لم يتصدّ بعد للاستنباط، إمّا لعارض كمرض، أو غيره، فإنّ الاستنباط حينئذ يكون بالقوّة القريبة لا بالقوّة البعيدة، وإلاّ كان العاميّ الّذي له استعداد النيل بملكة الاستنباط مجتهداً، مع أنّه ليس كذلك، فالمجتهد إمّا أن تكون استنباطاته فعليّة، وإمّا أن تكون بالقوّة القريبة من الفعل.[1]

إلاّ أنّ تعريف الاجتهاد بـ (الملكة) ـ رغم جامعيّته للجانب المعرّفي والجانب الوّظيفي للاجتهاد ـ لم يسلم من المناقشة أيضاً، باعتبار أنّ الاجتهاد بناءً على كونه (ملكة) لا يلزم الاستنباط الفعلي، مع أنَّ عناوين الأدلّة الّتي عنونت المجتهد في المصطلح الفقهي والأُصولي ذكرته بعناوين: (الفقيه، والرّاوي، والعارف بالأحكام، والنّاظر في الحلال والحـرام...) وهذه العناوين تقتضي أن يكون المجتهد مستنبطاً بالفعل، لا مجرد الواجد للملكة وإن لم يستنبط، والاجتهاد بمعنى الاستنباط بالفعل هو الذي يكون المتصف به موضوعاً لولاية الإفتاء والقضاء، كما أنّه بهذه الصّفة موضوع لحرمة التّقليد لغيره في الأحكام الشّرعيّة، وأمّا مجرد

(١) للتّوسع أُنظر: المروّج (محمّد جعفر الجزائري)، منتهى الدّراية في توضيح الكفاية: ج ٨، ص ٣٦٥.

وجدان الملكة، فالظّاهر أنّه ليس موضوعاً لهذه الأحكام.[١]

ولهذا نجد المحقّق الإصفهاني في شرحه للكفاية، ينفي كون الاجتهاد من مقولة الكيف بمعنى (الملكة)، ولكّنه اعتبر أنّ الاستنباط لا يكون إلاّ عن (ملكة)، وقال:

«هو استنباط الحكم عن دليله، وهو لا يكون إلاّ عن ملكة، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة، وهو موضوع الأحكام باعتبار انطباق الفقيه والعارف بالأحكام عليه، لا أنّه من الملكات واستفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة والشّجاعة والسّخاوة».[٢]

وأضاف في رسالة الاجتهاد والتّقليد: «...ومن البيّن أنّ مجرد القدرة الحاصلة للنفس بسبب معرفة جملة من العلوم النّظرية ليست موضوعاً لحكم من الأحكام المتعلقة بالمجتهد، بل الموضوع هو الفقيه أو العارف بالأحكام والنّاظر في الحلال والحرام وأشباه ذلك. ولا تصدق العناوين المزبورة في زمان الغّيبة إلاّ على من كانت له الحجّة على أحكامها».[٣]

ولهذا نجد الآخوند الخراساني في الكفاية يعرف الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي»[٤]. إلّا أنّه في بحث امكان التّجزئ في الاجتهاد نجد يعتبر الاجتهاد (ملكة) ويذكر بساطة الملكة، وإنّ ذلك لا يمنع من إمكان حصولها في بعض أبواب الفقه دون بعض[٥].

إلاّ أنّه يحتمل ذكره للملكة من جهة الردّ على القائلين بعدم امكان التّجزئ، لا لأنّه يذهب إلى أنّ الاجتهاد من مقولة الكيف على نحو الملكة.[٦]

---

(١) شمس الدّين، محمدّ مهدي، الاجتهاد والتّقليد، ص٧٣.

(٢) الإصفهاني: محمّد حسين، نهاية الدّراية في شرح الكفاية: ج٣، ص١٩١.

(٣) الإصفهاني، محمّدحسين، رسالة الاجتهاد والتّقليد: ص٢.

(٤) الخرساني: محمد كاظم، كفاية الأُصول: ٢ / ٤٦٤ طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٥) المصدر نفسه: ج٢، ص ٤٦٧.

(٦) عرفانيان، غلامرضا، الاجتهاد والتّقليد: ص٧٤ (الهامش).

كذلك نجد من المتأخرين السّيد الخوئي يعرف الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الوّسع في تحصيل الحجّة القطعيّة بالوظيفة من الواقعيّة والظاهريّة».[١]

ثانياً: حقيقة هذه التعريفات:

هل هذه التّعريفات للاجتهاد، تعريفات حقيقيّة منطقيّة وبالحدّ والرسم التّامين؟ أم أنّها من سنخ التّعريفات اللفظيّة، الّتي لا يطالها النقض والإبرام؟ قد يقال إنّ هذه التّعريفات للاجتهاد، مع كثرة القيود فيها، واختلاف التّعبيرات، ليست من التّعريفات الحقيقيّة، بل من التّعريفات اللّفظيّة[٢]، فلا مجال للإيراد عليها بعدم الانعكاس تارةً، وبعدم الإطراد أُخرى، كما فعل صاحب الفصول وغيره من المحقّقين[٣]، فإنّ ورود هذه المناقشات مبنيّ على كون التّعريفات حقيقيّة لالفظيّة.

ومادام الأمر كذلك فليس أمامنا إلاّ الركون إلى تعريف اصطلاحي منتزع يشتمل على الحدّ الأدنى المشترك بينها.

مفهوم الاجتهاد في عصر تكوين المذاهب وما بعدها

في عصر تكوين المذاهب، ينطلق مصطلح ـ الاجتهاد ـ من مفهومه اللغوي إلى معناه الفقهي، ثمّ يتطوّر شيئاً فشيئاً.

والّذي يبدو ـ من خلال استعراض كلماتهم ـ أنّ لهم فيه اصطلاحين مختلفين، أحدهما أعمّ من الآخر.

أوّلا: الاجتهاد بمفهومه الخاصّ

«وهو الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، وتنطوي تحته القدرة على الاستنباط من

(١) المرجع نفسه: ٧٤.

(٢) كفاية الأُصول: ص٤٦٣.

(٣) الفصول الغروية، طبعة حجرية.

المصادر الّتي تعود إلى الرأي».[١]

وقد عرّفه الأستاذ خَلاّف بـ «بذل الجهد للتّوصل إلى الحكم، في واقعة لا نصّ فيها، بالتّفكير واستخدام الوّسائل الّتي هدى الشّرع اليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه».[٢]

بينما رادف الشّافعي بينه وبين القياس، حيث يقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان بمعنىً واحد».

قال: فما جِمَاعُهُمَا؟

قلتُ: كلُّ ما نَزَلَ بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، وعلى سبيل الحقِّ فيه دلالّة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدلالّة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد قياس.[٣]

والملاحظ، إنّ الإمام الشّافعي جعل القياس والاجتهاد إسمان لمعنى واحد، إلاّ أنّ الذي عليه جمهور فقهاء السّنة إنّ الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنّ القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس.[٤]

وقد لخّص أبوبكر الرّازي المداليل الّتي وصل إليها هذا المصطلح لدى الفقهاء والأُصوليين وحصرها في ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشّرعي؛ لأنّ العلّة لّما لم تكن موجبة للحكم، لجواز وجودها خالية عنه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد.

والثّاني: ما يغلب في الظنّ من غير علّة، كالاجتهاد في الوّقت، والقبلة، والتّقويم.

---

(١) بحر العلوم، الاجتهاد: ص٣٩.

(٢) خَلاّف (عبدالوهاب)، مصادر التّشريع فيما لا نصّ فيه: ص٧، (مرجع سابق).

(٣) الشّافعي (محمّد بن إدريس)، الرسالة: ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، تحقيق: د. محمد سيد گيلاني.

(٤) للتّوسع أُنظر: البخاري، علاء الدّين، كشف الأسرار: ج٣، ص٤٩٠.

والثّالث: الاستدلال بالأصول.[١]

والّذي يتصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاصّ لدى الأصوليين هو المعنى الأوّل ـ أيّ القياس ـ أمّا الثّاني، فهو أجنبي عن وظائف المجتهدين؛ لأنّ الاجتهاد في تشخيص صغريات الموضوعات الشّرعيّة ليس من وظائف المجتهدين بداهة، والمعنى الأخير هو الاجتهاد بمفهومه العامّ.[٢]

يقول السّيد المرتضى: «وفي الفقهاء مَنْ فَصَّلَ بين القياس والاجتهاد، وَجعَل القياس ما تعيّن أصلهُ الّذي يقاس عليه، والاجتهادُ ما لم يتعين... وفيهم من أَدْخَلَ القياسُ في الاجتهاد، وَجَعل الاجتهاد أعمَّ مِنهُ».[٣]

إلاّ أنّنا نجد في كلمات بعضهم توسعة لمفهوم الاجتهاد بجعله مرادفاً للاستحسان، والرّأي والاستنباط والقياس بجعلها أسماء لمعنى واحد.

يقول مصطفى عبد الرّازق: «فالرأي الّذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشّرعيّة، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط».[٤]

ومهما استعرضنا من كلماتهم فإنّنا قد لا يمكننا تحديد مفهوم الاجتهاد بمعناه الخاصّ تحديداً دقيقاً ـ ولعلّ ذلك من جهة اختلاط بعض المفاهيم العامّة بمصاديقها، «إلاّ أنّ الّذي يظهر من تتبع كلماتهم أنّ الاجتهاد بمعناه الخاصّ مرادف للرأي، وأنّ القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونظائرها، إنّما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم».[٥]

---

(١) الشّوكاني (محمد بن علي)، إرشاد الفحول: ج٢، ص ٢٠٦، (مرجع سابق).

(٢) الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص ٥٦٥، (مرجع سابق).

(٣) المرتضى، الذّريعة إلى أُصول الشّريعة: ج٢، ص ٦٧٢.

(٤) عبدالرّازق، مصطفى، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٣٨.

(٥) الحكيم، محمّدتقي، مقدّمة النصّ والاجتهاد: ١٤.

ثانياً: الاجتهاد بمفهومه العام

لقد مرَّ بنا سابقاً جملة من تعريفات فقهاء الإماميّة لمفهوم الاجتهاد العامّ، مع مناقشة بعض ما يردّ عليها من نقض طرداً أو عكساً، فان آخر ما توصل إليه الفكر الأُصولي الشّيعي وعلى ضوء ما استفاده من خبرات سابقة، وتجارب فكريّة لاحقه إن عرف الاجتهاد بمعناه العامّ بـ:

«ملكة تحصيل الحجّج على الأحكام الشّرعيّة أو الوّظائف العمليّة، شرعيّة أو عقليّة».[١]

يقول السّيد الحكيم تعقيباً على هذا التّعريف:

«وهذا التّعريف منتزع ممّا تبنّتْهُ مدرسة النّجف الحديثة في علم الأُصول. وإنّما ذكرنا في التّعريف الملكة، خلافاً للتّعاريف السّابقة جميعاً، لنبعد ما تشعر به كلمات بعضهم من اعتبار الفعليّة في الاستنباط؛ وذلك لوضوح أنّ صاحب الملكة يصدق عليه أنّه مجتهد وإن لم يباشر عمليّة الاستنباط فعلا».[٢]

الخلاصّة: من خلال هذا العرض لمفهوم الاجتهاد، رأينا أنّ لهم فيه اصطلاحين، أحدهما أعم من الآخر وهما:

١. مفهومه العامّ: ويشمل القدرة على كل عمليات الاستنباط من أيّ المصادر التّشريعيّة الّتي ينتهي إلى اعتبارها المجتهد عادة.

٢. مفهومه الخاصّ: وهو الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، وتنطوي تحته القدرة على الاستنباط من المصادر الّتي تعود إلى الرّأي.[٣]

---

(١) البهسودي (محمد سرور الواعظ)، مصباح الأُصول: ج٣، ص٤٣٤ تقريراً لأبحاث السّيد أبو القاسم الخوئي الأُصولية.

(٢) الأُصول العامة للفقه المقارن: ص ٥٦٤، (مرجع سابق).

(٣) بحر العلوم (محمد)، الاجتهاد: ص ٣٩، (مرجع سابق).

التّعريف المختار

بعد أن استعرضنا مجموعة من التّعريفات، وما يردّ على بعضها من إشكالات من حيث جامعيتها، أو مانعيّتها، أو اطرادها، أو إنعكاسها، فلابدّ لنا من اختيار تعريف يسلم ـ ولو نسبياً ـ من الإشكالات السّابقة، ويشتمل على الحدّ الأدنى المشترك بينهما فالاجتهاد: «هو القدرة العلميّة على استخراج الحكم الشّرعي ـ أو الوّظائف العمليّة ـ من دليله المقرّر له».

وهذا التّعريف هو الّذي تبناه السيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر في الفتاوى الواضحة، وقد أضفنا إليه كلمة (الوّظائف العمليّة) ليكون أكثر شمولا.

والّذي دعانا إلى تبني هذا التّعريف يمكن ايجازها بما يلي:

أوّلا: إنّ مصطلح الاجتهاد من العناوين الانتزاعية من الأدلّة الشّرعيّة الواردة في مقام بيان اتصاف الإنسان برتبة من العلم بأحكام الشّريعة، وهو بهذا المعنى مفهوم مستفاد من الشّرع أو من عرف المتشرعة، ولا علاقة له بالمفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة والّتي منها (الملكة) وبالمعنى الفلسفي لهذا المصطلح، حتّى يأتي النزاع في بساطة الملكة أو تركيبها، وقبولها للتجزئة أو عدم قبولها، وهل يكفى حصولها في تحقيق الاجتهاد، أم لابدّ من اعتبار الفعليّة في الاستنباط.. إلى غيرها من الأبحاث المترتبة على تعريف الاجتهاد (بالملكة)، وهي من الأبحاث الّتي لا علاقة لها بعلم الأُصول والاستنباط الشّرعي.

ثمّ إنّنا قد لا نجد في كلمات علمائنا قبل الشّيخ البهائي المتوفى سنة (١٠٣٠ هـ) من عرّف الاجتهاد بـ(الملكة) وهذه كلمات وتعريفات علمائنا من المفيد إلى المرتضى إلى الطّوسي ومروراً بكلمات المحقّق والعلاّمة... لا نجد فيها ذكر لكلمة (الملكة)، ولم يأخذ بتعريف الاجتهاد بالملكة بعدالشّيخ البهائي إلاّ بعض من الأُصوليين وتحفظ الكثير منهم عن ذلك، لما يردّ على هذا المصطلح من إشكالات فنّية.

وخلاصّة الأمر: الاجتهاد درجة علميّة يكفي في تحقّقه، وترتب آثاره الشّرعيّة تحقّق القدرة العمليّة، والمعرفة بأدلّة الأحكام الشّرعيّة والعقليّة، وإن لم تبلغ درجة

الملكة بمفهومها الفلسفي والمنطقي.

ثانياً: إنّ هذا التّعريف قد تبناه السيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر رحمه الله الّذي مثّل قمة النضوج العلمي في المدرسة الإماميّة، واستوعب كامل الآراء والنّظريات المطروحة فيها، وكانت له آراء ونظريات اجتهاديّة فذّة تجسّدت فيها عبقريّته العلميّة الّتي فتحت آفاقاً جديدة في الفكر الإسلامي وخاصّة في مجالي الفقه والأُصول.

ولابدّ من الإشارة إلى أن نسبة هذا التّعريف إلى الشّهيد الصّدر رحمه الله لا يعني بالضرورة إنّ التّعريف يعبر عن كامل وجهة نظره حول موضوع الاجتهاد وتعريفه، فإنا بمقدار ما بحثنا في تقريرات درسه الأُصولي الذي كتبه تلامذته، وكذلك تعليقته على العروة الوثقى لم نعثر على بحث لسماحته يتعلق بموضوع الاجتهاد، ولهذا اقتبسنا هذا التّعريف من كتابه الفتاوى الواضحة وهي رسالته العمليّة لمقلّديه، ولا تعبر بالضرورة عن كافة آراءه الفقهية.

ثالثاً: إنّ هذا التّعريف على وجازته يلاحظ الاجتهاد في الفقيه المجتهد من حيث هو صفة معرفيّة والمعبر عنها بـ(القدرة العلميّة)، وأُخرى يلاحظ من حيث الجانب الوّظيفي العملي (استخراج الحكم الشّرعي) وثالثة يلاحظ ما يستند إليه الفقيه في اجتهاده من الحجّج الشّرعيّة (الدليل المقرّر له).

فالتّعريف له هذه الشموليّة ويستوعب جملة من التّعريفات السّابقة.

المبحث الثاني: موقف مدرسة أهل البيت من الاجتهاد

جواز عملية الاستنباط:

بعد أن تبيّن لنا أنّ للاجتهاد معنى عامّاً، ومعنى خاصّاً، فما هو موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم من الاجتهاد بكلا معنييه؟

كتب السيّد محمّد باقر الصّدر رحمه الله في المعالم

الجديدة للأُصول[١] بحثاً قيّماً تحت عنوان «جواز عملية الاستنباط» نقتبس منه ما يتعلق بموضوعنا.

يقول:

«... إنّنا حين نتساءل: هل يجوز لنا ممارسة عمليّة الاستنباط أو لا؟ يجيء الجواب على البداهة بالإيجاب؛ لأنّ عمليّة الاستنباط هي عبارة عن «تحديد الموقف العملي تجاه الشّريعة تحديداً استدلالياً» ومن البديهي إنّ الإنسان بحكم تبعيته للشّريعة، ووجوب امتثال أحكامها عليه، ملزم بتحديد موقفه العملي منها، ولمّا لم تكن أحكام الشّريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدّليل، فليس من المعقول أن يحرم على النّاس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلالياً، ويُحَجَّر عليهم النظر في الأدلّة الّتي تحدد موقفهم تجاه الشّريعة، فعمليّة الاستنباط إذن ليست جائزة فحسب، بل من الضروري أن تمارس. وهذه الضرورة تنبع من واقع تبعية الإنسان للشّريعة، والنزاع في ذلك على مستوى النزاع في البديهات.

ولكن لسوء الحظّ اتفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغة أُخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فقد استخدمت كلمة الاجتهاد للتّعبير عن عملية الاستنباط وطرح السؤال هكذا «هل يجوز الاجتهاد في الشّريعة؟» وحينما دخلت كلمة (الاجتهاد) في السّؤال ـ وهي كلمة مرّت بمصطلحات عديدة في تأريخ ها ـ أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السّابقة على البحث، ونتج عن ذلك أنّ تقدّم جماعة من علمائنا المُحدّثينَ ليجيبوا على السّؤال بالنفي، وبالّتالي يشجبوا علم الأُصول كلّه لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا الغي الاجتهاد لم تعد حاجة إلى علم الأُصول.

---

(١) الصدر (السّيد محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٢٢. وطبعة أُخرى محقّقة: ٣٧ـ ٤٤، تحقيق: لجنة التحقيق التّابعة للمؤتمر العالمي للشّهيد الصّدر.

التّطور التّأريخي لكلمة الاجتهاد

وفي سبيل توضيح ـ ما سبق ـ يجب أن نذكر التّطور الذي مرّت به كلمة (الاجتهاد) لكي نتبيّن كيف أنّ النزاع الّذي وقع حول جواز عمليّة الاستنباط والضجّة الّتي أثيرت ضدها لم يكن إلاّ نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي، وغفلة عن التّطورات الّتي مرّت بها كلمة (الاجتهاد) في تأريخ العلم.

(الاجتهاد) في اللغة مأخوذ من (الجهد) وهو «بذل الوّسع للقيام بعمل مّا». وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأوّل مّرة ـ على الصعيد الفقهي للتّعبير بها عن قاعدة من القواعد الّتي قرّرتها بعض مدارس الفقه السنّي وسارت على أساسها وهي القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعيّاً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السّنة رجع إلى (الاجتهاد) بدلا عن النصّ».

و (الاجتهاد) هنا يعني التّفكير الشخصيّ، فالفقيه حيث لا يجد النصّ يرجع إلى تفكيره الخاصّ ويستلهمه ويبني على ما يرجّح في فكره الشّخصيّ من تشريع، وقد يعبّر عنه بالرّأي أيضاً.

و (الاجتهاد) بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلّة الفقيه ومصدراً من مصادره، فكما إنّ الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنّة ويستدلّ بهما معاً، كذلك يستند في حالات عدم توفّر النصّ إلى الاجتهاد الشّخصيّ ويستدلّ به.

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السنّي، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة. ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتَتَبُّع كلمة (الاجتهاد) يدلّ على أنّ الكلمة حملت هذا المعنى وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة إلى القرن السّابع، فالرّوايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تذمّ الاجتهاد[1] وتريد به ذلك المبدأ الفقهيّ الذي يتّخذ من التّفكير الشّخصيّ مصدراً من مصادر الحكم.

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة: ج٢٧، ص ٣٥ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

وقد دخلت الحملة ضدّ هذا المبدأ الفقهيّ دور التصنيف في عصر الأئمّة أيضاً والرّواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة (الاجتهاد) غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاءَ في الرّوايات.

فقد صنّف عبد الله بن عبد الرّحمن الزُّبَيري كتاباً أسماه «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس».[١]

وصنّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الردّ على من ردّ آثار الرّسول واعتمد على نتائج العقول».[٢]

وصنّف في عصر الغيّبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي السّهل النوبختي كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد... .[٣]

وفي أعقاب الغيّبة الصغرى نجد الصّدوق في أواسط القرن الرّابع يواصل تلك الحملة. ونذكر له ـ على سبيل المثال ـ تعقيبه في كتابه على قصّة موسى والخضر إذ كتب يقول: «إنّ موسى ـ مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى ـ لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان مَن دونهم من الأُمم أُولى بأن لا يجوّز لهم ذلك... فإذا لم يصلح موسى للاختيار ـ مع فضله وعلمه ـ فكيف تصلح الأُمّة لاختيار الإمام وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشّرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة».

وفي أواخر القرن الرّابع يجيءُ الشّيخ المفيد فيسير على نفس الخطّ ويهجم على الاجتهاد، وهو يعبّر بهذه الكلمة على ذلك المبدأ الفقهيّ الآنف الذكر، ويكتب كتاباً في ذلك باسم: «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرّأي».[٤]

---

(١) النجاشي (أبو العباس أحمد بن علي)، رجال النجاشي: ص١٥٢ (ترجمة عبد الله بن عبد الرّحمن).

(٢) المصدر نفسه: (ترجمة هلال بن إبراهيم).

(٣) المصدر نفسه: (ترجمة أبي السّهل النوبختي).

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٨٧.

ونجد المصطلح نفسه لدى السيّد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذمّ الاجتهاد ويقول: «إنّ الاجتهاد باطل، وإنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرّأي ولا الاجتهاد».(١)

وكتب في كتابه الفقهيّ «الانتصار» معرِّضاً بابن الجنيد: «إنّما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرّأي والاجتهاد وخطأهُ ظاهر».(٢)

واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضاً، فالشّيخ الطّوسي الذي توفى في أواسط القرن الخامس، يكتب في كتاب العدّة قائلا: «أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشّريعة استعمالهما».(٣)

وفي أواخر القرن السّادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيّنتين من كتابه السّرائر عدّداً من المرجحات لإحدى البيّنتين على الأُخرى ثمّ يعقّب ذلك قائلا: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا».(٤)

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التأريخيّ المتتابع على أنّ كلمة (الاجتهاد) كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهيّ المتقدّم إلى أوائل القرن السّابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيتاً وطابعاً من الكراهيّة والاشمئزاز في الذهنيّة الفقهيّة الإماميّة نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والإيمان ببطلانه.

ولكن كلمة (الاجتهاد) تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعيّ يعكس هذا التطوّر أقدم تأريخاً من كتاب (المعارج) للمحقّق الحلّي المتوفّى سنة (٦٧٦ هـ)، إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشّرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشّرع اجتهاداً؛ لأنّها تبتني على اعتبارات نظريّة

(١) المرتضى، الذّريعة إلى أصول الشّريعة: ج٢، ص ٣٠٨.

(٢) المرتضى، الناصريات : ص ٢٣٨.

(٣) الطّوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن)، العدّة في أُصول الفقه، تحقيق: محمّدرضا الأنصاري.

(٤) ابن إدريس (أبو جعفر محمّد بن منصور)، السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ج٢، ص ١٧٠.

ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدّليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أنّ القياس من جملة الاجتهاد. فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطّرق النظريّة الّتي ليس أحدها القياس».[1]

ويلاحظ على هذا النصّ بوضوح إنّ كلمة (الاجتهاد) كانت لا تزال في الذهنيّة الإماميّة مثقلة بتبعة المصطلح الأوّل، ولهذا يلمح النصّ إلى أنّ هناك من يتحرّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّي فقهاء الإماميّة مجتهدين.

ولكن المحقّق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره، أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإماميّ، بل هو عمليّة استنباط الحكم من مصادره الّتي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهريّ للغاية؛ إذ كان للفقيه ـ على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد ـ أن يستنبطه من تفكيره الشّخصيّ وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفّر النصّ. فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد وقال: الدّليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ.

وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثّاني ليس مصدراً للحكم، بل هو عمليّة استنباط الأحكام من مصادرها، فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّة، فمن حقنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلّنا على تلك المصادر والأدلّة الّتي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة (الاجتهاد) بتطوّر أيضاً، فقد حدّده المحقّق

---

(١) المحقّق الحلّيّ (نجم الدّين أبو القاسم)، معارج الأُصول: ص ١٧٩، تحقيق: السّيد محمّد حسين الرضوي.

الحلّي في نطاق عمليّات الاستنباط الّتي لا تستند إلى ظواهر النصوص: فكلّ عمليّة استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمّى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظّواهر، ولعلّ الدافع إلى هذا التّحديد أنّ استنباط الحكم من ظاهر النصّ ليس فيه كثير جهد أو عناء علميّ ليسمّى اجتهاداً.

ثم اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عمليّة استنباط الحكم من ظواهر النصّ أيضاً؛ لأنّ الاصوليين بعد هذا لاحظوا بحقّ أنّ عمليّة استنباط الحكم من ظاهر النصّ تستبطن كثيراً من الجهد العلميّ في سبيل معرفة الظّهور وتحديده وإثبات حجيّة الظهور العرفيّ.

ولم يتوقف توسع مصطلح (الاجتهاد) عند هذا الحدّ، بل شمل في تطوّر حديث عمليّة الاستنباط بكلّ ألوانها. فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليّة يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشّريعة عن طريق إقامة الدّليل على الحكم الشّرعي أو على تعيين الموقف العمليّ مباشرة.

وهكذا أصبح (الاجتهاد) يرادف عمليّة الاستنباط، وهذه التّطورات الّتي مرّت بها كلمة الاجتهاد كمصطلح ترتبط بتطوّرات نفس الفكر العلميّ إلى حدٍّ ما[1].

وعلى ضوء هذا العرض، فقد مرّت كلمة الاجتهاد في تطوّرها بمعان أربعة:

١. رجوع الاجتهاد إلى معنى الرأي والتّفكير الشّخصيّ كمصدر من مصادر التّشريع إلى جانب الكتاب والسنّة.

٢. بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها عدا ما يستفاد من ظواهر النصوص.

٣. بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها مطلقاً حتى ما يستفاد من ظواهر النصوص.

٤. بذل الجهد لتعيين الموقف العمليّ تجاه الشّريعة الإسلاميّة سواء عن طريق

(١) الصّدر (السّيد محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٢٢ ـ ٢٧، (مرجع سابق). والطبعة الحديثة المحقّقة: ص ٣٧ ـ ٤٤.

إقامة الدّليل على الحكم الشّرعيّ، أو عن طريق إقامة الدّليل على الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعيّ المشكوك بعد استحكام الشّك.[١]

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف جماعة من المُحدِّثين ممّن عارضوا (الاجتهاد) فإنّ هؤلاء استفزتهم كلمة (الاجتهاد) لما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملة شديدة عليه، فحرَّموا (الاجتهاد) الذي حمل المجتهدون من فقهائنا رأيته، واستدلوا على ذلك بموقف الأئمة ومدرستهم الفقهيّة ضد الاجتهاد، والفقهاء من الأصحاب قالوا بالمعنى الثّاني للكلمة.

وهكذا واجهت عمليّة الاستنباط هجوماً مريراً من هؤلاء باسم الهجوم على (الاجتهاد) وتحمّلت التّبعات التّأريخية لهذه الكلمة، وبالتّالي امتدّ الهجوم إلى علم الأُصول لارتباطه بعمليّة الاستنباط والاجتهاد.

ونحن بعد أن ميّزنا بين معنيي الاجتهاد نستطيع أن نعيد إلى المسألة بداهتها، ونبيّن بوضوح أن جواز (الاجتهاد) بالمعنى المرادف لعمليّة الاستنباط من البديهيات.[٢]

خلاصّة واستنتاج:

من خلال هذا السّير التّأريخي للتّطوّر الّذي مرّت به كلمة «الاجتهاد» نستنتج جملة من الأُمور يمكن تلخيصها بما يلي:

أوّلا: إنّ الاجتهاد بمعنى الاستنباط الفقهيّ للحكم الشّرعي أو الوظائف العمليّة من أدلّتها المقرّرة يعتبر من الضّروريات اللازمة الّتي تنبع من واقع تبعية الإنسان للشّريعة.

ثانياً: استخدم مصطلح الاجتهاد في المدرسة السّنية للتعبير عن قاعدة من القواعد الّتي أقرتها وسارت على أساسها تلك المدرسة، والّتي تؤول إلى استخدام

(١) .الحائري، علي أكبر، هامش حلقات الأُصول للسيد الشّهيد: ج١، ص ١٥٩. ١٦٠) طبعة مجمع الفكر ـ قم.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٨.

الرّأي الشّخصيّ فيما لا نصّ فيه، وعبّر عن ذلك بالاجتهاد.

ثالثاً: شجب علماؤنا المحدّثين هذا اللون من الاجتهاد، بل استنكروا هذا المصطلح؛ لأنّه يعبّر عن تلك القاعدة المقرّرة من قبل بعض المدارس السّنية، وشجبوا معه علم أُصول الفقه؛ لأنّه إنّما يراد به لعمليّة الاجتهاد، فإذا أُلغي الاجتهاد فلا حاجة له.

رابعاً: استمر هذا الشجب والاستنكار لمبدأ الاجتهاد، كما تقرّره مدارس الرّأي وعلى رأسها أبو حنيفة، والذي لقي معارضة شديدة من قبل الأئمةعليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم، بل أنّ هذا الشجب والاستنكار شمل حتّى بعض فقهاء المدرسة الإماميّة ممّن يستشف عن فتاواهم أنّهم يستندون إلى بعض أوجه الرّأي الشّخصيّ في فتاواهم من أمثال ابن الجنيد الإسكافي.

خامساً: أخذت عمليّة الشجب والاستنكار لمبدأ الاجتهاد بالشّكل الذي تقرّر المدرسة السّنية طابعاً آخر من خلال تصنيف الكتب والرسائل للردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس والرّأي.

سادساً: استمرت هذه الحملة على مبدأ الاجتهاد إلى نهاية القرن السّادس الهجري، حتّى جاء المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ) فلم يتحرّج من طرح مصطلح الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً ينسجم مع مناهج الاستنباط في الفقه الإماميّ، بل هو عمليّة استنباط الحكم الشّرعي من مصادره، بعيداً عن الرّأي والقياس... .

سابعاً: ثمّ تطوّر المصطلح بعد المحقّق الحلّي، ليشمل كل علميّة يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ اتجاه الشّريعة، فخرج هذا المصطلح من الاستنكار والشجب المطلق إلى القبول به في الاستنباط الذي لا يستند إلى ظواهر النصوص، ثمّ تطوّر ليشمل ذلك، ثمّ تطوّر ليشمل كل ما يدخل في عمليّة الاستنباط الفقهيّ، الّذي يمارسه الفقيه لتحديد الحكم الشّرعي، أو الوّظيفة العمليّة. لا يتوهم من هذا التّطور التّأريخي لمصطلح الاجتهاد أنّ الفقه الإماميّ قد تأخر سبعة قرون إلى الوّراء نتيجة ابتعادهم عن الاجتهاد! فالواقع الذي عاشه الفكر الشّيعي في

مجالي الفقه والأُصول، وكذلك التراث الفقهيّ الذي وصلنا من علماء وفقهاء هذه الحقبة الزّمنية، الّتي تمتد إلى منتصف القرن السّابع الهجري، تدلّ بوضوح على أنّ المدرسة الفقهيّة الإماميّة قد اتّصفت بالاستمراريّة والحيويّة والإبداع، والتّأليف، وخاصّة في الفقه والأُصول، وهذا تراث الشّيخ الصّدوق والمفيد والمرتضى والطّوسي وابن إدريس والمحقّق... وغيرهم بين أيدينا شاهدة على غزارة علميّة وتفريع في الأحكام الشّرعيّة، من دون الاستناد إلى مبدأ الاجتهاد بالمفهوم الذي ترسمه المدرسة السّنية.

وفي الأبحاث القادمة مزيد من إلقاء الضوء على جوانب هذا الموضوع.

ضرورة الاجتهاد

في ظل تطوّر التّشريعات الوّضعية، واتّساع الفقه التّشريعي الحديث، فهنالك سؤال يطرح نفسه ويأخذ صيغ وأشكال مختلفة:

لماذا الاجتهاد؟ وما هي ضرورته؟ أليس في هذه التّشريعات الوّضعيّة والفقه التّشريعي الحديث كفاية تشريعيّة تغنينا عن تجشم عناء الاجتهاد؟

هذه الأسئلة وغيرها تطرح في واقعنا المعاش، وفي زمن التطوّرات الماديّة الحديثة الّتي تمرّ بها البشريّة.

وللإجابة عن هذه التساؤلات لابّد لنا أن نبيّن في البداية أن التطوّر البشريّ الماديّ لا يغني عن الاجتهاد وضرورته، بل أنّه كلّما كثر التطوّر كانت الحاجة إلى الاجتهاد أكثر إلحاحاً؛ وذلك لأنّ التطوّر يعني ظهور مستجدات كثيرة في الحياة، وهذه المستجدات لابدّ من معرفة حكمها الشّرعي؛ لأنّ الله سبحانه بيّن في كتابه أنّه لابدّ في كلّ حادثة من حكم ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾.[1]

وهذا الدّين دين كامل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2] فالتطوّر البشري في جميع

(١) الانعام، الآيه ٣٨.

(٢) المائدة، الآيه٣.

شؤون المعرفة البشريّة يجعل الحاجة إلى الاجتهاد ملحة أكثر من أجل إعطاء هذه المستجدات حكماً شرعيّاً، وذلك لا يكون إلاّ عن طريق الاجتهاد.

ثمّ إنّ الفقه القانونيّ الوضعيّ لا يمثل وجهة نظر واحدة، بل نجد في دراستنا للقانون أنّ القانونيين يختلفون في المسائل القانونيّة، تماماً كما يختلف الفقهاء من حيث هذا التّشريع وذاك، أو من حيث تفسير هذا النصّ القانونيّ، وفقاً لهذه النظرّية، أو تلك. تبعاً لاختلافهم في المناهج، أو أُسس التّفكير ومرتكزاته، ولذلك لا يمكن الجزم بوجود حقيقة علميّة واحدة في الميدان القانونيّ.

هذا فضلا عن الاختلاف الكبير بين مفردات الفقه الإسلاميّ وبين مفردات الفقه الوضعيّ، سواء من خلال الأُسلوب، أو من خلال المنهج، أو من خلال المنطلقات والمرتكزات الفكريّة، الأمر الذي لا يجعل تطوّر الاجتهاد القانونيّ الوضعيّ الحديث مستغنياً عن الاجتهاد الفقهيّ الإسلاميّ. خاصّة وأنّ الاجتهاد الفقهيّ ينطلق من خلال استنطاق المصادر الإسلاميّة للتّشريع في الإسلام، والّتي ليس منها رأي المجتهد وذوقه، بل ليس منها حركة الواقع أيضاً إلاّ من خلال علاقة ذلك بتغير الموضوعات وتبدلها بشكل يؤثر على التّكييف الفقهيّ لهذه المسألة، أو تلك، تبعاً لتغير موضوعاتها وشروطها وظروفها، بينما يتحرك الاجتهاد القانونيّ من موقع المشرّع المطلق السّراح، تبعاً لما يحدّده من مصالح أو حيثيات هنا أو هناك[1].

ويجيب الدّكتور وهبه الزّحيلي عن هذه التّساؤلات فيقول:

«الشّريعة صالحة إلى يوم القيامة، وهي صالحة لكلّ زمان ومكان تقريراً لإكمال هذه الشّريعة وكونها خاتمة الشّرائع الإلهيّة. ونظراً لظروف التطوّرات وتقدّم الحياة وتعقد المشكلات وكثرة السّكان والنّاس، كلّ هذه المقومات تنشأ من أجلها قضايا جديدة ومشكلات متعدّدة وعقود وتصرفات تلبي حاجات النّاس في البّر والبحر والجو، وما أكثر هذه المسائل والقضايا في العصر الحديث ممّا

(١) الاجتهاد والحياة: ص ٢٩ ـ ٣٠، حوار وإعداد السّيد محمّد الحسيني.

يجعل الضرورة بمكان لمعرفة الحكم الشّرعي في هذه المسائل حلا وحرمة؛ وذلك كما يقول الإمام الشّافعي رحمه الله: «ما من نازلة إلاّ وللإسلام حكم فيها، إمّا بالحلّ أو بالحرمة».

فيكون الاجتهاد إذاً نافذة يطل منها علماء هذه الأُمّة من أجل معرفة الحكم التّشريعي؛ وذلك تقديراً وعدم إهمال لعقول هذه الأُمّة، وتقديراً لوجودها وأهميّتها في الحياة. وإلاّ فبإمكان الحقّ سبحانه وتعالى أن يشرع كلّ شيء من تفاصيل الأُمور، إلاّ أنّه اكتفى سبحانه وتعالى بوضع المبادئ العامّة والقواعد الكلّية والدّستور العامّ للحياة المنظورة، وترك أمر التّفاصيل لعقول هذه الأمّة ومجتهديها، ليحقّقوا ما يتناسب مع كلّ عصر، ومع كلّ زمان ومكان، في ضوء معطيات التّشريع الأساسية ومبادئه العامّة وقواعده الكلية. إذاً الاجتهاد أمر لابدّ منه من أجل مواكبة تطوّرات الحياة ومعرفة حكم المسائل المتجدّدة وكلّ تشريع في العالم لا يخلو من هذا، فالقوانين والأنظمة تحتاج دائماً وأبداً إلى نوع من تغطية الحوادث الجديدة. فمثلا نلاحظ على القوانين الوضعيّة إلغاء قانون سابق ووضع قانون جديد محله. أمّا في الشّريعة الإسلاميّة فلا يمكن إلغاء شيء منها؛ لأنّها شريعة من عند الله سبحانه جلّ جلاله، فإذا يكون الاجتهاد في ضوء النصوص التّشريعيّة وفي ضوء المبادئ العامّة، وفي ضوء روح التّشريع، وهذا إذاً يحقّق مرونة هذه الشّريعة وتلقيها لحاجات النّاس وموافقتها لمّا يحقّق مصالح النّاس في الزمان وفي المكان.[1]

يقول صاحب دائرة معارف القرن العشرين:

جاءت الشّريعة الإسلاميّة بأُصول أوّلية صالحة لأن يستنبط منها أحكام على قدر ما تستدعيه الحاجات الاجتماعيّة المتجدّدة، لذلك كان وجود هؤلاء المستنبطين ضرورياً في كلّ عصر، وقد وجدوا من لدن القرن الأوّل الإسلاميّ إلى الثّالث، فكانوا يجتهدون في التّوفيق بين الحوادث الطّارئة والأُصول الأوّليّة في الشّرع

(١) المرجع نفسه: ص ٧١ ـ ٧٢.

الإسلاميّ ولا يبالون أن يخالف بعضهم بعضاً، بل كانوا يعدّون ذلك الخلاف رحمة، وهذه سنّة طبيعيّة فما من أُمّة إلاّ وفيها مذاهب مختلفة فيما يختصّ بشريعتها، ولكلّ مذهب أنصار يدافعون عنه ويؤيدونه، ولكن لمّا طرأ على المسلمين الجمود الاجتماعي وتولاهم القصور عن فهم أسرار شريعتهم، ستروا ذلك القصور بدعوى إنسداد باب الاستنباط ـ أيّ الاجتهاد ـ والحقيقة أنّه مفتوح بنصّ الكتاب والسّنة إلى يوم القيامة».[1]

والاجتهاد عبارة عن أداة أقرها الله سبحانه وتعالى في مجال الفقه، ليتسنى للفقيه، من خلال الإفادة منها في المصادر والمباني الرئيسيّة للاستنباط، أن يوائم بين حركة الزّمن ومتطلبات العصر، وبين الفقه الإسلاميّ، فمن دون الإفادة من هذا العنصر ـ عنصر الاجتهاد ـ باعتباره الداينمو الّذي يزود الفقه بالطّاقة والحركيّة والفاعليّة، لا يمكن للفقه أن يواكب تطوّرات الحياة، أو يستجيب للتّحديات والإشكاليات الّتي تفرضها عليه حركة الحياة من خلال النصوص المتوفرة في الكتاب والسنّة، وبالتالي سوف يحكم على الفقه بعدم قدرته على حلّ المشاكل الّتي تواجه البشريّة.

إنّ إلغاء عمليّة الاجتهاد في ضوء المباني الفقهيّة تجاه واقع الحياة المليء بالأحداث والمستجدات، له وقع الكارثة بالنسبة للشّريعة؛ وذلك لأنّ الاجتهاد هو أسّ الحركة الّتي يراد من خلالها تواصل الفقه مع مسيرة الزّمن ومتطلبات العصر، فكما أن الظّواهر الموجودة في العالم استمراريتها في ضوء حركة الزمن، الاجتهاد أيضاً لابدّ له من الاستمرار والتّواصل مع الزّمن، ليمكن بذلك إرجاع ما استجد من فروع وأحداث إلى الأُصول الأساسية، وليتمّ أيضاً تطبيق القوانين الكلية على المصاديق الجديدة...».[2]

إنّ الجهود الّتي بذلتها البشريّة في مختلف مناحي الحياة أفرزت واقعاً مليئاً

(١) وجدي (محمّد فريد)، دائرة معارف القرن العشرين: ج٣، ص ١٩٧.

(٢) الجناتي (محمد إبراهيم)، مقومات الاجتهاد المعاصر، مجلة قضايا إسلامية، العدد ٤، ص ٢٥٧.

بالمستجدات، ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنّ الإسلام بعيد عن هذه التطوّرات أو غافل عنها، ولذا نجده ـ وبهدف الاستجابة للتطوّرات الحادثة ـ حدّد أصولا عامّة وثابتة، وأقر الاجتهاد كوسيلة وأداة تكون في خدمة هذه الأصول والقوانين الكلية، ومع الإفادة من الاجتهاد في مصادره لا تبقى هناك واقعة إلاّ ولها جواب، لكونها إمّا من فروع الأصول، وإمّا من مصاديق الأحكام، وبإعمال الاجتهاد في الأصول والقوانين الكلية للأحكام ترجع الواقعة إلى الأُصول إذا كانت من الفروع، ويطّبق عليها القانون الكلّي إذا كانت من مصاديقه، وهذا هو السّر في قدرة النظام الإسلاميّ على التّواصل مع الأحداث ورمز بقائه حتى قيام السّاعة.

وقال السيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر في مقدّمة كتابه «الفتاوى الواضحة»:

إنّ الله سبحانه وتعالى حينما أنزل على خاتم الأنبياء أشرف رسالات السّماء ضمن انسجامها مع فطرة الإنسان وانفتاحها على كلّ أبعاد وجوده ورعايتها له من المهد إلى اللّحد.

وقد انعكس ذلك بكل وضوح على الشّريعة الإسلاميّة فكانت شريعة الحياة في كلّ مناحيها والقيمة على توجيهها مع أخذ كلّ خصائص الإنسان وظروفه الواقعيّة بعين الاعتبار.

كيف نشأت الحاجة إلى الاجتهاد

المصدر الأساس للشّريعة هو الكتاب الكريم والسّنة الشّريفة، ولو كانت أحكام الشّريعة قد أُعطيت كلّها من خلال الكتاب والسّنة ضمن صيغ وعبائر واضحة صريحة لا يشوبها أيّ شك أو غموض لكانت عمليّة استخراج الحكم الشّرعي من الكتاب والسّنة ميسورة لكثير من النّاس، ولكنّها في الحقيقة لم تعط بهذه الصّورة المحدّدة المتميّزة الصّريحة وإنّما أُعطيت منثورة في المجموع الكلّي للكتاب والسّنة وبصورة تفرض الحاجة إلى جهد علميّ في دراستها والمقارنة بينها واستخراج النتائج النهائيّة منها، ويزداد هذا الجهد العلميّ ضرورة وتتنوع

وتتعمق أكثر فأكثر متطلباته وحاجاته كلّما ابتعد الشّخص عن زمن صدور النصّ، وامتد الفاصل الزّمني بينه وبين عصر الكتاب والسّنة بكل ما يحمله هذا الامتداد من مضاعفات كضياع جملة من الأحاديث ولزوم تمحيص الأسانيد وتغيّر كثير من أساليب التّعبير وقرائن التّفهيم والملابسات الّتي تكتنف الكلام ودخول شيء كثير من الدّس والافتراء في مجاميع الرّوايات الأمر الذي يتطلب عناية بالغة في التّمحيص والتّدقيق، هذا إضافة إلى أن تطوّر الحياة يفرض عدداً كبيراً من الوّقائع والحوادث الجديدة لم يرد فيها نصّ خاصّ فلابدّ من استنباط حكمها على ضوء القواعد العامّة ومجموعة ما أُعطي من أُصول وتشريعات.[1]

خلاصّة الأمر

يعتبر الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة ومن خلال الاستناد إلى الأدلّة الّتي ثبتت حجّيتها من قبل الشّارع، من أبرز معالم الإسلام وأقدرها على مواكبة تطوّرات الحياة الإنسانيّة، والإحاطة بمتطلبات العصر المستجدة.

ولا يمكن للقوانين والأعراف الدستوريّة الوضعيّة أن تحل محل القوانين والأحكام الإلهية، لمحدوديّة هذه القوانين من جهة، ومحدوديّة مشرعيها من جهة ثانية، ولعدم وجود الضمانات الكافية لإجرائها من جهة ثالثة.

إنّ أهم ما يميّز تعاليم وأحكام الإسلام إنّها تلبي حاجات الإنسانيّة وتنسجم وتتناغم مع فطرتها وإنسانيتها، وإنّ الفقه الإسلاميّ، بما يحويه في وعائه من أحكام وتعاليم هو الّذي يكفل بيان تلك الحاجات الإنسانيّة.

وهذا كلّه يتوقّف على مبدأ الاجتهاد، الذي له صلة وثيقة بالفقه الإسلاميّ، وبما يبذله الفقهاءُ المجتهدون من جهود وسعي حثيث من خلال مناهجهم الاجتهاديّة وأُصولهم الاستنباطيّة، لاستنباط أحكام الشّرعيّة، لكلّ واقعة من وقائع الحياة، ولكلّ قضية من قضايا الإنسان المعاصر.

---

(١) الصّدر، السيد محمّد باقر، الفتاوى الواضحة: ص ٨٧ ـ ٩٠.

الفصل الأول

ملامح حركة الاجتهاد
من عصر النبيّ إلى عصر الغَيْبة

عناوين الفصل

١. مناهج البحث في تحديد مراحل الفقه والاجتهاد.

أ) مناهج البحث عند المدرسة الإماميّة الاثني عشريّة.

ب) مناهج البحث عند المدرسة السنيّة.

٢. تأريخ الفقه الإسلاميّ الإماميّ.

٣. مميّزات الفقه الإماميّ.

أ) ارتباطها المباشر بأهل البيت المعصومين عليهم السلام.

ب) انفتاح باب الاجتهاد.

٤. ملاحظات حول تحديد مراحل الاجتهاد.

أ) اختلاف مصادر التّشريع بين المدرستين.

ب) اختلاف نظرة المدرستين إلى الاجتهاد.

ملامح حركة الاجتهاد من عصر النبيّ ﷺ إلى عصر الغيبة

لكلّ علم من العلوم بداية ونشوء وارتقاء ومراحل يمر بها في تكامله وتطوّره، ولقد اهتم الباحثون بالدّراسات العلميّة والانسانيّة بدراسة تأريخ العلوم كمدخل لدراسة ذلك العلم ودراسة مباحثه بشكل تفصيلي. حيث توفر مثل هذه الدّراسات للدّارس والباحث في تفاصيل وثنايا هذا العلم أو ذاك قدراً كبيراً من الإحاطة والمعرفة بالظّروف والملابسات الّتي مرَّ بها هذا الحقل من العلم والمعرفة.

وعلم الفقه الإسلامي من العلوم الّتي انبثقت من داخل تعاليم الإسلام كتاباً وسنّة، ولم يكن هذا العلم من العلوم الدّخيلة على العلوم الإسلامية كبعض العلوم الأُخرى. إنّما هو من صميمها، بل هو قطب رحاها.

وقد مرّ هذا العلم بأداور ومراحل تطوّر من خلالها تطوّراً ملحوظاً بعد أن توفرت له المادة العلميّة ـ مصادر الاستنباط ـ والفقهاء الذين لهم ملكة الاستنباط الفقهيّ للحكم الشّرعي من مصادره الأساسية.

وقد انصبّت دراسات بعض المؤرخين للفقه الإسلامي عامّة، والفقه الإسلامي الإمامي خاصّة على دراسة وبيان هذه المراحل والأطوار، وذكر فقهاء وأعلام كلّ مرحلة، وأهم النشاط الفقهيّ، وآثارهم الفقهيّة أو الأُصوليّة في هذا المجال، واستمرت حركة تدوين تأريخ حركة الاجتهاد والفقه الإسلامي، وأثمرت هذه الجهود عن مجموعة قيّمة من الكتب والأبحاث، سواء الّتي أخذت حيزاً متفرداً في التأليف، أو الّتي كتبت كمقدمات لبعض الكتب الفقهيّة، الّتي أُعيد تحقيقها وطبعها مجدداً.

مناهج البحث في تحديد مراحل الفقه والاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة

لقد اختلفت وجهات نظر الباحثين والمؤرخين في تحديد مراحل وأدوار الفقه والاجتهاد، بحسب المنهج الذي اتّبعه الباحث والمؤرخ لهذه المراحل أو تلك الأدوار المختلفة لها، وظهرت مصطلحات ومسمّيات للمناقشة فيها مجال واسع.

وعندما نلقي نظرة عابرة على هذه الدّراسات والبحوث التوثيقيّة التأريخية للفقه الإسلامي عامّة والإمامي خاصّة، نجد الاختلاف فيما بينها في تحديد المراحل والأطوار، كذلك الاختلاف في بيان ملامح كلّ مرحلة، بل امتد هذا الاختلاف إلى انتساب الأعلام إلى هذه المرحلة أو تلك.

وهذا الاختلاف منشاؤه طبيعة المنهج الّذي اتّبعه الباحث لتحديد هذه المراحل، واختلاف وجهات النظر بين الباحثين والمؤرخين في تحديد البدايات والانطلاق لحركة الفقه والاجتهاد في الفكر الإسلامي.

وعندما نستعرض أهم هذه الدّراسات التأريخية للفقه والاجتهاد وحركتها، نجد أنّ بعض الباحثين قد قسّم تأريخ وأدوار الفقه الإسلامي الشّيعي الإماميّ حسب المنطقة الجغرافية الّتي وجدت فيها، فتنقل ما بين مدرسة المدينة، ومدرسة الكوفة والري وقم واصفهان والحلّة والنجف... .[1]

والبعض الآخر من الباحثين أخذ في منهجه عنصر الزّمان، فقسّم هذه الأدوار إلى العصور المختلفة، فأخذ في توزيع هذه الأدوار حسب هذا المنهج، فبدأ بعصر النبيّ ﷺ ثم عهد الخلفاء، ومن بعدها عصر الأئمة عليهم السلام إلى عصر الغيبة الصغرى والكبرى... .[2]

وبعض ثالث قسّم هذه الأدوار إلى سبعة أدوار، واختار لكلّ دور من هذه

(١) كما في دراسة الشّيخ الأصفي في مقدّمة كتابي اللمعة والرّياض.

(٢) كما في دراسة الشّيخ الفضلي في كتاب: تأريخ التّشريع الإسلامي، والشّيخ الجناتي في كتاب: ادوار إجتهاد (بالفارسية)، وانظر: مقدّمة جامع المقاصد الطبعة الحديثة.

الأدوار مصطلحاً معيناً، وأرّخ للفقهاء الذين عاصروا لذلك الدّور، ولم يبيّن لنا المنهج الذي اتّبعه هذا الباحث.[١]

وهنالك دراسة ظهرت مؤخراً اتّبع فيها الباحث منهجاً جديداً في تحديد مراحل تطوّر الفقه الإماميّ، ولم يأخذ الباحث في هذه الدّراسة عنصر الزمان والمكان، ولا طبيعة الشّخصيات العلميّة الّتي عاصرت هذه المرحلة أو تلك وإنّما اقتصرت الدّراسة: «على طبيعة المادة الفقهيّة الّتي تكاملت بالتّدريج، من دون ملاحظة أيّ عامل أو ظرف أو النتائج أو الموضوعات المبحوثة لدى الفقهاء...».

ثمّ قسّم مراحل الفقه إلى ستّ مراحل...، واعتبر هذا المنهج في التّقسيم منهجاً متميّزاً عن سائر المناهج... .[٢]

هذه أهم التّقسيمات الّتي اتّبعها الباحثون في أدوار ومراحل تطوّر الفقه الاجتهادي في المدرسة الإماميّة.

مناهج البحث في الفقه السنّي

لم تقتصر حالة الاختلاف في وجهات النظر في تحديد مراحل وأدوار الفقه والاجتهاد على الباحثين والمؤرخين للمدرسة الإماميّة فقط، وإنّما نجد هذا الاختلاف والتّباين لدى مؤرخي الفقه السنّي بشكل أوضح.

وهذا الاختلاف في تحديد مراحل الفقه وحركة الاجتهاد والاستدلال الفقهيّ، منشأه أيضاً اختلاف مناهج البحث المتّبع في كتابة تأريخ الفقه والاجتهاد.

فهناك منهج الحجوي الثّعالبي، الّذي شبّه الفقه بالكائن الحيّ الّذي ينمو بمرور الزّمن، فقسّم الفقه إلى أربعة أطوار، هي: طور الطفولة، وطور الشّباب،

---

(١) كما في دراسة الشّيخ السّبحاني في العددين (٢ ـ ٣) من نشرة تراثنا الصّادرة عن مؤسسة آل البيت لإحياء التّراث ـ قم، والّذي وسعه في مباحثه في كتابه: موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٢.

(٢) انظر بحث السّيد منذر الحكيم: مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦.

وطور الكهولة، وطور الشّيخوخة والهرم.[١]

وهناك منهج الشّيخ الخضري، الذي صنّف أدوار الفقه طبقاً للأسباب والأحداث، الّتي رافقت تكامله وارتقاءه وقسّم أدوار الفقه إلى خمسة أدوار.[٢]

وهنالك منهج ثالث للشّيخ مصطفى الزّرقا، حيث قال: إنّ التتبع التأريخي لحركة الفقه الإسلامي يوحي بتقسّيم المراحل التّطوّرية، الّتي مرّ بها هذا الفقه إلى سبعة أدوار.[٣]

وهناك تقسّيمات أُخرى لبعض الباحثين من السّنة والشّيعة اتّبعوا فيها نفس المناهج السّابقة.[٤]

المناقشة والملاحظات

والملاحظ في هذه التقسّيمات والمناهج المتبعة أنّها لا تستند على حقائق علميّة مُسَّلَمة لا يمكن تجاوزها، كذلك نجد غياب البحث الإستقرائي الذي يستوعب هذه المراحل والأطوار والأدوار المختلفة. وإنّما هي مجموعة من الفرضيات ووجهات النظر، والّتي تحتاج إلى توثيق وإكمال ومراجعة وإستقراء كامل لما غاب أو غفل عنه أرباب هذه البحوث والدّراسات لتأريخ الفقه الإسلامي.

كذلك نلاحظ تأثر أغلب من أرّخ للفقه الإسلامي الإمامي بمن سبقه في الكتابة من الباحثين في تأريخ الفقه السنّي، بل نجد استعارة واستخدام نفس التقسّيمات

---

(١) الحجوي الثّعالبي (محمد بن الحسن): الفكر السّامي في تأريخ الفقه الإسلامي، ج ١، ويعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع لتأريخ الفقه الإسلامي.

(٢) الخضري بك (محمد): تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ١٠.

(٣) الزرقا (مصطفى): المدخل الفقهي العامّ: ج١، ١٤٦.

(٤) للتوسع: انظر تأريخ الفقه الإسلامي/ محمد السّايس. و« تأريخ التّشريع الإسلامي » لـ « مناع القطان » و« تأريخ الفقه الإسلامي » لسليمان الأشقر... وتأريخ الفقه الأسلامي ـ د. محمّد يوسف. ودروس في الفقه الاستدلالي للشّيخ باقر الإيرواني ومقدّمة جامع المقاصد للسيد جواد الشهرستاني، وأدوار الاجتهاد للدكتور شهابي وأدوار الاجتهاد للشّيخ إبراهيم الجناتي... وغيرها.

والمصطلحات الّتي دوّنوها في مؤلفاتهم وأبحاثهم التأريخية. فحاولوا تطبيق ذلك على تأريخ الفقه الإسلامي الإمامي.

ومن الواضح أنّ لكلّ مدرسة إسلامية فقهيّة خصوصياتها وسيرها التكاملي الذي يختلف عن المدرسة الفقهيّة الأُخرى، تبعاً للظروف الموضوعيّة الّتي رافقت نشوء وارتقاء وتكامل هذه المدرسة أو تلك المدرسة دون الأُخرى.

وللفقه الإمامي الاجتهادي الشّيعي مسيرة طويلة كادحة في نشوئه وارتقائه وتطوّره وضمن معالم مميزة تختلف اختلافاً جوهرّياً عن معالم وأدوار وأطوار الفقه الاجتهادي السنّي في كثير من مراحله ومفرداته.

فلا يصح للباحث أن يستعير نفس المنهج المتبع في المدارس الفقهيّة الأُخرى ليطبقه على الفقه الاجتهادي الإمامي، مستخدماً في كثير من الأحيان نفس المفردات والمصطلحات والتقسّيمات.

أهمّ ما يتميّز به تأريخ الفقه الإماميّ عن المدارس الفقهيّة الأُخرى

للفقه الإسلامي مدارس ومذاهب كثيرة بعضها كتب لها البقاء، والبعض الآخر اندثرت ولا نجد لها أثراً في الحياة العمليّة سوى بعض الآثار الفقهيّة الّتي خلفتها من بعدها.

وتختلف هذه المدارس الفقهيّة الإسلاميّة فيما بينها باختلاف الأدلّة الّتي يستند إليها هذا المذهب الفقهيّ أو ذاك، وباختلاف الطريقة الّتي اتّبعها فقهاء هذه المذاهب في اجتهادهم واستدلالهم، وكذلك اختلافهم في حجّية بعض أدلّة الأحكام أو عدم حجّيته.

والمدرسة الفقهيّة الإماميّة الاثنا عشرّية تعتبر ـ وبحقّ ـ من أهمّ المدارس الفقهيّة وأوسعها وأشملها وأغناها.

وقد تميّزت هذه المدرسة عن سائر المدارس الفقهيّة الإسلامية بميزتين أساسيتين:

الأُولى: ارتباطها المباشر بأهل البيت عليهم السلام

والثانية: انفتاح باب الاجتهاد

فارتباط هذه المدرسة الفقهيّة بأهل البيت عليهم السلام قد أثراها بالمادة الفقهيّة الواسعة من جهة، وحصنها من الإنسياق وراء الأدلّة والاستنباطات الّتي لم يقم الدليل على حجيّتها من جهة ثانية.

فلقد كان موقف أهل البيت من مسألة القياس، وعملية الاستنباط المبتنية عليه، وما إليها من أشكال (الـرأي) كان موقفاً وضع حدّاً للاسترسال في المنهج (الذّوقي الاستحساني) وزجر عن إخضاع الشّريعة للذوق وإخضاعها للفهم الشّخصي الذي لا يتقيد بالمناهج الموضوعيّة، وقد عبّرت كلمة الإمام الصّادق عليه السلام المشهورة عن هذا المعنى بأصدق تعبير حيث روي عنه: «إن السنّة إذا قيست محق الدّين».[1]

وما روي عنه: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلاّ بعداً».[2]

إلى جانب ذلك كان أئمة أهل البيت عليهم السلام يواكبون حركة نمو هذا الجانب المعرفي الفقهي ويثرونه، ويقدّمون الأجوبة على الأسئلة الّتي تطرأ على حياة الأُمّة ويفسرون ما أجمله الكتاب والسنّة.

أمّا الميّزة الثانية وهي انفتاح باب الاجتهاد:

ففي الوقت الّذي أعلنت فيه المذاهب السنّية عن سدِّ باب الاجتهاد وحصر العمل بالمذاهب الفقهيّة الأربعة فقط، وادعي الإجماع من قبلهم على عدم العمل بما خالف هذه المذاهب، ولأسباب مذهبية وسياسيّة لا مجال لذكرها.[3]

استمرت المدرسة الفقهيّة الإماميّة على انفتاح باب الاجتهاد على طول الخطّ

---

(١) العاملي (محمّد بن الحسن الحر العاملي): تفصيل وسائل الشّيعة: ج٢٧، ص ٤١، القضاء: صفات القاضي الباب ٦، الحديث ١٠، وكذلك الحديث ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) للتّوسع انظر: الطّهراني آغا بزرك (محمّد محسن): تأريخ حصر الاجتهاد.

وعلى مدى القرون، منذ التأسيس وحتّى يومنا هذا، وأخذت حركة الاجتهاد في أحكام الشّريعة أبعادها الكاملة، لتظهر بذلك مرونة الشّريعة الغراء من خلالها في قبول التّحدي الحضاري والاستجابة له وترشيده بما ينسجم مع أُصول الإسلام ومبادئه الكبرى وقواعد التّشريع العامّة فيه، والاستجابة لضرورات وحاجات المجتمع الإسلامي.

واستمرت حركة الاجتهاد في النمو والاتساع طيلة هذه الحقبة الزّمنيّة الّتي يراد لنا أن نؤرّرخ لها، ونبيّن أدوارها وأطوارها ومراحلها المختلفة، وبيان المميّزات الّتي تميّزها عن المرحلة الّتي سبقتها.

ولقد أضر سدُّ باب الاجتهاد بالمذاهب الفقهيّة كثيراً ممّا أدى اعتراض كبار العلماء من أهل السنّة على هذا الإجراء، وأعلنوا رأيهم الصّريح في ضرورة فتح باب الاجتهاد.[1]

ملاحظات حول تحديد مراحل الاجتهاد

قبل تحديد مراحل تطوّر الفقه والاجتهاد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لابدّ لنا من بيان بعض الملاحظات الّتي تتعلق بمنهج البحث في هذه المراحل والأدوار.

أوّلا: سوف يقتصر بحثنا في بيان وتحديد المراحل والأدوار على الفقه الشّيعي الإمامي فقط، من دون أن نتناول فقه المدارس الفقهيّة الأُخرى؛ وذلك لأسباب منهجيّة أشرنا إليها في بداية هذه المقدّمة.

ونشير هنا إلى أنّ هنالك اختلافاً جوهرياً بين أدوار الاجتهاد ومراحله لدى المدرسة الشّيعية الإماميّة، عن مراحل وأدوار الاجتهاد لدى المذاهب الفقهيّة الأُخرى، وذلك لجملة من الأسباب من أهمها:

---

(١) لاحظ مقال الشّيخ مصطفى المراغي في مجلة رسالة الإسلام، س ١، ج ٣، كذلك مقال علي منصور المنشور في رسالة الإسلام العدد الأول السنّة الخامسة. كذلك كتاب: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه، تأليف: عبد الكريم الخطيب.

اختلاف مصادر التّشريع بين المدرستين

تتفق المدرستان في مصدري التّشريع ـ الكتاب والسنّة ـ في الجملة، وتختلف المدرستان في المصادر التّشريعيّة الأُخرى سعة أو ضيقاً، كذلك هنالك اختلاف في حجّية بعض الأدلّة الاجتهاديّة من حيث حجّيّتها أو عدم حجّيّتها، ومن حيث سعتها أو عدم سعتها.

«إنّ أهل السّنّة لمّا لم يقولوا بإمامة الأئمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام وحجّية أقوالهم، ولم تكن الأخبار النبويّة الموجودة عندهم كافية لبيان جميع الأحكام الفقهيّة، حداهم الاحتياج في استنباط أحكام الحوادث الواقعة إلى القول بحجّية القياس، ولمّا لم يفِ القياس بها لجأوا إلى الاستحسانات العقليّة، وإلى الحكم على طبق ما يرونه من المصالح والمفاسد الظنيّة... .

وأمّا الإجماع عندهم، فهو أصل أقوى من الاجتهاد، وهو أيضاً دليل مستقلّ تجاه القرآن الحكيم، وسنّة النبيّ الكريم...».[1]

فهذا الاختلاف بين المدرستين يؤدي بالنتيجة إلى الاختلاف في الأدوار والمراحل المختلفة للاجتهاد من جوانب متعددة، كما هو واضح.

اختلاف نظرة المدرستين إلى الاجتهاد

فالاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة عبارة عن: استقصاء طرق كشف الأحكام من الكتاب والسنّة، فهو استنباط الفروع من الأُصول المأثورة في الدّين وقد بني الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة على قاعدتين: الكتاب والسّنّة، والسنّة محكية بواسطة الأئمة المعصومين من أهل البيت... وأمّا الإجماع فتختصّ حجّيته بالمسائل الأصلية المتلقاة من المعصومين؛ إذ منه يستكشف رأي المعصومين، وهكذا دليل العقل، فهو الحاكم في مقام الامتثال للأحكام الشّرعيّة، وليس بحاكم في مقام

(١) الصدر (السيد رضا)، الاجتهاد والتقليد: ص ٢٧.

التّشريع، نعم قد يصير حكم العقل طريقاً عندهم إلى معرفة حكم الشّرع.[١]

وأمّا الاجتهاد عند أهل السنّة، فهو أصل مستقل في الاستنباط إلى جانب الكتاب والسنّة والأدلّة الأُخرى.

فالاختلاف فيما هو المراد من الاجتهاد، وحدود وضوابط الاجتهاد بين المدرستين تؤدي بالنتيجة إلى الاختلاف في المراحل والأدوار الاجتهادية عند كلا المدرستين.

فليس الاختلاف بين المدرستين اختلافاً لفظياً في تسمية هذا الدليل أو ذاك، وإنّما يتبيّن للباحث في جملة من الأدلّة الّتي يستند إليها الفقه السنّي أنّها تؤول في النهاية إلى الفهم الشّخصي، وإلى استنباط شخصي لا يستند في أكثر الحالات إلى نصٍّ شرعي، وبهذا لا يكون الفقيه مستكشفاً للتّشريع الإلهي، بل يكون مشّرعاً، كما هو الحال بالذات إلى القياس والاستحسان وسد الذرائع... فالخلاف في أصل صلاحية هذه الأدوات الاجتهادية لتكون أدلّة شرعية يمكن الاستناد إليها في مجال الاستدلال والاستنباط الفقهي.

ثانياً: إنّ تحديد المراحل، والانتقال من مرحلة إلى أُخرى، ومن طور إلى طور آخر ليس بمثابة الحدّ المنطقي الدّقيق، وإنّما هو تحديد تقريبي يأخذ فيه ملامح وآثار كلّ مرحلة من المراحل؛ إذ ربّ مرحلة تتداخل مع مرحلة أُخرى، وربّ مرحلة تكون حلقة وصل مع المرحلة اللاحقة لها.

ثالثاً: اختلاف منهج البحث في هذه المراحل يؤدي بالنتيجة إلى الاختلاف في تحديد هذه المراحل، وتحديد ملامحها وشخصياتها البارزة، فربّما يبدأ الباحث في تحديد المرحلة بالسنة كذا، وباحث آخر يبدأ من مقطع زمني آخر، وقد تحسب بعض الشّخصيات على هذه المرحلة، ويحسبها آخر من شخصيات المرحلة الأُخرى... وهكذا، ولا منافاة في ذلك لاختلاف مناهج البحث.

رابعاً: المنهج المختار.

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٧.

بعد أن استعرضنا بعض ملامح المنهج المتّبع لدى بعض من أرّخ للفقه الإسلامي وأدواره ومراحله من المدرستين السنيّة والشّيعيّة، وما يرد عليهم من إشكالات، فلابدّ من بيان منهج لبحثنا في هذا الموضوع يأخذ من محاسن منهج من سبقنا ويكمل بعض الجوانب الأُخرى فيه.

وسوف نعتمد المنهج الاستقرائي المستوعب للنتاج الفقهيّ والآثار الفقهيّة لفقهاء الشّيعة الإماميّة، والذي تكامل بالتدريج من مرحلة إلى مرحلة أُخرى، من دون أن نُعرض عن عاملي الزمان والمكان، اللذين لهما الأثر الكبير في هذا التّطور والتّكامل.

وهذا المنهج المختار ما هو إلاّ مزيج متكامل بين المنهج المقترح الذي اختاره سماحة السيّد الأُستاذ آية الله محمود الهاشمي (حفظه الله)[1]، والذي يعتبر منهجاً متميزاً عن سائر المناهج الأُخرى، بالإضافة إلى المنهج الذي اعتمد عنصري الزمان والمكان، والذي اعتمده بعض الباحثين في تأريخ الفقه الإماميّ.[2]

وعلى أساس هذا المنهج سوف نقسم مراحل الفقه الاجتهادي إلى ستّ مراحل:

١) مرحلة التأسيس. ٢) مرحلة الإنطلاق. ٣) مرحلة الاستقلال. ٤) مرحلة التّطرف. ٥) مرحلة الاعتدال. ٦) مرحلة الكمال.

ويسبق ذلك جملة من البحوث التّأسيسية في الاجتهاد عند المدرستين.

---

(١) انظر: مقال السيد منذر الحكيم: مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي، مجلة فقه أهل بيت عليهم السلام، ص١٧٤، العدد١٣.

(٢) أُنظر دراسة الشّيخ الآصفي في مقدّمة اللمعة الدّمشقية، الطبعة الحديثة، ودراسة الشّيخ عبد الهادي الفضلي في كتابه تأريخ التّشريع الإسلامي.

الفصل الثاني

إجتهاد الرّسولﷺ

عناوين الفصل

المدخل:

أوّلا: القائلون بجواز اجتهاد الرّسول وأدلّتهم.

١. أدلّتهم.

الأدلّة اللّفظيّة.

الأدلّة الرّوائيّة.

الأدلّة العقليّة والاستحسانيّة.

٢. أنواع اجتهاد الرّسول على مبنى القائلين بجوازه.

الاجتهاد البياني.

الاجتهاد القياسي.

مسألة التّفويض.

٣. الإصابة والخطأ في اجتهاد الرّسول على رأي القائلين به.

القول بالإصابة.

القول بالخطأ.

٤. المدّة الّتي ينتظر فيها النبيّﷺ الوحي.

٥. عمل النبيّ بالاجتهاد في الحروب وأمور الدّنيا.

ثانياً: القائلون بعدم جواز اجتهاد النبيّ وأدلّتهم.

١. نظرية السيّد المرتضى في اجتهاد النبيّ.

٢. مناقشة الأدلّة الّتي إسْتُدِلَّ بها لإثبات اجتهاد النبيّ.

٣. الرأي المختار

اجتهاد الرّسولﷺ

من المسائل الّتي وقع البحث فيها في المجامع العلميّة، وبين علماء واتباع المدرستين مسألة «اجتهادِ الرَّسول»:

فهل كان رسول اللهﷺ يسلك طريق الاجتهاد ويستخدم الرأي والفهم الشّخصيّ، في بيان بعض الأحكام الشّرعيّة؟

من المسلَّم به والمتفق عليه بين الفريقين أنّ الأحكام الشّرعيّة، والقوانين الإلهيّة الّتي كان يتلقاها الرَّسول الأكرمﷺ بواسطة الوحي الإلهي، كان يبلغها إلى النّاس من دون أن يزيد فيها أو ينقص منها، من خلال إعمال الرأي الشّخصي أو الاجتهاد الظنيّ، أو غير ذلك من الوسائل الاجتهاديّة المتعارفة عند الفريقين.

وإنّما وقع الكلام والبحث في الوقائع والأحداث الطارئة الّتي لم ينزّل فيها وحي، ولا تحتمل التأخير، لأنّ في تأخيرها تفويتاً للمصلحة.

فكيف كان رسول اللهﷺ يتعامل مع الحوادث الواقعة؟ هل كانﷺ يجتهد فيها برأيه الشّخصي؟

وبعبارة أُخرى: هل كان رسول اللهﷺ مجتهداً فيما لا نصّ فيه؟

ذهب بعضهم إلى هذا الرأي، وقالوا باجتهاد الرَّسولﷺ في مثل هكذا وقائع، وأنكر بعض آخر هذه النسبة، ولم يسلّموا بأنّ رسول اللهﷺ قد اجتهد، وكلّ فريق قد حاول أن يبرز الدّليل على مدّعاه، ويعزز ذلك ببعض الوقائع والأحداث، الّتي تؤيد في ظاهرها ما ذهب إليه من رأي.

وتأتي أهميّة البحث في قضية اجتهاد الرَّسولﷺ وعدمه، من أهميّة السنّة النبويّة،

سواء القوليّة منها، أو الفعليّة، أو التقريريّة، وكونها حجّة ومصدراً للتّشريع.

فلو أثبتنا من خلال الدّليل القطعي أنّ النبيّ ﷺ كان في جميع شؤونه مرتبطاً بالوحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾[1] وكونه ﷺ معصوماً فيما يصدر عنه فتكون حينئذ سنّته حجّة وواجبة الاتباع.

وأمّا إن قلنا باجتهاد الرّسول ﷺ وعدم عصمته فيما يصدر عنه من قول، أو فعل، أو تقرير، كما قال بعضهم: «فمن اصطفاهم الله خاضوا الحياة في جميع نواحيها وعالجوا كلّ صعابها، وفكروا وقدروا، وإن وقعت من بعضهم في طريق ذلك هنات، فتلك من مقتضيات طبيعة البشر، للفرق بين الربّ والمربوب، والإله والمألوه؛ إذ العصمة لا تكون إلاّ لله»[2]. فحينئذ لا تكون سنّته حجّة، ولا مصدراً للأحكام الشّرعيّة؛ إذ من البديهي لزوم أن يكون مصدر التّشريع مصوناً عن التّحريف والخطأ والاشتباه، حتّى يمكن الاستناد إليه، وإسناده إلى الله تعالى.

ويتوقف على هذا الموضوع نفياً أو إثباتاً لوازم كثيرة، سوف نتعرض إليها خلال البحث.

والبحث في هذه المسألة ينبغي أن يقع في مرحلتين:

الأُولى: مرحلة الثّبوت: وهو البحث عن أصل جواز الاجتهاد بالنسبة للرّسول ﷺ في بيان الأحكام الشّرعيّة.

الثانية: مرحلة الإثبات: هل أنّ رسول الله قد اجتهد فعلا في بيان الأحكام الشّرعيّة أم لا؟

وسوف يتبيّن لنا الرأي الصّائب في البحث عن كلا المرحلتين، من خلال استعراض أقوال القائلين بجواز اجتهاد الرّسول ﷺ، وأقوال المانعين عن ذلك؛ إذ توجد بين علماء المذاهب الإسلاميّة نظريات متعدّدة في هذا المجال، نحاول أن نستعرض أهمّها.

---

(١) النجم، الآية ٣.

(٢) أبو النصر، الشّيخ عبد الجليل عيسى: اجتهاد الرّسول: ص ١٨.

أوّلا: القائلون بجواز اجتهاد الرّسولﷺ

يعتقد جمع من علماء المذاهب السّنية بأصل جواز اجتهاد الرّسول، عن طريق إعمال الرأي والتفكير الشّخصي الذّاتي، والعمل وفق ما يؤدي إليه اجتهادهﷺ وفي جميع أبعاد ونواحي الحياة، ولا يوجد مانع عقلي أو شرعي يمنع أو يردع الرّسول من ممارسة حقّ الاجتهاد، بل إدعي قيام الإجماع على الجواز.

يقول العلاّمة الشّوكاني:

«اختلفوا في جواز الاجتهاد للأنبياء صلوات الله عليهم، بعد أن أجمعوا على أنّه يجوز عقلا تعبدهم ـ الأنبياء ـ بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين، حكى هذا الإجماع ابن فورك، والأستاذ أبو منصور، وأجمعوا أيضاً على أنّه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدّنيا، وتدبير الحروب، ونحوها. حكى هذا الإجماع سليم الرّازي وابن حزم...».

ثم بعد نقل الإجماع يعزّز ذلك بذكر دليلين من سيرتهﷺ يقول:

«... وذلك كما قلت وقع من نبيّنا من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة...».(١)

ويقول السّرخسي:

«... وهذا يبتني على... في أنّهعليه السلام هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأي فيما لا نصّ فيه؟ فأبى ذلك بعض العلماء، وقال بعضهم: قد كان يعمل بطريق الوحي تارة، وبالرأي تارة، وبكلّ واحد من الطريقين كان يبيّن الأحكام، وأصح الأقاويل عندنا أنّهعليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث الّتي ليس فيها وحي منزل، كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدّة الانتظار، ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبيّن الحكم به».(٢)

ونلاحظ في هذا النصّ أنّ السّرخسي في الوقت الّذي يجوّز عمل النبيّ بالرأي

(١) الشّوكاني (محمد بن علي)، ارشاد الفحول: ج٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٨، تحقيق: أحمد عزّو عِناية.

(٢) السرّخسي (محمد بن احمد)، أصول السرّخسي: ج٢، ص ٩١، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني.

والاجتهاد ويعتبر ذلك من أصح الأقوال، إلاّ أنّه يقيّد ذلك بالحوادث الّتي لم ينزل بها وحي، مع انقضاء مدّة الانتظار الّتي لم يحدّدها لنا.

وفي نصٍّ آخر من نفس الكتاب نجده يرتقي أكثر ليعطي لاجتهاد الرّسول ميزة كبيرة يفترق بها عن اجتهاد غيره.

وبعبارة أوضح نجده يعطي معنى ـ الإصابة ـ لاجتهاد ورأي الرّسول ﷺ ويسمي اجتهاده بـ (ما يشبه الوحي).

يقول:

«وأمّا ما يشبه الوحي في حقّ رسول الله ﷺ بهذا الطريق، فهو بمنزلة الثّابت بالوحي لقيام الدّليل على أنّه يكون ثواباً لامحالة! فإنّه كان لايُقّر على الخطأ، فكان ذلك منه حجّة قاطعة، ومثل هذا من الأُمّة لا يجعل بمنزلة الوحي؛ لإنّ المجتهد يخطي ويصيب، فقد علم أنّه كان لرّسول الله ﷺ من صنعة الكمال ما لا يحيط به إلاّ الله، فلا شك أن غيره لا يساويه في إعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام».[1]

ويتلخص لنا من كلام السّرخسي السّابق واللاحق إنّ اجتهاد الرّسول ﷺ ثابت في موردين: فيما لا نصّ فيه، وفيما فيه نصّ إلاّ أنّه اجتهاد في فهم النصّ بالرأي والاجتهاد.

وقد نسب كلّ من الرّازي في المحصول[2] والآمدي في الأحكام[3] هذه النظرية إلى الشّافعي (محمد بن إدريس) إلاّ أنّهما قالا: إنّ ابن إدريس لم يكن قاطعاً بهذه النظرية.

ولكن العلاّمة القرافي المالكي في شرح المحصول[4] والعلاّمة الرّهاوي في

(١) المصدر نفسه: ج٢، ص ٩٠.

(٢) الرّازي (محمد بن عمر بن الحسين)، المحصول في علم الأُصول: ج٢، ص ٤٨٩.

(٣) الآمدي، علي بن محمد، الاحكام: ج٤، ص ١٧٢، (مصدر سابق).

(٤) القرافي (أحمد بن إدريس)، نفائس الاصول في شرح المحصول: ج٤، ص ٥١٧.

حاشيته على الشّرح[١]، قالا: إنّ ابن إدريس كان يتبنى هذه النظرية، ويقول بوقوع الاجتهاد بالرأي من رسول الله ﷺ.

وقد أفاض جمع من علماء الأصول في هذه المسألة بين مثبت لذلك مطلقاً، وبين من قيّد ذلك بقيود، كما فعل ذلك السّرخسي وغيره من العلماء.[٢]

أدلة القائلين بجواز الاجتهاد الرّسول ﷺ

استدل القائلون باجتهاد الرّسول ﷺ بجملة من الأدلّة تدلّ بظاهرها على اجتهاد الرسّول، وأخذه بالرأي في بيان بعض الأحكام الشّرعيّة.

ويمكن تقسيم هذه الأدلّة إلى ثلاث طوائف:

١. أدلّة لفظيّة وتشمل بعض ظواهر الآيات القرآنيّة وبعض الرّوايات.

٢. أدلة عمليّة لبعض الوقائع والأحداث الّتي وقعت في عصر الرّسول والّتي قد يستفاد من ظاهرها أنّ النبيّ ﷺ قد حكم فيها بالاجتهاد والرأي.

٣. أدلّة عقليّة تنظيريّة لبعض العلماء.

وفيما يلي استعراضٌ لبعض هذه الأدلّة:

اوّلا: الادلّة اللفظيّة

فممّا استدل به في هذا المجال بعض الآيات القرآنيّة منها:

قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾.[٣]

يقول السّرخسي: ورسول الله ﷺ أولى النّاس بهذا الوصف الذي ذكره عند الأمر بالاعتبار، فعرفنا أنّه داخل في هذا الخطاب.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ

---

(١) الحاشية على شرح بن مالك: ٧٣٠.

(٢) للتّوسع أُنظر: تيسير التّحرير: ج٤، ص ١٨٥؛ كشف الاسرار: ج٣، ص ١٩٥، أصول السّرخسي: ج٢، ص ٩١.

(٣) الحشر، الآية ٢.

مِنْهُمْ ﴾[١]

يقول: وقد دخل ﷺ في جملة المستنبطين من تقدّم ذكره فعرفنا أنّ الرّسول من جملة الذين أخبر الله أنّهم يعملون بالاستنباط.

وقوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ... ﴾[٢]

يقول: والمراد أنّه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي؛ لأنّ ما كان بطريق الوحي فـ (داود وسليمان عليهما السلام) فيه سواء، وحيث خصّ سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أنّ المراد به طريق الرأي، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسورا المحراب بالرأي فإنّه قال: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾[٣] وهذا بيان بالقياس الظاهر.[٤]

قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ... ﴾[٥]

يقول البزدوي: حيث إنّه ﷺ كان مأموراً بالمشاورة مع أصحابه، وقد صح أنّه كان يشاورهم في أمر الحرب وغير ذلك، وقد صح أنّه شاور أبا بكر وعمر في مفاداة الأُسارى يوم بدر، وقصة ذلك ما روي أنّه لمّا كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلاً وأُسر منهم سبعون، استشار رسول الله ﷺ في الأُسارى.

فقال أبو بكر: هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، وأرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذناه قوّة لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم الله فيكونوا لنا عضداً.

فقال رسول الله ﷺ لعمر ما ترى يا ابن الخطاب؟

فقال: إنّهم كذّبوك وأخرجوك، وهؤلاء أئمة الكفر وقادة المشركين، فأرى أن

---

(١) النساء، الآية ٨٣.

(٢) الأنبياء، الآية ٧٩.

(٣) سورة ص، الآية ٢٤.

(٤) السرّخسي، أصول السرّخسي: ج٢، ص ٩٣، (مصدر سابق) ؛ وأُنظر الدّر المنثور للسّيوطي: ج٣، ص ٢٠١ للوقوف على الروايات المختلفة في قصّة داود وسليمان٤.

(٥) آل عمران، الآية ١٥٩.

تمكنني من فلان ـ قريب لعمر ـ وعليّ من عقيل، وحمزة من العباس، فلنضربنّ أعناقهم، حتّى يعلم الله أنّه ليس في قلوبنا مودة للمشركين!

فقالﷺ: مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم، حيث قال: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1] ومثلك يا عمر كمثل نوح: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾[2]

فهوى ما قاله أبو بكر، ولم يهو ما قاله عمر، فأخذ منهم الفداء. فأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿... لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[3]

أي لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ، وهو أنّه لا يعاقب أحداً بخطأ، وهذا خطأ في الاجتهاد، لأنّهم نظروا في أنّ استيفاءهم ربّما يؤدي إلى إسلامهم وتديّنهم، وخفي عليه أنّ قتلهم أعز للإسلام واهيب لمن وراءهم.

فقالﷺ: لو نزل بنا عذاب ما نجى إلاّ عمر!! وإنّما أمضى ذلك الحكم؛ لأنّ الحكم إذا أُمضي بالاجتهاد ثم نزل نصّ بخلافه، وظهر خطاؤه عمل به في المستقبل لا فيما مضى.[4]

وقد علّق السّرخسي على هذه الحادثة بقوله: «ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشّرع، وممّا هو حقّ الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه، وعمل فيه بالرأي إلى أنّ نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنّه كان يشاورهم في الأحكام، كما في الحروب».[5]

هذه بعض الآيات القرآنيّة الّتي استدل بها أصحاب الرأي الأوّل، وهنالك آيات أُخر استدل بها في المقام من قبيل آية الظهار، والآيات الأُولى من سورة عبس،

(١) إبراهيم، الآية ٤٦.

(٢) نوح، الآية ٢٦.

(٣) الأنفال، الآية ٦٦ ـ ٦٨.

(٤) البزدوي (فخر الإسلام): كشف الأسرار مع شرح عبد العزيز بن أحمد البخاري: ج٣، ص ٣٩٢.

(٥) السّرخسي، اصول السّرخسي: ج٢، ص ٩٣. (مصدر سابق).

وغيرها من الآيات الّتي يستدل بظاهرها على اجتهاد النبيّ في الأحكام الشّرعيّة.[١]

ثانياً: الرّوايات الحاكية لأفعال رسول الله ﷺ وأقواله

وقد حشد أصحاب هذا الرأي مجموعة من الرّوايات، نذكر نماذج منها:

منها: حديث تأبير النخل: ففي صحيح مسلم، عن رافع بن خديج، أنه قال: «قَدِمَ النبيُّ ﷺ المدينة، وَهُم يأبِرُون[٢] النَّخْلَ، فقال: ما تصنعون»؟

قالوا: كنا نَصْنَعُهُ.

قال: لعلّكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنفضت ـ أو قال: فَنَقَصَتْ ـ فذكروا ذلك له، فقال: إنما أَنَا بشرٌ إذا أَمَرْتُكُم بشيء من دِينِكُم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر».

وفي رواية طلحة عن أبيه أنّه ﷺ قال: «ما أَظُنُّ يغني ذلكَ شيئاً» فَأُخْبِروا بذلك، فتركوه.

فَأُخبِرَ رسول الله ﷺ بذلك فقال: «إن كان يَنْفَعهم ذلك فَليصنعُوهُ، فإني إنّما ظننت ظنّاً، فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنّي لن أَكْذِبَ على الله».

وفي رواية أَنَسَ: «أَنْتُم أَعْلَمُ بأمرِ دنياكُم».[٣]

ويعلّق بعضهم على هذا الحديث بقوله:

ظاهر الحديث أنّه ﷺ كغيره من النّاس في ذلك، بل فيه التصريح بأنّ أصحاب الخبرة في صنائعهم وتجارتهم وزراعتهم قد يكونون أعلم منه بدقائقها... .

ثمّ يقول: وبهذا الحديث ـ برواياته المختلفة ـ يؤصِّلُ النبيّ ﷺ أصلا عظيماً في الشّريعة، ويبيّن لنا، ويشعرنا، بأنّ بعض أفراد الأمّة قد يكونون أحياناً أعلم منه بما

---

(١) للتّوسع أُنظر المصدر نفسه: ج٢، ص ٩٠ ـ ٩٦؛ والبزدوي في كشف الأسرار: ج٣، ص ٣٨٣ ـ ٣٩٦.

(٢) يأبِرُون: أبرتُ النخل، إذا لقحته وأصلحتهُ، والتأبير: التلقيح.

(٣) للتّوسع أُنظر: الرّواية بأسانيدها وألفاظها المتعدّدة في: صحيح مسلم: ج١٥، ص ١١٦، في باب: وجوب أمتثال ما قاله ﷺ شرعاً، دون ما ذكره من معايش الدّنيا على سبيل الرأي ومسند أحمد: ج٣، ص ١٥٢؛ وابن ماجة في الرهون، باب تلقيح النخل.

يتقنونه من أُمور الدّنيا، والمقصود أهل الخبرة في كلّ فن وصناعة، وأنّه لا داعي شرعاً لإلتفاتهم إلى ما يصدر عنهﷺ من ذلك إلاّ كما يلتفتون إلى قول غيره من النّاس.[١]

ومنها: ما ذكره ابن إسحاق في سيرته في سياق غزوة بدر، قال: حدثت عن رجال من بني سلمة، إنّهم ذكروا أنّ الحبّاب بن المنذر قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قالﷺ: بل هو الرأي والحرب والمكيدة.

فقال: يا رسول فإنّ هذا ليس بمنزل فانهض حتّى نأتي أَدنى ماء من القوم فننزله، ثمّ نُغَوِّر ما وراء من القُلُب، ثمّ نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثمّ نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون.

فقالﷺ: لقد أشرت بالرأي.[٢]

ومنها: مشاورتهﷺ لـ (سعد بن معاذ)، وسعد بن عبادة، يوم الأحزاب:

روى ابن هشام في سيرته: «إنّ الأمر لمّا ضاق على المسلمين في حرب الأحزاب، وكان في الكفّار قوم من أهل مكة عوناً لهم رئيسهم «عيينة بن حصن الفزاري».

بعث رسول اللهﷺ إلى عيينة وقال: إرجع أنت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة، فأبى إلاّ أن يعطيه نصفها، فاستشار في ذلك الأنصار وفيهم «سعد بن معاذ» و«سعد بن عبادة» أحدهما رئيس الأوس، والآخر رئيس الخزرج فقالا:

هذا شيء أمرك الله به أم شيء رأيته من نفسك؟

فقالﷺ لا، بل رأي رأيته من عند نفسي.

فقالا: يا رسول الله إنّهم لم ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة إلاّ بشراء أو قري، فإذا أعزنا الله بالإسلام لا نعطيهم الدّنية، فليس بيننا وبينهم إلاّ السّيف!

وفرح بذلك رسول الله وقال: إنّي رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، فأردت أن أصرفهم عنكم، فإذا ثبتم فذاك، ثم قالﷺ للذين جاؤوا بالصّلح:

---

(١) الأشقر، د. محمّد سليمان، أفعال الرّسول ودلالتها على الأحكام الشّرعية: ج١، ص ٢٤٣ ٢٤٦.

(٢) سيرة ابن هشام مع حاشية الرّوض الأنف للسّهيلي: ج٢، ص ٣٦.

«إذهبوا فلا نعطيهم إلاّ السّيف».[١]

ومنها: رواية أُم سلمة.

والرّواية ـ كما في صحيح البخاري ومسلم ـ «إنّ النبيّ ﷺ قال: إنّما أنا بَشَرٌ، وإنّكم تختصون إليَّ، ولَعَلَّ بعضكم أن يكون ألحَن بحُجَّتِهِ من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بِحقِّ أخيه، فإنما أقْطَعُ له قطعةً من النار».[٢]

وفي رواية الزّهري للحديث: «إنّما أنا بشر وإنّه يأتيني الخصم، فلعلّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنّه صادق، فأقضي له بذلك».[٣]

وعن أنس بن مالك رواية أُخرى يقول فيها النبيّ ﷺ:

«يا أُم سليم، أما تعلَمِين شَرطي على ربّي؟ إنّي اشترطت على ربّي، فقلت: إنّما أنا بشر، أرْضَى كما يَرْضى البشر، وأغضَبُ كما يغضب البشر، فأيُّما أحد دعوتُ عليه من أُمَّتي بدعوة ليس لها بأهل، أن تجعلها له طَهُوراً وزكاة وقُربة، تقرِّبه بها يوم القيامة».[٤]

ومنها: حديث تشريع الأذان:

فقد نقلت كتب الصحاح والمسانيد الرّوائيّة، إنّ رسول الله ﷺ قد شاور أصحابه فيما يكون جامعاً لهم في أوقات الصّلاة ليؤدّوها بالجماعة.

فقال بعضهم: «اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: اتخذوا قرناً مثل قرن اليهود... .»[٥]

---

(١) المرجع نفسه: ج٣، ص ٢٣٤.

(٢) البخاري: ج١٣، ص ١٥٧ ؛ ومسلم: ج١٣، ص ١٧٢ ؛ عن جامع الأُصول: ج٨، ص ١٤١ حديث ٧٦٧٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) رواه أحمد ومسلم، باب من لعنه النبي ﷺ، أو سبه، أو دعا عليه ؛ أُنظر الفتح الكبير: ج٣، ص ٣٧٩، عن جامع الأُصول: ج٨، ص ٦٣٣، حديث ٨٤٦٥.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج٢، ص ٣٥.

ثمَّ لمّا جاء عبد الله بن زيد، وذكر ما رأى في المنام[١] من أمر الأذان فأخذ به، وقالﷺ: «ألقها على بلال».

ويقول السرخسي معلقاً على هذه الحادثة:

«ومعلوم أنّهﷺ أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي، ألا ترى أنّه لمّا أتى عمر وأخبره أنّه رأى مثل ذلك، قالﷺ: «الله أكبر هذا أثبت»، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى، ولا شك أنَّ حكم الأذان ممّا هو من حقّ الله، ثمّ قد جوّز العمل فيه بالرأي، فعرفنا إنّ ذلك جائز».[٢]

ثالثاً: الوجوه العقليّة والاستحسانيّة الّتي ذكروها لإثبات اجتهاد الرسولﷺ

وقد ذكروا لهذا الغرض جملة من الوجوه والمباني العقليّة والاستحسانيّة، نذكر منها:

أولا: أنّ الاستنباط بالرأي إنّما يبتني على العلم بمعاني النصوص، ولا شك أنّ درجتهﷺ في ذلك أعلى من درجة غيره، وقد كانﷺ يعلم بالمشابه الذي لا يقف أحد من الأُمّة بعده على معناه، فعرفنا بهذا أنّ له من هذه الدرجة أعلى النهاية، وبعد العلم بالطريق الذي يوقف به على الحكم، المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق، وإنّما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر!

ثانياً: ما يعلم بطريق الوحي فهو محصور متناه، وما يعلم بالاستنباط من معاني الوحي غير متناه.

ثالثاً: أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط، ألا ترى أنّ من يكون مستنبطاً من الأُمّة فهو أعلى درجة ممّن يكون حافظاً غير مستنبط، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات في العلم شبه المحال.

---

(١) رواية رؤيا ابن زيد رواها الشوكاني في نيل الأوطار، ج٢، ص ٤٠ وغيره، ولم ننقلها لطولها.

(٢) أصول السرّخسي، ج٢، ص ٩٣ ـ ٩٤. (مصدر سابق).

رابعاً: إنّ رسول الله ﷺ كان يشاور أصحابه في الأحكام كما في الحروب، ولا معنى لقول من يقول إنّه إنّما كان يستشيرهم في الأحكام لتطيب نفوسهم، وهذا لأنّ فيما كان الوحي فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إمّا أن يعمل برأيهم أو لا يعمل! فإنّ كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس في هذه الاستشارة تطيب النفس، ولكنها من نوع الاستهزاء، وظن ذلك برسول الله ﷺ محال.

وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أنّ رأيه يكون أقوى من رأيهم، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه أولى.

وتبيّن بهذا أنّه إنّما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتحميس الرأي، على ما كان يقول ﷺ: «المشورة تلقيح العقول» وقال ﷺ: «من الحزم أن تستشير ذا رأي ثم تطيعه».[1]

خامساً: لو لم يجز له ﷺ العمل بالاجتهاد الذي هو أعلى درجات العلم للعباد وأكثر صواباً لاشتماله على المشقة، وجاز لأمّته ذلك لكانت الأُمّة أفضل منه في هذا الباب، وأنّه غير جائز.

ولا يقال: إنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن له منصب أعلى منه؛ لأنّه كان يستدرك الأحكام وحياً، وهو أعلى من الاجتهاد.

لأنا نقول: الوحي وإن كان أعلى من الاجتهاد، لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم، فلا يظهر فيه أثر جودة الخاطر وقوة القريحة!! وإذا كان هذا نوعاً مفرداً من الفضيلة لم يخل الرسول عنه بالكلية.[2]

هذه بعض الأدلة والمباني العقليّة والاستحسانيّة التي استدل بها القائلون بجواز اجتهاد الرسول ﷺ، وصدور الأحكام عن طريق الرأي والاجتهاد منه.

---

(١) السرّخسي، اصول السرخسي، ج٢، ص ٩٤. (مصدر سابق).

(٢) البزدوي، كشف الأسرار مع شرح علاء الدين البخاري، ج٣، ص ٣٩٠. (مصدر سابق).

أنواع اجتهاد الرسولﷺ على مبنى القائلين بجواز اجتهادهﷺ

ذكرو للاجتهاد أنواعاً متعددة[١]، وحاول القائلون باجتهاد النّبيﷺ أن يطبقوا ذلك على بعض أقواله وأفعاله وتقريراتهﷺ.

ومن هذه الأنواع:

النوع الأوّل: الاجتهاد البياني

وهو اجتهاده في دلالات الألفاظ الموحى بها إليهﷺ من المجمل والمشترك، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، وغير ذلك، فيجتهد فيها بما يعرفه من لغة قومه وأساليبهم في القول؛ لأنّ القرآن بلغتهم نزل «ليبيّن لهم».

وليست كل السُنّة البيانية صادرة عن اجتهاد، بل إنّ المتفق عليه إنّ جزءاً كبيراً منها موحىً به. فيدخل في قسم الوحي... من قبيل تبيين جبرئيل لمواقيت الصلاة.

ولا يقال هنا: إنّ تفسير النبيّﷺ للقرآن هو عمل بالقرآن، فكيف يكون زائداً عنه حتى يقال إنّه بالاجتهاد؟

لأنّه لمّا أمر الله تعالى بالسجود ـ مثلا ـ لم يبيّن إنّ السّاجد يسجد على الأعضاء السّبعة، فذلك ليس في القرآن، بل هو تفسير له زائد عليه.

ومن هذا النوع رؤيتهﷺ تفاصيل كيفيات العمل في كثير ممّا أوحي إليه مجملا من الزكاة والصوم والحج وغير ذلك، وأسباب ذلك وشروطه ممّا لم يفصله الوحي الظاهر.[٢]

إلاّ أنّ بعض المجيزين لاجتهاد النبيّﷺ يمنع من اجتهاده في هذا، ويرى أنّ هذا النوع لا يكون إلاّ بوحي ظاهر.

---

(١) لاستيفاء هذا البحث أُنظر أبواب الاجتهاد من الكتب الأصولية المشهورة، وأيضاًالشّيخ عبد الجليل عيسى أبو النصر، اجتهاد الرّسول. (المرجع السابق).

(٢) د. الاشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ودلالتها على الحكم الشرّعي، ج١، ص ١١٩. (المرجع سابق).

ففي ـ تيسير التحرير ـ: «وهو ـ أي الاجتهاد في حقّه ﷺ يخصّ القياس بخلاف غيره».[١]

فهو يجيز الاجتهاد القياسي، كما سيأتي ـ وأمّا في هذا النوع ـ الاجتهاد البياني ـ فهو يرى أنّ ما حكم به النبيّ ﷺ من ذلك هو حكم بالوحي.

وظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[٢] يؤيد هذا القول؛ إذ إنّ الله تعالى جعل على نفسه أن يبيّنه لنبيّه ﷺ.

النوع الثاني: الاجتهاد القياسي

وذلك بقياس غير المنصوص على المنصوص، فيلحق الفروع بالأصول بناءً على الاشتراك في العلّل.[٣]

وفي جواز كون النبيّ ﷺ متعبداً بالقياس خلاف.

قال الآمدي: «اختلفوا في أنّ النبيّ، هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه؟

فقال أحمد بن حنبل، والقاضي أبو يوسف: إنّه كان متعبداً به.

وجوّز الشّافعي في رسالته ذلك من غير قطع، وبه قال بعض أصحاب الشّافعي والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري، ومن النّاس من قال: «إنّه كان له الاجتهاد في أُمور الحروب دون الأحكام الشّرعيّة، والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه شرعاً».[٤]

وقد نسب صاحب تيسير التحرير إلى الأشعرية أنّه ﷺ لم يكن متعبداً به، وحكى صاحب التحرير أنّ القاضي والجبائي أجازوا اجتهاده ﷺ في الحروب فقط دون

(١) البزدوي، تيسير التحرير: ج٤، ص ١٨٣.

(٢) القيامة، الآيات ١٧ ـ ١٩.

(٣) أفعال الرّسول، ج١، ص ١١٩. (المرجع سابق).

(٤) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص ١٧٢. (مصدر سابق).

الأحكام الشّرعيّة.[١]

ونصَّ الحنفية أنّه ﷺ كان عليه العمل بالوحي أولا، وكان عليه أن ينتظر الوحي في الوقائع، فإن لم يأته الوحي بعد الانتظار اجتهد رأيه.[٢]

وقد ذكروا لإثبات عمل النبيّ بالاجتهاد القياسي، حشداً من الأدلة العقليّة والنقليّة نذكر منها:

دليل عدم لزوم المحال؛ ومحصله: إنّا لو فرضنا أنّ الله تعبّده ﷺ بذلك ـ أي بالعمل بالاجتهاد القياسي ـ بأنّ قال له: حكمي عليك أن تقيس فيما لا نصّ فيه لم يلزم من ذلك محال.

ومن الأدلّة النقليّة استشهادهم بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾.[٣] بتقرير: والمأمور بالاعتبار ـ وهو القياس ـ المؤمنون وأولهم النبيّ ﷺ فهو مأمور بالقياس.[٤]

النوع الثالث: مسألة التفويض[٥]

طرحت هذه المسألة في الكتب الأصوليّة بهذه الصيغة: «هل يجوز أن يُكل الله إلى نبيّه ﷺ أن يحكم في بعض الأُمور بما يراه، دون نصّ ولا قياس على المنصوص، وأن يفعل بناءً على ذلك، فما قاله بناءً على ذلك، أو فعله فهو شرع الله، ويكون مكلفاً به»؟.

قد أجاز ذلك بعض علماء الأُصول السنَّة، منهم أبو علي الجبائي والآمدي وابن السّمعاني، والسّبكي والشّيرازي.

---

(١) تيسير التّحرير، ج٤، ص ١٨٤ و١٩٠.

(٢) المصدر النفسه.

(٣) الحشر، الآية ٢.

(٤) للتّوسع أُنظر: أفعال الرّسول، ج١، ص ١٢٣ـ ١٢٦ ؛ كذلك الآمدي: ج٤، ص ١٧٢ وما بعدها ؛ والبزدوي: ج٣، ص ٩٢٦ ـ ٩٣٣، وتيسير التّحرير: ج٤، ص ١١٨ ـ ١٨٩.

(٥) التّفويض في اللغة: مصدر فوّض الأمر إليه، يفوّضه تفويضاً، بمعنى ردّ الأمر إليه، وجعل له التصرف فيه. (مختار الصّحاح مادّة فوض، والقاموس المحيط: ج٢، ص ٣٤٠).

ومنعه الحسن البصري، وأكثر المعتزلة، وأبو بكر الرازي والجصاص من الحنفيّة، وكثير ممّن أجاز ذلك قالوا: إنّه مع جوازه لم يقع.[١]

أي أنّ معظم هؤلاء الأعلام يقولون بالجواز العقلي، أي أنّ التّفويض غير ممتنع عقلا، إلاّ أنّه لم يقع.

وأمّا الشّافعي فقد ذكر في الرّسالة ـ بعد ما ذكر أنّ السُنّة قد تأتي بما ليس له نصّ في القرآن ـ «منهم من قال: جعل الله لهﷺ بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسّن فيما ليس فيه نصٌّ كتاب».

ثمّ ذكر أنّه قد قيل أيضاً: إنّها صادرة عن القرآن، أو بوحي خاصّ أو بإلهام، ثمّ علّق على ذلك بقول: «وأيُّ هذا كان؛ فقد بَيَّن الله أنّه فرضَ طاعة رسوله، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً».[٢]

وقد يستفاد من قول الشّافعي في هذا النصّ من كتاب الرّسالة، أنّ التّفويض عنده جائز ومحتمل الوقوع.

رأي علماء الأُصول الشّيعة في التّفويض

لقد عقد السيّد المرتضى (من علماء القرن الخامس الهجري) في كتابه الأُصولي «الذّريعة» فصلا تحت عنوان: «لا يجوز أن يفوّض الله تعالى إلى النبيّﷺأو العالم أن يحكم في الشّرعيات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلاّ الصّواب».

وقال: «اعلم أنّ الصّحيح أنّ ذلك لا يجوز، ولابدّ في كلّ حكم من دليل، ولا يرجع إلى اختيار الفاعل، والعلم بأنّه لا يختار إلاّ الصّواب غير كاف في هذا الباب».[٣]

---

(١) أُنظر الأحكام للآمدي: ج٤، ص ٢١٥؛ وجمع الجوامع: ج٢، ص٣٩١؛ وتيسير التّحرير: ج٤، ص ٢٣٦؛ والمعتمد: ص ٨٨٩؛ والقوامع: ص ٢٨٧؛ واللمع: ٧٨، وارشاد الفحول: ج٢، ص ٢٣٧؛ والمحصول: ج٢، ص ٥٦٦.

(٢) الشافعي، محمد بن ادريس، الرّسالة: ص ٥٢ ـ ٥٣. (مصدر سابق).

(٣) الذّريعة إلى أُصول الشّريعة: ج٢، ص ٦٥٨، تحقيق أبو القاسم كرجي.

وناقش الأدلّة الّتي ساقها «مُويس بن عمران»[١] الّذي خالف في ذلك، وقال: «لا فرق بين أن يُنصّ الله على الحكم، وبين أن يعلم أنّه لا يختار إلاّ ما هو المصلحة، فيفوّض ذلك إلى اختياره».[٢]

إلاّ أنّ الشّيخ الكليني (ت ٣٢٩ هـ) قد عقد في كتابه الكافي باباً تحت عنوان: «التّفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة في أمر الدين» وأورد في هذا الباب عشر روايات مروية عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام، تدلُّ بظاهرها على التّفويض إلى النبيّ ﷺ والأئمة، بعض الأُمور التّشريعيّة.[٣]

إلاّ أنّ المجلسي (ت ١١١١ هـ) قد ناقش هذه الروايات مناقشة سنديّة، فلم يصح عنده منها سوى روايتين، أو ثلاثة، والباقي منها ما بين مجهول الراوي، أو ضعيف السّند.[٤]

وأمّا من حيث الدلالّة فقال: اعلم إنّ التّفويض يُطلق على معان بعضها منفي عنهم عليهم السلام، وبعضها مثبت لهم.[٥]

والتّفويض المنفي عنهم، هو التّفويض في الخلق والرزق والإماتة والإحياء... «فإنّ قوماً قالوا إنّ الله تعالى خلقهم وفوّض إليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويُمِيتون!!

فإنّ قيل إنهّم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون لها حقيقة فهذا كفر صريح، دلّت على استحالته الأدلّة العقليّة والنقليّة، ولا يستريب عاقل

---

(١) في بعض الكتب الأُصولية: « موسى بن عمران » وهذا خطأ، إنّما هو مويس بن عمران، ويكنى أبا عمران المعتزلي، كان واسع العلم في الكلام، وكان يقول بالإرجاء. أُنظر: إرشاد الفحول: ج٢، ص ٢٣٧، الهامش رقم (١).

(٢) الذّريعة: ج٢، ص ٦٥٨ وما بعدها.

(٣) الكليني، الكافي، ج١، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

(٤) انظر: مرآة العقول: ج٣، ص ١٤١ ـ ١٥٥.

(٥) بحارالأنوار، ١٧ / ٤ حديث رقم (١٠).

في كفر من قال به».[١]

بل أنّ العلاّمة المجلسي ينفي عنهم الولاية التكوينيّة، الّتي قال بها بعض المحقّقين واثبتها للنبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، فيقول في المعنى الثاني من معاني التّفويض: «إنّ الله يفعلها مقارناً لإرادتهم، كشقّ القمر، وإحياء الموتى، وقلب العصا حيّة، وغير ذلك من المعجزات... وهذا وإن كان العقل لا يعارضه... لكن الأخبار الكثيرة ممّا أوردناها في كتاب بحار الأنوار يمنع من القول به، فيما عدى المعجزات ظاهراً، بل صريحاً، مع أنّ القول به قول بما لا يعلم، إذ لم يردّ ذلك في الأخبار المعتبرة فيما تعلم، وما ورد من الأخبار الدالّة على ذلك كخطبة البيان، وأمثالها فلم توجد إلاّ في كتب الغلاة وأشباههم...».[٢]

وقد عُرف عن مذهب أهل البيت عليهم السلام مبدأ «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» وكلّ رواية تتنافى مع هذا المبدأ لابدّ من تكذيبها والإعراض عنها، إن لم يمكن توجيهها التّوجيه المناسب والذي لا يتنافى مع هذا المبدأ.

روى الشّيخ الصّدوق عن الإمام الرّضا عليه السلام في معنى قول الصّادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، قال: من زعم أنّ الله تعالى يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك».[٣]

ولعلّ استبعاد هذا اللون من التّفويض لم يكن غائباً عن الشّيخ الكليني، الذي قيد عنوان الباب بالتّفويض... في أمر الدّين، احترازاً عن التّفويض في أمر الخلق.

أما التّفويض في أُمور الدّين، فهذا يحتمل أحد معنيين:

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٤٤.

الأوّل: أن يكون الله تعالى فوّض إلى النبيّ والأئمة (صلوات الله عليهم) عموماً أن يحلّوا ما شاؤوا ويحرّموا ما شاؤوا من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل، فإنّ النبيّ ﷺ كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.(١)

الثاني: أنّه تعالى لمّا أكمل نبيّه ﷺ بحيث لم يكن يختار من الأُمور إلاّ ما يوافق الحقّ والصّواب، ولا يحلّ بباله ما يخالف مشيّته سبحانه في كلّ باب، فوّضه إليه تعيين بعض الأُمور... إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلاّ بالوحي، ولا الاختيار إلاّ بالإلهام، ثمّ كان يؤكّد ما اختاره بالوحي، ولا فساد في ذلك عقلا، وقد دلّت النصوص المستفيضة عليه، وظاهر المحدّثين القول به... وقال ـ الشّيخ الصّدوق ـ في الفقيه: وقد فوّض الله عزّ وجل إلى نبيّه أمر دينه ولم يفوّض إليه تعدّي حدوده.(٢)

وكُلّ صور وأشكال التّفويض الّتي ذكرها المجلسي في كتابه «مرآة العقول» يدخل تحت هذا المعنى الثاني الذي لا يأباه العقل، ودلّت عليه النصوص والأخبار التي أوردها الكليني في كتابه «أُصول الكافي» وأضاف عليها المجلسي في بحار الأنوار روايات أُخرى.

ومن هذه الصور، تفويض أمر سياسة وتأديب وتكميل وتعليم الخلق، وتفويض بيان العلوم والأحكام... والتّفويض في الإعطاء والمنع، أو ترك الاختيار إليهم في أن يحكموا بظاهر الشّريعة، أو بعلمهم وبما يلهمهم الله تعالى من الواقع والحقّ في كل واقعة.(٣)

والذي يبدو من السيّد المرتضى أنّه لا يجوز هذه المعاني من التّفويض فضلا عن

(١) النجم، الآية ٤، وأُنظر المصدر نفسه: ج٣، ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

المعنى الأول، وعنوان الفصل الذي عقده في كتابه، يدلّ بوضوح على ذلك.

وبحث «التّفويض» من البحوث الحساسّة الّتي تجنب كثير من العلماء الخوض في تفاصيلها لحساسيّتها الفائقة، إلاّ أننا وجدنا في أبحاث بعض المعاصرين، بحثاً مختصراً تحت عنوان: «مصدر التّشريع ونظام الحكم في الإسلام» يشير في الفصل الثاني منه إلى قضية تفويض التّشريع إلى النبيّ ﷺ والأئمة كنوعين من أنواع التّشريع، فيقول ما خلاصته:

«... إنّ الأحكام والتّشريعات لابدّ وأن تنتهي جميعاً إلى الله.. لأنّه المولى الحقّ ومصدر التّشريع النافع للإنسان، إلاّ أنّ هذا لا يعني أن التّشريعات الإسلاميّة كلّها من نوع واحد، وإنّ مصدرها واحد، بل هي على عدّة أنواع كما يلي:

١. ما يكون مشرعاً من الله مباشرة، وهذا يغطي المساحة الكبيرة والأساسية للتّشريع الإسلامي...

ومصدر استكشاف هذا النوع من التّشريعات هو الرجوع إلى كتاب الله وسُنّة نبيّه أو خلفائه المعصومين الذين يمثّلون امتداده الشّرعي.

٢. ما فوّض الله أمر تشريعه إلى النبيّ ﷺ فهو الّذي ينهى عنه، أو يأمر به.

٣. ما فوّض الله أمر تشريعه إلى الإمام عليه السلام.

وهذا القسم من التّشريع، إضافة إلى القسم الثاني، يغطيان دائرة محدودة من التّشريعات ممّا لم يتضمنه التّشريع والفرض الإلهي في القرآن».[1]

ثمّ يورد مجموعة من الروايات التي ترسم هذا التّنوع في التّشريع.[2]

---

(١) الهاشمي، السيد محمود، مصدر التّشريع ونظام الحكم في الإسلام: ص ٤١ ـ ٤٣، سلسلة من هدي الإسلام.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤٣ ـ ٤٩ وما بعدها.

بعد ذلك يذكر نوعاً رابعاً من أنواع التّشريع، والذي يصطلح عليه بـ (منطقة الفراغ) الّتي يكون أمر التّشريع فيها إلى (ولي أمر المسلمين) حسب الظروف والملابسات... وضمن أُطر التّشريع العامّة... ثمّ يذكر لذلك مجموعة من المجالات والدّوائر الّتي تشملها «منطقها الفراغ».

وحيث إنّ البحث في توسعة أمر التّفويض إلى ما يصطلح عليه بـ (منطقة الفراغ) محل بحث وأخذ ورد بين المعنيين فلا يسعنا إلاّ هذه الإشارة من دون الخوض في التفاصيل. ولا نرى الحاجة ـ من ناحية منهجية ـ إلى استعراضها ومناقشتها ومحاكمة الأقوال فيها، بعد خروجها عن منهجه موضوعنا.

إلاّ أنّه لابدّ من الإشارة إلى أن قضية التّفويض إلى النبيّ، أو إلى الأئمة عليهم السلام تستند في تعليلها إلى عصمة النبيّ وكماله بحسب ما نطقت به الرّوايات، والّتي منها رواية البحار: «إنّ الله خلق محمداً طاهراً، ثمّ أدبه حتى قوّمه على ما أراد، ثمّ فوّض إليه الأمر، فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ...﴾»[1]

وإنّ عصمة الأئمة عليهم السلام ثابتة في محلها من خلال الأدلّة العقليّة والنقليّة، والّتي من أهمّها حديث الثّقلين المستفيض، أو المتواتر[2]. فكلّ ما صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أو عن الأئمة عليهم السلام كان عين الصّواب، ومراد الله سبحانه. ولا يدخل تحت عنوان الاجتهاد ولا يكون مرادفاً له؛ إذ الاجتهاد قد يخطئ وقد يصيب بحسب اصطلاح السنّة والشّيعة ، أمّا ما فوّض أمره إلى النبيّ أو الإمام عليهما السلام فلا نتصور فيه الخطأ لما قلناه من جهة عصمتهم عليهم السلام.

الإصابة والخطأ في اجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله على رأي القائلين به

قبل استعراض أقوال المانعين من اجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله لابدّ من الإشارة إلى بعض البحوث الجانبية المتعلقة بآراء المجيزين لاجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله.

---

(١) الحشر: ٧؛ وأُنظر بحار الأنوار: ج٧، ص ١١؛ والكافي: ج١، ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) للتّوسع: أُنظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٣٩ وما بعدها مبحث سنّة أهل البيت عليهم السلام.

أوّلا: هل كان رسول الله مصيباً في اجتهاده؟

يقول السّرخسي ـ كما مرَّ بنا سابقاً:

«الوحي نوعان: ظاهر وباطن، وأمّا ما يشبه الوحي في حقّ رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد، فإنّما يكون من رسول الله بهذا الطريق، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنّه يكون صواباً لا محالة، فإنّه لا يقّر على الخطأ، فكان ذلك منه حجّة قاطعة.

... ثم ما بيّنه بالرأي إذ أقر عليه كان صواباً لا محالة، فيثبت به علم اليقين، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي، وهو نظير الأحكام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن».[١]

ثم ذكر بعض الأمثلة والأدلّة من القرآن والسنّة ثم خَلُص إلى ما يلي:

«إنّه ﷺ كان يفتي بالرأي في أحكام الشّرع، وكان لا يقّر على الخطأ، وهذا لأنا أمرنا باتباعه، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ وحين بيّن بالرأي وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة، فعرفنا أنّ ذلك هو الحقّ المتيقن به، ومثل ذلك لا يوجد في حقّ الأُمّة، فالمجتهد قد يخطئ ويقر على ذلك، فلهذا لم يكن الرأي في حقّ غيره موجباً علم اليقين، ولا صالحاً لنصب الحكم به ابتداءً...».[٢]

وذهب إلى هذا الرأي كلّ من البزدوي في كشف الأسرار[٣]، والشّوكاني في إرشاد الفحول[٤]، والسّبكي في جمع الجوامع، وشرحه للمحلي[٥] والغزالي في المستصفى.[٦]

---

(١) السرّخسي، أصول السرّخسي: ج٢، ٩٠ ـ ٩١. (مصدر سابق).
(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص ٩٥.
(٣) كشف الأسرار: ج٣، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.
(٤) إرشاد الفحول: ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.
(٥) جمع الجوامع: ج٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩.
(٦) المستصفى، ج٢، ص ٤٩.

وهو مذهب الحنفيّة كما في كشف الأسرار[١]، واختاره الآمدي، ونقله عن الحنابلة، وأصحاب الحديث، وجماعة من المعتزلة، وأكثر المتكلمين.[٢]

وخلاصّة ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام: إنّ رسول اللهﷺ كان يعمل بالرأي والاجتهاد فيما لا نصّ فيه، وكان من الممكن أن يخطأ في اجتهاده، كما في قضية مفاداة الأسرى بعد معركة بدر ـ إلاّ أنّهﷺ لا يُقَّر على الخطأ، ولهذا أمرنا باتباعه، ومثل ذلك لا يوجد في حقّ المجتهد الذي قد يخطئ ويقّر على ذلك.

ثانياً: المدّة الّتي يقضيها النبيّﷺ في انتظار الوحي قبل إعمال اجتهاد الرأي.

اختلفوا في تحديد المدّة الّتي ينتظر فيها النبيّﷺ الوحي قبل أن يعمل بالاجتهاد والرأي.

حدّد بعضهم هذه المدّة بثلاثة أيام.[٣]

وقال آخرون: إنّها بمنزلة التأمل في النصّ، والمؤول والخفي في حقّ غيره، ومدّتها لا تحدّد بوقت، وإنّما بالحالة الّتي يصل إليهاﷺ من انقطاع طمعه بالوحي، وخوفه فوات الفرض.

يقول السّرخسي: «واصح الأقاويل عندنا أنّهعليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث، الّتي ليس فيها وحي منزل كان ينتظر الوحي إلى ان تمضي مدّة الانتظار، ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبيّن الحكم به، فإذا أقر عليه كان ذلك حجّة قاطعة للحكم».[٤]

ويقول البزدوي: «... كانﷺ ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأي، وكان هذا الانتظار في حقّه بمنزلة التأمل في النصّ المؤول، أو الخفي في حقّ غيره، ومدّة الانتظار في ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحي فيه، بأن كان يخاف الفوت

(١) كشف الاسرار: ٣ / ٣٩١.

(٢) الآمدي، الاحكام: ج٤، ص ٢٩١.

(٣) أُنظر: كشف الأسرار للبزدوي: ج٣، ص ٣٨٦.

(٤) أصول السّرخسي: ج٢، ص ٩٠ ـ ٩١.

فحينئذ يعمل فيه بالرأي ويبيّنه للنّاس».[١]

ثالثاً: اتفقت المدرسة السنية بجميع طوائفها على أنّ رسول اللهﷺ كان يعمل بالرأي والاجتهاد فيما لا نصّ فيه، في مجالين هما: الحرب، وأمور الدّنيا

يقول البزدوي ـ بعد أن ينقل كلمات المثبتين والنافين لاجتهاد الرّسول «وكلّهم اتفقوا إنّ العمل يجوز لهﷺ بالرأي في الحروب وأُمور الدّنيا».[٢]

ثانياً: القائلون بعدم جواز اجتهاد النبيﷺ وأدلّتهم

يقابل الرأي السّابق القائل بجواز اجتهاد الرَّسولﷺ في الأحكام الشّرعية، رأي آخر يذهب إلى عدم الجواز مستدلا على ذلك بجملة من الأدلّة القرآنيّة والروائيّة والعقليّة، ومفنداً لأدلّة أصحاب الرأي الأوّل.

وقد ذهب إلى هذا الرأي ـ بالإضافة إلى الإماميّة ـ الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين.

يقول البزدوي:

«فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلّمين أن يكون الاجتهاد خط النبيّﷺ في الاحكام الشرعية، إلاّ أنّ بعضهم قالوا: إنّه غير جائز عليه عقلا، وهو منقول عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، وبعضهم قالوا: إنّه جائز عليه عقلا[٣]، ولكنّه لم يتعبد به شرعاً».[٤]

وحكم ابن حزم الظاهري في كتاب الأحكام بكفر من أجاز اجتهاد الرَّسول. قال: «فلو إنّهﷺ شرّع شيئاً لم يوح إليه به لكان مبدلا للدين من تلقاء نفسه،

(١) كشف الأسرار: ج٣، ص ٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ص ٣٨٦.

(٣) ذهب إلى هذا الرأي من الإمامية السيد المرتضى، كما هو ظاهر، بل صريح كلامه في الذّريعة: ٧٩٤ كما سيأتي في نهاية هذا المبحث.

(٤) البزودي، كشف الأسرار: ج٣، ص٣٨٦. (مصدر سابق).

وكلّ من أجاز هذا فقد كفر وخرج عن الإسلام».[١]

ونسب الغزالي في المستصفى القول بعدم جواز اجتهاد النبيّ إلى أبي علي الجبائي وأبي هاشم من المعتزلة.[٢]

والعلامة الشنقيطي في رسالة «قمع الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد» وأبو إسحاق الشّيرازي في «اللمع» نسب القول بعدم الجواز إلى بعض الشّافعية.[٣]

وفي كتاب «مسلم الثبوت» وشرحه «فواتح الرحموت» نسب القول بعدم الجواز إلى الأشاعرة، حيث قال: فمنعه ـ أي اجتهاد النبيّ في الأحكام ـ الأشاعرة التابعون للشّيخ أبي الحسن الأشعري، وأكثر المعتزلة شرعاً وعقلا... .[٤]

أمّا كلمات علماء الشّيعة الإمامية في نفي اجتهاد الرّسولﷺ فسوف تأتينا لاحقاً.

أدلّة القائلين بعدم جواز اجتهاد النبيّﷺ

استدل أصحاب هذا القول بجملة من الأدلّة مع مناقشة أدلّة أصحاب الرأي الأوّل، نذكر منها:

الدليل الأول: الآيات القرآنيّة

استدل بجملة من الآيات الكريمة الّتي تدلّ بظاهرها على أنّ النبيّﷺ دليلّه الوحي الإلهي في صدور الأحكام الشّرعيّة، ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾.[٥]

---

(١) الأندلسي، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: ج٥، ص ١٣٧. (مصدر سابق).

(٢) المستصفى: ج٢، ص ٣٥٥. (مصدر سابق).

(٣) الجناتي، أدوار اجتهاد: ص ٥١٨.

(٤) فواتح الرحموت: ج٢، ص ٤١٨. المطبوع مع المستصفى.

(٥) النجم، الآية ٣ ـ ٤.

ووجه الاستدلال بالآية: إنّ القرآن الكريم يخبر أنّ النبيّ ﷺ لا ينطق إلاّ عن وحي، والحكم الصّادر عن اجتهاد لا يكون وحياً فيكون داخل تحت النفي.

وكذلك الآية عامّة في متعلقها، والعبرة بعموم اللفظ؛ إذ لا قرينة على التخصيص، فكلّ ما يكون من الله فهو وحي[١]

وتمسكاً بعموم الآية وإن ما ينطق به النبيّ ﷺ ينسب إلى الوحي الإلهي، فلا وجه للقول باجتهاد الرّسول ﷺ فيما لا نصّ فيه، كما يقول أصحاب الرأي الأوّل.

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾.[٢]

يقول الفخر الرّازي تعقيباً على هذه الآية:

قوله تعالى: ﴿...إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ...﴾ ظاهره يدلّ على أنّه لا يعمل إلاّ بالوحي، وهو يدلّ على حكمين:

الأوّل: إنّ هذا النصّ يدلّ على أنّه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام، وإنّه ما كان يجتهد، بل جميع أحكامه صادرة عن وحي، ويتأكد هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾.

الثاني: إنّ نفاة القياس قالوا: ثبت بهذا النصّ أنّه ﷺ ما كان يعمل إلاّ بالوحي النازل عليه، فوجب أنّ لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلاّ بالوحي النّازل عليه؛ لقوله تعالى «فتبعوه» وذلك ينفي جواز العمل بالقياس، ثمّ أكد هذا الكلام بقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ...﴾ وذلك لأنّ العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى، والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير».[٣]

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾.[٤]

---

(١) الطباطبائي (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن.

(٢) الانعام، الآية ٥٠.

(٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير: ج١٢، ص ٢٣٢.

(٤) يونس، الآية ١٥.

وقد قرَّب ابن حزم الأندلسي وجه الاستدلال بالآية بقوله:

«وتقرير الاستدلال بالآية: إنّ بيان الأحكام من خلال الاجتهاد والرأي ليس بوحي، فلا يمكن تصوّره في حقِّ النبيّ ﷺ حيث أمره الله تعالى أن يقول:

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ ...﴾ فلو إنّه ﷺ شرّع شيئاً لم يوح إليه به لكان مبدلا للدين من تلقاء نفسه، وكلّ من أجاز هذه فقد كفر وخرج عن الإسلام، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان».[١]

وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾[٢].

ويستدل ابن حزم بالآية الكريمة على نفي اجتهاد الرَّسول بهذا البيان يقول:

«بيّن أنّه ﷺ لو أوجب شيئاً من الدّين بغير الوحي لكان مفترياً على ربّه تعالى، وقد عصمه الله عزّ وجل من ذلك، وكفّر من أجازه عليه، فصح أنّه ﷺ لا يفعل شيئاً إلاّ بوحي، فسقط الاجتهاد الذي يدعيه أهل الرأي أو القياس جملة».[٣]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾.[٤]

بتقرير إنّ الّذي أراهُ الله تعالى هو الذكر والوحي.

ويستدل الفخر الرّازي بالآية بقوله: «قال المحقّقون هذه الآية تدلّ على أنّه عليه الصّلاة والسّلام ما كان يحكم إلاّ بالوحي والنصّ.

وإذا عرفت هذا فنقول: تفرع عليه مسألتان:

أحداهما: أنّه لما ثبت انه عليه الصّلاة والسّلام ما كان يحكم إلاّ بالنصّ ثبت أنّ

---

(١) ابن حزم الاندلسي، الأحكام: ج٥، ص ١٢٧. (مصدر سابق).

(٢) الاسراء، الآية ٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ج٥، ص ١٢٧.

(٤) النساء، الآية ١٠٥.

الاجتهاد ما كان جائزاً له.

والثانية: إنّ هذه الآية دلّت على أنّه ما كان ليجوز له أن يحكم إلاّ بالنصّ، فوجب أن يكون حال الأُمة كذلك بقوله تعالى: «فاتبعوه» وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراماً».[١]

هذه بعض الآيات التي استدل بها في المقام لنفي اجتهاد الرّسول في بيان الأحكام الشّرعيّة، وهنالك آيات أُخر[٢] يمكن الرجوع إليها في مظانّها، تدلّ بمجموعها على أنّ النبيّ لم يكن له حقّ بيان الأحكام من خلال إعمال الرأي والاجتهاد، وإنّما كان ﷺ مأموراً باتباع الوحي وتبليغ أحكام الله من خلاله.

الدليل الثاني: مفهوم الاجتهاد ينفي اجتهاد النبي ﷺ

إنّ مفهوم الاجتهاد بتعريفاته الاصطلاحية المعروفة لايمكن أن يشمل قول النبيّ أو فعله وتقريره، والّتي من خلالها يستدل القائلون باجتهاده ﷺ.

فلو رجعنا إلى تعريفات علماء الأصول تبعاً لعلماء اللغة لدى المدرستين لمصطلح (الاجتهاد)، نجد إنّ مفهوم هذا المصطلح بتعريفاته الاصطلاحية المعروفة لا يمكن أن يتصور بالنسبة إلى النبيّ ﷺ في أقواله وأفعاله وتقريراته.

فقد عُرِّفَ الاجتهاد في كلمات علماء الأصول بأنّه:

«بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني».[٣]

«والاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر، فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه، وهو سبيل مسائل الفروع... وقيل: هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط».[٤]

---

(١) محمد بن عمر بن الحسين الشهير بـ(فخر الدّين الرّازي)، مفاتيح الغيب الشّهير بـ(التّفسير الكبير): ج١١، ص٣٣.

(٢) أُنظر: فواتح الرحموت: ص ٤١٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤١٥.

(٤) الشوكاني، محمد علي؛ إرشاد الفحول: ص ٣٧٠؛ وللتّوسع أُنظر: الأحكام للآمدي؛ ومختصر

وفي تعريفات علماء الفقه والأصول في المدرسة الشّيعية لا نجد فرقاً جوهرياً في بيان حدود تعريف الاجتهاد، حتّى لو أخذنا بالتعريف الذي لا يرضاهُ المتأخرون من علماء الشّيعة، باعتبار وجود كلمة (الظن) في التعريف، كما عرَّفه العلاّمة الحلّي بـ: «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشّرعي»[1] وجرت على هذا النحو كثير من التعريفات.

وعرَّفه صاحب المعالم بـ: «استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي».[2]

أو أخذنا بالتعريف الأنسب للاجتهاد وهو ـ حسب تعبير السيّد محمّد تقي الحكيم ـ «ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشّرعية أو الوظائف العمليّة شرعيّة أو عقلية»[3] وهو التّعريف المنتزع ممّا تبنته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول.

مع هذا لا يمكن أن ننسب هكذا اجتهاد بحدوده وقيوده المختلفة إلى النبيّ ﷺ؛ وذلك لأنّ في كلّ هذه التّعريفات الاصطلاحية يفترض:

أوّلا: مجتهد له ملكة الاجتهاد إلاّ أنّه جاهل بالحكم الشّرعي.

وثانياً: السّعي وبذل الوسع واستفراغ الطاقة من قبل المجتهد لتحصيل الظن، أو الحجّة على الحكم الشّرعي.

ولا يمكن أن نتصور ذلك في حقّ النبيّ ﷺ الّذي يتصل مباشرة بالوحي، ويأخذ من هذا المصدر مباشرة.

فليس حال النبيّ ﷺ حال المجتهد الّذي يسعى في سبيل تحصيل المعرفة بحكم ما بواسطة الاجتهاد.

الأصول لابن الحاجب ؛ وشرح مختصر الأصول لعبد الرحمن الشّافعي ؛ وجمع الجوامع للسّبكي ؛وغيرهم، في اوائل مبحث الاجتهاد.

(١) الخراساني (الآخوند محمد كاظم)، كفاية الأصول: ج٢، ص ٣٤٧.

(٢) الشّيخ حسن، معالم الدّين: ص ٢٧٥ مبحث الاجتهاد. (مصدر سابق).

(٣) الخراساني (الآخوند محمد كاظم)، كفاية الأصول: ج٢، ص ٣٤٧.

يقول العلاّمة الحلّي: «فالاجتهاد إنّما يفيد الظن وهوﷺ قادر على تلقيه من الوحي بل أنّهﷺ يتلقى العلم بعينه من علاّم الغيوب، فلا حاجة له للظن».[١]

ويقول ابن حزم:

«ولا سبيل إلى اجتهاد النبيّﷺ في شرع الشّرائع، والأوامر عنده واردة متيقنة لا إشكال فيها، يعلم خاصها من عامها، وناسخها من منسوخها، ومستثناها من المستثنى منه، علم يقين ومشاهدة في جميع ما أنزل عليه، وأمّا الاجتهادكلفناه نحن فهو طلب هذه المعاني، ولم نشاهدها كلّها فنعلمها، ولكن نقبلها من الثّقات الذين أمرنا الله تعالى بقبول إنذاراتهم إلى أن يبلغونها إلى الذين شهدوها، وهم ونحن لا نعلم كلّ ذلك علم اليقين».[٢]

الدليل الثالث: النزول التدريجي للقرآن ينفي اجتهاد النبيﷺ

النزول التّدريجي للقرآن الكريم والأحكام الإلهية تنفي حاجة النبيّ إلى الاجتهاد:

قال تعالى: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[٣]

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[٤]

فمن خصائص القرآن الكريم، نزوله التّدريجي خلال مدة نبوة نبيّنا الأكرمﷺوهي في حدود ثلاثة وعشرون سنة، قضى منها ما يقارب ثلاث عشرة سنة في مكة، والمدّة الباقية في المدينة، ولهذا تقسم سور وآيات القرآن الكريم إلى مكيّة ومدنيّة، ولكلّ منهما خصائصه ومحتواه ونظمه.

---

(١) الحليّ(الحسن بن يوسف)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ٢٤٠. (مصدر سابق).

(٢) ابن حزم الظاهري، الأحكام: ج٥، ١٢٤. (مصدر سابق).

(٣) الإسراء، الآية ١٠٦.

(٤) الفرقان، الآية ٣٢.

وقد شكّلت هذه الخصائص محوراً مهماً من محاور الدّراسات القرآنيّة الّتي تناولتها دراسات علوم القرآن الكريم.

وعلى كلّ فقد نزل القرآن الكريم منجّماً دفاعاً عن عقيدة، أو تقريراً لحقيقة، أو بياناً لحكم، أو جواباً على سؤال أو استفتاء.(١)

والحكمة من نزول القرآن منجّماً، تثبيت فؤاد الرَّسول على الحقِّ، وشدّ عزمه للمضي قدماً في دعوته.

يقول تعالى: ﴿ فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ ۘ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾(٢)

وكذلك فإنّ في نزوله منجّماً ما يساعد على تكرار التّحدّي به وتحقيق الإعجاز، فضلا عمّا فيه من التّيسير على الرَّسول والنّاس في حفظه وتدبّر معانيه، كما أن في ذلك ما يجعله مسايراً للحوادث، ويجعل التّشريع متدرجاً فلا يشق على النّاس أيضاً.(٣)

إلاّ أنّ القرآن في جانبه التّشريعي للأحكام جاء مجملا في كثير من الأحكام الشّرعيّة حيث أوكل ذلك إلى النبيّ ﷺ، فقد خصّه الله سبحانه بالبيان فأبان مجمله وأوضح مشكله، وشرح أحكامه، وهو في كلّ ذلك كما يصفه الله سبحانه في قرآنه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾.

فمع وجود هذه الخصوصيّة للقرآن الكريم، ككتاب هداية وتشريع، ومواكبة الوحي لكلّ الحوادث المستجدة ومعالجتها، فما حاجة النبيّ ﷺ إلى إعمال الرأي والاجتهاد في بيان الأحكام الشّرعيّة؟ وما هي الضرورة الّتي تفرض عليه ذلك؟

يقول السّرخسي:

«ثمّ الرأي، الّذي فيه توهم الغلط، إنّما يجوز المصير إليه عند الضرورة، وهذه الضرورة تثبت في حقّ الأُمّة لا في حقّه ﷺ، فقد كان الوحي يأتيه

(١) للتّوسع أُنظر: السّيوطي جلال الدّين، الاتقان في علوم القرآن: ج١، ص ٢٣.

(٢) يس، الآية ٧٦.

(٣) مدكور، الدكتور عبد السلام، مناهج الاجتهاد: ص ١٩٢ ـ ١٩٣ و٢١٤.

في كلّ وقت، وما هذا إلاّ نظير التّحري في أمر القبلة، فإنّه لا يجوز المصير إليه لمن كان معايناً للكعبة، ويجوز المصير إليه لمن كان نائياً عن الكعبة؛ لأنّ من كان معايناً، فالضرورة المحوجة إلى التّحري لا تتحقق في حقّه لوجود الطريق الّذي لا تكمن فيه تهمة الغلط وهو المعاينة، وكذلك حال رسول الله ﷺ في العمل بالرأي في الأحكام».[1]

والعجب من السّرخسي ـ صاحب هذا الاستدلال المتين ـ وهو يتبنى الرأي الأوّل القائل بجواز اجتهاد النبيّ ﷺ!!

الدليل الرابع: عدم جواز مخالفة أوامر ونواهي النبيّ ﷺ

لا خلاف بين المذاهب الإسلاميّة في عدم جواز مخالفة أوامر ونواهي رسول الله ﷺ فيما بيَّنه من أحكام شرعية أمراً أو نهياً، ودليل ذلك واضح من القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.[2]

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ... فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾.[3]

وهكذا عشرات الآيات القرآنية الآمرة باتباع أوامر النبيّ والانتهاء بنهيه ﷺ.

ومن الواضح إنّ الأمر باتباع النبيّ ﷺ مطلقاً، يستلزم كون ما جاء به ﷺ هو من عند الله؛ لأنّه المبلغ لرسالة السماء، والأمين على وحي الله، ولهذا لا تجوز مخالفته.

والاجتهاد وإعمال الرأي قد يقع فيه الخطأ، سواء صدر من النبيّ أو من غيره.

فلو كان ﷺ يبين الحكم بالرأي والاجتهاد لكان يجوز مخالفته في ذلك، ولازم

---

(١) السرّخسي، أصول السرّخسي: ج٢، ص ٩٢. (مصدر سابق).

(٢) الحشر، الآية ٧.

(٣) النساء، الآية ٦٤ ـ ٦٥.

إجازة الخطأ على النبيّ ﷺ إنّ الأُمّة الإسلاميّة من صدر الإسلام الأوّل وإلى يومنا هذا، وإلى أن تقوم السّاعة، مأمورة باتباع جائز الخطأ، وهذا باطل قطعاً.

والخلاصّة إنّ منصب النبيّ ﷺ هو منصب المبلغ لرسالة ربّه إلى النّاس، ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى﴾ وليس له حقّ التّشريع عن طريق الرأي والاجتهاد الشّخصي، ولا ضرورة لازمة للقبول بمقولة اجتهاد الرّسول.

الدليل الخامس: عدم تردد النبيّ ﷺ في إصدار الأحكام

من المتعارف عليه عند المجتهدين هو التّردد والتّأمل العميق قبل إصدار الحكم الشّرعي، ومنشأ ذلك هو خطورة وثقل العمل الاجتهادي، وصعوبة التّوفيق بين الأدلّة المتعارضة، وغيرها من مصاعب أعمال ملكة الاجتهاد، بالإضافة إلى درجة الورع والتّقوى والخوف من الله سبحانه الّتي تحد من إنطلاقة المجتهد وتساهله في هذا المجال.

إلاّ إننا عندما نرجع إلى سيرة رسول الله ﷺ ونهجه الرّباني في بيان أحكام الله الشّرعيّة، لا نجد أي تردّد أو توقف في ذلك، وإنّما كان على درجة كبيرة من الثبات واليقين، ممّا يدلّ دلالّة واضحة على أنّ الّذي كان يأتي به من أحكام هي من عند الله، وطريقها الوحي دون الرّأي والاجتهاد.

يقول السّرخسي:

«ولأنّه ﷺ كان ينصب أحكام الشّرع ابتداءً، والرأي لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً، وإنّما هو لتعدية حكم النصّ إلى نظيره ممّا لا نصّ فيه، كما في حقّ الأُمّة، لانّه لايجوز لأحد استعمال الرأي في نصب الحكم ابتداءً، فعرفنا أنّه ﷺ إنّما كان ينصب الحكم ابتداءً بطريق الوحي دون الرأي. وهذا لأنّ الحقّ في أحكام الشّرع لله تعالى، فإنّما يثبت حقّ الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً، والرأي لا يوجب ذلك... فما هو حقّ الله تعالى لا يثبت ابتداءً إلاّ بما يكون موجباً علم اليقين».[1]

(١) السرّخسي، أصول السرّخسي: ج٢، ص ٩٢. (مصدر سابق).

الدليل السادس: القول باجتهاد النبيّ ﷺ يخلّ بمقصود البعثة

الغرض من بعثة النبيّ ﷺ كما يوضحه القرآن الكريم، الإنذار، والهداية، والإرشاد، والتّوجيه والتّعليم، والإبلاغ... ثمّ الحاكمية والولاية، وعلى الأُمّة التّسليم والتّصديق وتحكيم النبيّ ﷺ في كلّ شؤون حياتهم، ولا يتم ذلك إلاّ من خلال ثقة الأُمّة بالنبيّ ﷺ وتصديق أقواله وأفعاله وتقريراته، وإنّها صادرة من الله سبحانه، ومقصود بعثة النبيّ ﷺ هي هذه العلاقة المتبادلة بينه وبين الأُمّة والّتي أساسها ثقة الأُمّة بنبيها، إلاّ أنّه يلزم من القول باجتهاد النبيّ ﷺ ـ والذي قد يخطأ أو يصيب كما هو شأن كلّ مجتهد ـ الشّك فيما يقول ﷺ عن هذا الطريق، وذلك يخلّ بمقصود البعثة.

وقد يسري هذا الشّك إلى الشّك في ذات رسالة النبيّ ﷺ، وما أُرسل به من أحكام وعقائد وقيم وفضائل، كما صدر من بعضهم من تشكيكات واعتراضات على النبيّ ﷺ كما في قضية صلح الحديبية، أو في قضية صلاة النبيّ على «ابن أُبي» وغيرها من الموارد التي ذكرتها كتب الآثار والسير.(١)

ولم يواجه النبيّ ﷺ هذا اللون من التّشكيك والاعتراض بدعوى الاجتهاد، ولم يقل لهم إنّي اجتهدت فأخطأت، وإنّما كان ﷺ يستوعب هذه السّلوكية التّشكيكية والاعتراضية بالنصيحة والتّسديد وسعة الصدر.

«يقول العلاّمة الحلّي: الاجتهاد قد يخطىء وقد يصيب فلا يجوز تعبده به؛ لأنّه يرفع الثّقة بقوله».(٢)

الدليل السابع: كان ﷺ ينتظر الوحي في بعض الوقائع والقضايا

يقول العلاّمة الحلّي في تقرير هذا الدّليل: «وأنّه ﷺ كان يتوقّف في كثير من الأحكام حتّى يردّ الوحي ولو ساغ له الاجتهاد لصار إليه...».(٣)

---

(١) للتّوسع أُنظر ابن هشام في السّيرة النبوية المجلد الأول: ص ٣١٧ والمجلد الثاني: ص ٥١٢.

(٢) الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ٢٤١، مع الحاشية.

(٣) المصدر نفسه.

ويظهر ذلك جلياً في مسألتي الظهار واللعان؛ إذ لم يفتِ النبيّ ﷺ بحكم قبل نزول الوحي بشأنها، فلو كان ﷺ يعمل بالاجتهاد والرأي لأفتى في الوقائع الّتي كان يسأل عنها ولمّا انتظر الوحي.[١]

الدليل الثامن: دعوى الاجتهاد المنسوبة للنبيّ ﷺ لم تنتقل عنه

لم تنقل لنا كتب السّيرة النبويّة ـ والتي سجّلت وبدقّة جزئيات كثيرة من سيرته ـ أنّ رسول الله ﷺ كان يدعي الاجتهاد وإعمال الرأي.

يقول صاحب المستصفى: «فلو أنّه كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض».[٢]

إذن هذه الدّعوى ما هي إلاّ نوع اجتهاد في مقابل النصوص القائمة على عدم اجتهاد النبيّ ﷺ وأنّ مصدره في بيان حكم الله هو الوحي.

الدّليل التّاسع: عدم تغير النبيّ ﷺ للأحكام الصّادرة عنه ﷺ

من المعروف عند الفقهاء والمجتهدين تغير الأحكام الشّرعيّة وتبدلها عندهم من عنوان إلى عنوان آخر؛ وذلك لأسباب معروفة، والّتي منها حصول الفقيه على دليل جديد في المسألة لم يعثر عليه من قبل، أو تأمل وتبدّل في بعض المباني الاجتهاديّة التي كان يتبناها سابقاً، والّتي على ضوئها قد أفتى بحكم شرعي في بعض المسائل، وغيرها من الأُمور المذكورة في محلّها في مباحث الاجتهاد والتّقليد.

ولو رجعنا إلى سيرة النبيّ ﷺ واستعرضنا الأحكام الصّادرة عنه ﷺ فإنّنا لا نجد أي تغيير أو تبديل لهذه الأحكام، ممّا يدل على أنّ الّذي صدر عنه أنّما هو وحي يوحى.

وهذه القضيّة لا مساس لها بقضيّة النسخ الواردة في القرآن الكريم لبعض الأحكام، إذ إنّ عملية النسخ ـ مع ثبوتها ـ إنّما هي من عند الله سبحانه، وليس من عند النبيّ ﷺ.

---

(١) أُنظر الغزالي، المستصفى في أصول الفقه: ج٢، ص ٣٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص ٣٥٦.

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ...﴾.[1]

يقول الغزالي: «فلو كان ﷺ مجتهداً، لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويتغير، فيتهم بسبب تغير الرأي...».[2]

الدّليل العاشر: لو جاز الاجتهاد للنبيّ ﷺ لجاز لجبرئيل!

وقد ذكر هذا الاستدلال الطريف العلاّمة الحلّي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول[3] بقوله: «ولأنّه لو جاز له ـ أي الاجتهاد ـ لجاز لجبرئيل عليه السلام. لأنّ الجامع بينهما كونهما مبلغين عن الله سبحانه، لكنّه لم يجز لجبريل ذلك؛ إذ لو جاز لم يحصل لنا العلم، بأنّ هذا الشّرع من عند الله، بجواز أن يكون من اجتهاده، كذلك بالنسبة للنبيّ ﷺ، فالقول باجتهاده في أحكام الشّريعة، يسدّ باب الجزم بأنّ الشّرع الّذي جاء به محمّد ﷺ من الله تعالى».

نظريّة السيّد المرتضى في اجتهاد النبيّ ﷺ

ذهب علماء الشّيعة الإماميّة إلى عدم جواز عمل النبيّ ﷺ بالاجتهاد عقلا وشرعاً، تمسكاً بجملة من الأدلّة العقليّة والنقليّة، والّتي أشرنا إلى بعض منها سابقاً.

وقد أشرنا إلى الاستدلال العقلي للعلاّمة الحلي رحمه الله على نفي اجتهاد النبيّ، حيث استدل بدليلين عقليين هما:

أوّلا: الاجتهاد قد يخطئ وقد يصيب فلا يجوز تعبده به.

وثانياً: لأنّه ـ أي الاجتهاد ـ يرفع الثّقة بقوله ﷺ.

وللأشاعرة ولعلماء المذاهب الإسلاميّة الأُخرى استدلالات عقليّة أيضاً إلى جانب الاستدلال بالنصوص النافية لعمل النبيّ بالرأي والاجتهاد.

إلاّ أنّ السيّد المرتضى رحمه الله من علماء الإماميّة، ذهب إلى القول بعدم الامتناع

---

(١) يونس، الآية ١٥.

(٢) المستصفى، ج٢، ص ٣٥٦.

(٣) مبادئ الوصول: ص ٢٤٠.

العقلي للقول بجواز اجتهاد الرّسول.

قال في الذّريعة:

«فإنّ قيل: أفتجوّزون من طريق العقل أن يتعبّد النبيّ ﷺ بالاجتهاد في بعض مسائل الشّرع؟

قلنا: العقل لا يمنع من ذلك إذا تعلّقت به مصلحة.

فإن قيل: فجوّزوا أن يكون في أحكامه ﷺ من طريقه الاجتهاد!

قلنا: الصحيح في المنع من ذلك هو أنا قد دللنا على أنّ القياس وحمل الفروع على الأصول في الشّريعة ممّا لم يتعبّد به، وكلّ من قال بأنّ الأُمّة لم تتعبد بذلك يقطع على أنّ النبيّ ﷺ ما تعبد بمثله، فالقول بأنّه ﷺ تعبّد به دوننا خروج عن الأجماع، وقد ادّعى أبو علي الجبائي إجماع الأُمّة على أنّه ﷺ ما تعبّد بذلك».[1]

والذي نلاحظه في هذا النصّ إنّ السيّد المرتضى في الوقت الّذي يذهب إلى عدم الامتناع العقلي للقول بتعبّد النبيّ بالاجتهاد في بعض مسائل الشّرع، وهي الّتي لم يردّ فيها نصّ شرعي، وإلاّ مع وجود النصّ لا تصل النوبة إلى الاجتهاد، وقيَّد هذا الجواز بـ (المصلحة).

إلاّ أنّه ﷺ لا يتعدى إلى أكثر من ذلك كالقياس وغيره، وهو ما ذهبت إليه بعض المذاهب «من أنّ الاجتهاد هو القياس»[2] فعمل النبيّ ﷺ بالاجتهاد ـ بزعمهم ـ هو عمل بالقياس وحمل الفروع على الأصول في الشّريعة، وهذا ممّا لم يتعبّد به من قبل الأُمّة، والإجماع المنقول قائم على هذا، فكيف يتعبّد به النبيّ ﷺ؟

مناقشة الأدلّة الّتي استدل بها لإثبات عمل النبيّ ﷺ بالاجتهاد

لقد استدل أصحاب الرأي الأوّل القائل بجواز اجتهاد النبيّ ﷺ وتعبّده بالرأي والاجتهاد في بعض الأحكام الشّرعيّة الّتي لم يردّ فيها نصّ خاص، بعدّد من الأدلّة

(١) المرتضى، الذّريعة إلى أصول الشّريعة: ٧٩٤.

(٢) الشّافعي (محمد بن إدريس)، الرّسالة: ص ٤١٧ وما بعدها.

النقليّة، والعقليّة، وببعض الوجوه الاستحسانية.

وقد تتبع أصحاب الرأي الثاني ـ القائلين بعدم الجواز عقلا وشرعاً ـ هذه الأدلّة وناقشوها مناقشة نقديّة مستفيضة، وخلصوا إلى أنّ هذه الأدلّة لا يمكن أن تثبت لنا ذلك، ولا تصمد أمام المناقشة الجادة، لأنّ الكثير منها ليس فيها دلالّة، وبعضها مكذوب على رسول الله، وأُخرى ساقطة من حيث السّند ولا يحتج بمثلها، وهكذا قسم منها معارضة بأدلّة أُخرى تباينها في المقصود، وأقوى منها سنداً ودلالّة.

ولا يمكن أن نستعرض جميع هذه الأدلّة والمناقشات الحادة حولها، وإنّما نذكر بعض أهم هذه الأدلّة مع مناقشة سريعة لمحتواها ودلالّتها.

أوّلا: الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[1]

وقد قرّر هذا الدّليل بهذا التّقرير: «إنّ المأمورين بالاعتبار هم المؤمنون، والمراد بالاعتبار هو القياس! وأول المؤمنين هو النّبيّ ﷺ فهو مأمور بالقياس».[2]

وموضع الدلالّة في الآية المباركة كلمة (اعتبروا) الظاهرة في وجوب الاعتبار.

وقد اختلفت كلماتهم في المراد من الاعتبار.

قال بعضهم: إنّ المراد منه الاتعاظ.

وقيل ـ كما عن ابن حزم: إنّ معناه التّعجب.

وقيل: إنّه مأخوذ من العبور والمجاوزه.

والذي يرتبط بالقياس هو المعنى الأخير بدعوى أنّ في القياس عبوراً من حكم الأصل ومجاوزة عنه إلى حكم الفرع، فإذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد أمرنا بالعمل بالقياس، وهو معنى حجّيته.[3]

---

(١) الحشر، الآية ٢.

(٢) أفعال الرّسول: ج١، ص ١٢٣ ـ ١٢٦. (مصدر سابق).

(٣) الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص ٣٣٤، عن مصادر التّشريع: ص٢٦ عبد الوهاب خَلاّف.

ويردّ عليه:

أوّلا: إنّ الآية الكريمة لا علاقة لها ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ بالقياس والاجتهاد، وليست واردة في مقام البيان لهذا المعنى المدعى، فلا يسوغ الاستدلال بها عليه، ومن ثَمّ الاستدلال على أنّ النبيّ ﷺ كان يجتهد الرأي في بيان الأحكام الشّرعيّة ويعمل بالقياس. وهل كان هنالك قياس واجتهاد في زمن نزول الآية المباركة؟

ثانياً: إنّ أجواء الآية المباركة تدلّ بوضوح على أنّ معنى الاعتبار هو الأتعاض وأخذ العبرة البالغة من هذه الواقعة؛ وذلك بملاحظة مقدم الآية وما لحقها من آيات سورة الحشر من الآية الثانية إلى الآية الخامسة.

يقول تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾.[1]

فالآية تشير إلى قصّة إجلاء بني النضير من اليهود لمّا نقضوا العهد بينهم وبين المسلمين، ثمّ أردف سبحانه قائلا «فاعتبروا» أي وخذوا العظة «يا أُولي الأبصار» بما تشاهدون من صنع العزيز الحكيم بهم، قبال مشاقتهم له ولرسوله.[2]

فأين هذا من قضيّة القياس، واجتهاد الرّسول؟

ثالثاً: نعود ونقول، ما هي حاجة النبيّ ﷺ إلى العمل بالقياس بعد قوله تعالى:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ فالذي مصدره الوحي لايحتاج إلى الطرق الظنيّة الّتي لا تغني عن الحقّ شيئاً.

ثانياً: رواية أُسامة بن زيد ودلالتها على اجتهاد النبيّ ﷺ

وممّا استدل به لإثبات اجتهاد النبيّ رواية أُسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع،

(١) الحشر، الآية ٢.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان: ج١٩، ص ٢٠٢.

مولى أُم سلمة، تقول: قال رسول الله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليَّ فيه».[١]

والحديث كما ترى لا يمكن الأخذ بمضمونه في حقِّ النبيّ ﷺ الذي يقول القرآن الكريم عنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. وقوله تعالى آمراً له ﷺ إنّ يقول: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾.[٢]

فالحديث مخالف لظاهر القرآن الكريم، ولا يمكن الأخذ بدلالته ومضمونه ومحتواه، ومن جهة أُخرى الحديث ساقط سنداً، فهو حديث مرفوع رواه «أُسامة» بالمعنى.

يقول ابن حزم الأندلسي ـ معقّباً على هذا الحديث ـ بقوله: «هذا الحديث ساقط مكذوب؛ لأنّ أُسامة بن زيد ـ هذا ـ ضعيف لا يحتج بحديثه، متفق على أنّه كذلك، ويبيّن كذبه ما ذكرنا في أول هذا الباب من الأحاديث الّتي فيها تركه عليه السلام الحكم ما لم ينزل عليه شيء، وانتظاره الوحي في كل ذلك».[٣]

ثالثاً: قصّة سليمان وداود عليهما السلام ودلالتها على اجتهاد النبيّ ﷺ

وقد استدل بعضهم ممّن أجاز الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشّرعيّة بالنسبة للنبيّ بأمر سليمان وداود عليهما السلام كما حكى لنا القرآن الكريم قصّتهما في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ...﴾.[٤]

حيث قيل: إنّ سليمان عليه السلام قد وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي، وهذا بيان بالقياس الظاهر.[٥]

---

(١) ابن حزم، الأحكام: ج٥، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) الأنعام، الآية ٥٠.

(٣) ابن حزم الظاهري، الأحكام: ج٥، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤) الانبياء، الآيات ٧٨ ـ ٧٩.

(٥) السرّخسي، أصول السرّخسي: ج٢، ص ٩٣.

هكذا استدل بالآية لإثبات عمل سليمان عليه السلام في هذه الواقعة بالقياس الظاهر، وهو لون من ألوان الاجتهاد، وإن جاز الاجتهاد لسليمان عليه السلام فهو جائز لنبيّنا صلى الله عليه وآله لعدم وجود الفرق بينهما.

لكن هذا الاستدلال والاستنتاج، وما ينتج عنه من لوازم من الآية المباركة باطل من أساسه، ولا يمكن الركون إليه بوجه من الوجوه.

وللسيّد صاحب الميزان ردّ علمي دقيق على هذا الاستدلال والاستنتاج ننقله باختصار:

يقول:

«وقوله: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ ...﴾ السياق يعطي أنها واقعة واحدة بعينها رفع حكمها إلى داود لكونه هو الملك الحاكم في بني إسرائيل. وقد جعله الله خليفة في الأرض، كما قال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[1] فإن كان سليمان يداخل في حكم الواقعة فمن إذن منه ولحكمة ما، ولعلّها إظهار أهليّته للخلافة بعد داود.

ومن المعلوم أنّ لا معنى لحكم حاكمين في واقعة واحدة شخصيّة مع استقلال كلّ واحد منهما في الحكم ونفوذه، ومن هنا يظهر أنّ المراد بقوله: «إذ يحكمان» إذ يتناظران أو يتشاوران في الحكم لا إصدار الحكم النافذ، ويؤيده كمال التأييد التعبير بقوله: «إذ يحكمان» على نحو حكاية الحال الماضية، كأنّهما أخذا في الحكم أخذاً تدريجياً لم يتم بعد، ولن يتم إلاّ حكم واحد نافذ وكان الظاهر أن يقال: إذ حكما.

ويؤيده أيضاً قوله: «وكنا لحكمهم شاهدين» فإنّ الظاهر إنّ ضمير «لحكمهم» للأنبياء، وقد تكرّر في كلامه تعالى أنّه آتاهم الحكم، لا كما قيل: إنّ الضمير لداود وسليمان والمحكوم لهم، إذ لا وجه يوجه به نسبة

(١) سورة ص: ٢٦.

الحكم إلى المحكوم لهم أصلا، فكان الحكم حكماً واحداً هو حكم الأنبياء، والظاهر أنّه ضمان صاحب الغنم للمال الذي أتلفته غنمه.

فكان الحكم حكماً واحداً، اختلفا في كيفية إجرائه عملا.

ولا يمكن أن نفترض في هذه القضيّة إنّ الاختلاف فيما بين داود وسليمان عليهما السلام اختلاف في أصل الحكم، لأنّ لازم ذلك صدور حكمين منهما بأحد وجهين وهما:

إمّا بكون كلا الحكمين حكماً واقعياً لله ناسخاً أحدهما ـ وهو حكم سليمان ـ الآخرَ ـ وهو حكم داود ـ لقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾.

وإمّا بكون الحكمين معاً عن اجتهاد منهما بمعنى الرأي الظنّي مع الجهل بالحكم الواقعي، وقد صدّق تعالى اجتهاد سليمان فكان هو حكمه.

أمّا الأوّل: وهو كون حكم سليمان ناسخاً لحكم داود فلا ينبغي الإرتياب في أنّ ظاهر جل الآية لا يساعد عليه؛ إذ الناسخ والمنسوخ متباينان، ولو كان حكماهما من قبيل النسخ ومتباينين لقيل: «وكنا لحكمهما أو لحكميهما» ليدلّ على التعدّد والتباين ولم يقل: «وكنا لحكمهم شاهدين» المشعر بوحدة الحكم، وكونه تعالى شاهداً له الظاهر في صونهم عن الخطأ، ولو كان داود حكم في الواقعة بحكم منسوخ لكان على الخطأ، ولا يناسبه قوله: «وكلا آتينا حكماً وعلماً» وهو مشعر بالتأييد ظاهر في المدح.

وأمّا الاحتمال الثاني وهو كون الحكمين عن اجتهاد منهما مع الجهل بحكم الله الواقعي فهو أبعد من سابقه لأنّه تعالى يقول: «ففهمناها سليمان» وهوالعلم بحكم الله الواقعي، وكيف ينطبق على الرأي الظنّي بما أنّه رأي ظنّي؟ ثمّ يقول: «وكلا آتينا حكماً وعلماً» فيصدق بذلك أنّ الذي حكم به داود أيضاً كان حكماً علمياً لا ظنّياً، ولو لم يشمل قوله: «وكلا آتينا حكماً وعلماً» حكم داود في الواقعة لم يكن وجه لايراد الجملة في المورد».[1]

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج١٤، ص ٣١٢.

رابعاً: قصة مفاداة أسرى بدر

أمّا قضيّة مفاداة أسرى بدر، والّتي استدل بها على خطأ النبيّ في اجتهاده، وتصويب عمر، ونزول الآية في عتاب النبيّ أو تنبيهه على خطأه! فليس في الآيات المباركة ما يستدل به على ثبوت اجتهاد النبيّ فضلا عن خطئه في اجتهاده.

يقول تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[١]

والملاحظ أنّهم استدلوا بهذه الواقعة والآيات المباركة، بما محصله كما يقول صاحب فواتح الرحموت: «فرع هل يجوز عليهﷺ الخطأ في اجتهاده... فالأكثر نعم، وقيل لا يجوز، نقل هذا النفي عن الرّوافض! وأمّا أنّه لا يقرّر عليه فاتفاق، لأن مفاداة أسرى بدر كان بالرأي، وكان خطأ لنزول العتاب... وأمّا عدم نقضه فلأنّ حكم الاجتهاد لا ينقض».[٢]

يقول صاحب الميزان في تفسير هذه الآيات:

«وقد اختلف المفسّرون في تفسير الآيات، بعد اتفاقهم على أنّها إنّما نزلت بعد وقعة بدر تعاتب أهل بدر وتبيح لهم الغنائم.

والسّبب في الاختلاف ما ورد في سبب نزولها ومعاني جملها من الأخبار المختلفة، ولو صحّت الرّوايات لكان التأمل فيها قاضياً بتوسع عجيب في نقل الحديث بالمعنى.

فاختلفت التفاسير بحسب اختلافها، في أنّ العتاب والتّهديد متوجّه إلى النبيّﷺ والمؤمنين جميعاً، أو إلى النبيّ والمؤمنين ما عدا عمر، أو ماعدا عمر وسعد بن معاذ، أو إلى المؤمنين من دون النبيّ، أو إلى شخص أو أشخاص أشاروا إليه بالفداء بعد ما استشارهم...؟؟

---

(١) الأنفال، الآية ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) فواتح الرحموت: ص ٤٢٣.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إنّ السنّة الجارية في الأنبياء الماضين عليهم السلام أنّهم كانوا إذا حاربوا أعداءهم وظفروا بهم ينكلونهم بالقتل ليعتبر به من ورائهم فيكفّوا عن معاداة الله ورسوله، وكانوا لا يأخذون أسرى حتى يثخنوا في الأرض ويستقر دينهم بين النّاس، فلا مانع بعد ذلك من الأسر ثمّ المنّ أو الفداء، كما قال الله تعالى فيما يوحي إلى نبيّه صلى الله عليه وآله بعد ما علا أمر الإسلام، واستقر في الحجاز واليمن: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾.(١)

والعتاب على ما يهدي إليه سياق الكلام في الآية الأولى إنّما هو على أخذهم الأسرى كما يشهد به أيضاً قوله تعالى في الآية الثانية: ﴿لَّمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أي في أخذكم، وإنّما كانوا أخذوا عند نزول الآيات «الأسرى» دون «الفداء» وليس العتاب على استباحة الفداء أو أخذه كما إحْتُمل».

بل يشهد له قوله في الآية التالية: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. حيث افتتحت بفاء التّفريع الّتي تفرّع معناها على ما تقدمها، على أنّ المراد بالغنيمة ما يعمّ الفداء وأنّهم اقترحوا على النبيّ صلى الله عليه وآله أن لا يقتل الأسرى ويأخذ منهم الفداء، كما سألوه عن الأنفال أو سألوه أن يعطيهموها كما في الآية صدر السورة، فكيف يتصور أن يسألوه الأنفال ولا يسألوه أن يأخذ الفداء، وقد كان الفداء المأخوذ ـ على ما في الرّوايات ـ يقرب من مائتين وثمانين ألف درهم؟؟

ومن الدّليل من لفظ الآية أن النبيّ صلى الله عليه وآله لا يشاركهم في العتاب، أنّ العتاب في الآية متعلّق بأخذ الأسرى وليس فيها ما يشعر بأنّه استشارهم فيه، أو رضي بذلك، ولم يردّ في شيء من الآثار أنّه صلى الله عليه وآله أوصاهم بأخذ الأسرى، ولا قال قولا يشعر بالرّضا بذلك، بل كان ذلك ممّا أقدمت عليه عامّة المهاجرين والأنصار على قاعدتهم في الحروب: إنّهم إذا ظفروا بعدوهم أخذوا الأسرى للإسترقاق

(١) محمّد، الآية ٤.

أو الفداء، فقد ورد في الآثار أنّهم بالغوا في الأسر، حتّى كان الرجل يقي أسيره أن يناله النّاس بسوء، إلاّ عليّ عليه السلام فقد أكثر من قتل الرّجال، ولم يأخذ أسيراً.[١]

خامساً: الاستدلال بقوله تعالى:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾.[٢]

حيث نقل البزدوي عن أبي يوسف أنّه تمسك بعموم الآية فإنّه بعمومه يتناول الحكم بالنصّ، وبالاستنباط منه؛ إذ الحكم لكلّ منهما حكم بما أراه الله.[٣]

ومن الواضح إنّ هذا الاستدلال واضح الفساد، وهو خلاف ظاهر الآية المباركة؛ إذ مراد الآية إن أحكم بما أراك الله ممّا أنزله إليك، وهذا ما يدلّ عليه صدر الآية الشّريفة؛ إذ لا مناسبة في قول القائل: انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم به وبغيره!!

سادساً: الاستدلال بالأدلّة العقليّة

أمّا استدلالهم بالوجوه العقليّة، والأحاديث فقد مرَّ طرف من هذه الوجوه، وبعض هذه الأحاديث، وهي من الوهن بمكان، بحيث لا تحتاج إلى وقفة طويلة معها، لكن نشير إلى بعضها إشارات عابرة.

فمن الوجوه العقليّة الّتي استدل بها: إنّه لو لم يجز له ـ للنبيّ صلى الله عليه وآله ـ العمل بالاجتهاد ـ الذي هو أعلى درجات العلم للعباد، وأكثر صواباً لاشتماله على المشقّة ـ وجاز لأُمّته ذلك لكانت الأُمّة أفضل منه في هذا الباب، وأنّه غير جائز.[٤]

ويردّ عليه:

---

(١) الطباطبائي، الميزان: ج٩، ص ١٣٦؛ وأُنظر سيرة ابن هشام؛ فصل معركة بدر؛ وللسيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء: ص ١٥٧ ـ ١٦٠ كلام مفصّل ومتين في توجيهة آية الأسرى النازلة بعد واقعة بدر.

(٢) النساء، الآية ١٠٥.

(٣) كشف الأسرار للبزدوي: ج٣، ص ٣٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ج٣، ص ٣٨٩.

أوّلا: من قال إنّ الاجتهاد والذي هو طريق تحصيل الحجّة، أو الظن بالحكم الشّرعي، أو الوظيفة العمليّة، هو أعلى درجات العلم للعباد، وأكثر صواباً لاشتماله على المشقّة، فهل الاجتهاد أعلى من الوحي في بيان الأحكام؟ ومتى كان العمل الشّاق اكثر صواباً من غيره؟

وثانياً: لو قلنا بتمامية هذا الكلام ـ وهو غير تام في نفسه ـ فهو لا يتم في حقّ النبيّ؛ لأنّ منصب النبوّة، وخاصّة النبوّة الخاتمة، والّتي من خلالها يأخذ الأحكام وحياً أعلى من الاجتهاد، ولا يمكن الموازنة بينهما.

والعجيب قول الإمام علاء البخاري في شرحه على كشف الأسرار؛ إذ يقول: «الوحي وإن كان أعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقّة في استدراك الحكم، فلا يظهر فيه أثر جودة الخاطر وقوة القريحة، وإذا كان هذا نوعاً مفرداً من الفضيلة لم يخل الرّسول عنه بالكلية».[1]

ولا ندري ولا المنجم يدري، هل أنّ الاجتهاد ومرتبة المجتهد أكثر فضلا وفضيلة من مرتبة النبوّة والنبيّ ﷺ؟ وهل أنّ تحمل أعباء النبوّة والإمامة وتلقي الوحي الإلهي ليس فيه مشقّة، أو أنّه أقل مشقّة من الاجتهاد؟

هذه الأسئلة وغيرها، قد يجاب عنها بوجوه استحسانية غير مقنعة.

الرأي المختار

وبهذا تبيّن لنا ومن خلال الأدلّة الواضحة صحة ما ذهب إليه علماء الإماميّة الاثني عشرية، وبعض المذاهب الأُخرى، وإنّ مذهبهم هو عدم القول باجتهاد الرّسول عقلا وشرعاً، استناداً إلى الأدلّة النقليّة والعقليّة المتينة، ووهن الأدلّة الّتي تمسك بها القائلون باجتهاده ﷺ.

والّذي نعتقده إنّ البحث في موضوع اجتهاد النبيّ ﷺ والإصرار على إثبات ذلك للنبيّ ﷺ، له جذور عقائديّة من جهة، ويلّبي أغراضاً سياسيّة في خط

(١) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٣٩٠.

الخلافة السياسيّة بعد رسول الله ﷺ من جهة ثانية.

أمّا الجذور العقائديّة فهو يتعلّق بنظرة هؤلاء إلى عصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها، وحدود هذه العصمة واقتصارها على أمر التبليغ والوحي دون غيرها من أُمور الولاية والحرب والتّدبير، وما يتعلّق بأُمور الدّنيا. فقالوا بعصمته في الأوّل، واجتهاده في الثاني ما لم يردّ فيه نصّ، ولم يحتمل الانتظار والتّأخير.

في حين أنّ الشيعة الإماميّة وبعض المذاهب الأُخرى ذهبوا إلى أن مبدأ العصمة كلٌّ لا يتجزء ومن اختاره الله سبحانه لحمل رسالته وتبليغ أوامره، لابدّ أن تتوفر فيه مواصفات الإنسان الكامل وعلى رأسها العصمة قبل بعثته وبعدها، وأقاموا لذلك عشرات الأدلّة العقليّة والنقليّة المبينة في محلها من كتب العقائد وعلم الكلام.

أمّا الأغراض السياسيّة للقول باجتهاد الرّسول ﷺ، فمن الواضح أنّ باب البحث في اجتهاد الرّسول ﷺ قد بدأ بخطوات متتالية وحذره في حياة رسول الله ﷺ، وانفتح الباب على مصراعية بعد وفاته مباشرة.

ففي حياة رسول الله ﷺ شكّكوا فيما يقوله ﷺ ومنعوا من كتابة حديثه ﷺ، وبعد وفاته ﷺ أحرقوا كلّ ما كُتّب من حديث رسول الله ﷺ وأخذوا يمنعون من يحدّث عن النبيّ ﷺ من الصحابة، والشّواهد على ذلك كثيرة.(١)

وقد يكون الغرض من كلّ هذا هو طمس معالم سنّة الرّسول ﷺ والاكتفاء بمبدأ «حسبنا كتاب الله». ولكي يصوّر للمسلمين أنّ رسول الله ليس أكثر من مجتهد يخطأ ويصيب، وأن اجتهاد رسول الله وما يقول به في الأُمور العامّة، ليس ملزماً للآخرين، ومن حقّ أي مجتهد آخر أن يخالفه، وخاصّة خليفته من بعده... وسوف يأتينا مزيد بيان لهذا الموضوع في فصل اجتهاد الصحابة.

---

(١) للتوسّع: أنظر منع تدوين السنّة للشّهرستاني، وتدوين السنّة للجلالي، وقارن ذلك بما كتبه محمد عجاج الخطيب في كتابه السنّة قبل التّدوين.

الفصل الثالث

اجتهاد الصحابة

عناوين الفصل

١. تعريف الصّحابي:

تعريف الصّحابي في المدرسة السنِّية.

تعريف الصّحابي في مدرسة أهل البيت.

٢. عدالة الصّحابة:

رأي المدرسة السنِّية في عدالة الصّحابة.

رأي مدرسة أهل البيت في عدالة الصّحابة.

٣. سنّة الصّحابة:

الاستدلال بالآيات

الاستدلال بالأحاديث

٤. مراحل اجتهاد الصّحابة:

اجتهاد الصّحابة في عصر رسول الله.

اجتهاد الصّحابة بعد رحيل رسول الله.

صور من اجتهاد الصّحابة.

أسباب اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات.

نتائج البحث.

اجتهاد الصحابة

المدخل:

قبل الدّخول في بيان حدود اجتهاد الصّحابة في حياة رسول الله ﷺ، وبعد رحيله، ونوع هذا الاجتهاد، ينبغي أن نسلط الضوء ـ وباختصار ـ على موضوع تعريف الصّحابي لدى المدرستين ـ المدرسة السنّية، ومدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ كذلك الإشارة إلى موضوع عدالة الصّحابة في المدرستين.

تعريف الصحابي:

تعريف الصّحابي في المدرسة السنّية

قال ابن حجر في مقدّمة الإصابة:

«الصّحابي من لقي النبيّ ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، فيدخل في من لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يروِ، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى».[1]

وذكر تحت عنوان: ضابط يستفاد من معرفته صحابة جمع كثير فقال: «كانوا لا يؤمرون في المغازي إلّا الصّحابة... . وإنّه: لم يبقَ بمكة والطائف أحد في سنة عشر إلّا أسلم وشهد حجّة الوداع، وأنّه لم يبقَ في الأوس والخزرج أحد

---

(١) ابن حَجَر (أحمد بن علي العسقلاني): الإصابة في تمييز الصّحابة: ج ١، ص٧ المقدّمة. (١٣٢٨هـ).

في آخر عهد النبيّ ﷺ إلاّ دخل في الإسلام، وما مات النبيّ ﷺ وأحد منهم يظهر الكفر».[١] وبهذا التعريف والضابط الذي ذكره ابن حجر تدخل الجزيرة العربية أو معظمها في تعريف الصّحابة.

تعريف الصّحابي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

إنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام ترى أنّ تعريف الصحابي: هو كما ورد في قواميس اللغة العربية كالآتي:

الصّاحب وجمعه: صَحب، وأصحاب، وصحاب، وصَحابة و(الصّاحب: المعاشر والملازم) و(لا يقال إلاّ لمن كثرت ملازمته) و(إنّ المصاحبة تقتضي طول لبثه).[٢]

وبما أنّ الصّحبة تكون بين اثنين، يتضح لنا أنّه لابدّ أن يضاف لفظ (الصّاحب) وجمعه (الصّحب) إلى اسم ما في الكلام، وكذلك ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ﴾ و﴿أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰ﴾ وكان يقال في عصر رسول الله (صاحب رسول الله) و(أصحاب رسول الله) مضافاً إلى رسول الله ﷺ كما كان يقال (أصحاب بيعة الشجرة) و(أصحاب الصّفة) مضافاً إلى غيره.

ولم يكن لفظ الصّاحب والأصحاب يوم ذاك أسماء لأصحاب الرّسول ﷺ، ولكنّ المسلمين من أصحاب المدرسة السنّية تدرّجوا بعد ذلك في تسمية أصحاب رسول الله ﷺ بالصّحابيّ والأصحاب، وعلى هذا فإنّ هذه التسمية من نوع (تسمية المسلمين) و(مصطلح المتشرعة).[٣]

كان هذا رأي المدرستين في تعريف الصّحابي.

ولا نريد أن ندخل في نقاش طويل حول الضابطة الّتي ذكرها ابن حجر في الإصابة، والّتي استند فيها إلى رواية عبّر عنها أنّها (من طريق لا بأس به) وفحواها:

---

(١) المصدر نفسه: ص ٨.

(٢) لسان العرب ومفردات الرّاغب، مادة: صحب ،.

(٣) للتوسّع أُنظر بحث السيد العسكري، مرتضى، معالم المدرستين: ج ١، ص ١١٨.

إنّهم كانوا في الفتوح لا يؤمّرون إلاّ الصّحابة.

إذ أنّ هذه الرّواية قد رواها كلّ من الطّبري وابن عساكر بسندهما عن سيف، عن أبي عثمان، عن خاله وعبادة، فمصدر الرّواية ـ سيف ـ المتهم بالوضع والزندقة.(١)

كذلك الواقع التأريخي يناقض ما ذكروا فقد روى صاحب الأغاني وقال: «أسلم إمرؤ القيس بن عديّ الكلبي، على يد عمر، وولاّه قبل أن يصلي لله ركعة واحدة».(٢)

ويخالفه أيضاً ما في قصّة تأمير «علقمة بن علاثة الكلبي» بعد ارتداده وقصّته في الأغاني والإصابة بترجمته.(٣)

هذا هو واقع الرّواية أو الرّوايات الّتي يستند إليها علماء المدرسة السنّية، وهذا هو الواقع التأريخي، إلاّ أنّهم استندوا إلى ما رووا، واكتشفوا ممّا رووا ضابطة لمعرفة صحابة رسول الله ﷺ وأدخلوا في عداد الصّحابة جمعاً كثيراً وبالجملة.

عدالة الصّحابة

ومن المواضيع الأُخرى المهمّة والّتي ينبغي تحديد معالمها في كلا المدرستين موضوع عدالة الصّحابة، والّتي يترتب عليها آثار مهمّة في التّشريع والسّلوك والمفاهيم الإسلاميّة.

رأي المدرسة السنّية في عدالة الصّحابة

ترى المدرسة السنّية أنّ الصّحابة كلّهم عدول، وترجع إلى جميعهم في أخذ معالم دينها.

---

(١) للتوسّع انظر ترجمة سيف بن عمر، في الجزء الأول من كتاب عبد الله بن سبأ للسيد العسكري.

(٢) أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين): الأغاني: ج ١٦، ص ١٤٧ ـ ١٤٩؛ شرح وتعليق: عبد الله علي مهنا وسمير جابر؛ وترجمة إمرؤ القيس بن عدي في أعلام الزركلي: ج٢، ص١٢، وفي هامش الصفحة: ١٤٧ من المصدر نفسه.

(٣) الاصابة: ٢ / ٤٩٦ ـ ٤٩٨، والاغاني: ١٦ / ٣١٩.

قال أبو حاتم الرّازي في مقدّمة كتابه:

«فأمّا أصحاب رسول الله ﷺ فهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التّفسير والتأويل، وهم الذين اختارهم الله عزّ وجلّ لصحبة نبيّه ﷺ ونصرته وإقامة دينه وإظهار حقّه، فرضيهم له صحابة، وجعلهم لنا أعلاماً وقدوة... فنفى عنهم الشّك والكذب والغلط والريبة والفخر واللمز، وسماهم عدول الأُمّة، فقال عزّ ذكره في محكم كتابه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[1] ففسر النبيّ عن الله عزّ ذكر قوله «وسطاً» قال: «عدولا» فكانوا عدول الأُمّة».[2]

وقال ابن عبد البر في مقدّمة كتابه الإستيعاب:

«ثبتت عدالة جميعهم»[3] ثمّ أخذ بإيراد آيات وأحاديث وردت في حقّ المؤمنين منهم.

وقال ابن الأثير في مقدّمة كتابه أُسُد الغابة:

«والصّحابة يشاركون سائر الرّواة... إلاّ في الجرح والتّعديل، فإنّهم كلّهم عدول لا يتطرق إليهم الجرح...».[4]

وقال ابن حجر في الفصل الثالث في بيان حال الصّحابة من العدالة من مقدّمة الإصابة: «اتفق أهل السنّة على أنّ الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلّا شذوذ من المبتدعة».[5]

و دافع ابن حجر في الإصابة دفاعاً مستميتاً عن مبدأ عدالة الصّحابة مطلقاً وردّ على من حاول تقييد هذا الإطلاق، فقال: قال المازري في شرح البرهان: «لسنا نعني بقولنا الصّحابة عدول، كلّ من رآه ﷺ يوماً أو زاره عاماً، أو اجتمع

---

(١) البقرة، الآية ١٤٣.

(٢) الرّازى، أبو حاتم، الجرح والتّعديل، المقدّمة: ج١، ص٧ ـ ٩.

(٣) القرطبي (يوسف بن عبد البر)، (ت ٤٦٣ هـ ـ ١٠٧٠ م). الإستيعاب فى أسماء الاصحاب: ٢ المطبوع على هامش الإصابة.

(٤) ابن الأثير (أبو الحسن، علي بن محمد)، أُسد الغابة في معرفة الصّحابة:ج١، ص٣.

(٥) ابن حجر، الإصابة: ج١،ص ٩. (مصدر سابق).

به لغرض وانصرف... وإنّما نعني به الّذين لازموه وعزّروه ونصروه واتبعوا النّور الّذي أنزل معه، أُولئك هم المفلحون»، قال ابن حجر: والجواب عن ذلك إنّ التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب وإلاّ فالمراد من اتصف بالإنفاق والقتال بالفعل أو القوة!!

وأمّا كلام المازري فلم يوافق عليه، بل اعترضه جماعة من الفضلاء، وقال الشّيخ صلاح الدّين العلائي: هو قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصّحبة والرّواية عن الحكم بالعدالة.. والقول بالتعميم هو الذي صرّح به الجمهور وهو المعتبر...[١]

وروي عن أبي زرعة، أنّه قال:

«إذا رأيت الرّجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرّسول حقّ، والقرآن حقّ، وما جاء به حقّ، وإنّما أدّى ذلك إلينا كلّه الصّحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنّة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة».[٢]

رأي مدرسة أهل البيت في عدالة الصّحابة

ترى مدرسة أهل البيت تبعاً للقرآن الكريم: أنّ في الصّحابة مؤمنين أثنى عليهم الله في القرآن.

قال سبحانه في بيعة الشّجرة: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ...﴾[٣].

فقد خصَّ الله الثناء بالمؤمنين ممّن حضروا بيعة الشّجرة، ولم يشمل المنافقين الذين حضروها مثل عبد الله بن أُبي، وأوس بن خولى... .

وكذلك تبعاً للقرآن ترى فيهم منافقين ذمّهم الله في آيات كثيرة، مثل قوله:

---

(١) المصدر نفسه:ج١، ص١١.

(٢) الإصابة: ج١، ص١٠. (المصدر نفسه).

(٣) الفتح، الآية ١٨.

﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾(١)

وفيهم من أخبر الله عنهم بالإفك، ومنهم من قصد اغتيال الرّسول في عقبة هرشى، عند رجوعه من غزوة تبوك.(٢)

ومنهم من أخبر عنهم الرّسول ﷺ في قوله عن أهوال يوم القيامة، كما في صحيح البخاري: «وإنّه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشّمال، فأقول: يا ربّ أصحابي فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصّالح».

﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾(٣)

فيقال: «إنّ هؤلاء لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم».(٤)

وفي صحيح مسلم: «ليردنّ عليّ الحوض رجال ممّن صاحبني حتى إذا رأيتهم ورفعوا إليّ اختلجوا دوني، فلأقولنّ: أي ربّ أصحابي، فليقالن لي: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك».(٥)

ولمّا كان في الصّحابة منافقون لا يعلمهم إلاّ الله فقد أخبر نبيّه بأنّ عليّاً لا يحبّه إلاّ مؤمن ولا يبغضه إلاّ منافق، وكان ذلك شائعاً ومشهوراً في عصر رسول الله.(٦)

قال أبوذر: ما كنا نعرف المنافقين إلاّ بتكذيبهم الله ورسوله... والبغض لعليّ بن أبي طالب.(٧)

---

(١) التوبة، الآية ١٠١.

(٢) أُنظر مغازي الواقدي: ج٢، ص١٠٤٢ ـ ١٠٤٥؛ وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ج٢، ص١٠٣.

(٣) المائدة، الآية ١١٧.

(٤) صحيح البخاري، كتاب التّفسير، تفسيرة سورة المائدة، باب وكنت عليهم شهيداً، وكتاب الأنبياء.

(٥) صحيح مسلم كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا: ج٤، ص١٨٠٠.

(٦) روايته في المنافقين في صحيح مسلم: ج١، ص٦١، الترمذي: ج١٣، ص١٧٧؛ ومقدّمة سنن ابن ماجة.

(٧) الحاكم النيشابوري (محمد بن عبد الله): مستدرك الصحيحين: ج٣، ص١٢٩، والمتقي الهندي (علاء الدين)، كنز العمال: ج١٥، ص٩١.

وقال جابر بن عبد الله الأنصاري: «ما كنّا نعرف المنافقين إلاّ ببغض عليّ بن أبي طالب»، لهذا كلّه، ولقول رسول الله ﷺ في حقّ عليّ عليه السلام «اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه»، فهم يحتاطون في أخذ معالم دينهم من صحابي عادى عليّاً، ولم يواله، حذراً من أن يكون الصّحابي من المنافقين الذين لا يعلمهم إلاّ الله».[١]

فالنبيّ ﷺ قد عيّن للأُمّة العلامة الفارقة بين المؤمن والمنافق، حبُّ عليّ وبغضه، ومن ثمَّ فإنّهم ينظرون في حال الرّاوي فإن كان ممّن قاتل علياً أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وعاداهم فإنّهم لا يلتزمون بأخذ ما يروي أمثال هؤلاء، صحابياً كان أو غير صحابي.[٢]

سنّة الصّحابة:[٣]

الأستدلال بالآيات

وممّا ترتب على القول بعدالة الصّحابة في المدرسة السنّية، القول «بسنة الصّحابة» أو مذهب الصّحابي، ويريدون به: «القول أو السّلوك الّذي يصدر عنه الصّحابي، ويتعبد به، من دون أن يعرف له مستند».

أمّا بالنسبة إلى مكانة سنّة الصّحابة في التّشريع:

فيقول الشّاطبي في الموافقات: «سنّة الصّحابة، سنّة يعمل عليها ويرجع إليها، والدّليل على ذلك أمور:

أحدهما: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[٤] وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً

---

(١) ابن عبد البر، الإستيعاب: ج٢ ص٤٦٢.

(٢) العسكري(مرتضى)، ـ معالم المدرستين: ج١، ص١٤١. (مرجع سابق).

(٣) من أوسع من كتب في سنّة الصّحابة وحشّد لها الأدلّة حتى بلغ بها إلى ستة وأربعين دليلا هو ابن قيم الجوزية في كتابه: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين. فصل: تفصيل الأدلّة على وجوب اتباع أقوال الصّحابة: ص ٩٥٧ ـ ٩٧٠، بتحقيق وتخريج: محمد المعتصم بالله.

(٤) آل عمران، الآية ١١٠.

وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[١] ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم على كلّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدلّ على ما دلّت عليه الأُولى».[٢]

ومن الواضح إن الأمور الّتي ذكرها الشّاطبي لا تنهض بإثبات ما يريده.

والجواب على الآية الأولى يقع من وجوه[٣]:

أوّلا: إنّ إثبات الأفضلية لهم على سائر الأمم، لا تستلزم الإستقامة لكلّ فرد منهم على كلّ حال، بل تكفي الإستقامة النسبيّة لأفرادها، هذا إذا لم نقل إنّ الآية إنّما فضّلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم والنهي عن المنكر، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى: «تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر...» فلا تكون واردة في مقام جعل الحجّية لأقوالهم أصلا!!

ثانياً: إنّ التّفضيل الوارد فيها إنّما هو بلحاظ المجموع ـ ككل ـ لا بلحاظ تفضيل كلّ فرد منها على كلّ فرد من غيرها، لنلتزم لهم بالإستقامة على كلّ حال.

ثالثاً: إنّها واردة في مقام التّفضيل لا مقام جعل الحجّية لكلّ ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات؛ إذ هي أجنبية عن هذه الناحية، فلا يمكن التمسك بها بحال.

رابعاً: إنّ هذا الدّليل لو تمّ فهو أوسع من المدّعى بكثير، لكون الأُمّة أوسع من الصّحابة، ولا يمكن الالتزام بهذا التّعميم.

ومع ثبوت التّعميم لا يمكن إثبات أحكام السنّة لجميع الأُمّة، كما هو واضح.

---

(١) البقرة، الآية ١٤٢.

(٢) الشّاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)، : الموافقات في أُصول الفقه: ج٤، ص٦٢، مع شرح وتعليقات الشّيخ عبدالله دَرّاز.

(٣) اقتبسنا وجوه الإجابة باختصار من كتاب: الأصول العامّة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم: ص ١٣٥ ـ ١٤٣. (مصدر سابق).

أمّا الآية الثانية الّتي استدل بها في المقام وهي قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾.[١]

فما يقال عن الآية الأُولى يقال عن الآية الثانية أيضاً، فهي بالإضافة إلى هذه المؤاخذات للاستفادة منها، والغض عن تسليم إفادتها لعدالّتهم جميعاً، إنّ مجرد العدالة لا يوجب كون كلّ ما يصدر عنهم من السنّة، وإلاّ لعممنا الحكم إلى كلّ عادل سواء كان صحابياً أم غير صحابي، لورود الحكم على العنوان كما هو المفروض، وغاية ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمّدون الخطيئة، أمّا مطابقة ما يصدر عنهم للأحكام الواقعية ليكون سنّة، فهذا أجنبي عن مفهوم العدالة تماماً.

الاستدلال بالأحاديث:

فقد استدل المثبتون لسنّة الصّحابة بجملة من الأحاديث أمثال:

١. أصحابي كالنجوم بأيّهم إقتديتم اهتديتم.

٢. عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي.

٣. إقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر.

إلى غير ذلك من الرّوايات الّتي تصبّ في نفس المعنى.[٢]

والجواب عن هذه الرّوايات وأمثالها: إنّ هذه الرّوايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها ولا دلالّة للبعض الآخر على المدّعى، مع سقوط بعضها سنداً.

فالحديث الأوّل: أصحابي كالنجوم... قال عنه ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزاز: لا يصح هذا الكلام عن النبيّ ﷺ.[٣]

ومع التغافل عن أسانيدها، فإنّها لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، لأنّه يستحيل

---

(١) البقرة، الآية ١٤٢.

(٢) للتوسّع أُنظر الموافقات: ج٤، ص٦٤ وما بعدها. (مصدر سابق).

(٣) إقرأ ما كتبه الشّيخ عبد الله دوراز في تعلّيقه على هذا الحديث في نفس المصدر السّابق، وما جاء فيه من تضعيف.

التعبّد الشّرعي من قبل الشارع بها، للزوم التعبّد بالمتناقضات، هذا بالإضافة إلى معارضتها بأخبار الحوض، فلابدّ من تأويلها أو تأويل ما يصح منها بغير مجالات اعتبار الحجّية صوناً لكلام الشّارع من الوقوع في التناقض.

وقد ناقش الغزالي كلّ ما يتصل بهذه الأحاديث في بحثه عنها، مناقشات لا يخلو أكثرها من الإصالة.

فعدّها ـ من قبل الغزالي[١] والآمدي[٢] ـ في الأصول الموهومة في موضعه.[٣]

ويقول الشّوكاني في نقض الأخذ بقول الصّحابي على أنّه سنّة:

«والحقّ: أنّه ـ أي قول الصّحابي ـ ليس بحجّة، فإنّ الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأُمّة إلاّ نبيّنا محمداً ﷺ وليس لنا إلاّ رسول واحد، وكتاب واحد، وجمع الأُمّة مأمورة باتباع كتابه، وسنّة نبيّه، ولا فرق بين الصّحابة وبين من بعدهم، في ذلك، فكلّهم مكلّفون بالتكاليف الشرعيّة، واتباع الكتاب والسنّة، فمن قال: إنّها تقوم الحجّة في دين الله عزّ وجلّ بغير كتاب الله، وسنّة لرسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشّريعة الإسلاميّة شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقوّل بالغ، فإنّ الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأنّ قوله، أو أقوالهم حجّة على المسلمين يجب عليهم العمل به وتصير شرعاً ثابتاً متقرّراً تعم به البلوى، ممّا لا يدان الله عزّ وجلّ به، ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإنّ هذا المقام لم يكن إلاّ لرسل الله، الذين أرسلهم بالشّرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدّين عظم المنزلة أي مبلغ، ولا شك أن مقام الصّحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كلّ واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجيّة قوله، وإلزام النّاس باتباعه، فإن ذلك ممّا لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد.

---

(١) المستصفى: ج١، ص٢٠٩.

(٢) الأحكام: ج٤، ص١٥٥، تحقيق: د السّيد الجميلي.

(٣) للتوسّع انظر الأصول العامّة للفقه المقارن: ص١٣٨ ـ ١٤٣ كذلك: ص٤٣٩ ـ ٤٤١.

فاعرف هذا، واحرص عليه، فإنّ الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأُمّة رسولا إلاّ محمّداً ﷺ ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أُمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجّة عليك في قول غيره، كائناً من كان».[1]

وكلام الشّوكاني هذا كلام متين وليس فيه أي مغالاة في ردّ أقوال الصّحابة، ولا الحط من مكانتهم، ولكنّه يضعهم في موضعهم الطبيعي.

هذا كلّه من حيث اعتبار ما يصدر عنهم من السنّة، أمّا جعل الحجّة لأقوالهم من حيث كونهم رواة ومجتهدين فحساب من يثبت اجتهاده منهم حساب بقية المجتهدين، من حيث توفر شرائط الاجتهاد وعدمها، فإذا توفرت في الصّحابي تعين الرّجوع إليه وإلاّ فلا يسوغ، وحسابهم حساب من لم تتوفر فيه شرائط التّقليد، من المجتهدين، والصّحبة الّتي تؤدي وظيفتها وإن كانت من أعظم الفضائل للعبد إلاّ أنّ ما تعطيه من نتائج أُخروية محضة، ولا علاقة لها بعوالم جعل الحجّة أصلا.

مراحل اجتهاد الصّحابة

يقع البحث عن اجتهاد الصّحابة ضمن محاور منها:

- اجتهاد الصّحابة في عصر رسول الله ﷺ.
- اجتهاد الصّحابة بعد رحيل رسول الله ﷺ.
- صور من اجتهاد الصّحابة.
- أسباب اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات.

أولاً: اجتهاد الصّحابة في عصر النبي ﷺ

بعد أن اثبتت المدرسة السنيّة اجتهاد الرّسول ﷺ فمن الطبيعي جداً إن كان الرّسول ﷺ يجتهد ويعمل بالرأي في استنباط الأحكام الشّرعية أن يجيز لأصحابه كذلك أن يجتهدوا.

---

(١) الشّوكاني: إرشاد الفحول: ج٢، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

يقول الشّيخ محمد السّايس: «ثبت ثبوتاً لا يحتمل الرّيبة أنّ النبيّ ﷺ كان مأذوناً بالاجتهاد، وأنّه وقع منه بالفعل، وأنه أذن فيه لأصحابه وشجعهم عليه وأقرّهم على الكثير منه وأثابهم عليه».[١]

ويقول د. عبد المنعم النمر: «ومن هذه المدرسة النبويّة تعلم الصّحابة كيف يلتزمون بالنصّ أحياناً، وكيف يتصرفون فيه أحياناً، وكيف يحكمون في الموضوع إذا لم يجدوا نصّاً...

... ثم يقول: إنّ الاجتهاد لم يبدأ بعد رسول الله ﷺ بل بدأ برسول الله ﷺ نفسه».[٢]

وللآمدي ـ في الإحكام لأُصول الأحكام ـ كلام مفصّل في هذا المجال يقول فيه:

«اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبيّ ﷺ، واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره، فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلا، ومنع منه الأقلين... .

ثمّ اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور:

الأوّل: منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته، دون حضوره، ومنهم من جوّزه مطلقاً.

الثاني: إنّ منهم من قال بجواز ذلك مطلقاً إذا لم يوجد في ذلك منع، ومنهم من قال: لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع، بل لابدّ من الأذن في ذلك، ومنهم من قال السّكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف.

الثالث: اختلفوا في وقوع التعبّد به سمعاً، فمنهم من قال أنّه كان متعبّداً به، ومنهم من توقّف في ذلك مطلقاً، كالجبائي، ومنهم من توقّف في حقّ من حضر، دون من غاب كالقاضي عبد الجبار».[٣]

---

(١) السّايس (الشّيخ محمد)، نشأة الفقه الاقتصادي، ص١٤، نقلا عن النمر (د. عبد المنعم): علم الفقه: ص٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٤.

(٣) الأحكام: ج٤، ص١٨١ ـ ١٨٢. (مصدر سابق).

والذي يستفاد من كلام الآمدي عدم وجود المنع في جواز اجتهاد الصّحابة في زمن الرّسولﷺ وإنّما الخلاف في سعة هذا الجواز وضيقه، وهل أنّه للولاة والقضاة أم أنّه أعم؟ وهل أنّه يجوز مطلقاً للحاضر والغائب، أم أنّه لخصوص الغائب...؟ وهكذا.

ثمّ يختار الآمدي ويقول: «والمختار جواز ذلك مطلقاً، وإنّ ذلك ممّا وقع مع حضوره وغيبته ظنّاً لا قطعاً».

ثمّ يستدل على الرأي المختار بالدّليلين العقليّ والنقليّ، فيقول:

«أمّا الجواز العقليّ فيدلّ عليه ما دلّلنا به على جواز ذلك في حقّ النبيّﷺ».

وأمّا بيان الوقوع:

فيقول الآمدي: «أمّا في حضرته: فيدلّ عليه قول أبي بكر في حقّ أبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ سلبه غيره، لا نقصد إلى أَسد من أُسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه، فقال النبيّﷺ: «صدق وصدق في فتواه» ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد...

وأيضاً ما روي عن النبيّﷺ أنّه حَكّم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي فقالﷺ: لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة.

وأيضاً ما روي عنهﷺ أنّه أمر عمر بن العاص، وعقبة بن عامر الجهني، أن يحكما بين خصمين وقال لهما «إنّ اصبتما فلكما عشر حسنات، وأنّ أخطأتما فلكما حسنة واحدة.

وأمّا في غيبته فيدلّ عليه قصّة معاذ وعتاب بن أسيد، بعثهما قاضيين إلى اليمن».[1]

إلاّ أنّ الآمدي يلتفت إلى جملة من الإشكالات يذكرها بلفظ: فإن قيل، ثم يجيب عنها.

---

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص١٨٢ وما بعدها.

قال: «فإنّ قيل: الموجود في عصر النبيّ ﷺ قادر على معرفة الحكم بالنصّ، وبالرّسول ﷺ، والقادر على التوصّل إلى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ إذا عدل إلى الاجتهاد الّذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحاً، والقبيح لا يكون جائزاً» (هذا هو الإشكال الأوّل).

الإشكال الثّاني: «وأيضاً فإنّ الحكم بالرأي في حضرة النبيّ ﷺ من باب التعاطي والافتيات على النبيّ ﷺ وهو قبيح فلا يكون جائزاً، وهذا بخلاف ما بعد النبيّ ﷺ».

الإشكال الثالث: «وأيضاً فإنّ الصّحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي ولو كان الاجتهاد جائزاً لهم لم يرجعوا إليه».

ورابعاً: «وأمّا ما ذكرتموه من أدلّة الوقوع فهي أخبار آحاد لا تقوم حجّة بها في المسائل القطعية، وبتقدير أن تكون حجّة، فلعلّها خاصّة بمن وردت في حقّه غير عامّة».[1]

هذه أهمّ الإشكالات الّتي يوردها الآمدي على القول باجتهاد الصّحابة، وحيث إنّ الآمدي يتبنى الجواز مطلقاً، فلابدّ له من الإجابة عن هذه الإشكالات.

أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل فيقول: «والجواب عن السّؤال الأوّل ما مرّ في جواز اجتهاد النبيّ ﷺ».

وقد أجاب هناك: «إنّ المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النصّ، لا إمكان وجود النصّ، ثمّ ما ذكروه منتقض باجتهاد الصّحابة في زمن النبيّ ﷺ».[2]

وأجاب عن الإشكال الثّاني: «إنّ ذلك ـ أي الاجتهاد ـ إذا كان بأمر رسول الله وإذنه فيكون من باب امتثال أمره، لا من باب التّعاطي والافتيات عليه.

وعن الثّالث: وعن قولهم: «إنّ الصّحابة كانوا يرجعون في أحكام الوقائع الى النبيّ ﷺ» يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد، وإن ظهر،

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص١٨٣.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص١٨١.

غير أنّ القادر على التّوصل إلى مقصوده بأحد طريقين لا يمتنع عليه العدول عن أحدهما إلى الآخر.

ولا يخفى أنّه إذا كان الاجتهاد طريقاً يتوصل به إلى الحكم، فالرجوع إلى النبيّ ﷺ أيضاً طريق آخر».[1]

والملاحظ على هذا النصّ، وخاصّة في الفقرة الأخيرة منه، أنّ وجود النبيّ ﷺ الذي «لا ينطق عن الهوى» لا يمنع من اجتهاد الصّحابة في حضرته، وليس في ذلك أي إساءة أدب وقلّة احترام للنبيّ ﷺ. وأنّ هؤلاء الصّحابة مجتهدون ووجود النبيّ ﷺ لا يمنع من اجتهادهم مادام النبيّ ﷺ مجتهد أيضاً، وإنّ الاجتهاد مأخوذ على نحو الطريقية في بيان الحكم الشّرعي، ولا مانع من تعدّد الطرق للوصول إلى الحكم الشّرعي سواءً من خلال اجتهاد النبيّ أو من خلال اجتهاد الصّحابة!!

وكلّ ما قاله الآمدي يبتني على كون النبيّ مجتهداً، فإذا نفينا اجتهاد النبيّ ﷺ من خلال الأدلّة القاطعة، فلا يبقى لكلامه أي قيمة علميّة.

أمّا الاخبار الّتي استدل بها الآمدي لإثبات مدعاه فقد أُشْكِلَ عليه بأنّها أخبار آحاد لا تقوم الحجّة بها في المسائل القطعيّة.

فقد أجاب عن هذا الإشكال، حيث أقر أوّلاً بأنّها كذلك «وما ذكروه من أنّ الأخبار المذكورة في ذلك أخبار آحاد فهو كذلك».

إلاّ أنّه تخلص من هذا الإشكال «بأنّ المدّعى إنّما هو حصول الظن بذلك دون القطع».

أمّا الإشكال الأخير وهي خصوصية الموارد الّتي وقع فيها الاجتهاد فقد أجاب عن ذلك:

«قولهم: يحتمل أن يكون ذلك خاصّاً بمن وردت تلك الأخبار في حقّه قلنا: المقصود من الأخبار المذكورة إنّما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص١٨٣.

النبيّ ﷺ ممّن عاصروه، لا بيان وقوع الاجتهاد من كلّ من عاصره».[١]

هذه هي عمدة الإشكالات الّتي تردّ على اجتهاد الصّحابة وإجابة الآمدي عليها لإثبات مدّعاه، وهي أجوبة لا تخلو من تعسف كما سيأتي.

ويقول الغزالي: «وكذلك يجوز ـ اجتهاد غيره ـ في عهده عندنا».[٢]

ويقول صاحب مسلم الثّبوت وشارحه: «قالت طائفة لا يجوز اجتهاد غيره في عصره، ومختار الأكثر الجواز مطلقاً، وقيل بشرط الغيبة للقضاء، وقيل بالأذن يجوز، وإذا أجاز ففي الوقوع مذاهب:

الأوّل: نعم مطلقاً حضرة وغيبة، لكن ظناً، واختاره الآمدي وابن الحاجب.

والثّاني: لا يقع وعليه الجبائي وابنه في المشهور.

والثّالث: وقع في الغائب بدليل قصّة معاذ وعليه الأكثر.

الرابع: الوقف مطلقاً.

وقيل الوقف إلاّ فيمن غاب.

ثمّ قال: والحقّ أن ترك اليقين إلى محتمل الخطأ مختاراً ممّا يأباه العقل، إلاّ لضرورة مانعة من السّؤال كالغائب البعيد، أو للأذن من الرّسول بالحكم كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة».[٣]

وخلاصّة الأمر: إنّ اجتهاد الصّحابة في حياة رسول الله ﷺ من الأُمور المسلّمة عندهم إلاّ أنّهم اختلفوا في أعمال الاجتهاد في عصره سعة وضيقاً، إطلاقاً أو تقيداً.

حقيقة اجتهاد الصّحابة

وقبل البحث في حقيقة اجتهاد الصحابة لابدّ من الإشارة والتّذكير إلى أنّ الاجتهاد له مفهومان:

---

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) الغزالي: المستصفى: ج٢، ص٣٥٥.

(٣) الأنصاري: مسلّم الثبوت: ج٢، ص٢٧٤ ـ ٢٧٦ بهامش المستصفى.

أحدهما: الاجتهاد الّذي يعتمد على المصادر الشّرعيّة كالكتاب والسنّة... للوصول إلى الحكم الشّرعي، أو الوظيفة العمليّة.

والآخر: الاجتهاد الذي يعتمد على الرأي والفكر الشّخصي ويُعدَّ من مصادر التّشريع للحكم الشّرعي.

وما بين مفهومي الاجتهاد فرق ذاتي وما هوي، إذ أنّ الاجتهاد بالمعنى والمفهوم الأوّل هو الّذي تتبناه مدرسة الإماميّة، لأنّه يعني بذل الجهد لاستنباط الحكم الشّرعي، والحوادث الواقعة والمسائل الضروريّة، عن طريق المصادر المعتبرة.

أمّا المفهوم الثّاني، والذي تلقته بعض المدارس الأصوليّة للمدرسة السنيّة بالقبول، فهي تعني بذل الجهد من قبل المجتهد للوصول إلى حكم الوقائع الّتي ليس فيها نصّ خاصّ بالاعتماد على الرأي والفكر الشّخصي، ولو سُئلَ عن الدّليل لهذا الحكم لأجاب أنّه الرأي والتفكير الشّخصي.

وعليه يكون الاجتهاد بالمعنى الأوّل مجرد، وسيلة وطريق... لمعرفة الحكم الشّرعي، وعلى الثّاني يكون الاجتهاد هو المُنْشِىء والمُوجِد للحكم الشّرعي.

إذا اتضح هذا، نسأل: أي نوع من الاجتهاد كان يتبناه ويعمل به الصّحابة في عصر رسول الله ﷺ؟ هل هو الاجتهاد بمعناه الأوّل، أم أنّه الاجتهاد بمعناه الثّاني؟

لو استعرضنا بعض الأمثلة الاجتهادية من خلال بعض الرّوايات نلاحظ أنّ الاجتهاد بالمعنى الأوّل هو الّذي كان سائداً في عصر النبيّ ﷺ، وبشكل محدود ـ بين بعض علماء الصّحابة وقراءهم، ومن أمثلة هذه الرّوايات.

أوّلا: بعد انتهاء غزوة الخندق قال ﷺ لأصحابه: لا يصلين أحدكم العصر إلاّ في بني قريظة، ونفّذ جماعة الأمر بنصه فلم يصلوا إلاّ في بني قريظة، واجتهد آخرون، وقالوا أنّ الغرض المسارعة بالذّهاب لمكان بني قريظة الخائنين لتأديبهم، وصلوا العصر وهم في طريقهم وسارعوا في الوصول، وعلم رسول الله ﷺ بذلك، فأجاز ما فعلّه الفريقان على اعتبار أنّهما اجتهدا في تنفيذ أمر الرّسول ﷺ ووصلوا سريعاً، وإن لم يكن بعضهم صلّى في الطريق وبعضهم

لم يصلِّ إلاّ بعد وصوله المهم أنّهم حقّقوا ما أراد رسول الله ﷺ.[١]

وهذا النوع من الاجتهاد يُصْطَلح عليه علمياً «اجتهاد تخريج الملاك في مقام التطبيق».

ثانياً: في باب التيمم من صحيح البخاري:

جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: إنّي اجنبت فلم أُصب الماء، فقال عمار ابن ياسر لعمر بن الخطاب: أمّا تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت فأمّا أنت فلم تصلِّ، وأمّا أنا فتمكعت فصلّيت فذكرت للنبيّ ﷺ.

فقال النبيّ ﷺ: إنّما كان يكفيك هكذا، فضرب النبيّ بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه.[٢]

وقد يستدل بهذه الرّواية على اجتهاد الصّحابة في زمن النبيّ ﷺ.

والذي يظهر أنّ اجتهاد عمر في هذه القضيّة يمكن تقريبه بأنّ يقال: إنّ الصّلاة مشروطة بالطهور، وتحصيل الماء غير ممكن، وفي نفس الوقت يجهل كيفية التيمم، ولهذا وصل إلى هذه النتيجة الاستنباطية وهي أنّ الصّلاة ساقطة في مثل هذه الحالة، لفقد شرط صحتها.

أمّا بالنسبة لعمار، فالذي يبدو أنّ اجتهاده في هذه القضيّة يمكن تقريبه بهذا الشّكل:

أوّلا: إنّ الصّلاة لا تترك بحال.

ثانياً: والطهارة شرط في صحة الصّلاة وهي تنقسم إلى:

١. طهارة مائية: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[٣]

٢. طهارة ترابية: لقول رسول الله ﷺ: «جعلت لي الأرض مَسْجَداً، وترابها طهوراً».

---

(١) فواتح الرحموت: ج٢، ص٤٢٥.

(٢) فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ج١، ص٣٥٢، وقد علق الشّارح على الرّواية بقوله: هذه الرّواية اختصر فيها جواب عمر... نعم ذكر جواب «عمر» مسلم في الصّحيح ولفظهُ: «لا تصل حتّى تجد الماء...» وهذا مذهب مشهور من عمر.

(٣) الفرقان، الآية ٤٨.

ثالثاً: في حالة عدم الحصول على الماء للطهارة لابدّ من الطهارة التّرابية والتيمم.

لقوله تعالى: ﴿...فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[١].

رابعاً: في حالة وجود الماء فلابدّ أن يحصل الغسل لتمام البدن ويستوعبه وبما أنّه لا يوجد الماء، فلابدّ أن يحل محله التّراب، وأن يستوعب تمام البدن، ولهذا يقول عمار «فتمعكت» أي تقلبت وفي رواية: فتمرغت.

أي أنّه لمّا رأى أنّ التيمم إذا وقع بدل الوضوء وقع على هيئة الوضوء، رأي أنّ التيمم عن الغسل يقع على هيئة الغسل.[٢]

الرّأي المختار

من خلال هذه النماذج من الرّوايات وغيرها يمكن القول بوجود الاجتهاد في زمن الرّسولﷺ، من قبل بعض علماء الصّحابة وبعض القراء وبشكل بدائي وعفوي، وخاصة بين المهاجرين إلى الحبشة، وكذلك لمن هاجر قبل الرّسول إلى المدينة، وبشكل عام للغائبين عن مصدر التّشريع وعن النبيّ الأكرمﷺ، وإن كان للمناقشة والنقض والإبرام في مثل هكذا لون من الاجتهاد والاستنباط مجال واسع، إلاّ أنّه على أي حال يدلّ على وجود هكذا لون من الاجتهاد.

وخلاصّة الأمر، إنّ من المسلّم به أنّه لا يوجد حكم تشريعي في عهد رسول اللهﷺ إلاّ ومصدره الوحي، ولم يكن اجتهاد الصّحابة ـ إن قلنا بوجوده في عصر النبيّ ـ بذاته مصدراً تشريعياً.

إلاّ أنّ بعض الباحثين ذهب إلى القول: «إنّ الرّسولﷺ قد جعل الاجتهاد أصلا ثالثاً للأحكام في عصر»[٣] وهي دعوى غريبة، سوف يتضح بطلانها في ما يلي من البحث.

---

(١) المائدة، الآية ٦.

(٢) أدوار اجتهاد: ص٤٥ ـ ٤٦.

(٣) الدّواليبي، معروف: المدخل إلى علم أُصول الفقه: ص١١.

خصائص الاجتهاد عند الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ

وقد تميّزت معالم اجتهاد الصّحابة في هذا الدّور بالخصائص التالية:

أوّلا: عدم الحاجة الملحة للاجتهاد وذلك لسببين:

الأوّل: قلّة الفروع الفقهيّة والوقائع الجديدة.

الثّاني: وجود الرّسول الأكرم ﷺ والتمكّن من الاستفتاء منه في أمورهم الدّينيّة. ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾.(١)

بعد أن عرفنا حقيقة اجتهاد الصّحابة وخصائص هذا الاجتهاد، نأتي إلى مناقشة الرّوايات الّتي استدل بها بعض علماء الأصول في المدرسة السنيّة لإثبات اجتهاد الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ عن طريق الرأي والفكر والذوق الشّخصيّ، وبتشجيع من النبيّ ﷺ نفسه!! كما يقولون!

وفيما يلي بعض النماذج لهذه الرّوايات، وهي قابلة للمناقشة والنقض والإبرام من جهات متعددة.

روايات اجتهاد الصّحابة في عصر رسول الله ﷺ

أوّلا: روي إنّ النبيّ ﷺ قال لعمرو بن العاص يوماً: إحكم في هذه القضية.

فقال عمرو: اجتهد وأنت حاضر؟!

قال ﷺ: نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر.(٢)

ثانياً: خبر معاذ بن جبل، وقد بعثه الرسول ﷺ إلى إحدى الجهات ـ اليمن ـ لِيُعَلِّمَ أهلها، ويقوم ببعض الأمر فيهم، وقال له: كيف تصنع إن عرض لك القضاء؟

---

(١) .آل عمران، الآية ١٦٤.

(٢) ولمعرفة مصدر الحديث، انظر: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، الحديث ٧٣٥٢، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ؛. وصحيح مسلم، حديث رقم ١٧١٦ في الأقضية، وسنن أبي داود، حديث ٣٥٧٤، وسنن ابن ماجة، حديث ٢٣١٤.

قال: أقض بما في كتاب الله، قال ﷺ: وإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، «فَسُرَّ الرّسول من ذلك، وقال: الحمد لله أن وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله».[١]

ثالثاً: روى البخاري في صحيحه، إنّ رسول الله ﷺ قال:

«إن الحاكم اجتهد فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر».[٢]

رابعاً: جاء في سنن أبي داود: «إنّ مُعَاذاً سألَ رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله بِمَ أقضي؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم أجد؟ قال: بسنّة رسول الله، قال: فإن لم أجد؟ قال: ... اجتهد رأيك...».

وفي نفس الكتاب عن رسول الله ﷺ:

«إنّي إنّما أقضي بينكما برأيي فيما لم يُنَزَل عليَّ فيه».[٣]

مناقشة الرّوايات:

لقد استدل بهذه الرّوايات وأمثالها على صحة الاجتهاد ـ فيما لا نصّ فيه ـ والذي تنطوي تحته القدرة على الاستنباط من المصادر الّتي تعود إلى ـ الرأي ـ والذي يصطلح عليه الاجتهاد بالمعنى الخاصّ كما سوف يأتي.

فقد قيل ـ استناداً إلى هذه الرّوايات ـ إنّ هذا النوع من الاجتهاد وجد في عصر النبيّ ﷺ.

حيث نجد أنّ النبيّ ﷺ قد ترحم على معاذ بن جبل، لانّه قد توصل إلى اجتهاد الرأي، فيما لا نصّ فيه، وهذا يدلّ على إقراره وقبوله لهذا النوع من الاجتهاد.

---

(١) رواه أبو داود في أقضيته، والترمذي، والحاكم، والنسائي في القضاء، وابن ماجة والدّارمي في المقدّمة، وأحمد في مسنده، ج ١.

(٢) في صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، حديث رقم: ٧٣٥٢.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، حديث رقم: ٣٥٨٣؛ وانظر ابن الأثير الجزري: جامع الأُصول: ج٨، ص١٣٩ـ١٤٢.

وفي الرواية الأُولى، والثالثة نجد أنّ النبيّ ﷺ يأمر ابن العاص، وعقبة بن عامر، وآخر من الصّحابة ـ لم تنصّ الرّواية على اسمه ـ بالاجتهاد ويبيّن لهم أجر ذلك.

إلاّ أنّ كثيراً من العلماء قد شككوا في صلاحيَّة تلك الرّوايات للاستدلال من حيث الاسناد، ومن حيث الدلالّة.

أما بالنسبة لحديث «معاذ بن جبل» فقد جاء في «عون المعبود» ما نصّه:

«وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات، وقال: هذا باطل، رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفّحت هذا الحديث في المسانيد الكبار والصّغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقاً غير هذا.

والحارث بن عمر ابن أخي المغيرة بن شعبة، مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون. ومثل هذا الاسناد لا يعتمد عليه في أصل الشّريعة.

فإن قيل: إنّ الفقهاء قاطبة أوردوه، واعتمدوا عليه.

قيل: هذا طريقه، والخلف قلّد فيه السّلف، فإن أظهروا طريقاً غير هذا ممّا يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا ممّا لا يمكنهم البتة».[1]

وقال ابن حزم في الأحكام:

«وأمّا خبر معاذ فإنّه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنّه لم يرو قط إلاّ من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو. حدثني أحمد بن محمد العذاري... حدثنا إسماعيل البخاري ـ وهو مؤلّف الصحيح ـ فذكر سند هذا الحديث وقال: رفعه في اجتهاد الرأي، قال البخاري:

«ولا يعرف الحارث إلاّ بهذا ولا يصح»، هذا نصّ كلام البخاري في تأريخه الأوسط، ثمّ هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم.

ثمّ لا يعرف قط في عصر الصّحابة ولا ذكره أحد منهم، ثمّ لم يعرفه أحد قط في عصر التّابعين، حتّى أخذه أبو عون وحده عمّن لا يدري من هو، فلمّا وجده

(١) العظيم آبادي (أبو الطيب شمس الحقّ): عون المعبود في شرح سنن أبي داود: ج٦، ص٣٦٩.

أصحاب الرّأي عند شعبة طاروا به كل مطار، وأشاعوه في الدّنيا، وهو باطل لا أصل له.[١]

ورواية معاذ من أهمّ ما استدل به لإثبات اجتهاد الرّأي من قبل الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ، إلاّ أنّ هذه الرّواية عليها كثير من الإشكالات والمناقشات، من حيث السّند، ومن حيث الدلالة:

أوّلا: الرّواية ضعيفة السّند، ولم تذكر في كتب الصّحاح والمسانيد، وإنّما نقل هذه الرّواية الوّاقدي في الطبقات[٢]، عن الحارث بن عمر الثّقفي، ابن أخي المغيرة.

فالمصدر الأوّل لهذه الرّواية هو ابن سعد في الطبقات، وكل من جاء من بعده من الرّواة أخذ منه.

كذلك الّذي يبدو من سند الرّواية إنّها رواية مرسلة، حيث قال ـ الرّاوي ـ أخبرنا أصحابنا عن معاذ بن جبل قال...[٣] ولا نعلم من الذي نقل هذه الرّواية عن معاذ بن جبل.

وقد صرّح الآمدي في الأحكام بأنّ هذه الرّواية من أخبار الآحاد.[٤]

وقال الذّهبي في ميزان الاعتدال:

«الحارث بن عمرو عن رجال عن معاذ بحديث الاجتهاد.

قال البخاري: لا يصحّ حديثه.

قلت: تفرّد به أبو عون محمّد بن عبد الله الثّقفي، عن الحارث بن عمرو الثّقفي ابن أخي المغيرة وما روى عن الحارث غير أبي عون، فهو مجهول.

وقال التّرمذي: ليس إسناده عندي بمتصل».[٥]

---

(١) ابن حزم ـ الأحكام: ص٢٠٦ ـ ٢٠٧. (مصدر سابق).

(٢) الوّاقدي (محمّد بن سعد): الطبقات الكبرى: ج٣، ص٥٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ص٥٨٤.

(٤) الآمدي: الأحكام: ص١٨٣.

(٥) الذّهبي (محمّد بن أحمد بن عثمان): ميزان الاعتدال في نقد الرّجال: ج١، ص٤٣٩.

فالحديث ضعيف السّند، أو مرسل ولا يحتج به.

ثانياً: الحديث المذكور قد ورد في باب القضاء، الذي هو لحل النزاع والتّخاصم، وقد يستند في إصدار الحكم إلى الأحكام الثّانوية، ولا يمكن تعميمه إلى باب الفتوى واستنباط الأحكام الشّرعيّة للأحداث الواقعة والموضوعات المستحدثة؛ إذ إنّ التعميم يحتاج إلى عدم القول بالتفاوت بين الأمرين والدّليل لا يساعد على ذلك.[١]

ثالثاً: يحتمل أن يكون قبول الرّسولﷺ لاجتهاد الرّأي من معاذ بن جبل لخصوصية قد شخصها الرّسولﷺ في شخص معاذ، فأجاز له ذلك ومع هذا الاحتمال لا يمكن تعميم إجازة الرّسول إلى غير معاذ.[٢]

رابعاً: عبارة «أجتهد برأيي» الواردة في رواية معاذ بن جبل، لا ينحصر معناها في المعنى الاصطلاحي المعروف عندهم الآن، والذي يعني المعرفة عن طريق الرّأي والفكر الشّخصي؛ إذ إنّ هذا المصطلح لم يكن متعارفاً في زمن صدور الرّواية ـ على فرض صدورها ـ فيحتمل أن يكون قصد معاذ من «أجتهد برأيي» هو معرفة الأحكام الشّرعيّة من خلال تطبيق الوّقائع والقضايا الجديدة الّتي يواجهها على الأصول والكليات، وبمعنى آخر يعني ارجاع الفروع إلى الأصول واستنباط الحكم من خلال هذه العمليّة، والّتي هي في الواقع روح الاجتهاد والاستنباط الفقاهتي.

ومع وجود هذا الاحتمال فلا يمكن أن نحمل كلام معاذ على الاجتهاد بمعنى الرّأي والتّفكر الشّخصي؛ إذ لم يكن هذا الاصطلاح معروفاً في ذلك الزّمن والعصر، ومع عدم الأخذ بهذا الاحتمال تبقى عبارة معاذ من المبهمات الّتي لا يمكن الاستناد إليها لإثبات قضية من القضايا.

خامساً: ولو تنزلنا عن كل هذه فإنّ رواية معاذ إنّما تكون دليلا لإثبات اجتهاد الرّأي إن سلمت من المعارضة، إلاّ إنّه يوجد ما يعارض هذه الرّواية.

---

(١) جناتي: أدوارالاجتهاد: ص٥١.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥١.

فقد روى ابن حزم في الأحكام رواية معاذ بن جبل، وهي تخلو من عبارة «أجتهد برأيي» قال: ... عن محمّد بن عبيد الله الثّقفي ـ هو أبو عون ـ قال: لمّا بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن قال: يا معاذ بِمَ تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله؟ قال: أقضي بما قضى به نبيه ﷺ، قال: إن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه؟ قال: أقضي بما قضى به الصّالحون، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله، ولم يقض به نبيه، ولا قضى به الصالحون.

قال: «أؤم الحقّ جهدي». فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضي به رسول الله.(١)

فلم يذكر «أجتهد برأيي» أصلا وقوله: «أؤم الحقّ» هو طلبه للحقّ حتى يجده، حيث لا توجد الشّريعة إلاّ منه، وهو القرآن، وسنن النبيّ ﷺ.

ثُمّ إنّ هنالك جملة من الرّوايات الناهية عن العمل بالرّأي في أمر الدّين، فلا يمكن التّشبث برواية واحدة وترك هذه الرّوايات المعارضة لها.

وممّا يعزّز هذا الاحتمال ما ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام حيث روي عنه: «إنّما هلك الّذين قبلكم بالتكلف، فلا يتكلف رجل منكم أن يتكلم في دين الله بما لا يعرف، فإنّ الله عزّ وجلّ يعذر على الخطأ إن اجتهدت رأيك».(٢)

فالملاحظ في هذه الرّواية استخدام الإمام لمصطلح ـ الاجتهاد ـ بمعناه المقبول والمعروف لدى المذاهب الإسلاميّة والذي بيّناه سابقاً، وليس اجتهاد الرّأي الذي هو مورد خلاف.

فلا يمكن التّشبث بأمثال هذه الرّوايات لإثبات اجتهاد الرّأي في عصر رسول الله ﷺ.

والمصطلحات الأصوليّة المعروفة والمتداولة الآن من قبيل: القياس،

---

(١) ابن حزم الظّاهري: الأحكام: ج٦، ص٢٠٨، ولابن حزم مناقشات وافية لهذا الحديث، انظر: ج٦، ص٢١١ـ٢٢٦ من المصدر نفسه.

(٢) الجناتي، أدوار الاجتهاد: ص٥٢، ولم نعثر على مصدر للحديث.

الاستحسان، الإجماع، المصالح المرسلة، مذهب الصحابي، شريعة السّلف... وأمثال هذه المصطلحات لم توجد في عصر النبيّ ﷺ وإنّما ظهرت في مرحلة متأخرة وفي عصر تكوين المذاهب. وإنّما كان الاستناد إلى كتاب الله وسنة الرّسول ﷺ في الاستنباط والاجتهاد، والذي كان محدوداً جداً وفي موارد نادرة. كما قلنا سابقاً.

وهذا الأمر مورد اتفاق علماء الأمّة الإسلاميّة، ولا يوجد خلاف إلاّ في بعض الجزئيات.(١)

أما بالنسبة لحديث ابن العاص، وعقبة فيقول فيهما الغزالي:

فإن قيل: فقد قال ـ النبيّ ﷺ ـ لعمرو بن العاص إحكم في بعض القضايا، وقال اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم، إن أصبت فلك أجران وإن اخطأت فلك أجر، وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصّحابة: اجتهدا فإن اصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة.

قلنا ـ والكلام للغزالي ـ حديث معاذ مشهور! قبلته الأمّة، وهذه أخبار آحاد لا تثبت، وإن يثبت احتمل أن يكون مخصوصاً بهما، أو في واقعة معينة.(٢)

المناقشة:

نقول تعليقاً على كلام الغزالي بالنسبة إلى حديث معاذ بن جبل، حيث قال: «إنّه حديث مشهور قبلته الأمّة».

لقد تبيّن لنا من خلال نقل كلمات العلماء وأهل الفن مثل الجوزقاني، وصاحب كتاب عون المعبود، وابن حزم، والبخاري، إنّ هذا الحديث ساقط وباطل، ولا أصل له. فالشهرة الّتي يدعيها الغزالي لهذا الحديث من مقولة «رُبّ مشهور لا أصل له».

---

(١) للتّوسع انظر: السيد المرتضى، الذريعة: ج١، ص٣٤، والإنصاف للدّهلوي؛ وإعلام الموقعين لابن قيم.

(٢) المستصفى: ج٢، ص١٧٣ ـ ١٧٤.

فهذه الأحاديث إمّا مرسلة، أو مروية عن مجاهيل، أو أحاديث آحاد، وهذا كاف للوهن فيها، وعدم الاعتماد عليها.

وحتى من احتج بمثل هذه الأحاديث لإثبات «اجتهاد الرأي» فإنّهم لم يلتزموا بمضمونها عملياً، بل تعدوا إلى الاجتهاد مقابل النصّ، كما قال ابن حزم معقباً على حديث معاذ السّالف الذكر. يقول:

«وأيضاً فإنّهم مخالفون لما فيه، تاركون له، لأنّ فيه أنّه يقضي أوّلا بما في كتاب الله، فإن لم يجد في كتاب الله، فحينئذ يقضي بسنة رسول الله ﷺ، وهم كلّهم على خلاف هذا، بل يتركون نصّ القرآن إمّا لسنّة صحيحة، وإمّا لرواية فاسدة، كما تركوا مسح الرّجلين، وهو نصّ القرآن لرواية جاءت بالغسل، وكما تركوا الوصية للوالدين والأقربين لرواية جاءت: «لا وصية لوارث» وكما تركوا جلد المحصن، وهو نصّ القرآن لظن كاذب في تركه، ومثل هذا كثير، فكيف يجوز لذي دين أن يحتج بشيء هو أوّل مخالف له؟!...».[1]

وفي دلالـة هذه الأحاديث مجال واسع للمناقشة أعرضنا عنها خشية الإطالة.[2]

ثانياً: الاجتهاد في عصر الصّحابة

وإذا جاز لنا أن نشكك في ورود الأثر الصّحيح المجوِّز «للاجتهاد بالرّأي» في عصر النبيّ ﷺ ـ وهو تشكيك في محله ـ فليس لنا ذلك ونحن نستعرض عصر الخلفاء الأوائل، حيث نجد أنّ هذا المصطلح ورد على ألسنة قسم منهم على نسق ومضمون ما، ورد في تلك الأحاديث السّابقة من حيث الهيئة والمادة والمدلول.

فمنها ما جاء في رسائل الخليفة عمر أكثر من مرّة، وأبرزها في رسالته إلى شريح القاضيّ، حيث قال:

---

(١) ابن حزم: المصدر السّابق: ج٢، ص٢٠٨.

(٢) انظر: الاجتهاد والتّقليد: رضا الصدر: ص٢٦ ـ ٢٧ ؛ وانظر: المحلى: ج٢، ص٦٢؛ وأصول المظفر: ج١، ص١٩٣؛ ودروس في فقه الإمامية للفضلي: ج١، ص٨٢ ـ ٨٦.

«فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا بسنّة رسول الله ﷺ ولم يتكلم به أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدّم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر».[١]

ومضمون هذا الحديث لا يختلف، بل هو نفس مضمون حديث «معاذ المتقدّم».

ومنها: ما جاء في حديث عبد الله بن مسعود، قال:

«فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به رسول الله ﷺ فليقض بما قضى به الصّالحون، فإن جاءه أمر لم يقض به الصالحون، فليجتهد رأيه».[٢]

وكذلك جاء في حديث «زيد بن ثابت» كما نقله الشّعبي، قال:

«أتى زيد بن ثابت قوم فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها فكتبوها، ثمّ قالوا: «لو أخبرنا» فأتوه فأخبروه، فقال: أغدراً؟ لعلّ حديثي حدثتكم خطأ، إنّما اجتهد لكم رأيي».[٣]

والّذي نلاحظه من خلال هذه النصوص وغيرها أنّ هذا التّعبير ـ أعني الاجتهاد بالرّأي ـ كان سائداً، وتذكر لنا كتب الصّحاح، والوّقائع، والأحكام، والسّير، عشرات الفتاوى صدرت من الخلفاء معتمدة هذا النوع من الاجتهاد.[٤]

بل حتّى في عصر التّابعين نرى شيوع هذا المصطلح بالمعنى المتقدّم، ففي كلام لمالك قال في اختلاف الصّحابة: «مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد».[٥]

---

(١) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ج١، ص٦١ ـ ٦٢.

(٢) ابن حزم، ملخص إبطال القياس: ص١٢.

(٣) المصدر نفسه: ص٦٢.

(٤) للإطلاع على نماذج من تلك الفتاوى يراجع كتاب « النصّ والاجتهاد » للسيد عبد الحسين شرف الدّين، مع مقدّمة الكتاب للسيد محمّد تقي الحكيم ؛ كذلك كتاب « رسائل في الاجتهاد والتقليد... » للشّيخ علي رضا السّنجري؛ تقريرات أستاذه السيد الروحاني؛ فقد ذكر أمثلة كثيرة لاجتهاد الرأي: ص٢١ ـ ٣١.

(٥) ابن حزم: ملخص إبطال القياس: ص٢٠ ؛ ولاحظ تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس: ص١٥.

ظهور الاجتهاد بعد رحيل رسول الله ﷺ

تتفق مدرسة الإماميّة على أنّ عصر النصّ لم ينتهِ بوفاة الرّسول ﷺ، وإنّما بقي عصر النصّ متمثلا بالإمامة، والّتي هي امتداد للنبوّة، إلاّ فيما يخصّ النبيّ ﷺ من أموره.

وهذا من الأمور المتفق عليها بين علماء المذهب، ومبرهن عليها في كتبهم الاستدلاليّة والأصوليّة والعقائديّة.

«وإذا رجعنا إلى المصادر الأساسيّة بمدرسة أهل البيت، وجدنا أنّ أئمة أهل البيت لم يعتمدوا في بيان الأحكام الإسلاميّة مبدأ (الرّأي)، وإنّما استندوا إلى ماتوارثوه عن رسول الله ﷺ من حديث في كتب خاصّة بهم.

«فأئمة أهل البيت عليهم السلام لا يعتمدون الرّأي في بيان الأحكام، وأحاديث أئمة أهل البيت مسندة إلى الله ورسوله».(١)

في الكافي: «سأل رجل أبا عبد الله ـ الإمام جعفر الصادق عليه السلام ـ عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرّجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله، لسنا من (أرأيت) في شيء».(٢)

وفي بصائر الدّرجات: «مهما أجبتك فيه بشيء، فهو عن رسول الله ﷺ لسنا نقول برأينا من شيء».(٣)

قال المجلسي ـ معقباً على الحديث: «لما كان مراده ـ أي السائل ـ أخبرني عن رأيك الذي تختاره بالظّن والاجتهاد، فقد نهاه عليه السلام عن هذا الظّن، وبيّن له إنّهم لا يقولون شيئاً إلا بالجزم واليقين، وبما وصل إليهم من سيد المرسلين».(٤)

هذه هي معالم مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) العسكري (المرتضى): معالم المدرستين: ج٢، ص٣١١.

(٢) الكليني (محمّد بن يعقوب): الكافي: ج١، ص٥٨.

(٣) بصائر الدرجات: ص٣٠١.

(٤) المجلسي؛ (محمد باقر) مرآة العُقول في شرح اخبار الرَّسُول: ج ١، ص ١٠٢.

لقد كان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله يعملون بما أخذوا من كتاب الله، وبما توارثوه من سنة الرّسول المكتوبة لديهم، وعلّموا الفقهاء بمدرستهم ما توارثوه من سنّة الرّسول، ونهوا عن العمل بالرّأي والقياس والاستحسان، والمسمى ـ بالاجتهاد ـ.[١]

أمّا في المدرسة السنّية فنجد الأمر يختلف عمّا عليه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فهي لا تلتزم بالنصّ في مسألة الإمامة، وتعتبر أنّ عصر النصّ قد انتهى بوفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ومصادر التّشريع عندهم توسع كثيراً ليشمل ـ بعد الكتاب والسنّة ـ أمور أُخرى، منها سنّة الصّحابي، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وغيرها.

نماذج من اجتهاد الصّحابة:

أوّلا: اجتهاد أبي بكر:

منها فتواه في مسألة الكلالة[٢]: وقد سُئِلَ أبو بكر عنها، فقال: إنّي سأقول فيها برأيي، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني، ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه، أراه ما خلا الولد والوالد.

فلمّا استخلف عمر قال: إنّي لاستحيي الله أن أرد شيئاً قاله أبو بكر.[٣]

كذلك من اجتهاده، جوابه عن أرث الجدّة، حيث قال لها ـ كما في الموطأ: ما لَكِ في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنّة رسول الله شيئاً، فارجعي حتّىٰ أَسأَلَ النَّاسَ... ثمّ بعد ذلك فرض لها السّدس.[٤]

ومنها قصّة مقتل مالك بن نويرة من قبل خالد بن الوليد، وتزوج امرأته في

---

(١) معالم المدرستين: ج٢، ص٣٨١.

(٢) الكلالة: الميت الذي لا ولد ولا والد له في ورثته، فورثتهُ يقال لهم: كلالة، وقد ورد حكم الكلالة في سورة النساء آية: ١٢ وفي الآية: ١٧٦.

(٣) سنن الدّارمي: ج٢، ص٣٦٥؛ وأعلام الموقعين: ج١، ص٢٨.

(٤) ابن أنس (مالك) المؤطأ: ج٢، ص٤٠٧ طبعة دار الحديث القاهرة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

ليلة مقتله، وهي قصّة معروفة نقلها أرباب التّاريخ والسّير بتفاصيلها وجزئيتها.

ففي تأريخ اليعقوبي: فقال عمر بن الخطاب لأبي بكر:

«يا خليفة رسول الله إنّ خالداً قتل رجلا مسلماً، وتزوج امرأته من يومها، فكتب أبو بكر إلى خالد فأشخصه، فقال: يا خليفة رسول الله إنّي تأوّلت وأصبت وأخطأت».[١]

وفي وفيات الأعيان، وتأريخ أبي الفداء، وكنز العمال، واللفظ للأول:

«لمّا بلغ ذلك أبا بكر وعمر، قال عمر لأبي بكر: إنّ خالداً قد زنى فارجمه، قال: ماكنت أرجمُه، فإنه تأول فأخطأ، قال: فاعزله، قال: ما كنت أغمد سيفاً سلّه الله».[٢]

ثانياً: نماذج من اجتهاد عمر بن الخطاب:

منها: تحريم متعتي الحجّ والنساء:

حرّم عمر متعتي الحجّ والنساء فعدّ ذلك منه من مسائل الاجتهاد، كما قاله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة[٣]، ورواه أحمد في مسنده، عن جابر بن عبدالله الأنصاري.

قال: تمتّعنا على عهد النبيّ الحجّ والنساء، فلمّا كان عمر نهانا عنهما، فانتهينا.[٤]

وفي تفسير السّيوطي، وكنز العمال، عن سعيد بن المسيب، قال: نهى عمر عن المتعتين، متعة النساء، ومتعة الحجّ.[٥]

---

(١) اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن واضح)؛ تاريخ اليعقوبي: ج١، ص١٣٢.

(٢) ابن خلكان (أحمد بن محمّد): وفيات الأعيان: ج٥، ص٦٧، أبو الفداء (إسماعيل بن علي): تاريخ أبو الفداء: ١٥٨، كنز العمال: ج٣، ص١٣٢، الحديث ٢٢٨.

(٣) شرح النهج: ج٣، ص٣٦٢.

(٤) مسند أحمد: ج٣، ص٣٦٢.

(٥) السّيوطي (الحافظ جلال الدين): تفسير الدّر المنثور: ج٢، ص١٤١، وكنز العمال: ج٨، ص٢٩٣.

وفي بداية المجتهد، وزاد المعاد، وشرح نهج البلاغة، والمغني لابن قدامة، والمحلى لابن حزم، واللفظ للأول: روي عن عمر ـ وفي زاد المعاد: ثبت عن عمر ـ أنّه قال: «متعتان كانتا على عهد رسول اللهﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: «متعة الحجّ ومتعة النساء».[١]

وفي رواية الجصاص: «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما: متعة النساء ومتعة الحجّ».[٢]

تشير الرّوايات الآنفة إلى اجتهادين للخليفة عمر في حكمين من أحكام الإسلام: في متعة الحجّ، ومتعة النساء، وتفصيل القول فيهما في محله من الكتب والموسوعات الفقهيّة.

ومن اجتهاد عمر أنّه أفرض، وفضّل في العطاء:

قال الطّبري في سيرة عمر في ذكر حوادث سنة ثلاث وعشرين من تأريخه:

«هو ـ أيّ عمر ـ أوّل من دوّن للنّاس في الإسلام الدواوين، وكتب النّاس على قبائلهم، وفرض لهم العطاء».[٣]

وذكر ابن الجوزي في أخبار عمر وسيرته تفصيل فرض العطاء، وتفضيل بعضهم على بعض قال:

«فرض للعباس بن عبد المطلب اثني عشر ألف درهم، ولكل من زوجات الرّسول عشرة الآف درهم، وفضّل عليهنّ عائشة بألفين، ثّم فرض للمهاجرين الذين شهدوا بدراً لكلّ واحد خمسة آلاف، ولمن شهدها من الأنصار أربعة آلاف.

---

(١) ابن رُشد (محمّد بن أحمد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ج١، ص٣٤٦ ؛ وابن قيم (أبو عبدالله محمد بن أبي بكر)؛ زاد المعاد في هدي خير العباد: ج٢، ص٢٠٥ ؛ والمحلى لابن حزم : ج٧، ص١٠٧.

(٢) أحكام القرآن للجصاص : ج١، ص٢٧٩.

(٣) الطّبري (أبو جعفر محمّد بن جرير) : تأريخ الأمم والملوك : ج٢، ص٢٢ ـ ٢٣، تحقيق: أبو الفضل ابراهيم، ط، روائع التراث العربي ـ بيروت ؛ والبلاذري (أحمد بن يحيى): فتوح البلدان: ٥٤٩ ،ط.

وقيل: فرض لكلّ من شهد بدراً خمسة آلاف من جميع القبائل».[١]

هكذا فضّل بعضهم على بعض في العطاء، حتّى بلغ العطاء لبعضهم ستين مرّة أكثر من الآخرين، وبذلك أوجد النظام الطبقي داخل المجتمع الإسلاميّ خلافاً لسنّة الرّسول، فاجتمعت الثّروة في جانب، وبان الإعسار في الجانب الآخر، وتكوّنت طبقة مترفة تتقاعس عن العمل.

ويبدو أنّ الخليفة أدرك خطورة الأمر في آخر حياته، فقد روى الطّبري، أنّه قال:

«لو استقبلت من أمري ما استبدرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين».[٢]

وكان لهذا التقسيم آثار سياسية سيئة طالت المجتمع الإسلاميّ، واستخدمها الولاة والحكّام وسيلة ضغط على معارضيهم من خلال إسلوب التّجويع وقطع العطاء. يقول السيّد العسكري:

«ومن اضرار تقسيم بيت المال على صورة عطاء سنويّ ـ مع التفضيل في العطاء ـ أنّ المسلمين أصبحوا بعد ذلك تحت ضغط الولاة، وكان الولاة يقطعون عطاء من خالفهم، ويزيدون في عطاء من وافقهم، مثل ما وقع في زمن الخليفة عثمان، وما وقع من زياد وابنه عبيد الله زمن ولايتهما على الكوفة».[٣]

اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر في الخمس:

ومن موارد اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر، منعهما أهل البيت عليهم السلام خمسهم، وخاصّة حقّ ابنة الرّسول صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام، والقضيّة مستفيضة في كتب التأريخ والموسوعات الرّوائية، وحفلت بها المصادر التأريخية.

وملخص القضيّة: بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وتنصيب السّقيفة لأبي بكر خليفة،

---

(١) روى عن ابن أبي الحديد: ج٣، ص١٥٤ في الطعن الخامس.

(٢) تأريخ الطّبري: ج٥، ص٣٣ في ذكر سيرة عمر.

(٣) السيد العسكري: معالم المدرستين: ج٢، ص٩٤.

استولى الصحابيان أبو بكر وعمر مرّة واحدة على كلّ ما تركه الرّسولﷺ من ضياع من بعده، ولم يتعرضا لشيء ممّا اقطع منها للمسلمين، عدا ما فعلا بفدك الّتي كان النبيّﷺ قد اقطعها ابنته فاطمةعليها السلام في حياته، فانهما استوليا عليها كما استوليا على سائر ضياع النبيﷺ ومن هنا نشأ الخلاف بين فاطمةعليها السلام وبينهما على ذلك، وعلى أرثها من الرّسولﷺ.

فيما يلي نماذج من بعض الرّوايات الّتي تشرح هذه القضيّة:

١. رواية عمر:

عن عمر: «لمّا قبض رسول اللهﷺ جئت أنا وأبو بكر إلى عليٍّ، فقلنا: ما تقول في ما ترك رسول اللهﷺ؟

قال: نحن أُحق النّاس برسول اللهﷺ.

قال عمر فقلت: والّذي بخيبر؟ قال والذي بخيبر.

قلت: والّذي بفدك؟ قال: والذي بفدك.

فقلت ـ أيّ عمر ـ أما والله حتّى تخروا رقابنا بالمناشير فلا».[1]

٢. رواية عائشة:

في صحيح البخاري، ومسلم، ومسند أحمد، وسنن أبي داود، والنسائي، وطبقات ابن سعد، واللفظ للأوّل:

عن عائشة: «إنّ فاطمةعليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبيّﷺ في ما أفاء الله على رسولهﷺ تطلب صدقة النبيّ، الّتي بالمدينة، وفدك، وما بقي من خمس خيبر.

فقال أبوبكر: إنّ رسول اللهﷺ قال: «لا نورث ما تركنا صدقة، إنّما يأكل آل محمد من هذا المال ـ يعني مال الله ـ ليس لهم أن يزيدوا على المأكل، وإنّي والله لا أغير شيئاً من صدقات النبيّ الّتي كانت عليها في عهد النبيّ، ولأعملن فيها بما

(١) الهيثمي (نور الدّين علي بن أبي بكر)، (ت ٨٠٧ هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفرائد: ج٩، ص٣٩، باب في ما تركه الرّسول، عن الطّبراني في الأوسط.

عمل فيها رسول الله ﷺ»[١].[٢]

وفي هذا الحديث سمّى أبو بكر تركة الرّسول: «الصّدقات» استناداً إلى الرّواية الّتي رواها هو عن الرّسول، بأنّه قال «ما تركنا فهو صدقة» ومنذ ذلك التأريخ وإلى يومنا هذا سمّيت تركة الرّسول بالصّدقات.[٣]

الحديث الثّاني: عن عائشة أيضاً: وأوّل هذا الحديث، كالحديث الماضي إلى قولها: «... فغضبت فاطمة بنت رسول الله ﷺ فهجرت أبابكر، فلم تزل مهاجرته حتّى توفيت، وعاشت بعد رسول الله ﷺ ستة أشهر، قالت عائشة: فكانت فاطمة تسأل ابا بكر نصيبها ممّا ترك رسول الله من خيبر وفدك وصدقته بالمدينة، فأبى أبوبكر عليها ذلك، وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله يعمل به إلاّ عملت به، فإنّي أخشى أن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ، فأمّا صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى عليٍّ وعبّاس، وأمّا خيبر وفدك فأمسكها عمر، وقال: هما صدقة رسول الله ﷺ كانتا لحقوقه الّتي تعروه ونوائبه وأمرهما إلى من ولي الأمر، قالت: فهما على ذلك إلى اليوم».[٤]

وفي هذا الحديث: يصرّح الخليفة بأنّ ضِياع رسول الله كانت لحقوقه الّتي تعروه ونوائبه، وأمرهما الى من ولي الأمر من بعده، إذن فهو الذي ينفق منها لحقوقه الّتي تعروه ونوائبه، وهذا هو معنى قول الخليفة في الحديث الأوّل: لأعملن فيها بما عمل فيها رسول الله، أيّ: لأنفقنّ منها لحقوقي الّتي تعروني ونوائبي.

والملاحظ في حديث عائشة إنّها اقتصرت في ذكرها مورد نزاع فاطمة مع ابي

---

(١) صحيح البخاري: ج٢، ص٢٠٠ ؛ سنن ابي داود: ج٢، ص٤٩ ؛ سنن النسائي: ج٢، ص١٧٩ ؛ الطبقات: ج٢، ص٣١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) معالم المدرستين: ج٢، ص١٤٨.

(٤) صحيح البخاري: ج٢، ص١٢٤ ؛ وصحيح مسلم، الحديث ٥٤، من كتاب الجهاد ؛ وتأريخ الاسلام للذّهبي: ج١، ص٣٤٦ ؛ وتأريخ ابن كثير: ج٧، ص٢٨٥، وسنن البيهقي: ج٦، ص٣٠٠ ؛ ومسند احمد: ج١، ص٦، والطبقات لابن سعد: ج٨، ص١٨.

بكر، بذكر مطالبتها إياهم إرث أبيها الرّسولﷺ، بينما كانت خصومتها معهم في ثلاثة أمور:

- مطالبتها إيّاهم بمنحة الرّسول.
- مخاصمتها إيّاهم في أرث الرّسول.
- مخاصمتها ايّاهم في سهم ذي القربى.(١)

يقول الإمام عليّعليه السلام في كتابه إلى عثمان بن حنيف واليه على البصرة: «بلى كانت في أيدينا فدك من كلّ ما أظلته السّماء، فشحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس قوم آخرين ونعم الحكم الله».(٢)

والخلاصّة: اجتهد أبوبكر فمنع ذوي القربى من سهامهم في الخمس، ومنع فاطمةعليها السلام من منحتها وأرثها من رسول اللهﷺ، واجتهد عمر فاستمر على منع ذوي القربى من سهامهم من الخمس، واجتهد فاستمر على مصادرة تركة الرّسول، وأخيراً لما انهالت الثّروة عليهم اجتهد وأراد أن يدفع إليهم بعضها كما روي:

«قال الإمام عليّ ـ في جواب سؤال من قال له: بأبي وأُمي ما فعل أبوبكر وعمر في حقّكم أهل البيت من الخمس...؟ ـ إنّ عمر قال: لكم حقّ ولا يبلغ علمي إذا كثر أن يكون لكم كلّه، فإن شئتم أعطيتكم منه بقدر ما أرى لكم، فأبينا عليه إلاّ كلّه فأبى أن يعطينا.(٣)

ثالثاً: نماذج من اجتهاد الخليفة عثمان:

يحدثنا تأريخ الخلافة بعد رسول اللهﷺ إنّ سيرة الشّيخين «أبي بكر وعمر»

---

(١) .السيد العسكري، معالم المدرستين: ج٢، ص١٢٩ ؛ وللتوسّع انظر: المصدر نفسه: ج٢، ص١٥٠، ١٥٧.

(٢) شرح نهج البلاغة: ج٤، ص٧٧. (مصدر سابق).

(٣) عن سنن البيهقي: ج٦، ص٣٤٤، باب سهم ذي القربى ؛ ومسند الشّافعي: ص١٨٧ باب قسم الفيء.

قد عرضت على الإمام عليّ للالتزام بها إلى جانب كتاب الله وسنّة رسوله، فأبى ذلك وقبلها عثمان بن عفان، ولم يلتزم بها بإجماع المؤرخين.

ولو أردنا أن نحصي موارد اجتهاد الخليفة عثمان لطال بنا المقال، ولكننا نورد بعض النماذج ونحيل الباقي إلى مطولات كتب السّيرة والتأريخ والأثر.

أوّلا: استعانته باقربائه واعطاؤهم الخمس وصدقات رسول الله ﷺ:

وفي هذا المجال يحدثنا التّأريخ إنّ عثمان قد قرّب المنحرفين عن الله ورسوله، وبعضهم ممّن طرده الرّسول من المدينة، مخالفاً بذلك سيرة الرّسول ﷺ وسيرة من سبقه، ومن نماذج ذلك:

أوّلا: إعطاء خمس فتوح أفريقيا مرّة لعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وأُخرى لمروان بن الحكم.

قال ابن الأثير في تأريخه: «أعطى عبد الله خمس الغزوة الأُولى، وأعطى مروان خمس الغزوة الثّانية، الّتي افتتحت فيها جميع أفريقيا».(١)

وقال الطّبري: «لمّا وجّه عثمان عبد الله بن سعد إلى إفريقية، كان الذي صالحهم عليه بطريق أفريقية (جرجير) ألفي ألف وخمسمائة ألف دينار وعشرين ألف دينار» وقال: «وكان الذي صالحهم عليه (عبد الله بن سعد) ثلاثمائة قنطار ذهب فأمر بها عثمان لآل الحكم، أو مروان».(٢)

ومن طريف ما ينقله البلاذري في أنساب الأشراف:

«إنّ مروان لمّا بنى داره بالمدينة دعا النّاس إلى طعامه وكان (المُسَّور) في من دعا، فقال مروان وهو يحدّثهم: والله ما أنفقت في داري هذه من مال المسلمين درهماً فما فوقه!!

فقال المسور: لو أكلت طعامك وسكت لكان خيراً لك، لقد غزوت معنا

(١) ابن الاثير (علي بن محمّد): الكامل في التأريخ: ج٣، ص٧١.

(٢) تاريخ الطّبري: ج١، ص٢٨١٨، وابن كثير (إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية: ج٧، ص١٥٢.

أفريقية وإنّك لأقلنا مالا ورقيقاً وأعواناً، وأخفنا ثقلا، فأعطاك ابن عفان خمس أفريقية، وَعُمِّلت على الصّدقات فأخذت أموال المسلمين...».[١]

والعبث بأموال المسلمين واتخاذ مال الله دولاً، ممّا اشتهر بين هؤلاء في عهد عثمان، حتّى تناولته الشّعراء في شعرهم، وقال في ذلك (أسلم بن أوس بن بجرة السّاعدي) من الخزرج، وهو الذي منع أن يدفن عثمان بالبقيع:

أُقْسِمُ بِاللهِ ربّ العِبَاد ... ما تَرَكَ اللهُ خَلْقاً سُدى
دعوتَ اللعينَ فادنيتَهُ ... خلافاً لسُنَةِ مَنْ قَدْ مَضى
وأَعطَيتَ مروانَ خُمسَ العِباد ... ظُلماً لَهُم وحميت الحمى[٢]

اجتهاده في تركة الرّسول ﷺ

أمّا اجتهاده في ما تركه الرسول ﷺ فقد قال أبو الفداء، وابن عبد البّر، واللفظ للأوّل: «واقطع مروان فدك، وهي صدقة النبيّ، الّتي طلبتها فاطمة من أبي بكر».[٣]

وقال ابن أبي الحديد: واقطع عثمان مروان فدك، وقد كانت فاطمة عليها السلام طلبتها بعد وفاة أبيها صلوات الله عليه، تارة بالميراث، وتارة بالنحلة، فدفعت عنها».[٤]

وقال ابن عبد ربه وابن أبي الحديد ـ واللفظ للأول ـ: «وتصدق رسول الله بمهزور ـ موضع سوق بالمدينة ـ على المسلمين فأقطعها ـ عثمان ـ الحارث بن الحكم أخا مروان»[٥].

كان هذا بعض ما انتهى إلينا من اجتهاد الخليفة عثمان في خصوص أمر الخمس وتركة الرّسول على عهده.

---

(١) البلاذري (أبو الحسن، أحمد بن يحيى): أنساب الأشراف: ج٥، ص٢٨.
(٢) المصدر نفسه: ج٥، ص٣٨.
(٣) تأريخ أبي الفداء: ج١١، ص٢٣٢، في ذكر حوادث سنة (٣٤) ؛ وابن عَبد رَبّه (شهاب الدّين أحمد بن أحمد)؛ العقد الفريد: ج٤، ص٢٧٣.
(٤) شرح نهج البلاغه: ج١، ص٦٧.
(٥) العقد الفريد: ج٤، ص٢٧٣ ؛ وشرح نهج البلاغه: ج١، ص٦٧.

وقد تجلى فقه واجتهاد عثمان حين إحتُجَ عليه في ذلك بأبي بكر وعمر اللذين لم يستعينا بالأقرباء، ولم يؤثروا أحداً منهم على غيره فقال:

«إنّ أبابكر وعمر قدتركا من ذلك ما هو حقّهما، وإنّي أخذت ما هو لي فقسمته في أقربائي».

وقال البيهقي ـ مبرّراً ـ في ما أقطع عثمان من تركة الرّسولﷺ ذوي قرباه: «تأوّل في ذلك ما روي عن رسول اللهﷺ إذا أطعم الله نبيّاً طعمة، فهي للذي يقوم من بعده، وكان مستغنياً عنها بماله فجعلها لأقربائه ووصل بها رحمهم».[١]

وكانت هذه التّصرفات من جملة الموارد الّتي سببت نقمة النّاس عليه؛ إذ يعود نقمتهم لأمرين:

أوّلا: لأنّ الخليفتين قبله كانا يضعان تلك الأموال في النفقات العامّة، وخصّصها عثمان لأقربائه.

ثانياً: موضع أقربائه من الإسلام وأهله! فقد نزل في ذم بعضهم القرآن الكريم[٢] وبعضهم أهدر رسول الله دمه[٣]....

أسباب اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات

من الواضح أنّ الاجتهاد الّذي يعتمد على الرأي والتّفكير الشّخصي لابدّ أن يقع فيه اختلاف من مجتهد إلى آخر، بل يقع الاختلاف في آراء المجتهد الواحد في المسألة الواحدة.

فعدم وجود قواعد مقرّرة للاجتهاد، أو موازين أُصوليّة معروفة من جهة، وتحكم الآراء والأهواء الذاتيّة من جهة أُخرى، يؤدي إلى الاختلاف قطعاً.

يقول الدّواليبي:

---

(١) البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين): سنن البيهقي: ج٦، ص٣١٠.

(٢) للتّوسع انظر : الزّمخشري (محمود بن عمر) : الكشاف : ج٢، ص٣٥ ؛ والبلاذري (أحمد بن يحيى) : أنساب الأشراف : ج٥، ص٤٩.

(٣) للتّوسع أُنظر معالم المدرستين: ج٢، ص١٦٤ ـ ١٦٦.

«كانت تردّ على الصّحابة أقضية لا يرون فيها نصّاً من كتاب أو سنّة، وإذ ذاك كانوا يلجأون إلى الاجتهاد، وكانوا يعبّرون عنه بالرّأي أيضاً، كما كان يفعل أبو بكر... وكذلك كان عمر يفعل....

ثمّ استشهد بما روي أن عمر كتب به إلى شريح وإلى أبي موسى، وقال: ولم يكن الصّحابة في اجتهادهم يعتمدون على قواعد مقرّرة، أو موازين معروفة، وإنّما كان معتمدهم لما لمسوا من روح التّشريع....

ثمّ قال في تعريف الاجتهاد: إنّه رأي غير مجمع عليه، فإذا أجمع عليه، فهو الإجماع، ولذلك فالاجتهاد بعد الإجماع في المنزلة».[1]

وقسم أنواع الاجتهاد إلى ثلاثة:

أوّلا: البيان والتّفسير لنصوص الكتاب والسنّة.

ثانياً: القياس على الأشباه ممّا في الكتاب والسنّة.

ثالثاً: الرّأي الّذي لا يعتمد على نصّ خاصّ، وإنّما على روح الشّريعة المبثوثة في جميع نصوصها معلنة: «إنّ غاية الشّرع إنّما هي المصلحة، وحينما وجدت المصلحة فثم شرع الله» وإنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».[2]

وقال: ولعلّ من أبرز المسائل الاجتهاديّة، والوقائع الّتي حدثت في عهد الصّحابة بعد وفاة النبيّ هي قضية قسمة الأراضي الّتي فتحها المقاتلون عنوة في العراق، وفي الشّام، وفي مصر.

فلقد جاء النصّ القرآني يقول بصراحة لا غموض فيها إنّ خمس الغنائم يرجع لبيت المال، ويصرف في الجهات الّتي عينتها الآية الكريمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾.[3]

---

(١) الدّواليبي (محمّد معروف): المدخل إلى أصول الفقه: ص١٤، ص١٧، ص٣٠، ص٥٣، ص٥٧.

(٢) المرجع نفسه: ص٩١ ـ ٩٥. وللتّوسع انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تأليف: ولي الله الدّهلوي، حقّقه وعلّق عليه: محمّد صبحي حَلاّق، وعامر حسين.

(٣) الأنفال، الآية ٤١.

أمّا الأخماس الأربعة الباقيّة فتقسّم بين الغانمين، عملاً بمفهوم الآية المذكورة، وبفعله عليه الصّلاة والسّلام حين قسّم خيبر بين الغزاة... .

وعملاً بالقرآن والسنّة جاء الغانمون إلى عمر بن الخطاب وطلبوا إليه أن يخرج الخمس لله، ولِمَن ذُكِر في الآية، وأن يقسّم الباقي بين الغَانِمين.

فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد إقتسمت وَورِثّت عن الآباء، وحيزت؟ ما هذا برأي!

فقال له عبد الرّحمن بن عوف فما الرّأي؟ ما الأرض والعلوج إلاّ ممّا أفاء الله عليهم.

فقال عمر: ما هو إلاّ ما تقول، ولست أرى ذلك...!!

فأكثروا على عمر وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا...؟

فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي.

فقالوا جميعاً الرّأي رأيك»[١] !!

وهكذا نجد الاستناد إلى الرأي كمصدر للفتوى عند الصّحابة في الاختلاف الذي وقع بين ابن عباسٍ وزيد بن ثابت في نصيب الأُم من تركة فيها زوج وأب وأُم... فقال ابن عباس: لها ثلث المال، وقال زيد بن ثابت: لها ثلث الباقي، فقال ابن عباس: أفي كتاب الله ثلث الباقي؟ فقال زيد: إنّما أقوال برأيي وتقول برأيك...[٢]

وهنالك أسباب أُخرى كثيرة لاختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهاد، منها ما يعود إلى درجة فهمهم للنصوص التّشريعيّة كفهم دلالات نصوص القرآن والسنّة، ومنها ما سببه المناهج الّتي يستندون إليها في الاستنباط الفقهيّ، وغيرها

(١) الدواليبي؛المدخل: ص٩٥.

(٢) القرطبي، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ج٢، ص٧٢.

من الأسباب الكثيرة الّتي أفرد لها بعض العلماء وبعض مؤلفاتهم وبحوثهم.[١]

(١) للتّوسع انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدّهلوي ؛ واختلاف الصّحابة للدّكتور أبو سريع ؛ ومحاضرات في أسباب الاختلاف للشّيخ علي خفيف ؛ واختلاف الفقهاء للطبري.

الفصل الرابع

بحوث أساسية في الاجتهاد بين السنّة والشّيعة

عناوين الفصل

المبحث الأوّل: تقسيم الاجتهاد ومراتب المجتهدين في المدرسة السّنية:

الاجتهاد المطلق.

الاجتهاد في المذهب.

الاجتهاد في المسائل الّتي لا رواية فيها.

اجتهاد أهل التّخريج.

اجتهاد أهل التّرجيح.

مناقشة التقسيم.

المبحث الثّاني: حقيقة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة.

المبحث الثّالث: تقسيم الاجتهاد بلحاظ حجّجه في مدرسة أهل البيت:

أ) الاجتهاد العقليّ.

ب) الاجتهاد الشّرعي.

المبحث الرابع: المعدات اللازمة لبلوغ مرتبة الاجتهاد.

أ) تأريخية مقدمات الاجتهاد.

ب) معدّات الاجتهاد العقليّ.

ج) معدات الاجتهاد الشّرعيّ.

المبحث الخامس: الاجتهاد المطلق والمتجزي

أ) الاجتهاد المطلق.

ب) الاجتهاد المتجزي.

المبحث السّادس: التّخطئة والتّصويب والمصلحة السّلوكية.

موقفنا من التخطئة والتّصويب والمصلحة السّلوكية.

المبحث الأوّل: تقسيم الاجتهاد ومراتب المجتهدين في المدرسة السنّية

يقسّم الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين إلى خمسة أقسام.

وهذا التّقسّيم من مختصات المدرسة السنّية، وحوتها كتبهم الأصوليّة، ولا يوجد لها ذكر في كلمات علماء الأصول من المنتسبين إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالشّكل الذي ذكر في الكتب الأصوليّة لأتباع المذاهب الأُخرى.

فلابدّ أوّلاً من ذكر ما ذكروه من الأقسام الخمسة، ثمّ تقيِّم ما ذكروه على ضوء معرفتنا لحقيقة الاجتهاد، والمعدات الّتي يجب أن تتوفر في المجتهد لتشارك في تكوين قدرته العلميّة على الاستنباط، ثمّ نقارن بين هذا التقسيم وحقيقة الاجتهاد وتقسيماته عند الشّيعة الإماميّة.

١. الاجتهاد المطلق:

ويصطلح عليه احياناً في كلماتهم بالاجتهاد المستقل، أو الاجتهاد في الشّرع، وهؤلاء هم الطبقة الأُولى من المجتهدين، وحدوده بـ «أن يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده» على نحو يكون مستقلا في منهاجه وفي استخراج الأحكام على وفق هذا المنهج، وبعبارة أُخرى هو: ـ كما يعبِّر العلماء ـ مجتهد في الأصول وفي الفروع».[1]

---

(١) (محمّد تقي) الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٥٩١، نقلاً عن كتاب الإمام الصّادق عليه السلام، لأبي زهرة: ص٥٣٧.

٢. الاجتهاد في المذهب:

ويطلق عليه الاجتهاد المنتسب، ويريدون به أن يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معين في الوقائع على وفق أصول الاجتهاد الّتي قررها إمام ذلك المذهب.[١]

٣. المجتهدون في المسائل الّتي لا رواية فيها:

«وهم الذين يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تُؤْثَر أحكام لها عن أصحاب المذاهب الأولين، بالبناء على قواعد المذهب»[٢] فهم يستندون في اجتهادهم على الأصول المجعولة من قبل إمام المذهب، وبالقياس على ما اجتهد فيها من الفروع.[٣]

٤. اجتهاد أهل التّخريج:

وقد عرّفوه بأنّه «الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم، أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين، فإليهم المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي يوجد في بعض أقوال الأئمة وأحكامهم».[٤]

٥. اجتهاد أهل التّرجيح:

ويراد به الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من الرّوايات المختلفة، وترجيح بعضها على بعض من جهة الرّواية، أو من جهة الدّراية، كأن يقول المجتهد منهم هذا أصح رواية، وهذا أولى النقول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس، أو أرفق للنّاس... .[٥]

وهنالك تقسيمات أُخرى لا تختلف عن هذا التقسيم اختلافاً جوهريّاً، إلاّ أنّها تتبع مناهج أُخرى في التقسيم قد تتوسع طبقات الفقهاء على ضوء هذه المناهج، كما فعل ابن عابدين في حاشيته على الدّر المختار[٦]، حيث جعل الفقهاء سبع

(١) خَلّاف (عبد الوهاب)، التّشريع الإسلامي: ص٣٤٢.

(٢) أبو زهرة (محمّد أحمد)، أصول الفقه: ص٣٧٥.

(٣) الأصول العامّة: ص٥٩٢ عن عبد الوّهاب خلّاف: ص٣٤٣.

(٤) خَلاّف، التشريع الاسلامي: ٣٤٣.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) ابن عابدين (محمّد أمين عمر)، حاشية ابن عابدين: ص٤.

طبقات، وقد تضيق ويتضائل عدّدها إلى أربع طبقات، كما فعل ابن القيم في أعلام الموقعين[١]، وبعضهم اتّبع منهجاً خلط فيه بين تقسيم الاجتهاد إلى الإطلاق والتّجزئة، والتّقسيم إلى الإطلاق والتّقيد.[٢]

مناقشة هذا التّقسيم

لقد ناقش السيّد الحكيم هذا التّقسيم مناقشة مستفيضة وأبدى ملاحظات قيّمة يمكن تلخيصها بما يلي:

ويلاحظ على التّقسيمات:

أوّلا: خروجها على أصول القسمة المنطقيّة، لخلطها بين قسم من الأقسام، وبين مَقْسَمِها بجعلها قَسِيماً لَمَقْسَمِها، والأنسب توزيعها ـ ومن وجهة منطقيّة ـ إلى قسمين: مطلق ومقيد، والمقيد: إلى الأقسام الأربعة الأُخرى، لوجود قدر جامع فيها وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين.

ثانياً: إنّ تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق، لا يلتئم مع واقع كون الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلاّ بعد حصوله على تلكم الخبرات والتّجارب، ومعرفتها معرفة تفصيليّة وخاصّة أصول الفقه.

ومن الواضح أنّ المجتهد المقيد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم، لعدم حصول المعرفة التفصيليّة لأصول الفقه لديه واجتهاده فيها؛ إذ مع اجتهاده فيها، وقيام الحجّة لديه عليها، كيف يسوغ له التّقليد بأصول مذهبه والسير ضمن أطاره الخاصّ، وربّما اختلف مع إمام المذهب في أصل من الأصول وكان لديه ممّا لا يصلح الاحتجاج به؟ وما الّذي يصنعه إِذْ ذَاك أَيخالف إِمام مذهبه فيخرج عن الانتماء إلى ذلك المذهب، أم يخالف رأيه فيعمد إلى العمل بغير حجّة؟

---

(١) خلاصّة التّشريع: ج٤، ص٢١٢.

(٢) الاجتهاد ـ محمّد بحر العلوم: ص١٤٣؛ نقلا عن الحراني في صفة الفتوى، والمغني: ج١٦، ص٢٣.

ثالثاً: إنّ جميع ما ذكروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أي قسم من أقسام المُقَيِّد، لأخذهم العلم، أو الظّن بالحكم الشّرعي، او الحجّة عليه، على اختلاف في مفهومه.

والمجتهد المُقَيِّد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه إلى الحكم الشّرعي، وغاية ما ينتهي إليه هو رأي امامه فعلا أو تقديراً.

أمّا العلم أو الظّن بكونه حكماً شرعياً، أو وظيفة كذلك فإنّ هذا لا يحصل إلاّ لمن قامت لديه الحجّة التفصيليّة على ذلك، وهي لا تكون إلاّ لإمام ذلك المذهب نفسه، لا للمستنبط وفق قواعده وأصوله.

والحقيقة أنّ هذا التّقسيم أشبه بتقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره».[1]

إلاّ أنّ القسم الأوّل من هذا التقسيم الخماسي يدخل تحت عنوان الاجتهاد المطلق عند الشّيعة الإماميّة، كما سوف يأتي بيانه، كذلك القسم الثاني؛ إذ إنّه اجتهاد مطلق لكنّه في حدود المذهب الفقهيّ الّذي ينتمي إليه هذا المجتهد أو ذاك، سواء كان من فقهاء المذاهب السنّية، أو كان من فقهاء الإماميّة، أمّا القسم الثّالث فإنّ أُريد به وصول المجتهد إلى الوظيفة العمليّة عند فقدان الدليل الشّرعي، فإنّه من الاجتهاد المطلق أيضاً؛ إذ يكون مرجع المجتهد لبيان الوظيفة العمليّة القواعد العامّة الأُصولية، والّتي يصطلح عليها بـ (الأُصول العمليّة) كالبراءة والاستصحاب والاحتياط، والّتي قام الدليل القطعيّ على حجيّتها. إمّا القسمين: الرابع والخامس فقد يدخلان تحت عنوان الاجتهاد؛ إذ التّخريج والتّرجيح من صميم عمل المجتهد، ويحتاج إلى مقدّمات وآليات علميّة تمكنه من ذلك.

المبحث الثّاني: حقيقة الاجتهاد عند الشّيعة اتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام

يعتقد البعض إنّ اجتهاد الشّيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق، وإنّما هو من

(١) (الحكيم) محمّد تقي، الأصول العامّة: ص٥٩٣ ـ ٥٩٤، بتلخيص.

قبيل الاجتهاد المُنتَسِب، لاعتقاده بأنّه: «رسمت له المناهج من بيان أحكام النسخ والعموم وطريق الاستنباط، والتّعارض بين الأخبار، وحكم العقل، وإن لم يكن نصّ، وكل هذا يقتضي أن يطبق في اجتهاده لا أن يرسم ويخطّط، فهو يسير في اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه ولا يبتعد عنه يمنة ولا يسرة، وبهذا النظر يكون في درجة المجتهد المنتسب».[1]

ويردّ على هذا الرّأي:

أوّلا: إنّ فيه غفلةً أو تغافلاً عن وظيفة الإمامة لدى الشّيعة.

يقول السيّد محمّد تقي الحكيم في الردّ على هذا الرّأي: الّذي يبدو أنّ الاستاذ أبا زهرة، كان يرى في أئمة أهل البيت عليهم السلام إنّهم مجتهدون في كل ما يأتون به من أحكام، وحسابهم حساب بقية أئمة المذاهب، مع أنّ الشّيعة لا يرون في أئمتهم ذلك، وإنّما يرونهم مصادر تشريع يرجع إليهم لاستقاء الأحكام من منابعها الأصليّة، ولذلك اعتبروا ما يأتون به من السنّة... فأقوال أهل البيت مصدر من مصادر التّشريع لديهم، وهم مجتهدون في حجيتها كسائر المصادر والأصول.

أمّا بقية أئمة المذاهب، فهم لا يعدون كونهم من المجتهدين الّذين يجوز عليهم الخطأ، ولذا كان ما يأتون به من أصول قابلا للنظر فيه فلا يكون حجّة على الغير.

ثانياً: إنّ أدلّة الشّيعة على الحجّج ـ على اختلافها ـ لم تقتصر على أحاديث أهل البيت عليهم السلام، بل تجاوزتها إلى: الكتاب العزيز، والسنّة النبويّة، والسيرة القطعيّة، وبناء العقلاء. وحكم العقل، وغيرها، على اختلاف في صلوح بعضها للاستقلال بالدّليلية، أو الانتظام ضمن غيرها من الأصول.

ثالثاً: إنّ مجتهدي الشّيعة لا يسوغون نسبة أيّ رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككل، سواء كان في الفقه أم الأصول أم الحديث، بل يتحمل كلّ مجتهد مسؤولية رأيه الخاصّ، نعم ما كان من ضروريات المذهب يصح نسبته اليه.

---

(١) أبو زهرة (الشّيخ محمّد)، الإمام الصّادق عليه السلام حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص٥٤٠.

رابعاً: إنّ تسمية الشّيعة مذهباً في مقابل بقية المذاهب لا نعرف له أساساً، ماداموا لا يعتبرون ما يأتي به أئمتهم عاكساً لآراءهم الخاصّة، وإنّما هو تعبير عن واقع الإسلام من أصفى منابعه، فهم في الحقيقة مجتهدون ضمن إطار الإسلام، وهو معنى الاجتهاد المطلق.

وإنكار أبي زهرة لهذه الصّفة في أئمتهم، ومناقشته لبعض ما جاؤوا به من أدلّة على عصمتهم، وكونهم من مصادر التّشريع، لا يُخْرِج مجتهدي الشّيعة عن كونهم مجتهدين مطلقين، حتّى مع فرض الخطأ فيهم ـ كمجتهدين ـ لأنّ اختلاف أبي حنيفة مثلا مع الشّافعي في بعض أصوله، لا يخرجه عن كونه مجتهداً مطلقاً، مادام أبو حنيفة مؤمناً بمصدره التّشريعي.[1]

وكلام السيّد الحكيم في ردّ ما قال الشيخ أبو زهرة حول مبدأ الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، كلام متين ويعكس وجهة نظر مدرسة أهل البيت حول الاجتهاد، وقد بيّنا سابقاً أنّ أهمّ ما يميّز الفقه الإماميّ عن بقية المدارس الفقهيّة الأُخرى ميزتان هما:

أوّلا: الارتباط المباشر بأهل البيت:، الّذي أعطاها ميزة الإثراء والسّعة والحصانة.

وثانياً: انفتاح باب الاجتهاد، ضمن ضوابط دقيقية ومحكمة بعيداً عن مبدأ اجتهاد الرّأي، أو الاستناد إلى الأدلّة، الّتي لم تثبت حجّيتها من الشّارع.

وقد تغافل أبو زهرة وكلّ من كتب عن الفقه الشّيعي من أهل السنّة عن هاتين الميزتين في الفقه الشّيعي الإماميّ، ولهذا وغيرها من الأسباب نفوا الاجتهاد المطلق عند مجتهدي الشّيعة.

قد يقال: يكفي لصحة وصدق كون الفقيه «مجتهداً مطلق» أن يكون مجتهداً في إطار المذهب الذي ينتسب إليه، ولا يعتبر في صدق التّسمية أن يكون مجتهداً في مذهب أو مذاهب أُخرى.

---

(١) الحكيم؛ الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٥٥٤ ـ ٥٥٦، بتلخيص.

ومع إحراز كونه مجتهداً تترتب عليه آثار الشّرعية الواردة في الأدلّة، من قبيل: وجوب عمله لنفسه برأي نفسه، وحرمة تقليده لغيره في عمل ومشروعية اتباع الغير له في الفتوى والقضاء، إلى غير ذلك من حدود وصلاحيات المجتهد.

فيقال: نعم من توفر على القدرة العلميّة للاستنباط ومارس ذلك بمقدار يعتد به، فهو فقيه ومجتهد مطلق، ولكن في حدود وإطار مذهبه فقط، وليس مجتهداً على الإطلاق في فقه الشّريعة الإسلاميّة.

والظّاهر أنّ معظم فقهاء مذاهب الفقه الإسلامي من الإماميّة وغيرهم مجتهدون في مذاهبهم فقط، وليسوا مجتهدين (على الإطلاق). والذين نرجّح أنهم كانوا مجتهدين على الإطلاق من الإماميّة آحاد معدودون ممّن اطلعنا على سيرهم ووصلت إلينا كتبهم، الّتي أوردوا فيها أقوال فقهاء المذاهب الأُخرى في كثير من مسائل الفقه وناقشوا ووافقوا في بعضها وخالفوا في بعضها، منهم السيّد المرتضى، والشّيخ الطّوسي، والعلاّمة الحلّي، والشّهيدان الأوّل والثّاني.

وأمّا من غير الإماميّة من فقهاء المذاهب، فالظّاهر أنّ فيهم مجتهدين على الإطلاق في غير مذهب الإماميّة الذين كانوا غير معترف بهم في بعض الحقب التأريخية السيئة، وعند فقهاء بعض المذاهب من ذوي الأهواء والتّعصب، فكانوا لذلك «لا يأبهون بمذهب الإماميّة، ولا يقيمون له وزناً، ولعلّهم كانوا يتحرّجون من إظهار عنايتهم بفقهه ومعرفتهم به».[1]

فإن كان الشّيخ أبو زهرة وغيره من علماء السنّة ينكرون وجود الاجتهاد المطلق عند الشّيعة، بمعنى الاجتهاد المطلق في الشّريعة الإسلاميّة لتشمل كافة المذاهب الفقهيّة، فهذا مُسلّم عند الجميع، الإماميّة؛ وغيرهم من فقهاء المذاهب الأُخرى، فلماذا ننفي الاجتهاد عن مجتهدي الشّيعة ولا ننفيه عن غيرهم؟

---

(١) شمس الدّين: الاجتهاد والتّقليد: ١٤٢.

المبحث الثّالث: تقسيم الاجتهاد بلحاظ حججه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

للسيّد محمّد تقي الحكيم في الأصول العامّة تقسيم قيّم يرتكز على أساس اختلاف مصادر الاجتهاد من حيث الطريقيّة أو الحجيّة الذّاتية، أو المجعولة بالشّرعي، فيقسم الاجتهاد استناداً إلى ذلك إلى قسمين:

١. الاجتهاد العقلي:

ويقصد به «ما كانت الطريقية او الحجّية الثّابتة لمصادره عقلية محضة، غير قابلة للجعل الشّرعي، وينتظم في هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجداني بمدلوله كالمستقلات العقليّة، وقواعد لزوم دفع الضرّر المحتمل، وشغل الذّمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينيّاً، وقبح العقاب بلا بيان وغيرها».[١]

٢. الاجتهاد الشّرعي:

ويراد به: «كل ما أحتاج إلى جعل او إمضاء لطريقيته أو حجّيته، ويدخل ضمن هذا التّقسيم الإجماع، والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجّج والأصول العمليّة، ممّا يكشف عن الحكم الشّرعي، أو الوظيفة المجعولة من قبل الشّارع عند عدم اكتشافه.

ثمّ أخذ السيّد في بيان معدات الاجتهاد في كلا قسميه حين قال: وإذا صح هذا التّقسيم فإنّ علينا أن نبحث كلّ ما يتوقف عليه من معدات تيسيراً لطالبي الاجتهاد في بلوغ مراتبه».[٢]

تعقيب على التّقسيم

وقبل بيان المعدات اللازمة لبلوغ مرتبة الاجتهاد لابدّ من التعقيب على هذا التّقسيم.

---

(١) الحكيم؛ الأُصول العامّة للفقه المقارن: ص٥٧١.

(٢) المرجع نفسه: ص٥٧١.

فإنّ هذا التّقسيم وإن كان مستوعباً لجملة من المصادر الاجتهادية شرعيّة وعقليّة، إلاّ أنّه ركّز على أساس منشأ اعتبارها لا على أساس طبيعة الكاشفيّة فيها.

فالأنسب بوظيفة الاجتهاد والمجتهد، أن يقسم بلحاظ طبيعة ما تكشف عنه هذه المصادر من حكم، أو وظيفة، أن يقسَّم إلى قسمين:

١. الاجتهاد الكاشف عن الحكم الواقعي.

٢. الاجتهاد الكاشف عن الحكم الظّاهري، أو الوظيفة.

وميزة هذا التّقسيم: أنّه يضع هذه المصادر في موضعها الطبيعي من حيث تدرج أعمالها من قبل المجتهد عند إرادة استنباط الأحكام أو الوظائف منها.[1]

المبحث الرابع: المعدات اللازمة لبلوغ مرتبة الاجتهاد

تأريخيّة مقدمات الاجتهاد:

يتوقف الاجتهاد كغيره من العلوم على كثير من المقدّمات والعلوم المساعدة، ومن دون معرفة هذه المقدّمات والعلوم لا تحصل للشخص القدرة العلميّة على استنباط الأحكام الشّرعيّة.

وعندما نعود إلى تأريخية توقف الاجتهاد على هذه الكثرة من العلوم نجدها قد حدثت في عهد متأخر عن القرون الإسلاميّة الثلاثة الأُولى، وإنّ الاجتهاد قبل هذا التأريخ لم يكن يتوقف على هذه الكثرة من العلوم والّتي ذكرها علماء الأُصول مؤخراً في كتبهم.

ففي عصر الصّحابة والتّابعين وعصر تكوين المذاهب وما بعدها... لم تكن معرفة الأحكام واستنباطها من أدلتها تتوقف على مقدّمات كثيرة وعلوم متشعبة، بل أنّ كثيراً من هذه العلوم لم تكن مدوّنة أو مقرّرة كمتون تدريسيّة.

لقد كان الاجتهاد والإفتاء في القرون الثلاثة الأُولى يعتمد على متون الرّوايات،

(١) للتّوسع انظر: بحر العلوم (محمّد)، الاجتهاد: ص١٣١، (مرجع سابق).

ومهمّة الفقيه اقتصرت على نقل الرّواية بالنصّ، أو المعنى، فنشأ عندنا ما يعرف بالفقه الرّوائي، ونموذجه المعروف بعض كتب الشّيخ الصّدوق (ت ٣٨١ هـ) كالهداية والمقنع، وكتاب «النهاية» للشّيخ الطّوسي (ت ٤٦٠ هـ).

فلم يكن الاستنباط من ظاهر الرّواية والإفتاء بها يتوقف على مقدّمات اللغة من نحو وصرف وبلاغة، أو على مقدّمات عقليّة كالمنطق والأقيسة وأشكالها، ولا على المقدّمات الأُصوليّة بشكها الواسع المتشعب.. ويعود السبب في ذلك إمّا لمعرفة هؤلاء الفقهاء بما تلزم معرفته بالسّليقة والمعايشة، وإمّا لعدم الحاجة إليها، لعدم توقف الاجتهاد عليها.

والذي حصل بعد ذلك هو إندراس وضياع الكثير من النصوص، والابتعاد عن عصر النصّ، وفقدان القرائن الّتي كانت تعين على فهم النصّ، وحدوث الوضع والتّحريف بالإضافة إلى حدوث التّصحيف والخطأ في النقل.. كل ذلك وَلَّدَ الحاجة إلى معرفة علوم الحديث من حيث الأسناد والرّجال والمتن.. فنشأ علمي الدّراية والرّجال اللذان يتوقف على معرفتهما الاجتهاد.

كذلك أدى ضعف الوّعي اللغوي عند العرب أنفسهم، واشتغال غير العرب من المسلمين بتحصيل الفقه وعلوم الشّريعة الأُخرى... كلّ ذلك أدّى معرفة ودرس العربية لغة ونحواً وصرفاً وبلاغة.

ومن خلال بعض المشتغلين بالمنطق والفلسفة من الفقهاء، دخلت مصطلحات هذين العلمين إلى عالم الفقه، حيث استخدموا تلك المصطلحات من قبيل (الإنية، والماهية، و...) للتعبير عن المفاهيم والقضايا الشّرعية، ممّا أدّى إلى استغلاق بعض المعاني الشّرعية وتعسر فهمها على غير المتضلع بها، ممّا يعني لزوم تعلّمها.

وهكذا حصلت الحاجة إلى اتقان مقدّمات وعلوم مساعدة لتحصيل القدرة العلميّة على بلوغ درجة الاجتهاد.

وبمرور الزّمن زاد عدّد هذه المقدّمات وتشعبة عناوينها بشكل واسع، وغير معقول! فهل يعقل أن يتوقف الاجتهاد على علم الفلك، والرّياضيات، والهندسة، وعلم التأريخ، وعلم الكلام، وعلم الجغرافيا، وفنون الشّعر والأدب؟ بالإضافة

إلى علم المنطق والفلسفة[١]؟

وعلى أيّ حال، فقد اعتبروا أنّه لابدّ للفقيه من معرفة جملة من العلوم ممّا يتوقف الاجتهاد على معرفتها، وقد اتفقت كلمات بعضهم على جملة منها، وانفرد بعضهم باشتراط جملة أُخرى.

وقد وجدنا إنّ ما قام به السيّد الحكيم في تقسّيم هذه المعدات إلى معدات الاجتهاد العقليّ، ومعدات الاجتهاد الشّرعي، هو تقسيم مبتكر وشامل، لذا نذكره هنا بتلخيص وتوضيح.

معدات الاجتهاد العقليّ:

يتوقف الاجتهاد العقليّ على خبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقيّة، وخاصّة تلك الّتي تركز عليها أصول الأقيسة بمختلف أشكالها؛ لأنّ فيها وفي بقية قواعد المنطق، كما يقال ـ العصمة عن الخطأ في الفكر، شريطة أن يتعرّف عليها في منابعها السّليمة، أمثال المعاهد الإسلاميّة الّتي عنيت بالدّراسات المنطقيّة والفلسفيّة، وإدخال الاصلاحات عليها، لا ممّا أخذ وترجم حديثاً عن الغرب لكثرة ما فيها من الخلط في المفاهيم.

معدات الاجتهاد الشّرعي:

أمّا الاجتهاد الشّرعي فهو يتوقف على الإحاطة بعدّة خبرات، وهي مختلفة باختلاف تلكم الطرق المجعولة، أو الممضاة من قبل الشّارع المقدّس، فبالنسبة إلى الطّرق غير المقطوعة أسانيداً ودلالّةً، أو هما معاً، نحتاج إلى عدّة خبرات يتصل بعضها بتحقيق النصّ وصحة نسبته إلى قائله، أو يتصل بكيفيات الاستفادة من النصّ في مجالات التماس الحكم، أو الوظيفة منه بعد تصحيح نسبته.

معدات نسبة النصّ لقائله وهي كثيرة وأهمها:

١. أن يكون على علم بفهرست كلّ ما يرتبط بهذه النصوص وتبويبها ومعرفة

(١) انظر: المستصفى للغزالي: ج٢، ص٣٥١ ؛ والأحكام لابن حزم: ج٢، ص١١٨ ؛ والرّوضة البهية للشّهيدين: ج٣، ص٦٥.

مظانها في كتبها الخاصّة، أمثال الصّحاح والمسانيد والموسوعات الفقهية، ليسهل عليه إلتّماس ما يريد استنباط الحكم منه من بينها، على نحو يوجب له الإطمئنان بعدم وجود ما يخالفها، أو يضفي بعض الأجواء عليها.

٢. أن تكون له خبرة بتحقيق النصوص والتأكد من سلامتها من الخطأ، أو التّحريف؛ وذلك بالبحث ومعرفة قواعد التّحقيق.

٣. التّأكد من سلامة رواتها ووثوقهم في النقل، بالرجوع إلى الثّقاة من أرباب الجرح والتعديل.

٤. إلتماس الحجّية لها من قبل الشّارع باعتبارها من أخبار الآحاد، الّتي لا توجب قطعاً بمضمونها.

٥. أن تكون له خبرة بالمرجحات الّتي جعلها الشّارع، أو أمضاها عند التّعارض بينها.

معدات الاستفادة من النصّ:

وهي كثيرة أيضاً أهمّها:

١. أن تكون له خبرة لغوية تؤهله لأن يفهم مواد الكلمات، ويؤرّخ لها على أساس زمني، ليتمكن من أن يضعها في مواضعها الطبيعيّة لها، ويفهمها على وفق ما كانوا يفهمون من معانيها في زمنها ويكفي القدرة على استخراج المعاني من مظانها اللغويّة من كتب اللغة.

٢. أن يكون له علم بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصّة، كهيئات المشتقات، وصيغ الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتّقييد، والهيئات الدالّة على المفاهيم، الّتي عنيت ببحثها كتب «أصول الفقه» القديمة، ولم تعنِ بها كتب اللغويين عناية هامة.

٣. أن يحيط معرفة بمسائل النحو والتّصريف بالمقدار الذي يؤهله لتمييز حركات الإعراب، وما تكشف عنه من اختلاف المعاني.

٤. أن يكون على درجة عالية في فهم أساليب العرب من وجهة بلاغية

وتقييمها، وإدراك جملة خصائصها.

وبما أنّ أهمّ مصادر التّشريع عندنا هو «الكتاب والسنّة»، وهما في أعلى مستويات البلاغة، وبخاصّة القرآن الكريم، فإن فهمهما ممّا يحتاج إلى حس بلاغي لا يتوفر إلاّ في القليل من البلغاء، يفضل تتبع واستظهار وتقييم كثير من النصوص البليغة في عصر القرآن وغيره.

٥. أن يكون له إحاطة تأريخيّة بالأزمان الّتي رافقت تكوّن السنّة، وما وقع فيها من أحداث، ليستطيع أن يضع النصوص التّشريعيّة في موضعها الزّمني، وفي أجوائها وملابساتها الخاصّة.

٦. أن تكون له خبرة بأساليب الجمع بين النصوص، كتقدّيم الناسخ على المنسوخ، والخاصّ على العامّ، والمطلق على المقيّد، وكالتّعرف على موارد حكومة بعض الأدلّة على بعض أو ورودها عليها.

٧. أن يكون على ثقة ـ بعد اجتياز المرحلة السّابقة وتحصيل ظهور النص ـ بحجّية مثل هذا الظهور.

هذا كلّه بالنسبة إلى الطرق الكاشفة عن الكتاب والسنّة، سواء ما يتصل بالسّند بالنسبة إلى السنّة، أم الدلالّة بالنسبة إليهما.

أما الطّرق الأُخرى الكاشفة عن الحكم، أو الوظيفة من غير طريقهما، فحسب الفقيه أن يحيط منها بما حرّر في كتب الأصول الموسعة ليعرف الحجّة منها من غير الحجّة، ويعرف موارد جريانها وأصول الجمع بينها، ولا يقتصر في ذلك كلّه على الأخذ برأي فريق دون فريق، بل يمحصها جهده، ويكّون لنفسه رأياً، لأنّ التّقليد في أصول الفقه محق للاجتهاد من أساسه، بل الاجتهاد في واقعه لا يعدو معرفة هذه الحجّج وموارد تطبيقها معرفة تفصيليّة.[1]

وهذا التّقسيم المبتكر لمعدّات الاجتهاد بكلا قسميه (العقليّ والشّرعي) يشمل

(١) الأصول العامّة: ص٥٦٩ ـ ٥٧٦، بتلخيص واقتباس. وللتّوسع انظر: المستصفى للغزالي: ج٢، ص١٧٠ ؛ وإرشاد الفحول للشوكاني: ج٢، ص٢٠٦.

كلا المدرستين السنّية والشّيعيّة وإذا وجدت بعض الفوارق، فهي فوارق جزئية لا تخل بأصل التّقسيم ومعداته اللازمة.

والميزة الأساسية المهمّة في هذا التقسيم إنّها تشمل مناهج الاستدلال والاجتهاد عند السنّة والشّيعة، ومن دون الإخلال بالمباني الّتي يستند إليها فقهاء كلا المدرستين.

المبحث الخامس: تقسيم الاجتهاد إلى المطلق والمتجزي عند السنّة والشّيعة

قسّم الاجتهاد بلحاظ الإطلاق والتجزئة عند السّنة والشّيعة إلى قسمين:

الأوّل ـ الاجتهاد المطلق.

الثّاني ـ الاجتهاد المتجزي.

وتقسّيم الاجتهاد إلى هذين القسمين لا يختصّ بمبدأ الاجتهاد عند الإماميّة فقط، وإنّما يشمل المذاهب الأُخرى، ولهذا سوف نستعرض آراء علماء المدرسة السنّيّة في ثنايا البحث.

الف) الاجتهاد المطلق:

وعرف بـ «ما يتقدر به على استنباط الأحكام الفعليّة من إمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلا، أو نقلا في الموارد الّتي ظفر فيها بها».[١]

الاجتهاد المتجزي:

وعرّف بما يقدر به على استنباط بعض الأحكام.[٢]

ويقع الكلام في كلا القسمين ضمن جملة من البحوث الأصوليّة، نلخص بعضها بما يلي:

---

(١) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ج٢، ص١٨٠ مع حاشية المشكيني.

(٢) المصدر نفسه.

أوّلا: البحث في امكان الاجتهاد المطلق وعدم امكانه

وقد انقسم الأصوليون في هذا المورد إلى قسمين:

١. القائلون بالإمكان:

يتّضح من تعريف الآخوند (من فقهاء الشّيعة الإماميّة) للاجتهاد المطلق هو حصول القدرة الكاملة على استنباط جميع الأحكام، بعد توفر جملة ما يتوقف عليه الاستنباط من معدات فالاجتهاد المطلق ممكن.

و وجهة نظر هؤلاء القائلين بامكان الاجتهاد المطلق من فقهاء السنّة أنّهم يرون أن الاجتهاد: «ملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص، واستخراج الأحكام الشّرعيّة منها، واستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه، فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد وتكّونت له هذه الملكة، لا يتصور أن يقتدر في موضوع دون آخر».[١]

وتوفر مثل هذه الملكة ممكنة لتوفر معداتها فالاجتهاد المطلق المستند إليها ممكن اذن.[٢]

٢. القائلون بعدم الإمكان:

أمّا القائلون بعدم امكان الاجتهاد المطلق، فكأنّ وجهة نظر هؤلاء ما يلاحظونه من قصور البشر بما له من طاقات متعارفة عن استيعاب جميع الأحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها، حتّى المستجدة منها، ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادة على البشر.

مستدلين على ذلك بتوقف الأعلام عن الإجابة في كثير من المسائل، ولو كان مقتدراً على ذلك لما توقف، كما حصل لمالك إذ سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها، وقال في الباقي لا أدري.[٣]

---

(١) خَلاّف (عبد الوهاب)، علم أصول الفقه: ص٢٦٢، (مرجع سابق).

(٢) بحر العلوم (محمّد) الاجتهاد: ص١٣٣، (مرجع سابق).

(٣) الغزالي، المستصفى: ج٢، ص١٠٣، (مصدر سابق).

وأجاب الشّوكاني عن هذا: «بأنّ عدم الإجابة لا تكشف، عن عدم الإحاطة إذ ربّما كان ذلك لمانع، أو لورع، او لعلمه بأنّ السّائل متعنت، وقد تحتاج بعض المسائل إلى فريد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال».[١]

كما أجاب الآخوند: «بأنّ عدم التّمكن من الإجابة والتردد وأمثالها، إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لأجل عدم دليل يساعد في كلّ مسألة عليه، أو عدم الظفر به، بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع وقصور الباع، أمّا بالنسبة للحكم الفعلي، فلا تردد لهم أصلا».[٢]

والظّاهر أنّ القائلين بالامتناع فسروا الاجتهاد المطلق بفعليّة الاستنباط، وفعليّة الاستنباط لجميع الأحكام ممتنعة عادة، لعدم توفر الوقت لاستيعاب جميع الأحكام بالنسبة إلى العمر الطبيعي لأيّ إنسان.

بينما يرى القائلون بإمكان الاجتهاد المطلق، أنّه من قبيل الملكة، الّتي توفر له القدرة على استنباط الاحكام، وهي غير ممتنعة عادة.

«وعلى هذا فالنزاع بينهما مبنائي، وكلاهما ـ في حدود مبناه ـ على حقّ، وإنّما الخطأ واقع في أحد المبنيين».[٣]

ثانياً: البحث في امكانية الاجتهاد المتجزئ وعدمه

وقد عرّف الاجتهاد المتجزئ «ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام».[٤]

والذي يوحيه لنا التّعريف بأنّه القدرة على استنباط بعض الأحكام دون البعض، وأنّه يمكن لشخص واحد أن تحصل له ملكة الاجتهاد في قسم من المسائل، ولم تحصل له في القسم الآخر، أيّ أنّه يتوفر على قسم من المعدات دون قسم.

---

(١) إرشاد الفحول: ج٢، ص٢٥٥، (مصدر سابق).

(٢) ألكفاية: ج٢، ص١١٨، (مصدر سابق).

(٣) الأصول العامّة للفقه المقارن، ص٥٨٣، (مرجع سابق).

(٤) كفاية الأصول: ج٢، ص١٨٠، (مصدر سابق).

وللأُصوليين اختلاف كبير في امكان الاجتهاد المتجزئ،أو عدمه، وانتهى بذلك إلى أقوال ثلاثة:

١. امكان التجزئ ووقوعه.

٢. لزوم التجزئ لمن أراد الاجتهاد المطلق.

٣. استحالة القول بالتجزئ.

وفيما يلي نستعرض هذه الأقوال الثّلاثة في حدود ما اطلعنا عليه من آراء ثمّ نختار الرّأي المناسب:

أوّلا: لزوم تجزئ الاجتهاد:

وقد تفرد بالقول بوجوب التجزئ لمن أراد الاجتهاد المطلق من علماء مدرسة أهل البيت المرحوم الآخوند كاظم الخراساني صاحب الكفاية.

يقول: «بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ، للزوم الطفرة»[1].

وعلى حد رأي هذا المحقّق لابدّ أن يكون الاجتهاد المطلق مسبوقاً بالتجزئ، فالمجتهد في بادي أمره يكون في دائرة ضيقة، أيّ يتمكن من الاستنباط في بعض الأبواب الفقهيّة الّتي لا تحتاج إلى مقدّمات كثيرة، ثمّ يتوسع شيئاً فشيئاً، ويترقى حتّى يتمكن من استنباط الأحكام في أبواب الفقه جميعاً.

ثانياً: امتناع التجزئة:

وقد ذهب قسم من الأصوليين إلى امتناع التجزئ في الاجتهاد.

يقول الشّوكاني:

«ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزئ الاجتهاد، فإنّهم قد اتفقوا على أنّ المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتّى يحصل له غلبة الظّن بحصول المقتضي وعدم المانع، وإنّما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأمّا من ادّعى الإحاطة بما يحتاج إليه في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من

(١) كفاية الأصول: ج٢، ص١١٩ ـ ١٢٠ مع حاشية المشكيني.

غلبة الظّن بذلك، لأنّه لا زال يجوّز الغير ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال: «قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه».[١]

وقد يقرب الامتناع بأنّ ملكة الاستنباط أمر بسيط، وبساطتها تدعو إلى استحالة تجزئته، وكذا لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لا ملكته، فإنّه أيضاً غير قابل للتبعيض.

وإلى هذا التّقريب أشار صاحب مصباح الأصول بقوله: «فقد ذهب جماعة إلى استحالته، بدعوى أنّ ملكة الاستنباط أمر بسيط وجداني، والبسيط لا يتجزأ، فإن وجدَت فهو الاجتهاد المطلق، وإلاّ فلا اجتهاد أصلا، وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لا ملكته، فإنّه أيضاً بسيط غير قابل للتبعيض».[٢]

ولكن المرحوم الخراساني أجاب عن بساطة الملكة بقوله: «بساطة الملكة وعدم قبولها التّجزئة لا يمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه».[٣]

كما أجاب السيّد الخوئيﷺ عن شبهة عدم الامكان بقوله: «فإنّ المراد بالتجزئ ليس التّبعض في أجزاء الكلّ حتّى يستحيل فيه لكونه أمراً بسيطاً، بل المراد به التّبعيض في أفراد الكلي؛ إذ كما أنّ نفس الأحكام يغاير بعضها بعضاً كذلك استنباطها، فإنّ استنباط مسألة منها يغاير استنباط مسألة أُخرى.

وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي حصولها في مسألة وعدم حصولها في مسألة أُخرى، كما هو واضح، وعليه فلا مانع من أن تحصل للشّخص ملكة في مسألة من مسائل الفقه، لسهولة مقدماتها، أو مهارته فيها، ولا تحصل في مسألة أُخرى منها لصعوبة مقدماتها، أو لعدم مهارته فيها.

---

(١) الشّوكاني، ـ ارشاد الفحول: ج٢، ص٢٧٥، وراجع التّحرير: ص٥٢٤ ويعتبر الشّوكاني من كبار علماء الزّيدية إلاّ أنّ آراءه الفقهية والأُصولية قريبة جداً من آراء المذاهب السنّية.

(٢) البهسودي(محمّد سرور الواعظ)، مصباح الأصول: ج٣، ص٤٤١، تقريراً لأبحاث السيد أبوالقاسم الخوئي الأصولية.

(٣) الكفاية: ج٢، ص١٢٠.

وما ذكرناه جار في بقية العلوم أيضاً، فإنّه يجوز أن تحصل للشّخص ملكة حفظ اللسان من الخطأ في أبواب المرفوعات من الفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها، ولا تحصل له في أبواب المنصوبات والمجرورات.

نعم، لو كان المراد بالتجزئ التبعض في أجزاء الكلّ صح ما ذكروه من الاستحالة المزبورة».[١]

ثالثاً: امكان تجزئ الاجتهاد:

أمّا إمكان التجزئ فالأكثر ـ فيما يبدو ـ ذهب إلى القول بإمكانه ووقوعه، وهو الذي تبناه الغزالي، وابن همام، والرّازي، وجملة من العلماء المتأخرين، وقد نسب الحجّة الرّشتي ـ من علماء الإماميّة ـ في شرحه للكفاية القول بعدم إمكانه إلى الشّذوذ».[٢]

وفيما يلي بعض كلمات العلماء، ووجه الاستدلال للقائلين بالامكان:

أولا: رأي علماء السنّة

قال الغزالي من الشّافعية:

«ليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي، فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة مشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار الّتي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا وليّ، فلا استعداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن اين تصير الغفلة عنها، أو القصور عن معرفتها نقصاً...».

ثمّ يقول: «وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كلّ مسألة، فقد سئل «مالك» عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين لا أدري، وتوقف الشّافعي، بل الصّحابة

---

(١) الكوكبي (أبو القاسم)، مباني الاستنباط: ص٥١٤، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي الأصولية، كذلك مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢١.

(٢) تقريرات المحقّق الرّشتي، نقلا عن الأُصول العامّة: ص٥٨٣.

في المسائل. فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي... .[١]

وقال الآمدي: «وأمّا الاجتهاد في حكم بعض المسائل، فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسألة، وما لابدّ منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها، عما يتعلق بباقي المسائل الفقهيّة...».[٢]

وقال صاحب مسلم الثّبوت بالتّجزئة، مستدلا على ذلك بقوله:

«أولا: ترك العلم عن دليل إلى تقليد خلاف المعقول، كيف وفيه ريب، وقد قال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

وثانياً: استفت نفسك، وإن افتاك المفتون، ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره.[٣]

واستدل أيضاً على ذلك:

أوّلا: لو لم يتجزأ العلم بجميع المآخذ، فعلم بجميع الأحكام.

ثانياً: «إذا حصل ما يتعلق بمسألة فهو وغيره فيها سواء، والمزية في غيرها لا دخل له فيها».[٤]

وذهب الفتوحي الحنبلي إلى القول بأنّ «الاجتهاد يتجزأ عند أصحابنا (الحنابلة) والأكثر، إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيات، وهو محال».[٥]

وذهب ابن حزم الظّاهري إلى جواز التجزئة، مستدلا على ذلك بقوله:

«وكلّ من علم مسألة واحدة من دينه، على الرّتبة الّتي ذكرنا، جاز له أن يفتي بها، وليس جهله بما جهل بمانع من أن يفتي بما علم، ولا علمه بما علم بمبيح له أن

(١) الغزالي، المستصفى: ج٢، ص١٧٣، (مصدر سابق).

(٢) الآمدي، الأحكام: ج٤، ص١٣٤.

(٣) هذا الكلام أشبه شيء بالشّعر المقفى الذي لا يفهم معناه، فتأمل!

(٤) مسلم الثّبوت: ج٢، ص٣٢٠ـ ٣٢١ المطبوع على هامش المستصفى.

(٥) المنير، شرح الكوكب: ج٢، ص٣٩٨.

يفتي بما جهل...».[١]

ثانياً: رأي علماء الإماميّة

أمّا علماء الإماميّة، فقد ذهب الكثير منهم إلى القول بإمكان التجزئة في الاجتهاد، وقد نسب الحجّة الرّشتي في شرحه للكفاية القول بعدم إمكانه إلى الشّذوذ.[٢]

قال السيّد الخوئي: والصحيح في المقام إمكانه، كما ذهب اليه الأكثر لا امتناعه، ولا وجوبه.[٣]

وفرق المحقّق العراقي بين نوعين من التجزي فاعتبر صدق الاجتهاد في أحدهما دون الآخر.

الأوّل: «ما كان متوفراً في العارف ببعض قواعد المسألة دون بقية قواعدها، كما لو فرض أنّ الفرع الفلاني محتاج إلى إجراء خمس قواعد أصولية، كحجّية الظواهر، وحجّية خبر الواحد، وهكذا، ولكنه كان الشّخص عارفاً ببعضها دون البعض».

وهذا القسم قد نفى صدق الاجتهاد عليه؛ إذ لابدّ من القدرة على إعمال الملكة في جميع قواعدها.

الثاني: ما كان متوفراً في العارف بجميع القواعد في تلك المسألة المحتاج إليها دون المسائل الأُخر، فقد جوز صدق الاجتهاد عليه.[٤]

مناقشة السيّد محمّد تقي الحكيم

وقد ذهب السيّد محمّد تقي الحكيم إلى أقربية القول بعدم الامكان، حيث قال:

«الأقرب القول بعدم الامكان، لا لما ذكروه من بساطة الملكة وعدم بساطتها ليقال: إنّ التّجزئة هي في مصاديق الكلّي لا في أجزاء الكلّ، أو يقال بأنّ الملكة

(١) ابن حزم، الأحكام: ج٢، ص٦٩٤، (مصدر سابق).

(٢) حاشية الرّشتي على الكفاية: ج٢، ص٣٥٠.

(٣) مباني الاستنباط: ص٥١٤، (مرجع سابق).

(٤) العراقي (آقا ضياء الدّين)، مقالات الأصول: ج٢، ص٢٠١، بتلخيص.

توجد ضيقة على قدر استنباط بعض الأحكام ثمّ تتسع بعد ذلك تدريجياً... .

بل لما قلناه في مدخل البحث: من أنّ حقيقة الاجتهاد هو التّوفر على معرفة تلك الخبرات، أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعاً توجد الملكة، ومع فقد بعضها تنعدم، لا أنّها توجد ضيقة، أو يوجد بعض مصاديقها... .

... فالاجتهاد في ا لحقيقة هو الوحدة المنتظمة لجميع تلكم الملكات، وكل واحدة من هذه الملكات أشبه ما تكون بجزء العلّة لملكة الاجتهاد، فما لم تنضم إليها بقية الأجزاء لا يتحقق معلولها أصلا، ومع انضمام البقية تتحقق الملكة «مطلقة» وإن لم يستنبط صاحبها مسألة واحدة... .

وصعوبة الاستنباط لابتناء بعض المسائل على مقدّمات، لا تنافي حصول الملكة في أولى مراتبها، المستلزمة للقدرة على استنباط هذه الأحكام جميعاً... .

ونحن لا ننكر أن ملكة الاجتهاد ذات مراتب تقوى وتضعف تبعاً لدرجة إعمالها، كأيّة ملكة أُخرى، ولكننا نؤمن مع ذلك بأنّ أدنى مراتبها بعد خلقها بتوفر أُسسها ومعداتها، كافية لصدق الإطلاق عليها لقدرة صاحبها على استنباط أيّة مسألة تعرض عليه... .

والذي أظنه أنّ الخلط بين الملكة وإعمالها هو الذي سبب الارتباك في كلمات بعضهم، والتّجزي في مقام أعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات بل لا يوجد في هذه المقام اجتهاد مطلق أصلاً.

وإذا تمّت هذه التّفرقة بين الاجتهاد كملكة، والاجتهاد في مقام إعمالها، اتّضح الجواب على كلّ ما استدل به في هذا المورد».[1]

وخلاصّة ما ذهب إليه هذا المحقّق تبعاً لغيره من المحقّقين:

«... إنّ التّوفر على معدات الاجتهاد جميعاً هو الذي يكوّن ملكة الاجتهاد، ومع فقد بعضها والتّقليد في البعض الآخر، فإنّ صاحبها لا يخرج عن كونه مقلداً لاتباع النتائج أخس المقدّمات بالضرورة... .

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٥٨٥ بتصرف وتلخيص.

فملكة الاجتهاد إذن إمّا أن توجد مطلقة أوّلا توجد أصلا».[١]

الرّأي المختار

هو القول بامكان التجزئ في الاجتهاد، وهذا ما ذهب إليه الكثير من أعلام الإماميّة، وعليه شبه الاتفاق بين المتأخرين من الفقهاء والأصوليين.

والسبب في اختيار هذا الرّأي (وهو القول بالتّجزئة) هو ما ذكرناه سابقاً في تعريفنا للاجتهاد، حيث قلنا إنّ الاجتهاد يعني القدرة العلميّة على استخراج الحكم الشّرعي، أو الوظائف العمليّة من دليله المقرّر له.

وهذا التعريف يشمل الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزي بلا فرق بينهما.

فمن كانت لديه القدرة العلميّة الكافية على استخراج بعض المسائل الفقهيّة، من خلال اكتمال المباني الأُصولية لتلك المسائل عنده، وإحاطته بمداركها من القرآن والسنّة والإجماعات وأبحاث من سبق من الفقهاء في بحث المسألة، ومناقشتها مناقشة علميّة، ثمّ قام بعمليّة الاستنباط لمقدار معتد به في أبواب الفقه، سواءً في باب العبادات، أو المعاملات، صحّ إطلاق صفة «المجتهد المتجزي» عليه، لتلبسه بالمبدأ كما يقال أُصولياً.

ومهما يكن من أمر، فمن حصلت لديه القدرة العلميّة على الاستنباط، وتحولت عنده هذه القدرة إلى مرحلة الفعليّة من خلال استنباط مقدار معتد به من المسائل، صدق عليه (إنّه عارف بالأحكام الشّرعيّة، والناظر في الحلال والحرام، والفقيه) ولا يجوز له أن يقلد غيره فيما تمكن من الاستنباط فيه من المسائل، ويجوز رجوع الغير إليه فيما استنبطه مطلقاً، أو بشرط أعلميته فيها إن اشترطنا الأعلمية في الرجوع إلى المجتهد.

ثمّ إنّ حال علم الفقه كحال بقية العلوم الإنسانيّة من حيث إمكانية التّخصّص في بعض جوانبها دون البعض الآخر، كعلم الطب، والهندسة، والكيمياء، والفيزياء، والجغرافية وغيرها، فإنّ هذه العلوم وإن كان يجمع

(١) المرجع نفسه: ص٥٨٨.

كلّ واحد منها عنوان واحد، وجامع مشترك إلاّ أنّها تتفرع إلى ما شاء الله من الاختصاصات، وعلم الفقه كذلك، فمع جامعية عنوانه إلاّ أنّه يحوي في وعائه العبادات والمعاملات، وكلّ واحد منها لها أبواب مختلفة، فيمكن أن يتخصّص فقيه في باب أو أكثر من أبواب العبادات أو المعاملات، ويترك المجال لفقيه آخر للتخصّص في أبواب أُخرى، وهذا هو الاجتهاد المتجزي بعينه، ولا يوجد هنالك مانع من تحقق هذا الأمر، وكلّ ما قيل أو يقال حول استحالة الاجتهاد المتجزي، لأنّه من الملكات الّتي لا تقبل التجزئة أو عدم امكانه، لتداخل الأدلّة والمباني بالنسبة إلى جميع أبواب الفقه... فكل هذه الأُمور يمكن المناقشة فيها ودفعها، فلا دليل على أنّ الاجتهاد من الملكات، وإنّما هو قدرة علميّة على الاستنباط، وهذه القدرة قد تتسع، وقد تضيق، وهذا أمر طبيعي جداً، وحتّى لو قلنا بأنّ الاجتهاد «ملكة» فإنّ هذا لا يمنع من القول بالتجزي، مع التّسليم ببساطة الملكة وعدم قابليتها للتجزي، وذلك لقابلية الملكة البسيطة للشدّة والضعف، والضيق والسّعة، كما هو واضح في ملكة السّخاء والجود والكرم... كذلك الحال في الاجتهاد ـ إن قلنا أنّه ملكة ـ إذ يمكن لهذه الملكة ـ الّتي هي حالة من حالات النفس الإنسانيّة ـ أن تنقص أو تزيد، أو تضيق وتتسع، بل يمكن أن يعرض لها النسيان الكامل بعد أن وصلت إلى أُوج كمالها.

وخلاصّة الأمر أنّ موضوع التّجزي في الاجتهاد أمر ممكن، بل أمر ضروري جدّاً لسعة أبواب الفقه الإسلاميّ، وتشعب أبحاثه ومبانيه، وما أحوجنا إلى هذا التّجزي الذي يؤول إلى التخصّص في أبواب الفقه.

المبحث السّادس: التّخطئة والتّصويب بين السنّة والشّيعة

وقع الكلام بين علماء الإسلام من السنّة والشّيعة حول مسألة التّخطئة والتّصويب ضمن مباحث، يمكن تلخيصها فيما يلي:

المبحث الأوّل: التّخطئة والتّصويب في أصول الاعتقاد والمدركة من طريق العقل.

المبحث الثاني: التّخطئة والتّصويب في الأحكام الشّرعيّة.

وعلى هذا، فهنا موضوعان للنزاع، نتعرض لها ضمن مباحث:

المبحث الأوّل: التّخطئة والتّصويب في أصول الاعتقاد والمدركة من طريق العقل

لقد اتفقت كلمة العقلاء على عدم إصابة حكمين عقليين على موضوع واحد، فلايصدقان معاً، ويستحيل مطابقتهما للواقع، وذلك هو التناقض المحال بالبديهة، ولا فرق في ذلك بين كون الحكمين متعلقين بالشّريعة، وبين كونهما غير متعلقين بها.[١]

وتكاد تتفق أقوال الأصوليين بأنّ التّخطئة تقع في «العقليات»، وإنّ العقل قد يصيب في إدراكه، وقد يخطئ، سواء، كانت تلك الأحكام أحكاماً عقليّة محضة لا ارتباط لها بالشّرع، كالحكم في إعادة المعدوم، أم كانت أحكاماً عقليّة لها ارتباط بالأحكام الشّرعيّة، كالحكم في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه.

فإنّ التّصويب في جميع الأحكام العقليّة مستحيل، لبداهة أنّ القائل بامكان إعادة المعدوم، والقائل بامتناعه، وكذا القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، والقائل بامتناعه، لو كانا مصيبين للواقع للزم كون الشيء الواحد ممتنعاً وممكناً.[٢]

يقول الشّيخ الطّوسي:

«إعلم إنّ كلّ أمر لا يجوز تغيّره عمّا هو عليه من وجوب إلى حظر، ومن حسن إلى قبح، فلا خلاف بين أهل العلم المحصلين أنّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف وأنّ الحقّ في واحد».[٣]

وقال الآمدي:

«مذهب الجمهور من المسلمين أنّه ليس كلّ مجتهد في العقليات مصيباً...».[٤]

فما يتعلق بالعقليات مجمع على إنّ لله سبحانه فيها حكماً معيناً، ولم يخالف في

(١) الصّدر: السيد رضا، الاجتهاد والتّقليد: ص٤١.

(٢) بحر العلوم، محمّد، الاجتهاد أصوله وأحكامه: ص٢٠٠.

(٣) الطّوسي ـ محمّد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه: ج٢، ص٧٢٣، تحقيق محمّد رضا الانصاري.

(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ج٤، ص١٥٤.

ذلك إلاّ الشّاذ النادر؛ إذ «حكي عن قوم شذاذ لا يعتدّ بأقوالهم إنّهم قالوا كلّ مجتهد فيها مصيب»[١]،[٢].

المبحث الثّاني: التّخطئة والتّصويب في الشّرعيات

أمّا المسائل الشّرعيّة الّتي لم تثبت بدليل قطعي، سواء كان حكماً شرعيّاً تكليفيّاً، أم حكماً شرعيّاً وضعيّاً، فقد اختلفوا في أنّ المجتهد مصيب دائماً في كلّ ما تنتهي إليه، أو أنّه قابل للخطأ.

والأقول في التّخطئة والتّصويب ثلاثة:

قول بالتّصويب، وقول بالتّخطئة، وثالث أخذ منهما معاً بعض جوانبهما.[٣]

القول الأوّل: القول بالتّصويب والخلاف فيه

«اختلفت كلمات المصوبة في تحديد آرائهم وأقوالهم في هذه المسألة اختلافاً عجيباً، حيث تجد أكثر من رأي وقول لعالم واحد، موزعه على كتبه كما هو الحال مع «الشّافعي» الّذي اختلف أصحابه في حكاية مذهبه.. وإن كلامه مختلف في كتبه...» كما يقول الشّيخ الطّوسي.[٤]

---

(١) الطّوسي، المصدر السابق: ج٢، ص٧٢٤.

(٢) حكي هذا القول الشّاذ عن عبد الله بن الحسن بن الحصين العنبري المعتزلي، وهو فقيه ومحدث معتزلي من أهل البصرة، ولي القضاء فيها سنة (١٥٧ هـ) وعزل سنة (١٦٦ هـ)، ولد سنة (١٠٥ هـ) وتوفي في البصرة سنة (١٦٨ هـ). وقد تطرف إلى آراء غريبة، انظر التّبصرة: ص٤٩٦؛ المستصفي: ج٢، ص٣٩٥؛ المنخول: ص٤٥١؛ وللآمدي في الأحكام: ج٤، ص٤٠٩ كلام طويل في مناقشة آراءه الغريبة والشّاذة.

(٣) الحكيم ـ محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن: ٦١٧.

(٤) الطّوسي ـ العدّة: ج٢، ص٧٢٥، وانظر للتوسّع: الذّريعة: ج٣، ص٧٩٢؛ المعتمد: ج٢، ص٣٧٠؛ التّبصرة: ٤٩٦؛ المستصفى: ج٢، ص١٠٩؛ المنخول: ص٤٥١؛ الأحكام للآمدي: ج٤، ص٤٠٩، الأحكام، لابن حزم: ج٨، ص٥٨٧؛ اللمع: ص١٢٢، وشرح اللمع: ج٢، ص١٠٥؛ ميزان الأصول: ج٢، ص١٠٥٣؛ ارشاد الفحول: ص٣٨٣، شرح المنهاج: ج٢، ص٨٣٧، روضة الفاخر: ص٣٢٤، الرسالة للشافعي: ص٤٩٤ـ٥٠٣.

أقسام التّصويب

وقبل بيان آراء وأقوال العلماء من القائلين بالتّصويب لابدّ من بيان أقسام التّصويب حيث قُسّم التّصويب على ألْسِنَة بعض الباحثين من الأصوليين[١] إلى قسمين:

الأوّل: التّصويب الأشعري... .

ومفاده كما هو صريح كلام الإمام الغزالي: «فالذي ذهب إليه محقّق المصوبة أنّه ليس في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظّن، بل الحكم يتبع الظّن، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه».[٢]

وهذا القول ـ كما يقول الغزالي ـ «عليه محقّقو المصوبة» وقد اختاره مع جمع من الأعلام في المدرسة الأشعريّة.

الثاني: التّصويب المعتزلي:

ومفاده: إنّ في كلّ واقعة لا نصّ فيها: «حكماً معيناً يتوجه إليه الطّلب؛ إذ لابدّ من الطّلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين، الّذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه».[٣]

أدلّة التّصويب الأشعَري ومناقشتها:

وقد استطرد كثيراً الغزالي في المستصفى في بيان مفاد التّصويب الأشعري، وردّالشّبهات الواردة عليه، والإطناب في بيان الأمثلة، وقياس بعضها على البعض الآخر[٤]. ممّا لا يسع المجال لذكرها والردّ عليها.

---

(١) ينسب هذا التّقسيم إلى المرحوم الكاظمي صاحب الفوائد (انظر: فوائد الأصول: ج١، ص١٤٢).

(٢) المستصفى: ٢ / ٣٦٣.

(٣) الغزالي، أبو حامد، المستصفى: ج٢، ص٣٦٣.

(٤) للتّوسع انظر: المصدر نفسه: ج٢، ص٣٦٣، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦.

المناقشة

ويمكن مناقشة كلام الغزالي في تحديده للتّصويب الأشعري من جوانب عدّة:

أوّلا: «قد تقدَّم في تحديد الغزالي للتّصويب قوله: ليس في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظّن، بل الحكم يتبع الظّن وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنه...».

ويردّ على هذا:

إنّ تحصيل الظّن لمعرفة شيء موقوف على العلم بتحقيق ذلك الشّيء، فإذا كان المجتهد يعلم بعدم تحقّق المظنون، فما معنى تحصيل الظّن في معرفته؟

وتتضح صورة هذا الدّور إذا علمنا إنّ:

الظّن موقوف على الحكم.

والحكم موقوف على الظّن.

وبإسقاط المتكرّر ينتج الظّن موقوف على الظن، أو الحكم موقوف على الحكم[١].

«والحقيقة إنّ دعوى أنّ أحكام الله تابعة لظنون المجتهدين دعوى لا يمكن تقبلها بحال إذا اريد منها ظاهرها.

وحسبها ـ بالإضافة إلى ما تقدَّم ـ نسبة تبني كلّ ما يقع فيه المجتهدون من تناقضات في الأحكام إلى الله عزّ وجلّ، واعتبارها أحكاماً مجعولة من قبله، على ما في الكثير منها من البعد عن المصالح، أو المفاسد الواقعية، الّتي تخطئها ظنون المجتهدين في الكثير من الوقائع عادة».[٢]

بالإضافة إلى الكثير من الإشكالات العلميّة الّتي ناقشها السيّد الحكيم مناقشة مستفيضة.[٣]

---

(١) بحر العلوم (السيد محمّد)، الاجتهاد أصوله وأحكامه: ص٢٠٥.

(٢) الحكيم، السيد محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٦٢١.

(٣) المرجع نفسه: ص٦٢١ وما بعدها.

والذي يبدو أنّ مسألة التّصويب أقدم بكثير من عصر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، بل أنّ خلاف المسلمين فيها أقدم من نشوء الفرق الكلاميّة والمذاهب الفقهيّة، ويدلّ على ذلك كلام الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة، الخطبة (١٨) في ذمّ اختلاف العلماء في الفتيا، حيث يقول عليه السلام: «تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلاَفِ قَوْلِهِ ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ الإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ».[١]

٢. التّصويب المعتزلي ومناقشته:

«والمراد منه: إنّ في كلّ واقعة لا نصّ فيها، حكماً معيناً يتوجّه إليه الطّلب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين، الذي لم يؤمر بإصابته».[٢]

«وربّما عبّروا عنه بأنّ مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى، والأشبه معين عند الله.[٣]

وقد نسب الغزالي هذا القول إلى الشّافعي[٤] إلا أنّ هذه النّسبة لا يمكن الجزم بها، وذلك لاختلاف ما نقل عن الشّافعي في كتبه.

يقول الشّيخ الطّوسي في «العدّة»: «وأمّا الشّافعي فإنّ كلامه مختلف في كتبه فربّما قال: إنّ الحقّ في واحد، وعليه دليل قائم، وإنّ ما عداه خطأ».

وربّما مرّ في كلامه أنّه مجتهد قد أدّى ما كلّف.

وربّما يقول: إنّه قد أخطأ خطأ موضوعاً عنه.

وقد اختلف أصحابه في حكاية مذهبه.

فمنهم من يقول: إنّ الحقّ في واحد من ذلك، وإنّ عليه دليلا وإن لم يقطع على

---

(١) نهج البلاغة، ترتيب صبحي الصّالح: ص٦٠، الخطبة ١٨.

(٢) الغزالي (أبو حامد)، المستصفى: ج٢، ص٣٦٣.

(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص٣٧٥؛ والخضري: أُصول الفقه: ص٣٣٦.

(٤) المصدر نفسه: ج٢، ص٣٧٥.

الوّصول إليه، وإنّ ما عداه خطأ، لكنّ الدّليل على الصّواب من القولين لّما غمض ولم يظهر، كان المخطئ معذوراً.

ومنهم من يحكي: «إنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم، وإن كان أحدهما يقال فيه قد أخطأ الأشبه عند الله».[١]

والّذي يلاحظ من خلال هذه النصوص إنّ ما ينسب للشّافعي لا يمكن الجزم به، وإنّما يمثّل آراء بعض اتباع مدرسته من علماء الشّافعية.

وخلاصّة الأمر، يمكن تقرير التّصويب المعتزلي بتقريرين:

الأوّل: إنّ الله سبحانه قد أنشأ أحكاماً واقعية للأشياء والأفعال على نحو القضيّة الحقيقية ـ سابقة على حدوث اجتهاد المجتهدين ـ بعدد آراء المجتهدين، فما يستنبطه المجتهد يكون حكماً واقعياً مجعولا من الله في الواقعة، وتكون هذه الأحكام واقعية من حيث جعل الله في الواقع، وظاهرية من حيث توصل الظّن الإجتهادي إليها. فإذا حكم أحدهم بحرمة الغناء، وحكم ثاني بإباحته، وثالث بكراهة. فالأحكام الشّرعية من قبيل (الحرمة، والإباحة، والكراهة) ليست أحكاماً حادثة بحدوث الظّن الاجتهادي، بل هي أحكام مجعولة في علم الله قبل حدوث الظّن الإجتهادي على نحو القضيّة الحقيقية التقديريّة، الّتي مفادها: «إذا ظنَّ المجتهد بالحرمة، فالحكم هو الحرمة، وإذا ظنَّ بالإباحة، فالحكم هو الإباحة...».[٢]

الثّاني: إنّ لله حكماً واحداً لكلّ واقعة في عالم التّشريع، ولكنَّ هذا الحكم ليس ثابتاً ونهائياً في حقّ العالم به والجاهل له، وفي حقّ من أصابه وأخطأه، بل هو قابل للتبدل والإنقلاب، حيث إنّه ثابت في حقّ العالم به والمصيب له فقط.

فإذا بحث الفقيه في الأدلّة، وأدّى ظنّه الاجتهادي إلى الحكم المجعول في

---

(١) الطّوسي محمّد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه: ج٢، ص٧٢٥، تحقيق الأنصاري.

(٢) شمس الدّين، الاجتهاد والتّقليد: ص١٠٤ ـ ١٠٥ ؛ وانظر: الكفاية: ص٤٦٩ ؛ وشرحها للمحقّق الأصفهاني: ج٣، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

الواقع كان مصيباً، وإن أدّى ظنّه الاجتهادي إلى حكم مخالف للواقع المجعول عند الله كان مصيباً أيضاً، لأنّ ما أدّى إليه بحثه واجتهاده هو حكم الله في حقه، إذ إن الحكم الإلهي الواقعي (ينقلب) في هذه الحالة بالنّسبة إلى الجاهل بالواقع، فيكون الحكم الإلهي هو الحكم الآخر الذي أدّى إليه ظنّ المجتهد.(١)

وعلى كلا التّقريرين، فإنّ التّصويب المعتزلي لا يمكن توجيهه التّوجيه المناسب بحسب ما يقتضيه مفاد أدلّة الطّرق والأمارات، الّتي لا تتجاوز المنجزيّة والمعذريّة، ولا تخلق واقعاً جديداً للأحكام.

يقول السيّد الحكيم ـ وهو يحاول توجيه هذا اللون من الإصابة: «وعلى أيّ حال فقد وجّهت هذه الإصابة بتوجيهين:

الأوّل: إن كان المراد من قولهم «كان مصيباً وإن أخطأ» هو إلتماس المعذريّة للمجتهد الّذي أخطأ مع بقاء الواقع على حاله، فهذا القول لا غبار عليه لأنّه يرجع إلى مفهوم التّخطئة الّذي سيأتي بيانه.

الثّاني: وأمّا إن وجّهت هذه الإصابة بأنّ الأمارة عندما تقوم على حكم، تخلق في متعلقه مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع، أو مفسدة كذلك، وتتغلب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحة الواقعيّة للمزاحمة، ويبقى الحكم الناتج عن الأمارة، ويكون مفاد الحجّية المجعولة للأمارة هو اعتبارها سبباً في تبديل الواقع المستلزم لتبدل الحكم تبعاً له.(٢)

فهذا التّوجيه قابل للمناقشة؛ لبداهة كون الأمارة لا تغيّر من الواقع، كما لا تكون سبباً في خلق مصلحة في متعلقها، لأنّ الظّن لا يسري إلى الواقع الخارجي فيغيّره، وليس الظّن أكثر من العلم ـ والعلم بالأشياء ـ إذا لم يصب الواقع لا يبدل من حقيقة ما قام عليه، فعلمي بعدم وجود زيد لا يجعله غير موجود، إذا كان في

(١) المرجع نفسه: ص١٠٥، وانظر: المستصفى للغزالي: ج٢، ص٣٦٣.

(٢) السيد الحكيم؛ محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٦٢٢ ؛ وانظر التّنقيح: ج١، ص٣٩.

واقعه موجوداً، وكذا الظّن بوجود مفسدة في شيء لا يجعلها موجودة إذا كانت في واقعها غير موجودة، وهكذا.

وأدلّة الطّرق والأمارات ـ كما هو محقّق في محله ـ لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها، والعلم لا يزيد في نظر العقلاء عن كونه كاشفاً عن متعلقه، وفوائد جعلها لا تتجاوز المنجزيّة او المعذريّة.(١)

القول الثّاني: القول بالتّخطئة وحجّيته

ومفاد القول بالتّخطئة: إنّ لله أحكاماً واقعيّة، شرّعها سبحانه لتنظيم واستيعاب جميع أفعال المكلفين، فإن أصاب المجتهد ذلك الحكم الواقعي كان مصيباً وإلاّ فهو مخطئ معذور.

وإلى القول بالتخطئة ذهب علماء الإماميّة، بل قام إجماعهم على بطلان التّصويب بجميع صوره وأشكاله، وإلى هذا ذهب جمهور من علماء المسلمين أيضاً.

قال الشّيخ الطّوسي في العدّة:

«والّـذي أذهب إليه، وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلّمين، المتقدّمين والمتأخرين، وهو الّذي اختاره السيّد المرتضى ـ قدّس الله روحه ـ وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: «إنّ الحقّ واحد، وأن عليه دليلا من خالفه كان مخطئاً فاسقاً».(٢)

وقال المحقّق الحلّي في المعارج:

«الأحكام إمّا أن تكون مستفادة من ظواهر النصوص المعلومة على القطع، والمصيب فيها واحد والمخطئ لا يعذر... وإمّا أن تفتقر إلى اجتهاد ونظر.. فإنّه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه، فإن أخطأ لم يكن مأثوماً».

ويدلّ على وضع الأثم عنه وجوه:

---

(١) المرجع السابق: ص٦٢٢.

(٢) الطّوسي؛ محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه: ج٢، ص٧٢٦، تحقيق الأنصاري.

أحدهما: إنّه مع استفراغ الوسع يتحقّق العذر فلا يتحقق الأثم.

الثّاني: إنّا نجد الفرقة المحقّة مختلفة في الأحكام الشّرعيّة اختلافاً شديداً، حتّى يفتي الواحد منهم بشيء ويرجع إلى غيره، فلو لم يرتفع الأثم لعمّهم الفسق وشملهم الأثم، لأنّ القائل منهم بالقول امّا أن يكون استفرغ وسعه في تحصيل ذلك الحكم، أو لم يكن، فإن لم يكن، تحقق الأثم، وإنّ استفرغ وسعه، ثمّ لم يظفر، ولم يعذر، تحقق الأثم أيضاً.

الثّالث: «الأحكام الشّرعيّة تابعة للمصالح، فجاز أن تختلف بالنسبة إلى المجتهدين، كاستقبال القبلة، فإنّه يلزم كل من غلب على ظنّه أنّ القبلة في جهة أن يستقبل تلك الجهة إذا لم يكن له طريق إلى العلم، ثمّ تكون الصّلوات مجزيّة لكلّ واحد منهم، وإن اختلفت الجهات».[1]

هذه كانت آراء بعض علماء الإماميّة حول مسألة القول «بالتّخطئة»، وإجماع الإماميّة وعلماء الطّائفة على القول بالتّخطئة، إلاّ قول نادر يقول بالمصلحة السّلوكيّة وسوف نشير إليه لاحقاً.

آراء بعض علماء السّنة حول القول بالتّخطئة

مذهب التّصويب الّذي ذهب إليه أغلبية علماء المذاهب السنّية، عارضه علماء آخرون وذكروا أدلة متعدّدة على سلامة القول بالتّخطئة.

وهنا نذكر نماذج من كلمات وأدلّة القائلين بالتّخطئة من علماء السنّة.

يقول الشّوكاني: بعد أن نقل اختلاف العلماء في هذه المسألة وعدم قيام الحجّة على الأدلّة الّتي أوردوها:

«وها هنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحقّ إيضاحاً لا يبقى بعده ريب لمرتاب، وهو الحديث الثّابت في الصّحيح من طرق: «أنّ الحاكم إذا اجتَهَد فَأصاب، فله

(١) الحلّي، الشيخ نجم الدّين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الأصول: ص١٨١ إعداد: محمّد حسين الرّضوي.

أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر.»[١]

فهذا الحديث يفيدك أنّ الحقّ واحد، وأنّ بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئ، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، واسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر. فمن قال كلّ مجتهد مصيب وجعل الحقّ متعدّداً بتعدّد المجتهدين، فقد أخطأ خطأ بيناً، وخالف الصّواب بمخالفة الظّاهر، فإنّ النبيّ ﷺ جعل المجتهدين قسمين: قسماً مصيباً، وقسماً مخطئاً، ولو كان كلّ واحد منهم مصيباً لم يكن لهذا التّقسيم معنى.

وهكذا من قال إنّ الحقّ واحد ومخالفه آثم فإنّ هذا الحديث يردّ عليه ردّاً بيّناً ويدفعه دفعاً ظاهراً، لأنّ النبيّ ﷺ سمّى من لم يوافق الحقّ في اجتهاده مخطئاً ورتب على ذلك استحقاقه للأجر.

فالحقّ الذي لا شك فيه ولا شبهة، إنّ الحقّ واحد ومخالفه مخطئ مأجور إذا كان قد وفى الاجتهاد حقّه، ولم يقصر في البحث، بعد إحرازه لما يكون به مجتهداً».[٢]

ثمّ أخذ يشنّع على القائلين بالتّصويب ويناقش أدلتهم، ويفندها الواحدة بعد الأُخرى فيقول: «وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عزّ وجلّ متعدّداً بتعداد المجتهدين تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات، فإنّ هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عزّ وجلّ ومع شريعته المطهرة، هي أيضاً صادرة عن محض الرّأي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضاً مخالفة لإجماع الأُمّة سلفها وخلفها... الخ».[٣]

ويقول الآمدي في الأحكام:

---

(١) انظر: صحيح البخاري الحديث: ٧٣٥٢، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ؛ والشّوكاني، إرشاد الفحول: ج٢، ص٢٣٢.

(٢) الشّوكاني، محمّد بن علي، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأُصول: ج٢، ص٢٣٢ - ٢٣٣، ط. بيروت دار الكتاب العربي، تحقيق: أحمد عزّو عِناية.

(٣) المصدر نفسه: ص٣٨٧.

«والمختار إنّما هو امتناع التّصويب لكلّ مجتهد، غير أنّ القائلين بذلك ـ أيّ التّصويب ـ قد احتجوا بحجّج ضعيفة».

ثمّ يذكر هذه الحجّج ويردّها الواحدة بعد الأخرى، وهي عبارة عن ظواهر بعض الآيات القرآنية.

وبعض الرّوايات والوّجوه العقليّة الّتي يطول بنا المقام لو تعرضنا لذكرها.

ثمّ ذكر بعد ذلك ما هو المختار عنده وهو القول بالتّخطئة، وذكر أدلّة متعدّدة تدلّ على سلامة هذا القول.(١)

هذا وقد ذهب إلى القول بالتّخطئة جمهور من علماء المسلمين، ويمكن الإطلاع على أسمائهم، وحجّجهم، من خلال المطولات من الكتب الأصوليّة.(٢)

المصلحة السّلوكيّة:

ولقد انبثق من بين هذين القولين ـ التّخطئة والتّصويب ـ قول ثالث يأخذ منهما معاً، ويصطلح عليه بـ «بالمصلحة السّلوكيّة».

والمراد «بالمصحلة السّلوكية»: إنّ نفس متابعة الأمارة فيه مصلحة ملزمة، يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الّذي أدّت الأمارة إلى وجوبه».

وقد ذهب إلى هذا القول الشّيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، وهو من مبتكراته الأصولية الرائعة.

يقول الشّيخ الأعظم في فرائده:

«أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضّمن الأمارة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ انّ العمل على طبق تلك الأمارة، والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشّرعيّة المترتبة عليه واقعاً

(١) انظر الآمدي علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام: ج٤، ص ١٨٩ ـ ٢٠٣، ط. بيروت ـ دار الكتاب العربي ط. الثانية، ١٩٨٦ م.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبزدوي: ج٤، ص١٨.

يشتمل على مصلحة فأوجبه الشّارع....

ومعنى إيجاب العمل على الأمارة، وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمّن الأمارة إلزاماً على المكلّف، فإذا تضمّنت استحباب شيء، أو وجوبه تخييراً، أو إباحته، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب، أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما.

وتلك المصلحة لابدّ ان تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم، وإلاّ كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح».[1]

وهذا الرأي الذي انتهى اليه الشّيخ الأعظم الأنصاري تغمّده الله برحمته يأخذ من المخطئة التزامهم بجعل الطريقيّة للطرق والأمارات، ومن المصوبة كونها سبباً في خلق المصلحة.

يقول الشّيخ المظفر ـ معلقاً على هذا الرأي ومبيناً الأسباب الّتي دعت إليه ـ «وإنّما ذهب إلى هذا الفرض لأنّه لم يتّم عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقيّة المحضة، ووجد أيضاً أنّ القول بالسببيّة المحضة يستلزم القول بالتّصويب، المجمع على بطلانه عند الإماميّة، فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقيّة المحضة، ولا السببيّة المحضة، وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل على ما أدّت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ، فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية أُخرى لها شأن السببيّة».[2]

إلا أن ما ذهب إليه الشّيخ الأعظم تغمّده الله برحمته لم يسلم من المناقشة العلميّة الدقيقة ثبوتاً وإثباتاً.

وممّا أُورد عليه:

---

(١) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول: ج١، ص١١٤ ـ ١١٥.

(٢) المظفر ـ محمّد رضا، أصول الفقه: ج٢، ص٤٤٠.

أوّلا: «إنّ الأدلّة المثبتة لا تشير إلى أكثر من جعل الطريقيّة او الحجّية لما قامت عليه الأمارة، أمّا خلق مصلحة بالسلوك فلم تتعرض له».[١]

يقول السيّد الخوئي: «إنّ السببيّة بهذا المعنى ـ الّذي ذكر الشّيخ الأنصاري ـ وإن كانت معقولة في نفسها، ولا يخالفها شيء من الإجماع، والرّوايات، ويندفع بها الإشكال، إلاّ أنّه لا دليل عليها».[٢]

ثانياً: وعلى تقدير صحة القول بالمصحلة السّلوكيّة، إلاّ أنّه لا يقتضي الإجزاء عن نفس الفعل الذي أتى به المكلّف، «لأنّه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه».[٣]

الرّأي المختار

بعد هذه الجولة المختصرة في بيان هذه الأقوال الثّلاثة، وما يتعلّق بها من أدلّة ومناقشات، ننتهي إلى القول بالتّخطئة، الذي ذهبت إليه الإماميّة إجماعاً، وهو الرّأي السّائد لدى المسلمين عموماً.

أوّلا: من المسلم به عند جميع المذاهب الإسلاميّة إنّ ما ورد فيه من الشّرعيّات نصّ صريح مسلّم به، فهو خارج عن محل النزاع في بحث التّخطئة والتّصويب، والكلّ متفق على التّخطئة فيه، فينحصر البحث فيما ليس فيه نصّ شرعيّ قطعيّ مسلّم، كما هو واقع حكم القضايا الّتي هي محل الاجتهاد الفقهاء، والّتي يقع فيها الخلافة بينهم في الحل والحرمة وغيرها من الأحكام التكليفيّة، أو الصحة والبطلان وغيرها من الأحكام الوضعيّة.

وهذا الاختلاف طبيعي بين الفقهاء، مادام الاجتهاد جهد بشري يخضع لمعايير علميّة دقيقة في فهم الأدلّة الشّرعية وما يترتب عليها من نتائج... وأسباب اختلاف الفقهاء في المدرستين، السنّية والشّيعة كثيرة حتّى كتبت لبيانها المؤلفات

(١) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٦٢٤.

(٢) الشّاهرودي (علي)، دراسات الأصول: ص٦٨.

(٣) المظفر، مرجع سابق: ج١، ص٢٤٠.

والكتب الكثيرة قديماً وحديثاً.[١]

ثانياً: لم تأخذ مسألة اختلاف الفقهاء حيزها الطبيعي من البحث باعتبار أنّ هذا الاختلاف مسألة طبيعيّة، وإنّما أخذت حيزاً آخر ودائرة أوسع في البحث بين المدارس والمذاهب الفقهيّة، حتّى أدخلت هذه المسألة في صميم فلسفة البحث الفقهيّ، وفلسفة عمليّة الاستنباط ودور الفقيه فيها، وهل أنّه مجرد باحث عن الأحكام وكاشف لها ومستنبطها من أدلّتها المقرّرة، أم أنّه مشرّع وموجد للحكم الشّرعي؟ وطرحت المسألة تحت عنوان (التّخطئة والتّصويب) بمعنى أن الفقيه هل يمكن أن يخطئ في الاستنباط الفقهيّ للحكم الشّرعي، فيكون ما توصل إليه خلاف الحكم الواقعيّ الّذي شرّعه الله؟ أم أنّ الفقيه لا يخطئ في استنباطه وهو دائماً على الصّواب، وكلّ ما يتوصل إليه هو حكم الله الواقعيّ؟

ثالثاً: عندما نعود إلى الجذور التأريخيّة وأسبابها الموضوعيّة نجد أنّ القول بالتّصويب أقدم من نشأة المذاهب الكلاميّة والفقهيّة، كما أشرنا إلى ذلك في كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة، وأنّ لطرح قضيّة «التّصويب» بشقيه الأشعري والمعتزلي خلفيات سياسيّة واجتماعيّة وكلاميّة ومن خلال بحثها في محلّها من أبحاث التحسين والتقبيح، أو المصالح والمفاسد، تسربت إلى بحوث علم الأُصول المتعلقة بقضيّة الاجتهاد والتّقليد، مع أنّ ضابط المسألة الأُصولية ـ وهو وقوعها كبرى في قياس الاستنباط، أو كونها عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط ـ لا ينطبق عليها.

رابعاً: لا اعتقد أنّ بحث مسألة (التّخطئة والتّصويب) قد تسرب إلى الفكر الأُصولي الشّيعي نتيجة بحثها في الفكر الأُصولي السنّي، وإنّما هنالك منشأ آخر أكثر عمقاً من مجرّد الردّ على نظرية التّصويب الأشعري أو المعتزلي، وإن استلزم

(١) انظر: الإنصاف في بيان اسباب الاختلاف، للامام ولي الله الدّهلوي؛ واختلاف الفقهاء لأبي جعفر محمّد بن جرير الطّبري (ت ٣١٠ هـ)؛ واختلاف الاجتهاد وتفسيره لمحمّد عبد الرحمن المرعشلي؛ وغيرها.

البحث ذلك الرّد والنقض والإبرام.

إنّ منشأ البحث في مسألة (التّخطئة والتّصويب) يعود ـ على ما نعتقد ـ إلى تقسيم الحكم الشّرعي إلى واقعيّ وظاهريّ، وحيث إنّ الحكم الواقعيّ لم يأخذ في موضوعه الشّك، فهو خارج عن محل البحث، ويبقى الحكم الظّاهريّ الّذي أخذ في موضوعه الشّك، وبما أنّ الفكر الأُصولي الإماميّ يعتقد أنّ الله تعالى قد شّرع للبشر أحكاماً واقعية يشترك فيها العالم والجاهل، ومهمّة المجتهد هو اكتشاف هذه الأحكام الواقعيّة وتبليغها إلى النّاس، وحيث إنّ المجتهد في بحثه واستنباطه الفقهيّ عن الأحكام الواقعيّة الإلهية قد يصيب هذا الحكم الواقعيّ وقد يخطئه، فإذا أصابه فقد تحقّق الهدف الأسمى من الاجتهاد، وإن أخطأه فهو معذور في خطئه.

بناءً على هذا أجمعت الشّيعة على القول بـ (التّخطئة) في الاجتهاد الفقهيّ للأحكام الشّرعيّة. في مقابل من ذهب إلى أنّ الله سبحانه لم يجعل أحكاماً واقعيّة، وحكم الله هو ما يراه المجتهد، أو أنّ لله أحكاماً واقعية ولكنّها تتغير وتنقلب مع ما يراه المجتهد... فقد ذهب إلى التّصويب، فالمجتهد دائماً على صواب.

خامساً: الإذعان بوجود أحكام واقعيّة لله سبحانه في كلّ واقعة من وقائع حياة الإنسان من جهة، ورفض القول بالتّصويب بكلّ أشكاله وصوره من جهة أُخرى، سبّب للفكر الأُصولي الشّيعي شبه مشكلة تتعلّق بطبيعة ونتيجة عمليّة الاستنباط عند المجتهد فيما إذا أخطأ في حكمه ولم يتوصل إلى الحكم الواقعيّ، وأقصى ما توصل إليه هو الحكم الظّاهريّ الّذي لا واقع له في عالم التّشريع، ولا يؤدي العمل على طبقه إلى إمتثال الحكم الواقعيّ، فيبقى هذا الحكم من دون إمتثال! هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى نعود إلى المكلّف الذي يقع في محذور مخالفة الحكم الواقعيّ، والّذي يؤدي بدوره إلى فوات المصلحة، أو الوقوع في المفسدة، وكلّ ذلك ترتب على خطأ المجتهد في استنباطه.

ولحل الإشكالية أو المشكلة المترتبة على فوات الأحكام الواقعيّة، وفوات

مصلحة إدراك الواقع بالنسبة إلى المكلف، نتيجة خطأ المجتهد في استنباطه، والالتزام بمبدأ التّخطئة، برزت بمرور الزمن أربعة اتجاهات أُصوليّة، وهي:

أوّلاً: مذهب الخطأ المفوت للملاك، وهو المذهب الأُصوليّ المعروف، ومحصله: إنّ مؤدى نظر المجتهد حكم شرعيّ ظاهريّ، ولا يقوم في حالة الخطأ مقام الواقع.

ثانياً: مذهب «المصلحة والسّلوكيّة» الّذي ذهب إليه الشّيخ الأعظم الأنصاري، والّذي بيناه في ثنايا البحث.

ثالثاً: مذهب «جعل الحكم المماثل» أو الطريقية للأمارة.

رابعاً: مذهب «المنجزيّة والمعذّريّة» أو الطريقيّة للأمارة.

وكلّ مذهب من هذه المذاهب حاول التخلص من إشكالية فوات المصلحة والوقوع في المفسدة في حال خطأ المجتهد. ومن أهمّ هذه المسالك والمذاهب، مسلك المصلحة السّلوكية، ومسلك المنجزيّة والمعذّرية أو طريقيّة الأمارة، ولا يسع المجال للشّرح والتفصيل فيهما.

ومهما يكن من أمر فقد التزم الفكر الأُصولي الشّيعي بمبدأ «التّخطئة» ورفض مبدأ التّصويب بكلّ أشكال، وفي نفس الوقت آمن بتبعية الأحكام الشّرعيّة للمصالح والمفاسد، وحاول حلّ الإشكالات الواردة في حالة خطأ المجتهد في الاستنباط من خلال المذاهب والمسالك الّتي تبناها كبار فقهاء وأُصوليين هذه المدرسة من أمثال الشّيخ الأنصاري والميرزا النائيني والآخوند الخراساني.

الفصل الخامس

بدايات حركة الاجتهاد

عناوين الفصل

١. متى بدأ الاجتهاد؟

عصر النبوة، ودور النبيّ ﷺ في وضع الأُسس التّشريعيّة.

بعد عصر النبوة، وظهور:

أ) مفهوم النصّ.

ب) مفهوم الرّأي.

٢. فوارق أساسية بين المنهجين.

٣. ملامح حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة في عهد الأئمة عليهم السلام.

الاعتماد على النصّ.

تطبيق القواعد الكلّية على مواردها.

٤. من أهم سمات وملامح حركة الاجتهاد في عصر الأئمة.

أولاً: عدم وجود الفراغ التّشريعي.

ثانياً: أمر الأئمة لأصحابهم بالجلوس للفتيا.

ثالثاً: ظهور حركة التّدوين الرّوائيّ والفقهيّ.

رابعاً: تدوين الأبحاث والكتب الأُصوليّة.

٥. أدلة نفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة:

أولاً: عدم جواز الاجتهاد في مقابل النصّ.

● المناقشة.

ثانياً: عدم وجود الحاجة إلى الاجتهاد.

● المناقشة.

ثالثاً: عدم وجود تدوين لعلم الأصول.

● المناقشة.

٦. من أهم فقهاء هذه المرحلة ودورهم الفقهيّ.

بدايات حركة الاجتهاد

متى بدأ الاجتهاد؟

قيل: في عصر النبوّة، وقيل: بعد عصر النبوّة.

حركة الاجتهاد في عصر النبيّ ﷺ

حاول بعض المحقّقين أن يؤرِّخ للاجتهاد وبدايته من بداية هجرة النبيّ ﷺ من مكة إلى المدينة، ومع بداية المرحلة المدنية، إلى حين رحلة الرسول الأكرم ﷺ سنة (١١ هـ). واصطلح على هذه المرحلة بـ (عصر وجود مبادئ الاجتهاد)[١].!

ومن الواضح تأريخياً أنّ العهد النبوّي بفرعيه المكّي والمدني يعتبر من مراحل التّشريع الإسلامي. ونستطيع أن نصطلح عليها بـ (المرحلة التأسيسيّة).

وإنّ هذه المرحلة استغرقت مدّة ثلاث وعشرين سنة، قام النبيّ ﷺ خلالها بوظيفته تجاه التّشريع الإسلامي خير قيام، فلم يرحل عن هذه الدّنيا إلاّ بعد أن قام بدور وضع الأُسس للتّشريع الإسلامي، وذلك:

أولا: بتبليغه القرآن للنّاس تبليغاً كاملاً.

وثانياً: بتبليغه السنّة (قولاً، وفعلاً، وتقريراً).

وبالقرآن الكريم والسنّة الشّريفة تتكامل وتتام مجموعة نصوص الأحكام التّشريعيّة.[٢]

---

(١) انظر: جناتي، ادوار إجتهاد: ص٤٤ ـ ٤٦ ؛ والشّهرستاني (جواد)، مقدّمة جامع المقاصد: ج ١، ص٧ ـ ٨. والشّهابي (محمود)، أدوار الاجتهاد، ج ١، (بالفارسية). والفضلي (عبد الهادي)، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢) الفضلي، تاريخ التّشريع الإسلامي: ص٢٢.

فبعد هجرة الرّسول الأكرمﷺ إلى المدينة، وتأسيس الدّولة الإسلاميّة الأُولى، والدّولة ـ كما نعلم ـ تحتاج إلى قوانين لتنظيم أمور المجتمع من جوانبه المختلفة، الاقتصادية والسياسيّة والاجتماعيّة، فكان القرآن الكريم ـ المصدر التّشريعي الأوّل ـ ينزل مبيناً الطريق القويم للإنسان في هذه الحياة.

«وكانت الآيات القرآنيّة النازلة على الرّسول الأعظمﷺ في المدينة المنورة، وهي ثلث القرآن تقريباً ـ تبيّن الأحكام والقوانين الشّرعيّة، كمسائل البيع والرهن والإجارة والحقوق المتبادلة والحدود... إضافة إلى الأحكام العباديّة، كالحج والزكاة والجهاد وغيره».[1]

أما الآيات القرآنيّة المكيّة ـ والّتي تمثل ثلثي القرآن تقريباً ـ فهي كانت تعالج ـ في الأعم الأغلب ـ الجانب العقائدي والدّعوة لله وللرّسول والدّار الآخرة، والجوانب الأخلاقية والمواعظ والعبر وقصّص الأنبياء... .

فالآيات القرآنيّة المدنية، هي الّتي أصبحت فيما بعد المصدر الأساسي لفقهاء المسلمين في استنباط الأحكام الّتي يحتاجها المجتمع الإسلامي، والّتي كانت تتضمن أصول الأحكام الاجتهاديّة والقواعد العامّة الكلّية للاستنباط.

وهذه المنظومة من الآيات القرآنيّة التشّريعيّة يعبّر عنها بـ «آيات الأحكام». لأنّها تتعرض لبيان الأحكام الشّرعيّة الّتي تنظم حياة الإنسان الماديّة والمعنويّة الفرديّة منها والاجتماعيّة... ووفق معايير كاملة ومنسجمة مع أصل خلقة الإنسان وفطرته الّتي فطره الله عليها، وكان النبيّﷺ يبيّن للنّاس هذه الأحكام.

ونخلص ممّا تقدّم إلى النتائج التالية:

١. إنّ عهد النبيّﷺ كان مرحلة التأسيس للتّشريع الإسلامي، ففيه تمّ تبليغ القرآن الكريم، وهو المصدر الأوّل من مصادر التّشريع الإسلامي، وفيه أيضاً تمّ بيان السنّة النبويّة، وهو المصدر الثاني من مصادر التّشريع الإسلامي.

٢. إنّ النبيّﷺ لم يكن قد اجتهد رأيه، وإنّما كان يعتمد في إعطائه الحكم

(١) مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص٧ ـ ٨.

الشّرعي على ما يوحى إليه من الله تعالى.[١]

٣. إنّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح لم يكن موجوداً في عصر النبيّ ﷺ وإنّما حدث هذا المصطلح بعد ذلك، فقد كانت الشّريعة في دور التّكوين والتّكامل بالوحي القرآنيّ والسنّة.

٤. قد يحتاج الأمر من بعض الصّحابة الّذين كان الرّسول يبعث بهم إلى القبائل إلى شيء من إعمال الفهم في تطبيق الكلّي على مصاديقه، وأين هذا من الاجتهاد المصطلح؟ فلا نظن أنّ الأمر في هذه المرحلة بلغ درجة من التعقيد تصل إلى مستوى التعامل مع المخصّصات والمقيّدات للعمومات والمطلقات.

٥. لا يمكن التّسليم بما تنقله لنا كتب التأريخ والسّير لجملة من مفردات اجتهاد الصّحابة في هذا العهد التّشريعي؛ وذلك لعدم وجود الحاجة الماسة إلى الاجتهاد وذلك:

أوّلاً: لقلّة الفروع الفقهيّة والحوادث الواقعة الجديدة.

ثانياً: لوجود الرّسول الأكرم ﷺ بين المسلمين وتصديه للإجابة على الأسئلة الفقهيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والماليّة، من خلال ما يتنزل عليه من آيات القرآن الكريم، وبما يُوحى إليه من ربّه.

يقول تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾.[٢]

٦. هذه الحقائق هي الّتي تبعث على الشّك في صحة بعض النصوص المنسوبة إلى عصر النبوّة الّتي ورد فيها لفظ «اجتهاد» والّذي أريد له في العصور المتأخرة أن يحمل معنى الاجتهاد بالرّأي ـ وفق مصطلح الفقهاء من أهل السنّة ـ والنصّ

(١) لاحظ: فصل اجتهاد الرّسول.

(٢) آل عمران، الآية ١٦٤.

البارز في هذا الباب هو حديث معاذ بن جبل[١]. كما مرَّ الحديث عنه في البحوث السّابقة.

٧. يتبيّن ممّا سبق بيانه خروج عصر التّشريع ـ وهو عصر النبيّ الأكرمﷺ ـ عن مراحل تأسيس وتطوّر الفقه، فإنّه ـ كما يبدو من الاسم ـ العصر الّذي ولدت فيه النصوص والأدلّة الفقهيّة، وليس هو عصر الاستدلال والاستنباط الفقهيّ.[٢]

حركة الاجتهاد بعد عصر النبيّﷺ

بعد رحلة الرّسول الأكرمﷺ وانتهاء عصر النبوّة ـ عصر التّشريع ـ بدأ عصر ما يصطلح عليه تأريخياً بـ «عصر الراشدين».

ولابدّ لنا من بيان موجز لمناهج الاجتهاد وحركته في عصر الخلفاء الثّلاثة الّذين سبقوا أمير المؤمنينعليه السلام في الخلافة قبل الدخول في مرحلة عصر الأئمةعليهم السلام.

والذي يهمّنا بيانه في هذا الموجز هو الإشارة إلى المنهج الاجتهاديّ الذي ترسّخ بعد وفاة الرّسولﷺ في المدرسة السنّية.

فبعد عصر النبوّة، فإنّ الأزمة السياسيّة الّتي نشأت أوّل الأمر بعد وفاة الرّسولﷺ وما أحدثته من خصومات ونزاعات داخل المجتمع الإسلامي، ثمّ بدء حركة الفتوحات ومن ثَمَّ توسعها، وما أدخلته هذه الحركة من أنماط جديدة في العيش والتعامل والعلاقات بالإضافة إلى نمو الحياة نفسها... كلّ ذلك واجه المسلمين بقضايا جديدة.

وهذه القضايا الجديدة كانت لها أشكال متعددة منها:

١. لم يكن في بعض هذه القضايا نصّ خاصّ، أي أنّها من الحوادث والوقائع الجديدة.

٢. أو كان فيها نصّ خاصّ ولكن لم يعرفه من تصدوا للفتيا.

---

(١) مرَّ البحث عن هذا الحديث سنداً ودلالة في فصل اجتهاد الصّحابة.

(٢) الحكيم (منذر)، مراحل تطور الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيتعليهم السلام، العدد ١٣، ص١٧٢.

٣. أو عرفوه ـ النصّ الخاصّ ـ ولم تكن لهم خبرة في كيفية استفادة الحكم منه.

٤. أو كانوا يعرفون ذلك ـ النصّ الخاصّ وكيفية الاستفادة منه ـ ولكنهم خالفوه لهوى في النفس.[١]

وخلال هذه المرحلة ترسّخ مفهومان:

أ) مفهوم النصّ.

ب) مفهوم الرّأي.

وتبنى الإمام عليّ عليه السلام منهج (النصّ) وتبنى عمر منهج (الرّأي) والتف حول كلّ واحد منهما نفر من الفقهاء الصّحابة، بما حوّل المنهجين إلى مدرستين... .[٢]

ومن أقدم من أشار ـ من ناحية تأريخيّة ـ إلى الفرق في المنهج بين هاتين المدرستين هو ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة):

فقد جاء في معرض حديثه عن سيرة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قوله:

«وأمّا الرّأي والتّدبير فكان من أَسَد النّاس رأياً، وأَصحهم تدبيراً... إلى أن يقول: وإنّما قال اعداؤه لا رأي له، لأنّه كان متقيّداً بالشّريعة، لا يرى خلافها ولا يعمل بما يقتضي الدّين تحريمه، وقد قال عليه السلام: «لولا الدّين والُتقى لكنت أدهى العرب»، وغيره من الخلفاء كان يعمل بمقتضى ما يستصلحه ويستوقفه؛ سواء كان مطابقاً للشّرع أو لم يكن.

ولا ريب أنّ من يعمل بما يؤدي إليه اجتهاده ولا يقف مع ضوابط وقيود يمتنع لأجلها ممّا يرى الصّلاح فيه تكون أحواله الدّنيويّة إلى الانتظام أقرب.

ومن كان بخلاف ذلك تكون أحواله الدّنيويّة إلى الإندثار أقرب».[٣]

وفي نصّ آخر نجده يقارن بين المنهجين ـ منهج عليّ عليه السلام ومنهج عمر فيقول: ـ

«... وأمير المؤمنين كان مقيّداً بقيود الشّريعة مدفوعاً إلى اتباعها ورفض

---

(١) شمس الدّين (محمّد مهدي): الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلامي: ص٦٥.

(٢) الفضلي (عبد الهادي)، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص٥٤.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج١، ص٢٨، (مصدر سابق).

ما يصح اعتماده من آراء الحرب والكيد والتّدبير إذا لم يكن للشّرع موافقاً، فلم تكن قاعدته في خلافته قاعدة غيره ممّن لم يلتزم بذلك، ولسنا بهذا القول زارين على عمر بن الخطاب ولا ناسبين إليه ما هو منزه عنه، ولكنه كان مجتهداً يعمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ويرى تخصيص عمومات النصّ بالآراء وبالاستنباط من أُصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النصوص، ويكيد خصمه... كل ذلك بقوة اجتهاده وما يؤدّيه إليه نظره، ولم يكن أمير المؤمنين عليه السلام يرى ذلك، وكان يقف مع النصوص والظّواهر، ولا يتعداها إلى الاجتهاد والأقيسة، ويطبق أمور الدّنيا على الدّين، ويسوق الكلّ مساقاً واحداً، ولا يضع ولا يرفع إلاّ بالكتاب والنصّ. فاختلفت طريقتهما في الخلافة والسّياسة».[1]

ومن تأكيد (عمر) لمنهج الرّأي وتأكيد (علي عليه السلام) لمنهج النصّ، ولتميّز كلّ منهما في مجال التّشريع من بين الصّحابة، جعل مؤرخي التّشريع الإسلاميّ، يعدّون (علياً عليه السلام) رأس مدرسة النصّ، و(عمر) رأس مدرسة الرّأي.

فعلي عليه السلام كان يؤكّد على منهج النصّ ويشجب منهج الرّأي، وعمر كان يؤكّد على منهج الرّأي ويكتب لقضاته وولاته بالعمل به.

يقول أحمد أمين المصري في كتابه «فجر الإسلام»[2]:

«وعلى الجملة فقد كان كثير من الصّحابة يرى أن يستعمل الرّأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنّة.. ولعلّ (عمر بن الخطاب) كان أظهر الصّحابة في هذا الباب، وهو استعمال الرّأي، فقد روي عنه الشيء الكثير».

ثمّ يقول: «بل يظهر لي أنّ عمر كان يستعمل الرّأي في أوسع من المعنى الذي ذكرناه، ذلك أنّ ما ذكرنا هو استعمال الرّأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنّة، ولكن نرى عمر سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرف المصلحة في أحكامه

(١) المصدر نفسه: ج١٠، ص٥٧٢؛ وللتّوسع انظر: المصدر نفسه: ج٧، ص١٣٧ وج٥، ص٤٦٣ وج١٠، ص٥٧٨.

(٢) فجر الإسلام: ص٢٣٦ ـ ٢٤٠.

وهو أقرب شيء إلى ما يعبّر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته».

ثمّ يقول: «وعلى كلّ حال وجد العمل بالرّأي، ونقل عن كثير من الصّحابة قضايا أفتوا فيها برأيهم كأبي بكر، وعمر، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وكان حامل لواء هذه المدرسة أو هذا المذهب ـ فيما نرى ـ عمر بن الخطاب».

ويقول باحث آخر من أهل السنَّة:

«إنّ الأستاذ الأوّل لمدرسة الرّأي هو (عمر بن الخطاب) لأنّه واجه من الأُمور المحتاجة إلى التّشريع ما لم يواجهه خليفة قبله ولا بعده، فهو الذي على يديه فتحت الفتوح ومصرت الأمصار، وخضعت الأُمم...».[1]

وتعدّدت النصوص في هذا العهد ـ عهد الرّاشدين ـ وتضمنت التّعبير أو الإشارة إلى الاجتهاد بالرّأي.

منها: قول عمر لشريح لما ولاه قضاء الكوفة:

«انظر ما يتبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبيّن لك فاتبع فيه سنّة رسول الله ﷺ وما لم يتبيّن لك في السنّة فاجتهد فيه برأيك».[2]

ومنها: كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري: «الفهم الفهم، فيما تلجلج في صدرك ممّا ليس في كتاب ولا سنّة، أعرف الأشباه والأمثال وقس الأُمور عند ذلك».[3]

ومهما يكن من أمر فقد بدأ العمل بالرّأي على هذا النحو أو ذاك منذ عهد الرّاشدين الثّلاثة، بل وبعض النصوص تؤكّد على أنّهم مارسوا ما يمكن أن نسمّيه حسب مصطلحاتنا الحديثة بـ «الاجتهاد الجماعي» كما يمكن أن يستفاد من حديث ميمون بن مهران:

«كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي

---

(١) قلعه چي (الدّكتور محمّد رَوّاس)، مقدّمة كتاب موسوعة فقه إبراهيم النخعي: ج١، ص١٢٧.

(٢) الخضري (محمّد)، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص١١٤، (مرجع سابق).

(٣) المرجع نفسه: ص١١٥.

بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول اللهﷺ في ذلك الأمر سنّة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، فقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أنّ رسول اللهﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربّما اجتمع إليه النفر كلّهم يذكر عن رسول اللهﷺفيه قضايا.. فإن أعياه أن يجد فيه سنّة عن رسول اللهﷺ جمع روؤس النّاس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به».[1]

خلاصّة الأمر

ممّا سبق يتبيّن إنّ في هذه المرحلة ترسّخ منهجان، هما:

منهج النصّ: ومصادره الكتاب والسنّة وطريقته إلى معرفة الحكم الاجتهاد في فهم النصّ وداخل إطاره.

منهج الرّأي: ومصادره الكتاب والسنّة والرّأي، وطريقته إلى معرفة الحكم الاجتهاد في فهم النصّ، والاجتهاد بالرّأي خارج إطار النصّ فيما لا نصّ فيه، وكذلك فيما يوجد فيه نصّ إذا تطلبت المصلحة ذلك.[2]

ملامح حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة في عهد الأئمةعليهم السلام

لقد بدأ الاجتهاد بصورة أوليّة منذ عهد الأئمة الأولين بين أصحابهم المنتشرين في الآفاق، واتسع نطاق حركة الاجتهاد بصورتها الأوّليّة البسيطة منذ عهد الإمامين الباقر والصّادقعليهما السلام.

فمع أنّ الأئمة كانوا يرجعون النّاس إلى رواة الحديث، وهذا يعني أن المرجع في معرفة الحكم الشّرعي كان النصّ الخاصّ بكلّ مسألة، إلاّ أنّهم في حالات أُخرى، كانوا يرجعون النّاس إلى فقهاء أصحابهم لا باعتبارهم رواة نقلة للحديث وإنّما باعتبارهم فقهاء يستنبطون الأحكام من الأدلّة.

---

(١) المرجع نفسه: ص١١٤.

(٢) الفضلي (عبد الهادي)، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص٨٢ و٨٤ ؛ وانظر بعض أمثلة اجتهاد الرّأي في الصّفحات ٦٢ ـ ٦٩ من المرجع نفسه.

فمن الأوّل: ما رواه عبد الله بن يعفور حيث قال للإمام الصّادق عليه السلام: «إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرّجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه»؟

فقال: ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثّقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً.(١)

فهذا النصّ وأمثاله يدلّ على أنّ الاعتماد في هذه المرحلة كان على النصّ الخاصّ بدون اجتهاد وبحث، وأنّ النّاس كانوا يأخذون أحكامهم من أصحاب الحديث بما هم نقلة ورواة لا باعتبارهم مجتهدين.

ومن الثّاني: أن يكون الرّاوي قد سمع قاعدة فقهيّة كليّة ـ من الإمام ـ فيتولى عند السّؤال تطبيقها على الموارد غير المنصوص عليها، وذلك كما في رواية موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

«الرّجل يغمى عليه يوماً، أو يومين، أو الثّلاثة، أو الأربعة، أو الأكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته»؟

قال عليه السلام: ألا أخبرك بما يجمع لك (هذه الأشياء؟) كلّ ما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده. هذا من الأبواب الّتي يفتح كلّ باب منها ألف باب.(٢)

وعن عبد الأعلى مَولى آل سام: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: «عَثَرتُ فانْقَطَعَ ظُفُري فَجَعَلتُ على أصبعي مَرارةً، كيفَ أصنعُ بالوضوء؟ قال عليه السلام: يُعرفُ هذا وأشباهُهُ من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٣) امْسَحْ عَلَيه».(٤)

وهنالك نصوص روائيّة أُخرى تؤكّد وجود الاجتهاد بمراحله الأوّليّة في

---

(١) الحائري (أبو علي)، منتهى المقال: ج٦، ص١٩٨.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشّيعة: ج٥، ص٢٦٠، أبواب قضاء الصّلوات، الباب الثّالث، الحديث الثّامن والتّاسع، ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) الحج، الآية ٧٨.

(٤) الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثّقلين: ج٣، ص٥٢٤ ؛ ووسائل الشّيعة: ج١، ص٣٢٧ أبواب الوضوء.

عصر الأئمة عليهم السلام وسوف تأتي من خلال البحث نماذج لمثل هذه الرّوايات.

من أهمّ سمات وملامح حركة الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام

يمكن لنا أن نحدد البدايات الأوليّة لحركة الاجتهاد في زمن الأئمة عليهم السلام من أوائل سنة (١٢ هـ) أي بعد رحلة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وتستمر إلى زمن الغيّبة الكبرى للإمام المهدي عليه السلام سنة (٣٣٩ هـ).

ويمكن تلخيص أهم سمات وملامح حركة الاجتهاد في هذه الحقبة الزّمنية بما يلي:

اولا: عدم وجود الفراغ التّشريعي:

الملاحظ خلال هذه الحقبة الزّمنية أنّ الفقه الإسلاميّ الشّيعي لم يكن بحاجة واسعة وكبيرة لإعمال الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ؛ وذلك لعدم انقطاع التّشريع الواقعي عندهم بوفاة الرّسول صلى الله عليه وآله، حيث إنّ منصب الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله يتمثّل في الأئمة المعصومين عليهم السلام بحسب ما هو مقرّر في محله من كتب العقائد، وسنّة المعصوم في قوله وفعله وتقريره استمرار لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله.

ولهذا لم يكن الشّيعة يواجهون فراغاً تشريعيّاً في مجال الأحكام التّشريعيّة، لوجود الإمام المعصوم، الّذي يمكن الرّجوع إليه وأخذ الحكم منه، أو من الذي يعيّنه الإمام لهذا المنصب.

إلاّ أنّ هذا لا يعني عدم وجود فقهاء وعلماء في الشّريعة من حملة المذهب، أو عدم وجود بدايات لحركة الاجتهاد الاستنباطي الصّحيح. فقد كان الأئمة عليهم السلام يمهدون أرضية العمل بالاجتهاد ويؤكّدون لأعلام شيعتهم على الإكثار من البحث في أُمهات المسائل العلميّة.

روي عن الإمام الصادق عليه السلام وكذلك عن الإمام الرّضا عليه السلام وبلفظ متقارب، إنّهما قالا:

«علينا إلقاء الأُصول وعليكم بالتّفريع».[١]

ونلاحظ في هذا النصّ وغيره أنّ الإمام عليه السلام يعيّن الأُصول والقواعد العامّة والكلّية وما على العلماء من اتباع المذهب إلاّ التّفريع والاستنباط.

فطلب الأئمة عليهم السلام من أصحابهم بتفريع الفروع على الأُصول الّتي يتلقونها منهم من أهمّ ملامح وجود الاجتهاد وتمهيد الأئمة لتركيزه وتوسعته.

ثانياً: أمر الأئمة: أصحابهم بالجلوس للفتيا:

وهذا ما نلاحظه في النصوص الرّوائية التالية:

١. قول علي عليه السلام للقثم بن عباس عندما ولاه مكة: «أفت المستفتي وعلّم الجاهل».[٢]

٢. وقول الإمام الصّادق عليه السلام: لـ «أبان بن تغلب»: «إجلس في مسجد المدينة وأفت النّاس، فإنّي أُحبّ أن يرى في شيعتي مثلك».[٣]

٣. كذلك نجد في بعض الرّوايات أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون أصحابهم طريقة الإفتاء، أو يقرونهم على طريقتهم، كما في رواية الوّسائل:

قال الإمام الصّادق عليه السلام لمعاذ بن مسلم:

«بلغني إنّك تقعد في الجامع فتفتي النّاس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي اقعد في المسجد فيجئني الرّجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيئني الرّجل أعرفه بمودتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرّجل لا أعرفه ولا أدري من هو. فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك؟

فقال ـ الإمام ـ لي: اصنع كذا فإنّي كذا أصنع».[٤]

---

(١) وسائل الشّيعة: ج١٨، ص٤١.

(٢) ابن الأثير، أُسد الغابة: ج٤، ص١٩٧.

(٣) الأردبيلي (محمّد بن علي)، جامع الرواة: ج١، ص٩ ؛ ورجال النجاشي.

(٤) وسائل الشّيعة: ج١٨، ص١١، أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٤. كذلك نجد الأئمة ـ في هذه الفترة بالذات ـ يرجعون شيعتهم وأصحابهم إلى أهل الفضل والعلم من أصحابهم، لأخذ معالم دينهم وأحكامهم الشّرعيّة منهم.

روى عبد العزيز المهتدي قلت للإمام الرّضا عليه السلام: «إنّي لا أقدر على لقائك في كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: خذ عن يونس بن عبد الرحمن».[١]

٥. كذلك نجد في أواخر عهد الأئمة المعصومين عليهم السلام الإمام الحسن العسكري يقول:

«فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه».[٢]

ومن الواضح أنّ التّقليد ليس مجرد قبول الرّواية عن المعصوم ـ ويكون المقلّد مجرد ناقل للرّواية ـ وإنّما هو عبارة عن عمل العامّي استناداً إلى فتوى الفقيه الّتي قد تكون مضمون رواية خاصّة بالمسألة، وقد تكون حكماً مستنبطاً بإعمال الاجتهاد في الكتاب والسنّة بما هو فقيه، وقد ورد في الرّواية لفظ ـ الفقهاء ـ.

إذن نستطيع أن نقول بأنّ حركة الاجتهاد عند الشّيعة بدأت منذ عهد مبكر من عهد الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ثالثاً: ظهور حركة التّدوين الرّوائي والفقهيّ والأُصوليّ:

تنصّ كتب الفهارس المعدّة لبيان مؤلفات الشّيعة[٣] على ظهور مجموعة من المؤلّفات والآثار العلميّة في الحديث والفقه والأُصول خلال هذه الفترة الزّمنية، حيث ذكرت عناوينها ومؤلّفيها من اتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) المصدر نفسه، وانظر: رجال الكشي، ترجمة يونس بن عبد الرحمن، ص٤٨٣، تحقيق وتعليق المصطفوي.

(٢) رواه الطبرسي في الاحتجاج: ج٢، ص٥١١، تحقيق: إبراهيم البهادري.

(٣) لاحظ: الفهرست للطّوسي (محمّد بن الحسن)، تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي؛ ورجال النجاشي؛ والسيد الأمين (محسن)، في الأعيان: ج١، ص١٣٩؛ والذّريعة إلى تصانيف الشّيعة لآقابزرك الطّهراني.

وفيما يلي نماذج من هذه المؤلّفات مع ذكر موضوعها ومؤلفها:

١. كتاب سلمان الفارسي في الحديث.

٢. كتاب أبي ذر الغفاري في الحديث.

يقول السيّد الأمين: وهما ـ يعني سلمان وأباذر ـ أوّل من جمع حديثاً إلى مثله في عنوان واحد.(١)

٣. كتاب القضايا والأحكام لبرير بن خضير الهمداني من شهداء الطف (٦١هـ).(٢)

٤. كتاب السّنن والأحكام والقضايا. لأبي رافع إبراهيم بن مالك الأنصاري (ت ٦٠ هـ).(٣)

٥. كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام لابن أبي رافع.(٤)

٦. كتاب في فنون الفقه. لعليّ بن أبي رافع.(٥)

٧. كتاب الديات كتبه أمير المؤمنين إلى أمرائه ورؤوس أجناده.

رواه الأصحاب في كتبهم عن طريف بن ناصح الكوفي البغدادي المتوفى بعد المائة الثّانية.

قال الشّيخ الطّهراني في الذّريعة في وصفه لكتاب الدّيات: «هو من الأُصول المعتمد عليها بعد المائة الثّانية».(٦)

وأدرج كثيراً منه ثقة الإسلام الكليني في أبواب الدّيات من الكافي. وأورده بتمامه الشّيخ أبو جعفر بن بابويه الصّدوق في كتاب الدّيات من كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه».

---

(١) أعيان الشيعة: ج ١، ص ١٣٩.

(٢) المامقاني (عبد الله بن حسن)، تنقيح المقال في علم الرّجال: ج١، ص١٦٧.

(٣) رجال النجاشي: ج١، ص٦١.

(٤) ابن النديم، الفهرست: ص١٣٧.

(٥) رجال النجاشي: ج١، ص٦٥.

(٦) الطهراني، أغابزرك، الذّريعة: ج٢، ص١٦٠.

وكذا أورده جميعه بعين ترتيبه الشّيخ الطّوسي في (التّهذيب).

«ويعبّر عن هذا الكتاب تارة بكتاب الفرائض عن أمير المؤمنين، وأُخرى بكتاب ما أفتى به أمير المؤمنين في الدّيات، وثالثة بكتاب الدّيات، ويظهر من أسانيده المذكورة في الكتب أنّه من الكتب المشهورة وقد عرض على الأئمة مكرّراً».[1]

واعتبار هذا الكتاب من الأُصول الّتي رويت عن الأئمة، يفيدنا إنّ كتابة الأُصول قد بدأت منذ عهد الإمام عليّ عليه السلام واستمرت في عهد الأئمة وإلى عصر الغيّبة.

ووفرت هذه الآثار العلميّة ـ الأصول ـ المادة الأوّليّة لتدوين موسوعتين حديثيتين فقهيتين في عصر الغيّبة هما: الكافي للكليني المتوفى سنة (٣٢٩ هـ)، ومن لا يحضره الفقيه للصّدوق المتوفّى (٣٨١ هـ)، وكان هذا العمل الموسوعي قد وفّر للفقهاء أهمّ أدوات الاستنباط؛ لأنّ الحديث (السنّة) الموروث من النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام يشكل أهمّ المصادر الفقهيّة الّتي يرجع إليها الفقيه في مقام الاستنباط.[2]

رابعاً: تدوين الأبحاث والكتب الأُصوليّة من قبل أصحاب الأئمة

لم تقتصر حركة التأليف والكتابة من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام على تدوين الرّوايات والأحكام، وإنّما تجاوز ذلك إلى كتابة بعض المباحث المتعلقة بعلم الأُصول لتشكّل البدايات الأوّلية لعلم أصول الفقه.

وحيث إنّ اللغة العربيّة هي المادة التعبيريّة الأساس الّتي وردت بها هذه الشّريعة في الكتاب والسنّة، كان من الطبيعي أن تنبثق أبحاث علم الأُصول من علم الفقه في نطاق الأبحاث اللغويّة الّتي تتناول دور الكلمة والجملة، والصيغة البيانيّة الّتي يبلغ بها الحكم الشّرعي والقاعدة الشّرعيّة.

فتكوّنت أبحاث علم الأصول تدريجياً حول أبحاث اللغة العربية خارج دائرة

(١) الفضلي تأريخ التّشريع الإسلامي: ص٧٩ ـ ٨٠، (مرجع سابق).

(٢) الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص١٣، ص١٧٧ (مرجع سابق).

علم النحو والإعراب، وتركّزت أبحاثها على الجانب البياني والدلالي للكلمة وللجملة وللهيئات الّتي تتكون منها الكلمة والجملة.

ومن أقدم الأعمال الأصوليّة الّتي تذكر في هذا المجال:

أ) مباحث الألفاظ لهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصّادق عليه السلام.

ب) رسالة مختصرة في أُصول الفقه ليونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإمام الرّضا عليه السلام.

ج) رسالة في اختلاف الحديث له أيضاً.[١]

ولا نريد هنا أن نؤرّخ لولادة علم الأصول ـ وإنّما هذا له مجاله المختص به ـ ولكن يمكن أن يقال إنّ ولادة علم الأصول قد تحقّقت في القرن الأوّل الهجري وبدايات القرن الثّاني الهجري.

لقد كان من أعظم اهتمامات أئمة أهل البيت عليهم السلام وضع قواعد الاستنباط الفقهيّ وأُصول الفقه وبيان المنهج الصّحيح للاجتهاد، في مواجهة تيار الاجتهاد بالرّأي الّذي يخرج عن دائرة الكتاب والسنّة.

وهذه التأليفات وغيرها من أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت تدوّن القواعد العامّة الّتي كانت تنقل بشكل روايات عن الأئمة عليهم السلام. والّتي تطورت بعد ذلك إلى قواعد فقهيّة وأصوليّة يستند إليها الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ في الوقت الحاضر من قبيل البراءة، والاستصحاب، وقواعد التّرجيح بين الرّوايات المتعارضة، وقواعد التّخيير، وحجّية خبر الثّقة... .[٢]

هكذا سار الفقه الاجتهاديّ الشّيعي في عهد الأئمة عليهم السلام، وهذه أهمّ ملامحه، وقد ترك لنا هذا العهد المبارك تراثاً علمياً عظيماً.[٣]

وقد ضبط الشّيخ محمّد بن الحسن العاملي في آخر الفائدة الرّابعة من الوسائل

---

(١) كما نصّ على ذلك النجاشي في ترجمة لهشام ويونس.

(٢) الشّهابي (محمود)، ادوار الفقه: ص٩١ ـ ٩٢، (مرجع سابق).

(٣) للتوسّع انظر: الصدر، حسن، تأسيس الشّيعة للعلوم الإسلامية ؛ والقزويني، علاء الدّين، نشأة العلوم الإسلامية عند الشّيعة.

من الكتب المصنّفة خلال حياة الأئمة الاثني عشر:، ستة آلاف وستمائة كتاب.[١]

أدلة نفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمةعليهم السلام:

يرى بعض الباحثين في مراحل تطوّر الاجتهاد عدم وجود الاجتهاد الاصطلاحي إلى نهاية زمن الغيبة الصّغرى، ولم يستند الفقه الإمامي خلال هذه الحقبة الزّمنية، والّتي تمتد إلى ما يقارب ثلاثة قرون إلى الاجتهاد في استنباط الأحكام الشّرعيّة.[٢]

وقد استدل لهذا الرّأي بجملة من الأدلّة من جملتها:

أوّلا: عدم جواز الاجتهاد في مقابل النصّ

فمع وجود الإمام المعصومعليه السلام، والّذي يمثّل زمان النصّ الشّرعي لاتصل النوبة إلى الاجتهاد، بل لا يجوز الاجتهاد مع وجود النصّ.

المناقشة:

إلاّ أنّه يمكن مناقشة هذا الدّليل من جهتين:

الأُوّلى: لم يكن اجتهاد علماء الشّيعة في ذلك الزّمن، اجتهاداً في مقابل النصّ أو مع وجود النصّ، وإنّما هو اجتهاد في إطار النصّ، وفي فهم النصّ، لأنّ حقيقة الاجتهاد عند الشّيعة تعني إرجاع الفروع إلى الأُصول، أو العلم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، في مقابل بعض المدارس الفقهية السنّية الّتي ترى جواز الاجتهاد في مقابل النصّ، والّذي يؤول إلى تشريع الأحكام الشّرعيّة عن طريق الرّأي والتّفكير الشّخصي، والّذي شجبته مدرسة أهل البيت ونهت عنه بشدة.

الثّانية: تصوّر انفتاح عصر النصّ على مصراعيه في عصر الأئمةعليهم السلام وحينئذ لا حاجة إلى الاجتهاد والإستنباط الفقهيّ... تصوّر غير صحيح في بعض جوانبه؛

(١) الحر العاملي، وسائل الشّيعة: ج٢٠، ص٤٩.

(٢) الحكيم الأصول العامّة للفقه المقارن: ج١٣، ص١٧٢ (مصدر سابق).

لأنّه في الغالب الأعم كان الأئمة يسكنون المدينة المنورة، فإن كان الاتصال المباشر بالإمام بالنسبة إلى أهل المدينة ومن حولها ممكن، إلاّ أنّه متعسّر بالنسبة إلى شيعتهم الّذين كانوا يسكنون في أماكن بعيدة عن المدينة، كالّذين يسكنون الرّي وخراسان والكوفة... وغيرها. هذا بالإضافة إلى الموانع الأمنية من عيون السّلطة والجواسيس الّتي وضعتها السّلطة الحاكمة للحؤول دون الإمام وشيعته، كما سيأتي.

فلم تكن مسائل الاتصال بالإمام متاحة في جميع الأوقات حتّى يمكن الاستغناء عن الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ، ولو لغير الحاضرين عند الإمام عليه السلام، أو الّذين لا يمكن لهم لقاء الإمام لأسباب أمنية.

ثانياً: عدم وجود الحاجة إلى الاجتهاد

وهذا هو الدّليل الثّاني الّذي يمكن إبرازه لإثبات عدم وجود الاجتهاد في عصر الأئمة ومحصله: إنّ الشّيعة في أطراف البلاد الإسلاميّة كانوا على اتصال بالأئمة من خلال مراسلتهم بواسطة المسافرين والحجاج، وكانوا يتلقّون منهم الإجابات على أسئلتهم الفقهيّة، ومن خلال هذا الطّريق كانت تحل مشاكلهم التّشريعيّة، فلم تكن هنالك حاجة وضرورة تلجئهم إلى الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ.

المناقشة:

إلاّ أنّ هذا الدّليل كسابقه قابل للمناقشة من وجوه متعدّدة:

أوّلا: إنّ طريقة المكاتبة والمراسلة، لم تكن طريقة شاملة ومستوعبة لكلّ المسائل والحوادث الواقعة، وإنّما كانت طريقة محدودة وجزئية ولبعض الموارد فقط.

ثانياً: لم تكن إجابات الأئمة عليهم السلام على هذه الرّسائل والاستفتاءات تصل إلى أصحابها بالسّرعة المطلوبة، وإنّما كانت تتأخر بطبيعة الحال إلى زمن طويل.

ولا يمكن أن نتصور بقاء هؤلاء إلى حين وصول الأجوبة بلا تكليف طيلة هذه الفترة، بالإضافة إلى أجواء التقية الّتي كان يعيشها الأئمة عليهم السلام في ظل الأنظمة الجائرة، وما يستلزم ذلك من الاحتياط الكامل في الإجابات الكتبية،

أو عدم الإجابة في بعض الموارد، كلّ هذه الأُمور تجعل من أسلوب المكاتبة قليل الجدوى في الواقع العمليّ لأتباع المذهب.

ثالثاً: لم يكن الوّصول إلى الأئمةعليهم السلام فرصة متاحة دائماً لحملة الرّسائل والاستفتاءات، حيث إنّ الوّصول إلى الإمام وتسليمه الرّسائل وأخذ أجوبتها منه... يحمل في طياته مخاطر كثيرة قد تكلفه حياته، وذلك لأنّ الأئمةعليهم السلام ـ وفي مقاطع زمنية كثيرة ـ إمّا خارج السّجن، ولكن تحت الإقامة الجبريّة أو المراقبة المستمرة لتحركاته واتصالاته، إلى درجة لم يتمكن الشّيعة من الوّصول إليهمعليهم السلام إلاّ بصعوبة كبيرة متخذين مختلف الحيل والوّسائل للوّصول إليهمعليهم السلام.

أو كانواعليهم السلام في السّجن، أو شبه السّجن، كما حصل مع الإمام الكاظمعليه السلام والعسكريينعليهما السلام ففي هذه الفترات الزّمنية ماذا كان يفعل الشّيعة؟ ألم تكن تواجههم عشرات المسائل والحوادث الواقعة الجديدة وهي بحاجة إلى الإجابة عنها؟

في الحقيقة وقوع هكذا مسائل وحوادث أمر لابدّ منه، والذي كان يتصدى لحلّها والإجابة عليها هم الرّواة وحملة علوم الأئمةعليهم السلام من أمثال زرارة، ومحمّد بن مسلم، والفضل بن شاذان، وصفوان بن يحيى... وغيرهم الكثير، ممّن كانوا يمارسون الاجتهاد الاستنباطي في دائرة النصّ الشّرعي، ويجيبون على أسئلة الشّيعة ووقائعهم الحادثة.

وهذا الأمر يقع ضمن تخطيط الأئمةعليهم السلام لمستقبل التّشريع من بعدهم ومن يقوم بحمل الأمانة الإلهيّة، حيث نجد التّوجيه من الأئمة الأطهار لشيعتهم من خلال الارتباط بالفقهاء والرّواة، وضمن مواصفات ذكرها الأئمة وخاصّة في أواخر عهدهم الشّريف، من قبيل:

١. حديث: «وأمّا الحوادث الوّاقعة فارجعوا فيها رواة حديثنا فهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله عليكم».[1]

(١) رواه الشّيخ الطّوسي في الغيبة: ص١٧٧.

٢. حديث: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه».[١]

ثالثاً: لم يكن هنالك تدوين أو وجود لعلم الأصول

هذا هو الدّليل الثّالث الّذي يمكن الاستدلال به لنفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة حتّى زمن الغيبة الكبرى.

ومحصل هذا الدّليل هو: لم تكن لدى الشّيعة أي مدوّنات للمبادئ والقواعد الأصوليّة والّتي تشكّل أرضيّة الاجتهاد لدى العاملين به إلاّ بعد زمن الغيبة الكبرى، أمّا قبل هذا التأريخ فقد كان علم الأُصول والمدوّنات والأبحاث الاجتهادية لدى علماء المدرسة الأُخرى ـ المدرسة السنّية ـ فقط، أمّا علماء الشّيعة فلم تكن لديهم هذه الأبحاث ولم يعملوا بها قط، وإنّما كان جلّ اعتمادهم على متون الرّوايات الفقهيّة.

المناقشة:

وهذا الدّليل ـ كسابقيه ـ غير تام وذلك:

لما مرّ بنا سابقاً أنّ بعض أصحاب الأئمةعليهم السلام كان لهم في مجال الأبحاث الأُصوليّة والاجتهاديّة بعض التأليفات، وكان لعلماء الشّيعة في هذا المجال قدم السّبق على علماء السنّة.

وإن كانت المدرسة السنية تعتقد أنّ أوّل مُدون منهجي لعلم الأُصول هو «محمد بن إدريس الشّافعي» (ت ٢٠٤ هـ).

إلا انّنا نعتقد أنّ نواة علم الأصول ـ باعتباره علم منهج ـ تعود إلى القواعد الّتي طوّرها الإمام الصّادقعليه السلام واستند فيها إلى ما روي عن النبيّصلى الله عليه وآله وعن الإمام الباقرعليه السلام، فعلم الأصول باعتباره مفردات وقواعد متفرقة يعود إلى

(١) روي الحديث عن الحسن العسكري، الاحتجاج للطّبرسي: ج٢، ص٥١١، تحقيق: إبراهيم البهادري.

الإمام الصّادق عليه السلام.[١]

وهذه الحقيقة يقرّها ويعترف بها حتّى من أنكر الاجتهاد المطلق عند الشّيعة الإماميّة، كما مرّ مناقشة ذلك سابقاً في كلام الشّيخ محمد أبو زهرة، إلاّ أنّه يعود ويعترف في كتابه القيّم حول حياة الإمام الصّادق عليه السلام ومدرسته الفكريّة والفقهيّة وببحث مستفيض في خصوص هذه المسألة ويصل في نتيجتها إلى القول:

«بأنّ القواعد الأُصوليّة قد تمّ إملاؤها من قبل أئمة الشّيعة، وقد ألف بعض أصحاب الإمام الصّادق عليه السلام ـ مثل هشام بن الحكم ـ كتاباً في هذا المورد... . ويستدل ـ أبو زهرة ـ على ما ذهب إليه بأحاديث مرويّة عن الأئمة عليهم السلام. تتضمن عناصر مشتركة وقواعد كلّية في استنباط الحكم الشّرعي، حيث نجد في أحاديثهم الإشارة إلى الاستصحاب والبراءة والاحتياط، والتخير... كذلك نجد الإشارة إلى القواعد الفقهيّة من قبيل قاعدة الطّهارة، والحلية، والإباحة، والصّحة، والتّجاوز والفراغ، ولا ضرر ولا ضرار... وغيرها».[٢]

ومن الواضح أنّ هذه الأُصول والقواعد لها دور كبير في استنباط الحكم الشّرعي، ومن دون الاستناد إليها في مجال الاستنباط الفقهيّ تتعطل عمدة كليات الاجتهاد والفقاهة.

و يؤيد كلام أبي زهرة وجود الأخبار العلاجيّة في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، ولهذه الأخبار دور كبير في مجال الاستنباط الفقهي حيث تتعارض الأدلّة الشّرعيّة.

مِن أهمّ فقهاء هذا الدّور ودورهم الفقهيّ

يقول أحد الباحثين:

---

(١) شمس الدّين «محمّد مهدي»، الاجتهاد والتّجديد: ص٢٦.

(٢) أبو زهرة «محمّد»، الإمام الصّادق عليه السلام: ص٢٦٩ وما بعدها (مرجع سابق)؛ وانظر: الإمام الصّادق والمذاهب الأربعة لأسد حيدر.

«ومن أهمّ فقهاء هذا العصر هم الأئمة عليهم الصّلاة والسّلام».[١]

وممّا لا شك فيه أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام قد آتاهم الله سبحانه العلم والفهم والفقاهة والفصاحة.. فهم سادة الفقهاء، بل هم قطب رحى الفقه وفي سنامها الأعلى، ولا يدانيهم أحد في ذلك، ولا يتقدَّم عليهم إلاّ من هو هالك أو مدعي ما ليس فيه، كما هو واضح من ذيل رواية حديث الثّقلين برواية ابن حجر في صواعقه: «... فلا تقدّموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم».[٢]

إلاّ أنّ إطلاق كلمة الفقهاء على الأئمة وكونهم (من أهم فقهاء هذا العصر...) فيه نوع من التّسامح في التّعبير والّذي قد يوهم القارئ بأنّهم عليهم السلام كغيرهم من المجتهدين فيما يأتون به من أحكام، فيجوز عليهم الخطأ والصّواب، فلا يكون قولهم حجّة على غيرهم لأنّه قابل للنظر والمناقشة والأخذ والردّ.

مع أنّ الأدلّة النقليّة والعقليّة الثّابتة في محلّها تدلّ دلالّة قطعيّة على أنّ الأئمة من أهل البيت عليهم السلام والّذي نصّ الدّليل القطعيّ على عصمتهم تكون أقوالهم وأفعالهم وتقريرهم من مصادر التّشريع الإسلامي تحت عنوان (سُنَّة أهل البيت) والّتي يستند إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشّرعيّة. وإنّ هذه السنّة ما هي إلاّ امتداد لسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، «والفارق الوحيد بينهم وبين النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يتلقى الوّحي من السّماء، وهؤلاء يتلقون ما وحى به إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، من طريقه وهم منفردون بمعرفة جميع الأحكام».[٣]

وممّا يهوّن الأمر أنّ مصطلح الفقه والفقيه والتّفقه قد وردت في بعض الرّوايات كصفة لبعض الأئمة، كما في كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٢٣٨ و٢٥٨: «كتب رجل إلى الفقيه...» وفي تهذيب الشّيخ الطّوسي: ١ / ١٣١: «قال

(١) الشّهرستاني (جواد)، مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص٩، (مرجع سابق).

(٢) ابن حجر، الصّواعق المحرقة: ص١٤٨.

(٣) الحكيم، محمّد تقي، الأُصول العامّة: ص٥٧٤ ؛ وانظر: مبحث (سنّة أهل البيت) في المرجع نفسه: ص١٣٩.

الفقيه العسكري». وفي وصيّة الإمام أمير المؤمنين لولده الحسن عليه السلام: «وخُضِ الغمراتِ للحَقِّ حيثُ كان، وتَفَقَّه في الدّين».

ومهما يكن من أمر فقد كان جمع كثير من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام من أتباع هذه المدرسة، وهي المدرسة الإسلاميّة الكبرى الّتي أرسى دعائمها الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسار على خطاه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

قال الذّهبي في ميزان الاعتدال: «فهذا ـ أي التّشيع ـ كثر في التّابعين وتابعيهم مع الدّين والوَرع والصّدق فلو ردّ حديث هؤلاء ـ أيّ الشّيعة ـ لذهب جملة الآثار النبويّة».(١)

وفي كتاب الكافي عن إسحاق بن جرير، قال: قال أبو عبد الله الصّادق عليه السلام: «كان سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمّد بن أبي بكر، وأبو خالد الكابلي، من ثقات علي بن الحسين عليه السلام».(٢)

وقال ابن حجر عن الإمام الصّادق عليه السلام: «ونقل النّاس عنه من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر صيته في جميع البلدان، وروى عنه الأئمة الكبار كيحيى بن سعيد، وابن جريح، ومالك، والنعمانيين، وأبي حنيفة، وشعبة، وأيوب السّختياني».(٣)

فكانت المدينة في عهد الإمامين: الباقر والصّادق عليهما السلام مدرسة كبرى للفقه الشّيعي ومركزاً من مراكز الإشعاع الفكري.

وكان من جراء ذلك أن شدّد الجهاز الحاكم على الإمام الصّادق عليه السلام وراقبه مراقبة شديدة، للحدّ من نشاطه وإيقاف المدّ السّاري نحوه من قبل الفقهاء والعلماء والنّاس عامّة للانتهال من نمير علمه الفيّاض، ولكن التيّار أخذ طريقه، واكترع العلماء من ذلك المنهل الصّافي رغم تشديد السّلطة.

---

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال: ج١، ص٥، (مصدر سابق).

(٢) الكليني (محمّد بن يعقوب)، الكافي: ج١، ص٣٩٣.

(٣) ابن حجر (أحمد بن محمد الهيتمي)، الصواعق المحرقة: ص١٩٩.

وكان طلاب العلم يتحيّنون الفرص للوصول إلى الإمام عليه السلام وخوفاً من العيون الّتي تراقبهم، كانوا يقصدونه ليلاً، ومع كلّ ذلك سار الفقه الشّيعي شوطاً واسعاً وترك لنا في التأريخ تراثاً عظيماً من ذلك الفكر الثاقب.

وقد ضبط الشّيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي في آخر الفائدة الرّابعة من الوّسائل من الكتب المصنّفة خلال حياة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام (ستة آلاف وستمائة كتاب).[١]

كما ويجب أن لا ننسى أنّ دور الفقهاء أنفسهم بإعطاء الزخم المعنوي والفكري والثّقافي، وإمدادهم بما يجود به فكرهم الصّائب من إرشادات قيمّة كان عاملا حساساً ومهمّاً في تقدّم تلك المدرسة.

وقد اعتمد الكثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام على الاستدلال العقليّ، واتهموا بذلك أنّهم يعملون بالقياس.

منهم: الفضل بن شاذان النيشابوري القمي المتوفى سنة (٢٦٠ هـ)، المتكلم الشّيعي المعروف ومؤلّف كتاب الإيضاح، وآراؤه معتبرة، ومورد بحث في الطلاق والإرث ومسائل متفرقة أُخرى.[٢]

ومنهم: يونس بن عبد الرحمن، الّذي تعدّ نظراته في مباحث خلل الصّلاة والزّكاة والنكاح والإرث مورد الاعتماد... .[٣]

ومنهم: زرارة بن أعين، وجميل بن دراج ـ وهما من أخص صحابة الإمام الصّادق عليه السلام ـ وعبد الله بن بكير، من فقهاء الشّيعة وفتاواهم كثيرة.

وكان علماء الشّيعة في تلك العصور من أعظم العلماء على الإطلاق، فلم يعد هناك متكلّم يمكنه الوقوف أمام هشام بن الحكم.

كذلك كان لهم الفضل في إرجاع علماء المذاهب الأُخرى إلى التأليف على ضوء

(١) الحر العاملي، وسائل الشّيعة: ج٢٠، ص٤٩، (مصدر سابق).

(٢) للتّوسع: انظر الكافي: ج٦، ص٩٣ و ج٧، ص٨٨، ٩٠، ٩٥، ١١٦.

(٣) للتّوسع: انظر الكافي: ج٧، ص٨٣ ـ ٨٤، ١١٥ ـ ١٢١، ١٢٥.

الكتاب والسنّة، وكانت لهم اليد الطولى في إخراج فقهاء السنّة من التّقليد، لكثرة احتجاجهم عليهم ومباحثتهم معهم فيه، ففي بغداد عاصمة الدّولة الإسلاميّة تجد فقهاء الشّيعة قد ناقشوا أرباب المذاهب السنّية بصورة حادّة في النوادي والمجالس العامّة.

وكان الفقهاء أحراراً في انتخاب الآراء حسب الاستنباطات الّتي يتوصّل إليها عقلهم، حتّى وصل الحدّ إلى أنّ فقهاء الشّيعة يعارض بعضهم بعضاً في ذلك الوقت وفي حضور الإمام، ولم يردّهم عليه السلام عن ذلك، ومن تلك المناظرات ما كتبه هشام بن الحكم في ردّ مؤمن الطّاق.[1]

(١) رجال النجاشي: ص٤٣٣.

الفصل السادس

مراحل تطوّر الاجتهاد
بعد عصر الأئمة
(الدّور الأوّل)
(دور التّدوين أو «المرحلة التّأسيسيّة للفقه الاجتهادي الاستدلالي)

عناوين الفصل

١. التّحديد الزّمني لهذا الدّور.

٢. من أهمّ فقهاء هذا الدّور.

٣. الاتجاهات الفقهيّة لفقهاء هذا الدّور:

الاتجاه الرّوائي.

الاتجاه العقليّ.

الاتجاه الجامع بين العقل والنقل.

٤. من خصائص هذا الدّور:

١. تدوين القواعد الأُصوليّة.

٢. ظهور الكتب الفقهية الاستدلاليّة.

٣. ظهور كتب الفقه المقارن.

٤. وجود مباني أُصولية تحد من انطلاق الاجتهاد:

أ) ظاهرة إدانة العمل بأخبار الآحاد.

ب) الاهتمام الكبير بالإجماعات.

ج) تحديد مجال الاستفادة من العقل.

مراحل تطوّر الاجتهاد بعد عصر الأئمة عليهم السلام

مرّ الاجتهاد في مدرسة الفقه عند الإماميّة الاثني عشريّة بأدوار ومراحل مختلفة، يمكن تقسيمها إلى الأدوار التالية:

الدّور الأوّل:

دور التّدوين: (وهي المرحلة التّأسيسيّة للفقه الاجتهادي الاستدلاليّ)

التّحديد الزّمني لهذا الدّور:

يبدأ هذا الدّور في نهاية الغيبة الصّغرى، وتحديداً بالشّيخ الصّدوق الأوّل علي بن الحسين القمي (ت ٣٢٩ هـ) وينتهي بحمزة بن عبد العزيز الدّيلمي المعروف بسالار (ت ٤٤٨ أو ٤٦٤ هـ) أو تنتهي بانتقال الشّيخ الطّوسي إلى النجف سنة (٤٤٨ هـ).[1]

ومن أبرز سمات هذا الدّور من أدوار الاجتهاد، هو التّدوين للكتب والمجاميع الحديثيّة والفقهيّة والكتب الأصوليّة الّتي عنيّت بتدوين القواعد الأصوليّة والعناصر المشتركة في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

وهذا الدّور يتصل بما سبقه عن طريق كتب الحديث الّتي جمعت أصولها في المرحلة السّابقة، وكانت الستّة آلاف كتاب والأربعمائة الأصول، كما نصّ على ذلك الحر العاملي في الوسائل.[2]

---

(١) انظر: مقدّمة جامع المقاصد: ج١، مقدّمة الكتاب؛ وادوار إجتهاد: ص٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٠، ص٤٩ الفائدة الرّابعة.

فقد تمّ في هذه المرحلة تدوين موسوعتين حديثيتين فقهيتين، هما:

١. الكافي: لثقة الإسلام الكليني (ت ٣٢٩ هـ) وقد استوعبت الأحاديث الفقهيّة خمسة أجزاء من أجزائه الثّمانية.

٢. من لا يحضره الفقيه: للشّيخ محمّد بن علي بن بابويه القمي الصّدوق (ت ٣٨١ هـ).

وكان هذا العمل الموسوعي الّذي تمّ في هذه المرحلة، قد وفّر للفقهاء أهمّ أدوات الاستنباط لأنّ الحديث (السنّة) الموروث من النبيّ وأهل البيت عليهم السلام يشكل أهمّ المصادر الفقهيّة الّتي يرجع إليها الفقيه في مقام الاستنباط.[1]

من أهمّ فقهاء هذا الدّور وأهمّ اتجاهتهم الفقهيّة

نلاحظ في هذه المرحلة ثلاثة اتّجاهات فقهيّة تمثّلت في جملة من الفقهاء منهم:

أوّلا: الاتّجاه الرّوائي

ويمثّله علماء الفقه الذين يعتمدون الحديث، وقد أثر مسلكهم هذا في كتبهم، فهي كتب فقهيّة لا تتجاوز ألفاظ الأحاديث.

ومن هؤلاء الفقهاء:

١. علي بن الحسين بن بابويه القمي (الصّدوق الأوّل، ت ٣٢٩ هـ) ومن كتبه الفقهيّة كتاب الشّرائع، وهو رسالته إلى ولده.

٢. محمّد بن علي بن بابويه (الصّدوق، ت ٣٨١ هـ) وله كتاب المقنع، والهداية.

ولقد كان المحدثون الأوائل، كالصّدوق والكليني وغيرهم، وخصوصاً خريجو مدرسة قم ينظرون إلى الاستدلالات العقليّة بأنّها نوع من القياس الذي نهى عنه الائمة عليهم السلام، ويرون أنّ النهي الوارد عن الأئمة عن العمل بالقياس شامل لتلك الاستدلالات العقليّة، وقد كتب الكثير من علماء الشّيعة في ردّ الاجتهاد،

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٣، ص١٧٧.

كالنوبختي، وأبي القاسم علي بن أحمد الكوفي.[١]

ثانياً: الاتّجاه العقليّ

ويمثّله علماء الفقه الّذين يعتمدون على مبانيهم الأُصوليّة العقليّة، ولهم طريقتهم الخاصّة بهم في الاستدلال الفقهيّ، وكانوا يستدلون بالعقل على كثير من الأُمور.

ومن هؤلاء الفقهاء:

١. الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذّاء المعروف بـ (ابن أبي عقيل العُماني، ت ٣٦٨ هـ)، وهو شيخ فقهاء الشّيعة، والظّاهر أنّ الزعامة الدّينية الشّيعيّة كانت له بعد الغيّبة الصغرى، وانتقلت إليه بعد آخر السّفراء الأربعة.

وهذا العَلَم هو أوّل من أدخل الاجتهاد بشكله المعروف إلى الأبحاث العلميّة وصنّف كتاب (المتمسك بحبل آل الرسول) وهذا الكتاب كان في القرنين الرّابع والخامس من أهمّ المراجع الفقهيّة عند الشّيعة، وهو أوّل من حرّر المسائل الفقهيّة، وذكر لها الأدلّة، وفرّع عليها الفروع في ابتداء الغيّبة الكبرى.[٢]

ممّا يؤسف له، أنّ كتاب ابن أبي عقيل قد ضاعت نسخته وأفقدتنا ثروة علميّة في الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، إلاّ أنّ آراءه الفقهيّة بقيت مبثوثة في ما نقله الفقهاء في أهمّ المصادر الفقهيّة، وقد قام مركز المعجم الفقهيّ في قم بإعداد وجمع ما نقله الفقهاء من كتاب: «المتمسِّك بحبل آل الرسول» فبلغت مجلداً كبيراً، يضمُّ مجموعة فقهيّة تدلُّ على غزارة المادة الفقهيّة عند الفقيه العُماني، وإن كانت دلالتها وقيمتها تبقى دون قيمة نفس كتابه.

ومهما يكن من أمر فإنّ السِّمة البارزة في منهج ابن أبي عقيل أنّه جمع بين التقيّد بالنصوص الشّرعيّة، الكتاب والسّنة، وبين تأصيل منهج أُصولي عقليّ، استطاع من خلاله «أن يهذّب الفقه ويستعمل النظر، ويفتق البحث عن الأُصول والفروع» بحسب تعبير السيّد بحر العلوم في ترجمته للعُماني.

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ص٢٦٥.

(٢) مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص١٣.

وقد أثنى الشّيخ المفيد على كتاب (المتمسك بحبل آل الرسول) كثيراً. كذلك أثنى علماء الرّجال على كتابه المذكور وعدّه النجاشي من كتب الشّيعة المشهورة.

يقول النجاشي في ترجمته ـ للعُمّاني ـ أبو محمّد العُمّاني الحذّاء، فقيه، متكلم، ثقة، له كتب في الفقه والكلام منها: (كتاب المتمسك...) كتاب مشهور في الطائفة، وقيل: ما ورد الحاجّ من خراسان إلاّ طلب واشتري منه نسخ.[١]

كذلك اثنى عليه وعلى كتابه كل من: الشّيخ الطّوسي في الفهرست، والعلّامة في الخلاصّة، وينقل أنّ السيّد البروجردي (رض) كان يتأسف كثيراً لعدم وصول الكتاب إليه.

ويقول السيّد بحر العلوم في ترجمته للعُمّاني:

إنّ حال هذا الشّيخ الجليل في الثّقة والعلم والفضل والكلام والفقه أظهر من أن يحتاج إلى بيان، وللأصحاب مزيد اعتناء بنقل أقواله وضبط فتواه خصوصاً الفَاضِلَين ومن تأخر عنهما، وهو أوّل من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.[٢]

وقال السيّد الگلپايگاني: «... ومِن أقدم الّذين ألّفوا في علم الفقه في الغيبة الصغرى: الحسن بن أبي عقيل العُمّاني، وابن الجنيد الرّازي، اللذين عبّر فقهاؤنا عنهما بـ (القديمين والأقدمين) قدس الله أسرارهم، وكان كتاب ابن أبي عقيل كتاباً فقهيّاً جامعاً لأبواب الفقه، مشهوراً عند الخاصّ والعامّ، وينقل عنه العلماء في مصنفاتهم إلى زمن العلاّمة الحلّي، بل إلى زمن الشّهيد الثّاني ـ قدس سرهما ـ كما يلوح من بعض عباراته، ولكن الظّروف القاسيّة أضاعت فيما أضاعت نسخة هذا الكتاب، وأوجبت حرمان المتأخرين من الاستفاضة منه...».[٣]

---

(١) رجال النجاشي: ص٤٨ ؛ وفهرست الشّيخ الطّوسي: ص٥٤ و١٩٤ ؛ ورجال العلاّمة الحلّي: ص٤٠.

(٢) الطّباطبائي (محمّد مهدى بحر العلوم) ؛ رجال السيد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرّجالية، نقلا عن تنقيح المقال: ج١، ص٢٩١، ط. حجرية.

(٣) الگلپايگاني، محمّد رضا، مقدمة كتاب حياة ابن أبي عقيل وفقهه: ص٦.

وكان ابن أبي عقيل أوّل من طرح مسألة (عدم إنفعال الماء القليل بمجرد الملاقاة) وتبعه على ذلك آخرون، مع أنّ المعروف بين القدماء إنفعاله بمجردها، وطهره بنزح المقدر.

وقد أدرك العُماني زمان (السّمريّ) آخر السّفراء الأربعة، وعاصر الكليني، والصدوق علي بن بابويه، وقد استجازه جعفر بن قالويه صاحب كامل الزّيارات المتوفى (٣٦٨ هـ).

ومن المعروف أنّ جعفر بن محمّد بن قالويه ـ كبير علماء قم وأُستاذ الشّيخ المفيد ـ فعندما يكتب إلى ابن أبي عقيل ويستجيزه رواية كتبه وعلمه، فهذا أن دلّ على شيء فإنّما يدلُّ على مرجعية ابن أبي عقيل ومكانته العلميّة وعلو شأنه.

وممّا يؤسف له جدّاً إنّنا مهما بحثنا في كتب التراجم والرّجال فإنّا لانعثر إلاّ على نتف يسيرة من أبعاد شخصيته، لا تروي غليل المتعطش لمعرفة أبعاد شخصية هذا الشّيخ الجليل والفقيه الكبير، ولعلّ بُعدُ داره عن الحواضر العلميّة هي السبب في ذلك.

٢. أبو علي، محمّد بن أحمد بن الجنيد المعروف بـ (الإسكافي): المتوفى عام (٣٨١ هـ).

وهو من أبرز أعلام القرن الرّابع الهجري ومؤلّف كتاب (تهذيب الشّيعة لأحكام الشّريعة) و(الأحمدي في الفقه المحمّدي) والكتاب الأخير من الكتب الّتي كانت موجودة حتى عصر العّلامة الحلّي، ولكنّها فقدت بعد ذلك، ولم يَعُدْ لها أيّ خبر يذكر.

منهج ابن الجنيد الفقهيّ في ميزان النقد:

ممّا لا شك فيه أنّ ابن الجنيد من كبار علماء الشّيعة في القرن الرّابع الهجري، وقد وثّقه واثنى عليه كل من ترجم له من علماء الرّجال ومنهم ابن النديم المعاصر له في كتاب الفهرست، فلا كلام في وثاقة الرّجل ومكانته.

ولابن الجنيد كثير من المصنفات والكتب وفي مختلف شؤون المعرفة، إلاّ أنّه لم يصلنا من تراثه شيء، إلاّ بعض آراءه الفقهيّة وفتاواه المبثوثة في كتاب العلاّمة

الحلّي (المختلف)، والّتي جمعها أحد علماء قم وطبعت تحت عنوان فتاوى ابن الجنيد.[١]

وممّا اشتهر من كتبه الفقهيّة كتاب: «تهذيب الشّيعة لأحكام الشّريعة» الّذي قيل عنه أنّه كتاب كبير يقع في عشرين مجلّداً ويشتمل على عدد كتب الفقه على طريق الفقهاء[٢]. وله كتاب فقهي آخر يعرف بـ (المختصر الأحمدي للفقه المحمّدي) في الفقه مجرداً، ولعلّه اختصار لكتابه المطول.

ومن الواضح أنّ تدوين مؤلَّف بسعة كتاب (تهذيب الشّيعة) في ذلك زمان يدلّ على تبحر الرّجل وسعة علمه، بالإضافة إلى الاستناد إلى منهج فقهيّ استدلاليّ يتوافق مع منهج مدرسة أهل البيت في الاستدلال، بعيداً عن مسالك القياسي والاستحسان... وغيرها.

وممّا يؤسف له أنّ تراث ابن الجنيد الفقهيّ لم يصلنا حتّى يتضح لنا منهجه في الاستدلال والاستنباط الفقهيّ، إلاّ أنّ معاصره الشّيخ النجاشي ذكر في ترجمته بعد أن مدحه وأثنى عليه وعدّد مصنفاته، ثمّ قال: «وسمعت شيوخنا الثّقات يقولون عنه: أنّه كان يقول بالقياس...».[٣]

كذلك قال الشّيخ الطّوسي في الفهرست: «... كان جيد التّصنيف إلاّ أنّه كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها...»[٤] وصنّف الشّيخ المفيد كتاباً للردّ على ابن الجنيد.

فهل كان ابن جنيد يعمل بالقياس؟

نقول: نعم، ولا يمكن إنكار ذلك بعد أن نصّ عليه النجاشي والطّوسي والمفيد وغيرهم من أعلام الإماميّة، وحتّى السيّد بحر العلوم في رجاله بعد أن دافع عمّا

---

(١) جمعها الشّيخ الاشتهاردي، وطبعت من قبل مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ط. الأولى، (١٤١٦هـ).

(٢) المصدر نفسه: ص٨.

(٣) رجال النجاشي: ص٣٨٨.

(٤) الفهرست: ص١٣٤.

نسب إليه من ترك الأصحاب فتاواه... إلاّ أنّه لم ينكر نسبة القياس إليه ووجّهها بقوله: «... ومن هنا يعلم أنّ القول بالقياس ممّا لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا وإنّ له فيه سلفاً من الفضلاء... فلا يمكن عدّ بطلانه من ضرورات المذهب في ذلك الزّمان».[١]

وقد أُطْلِقَ اصطلاح القَدِيمَين على هذين العلمين (العُمّاني، والإسكافي) وهو من إبداع ابن فهد الحلّي العلم الشّيعي في القرن التّاسع الهجري.[٢]

وقد ظهر نتيجة الاختلاف بين مسلك المحدّثين، ومسلك القديمين في الفقه، مسلك ضعيف لم يستمر طويلاً، وهو مسلك يعتمد الظّاهر في الأحكام الفقهيّة، ومن أهمّ القائمين عليه: (أبو الحسين الناشيء علي بن عبد الله بن وصيف) المتوفى (٣٦٦ هـ) وقد انقرض هذا المسلك ولم يبق له أثر في الفقه الشّيعي.[٣]

ثالثاً: الاتّجاه الجامع الّذي يحاول التأليف بينهما ويهتمّ بالعقل والنقل معاً

وقد مثّله جملة من الفقهاء الّذين جمعوا بين المبانيّ العقليّة والحديث في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

ومن هؤلاء الفقهاء:

١. الشّيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان المعروف بالشّيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ).

وكان مجدّداً في الفقه والكلام بلا شك، وقد استطاع أن يفرض وجود مدرسة أهل البيت عليهم السلام على الأجواء العلميّة المتحكّمة آنذاك في بغداد.

قال عنه اليافعي في مرآة الجنان: «عالم الشّيعة، وإمام الرّافضة، صاحب التّصانيف الكثيرة المعروف (بالمفيد) و(ابن المعلم) أيضاً، البارع في الكلام والجدل والفقه، وكان ينازع كلّ عقيدة بالجلالة والعظمة، ومقدّماً في الدّولة

(١) رجال السيد بحر العلوم: ج٣، ص٢٢٠.

(٢) جامع المقاصد: ج١، ص١٣، (مرجع سابق).

(٣) المرجع نفسه: ص١٤.

البويهيّة، وكان كثير الصّدقات عظيم الخشوع...».[١]

وقال عنه الخوانساري في الرّوضات:

«... كان من أجلّ مشايخ الشّيعة ورئيسهم وأستاذهم، وكلّ من تأخر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرّواية، أوثق أهل زمانه وأعلمهم، انتهت رياسة الإماميّة إليه في وقته، وكان حسن المخاطر! دقيق اللفظ، حاضر الجواب، له قريب من مائتي مصنّف كبار وصغار».[٢]

«وقد تمكّن الشّيخ المفيد﵀ أن يكهرب الجو العلمي بنَدَواته العلميّة، ويوجه إليه الأنظار وتطلع إليه الأفئدة تروم الإرتشاف من ينابيع علمه، وتنجذب نحوه القلوب للاستزادة من منهله، وكاد أن يستحوذ على لبّ أصحاب المذاهب الأُخرى، وكانت ندوته عامرة بالنقد والإبرام والنقاش الحر، وقصده القاصدون من أقطار نائية للاغتراف من معينه، منهم الشّيخ أبو جعفر الطّوسي».[٣]

والشّيخ المفيد «من أجلّة تلاميذ ابن الجنيد، وقد استفاد منه كثيراً، وكان يؤكّد على مدى استعداده، وعظمة فكره، ولكنّه عارض طريقته في الاستدلال، وخطّأه في موارد عديدة، وألّف كتباً عديدة في ردّه منها: المسائل الصّاغانيّة، والمسائل السّرويّة، ورسالتان الأُوّلى في ردّ المسائل المصريّة باسم: «نقض رسالة الجنيدي إلى أهل مصر» والأُخرى باسم: «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرّأي».[٤]

وتتلمذ المفيد على جعفر بن محمد بن قولويه، ولكنّه تأثر بأفكار وآراء ابن أبي عقيل، وقد اعتمد تلاميذ الشّيخ المفيد على آراء أستاذهم في ردّ ابن الجنيد.

علماً بأنّ الشّيخ المفيد كان صريحاً، وشديد اللهجة في ردّ تلك الأفكار، الّتي نشأت عن طريق أهل الأخبار، حتى ظنَّ البعض أنّ ذلك منه﵀ ليس لصراحة

---

(١) اليافعي (عفيف الدّين عبد الله بن أسعد)، مرآة الجنان: ج٣، ص٢٨ نقلاً عن مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص١٤.

(٢) الخوانساري (محمّد باقر الموسوي)؛ روضات الجنّات: ج٦، ص١٥٣، ط.

(٣) مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص١٥.

(٤) المرجع نفسه: ج١، ص١٥.

لهجته، ولكنّه كان يرى أنّ لا طريق إلى اصلاح العلم ودوام الدّين إلاّ بالشدّة معهم، وإلاّ لاندثرت معالم الدّين، وقد ألّف كتاب «مقابس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار» في هذا الباب.

وأهمّ كتبه الفقهيّة كتاب «المقنعة» وهو المتن الذي شرحه الشّيخ الطّوسي في كتابه الكبير «تهذيب الأحكام».(١)

المنهج الاستدلاليّ للشّيخ المفيد:

لقد تميّز الشّيخ المفيد بمنهج فقهيّ استدلاليّ مبتكر يجمع بين التمسك بالنصوص الشّرعيّة الكتاب والسنّة، وبين الاتّجاه العقليّ المعتدل، بعيداً عن شوائب ما اتّصف به منهج أُستاذه ابن الجنيد.

فنجده من جهة يوجّه نقداً لاذعاً للمحدّثين؛ لأنّهم:

أوّلاً: بدلاً من التحقيق في مروياتهم، ينقلون كلّ خبر ينفرد بروايته راو واحد، أو يرويه غير الثقات.

ثانياً: وبدلا من أن يُعملوا قدرتهم العقليّة للتحقيق في محتوى الأحاديث من أجل التمييز بين ما يوافق العقل عمّا لا يوافقه، يَرْوُون كلّما صادفهم في طريق قراءتهم ومطالعتهم.

يقول في جواب المسألة الثّامنة من «المسائل السّروية»: «... وأصحاب الحديث ينقلون الغثّ والسّمين، فلا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميّز منها الصّحيح من السّقيم إلاّ بنظر في الأُصول، واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول».(٢)

كان هذا تقييم ونقد الشّيخ المفيد للمحدّثين ومنهم الشّيخ أبو جعفر بن بابويه

(١) مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص١٥.

(٢) المسائل السّروية: ص٧٣، المجلد السّابع، المطبوع ضمن سلسلة مؤلّفات الشّيخ المفيد، بتحقيق: صائب عبدالحميد.

القمي المعروف بالصّدوق، وهو من مشايخ الشّيخ المفيد في الحديث.

أمّا نقده لاستدلالات ابن الجنيد الفقهيّة فهي تأخذ لوناً آخر أشدّ قساوة من نقده للمحدّثين، فيقول: «فأمّا كتب أبي علي بن الجُنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظَّن، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرَّذل، فَخلط بين المنقول عن الأئمةعليهم السلام، وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصّنفين من الآخر، ولو أفرد المنقول من الرّأي لم يكن فيه حجّة، لأنّه لم يعتمد في النَّقل المتواتر من الأخبار، وإنّما عَوّل على الآحاد».[1]

والملاحظ من النصين أنّ الشّيخ المفيد وجّه نقده للمحدّثين عامّة وابن بابويه خاصّة لاعتماده على الأحاديث الضعيفة، وإخفاقه في تحكيم العقل عند شرحها وتفسيرها، كذلك انتقد ابن الجنيد، بسبب استعماله القياس والرّأي الشّخصي في الأحكام، مضافاً إلى اعتماده على أخبار الآحاد في فتاواه.

ومن هنا يتّضح لنا منهج الشّيخ المفيد في الاستدلال الفقهيّ والمباني الأُصولية الّتي يعتمدها ويسير عليها.

ومن حسن الحظ أنّ الشّيخ المفيد قد ترك لنا من جملة تراثه العلمي ملخصاً في علم أُصول الفقه يعرف بكتاب (التذكرة) بيَّن فيه الخطوط العامّة لمنهجه الفقهيّ الاستدلاليّ، وما يعتمده من الأدلّة، فيقول: «إعلم أنّ أُصول الأحكام الشّرعيّة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيهصلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمة الطّاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم الشّرع في هذه الأُصول ثلاثة:

أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

والثالث: الأخبار، وهي السّبيل إلى إثبات أعيان الأُصول من الكتاب والسّنة، وأقوال الأئمةعليهم السلام.

والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبر واحد معه

---

(١) المصدر نفسه: ص٧٣.

قرينة تشهد بصدقه، وخبر مرسل في الاسناد يعمل به أهل الحقّ على الاتفاق».[١]

ويقول أيضاً: «... وليس عندنا للقياس والرّأي مجال في استخراج الأحكام الشّرعيّة، ولا يعرف من جهتها شيء من الصّواب، ومن اعتمدهما في المشروعات فهو على ضلال...»[٢] ويقول عن الإجماع: «وليس في إجماع الأُمّة حجّة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم...».[٣]

هذه أهمّ ملامح منهج الشّيخ المفيد، وتحتاج إلى دراسة شمولية واسعة نسأل الله التّوفيق لذلك.

٢. السيّد علي بن الحسين الموسوي (الشّريف المرتضى) علم الهدى (ت ٤٣٦ هـ).

وهو من أبرز تلامذة الشّيخ المفيد (رض).

وصفه تلميذه الشّيخ الطّوسي بقوله: «متوحّد في علوم كثيرة، مُجمع على فضله، مقدّم في العلوم...».[٤]

ووصفه النجاشي بقوله: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر...».[٥]

وقال فيه ابن داود الحلّي: «أفضل أهل زمانه وسيّد فقهاء عصره، حال فضله وتصانيفه شهير...».[٦]

وقد اتّبع منهج وطريقة استاذه في ردّ المحدّثين وألّف عدّة رسائل في ذلك من أهمّها: جوابات المسائل الموصلية الثّالثة، ورسالة في الردّ على اصحاب العدّد، ورسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد.

ومن أهمّ كتبه الفقهيّة: كتاب الانتصار، والناصريات، وعشرات الرسائل

(١) المفيد، التّذكرة في أُصول الفقه: ص٢٨ و ص٤٤ ـ ٤٥.
(٢) المصدر نفسه: ص٢٨ وص٤٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الفهرست: ص٩٩.
(٥) رجال النجاشي: ج٢، ص١٠٣.
(٦) رجال ابن داود: ص١٣٧.

الفقهيّة. ومن أهمّ كتبه الأصولية كتاب: «الذّريعة إلى أصول الشّريعة» الّذي يقول في مقدّمته: «إنّ هذا الكتاب منقطع النّظير في الإحاطة بالاتّجاهات الأصوليّة الّتي تميّز الإماميّة باستيعاب وشمول».[١]

وقد سار السيّد المرتضى على طريقة أستاذه المفيد وأكمل المباحث الأصوليّة وتتّبع العناصر المشتركة في الاستنباط، وكان موفقاً في تطوير وإكمال نظريات أستاذه الأصوليّة، ويظهر ذلك جليّاً من خلال مطالعة كتاب الذّريعة... .[٢]

إلاّ أنّه يوجد اختلاف وفوارق في المنهج بين العلميين المفيد والمرتضى، وقد أشار إلى هذه الفوارق بين المنهجين الشّيخ سعيد بن هبة الدّين الرّاوندي (ت ٥٧٣ هـ) في كتابه الموسوم بـ (الاختلافات بين الشّيخ المفيد والسيّد المرتضى) وقد أحصى تسعين مورداً من الاختلاف بينهما، قد يعود الكثير منها إلى الاختلاف في المنهج الفقهيّ وأدلّة الأحكام الشّرعيّة، بالاضافة الى بعض المسائل الكلامية.[٣]

إلاّ إنّنا لم نعثر على كتاب الرّاوندي ليتبيّن لنا بوضوح أوجه الاختلاف بين هذين العلمين.

ومهما يكن من أمر فالسيّد المرتضى من كبار علماء هذا الدّور، بل من كبار علماء الشّيعة على الإطلاق، وكان من نتيجة أبحاث المفيد والمرتضى العلميّة أن اندثر مكتب القميين وأهل الحديث.[٤]

المنهج التّقريبي عند السيّد المرتضى:

لقد عاش السيّد المرتضى في بغداد، وكانت بغداد في القرن الثّالث والرّابع وإلى أواخر القرن الخامس مصب وملتقى المذاهب الإسلاميّة الكلاميّة منها والفقهيّة، بما فيها المذهب الشّيعي الإماميّ، الّذي كان يحتل السّنام الأعلى بين هذه المذاهب.

---

(١) المرتضى (علي بن الحسين)، الذّريعة إلى أُصول الشّيعة: ج١، المقدمة.

(٢) للتّوسع انظر: مقدّمة تحقيق كتاب الذّريعة إلى اصول الشيعة.

(٣) انظر: الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة، لآغا بزرك، حرف الهمزة: ص٢٢٤.

(٤) الشّهرستاني(جواد)، مقدّمة جامع المقاصد: ج١، ص١٦.

ولهذا نجد سمة الانفتاح على المذاهب الأُخرى هي السّمة البارزة في أغلب التراث الّذي وصلنا من هذه الفترة، وخاصّة عند الأعلام الثّلاثة (المفيد، والمرتضى، والطّوسي) فنجد الشّيخ المفيد يكتب كتاب (الأعلام) والسيّد المرتضى يكتب (الانتصار) و(الناصريات) والشّيخ الطوسي يكتب (الخلاف)، وهي من نوع كتب الفقه المقارن، الّذي يجمع آراء المجتهدين في شتى المسائل الفقهيّة على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينهما، أو من كتب فقه الخلاف الذي يجمع الآراء الفقهيّة المختلفة ويقيمها ويوازن بينها بالتماس أدلّتها ثمّ الترجيح بينها.

وعندما نعود إلى كتب السيّد المرتضى وخاصّة (الانتصار والناصريات) نجد بوضوح معالم وسمات المنهج التّقريبي بين المذاهب، الّذي سار عليه تلميذه الشّيخ الطّوسي في كتابه (الخلاف)، ومن بعد ذلك العلاّمة الحلّي في موسوعته القيّمة (تذكرة الفقهاء).

ففي كتاب السيّد المرتضى (الناصريات) الذي ألّفه السيّد وفاءً لجدّه الناصر الأطروشي الزّيدي ـ على الرّغم من اختلاف المذهب بينهما ـ تتجلى الرّوح العلميّة وروح التّفاهم والتّسالم بين هذين العلمين الإماميّ والزّيدي، ممّا يمكن أن يكون نموذجاً صالحاً وأُسوة حسنة لدعاة التّقريب بين المذاهب.

ولا يكتفي في (الناصريات) بذكر المسائل الخلافيّة بين الإمامية فحسب، بل يتعرض إلى كثير من الخلافات الفقهيّة بين المذاهب، بالإضافة إلى ذكر مسائل الوفاق بين المذاهب، ممّا يدلّ على سعة الإطلاع والانفتاح الواسع على الفكر الآخر، والتّعامل معه بإيجابيه بدل الإنغلاق والتّقوقع.

وممّا يلفت النظر في منهج السيّد المرتضى إذعانه للدّليل في تصحيح أو تكذيب ما ينسب إلى الآخرين، وهذا يدلّ على الرّوح العلميّة الموضوعيّة، والمعرفة التّامة بآراء الآخرين والإنصاف لهم، ففي مسألة بول الصبي من كتاب الناصريات، وبعد نقل الآراء فيها يقول: «ومن حكى عن الشّافعي أنّه ليس بنجس فقد وهم عليه».[1]

(١) الناصريات: ص٩٨، المسألة رقم (١٣).

وفي مكان آخر من كتابه يقول: «... هذه المسألة لا أعرف فيها نصّاً لأصحابنا ولا قولا صريحاً... ويقوى في نفسي عاجلا... صحة ما ذهب إليه الشّافعي...».[١]

وبالإضافة إلى الرّوح العلميّة والموضوعيّة الّتي اتصف بها السيّد المرتضى، نجده يحترم الطرف الآخر مهما اختلف معه في المسائل العلميّة، فلا ينسب قولهم إلى البدعة ولا يهاجمهم، إلاّ في بعض الموارد الّتي يتّضح فيها البدعة بشكل جلي، فيذكر كلمة البدعة، ولكن مع رعاية الأدب فيقول: «... وقد اختلف الفقهاء في التّثويب ـ وهو قول: الصّلاة خير من النوم ـ ما هو؟ إلى أن يقول: وما لا ذمّ في تركه، ويخشى في فعله أن يكون بدعة ومعصية يستحق به الذمّ، فتركه أولى وأحوط في الشّريعة».[٢]

لهذه السمات العلميّة والأدب الجم والأخلاق السّامية أحبه جميع من عاصره من المنتمين إلى مختلف المذاهب الإسلاميّة، بل حتّى من غير المسلمين أحبوه وأثنوا عليه، ينقل الخوانساري في روضات الجنّات عن الغساني الحمصي قوله: «ما رأيت رجلا من العامّة إلاّ وهو يُثني عليه».[٣]

٣. حمزة بن عبد العزيز الدّيلمي (سلاّر) (ت ٤٤٨ أو ٤٦٤ هـ).

وهو من أعلام هذه الدّورة، ومن كبار فقهاء الإمامية الّذين يمثّلون النشاط الفقهيّ في القرن الخامس الهجري، وله جهود عظيمة في تكامل وتوسعة الأبحاث الفقهيّة والأُصوليّة، ومن أهمّ كتبه الفقهيّة كتاب «المراسم العلوية» وهو كتاب فتوائي يمثّل وجهة نظره الفقهيّة، وله كتاب أصولي عنوانه «التقريب في أُصول الفقه»[٤] وكتاب: «الردّ على أبي الحسين البصري من نقض الشّافي» وكذلك كتاب: «التّذكرة من حقيقة الجوهر» ويبدو أن سلار ألّف

(١) المصدر نفسه: ص٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨٤.

(٣) الخوانساري روضات الجنّات: ج ٤، ص ٢٩٢.

(٤) انظر: مقدمة كتاب المراسم.

كتاباً في الفقه المقارن داخل المذهب وقد أشار إليه في كتابه المراسم.[١]

وممّا يؤسف له إنّ الكتاب المذكور وسائر الكتب الّتي أشرنا إليها لم تصل إلينا خلا كتابه «المراسم».[٢]

فهؤلاء الأعلام من المؤسّسين لحركة الاجتهاد في مدرسة أهل البيت الفقهيّة.

من خصائص هذا الدّور:

تميّز هذا الدّور بخصائص مهمّة، منها:

١. تدوين القواعد الأصوليّة:

من أبرز ميزات هذا الدّور ميزة تدوين القواعد الأصوليّة والعناصر المشتركة في الاستنباط الفقهيّ، وبشكل فنيّ وعلميّ.

وكانت الأصول والقواعد العلميّة المتبعة في مقام الاستنباط قد تبلورت بالتّدريج من خلال عمليات الاستنباط الفقهيّ المستمر حتّى شهدت العقود الأُولى من القرن الرّابع الهجري انفصال الأبحاث الأصوليّة عن علم الفقه المعهود، وقد تمثّل ذلك خلال هذه الدّورة في بروز كتابين مهمّين:

الأوّل: التذكرة بأصول الفقه للشّيخ المفيد (٤١٣ هـ). أورد مختصره الكراجكي في كنز الفوائد.

الثّاني: الذّريعة إلى أصول الشّريعة للسيّد المرتضى (٤٣٦ هـ).

وهنالك بعض الكتب الأصوليّة الّتي ذكرت في تراجم أعلام هذه الدّورة، ولكنّها لم تصلنا منها:

١. كتاب (كشف التّمويه والإلتباس على اغمار الشّيعة في أمر القياس) لابن الجنيد الإسكافي.

---

(١) انظر: المراسم: ٨٢ في نوافل شهر رمضان ولاحظ قوله: « وكتابنا الكبير يتضمن الخلاف في ذلك ».

(٢) مقدمة كتاب المراسم: ٩.

٢. كتاب في القياس للشّيخ المفيد.[١]

٢. ظهور الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة:

شهدت بدايات هذا الدّور ظهور الكتب الفقهيّة الّتي لا تتجاوز ألفاظ الأحاديث الشّريفة، وهو ما يعرف بالفقه المأثور أو الفقه الرّوائي، كما هو واضح في الكتب الفقهية للشّيخ الصدوق الأب والابن، وكتاب النهاية للشّيخ الطّوسي.

ولكنّ الفقهاء بعد ذلك توسّعوا في عمليات الاستنباط متجاوزين النصوص إلى اكتشاف موارد التّطبيق، وهذه هي عملية التّفريع أو إرجاع الفروع إلى الأصول، وذلك على أساس موازين علميّة تبتنى على أصول التّفاهم العرفيّ والأُصول العقليّة المنطقيّة المتداولة في عملية التّشريع وعمليّة التبيين والتفسير.

ومن هنا نلاحظ نوعين من كتب الفقه في هذه المرحلة: كتب الفقه المأثور، وكتب فقهيّة أضيفت إليها مسائل فقهيّة غير موجودة في نصوص الأحاديث،[٢] كما نلاحظ ذلك في كتب المفيد والمرتضى وسلاّر من أعلام هذه المرحلة.

٣. ظهور كتب الفقه المقارن، وردّ الشّبهات المثارة ضد الفقه الشّيعيّ:

لقد اهتمّ أصحاب الأئمة بالفقه المقارن، أو ما كان معروفاً بفقه الخلاف، كما ورد في بعض النصوص الرّوائية.[٣]. إلّا أنّ هذا الاهتمام كان محدوداً ومقتصراً على موارد التّقية وأمثالها؛ إذ لم تبرز جلياً المذاهب الفقهيّة المتنوعة، ولم تكن هناك مدوّنات في مجال الفقه المقارن.

وفي بداية القرن الخامس، نلاحظ بدايات الاهتمام بالفقه المقارن، فالمفيد والمرتضى قد دوّنا مسائل من الفقه المقارن بين المذهب الشّيعي وسائر المذاهب الاسلامية، كما نلاحظ ذلك في كتابي الانتصار والناصريات للمرتضى والأعلام للمفيد.

---

(١) الخوانساري (محمّد باقر الموسوي)، روضات الجنات: ج ٦، ص ١٥٤، (مصدر سابق).

(٢) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد ـ مجلة فقه أهل البيت العدد: ١٣.

(٣) كما في رواية معاذ بن مسلم عن الإمام الصّادق عليه السلام. الوسائل: ج ١٨، ص ١١ أبواب صفات القاضي الحديث ٢.

ومن خلال تدوّين الفقه المقارن برز الفقه الإماميّ والأبحاث الاستنباطية بصورة جلية واضحة، وأُجيب عن كثير من الشّبهات المثارة من قبل علماء العامّة، حيث كان الفقه الإماميّ مورد نقد وتقريع من قبل هؤلاء العلماء.[١]

٤. وجود مباني أصوليّة تحد من إنطلاق الاجتهاد:

رغم التطوّر الّذي شهده الاجتهاد وعمليات الاستنباط الفقهيّ في هذه المرحلة، إلاّ أنّ الملاحظ وجود مباني أصوليّة عند بعض أعلام هذه المرحلة تحدّ من إنطلاق الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ بشكل واسع.

ومن هذه المباني الأصوليّة:

أوّلا: ظاهرة إدانة العمل بأخبار الآحاد:

كما هو مبنى الشّيخ المفيد والسيّد المرتضى[٢] وغيرهما من أعلام هذه المرحلة، ومن الواضح إنّ أغلب الأدلّة وأكثرها تداولا بين الفقهاء هي الرّوايات الحاكية عن السنّة، والأغلب الأعم من هذه الرّوايات هي أخبار آحاد، فالالتزام بهذا المبنى يعني عدم الأخذ وطرح هذه الكثرة من الرّوايات، ممّا يؤدي إلى محدودية الاجتهاد والاستنباط الفقهيّ في دائرة الرّوايات المتواترة، أو المحفوفة بقرائن عاليّة يمكن الأخذ بها، وهي قليلة جداً ولا تفي وحدها بالأغراض الفقهيّة.

ثانياً: الاهتمام بالإجماعات

ومن الظّواهر الملفتة للنظر في هذه المرحلة كثرة الاهتمام والتّمسك بالإجماعات، وقلّما تجد حكماً شرعيّاً لا يستدل عليه بالإجماع.[٣]

---

(١) انظر: مقدّمة كتاب المبسوط: ١، للشّيخ الطّوسي، حيث يسلط الأضواء على تلك الشّبهات.

(٢) انظر: المسائل التبانيات ؛ والمسائل الرّسية، ورسالة في إبطال العمل بخبر الواحد؛ وكذلك الذّريعة: للسيد المرتضى، ج ٢، ص ٥١٧.

(٣) انظر: كتاب السيد المرتضى (علي بن الحسين): الانتصار ؛ والناصريات حيث نجد كثرة اعتماده على الإجماعات والاستناد إليها كدليل.

بل نجد السيّد المرتضى في كتابه النّاصريات ربّما يستدل بإجماع أهل البيت بدل إجماع الإماميّة، فيقول في مسألة عدم جواز إمامة الفاسق: «هذا صحيح وعليه إجماع أهل البيت كلّهم على اختلافهم، وهذه من المسائل المعدودة الّتي يتفق أهل البيت عليهم السلام كلّهم على اختلافهم عليها». وفي مسألة التكبير على الجنازة خمس تكبيرات، قال: «دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد ذكره، بل إجماع أهل البيت كلّهم». ويبدو منه أنّ إجماع أهل البيت عنده شيء وراء إجماع الإماميّة. و«إجماع أهل البيت» تعبير شايع عند الزّيدية، ولعلّ السيّد تأثر بهم، أو قاله مسايرة لهم.[1]

ومن الواضح إنّ الإجماع إنّما يكون حجّة وكاشفاً عن السنّة ووسيلة لإثباتها حين يصلح لذلك، لأنّ الإجماع عند الاماميّة ليس حجّة مستقلة بنفسهِ في مقابل الكتاب والسنّة، بل حجّيته بما هو حاك عن رأي المعصوم في المسألة الّتي قام عليها وبدون ذلك لا حجيّة له.

ثالثاً: تحديد مجال الاستفادة من العقل في استنباط الأحكام:

الملاحظ في عمليات الاستنباط للأحكام الشّرعيّة في الفقه الإماميّ ـ وخاصّة في منهج الرّعيل الأوّل من علماء هذه المرحلة ـ اجتناب التوغّل، أو التوسع في الاعتماد على العقل والدّليل العقليّ، وعدم فسح المجال لتدخّل العقل في التّشريع أو ما يستتبع التّشريع من عمليات استظهار النصوص وتوظيفها للوصول إلى أحكام القضايا المستجدة، اذ تتحفّظ في استخدام العقل تحفظاً يحول دون التدّخل في التّشريع.[2]

ولعلّ منشأ هذا التّحفظ من الدّليل العقليّ، هو الإنسياق التّام وراء هذا الدّليل من قبل فقهاء المذاهب الأُخرى واعتمادهم على الدّليل العقليّ الظّني من قبيل

(١) كتاب الناصريات، المسألة: ٩٨ والمسألة ١١٤، وانظر: مقدمة الشّيخ واعظ زاده على كتاب الناصريات: ص ٤٢، طبعة المجمع العالميّ للتّقريب بين المذاهب.

(٢) الحكيم، منذر، مراحل تطور الاجتهاد ـ مجلة فقه اهل البيت العدد: ١٣.

القياس والاستحسان... أو لعلّ المنشأ هو وجود بعض الرّوايات الّتي ظاهرها النهي عن الإنسياق وراء العقل والملازمات العقليّة من قبيل: إنّ دين الله لا يصاب بالعقول... وأمثالها.

إلاّ أنّ هذا التّحديد والتّضيق في توظيف الدّليل العقليّ من خلال عمليات الاستنباط، قد أضرت كثيراً بالفقه الاجتهادي وحدت من إنطلاقه، ولهذا لم تدم طويلاً، فقد اعتمد أعلام الرّعيل الثّاني والثّالث من علماء هذه المرحلة على الدّليل العقليّ بعد أنّ حدد مجال الاستفادة من العقل بشكل علميّ دقيق.[1]

هذه هي أهمّ ملامح هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الشّيعي الإماميّ.

(١) كما نلاحظ ذلك في منهج القَدِيمَين ومنهج الشّيخ المفيد في خلاصة التذكرة باصول الفقه باعتباره اول كتاب اصولي شيعي يصل إلينا.

الفصل السابع

(الدّور الثّاني)
دور التّطوّر أو «مرحلة إنطلاق فقه الإستنباطي الاجتهادي»

عناوين الفصل

١. التّحديد الزّمني لهذا الدّور.

٢. رائد هذا الدّور الشّيخ محمّد بن الحسن الطّوسي في سطور.

٣. من خصائص هذا الدّور:

- تقنين عملية الاستنباط.
- تبنّي حجّية أخبار الآحاد.
- تطبيق منهج الاستنباط الفقهيّ.
- التّوسع في بيان المسائل الفرعيّة.
- تطوّير وتدوّين الفقه المقارن الموسوعيّ.
- الاهتمام بالدّراسات القرآنيّة.

٤. المنهج الاستنباطيّ للشّيخ الطّوسي في ميزان النقد.

- كثرة الاعتماد على الإجماعات.
- محاكاة الفقه السنّي.

٥. ظاهرة الجمود والتّقليد بعد رحيل الشّيخ الطّوسي.

● أسباب هذه الظّاهرة.

١. عظمة الشّيخ الطّوسي.

٢. حالة التّصاغر أمام آراء الشّيخ العلميّة.

● نقد هذه الظّاهرة.

٦. من أهم فقهاء هذا الدّور وأهم آثارهم العلميّة.

٧. ما بين المرحلتين ودور ابن إدريس الحلّي في حركة الاجتهاد.

الدور الثاني: دور التّطوّر: أو «مرحلة الانطلاق للفقه الاستنباطي الاجتهادي»

التّحديد الزّمني لهذا الدّور:

يبدأ هذا الدّور من أدوار تطوّر الاجتهاد بالعقدين الأخيرين من حياة شيخ الطّائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطّوسي المولود سنة (٣٨٥ هـ) والمتوفى سنة (٤٦٠ هـ). وتنتهي بظهور نجم الدّين جعفر بن الحسن المعروف «بالمحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦ هـ).

رائد هذا الدّور الشّيخ محمد بن الحسن الطّوسي في سطور:

ولد الشّيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن الطّوسي المعروف بشيخ الطّائفة والشّهير بالطّوسيّ في مدينة طوس في شهر رمضان سنة (٣٨٥ هـ) وهاجر إلى بغداد سنة (٤٠٨ هـ). ولم يحدثنا علماء التّراجم عن الفترة الزّمنية الّتي قضاها الشّيخ في مسقط رأسه (طوس) ولا عن أساتذته، أو من أخذ العلم منهم.

إلاّ أنه في بغداد لقي محمّد بن محمّد بن النعمان الشّهير بالشّيخ المفيد، وتتلمذ عليه، وبقي على اتّصاله بشيخه «المفيد» حتّى اختار الله للأُستاذ دار لقائه سنة (٤١٣ هـ)، فانتقلت المرجعية إلى السّيد علم الهدى السيّد المرتضى، فانتقل الشّيخ الطّوسي إلى حلقة درسه، فأكرمه السيّد المرتضى وبالغ في توجيهه وتلقينه، وعيّن له في كلّ شهر اثني عشر ديناراً، وبقي ملازماً له طيلة ثلاث وعشرين سنة، إلى أن توفى السيّد المرتضى، فاستقل الشّيخ بالإمامة والرّياسة، وكانت داره في الكرخ

مأوى النّاس، ومقصد الوفاد، وقد تقاطر إليه العلماء والفضلاء للتلمذة عليه والحضور تحت منبره، وقصدوه من كلّ بلد ومكان وبلغت عدّة تلاميذه ثلاثمائة من مجتهدي الشّيعة.

وبلغ الأمر من الاعتناء به والإكبار له أن جعل له خليفة الوقت القائم بأمر الله كرسي الكلام والإفادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة وقدر فوق الوصف؛ إذ لم يسمحوا به إلاّ لمن برز في علومه، وتفوق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدراً، أو يفضل عليه علماً، فكان هو المتعين لذلك الشّرف، وبعد أحداث بغداد المؤلمة الّتي أدّت إلى إحراق مكتبة الشّيعة سنة (٤٤٧ هـ) الّتي انشأها أبو نصر سابور وزير بهاء الدّولة البويهي، وكانت من دور العلم المهمّة في بغداد، ولم يكن في الدّنيا أحسن كتباً منها، وقد أُحرقت هذه المكتبة العظيمة فيما أحترق من محال الكرخ، وتوسّعت الفتنة حتّى اتّجهت إلى المترجم له وأصحابه، فأحرقوا كتبه وكرسيه الذي كان يجلس عليه للكلام.

ولما رأى الشّيخ الخطر محدقاً به هاجر بنفسه إلى النجف الأشرف لائذاً بجوار أمير المؤمنين عليه السلام، وصيّرها مركزاً للعلم وجامعة كبرى للشّيعة الإماميّة، وأخذت تشّد إليها الرّحال وتعلق بها الآمال، وأصبحت مهبط رجال العلم ومهوى أفئدتهم.

لم يبرح شيخ الطّائفة (الطّوسي) في النجف الأشرف مشغولا بالتّدريس والتأليف، والهداية والإرشاد، مدّة اثنتي عشرة سنة، حتّى توفي ليلة الاثنين العشرين من محرم سنة (٤٦٠ هـ). عن خمس وسبعين سنة، ودفن في داره بوصية منه. وتحوّلت الدّار بعده مسجداً في موضعه اليوم حسب وصيته أيضاً.[1]

أمّا مكانته العلميّة ومقامه الشّامخ في هذا الميدان، فسوف نشير إليها من خلال الحديث عن أهمّ خصائص هذه المرحلة.

---

(١) للتوسع : انظر أعيان الشّيعة : ج ٩، ص ١٥٩ ١٦٧، (مرجع سابق) ؛ وأعلام الزّركلي : ج٤، ص ٨٤ ٨٥، وغيرها من كتب التراجم ؛ وللشّيخ الطّوسي ترجمة مفصّلة في مقدّمة تفسير التبيان بقلم العلاّمة آقا بزرك الطّهراني.

من خصائص هذا الدّور وسماته العلميّة:

لقد شهد القرن الخامس الهجري تطوّراً ملموساً في الفقه الاجتهادي، بعد عصر المفيد والمرتضى، اللذين مثّلا اتّجاهاً جديداً في الجمع بين الاتّجاه الحديثي والاتّجاه العقليّ. وأخذ هذا الاتّجاه بالتطوّر بعد أن تبنّاه الشّيخ الطّوسي وطوّره، وضمّنه عناصر القوّة والإبداع العلميّ.

وقام الشّيخ الطّوسي بمهمة تطوّير هذا الاتّجاه الفقهيّ، الّذي ورثه من أُستاذيه المفيد والمرتضى على عدّة أصعدة وفي عدّة مجالات:

المجال الأوّل: تقنين عملية الإستنباط

استمراراً على الخطّ الذي بدأه المفيد، ثمّ طوّره المرتضى في مجال فصل علم أُصول الفقه عن الفقه، واستقلاله بالبحث والتّدوين، فقد دوّن الشّيخ الطّوسي كتاب «عدّة الأُصول» الّذي فاق الكتب الأُصولية السابقة عليه، والذي يعدّ من الخطوات العلميّة للشّيخ في مجال الاستنباط الفقهيّ.

وأصبح هذا الكتاب ـ منذ تأليفه ـ محوراً للتّدريس إلى قرون متأخرة، وكتبت عليه الشّروح والتعليقات الكثيرة، وذلك لأهمية الكتاب، حيث أفاض فيه القول في تنقيح مباني الفقه بما لا مزيد عليه في عصره.

وتعتبر كتب: التذكرة في أُصول الفقه، والذّريعة لأحكام الشّريعة، والعدّة في أُصول الفقه، للمفيد والمرتضى والطّوسي، من أوائل المدوّنات الأُصوليّة الّتي وصلتنا، ولا نستبعد أن يكون للقديمين العُمّاني وابن الجنيد مؤلّفات في أُصول الفقه إلاّ أنّها لم تصلنا، وإلاّ كيف يمكن أن نتصور ما ينقل لنا من تفريعاتهم الفقهيّة الواسعة، أو ما ينسب إليهما من عملهما بالرّأي أو القياس، إن لم تكن لديهما مباني أُصوليّة ومنهج أُصولي مدون.

المجال الثّاني: تبنّي حجّية أخبار الآحاد

خلافاً لما كان عليه مبنى المفيد والمرتضى من قبل، حيث أنكرا حجيّة أخبار الآحاد واتّجها إلى الإجماع والعقل، نلاحظ أنّ الشّيخ الطّوسي قد تبنّى اتّجاه أخبار

الآحاد على أساس علمي.

والعمل بأخبار الآحاد تتقوم بدراسة هذه الأخبار والأحاديث دراسة علميّة معمّقة من حيث السّند والدلالة معاً. وتعتمد عمليّة تقويم السّند على أدوات التّقويم المتمثّلة في مصادر التّوثيق الرّجالية.

وقد وفق الشّيخ الطّوسي لتوفير هذه الأدوات، وتقنين عمليّة التّقويم وتطبيقها، فكانت له عدّة أعمال موسوعيّة حديثية ورجاليّة تمثّلت في تدوين موسوعتين فقهيّتين حديثيتين هما: التّهذيب والاستبصار ـ وسيأتي الحديث عنهما ـ ومجموعة كتب رجالية هي: (معرفة الرّجال) المعروف (برجال الكشي)، وكتاب (الرّجال) المعروف (برجال الشّيخ الطّوسي). و(الفهرست) إلى جانب فهرست الشّيخ النجاشي المعاصر للشيخ الطّوسي، والذي ساهم بدورهِ في توفير المادة اللازمة لغرض إكمال عمليّة التّوثيق الرّجالي الّذي يهم الفقيه الّذي يتبنى حجّية أخبار الآحاد ويشيّد فقهه على أساسها.[1]

المجال الثّالث: تطبيق منهج الاستنباط الفقهيّ

لم يكتفِ الشّيخ الطّوسي بتدوين القواعد الأُصوليّة، وتوفير أدوات الاستنباط الأُخرى اللازمة لتقنين عملية الاستنباط، وإنّما سعى وبذل جهوداً كبيرة لتطبيق المنهج الاستنباطيّ على أُسس علميّة دقيقة، لأنّ توفير أدوات الاستنباط ـ لوحدها ـ لا تكفي للاستنباط الفقهيّ، بل لابدّ من التّطبيق العمليّ لمنهج الاستنباط أيضاً.

وهذا ما قام به الشّيخ الطّوسي في ـ تهذيب الأحكام ـ حين قرّر شرح كتاب ـ المقنعة ـ للشّيخ المفيد، شرحاً استدلالياً ينحو باتّجاه إثبات الآراء الفقهيّة الواردة في المقنعة أو اثبات آرائه الفقهيّة، لذا فتهذيب الأحكام ليس كتاباً حديثيّاً محضاً[2] وإنّما هو كتاب جامع بينهما.

---

(١) تطوّر الاجتهاد ـ مجلة فقه أهل البيت: العدد ١٣، ص ١٨٠ بتصرف. وللتّوسع انظر: منهج الشّيخ الطّوسي في كتاب ـ عدّة الأُصول فصل: مذهب المصنف في الخبر الواحد.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨١.

أمّا مشكلة الأخبار المتعارضة فقد عالجها الشّيخ الطّوسي في كتاب الاستبصار.

وبهذا وفّر الشّيخ الطّوسي للفقيه كلّ أدوات الممارسة الفقهيّة الاجتهادية نظريّة وتطبيقاً، وهذه خطوة كبيرة وعملاقة في مجال الفقه الاجتهاديّ، خرج من خلالها الفقه الشّيعي عن حدود استعراض السنّة، ونقل الحديث إلى المجال الأوسع والأعمق.

المجال الرّابع: التوسّع في بيان المسائل الفرعيّة الفقهيّة

للشّيخ الطّوسي إنجازات كبيرة في مجال توسعة مجال الاستنباط الفقهيّ المبتني على القواعد العامّة للاستنباط، واستخدام القواعد المشتركة في تفريع الفروع على الأُصول.

ومن خلال ملاحظة الفترة الزّمنية الّتي سبقت الشّيخ الطّوسي، والآثار العلميّة الّتي دونت في تلك الفترة، نلاحظ قلّة التّفريع والجمود على ظواهر الرّوايات، وقلّة استخدام العناصر المشتركة في الاستنباط، وبالتّالي محدودية الفروع الفقهيّة لدى مدرسة الشّيعة الفقهيّة، ممّا جعل علماء المذاهب الأُخرى يستحقرون فقه الإماميّة ـ ويسترزونه ـ حسب تعبير الشّيخ رحمه الله.

يقول الشّيخ الطّوسي في مقدمته لكتابه الفقهيّ ـ المبسوط:

«... لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة ـ ويسترزونه ـ وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنّهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثير من المسائل، ولا التّفريع على الأُصول، لأنّ جلّ ذلك وجوهره مأخوذ من هذين الأصلين».[1]

ثم يشير الشّيخ إلى نقطة مهمّة وهي: إنّ من ينسب إلى فقه الشّيعة قلّة الفروع وبالتّالي محدودية الاستنباط الفقهيّ ناظر إلى الواقع الخارجيّ، والآثار الفقهيّة

(١) الطّوسي، المبسوط في فقه الإمامية: ج ١، ص ١ ـ ٢.

لعلماء مذهب الإماميّة في ذلك الزّمان، فإن صح هذا النقد من هذه الجهة، وهو نقد صحيح كما يعترف بذلك الشّيخ لاحقاً ـ فهو لا يصح بالنسبة للأُصول الموجودة في متون الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام.

وعبارة الشّيخ في المبسوط ـ بعد العبارة السّابقة ـ واضحة الدلالّة يقول:

«... وهذا جهل منهم بمذاهبنا، وقلّة تأمل لأُصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا، ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا، الذين قولهم الحجّة يجري مجرى قول النبيّ صلى الله عليه وآله إمّا خصوصاً، أو عموماً، أو تصريحاً، أو تلويحاً.[1]

فالشّيخ الطّوسي أوّل من عالج الفقه الاستدلاليّ مشروحاً ومبسّطاً في كتابه القيّم ـ المبسوط ـ. وهي حركة راشدة استطاع من خلالها أن يحقق هدفين مهمّين في آن واحد:

أحدهما: إثبات قدرة الفقه الشّيعي على مسايرة الزّمن، بالرّغم من تحفظه بالنسبة إلى اجتهاد الرّأي (القياس والاستحسان)، وذلك لإمكان الإفتاء على أساس الاجتهاد المتحفظ (اجتهاد النصّ)، لا اجتهاد الرّأي.

وثانيهما: إثبات أنّ الفقه الشّيعي بالرّغم من إصراره وثباته على اجتهاد النصّ، وتحفظه من إدخال عناصر استحسانيّة عقليّة ظنيّة إلى مجال الاستنباط، فإنّه يستطيع أن يسبق الفقه الآخر في هذا المضمار، فالفقه الشّيعي فقه ريادي... لم ينحرف عن أُصوله العلميّة التّي تبنّاها وشيّد أسسها الأئمة الأطهار خلال ثلاثة قرون من الممارسة الفقهيّة الدّائبة تحت إشرافهم وتوجيههم المباشر.[2]

فالشّيخ الطّوسي قد وظّف الأحاديث المرويّة عن الأئمة عليهم السلام والّتي تتضمن الأُصول الهامّة للأحكام، وقام بتفريع الفروع على تلك الأُصول.

وقد أقرّ الشّيخ الطّوسي في مقدمة المبسوط بأنّ الإماميّة لم يكونوا يفرعون

(١) المصدر نفسه: ٢.

(٢) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٣، ص ١٨٢، بتصرف واختصار.

الفروع على الأُصول إلى زمانه، وكانوا يقفون عند النصوص الّتي وصلت إليهم من المتقدّمين من المحدّثين.

يقول: «... وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك ـ التّفريع على الأُصول ـ تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع... ويضعف بنيتي أيضاً قلّة رغبة هذه الطّائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى أنّ المسألة لو غيّر لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، تعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...».

ثم يقول: «... وهذا الكتاب ـ المبسوط ـ إذا سهل الله تعالى إتمامه، يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأنّي إلى الآن ما عرفت لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس تشتمل عليها كتاب واحد. وأمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات...».[1]

هذا الإنجاز العلميّ الضخم ـ للشّيخ ﷺ ـ فتح آفاقاً رحبة للعلماء من بعده، حيث اجتاز الفقه الاجتهاديّ الشّيعي منعطفات خطيرة في مسيرته التّكامليّة، ووصل إلى مراحله الواسعة في الأبحاث الاجتهاديّة الاستنباطيّة، وأصبح بإمكانه الإجابة على المسائل الجديدة، والفروع المستحدثة فاتحاً بذلك عصراً تكامليّاً جديداً.

ولا يمكن أن نغمط حق الّذين سبقوا الشّيخ من أعلام الطّائفة؛ إذ إن حركة الشّيخ الطّوسي حركة تكامليّة واسعة وفي طول وامتداد تلك الخطوات العلميّة الّتي سبقته من خلال العُمّاني، وابن الجنيد، والمفيد، والمرتضى، وسلّار...

المجال الخامس: تطوّير وتدوين الفقه المقارن الموسوعيّ

علم الخلاف والفقه المقارن من العلوم الجليلة، العظيمة الشأن، الكثيرة الفائدة.

---

(١) الطوسي، المبسوط، المقدمة: ص ٢.

فالفقه المقارن: هو جمع آراء المجتهدين في شتى المسائل الفقهيّة على صعيد واحد من دون إجراء موازنة بينها.

وأمّا الخلاف: فهو جمع الآراء الفقهيّة المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلّتها وترجيح بعضها على بعض.[١]

أو أنّه «علم يعرف به كيفية إيراد الحجّج الشّرعيّة ودفع الشّبهة وقوادح الأدلّة الخلافيّة بإيراد البراهين القطعيّة».[٢]

والفقه المقارن عند الشّيعة الإماميّة قد بدأ به كلّ من الشّيخ المفيد، والسيّد المرتضى، وتشير بعض آثارهما الفقهيّة إلى وجود تطوّر ملحوظ في الطّرح، ومقدار حجم البحوث المقارنة من المفيد إلى عصر السيد المرتضى.

ولكنّ الفقه المقارن الموسوعي والمستوعب لكلّ أبواب الفقه، وبشكل موسّع في كل باب، هو الذي قام به الشّيخ الطّوسي في كتابه القيّم «الخلاف في الأحكام» أو «مسائل الخلاف» وهو كتاب فقهيّ مقارن بين المذاهب الإسلاميّة، عني بذكر المسائل الفقهيّة مع النظر بعين الاعتبار لموارد الاختلاف بين أصحاب الحديث والرّأي من فقهاء العامّة.

وربّما كان (الخلاف) أوّل كتاب خلافيّ عند الإماميّة[٣]. أو ربّما يكون الشّيخ الطّوسي قد اعتمد على كتاب الخلاف (أو مسائل الخلاف في الفقه) لأُستاذه السيّد المرتضى، والّذي لم يصلنا، ولكن السيّد في كتاب الناصريات ـ الّذي بدوره يعتبر من كتب الفقه المقارن، لأنه يحوي المسائل الخلافيّة بين الإماميّة والزّيدية بالإضافة إلى الخلافات الفقهيّة على مستوى المذاهب ـ كثيراً ما يحول على كتابه «مسائل الخلاف».[٤]

---

(١) الحكيم، محمد تقي، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ص ١٣.

(٢) حاجي خليفه (مصطفى بن عبد الله) الشّهير بـ (كاتب چلبي)، كشف الظنون: ج ١ / ص ٧٢١، مادة (علم الخلاف).

(٣) الفضلي (عبد الهادي)، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٢٨٧.

(٤) للتّوسع انظر: الناصريات، المسائل: ٥، ١٣، ٢٥، ٣٢، ٣٥.

وهذا الجهد المبارك الذي بذله الشّيخ الطّوسي تثثر كان ضمن محاولاته وجهوده الكبيرة لإثبات الرّيادة للفقه الشّيعي على فقه سائر المذاهب الأُخرى، فإلى جانب جهوده السّابقة في التّوسع والبسط والتّفريع في المسائل الفقهيّة الاستدلاليّة، لابدّ له من أن يقوم بعمليّة المقارنة بين الفقه الإمامي وسائر المدارس الفقهيّة الأُخرى، وهذا هو الّذي انتهى به إلى أن يكتب «الخلاف» وهو كتاب موسّع يعتمد المقارنة، وهو يشير في آن واحد إلى خصائص الفقه الشّيعي مقارناً مع الفقه غير الشّيعي بشتى مذاهبه، كما يشير إلى مدى عظمة الفقه الشّيعي وقدرته على مسايرة الزّمن بالرغم من تحفّظه اتّجاه استخدام العقل في مجال الاستنباط.[1]

المجال السّادس: الاهتمام بالدّراسات القرآنيّة

تمثّل الاهتمام بالدّراسات القرآنيّة والإفادة منها في المجال الفقهيّ في مؤلّفات الشّيخ الطّوسي، وذلك باعتبار أنّ موضوع الاجتهاد هو الأدلّة الشّرعيّة الّتي تضمنت الأدلّة التّفصيلية للأحكام الشّرعيّة الفقهيّة، ومن أهمّ هذه الأدلّة هو «الكتاب» إلى جانب الأدلّة الأُخرى.

فقد اشتمل القرآن الكريم على آيات تضمّنت القواعد العامّة في التّشريع، وبيان كليات الأحكام الشّرعيّة، فلابدّ للفقيه من اعتماده، في عمليّة الاستنباط الفقهيّ كمصدر أساسي.

وكتاب الشّيخ الطّوسي التّفسيري ـ التبيان ـ من أروع وأغنى الكتب التّفسيريّة، يعكس مدى الاهتمام البالغ من قبل الشّيخ في الجانب القرآنيّ، وهو بلا شك عمل كبير في انطباع الفقه الشّيعي بالطابع القرآنيّ.

وتفسير ـ التّبيان ـ وإن لم يكن يختص بآيات الأحكام الشّرعيّة، وإنّما هو تفسير شامل لما بين الدّفتين، إلاّ أنّ جهود الشّيخ الرّيادية قد أثمرت في أن يحظى الفقه الشّيعي بكتاب راشد في فقه القرآن خاصّة، وهو ما كتبه قطب الدّين الرّاوندي

(١) الحكيم، منذر، تطوّر الاجتهاد: العدد ١٣، ص ١٨٣.

(ت ٥٧٣ هـ) بعد قرن من محاولة الشّيخ القرآنيّة.[١]

هذه أهمّ المنجزات العلميّة للشّيخ الطّوسي نتشّ في مجال تطوير الفقه الاستدلاليّ الاجتهاديّ. وله جهود كبيرة في المجالات العلميّة الأُخرى لا تقل أهمية عن مجال الفقه واستنباط الأحكام.

وكان فقه شيخ الطّائفة ـ بما فيه من تطوّر ملحوظ ودقّة متناهية وتطوّر في أساليب الاستنباط ـ حاكماً على الأوساط العلميّة الشّيعيّة لقرون متمادية، ومسيطراً على الفكر الإماميّ قاطبة.

وبقي علماء الشّيعة مدة طويلة لا يتعدّون في منهجهم عن نقل أقوال الشّيخ، أو شرحها، فلذلك سمّوا بالمقلّدة لأنّهم كانوا لا يتعدّون تقليد الشّيخ. وسوف يأتينا تفصيل ذلك لاحقاً.

المنهج الاستنباطيّ للشّيخ الطّوسي في ميزان النقد

تشكّل الأدلّة وكيفية التعامل معها ضمن المباني الأُصوليّة الّتي يتبناها الفقيه منهجاً يتوقف عليه صحة الاستنباطات وسلامة الفتاوى الّتي يستنبطها الفقيه.

وكلُّ فقيه يريد أن يمارس الاجتهاد والاستدلال لابدّ له من مباني ومناهج تشكّل منظومة متكاملة في التّعامل مع الأدلّة.

وتختلف هذه المباني والمناهج من فقيه إلى آخر سعة، أو ضيقاً، وعلى ضوء ذلك تختلف فتاوى الفقهاء، وهذا من الأُمور الواضحة لمن يمارس الاستنباط والاستدلال الفقهيّ.

وتتضح معالم المنهج الاجتهاديّ لكلّ مجتهد من خلال كتبه الأُصوليّة بالدرجة الأُولى، لأنّه من خلالها يرسم لنا الخارطة الّتي يسير عليها في استدلاله واستنباطه، ومن خلال كتبه الفقهيّة الاستدلاليّة، الّتي تتّضح من خلالها مدى تطبيقه لمبانيه الأُصوليّة وعدم خروجه عنها.

والشّيخ الطّوسي كغيره من الفقهاء الّذين سبقوه، كالصّدوقين، والقديمين،

(١) المرجع نفسه، العدد ١٣، ص ١٨٢.

والمفيد والمرتضى، رسم لنفسه منهجاً متكاملا شاملا في الاستدلال، أوسع وأشمل وأكثر تكاملا من مناهج من سبقه من الفقهاء، فبيّن لنا مبانيه ومناهجه في الأُصول والرّجال، والحديث وظواهر الأدلّة والنصوص الشّرعيّة... ودوَّن لكلّ واحد منها كتاباً، أو أكثر من كتاب، وحاول أن يطبق هذا المنهج في كتبه الفقهيّة الاستدلاليّة موضحاً ذلك المنهج في بعض مقدّمات كتبه الاستدلاليّة.(١)

وتبقى العصمة لله، ولمن ارتضاه سبحانه لذلك، فمادام الفكر الشّيعي يأخذ بمبدأ «التّخطئة» في الاجتهاد، ومادام عمل المجتهد لا يخرج عن كونه جهد بشريّ، إلاّ أنّه يستند إلى الأدلّة والبراهين، فمن الطبيعي أن يخطأ مجتهد مجتهداً آخر في استنباطاته الفقهيّة ومبانيه الاستدلاليّة، ولا يرتضى نتائج ما توصل إليه من استنتاجات وفتاوى.

ولا يشذّ عن هذا فقيه حتّى لو كان بمنزلة وعظمة شيخ الطّائفة محمّد بن الحسن الطّوسي رغم مكانته العلميّة، وجلالة قدره، وهيبته في نفوس من خلفه من الفقهاء.

لقد سَلِمَ منهج الشّيخ الطّوسي من إشكالات وانتقادات معاصريه، ومن خلفه من الفقهاء وإلى ما يقارب القرن من الزّمن، إلاّ أنّ ذلك لم يدم، فجاء من فتح باب النقد على مصراعيه وسجّل جملة من النقود على منهجه، والتي يمكن تلخيصها بما يلي:

أوّلا: كثرة الاعتماد على الإجماعات

ظاهرة اعتماد الشّيخ الطّوسي على الإجماعات كثيراً، من الظواهر الشّاخصة في كتبه الفقهيّة الاستدلاليّة، وخاصّة في المبسوط والخلاف.

فقد كان الشّيخ تتّتُ يلجأ إلى الإجماعات عند إعواز النصوص وعدم وجود الدّليل، معتقداً إنّ إجماع الطّائفة يوحي بوجود قول في الأمر.

وهذا المنهج الذي اعتمده الشّيخ الطّوسي في تعامله مع الإجماع كدليل يمكن

(١) انظر: مقدّمة كتاب الخلاف، ومقدمة كتاب المبسوط.

الرّكون إليه في الاستدلال والاستنباط الفقهيّ، ما هو إلاّ امتداد لمنهج أستاذيه المفيد والمرتضى، ولكنّ الشّيخ ومن جاء من بعده من الفقهاء قد توسعوا فيه إلى درجة «إنّ بعض علماء الشّيعة يعمل بالإجماع الّذي ينقله «مالك» عن أهل المدينة في «موطأه»! لكشفه عن رأي المعصوم عنده».(١)

ومن الواضح إنّ قيمة الإجماع كدليل اجتهاديّ عند الشّيعة الإماميّة تكمُن في إحراز كون المعصوم عليه السلام ضمن المجمعين، وأن يكون الإجماع إجماعاً محصلا، ومن دون إحراز ذلك، وكون الإجماع «مدركي» فلا قيّمة له كدليل يمكن الاستناد إليه في مجال الاستنباط الفقهيّ.

ثانياً: محاكاة الفقه التّفريعي السني

رغم أنّ الشّيخ الطّوسي رحمه الله قد بذل جهوداً كبيرة من أجل إثبات ريادة الفقه الشّيعي ومقدرته على مسايرة الزّمن، من دون الإخلال والانحراف عن أُصوله العلميّة الّتي تبنّاها وشيّد أسسها الأئمة الأطهار عليهم السلام.

إلاّ أنّ هذه المحاولة الرّائدة ـ باعتبار أنّها كانت تحاكي الفقه التّفريعي السّنّي وتحاول الاستباق معه ـ لم تسلم من دخول عنصر التقليد والمحاكاة في بعض الأحيان، وانطباع الفقه التّفريعي الشّيعي بطابع ومسحة من الفقه السّنّي، حتّى أنّ بعض كبار فقهاء الإماميّة يعتقد بأنّ الفقه الشّيعي ناظر في إنجازاته العلميّة إلى الفقه السّنّي، ولا يمكن تحقّق فهم الفقه الشّيعي بشكل تام، إلاّ لمن يفهم الفقه السّنّي بشكل تام.(٢)

---

(١) مقدّمة جامع المقاصد: ج ١، ص ١٧٥.

(٢) الحكيم (السيد منذر)، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٣/ ١٨٢؛ وينسب هذا القول إلى السيد البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ) من أعلام الحوزة العلمية الإمامية ومن روّادها البارزين. وهذا السيد الجليل هو الذي أمر بطبع ونشر كتاب « الخلاف » للشّيخ الطّوسي، أيام مرجعيته، وللتّوسع: انظر ندوة حوار مع الشّيخ لطف الله الصّافي أحد تلامذة السيد: كتاب الحياة الطيبة: ج ٢، ص ١٣٣.

ولعلّ من اسباب بروز عنصر التّقليد والمحاكاة في الفقه الشّيعي للفقه السنّي:

«إنّ الفقه السنّي كان فقه الدّولة، وكان الفقه الحاكم على السّاحة، ولم يسع فقهاء الشّيعة إلاّ أن يأخذوا هذا الفقه بنظر الاعتبار وكان لابدّ لهم ـ فقهاء الشّيعة ـ من اتخاذ المواقف الفقهيّة المنسجمة مع الأُصول والمباني الفقهيّة الإماميّة في الوسط الّذي يعيشون فيه، فإنّ التّعايش كان واقعاً مفروضاً عليهم، والفقه السنّي الذي كان يسايره فقهاء الشّيعة إمّا للدّفاع، أو لاكتساب مقام الرّيادة، تقتضي وجود موارد الشّبه والاشتراك والتقدّم،كي يمكن تحقّق المباراة والاستباق والاقتناع بالتقدّم والأفضليّة».[1]

وكانت فترة الانتقال هذه من جو المحاكاة إلى جو الاستقلال قد طالت قرنين على الأقل إذ نرى في كتابات المحقّق ومن تلاه تطوّراً وتميّزاً على كتابات الشّيخ الطّوسي من هذه الجهة.

هذه أهمّ الإشكالات والمؤاخذات النقديّة على منهج الشّيخ الطّوسي، وهنالك إشكالات أُخرى سجّلها ابن إدريس الحلّي في كتابه يمكن الإطلاع عليها هناك.[2]

إلاّ أنّ الإشكال الثّاني على الشّيخ الطّوسي يمكن دفعه بأنّ التّقليد والمحكات للفقه السنّي في ذلك الوقت لم تكن فيه غضاضة بعد الاعتراف بأسبقية هذا الفقه في التّفريع وكونه الفقه الحاكم على السّاحة.

فما قام به الشّيخ الطّوسي خطوة جيدة، لأنّه اتباع لمنهج جديد ومدروس ومجرب، ولا ضير في الاستفادة والمحاكات في هذا المجال مع الحفاظ على الأُصول والمباني العلميّة ومن دون الإخلال بها، وهذا هو عين ما قام به الشّيخ الطّوسي، فلم يسجّل عليه أنّه قد أخل، أو انحرف عن الأُصول والمباني العلميّة الّتي شيّدها الأئمة عليهم السلام.

---

(١) مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٣، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) للتّوسع انظر: كتاب السّرائر الحاوي لابن إدريس الحلّي.

ظاهرة الجمود والتّقليد بعد وفاة الشّيخ الطّوسي

توفي الشّيخ الطّوسيﷺ سنة (٤٦٠ هـ). وتولّى المرجعية وزعامة الحركة العلميّة في النجف من بعده ولده «أبو علي الحسن بن محمّد الطّوسي» الملّقب بـ (المفيد الثّاني) والمتوفى بعد سنة (٥١٥ هـ).

وقد أثّرت شخصيّة الشّيخ الطّوسي (الأب) العلميّة العظيمة فيمن جاء بعده من فقهاء الشّيعة، فكانوا لا يخرجون عن نتائج استنباطه، فلم يبرز في هذه الفترة فقيه مستقل غير تابع لمدرسة الشّيخ الطّوسيﷺ، وخاصّة في مجالات الفقه والحديث.

وقد بلغ حد عدم الجرأة على مخالفة طريقة الشّيخ وآرائه إلى مستوى: «إنّ كتبه المعروفة في الفقه والحديث لعظم مكانتها خدّرت العقول، وسدّت عليها منافذ التّفكير في نقدها قرابة قرن، وقيل إنّهم لقبوا بـ (المُقَلِّدين) نظراً لالتزامهم منهج الشّيخ الطّوسي وعدم خروجهم على آرائه».[1]

ينقل السيّد ابن طاووس عن السيّد سديد الدّين الحمصي ـ العالم الشّيعي المشهور في نهاية القرن السّادس ـ قوله: «لم يبقَ للإماميّة مُفت على التّحقيق، بل كلّهم حاك»، ثمَّ يعقّب ابن طاووس بقوله: «وكان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشياء، وأنا اعتذر لهم بطول الغيبة وتباعد الزّمان عن الأَدِلاّء، الذين كانوا رحمة الله ـ جلّ جلاله ـ في حفظ واشتغال وإدراك، والآن فقد ظهر أنّ الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين، وهذا طريق سهل ما يعجز عنه إلاّ مسكين، ومن همته همة ضعيف مهين».[2]

وقد استمرت هذه الفترة حدود قرن من الزّمن ـ أي منذ وفاة الشّيخ

---

(١) الخوئي (السيد أبو القاسم)، معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٢٤١، ط. الخامسة، نشر الفقاهة الاسلامية ـ قم، (١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م).

(٢) ابن طاووس (رضي الدّين علي بن موسى)، كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٨٥ فصل / ١٤٣.

الطّوسي تدثّل إلى ظهور الحركة النقديّة الجريئة، الّتي قادها ابن إدريس الحلّي في منتصف القرن السّادس الهجريّ.

أسباب هذه الظّاهرة

ويمكن إجمال أسباب ظاهرة الجمود والتّقليد في هذه الفترة فيما يلي:

أوّلا: عظمة شخصيّة الشّيخ الطّوسي:

لقد ترك الشيخ الطّوسي أثراً عميقاً في نفوس تلامذته في الدّور الزّمني الّذي عاشه، إلى درجة قد فرض تقديسه عليهم ـ بصفته عالماً ـ فرضاً، وبخاصّة في مجالات الفقه والحديث، وامتدت هذه الحالة إلى ما بعد وفاته.

«ونلمس أثر تربيته في تلامذته، فيما تمتع به من عناية تربوية، فهو عندما يحاضر لا يكتفي بإلقاء الموضوع أو عرضه فقط، وإنّما كان يهيىء من تلامذته مشاركين يحاولونه ميدان التّفكير والتّحقيق ممّا جعله يفرض احترامه ـ بصفته العلميّة ـ فرضاً».[1]

ثانياً: حالة التّصاغر أمام آراء الشّيخ العلميّة:

عظمة شخصيّة الشّيخ الطّوسي والحبّ والاحترام الكبير، الّذي كان يحمله له طلابه ومريدوه، أفضت إلى حالة من التّقديس لمنهجه الفقهيّ ولطريقته في الحديث والرّجال ولآرائه، من قبل تلامذته، تقديساً بلغ حدّاً من عدم الجرأة على مخالفة طريقته وآرائه.[2]

ينقل الشّيخ «حسن» صاحب المعالم عن والده الشّهيد الثّاني: «إنّ أكثر الفقهاء بعد الشّيخ الطّوسي كانوا يقلّدون فتاوى الشّيخ لاعتقادهم بشخصيّته العلميّة وحسن ظنّهم به».[3]

وينقل السيّد الخوئي رحمه الله في المعجم عند ترجمته للشّيخ الطّوسي رحمه الله:

---

(١) الفضلي (عبد الهادي)، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٢٨٧.

(٢) تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٣٤، نقلا عن دليل النجف الأشرف: ص ١٣٢.

(٣) العاملي (حسن بن زين الدّين)، معالم الدّين : ص٢٤٠، مبحث الإجماع.

«بلغ تكثُّل من العلم والفضل مرتبة كانت آراؤه وفتاواه تعدّ في سلك الأدلّة على الأحكام، ولذلك عبّر غير واحد من الأعلام عن العلماء بعده إلى زمان ابن إدريس بالمُقَلِّدة».[١]

وإذا علمنا «إنّ عدد الفقهاء المجتهدين الّذين تخرجوا في مجلس درسه تجاوز الثلاثمائة مجتهد»[٢] يتبيّن لنا مقدار الجمود والتّقليد الّذي أوقف عجلة الاجتهاد عن التّقدم لفترة امتدت إلى ما يقارب القرن من الزّمن.

ومن طريف ما ينقل في هذا المجال أنّ أحدهم كان يدعي أنّه رأى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في المنام يخبره بصحة كافة فتاوى الشّيخ في كتاب النهاية.[٣]

إلى هذا الحدّ وصلت حالة القداسة العلميّة لشخصيّة الشّيخ في نفوس مريديه.

يعتبر هذان السببان من أهم أسباب الرّكود أو التّقليد الذي مني به الفقه الشّيعي وحركة الاجتهاد الاستدلاليّ، وهنالك عوامل أُخرى ثانويّة يمكن أن تشكّل عوامل مساعدة على هذه الظّاهرة، إلاّ أنّه يبقى عامل تأثير شخصيّة الشّيخ الطّوسي هي المحور الأساسي لهذه الظّاهرة، ولهذا تركز عليها النقد مباشرة دون غيرها من العوامل الثانويّة.

رأي السيّد الشّهيد الصّدر:

وللسيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر رأي آخر في تشخيص هذه الظّاهرة وأسبابها، أكثر عمقاً وشمولاً في بيان السببين السّابقين، بالإضافة إلى سبّب ثالث يعتبره من العوامل المساعدة على التّوقف النسبي للنمو العلمي، الّذي بدأه الشّيخ الطّوسي.

وما ذكره السيّد الشّهيد يمكن تلخيصه بما يلي:

أوّلا: حداثة الحوزة العلميّة في النجف:

---

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٢٤٧.

(٢) الفضلي (عبدالهادي) تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ٣٣٤.

(٣) أدوار إجتهاد: ٢٥٧؛ والسّيد رضا الصّدر، هزاره شيخ طوسي: ج ١، ص ٤١٢ (بالفارسية).

إنّ الشّيخ الطوسيّ بهجرته إلى النجف قد انفصل عن تلامذته وحوزته العلميّة في بغداد، وبدأ ينشئ في النجف حوزة فتية جديدة، وإذا صدقت هذه الصورة أمكننا تفسير الظّاهرة، الّتي نحن بصدد تعليلّها، فإنّ الحوزة الجديدة الّتي نشأت حول الشّيخ في النجف كان من الطبيعي أن لا ترقى إلى مستوى التّفاعل المبدع مع التّطوّر الذي أنجزه الطّوسي في الفكر العلميّ لحداثتها.

ولهذاكان لابدّ أن يشتدّ ساعد الحوزة الفتية حتّى تصل إلى ذلك المستوى من التّفاعل من الناحية العلميّة. فسادت فترة ركود ظاهريّ، وكلّف ذلك العلم أن ينتظر قرابة مائة عام ليتحقق ذلك.

ثانياً: النزعة التّقدّيسيّة لشخصيّة الشّيخ الطّوسي:

فما حظي به الشّيخ الطّوسي من تقدير عظيم في نفوس تلامذته رفعه في أنظارهم عن مستوى النقد، وجعل من آرائه ونظرياته شيئاً مقدّساً لا يمكن أن ينال باعتراض، أو يخضع لتمحيص!!

ولكنّ هذا السبّب لتفسير الرّكود الفكريّ، قد يكون مرتبطاً بالسبّب الأوّل؛ إذ لا يكفي التّقدير العلميّ لفقيه في العادة مهما بلغ لكي يغلق على الفكر الفقهيّ للآخرين أبواب النمو والتّفاعل مع آراء ذلك الفقيه، وإنّما يتحقّق هذا عادة حين لايكون هؤلاء في المستوى العلميّ، الّذي يؤهّلهم لهذا التّفاعل، فيتحوّل التّقدير إلى إيمان وتعبّد.

ثالثاً: إنتفاء عامل الإثارة:

فإن البحث الأُصولي في النطاق السنّي، ونمو هذا البحث وفقاً لأُصول المذهب السنّي كان حافزاً باستمرار للمفكّرين من فقهاء الإماميّة لدراسة تلك البحوث، ووضع النظريات... إلاّ أنّ التّفكير الأُصولي السنّي كان قد بدأ ينضب في القرن الخامس والسّادس، ويستنفذ قدرته على التّجديد، ويتّجه إلى التّقليد والاجترار، حتّى أدّى ذلك إلى سدّ باب الاجتهاد رسميّاً.

ونحن إذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين... استطعنا أن نستنتج أنّ التّفكير العلميّ لدى فقهائنا الإماميّة ـ رضوان الله عليهم ـ قد فَقَد أحد المثيرات المحرّكة له، الأمر

الذي يمكن أن نعتبره عاملاً مساعداً في توقّف النموّ العلميّ.[1]

نقد هذه الظاهرة

و مهما يكن من أمر فإنّ حالة التّصاغر والجمود أمام الآراء والنظريات العلميّة للآخرين، وحالة التّقديس للفكر البشريّ، هي من أسوأ ما يبتلى به العقل والفكر البشريّ، وفي كلّ زمن من الأزمان يمكن أن تعيش البشريّة مثل هكذا حالة مرضيّة، والّتي لها آثار سيئة جدّاً في حياة الأُمّة.

فالشّيخ الطّوسي﵀ على عظمة شخصيّته العلميّة، وطريقته العلميّة المتميّزة في مجال الاستنباط والاستدلال الفقهيّ، وما تحمّله في هذا المجال من جهود ومتاعب ومصاعب حتّى أورَثَنا هذا التراث العلميّ الضّخم، وبهذه الطريقة المبتكرة في مجال الاستنباط الفقهيّ، وهي جهود مشكورة.

إلاّ أنّ هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنّ الشّيخ﵀ كان مصيباً في كلّ ما توصل إليه من آراء علميّة، وفي كلّ ما خلفه لنا من تراث علمي.

فهل كان الشّيخ﵀ معصوماً من الخطأ في مجال الاستنباط من المصادر الأساسيّة، أو في كيفية فهم النصّ والاستنباط منه؟ حتّى يغلق الفقهاء من بعده على أنفسهم كلّ مجالات المناقشة العلميّة والمخالفة لآراء الشّيخ؟

وبعبارة أُخرى: نحن نعلم أنّه في كلّ عصر وزمان هنالك آفاق جديدة تفتح في مجال العلوم عامّة، وعلم الفقه والاستنباط للأحكام الشّرعيّة خاصّة، ومعها تُواجه المجتهد مسائل مستحدثة لابدّ له من معالجتها بطرق استنباطيّة جديدة، وبحثها بحثاً علمياً معمقاً، لا أن يرجع إلى بحوث من سبقه من العلماء ويطبق نفس وجهات نظرهم وما توصلوا إليه من نتائج.

أمّا ما ذكره السيّد الشّهيد الصّدر، فهو سبّب وجيه وواقع موضوعيّ فرضته شخصيّة الشّيخ الطّوسي العلميّة وهجرته وإنفصاله عن حوزته الأساسيّة في بغداد الّتي ذوت وانقطعت عن مجال الإبداع العلميّ بعد هجرة الشّيخ عنها، في الوقت

(١) الصّدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول: ص ٨٢ ـ ٨٩ (بتلخيص وتصرف).

الّذي كانت الحوزة الفتية في النجف تتكامل تدريجيّاً لتصل إلى مستوى التّفاعل الفكري الخلاق مع أفكار الشّيخ الطّوسي، إلاّ أنّ فترة التّكامل هذه امتدت إلى ما يقارب المائة عام. ليبزغ بعدها فجر علمي جديد على يد فقيه مجدد، وهو ابن إدريس الحلّي، وفقهاء مدرسة الحلّة، التّي أصبحت الوريث الطبيعي لحوزة النجف وأفكار الشّيخ الطّوسي.

من فقهاء هذا الدّور:

لقد حفلت هذه المرحلة من مراحل الاجتهاد بمجموعة كبيرة من الفقهاء والمجتهدين ممّن عاصر الشّيخ، أو ممّن تتلمّذ عليه، أو ممّن خَلَفَ الشّيخ وسار على طريقته الاجتهاديّة.

«قال الوحيد في (التعليقة) قال جدي: كان (الطّوسي) مرجع فضلاء الزّمان، وسمعنا من المشايخ وحصل لنا أيضاً من التّتبع أنّ فضلاء تلامذته الّذين كانوا مجتهدين، يزيدون على ثلاثمائة فاضل من الخاصّة، ومن العامّة ما لا يحصى».[1]

ومن ابرز أعلام هذه المرحلة من الفقهاء وآثارهم الفقهيّة:

١. أبو علي الحسن بن محمّد بن الحسن الطّوسي المعروف بـ(المفيد الثّاني) وهو نجل الشّيخ الطّوسي (ت ٥١٥ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. شرح النهاية. ٢. الأمالي لمجالس والده.

٢. عبدالعزيز بن عزيز الطّرابلسي المعروف بـ(القاضي ابن البراج) (ت ٤٨١ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. الجواهر في الفقه. ٢. المهذب البارع. ٣. شرح جمل العلم والعمل.

٣. سليمان بن الحسن بن سليمان المعروف بـ(نظام الدّين الصّهرشي) (ت / قيل في / ٤٦٠ هـ).

---

(١) الفضلي، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٣٤؛ عن السيد الخوئي معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٢٤٧.

ومن آثار العلميّة:

١. إصباح الشّيعة بمصباح الشّريعة.

٤. علاء الدّين علي بن الحسين الحلبي المعروف بـ (ابن أبي المجد) (ت / قيل في نهاية القرن السّادس الهجري).

ومن آثاره العلميّة:

١. إشارة السّبق إلى معرفة الحقّ.

٥. أبو علي الفضل بن الحسن، المعروف بـ (أمين الإسلام الطّبرسي) (ت٥٤٨ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. المنتخب من مسائل الخلاف.

٦. عمادالدّين محمّد بن علي بن حمزة الطّوسي المعروف بـ (ابن حمزة) (ت بعد ٥٦٦ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. الوّسيلة إلى نيل الفضيلة.

٧. سعيد بن هبة الدّين الرّاوندي، المعروف بـ (قطب الدّين الرّاوندي) (ت ٥٧٣ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. فقه القرآن. ٢. عدّة شروح على النّهاية[١]. ٣. مسائل بالفارسية.

٨. قطب الدّين محمّد بن الحسن الكليدري البيهقي، كان حيّاً إلى سنة (٥٧٦ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. الإصباح.[٢]

٩. رشيد الدّين محمّد بن علي المعروف بـ (ابن شهر آشوب) المتوفى (٥٨٨ هـ).

ومن آثاره العلميّة:

١. متشابه القرآن ومختلفه. ٢. بيان المشكلات من الآيات المتشابهات.

---

(١) الشّهرستاني (جواد)، مقدّمة جامع المقاصد، ج١، ص١٨.

(٢) المرجع نفسه: ج ١، ص ١٨.

١٠. محمّد بن منصور بن أحمد المعروف بـ(ابن إدريس الحلّي) (ت ٥٩٨ هـ).
ومن آثاره العلميّة:

١. السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. ٢. مسائل في أبعاض الفقه وأجوبتها.

١١. معين الدّين سالم بن بدران المعروف بـ(المصري) (ت ٦٢٦ هـ).
ومن آثاره العلميّة:

١. رسالة في كيفيّة غسل الجنابة. ٢. المعونة في مسائل الميراث.

١٢. محمّد بن محمد بن الحسن المعروف بـ(نصير الدّين الطّوسي) (ت ٦٧٢ هـ).
ومن آثاره العلميّة:

١. البيّنات في تحرير المواريث. ٢. الفرائض النصيريّة. ٣. جواهر الحقائق.

ما بين المرحلتين ودور ابن إدريس الحلّي في حركة الاجتهاد

بعد فترة من الرّكود والسبّات العلميّ، الّذي حلّ بحركة الاجتهاد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، حيث هيمنت شخصيّة الشّيخ الطّوسي رحمه الله على الحياة العلميّة زمناً ليس بالقصير، وركدت خلالها الحركة العلميّة الإبداعية، وغدت كتب الشّيخ وآراؤه مدار البحث بين الفقهاء، وتهيب الكثير منهم مخالفتها، أو نقدها، لشدّة اعتقادهم به وحسن ظنّهم بعلمه.

بعد هذه الفترة العصيبة عادت حركة الاجتهاد إلى حيويتها ونشاطها، وظهر في علماء الشّيعة من تجاوز بفكره واجتهاده كثيراً من آراء واستنباطات الشّيخ الطّوسي، فلاحَت في أُفق الفقه الشّيعي تباشير نهضة علميّة تتقدّم أشواطاً بعيدة إلى الأمام، وكانت بداية هذه النهضة قائمة على نقد بعض آراء الشّيخ الطّوسي ومخالفتها.

وكان حامل لواء هذه النهضة المباركة الشّيخ (محمّد بن أحمد بن إدريس الحلّي العجلي) (ت ٥٩٨ هـ). الذي وضع أقوال الشّيخ الطّوسي واجتهاداته موضع الدّراسة والنقد العلميّ، وفتح باب النقاش فيها وألف كتابه القيّم (السّرائر).

ابن إدريس الحلّي في سطور

وابن إدريس هو «أبو عبد الله محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجليّ الرّبعيّ»[١] ولد سنة (٥٤٣ هـ) وتوفي سنة (٥٩٨ هـ).

ترجم له ابن داود في رجاله، فقال في شأنه: «كان شيخ الفقهاء بالحلّة، متقناً للعلوم، كثير التّصانيف».[٢]

وفي إجازة المحقّق الثّاني: «ومنها جميع مصنّفات ومرويّات الشّيخ الإمام السّعيد المحقّق، خير العلماء والفقهاء، فخر الملّة والحقّ والدّين، أبي عبد الله محمّد بن إدريس الحلّي الرّبعيّ، برد الله مضجعه وشكر له سعيه».

ومن أهمّ آثار ابن إدريس الفقهيّة كتاب «السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي»[٣] وهو بحقّ كتاب جامع في كلّ أبواب الفقه شحنه بالتّحقيق والتّفريع على الأصول واستنباط المسائل الفقهيّة من أدلّتها الشّرعيّة الشّيء الكثير، وكان ولا زال هذا الأثر الخالد محطّاً لأنظار الفقهاء وأهل النظر والاجتهاد. «وقد اثنى عليه علماؤنا المتأخرون واعتمدوا على كتابه وعلى ما رواه في آخره من كتب المتقدّمين وأصولهم... وقد ذكر أقواله العلاّمة وغيره في كتب الاستدلال وقبلوا أكثرها».[٤]

وله آثار فقهيّة واصوليّة أُخرى وحاشية مهمّة على تفسير «التّبيان» للشّيخ الطّوسي.[٥]

ويتصل نسب الشّيخ ابن إدريس بالشّيخ الطّوسي يقول الحر العاملي: «يروي عن خاله أبي علي الطّوسي بواسطة وغير واسطة، وعن جدّه لأُمّه أبي جعفر الطّوسي...».[٦]

---

(١) المامقاني، منتهى المقال: ص ٢٦٠، والرّبعي نسبة إلى بني ربيعة.

(٢) رجال ابن داود: ص ٤٩٨ ؛ وتنقيح المقال: ج ٢، ص ٧٧.

(٣) منتهى المقال : ص ٢٦٠.

(٤) التّفرشي، نقد الرجال: ص ٢٩١.

(٥) انظر: أمل الأمل: ج ٢، ص ٢٤٤.

(٦) المرجع نفسه: ج ٢، ص ٢٤٣.

وبظهور ابن إدريس الحلّي، نهض البحث العلميّ من جديد، وانطلقت حركة الاجتهاد بحيويّة فائقة، تميّزت بالعمق والشّمول والسّعة، على أيدي فقهاء عظام.

والّذي يميّز دور ابن إدريس الحلّي عن غيره من معاصريه إنّه كان من أشدهم جرأة، وأكثرهم نقداً لطريقة الشّيخ الطّوسي، حتّى لامَه الكثيرون على هذه الطريقة، بل رأى البعض ان إبن ادريس قد تجاوز الحدّ في معارضته ونقد آراء الشّيخ الطّوسي، ونسب إليه أنّه أساء إلى شخصيّة الشّيخ، وهي نسبة غير صحيحة.(١)

إلاّ أنّ ابن إدريس قد فسح الطريق لمناقشة آراء الشّيخ وأفكاره العلميّة، ولولاه لم يكن يجرأُ أحد على ذلك.

«ولم يلق ابن إدريس ـ في زمانه ـ أي ترحيب أو استقبال، بل جوبه بمعارضة شديدة، ولكنّه كان الفاتح لنقد الشّيخ الطّوسي، والمحطم للفكر التقليديّ الجاف الجامد، وقد أسدى بذلك خدمة كبرى للطائفة في انفتاح باب الاجتهاد والاعتماد على الفكر الحر المشوب بالصّدق والصفاء».(٢)

منهج ابن إدريس وأهمّ النتائج لحركته العلميّة

كانت لحركة ابن إدريس العلميّة آثار كبيرة على حركة الاجتهاد في القرن السّادس الهجريّ.

ويمكن تلخيص أهمّ نتائج ومناهج الاستدلال في هذه الحركة العلميّة بما يلي:

أوّلا: كسر الجمود الذي كان عليه الفقهاء من تلامذة الشّيخ وتلامذتهم، والقضاء على الرّكود الّذي مني به الفقه الإماميّ خلال هذه الفترة، الّذي ربّما لو استمر لأدى إلى انتهاء الاجتهاد، وغلق بابه عند الإماميّة، وذلك بما أقدم عليه

(١) انظر: معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٦٤.

(٢) مقدّمة جامع المقاصد: ج ١، ص ١٩.

من إبداء آرائه الفقهيّة المخالفة لآراء من تقدّمه من الفقهاء، ومناقشة ومحاكمة آراء الفقهاء السّابقين عليه، فأعاد بهذا إلى الاجتهاد حيويته ونشاطه، وفتح المجال رحباً إلى استخدامه.[١]

ثانياً: استخدام القواعد الأُصوليّة:

كما أنّه ليحافظ على نفس الاتّجاه المعتدل، الّذي رسمه الشّيخ المفيد، والتزمه من بعده تلامذته كالمرتضى والطّوسي وتلامذتهما، ركّز كثيراً في درسه وتأليفه على استخدام القواعد الأُصوليّة.[٢]

ثالثاً: تربيع مصادر الفقه بذكر الدّليل العقليّ:

والدّليل العقليّ هو الدّليل الرّابع الّذي كشف عنه السيّد المرتضى في بعض جواباته[٣]، إلّا أنّه لم يدرجه في قائمة المصادر تهيباً من الإثارة، وحفاظاً على الوضع الفكريّ القائم آنذاك من أن ينجر إلى الصّراع العميق.

يقول الشّيخ المظفر: وأوّل من وجدته من الأُصوليين يصّرح بالدّليل العقليّ الشّيخ ابن إدريس المتوفي (٥٩٨ هـ)[٤]. ثم نقل عبارة ابن إدريس في مقدّمة كتابه السّرائر؛ إذ يقول: «... فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق:

١. أمّا كتاب الله سبحانه.

٢. أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها.

٣. أو الإجماع.

٤. أو دليل العقل.

فإذا فقدت الثّلاثة، فالمعتمد في المسائل الشّرعيّة عند المحققين الباحثين عن مآخذ الشّريعة التّمسك بدليل العقل فيها...».[٥]

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٤٤.

(٢) المرجع نفسه: ص ٣٤٥.

(٣) راجع أجوبة المسائل الموصليات، للمرتضى.

(٤) المظفر (محمّد رضا)، أُصول الفقه: ج ٢، ص ١٢٢.

(٥) ابن ادريس (ابو جعفر محمد بن منصور)، مقدّمة السّرائر: ج ١، ص ٤٦. الثالثة، (١٤١٤ هـ).

والملاحظ أنّ الأدوار الاجتهادية السّابقة لعصر ابن إدريس لم يكن فيها للعقل والاستدلال العقلي أثر واضح في كلمات واستدلالات العلماء، إلاّ اللّهم عند ابن أبي عقيل العمّاني، وابن جنيد الإسكافي، لكنّ الّذين جاءوا من بعدهما لم يحذوا حذوهما بالأخذ بدليل العقل في الاستنباط الفقهيّ.

والّذي يلاحظ كتاب «السّرائر» ـ وهو أثر فقهيّ مهم خلّفه ابن إدريس ـ يجد منهج ابن إدريس العقليّ متجلياً في استدلالاته الفقهيّة، بل كان من دعاة الفقهاء إلى الأخذ بالاستدلال العقليّ.[1]

رابعاً: عدم تجويزه العمل بخبر الواحد المظنون صدوره عن المعصوم:

وقد سبقه إلى هذا كل من: ابن قبة، والشّريف المرتضى، وابن البراج، وأبي المكارم ابن زهرة، وأبي علي الطّبرسي.

وربّما نسب هذا إلى غير هؤلاء، قال الشّيخ الأنصاري[2]: «فالمحكي عن السيّد، والقاضيّ، وابن زهرة، والطّبرسي، وإبن إدريس ـ قدس الله أسرارهم ـ المنع».

وربّما نسب إلى المفيد ـ حيث حكى عنه في (المعارج) ـ أنّه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن به دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربّما يكون إجماعاً أو شاهداً من عقل».[3]

هذه أهمّ الآثار الّتي يمكن الإشارة إليها كنتائج للحركة العلميّة الاجتهادية، الّتي قام بها ابن إدريس الحلّي، حيث قطع الاجتهاد والفقه الاجتهاديّ بفضل جهوده مراحل جديدة، وتوسّعت مجالات الاجتهاد والاستدلال والأبحاث الفقهيّة، بعد أن كان باب الاجتهاد مهدّداً بالغلق والاقتصار على آراء المتقدّمين، وخاصّة آراء الشّيخ الطّوسي.

---

(١) جناتي، ادوار إجتهاد: ص ٢٨٣.

(٢) الأنصاري (مرتضى بن محمّد أمين)، فرائد الأصول: ١، ١٠٩ طبعة النعمان ـ النجف.

(٣) الفضلي، تاريخ التّشريع الإسلامي: ٣٤٧. وللتّوسع انظر: معارج الأصول للمحقّق الحليّ: ص ١٣٧ وما بعدها.

الفصل الثامن

(الدّور الثّالث)
دور الاستقلال أو «دور الرّشد والنمو لحركة الاجتهاد»

عناوين الفصل

١. التّحديد الزّمني لهذا الدّور.

٢. رائد هذا الدّور المحقّق الحلّي في سطور.

٣. من خصائص هذا الدّور:

- في مجال أُصول الفقه.
- في مجال علم الحديث.
- في مجال علم الرّجال.

٤. من معالم النشاط الفقهيّ الاستدلاليّ في هذا الدّور:

- الاستقلال وعدم المحاكاة.
- تطوّر في المنهج والعرض للبحوث الفقهيّة.
- ظهور الموسوعات الفقهيّة الاستدلاليّة.
- تطوّر الفقه المقارن.
- تدوين القواعد الفقهيّة.
- تطوّر بحوث الفقه المعامليّ.

- تدوين فقه الدّولة.
- تطوّر وعمق الفقه الاستدلاليّ.
- التّقسيم الرّباعي لأبواب الفقه.

٥. من أهمّ أعلام هذا الدّور وبعض آثارهم الفقهيّة والأُصوليّة:

أوّلاً: من أعلام مدرسة الحلّة.

ثانياً: من أعلام مدرسة جبل عامل.

الدّور الثّالث: دور الاستقلال او «دور الرّشد والنمو لحركة الاجتهاد»

لقد برز بعد ابن إدريس الحلي‌ﷺ علماء كبار، ومجتهدون ومحقّقون جهابذة، استطاعوا أن يرتقوا بالاجتهاد والاستدلال الفقهيّ إلى مراتب عالية تجاوز بذلك الفقه الاجتهاديّ خطر الرّكود والغلق لباب الاجتهاد.

ونستطيع بحقّ أن نطلق على هذا الدّور بـ (دور الاستقلال للفقه الإماميّ) أو مرحلة (النمو والرّشد) للفكر الاجتهاديّ.

وانشط مدارس هذا الدّور هي على الترتيب: مدرسة الحلّة، فجبل عامل، فأصفهان.[1]

أمّا مدرسة الحلّة: فمن بعد الشّيخ ابن إدريس الحلّي، جاء دور الأُسر العلميّة الحلّية الّتي أسهم علماؤها في مجال العلوم الإسلاميّة بقسط وافر. وأعطى لمركز الحلّة الأهمية من خلال ما قاموا به من التّدريس والتأليف والإضافات الجيدة الجادة في هذا المجال.

ومن أشهر هذه الأُسر في هذه الحقبة من الزّمن، الممتدة من القرن السّادس الهجري حتى القرن التّاسع الهجري ـ أي لأكثر من ثلاثة قرون: آل نما، وآل طاووس، والهذليّون ، والأسديّون.[2]

ولا تسع هذه الدّراسة لاستيعاب جميع أعلام هذه المرحلة ونشاطهم الفقهيّ

---

(١) الحكيم (منذر)، مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت: ج ١٤، ص ١٥١.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٤٧ـ٣٤٨.

والأُصوليّ، وإنّما سوف نشير إلى بعض آثارهم العلميّة.

ومن أهمّ أعلام مدرسة الحلّة العلميّة هو المحقّق الحلي، والّذي سوف نتحدّث عنه لاحقاً.

التّحديد الزّمني لهذا الدّور

يبدأ الدّور الثّالث من أدوار تطوّر الفقه الاجتهاديّ بظهور المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ) فيكون منتصف القرن السّابع تقريباً هو بداية هذه المرحلة، وتستمر باستمرار النشاط الفقهيّ لأعلام هذه المدرسة، وحتّى النصف الثّاني من القرن العاشر. متضمنة فقه الشّهيدين والكركي (٩٤٤ـ٩٦٦ هـ).

فثلاثة قرون من النشاط الفقهيّ الدّائب، هي تعبير صادق عن هذه المرحلة المهمّة.[١]

رائد هذا الدّور المحقّق الحلّي في سطور:

تنتسب هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد والاستدلال الفقهيّ إلى المحقّق الحلي حيث شهد الاجتهاد الفقهيّ على يد هذا العَلَم تطوّراً كبيراً في مستواه، كما سيأتي من خلال بيان خصائص هذه المرحلة.

والمحقّق الحلّي هو: نجم الدّين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلّي المشتهر بـ (المحقّق) و(المحقّق الحلّي) (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ).

وصفه تلميذه ابن داود في رجاله بقوله: «المحقّق المدّقق الإمام العلاّمة واحد عصره، كان أَلْسَن أهلِ زَمَانه، وأقومهم بالحجّة، وأسرعهم استحضاراً».[٢]

وقال فيه السيّد حسن الصّدر في إجازته الكبيرة للشّيخ الطّهراني: «هو أوّل من نبع منه التّحقيق في الفقه، وعنه أخذ وعليه تخرج ابن أُخته العلاّمة الحلي

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: ج ١٤، ص ١٥١.

(٢) البحراني (الشّيخ يوسف بن أحمد)، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث: ص٢٢٩، الهامش ٣.

وأمثاله من أرباب التّحقيق والتّنقيح، وليس في الطّائفة أجلّ منه بعد الشّيخ الطّوسي...».[١]

وقال السيّد الصّدر عنه أيضاً: «وبرز من عالي مجلس تدريسه أكثر من أربعمائة مجتهد جهابذة، وهذا لم يتفق لأحد قبله».[٢]

خلّف (المحقّق الحلّي) مؤلّفات كثيرة من أهمّها كتاب «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام» و«المعتبر في شرح المختصر»، وفي علم الأُصول كتاب «معارج الأُصول».

وسوف نشير إلى منهجيّته في مؤلّفاته من خلال الحديث عن خصائص هذه المرحلة.

يقول أحد الباحثين:

«وقد هذّب «المحقّق» آراء الشّيخ الطّوسي وبلورها ودوّن أصولها، واستفاد كثيراً من اعتراضات وانتقادات ابن إدريس، وقابل تلك الانتقادات بالدّفاع عن مدرسة الشّيخ».[٣]

وممّا يؤسف له أنّ هذا الباحث لم يذكر لنا شواهد ذلك من خلال كلمات المحقّق الحلّي ومبانيه الأُصوليّة ومنهجه الاستدلاليّ، واستقصاء البحث في هذه المحاور له دراسة أُخرى في المقارنة بين المناهج لا يسعها بحثنا في حركة الاجتهاد.

من خصائص هذا الدّور

يعتبر هذا الدّور من الأدوار المهمّة في دنيا الاجتهاد وحركته التّكامليّة، حيث نستطيع أن نلمس التّطور الكبير في عدّة جوانب سواء في شكل الانتاج الفقهيّ ومضمونه، أو في مستواه الكمّي والكيفي.

---

(١) المصدر نفسه: ص ٢٢٨.

(٢) الحلّيّ (نجم الدّين جعفر بن الحسن)، شرائع الإسلام، تحقيق عبد الحسين البقّال، التّقديم: ص ٧.

(٣) جامع المقاصد، المقدّمة: ج ١، ص ٢٠.

بل نلمس هذا التّطوّر في الأسس والمباني الفقهيّة، فضلا عن المجالات والميادين المتنوّعة الّتي أخذ الفقه الشّيعي باختراقها والدّخول إليها من قبيل فقه الدّولة الإسلاميّة، والخراج والأرض، وغيرها.

كما أنّ الملاحظ في هذه المرحلة استقلال الفقه الشّيعي عن محاكاة الفقه غير الشّيعي، الّذي لاحظنا ابتلاء الأدوار السّابقة بها.

وفيما يلي تفصيل أهمّ خصائص هذا الدّور:

أوّلا: في مجال أصول الفقه

ممّا قام به الشّيخ المحقّق الحلّي من دور في سبيل تطوير مسيرة الفقه الإماميّ تأليفه لكتابين في أُصول الفقه، وهما (المعارج) و(النهج)، وذلك ليواصل تنمية الفكر الأُصوليّ، وتجلية وتنقيح القواعد الأُصوليّة.[١]

وهذا الاهتمام الجاد بعلم الأُصول أدّى إلى تنقيح مباحثه وإعادة النظر في تنظيمها، والاستقلال في طرح المسائل الأُصوليّة، بنحو مبتكر متميّز ليبتعد بذلك عن طريقة المحاكاة للمباحث الأُصوليّة عند العامّة.

وانعكس هذا الاهتمام على ميدان البحث والدّرس الأُصوليّ؛ إذ نجد العلاّمة الحلّي وهو من تلامذة المحقّق قد ألّف أكثر من مؤلّف أُصولي وفي مستويات علميّة مختلفة.[٢]

«وأثمر هذا الاهتمام بعلم أُصول الفقه نمواً كمّيّاً ونوعيّاً في بحوث ومسائل هذا العلم، حتّى تجلى في توظيف علم الأُصول في مباحث الفقه الاستدلاليّ بشكل واضح، كما أثمر تطوير بحوث الفقه المعاملي بشكل عامّ على أساس القواعد العلميّة الّتي شيّدت في علم الأُصول».[٣]

كذلك استطاع المحقّق ومن بعده العلاّمة من تطوير وبلورة المفاهيم

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٥٦.

(٢) للتوسع، انظر: المصدر نفسه: ٣٦٥، (فهرست كتب العلاّمة في أُصول الفقه).

(٣) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: ج ١٤، ص ١٥٣.

والمصطلحات الأُصوليّة، وإضافة أو توضيح بعض القواعد الأُصولية.

«فمقارنة ما دوّنه المحقّق في (معارج الأُصول) وتلميذه العلاّمة الحلّي في (نهاية الوصول إلى علم الأُصول) مع ما دوّنه المرتضى والطّوسي في (الذّريعة) و(العدّة) تكفي لإبراز هذا المَعْلَم من معالم هذه المرحلة».[١]

وقد كانت كتب العلاّمة الأُصوليّة كلّها محور البحث والدّرس والتعليق والشّرح، وقامت بدور كبير في نشر الفكر الأُصوليّ وتركّيز قواعده والتّربية على الاعتماد عليها في مجال الاستنباط والاستدلال.[٢]

ثانياً: علم الحديث / دراية الحديث

كان المذهب السّائد في الدّور الأوّل والثّاني من أدوار تطوّر الاجتهاد هو القول: بعدم جواز العمل بخبر الواحد المظنون صدروه عن المعصوم، وقد التزم بهذا المبنى الشّيخ ابن إدريس «وقد سبقه إلى هذا كلّ من: ابن قبّة، والشّريف المرتضى، وابن البراج، وأبي المكارم ابن زهرة، وأبي علي الطّبرسي[٣] وربّما نسب إلى المفيد ذلك... بل وربّما نسب إلى الشّيخ... وكذا المحقّق، بل إلى ابن بابويه»[٤] إلاّ أنّه برز من العلماء من يقول بحجّية خبر الواحد الجامع لشرائط الحجّية، وقد تنامى هذا الاتّجاه من حيث اتّساع دائرة القائلين به، ومن حيث تنقيح وتنظيم البحوث المرتبطة بهذا الأصل المهم جّداً في عمليّة الاستنباط.[٥]

كذلك في هذه المرحلة التأريخية ـ أواسط القرن السّابع الهجري ـ الّتي انتهى إليها الفكر الفقهيّ الإماميّ حيث اختفت القرائن الّتي كان الفقهاء يقيّمون

(١) المرجع نفسه.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع الاسلاميّ: ص ٣٧٥.

(٣) المرجع نفسه: ص ٣٤٧، ولاحظ معارج الأُصول فصل خبر الواحد؛ والذّريعة ومقدّمة التّبيان. إلاّ أنّ نسبة ذلك إلى الشّيخ الطّوسي لا يخلو من إشكال فمن تصانيفه (رسالة في العمل بخبر الواحد وبيان حجيته).

(٤) انظر: الأنصاري (محمّد أمين)، فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٠٩.

(٥) الحكيم (السّيد منذر)، مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت: العدد ١٤، ص ١٥٢.

الحديث من خلالها، من حيث القطع بصدوره، وعدمه، على هدى من معرفتهم لها.

هذه الأُمور وغيرها دعت إلى وضع منهج خاصّ لتقييم الأحاديث من حيث الإسناد، فظهر عندنا ظاهرة (تربيع الحديث) أيّ التّصنيف الرّباعي للحديث، حيث قسّم الحديث إلى أربعة أقسام:

١. الصّحيح. ٢. الحسن. ٣. الموثق. ٤. الضعيف.

وقد اختلف مؤرخو ذلك بين إسناد هذا التّقسيم الرّباعي للأخبار للسيّد جمال الدّين أبي الفضائل أحمد بن طاووس (ت ٦٧٣ هـ)، أو إلى تلميذه العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ). غير أن الرأي المشهور إسناده للسيّد أحمد بن طاووس.[١]

يقول السيّد الخوانساري في(روضات الجنّات) وهو يترجم للسيّد جمال الدّين بن طاووس:

«... واخترع تنويع الأخبار إلى أقسامها الأربعة المشهورة، بعد ما كان المدار عندهم في الصّحة والضعف على القرائن الخارجية والدّاخلية لا غير، ثم اقتفى أثره في ذلك تلميذه العلّامة، وسائر من تأخر عنه من المجتهدين إلى أن زيد عليها في المَجْلِسين أقسام أخر».[٢]

ومهما يكن من أمر هذا التّقسيم، فإنّه من إبتكارات هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد، «وتعتبر هذه الظاهرة تطويراً ملموساً في ميدان أدوات وأُصول الاستنباط، إذ تعبّر عن تنقيح الحديث وتنعكس على النّتاج الفقهيّ بشكل مباشر، كما انعكست على كتب الحديث من حيث تصنيف أحاديثها على أساس القيمة الفقهيّة لكلّ حديث من حيث درجة اعتباره ومدى إمكان الاعتماد عليه في مجال الاستنباط».[٣]

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٥٣.

(٢) انظر: الخوانساري، روضات الجنّات؛ والعاملي (الشّيخ حسن زين الدّين)، التّحرير الطّاووسي: ص ٩، والغريفي (السيد محي الدّين)، قواعد الحديث: ص ١٥ ـ ١٦.

(٣) الحكيم، المنذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٤، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

ثالثاً: علم الرّجال

يعتبر علم الرّجال ـ إلى جانب علم الدّرايّة ـ من أهمّ الأدوات العلميّة للفقيه خلال ممارسة عملية الاستنباط والاستدلال الفقهيّ.

ومن أجل تميّز الأحاديث الّتي يستند إليها في الاستدلال الفقهيّ متناً وسنداً، برزت الحاجة لهذين العِلْمين «الدّراية والرّجال».

وقد مرّ بنا اهتمام الشّيخ الطّوسي بعلم الرّجال وتأليفه لكتابه الرّجالي المعروف (رجال الطّوسي)، ولكن كانت محاولة الشّيخ﵀ محاولة تأسيسيّة في هذا الميدان الّذي لم يسبقه أحد فيه. وجاء دور العلاّمة الحلي﵀ لينهض بهذا الأمر وضمن عقليّة منهجيّة منظمة، ومن أجل أن يحقّق هدف سلفه، وهو وضع الهيكل العلميّ المتكامل لتطوير الفكر الفقهيّ الإمامي، وإعداد الوّسائل الوافيّة للنهوض بعمليّة الاستنباط، من خلال إعداد العدّة المتكاملة للمادّة الفقهيّة أقوالا وأدلّة، وطريقة استدلال.

وممّا ألفه العلاّمة في علميّ (الحديث والرّجال) يدخل في هذا المجال التّطويري لعمليّة الاجتهاد.

فبعد أن أَلَّفَ في علم الحديث مجموعة من المؤلّفات القيّمة، والّتي منها:

١. كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الأخبار.[1]

٢. كتاب مصابيح الأنوار في جمع جميع الأخبار.

٣. كتاب الدّر والمرجان في الأحاديث الصّحاح والحسان.

٤. كتاب النهج الوضاح في الأحاديث الصّحاح.

بعدها عكف على تأليف الكتب الرّجالية، حيث لاحظ «وجود حاجة ماسّة لاستقراء رجال الحديث، وفرز الثّقات من غيرهم، تسهيلا لعمليّة الاستنباط، كما لاحظ وجود أسماء مشتركة، يبقى اشتراكها عقبة في طريق الاستنباط، ومن هنا

(١) طبع هذا الكتاب بتحقيق جيد من قبل مؤسّسة آل البيت.

بدأت المحاولة الجادّة لتمييز الأسماء المشتركة الّتي تقع في طريق الأخبار...».[١]

وقد تجلّى هذا الاهتمام في آثاره الرّجالية من خلال:

١. خلاصّة الأقوال في معرفة أحوال الرّجال.

«رتبه على قسمين: الأول فيمن يعتمد عليه، والثّاني فيمن يتوقف فيه».[٢]

٢. كشف المقال في معرفة أحوال الرّجال.

«وهو الرّجال الكبير، الّذي يحيل إليه كثيراً في خلاصّته...».

٣. إيضاح الاشتباه في أسماء الرّواة.

«في ضبط تراجم الرّجال على ترتيب حروف أوائل الأسماء ببيان الحروف المركبة منها أسماؤهم وأسماء آبائهم، وبلادهم. وذكر حركات تلك الحروف».[٣]

هذه أهم خصائص هذه المرحلة في مجال أُسُس الفقه الاجتهاديّ وأدواته، وكان لبعض فقهاء هذه المرحلة اهتمامات أُخرى بالعلوم والمعارف الّتي لها بعض المدخلية في بعض الأبواب الفقهيّة مثل: الرّياضيات، وعلم الهيئة والفلك، وعلم المنطق، والفلسفة، والكلام، والنحو، وغيرها من العلوم الّتي تخدم المادة الفقهيّة. وهذا ما نجده واضحاً في الآثار العلميّة للخواجة نصير الطّوسي، والعلاّمة الحلّي.

من معالم الفقه والنشاط الفقهيّ الإجتهادي في هذا الدّور

لقد شهد الفقه والنشاط الفقهيّ في هذا الدّور تطوراً ملحوظاً، فاق التّطوّر الّذي حصل في المراحل السّابقة إذ من حيث الكم، أو من حيث الكيف، وهذا ما سوف نلاحظه في النقاط التّالية:

---

(١) الحكيم، منذر مراحل تطور الاجتهاد: العدد ١٤، ص ١٥٣.

(٢) الطّهراني (آغا بزرك)، الذّريعة: ج ٧، ص ٢١٤.

(٣) المرجع نفسه: ج٢، ص٢٧٥.

١. الاستقلال وعدم المحاكاة:

لقد لاحظنا في المرحلة السّابقة حالة المحاكاة الّتي ابتلي بها الفقه الشّيعي، من خلال مسايرته للفقه السنّي، وهذه مسألة طبيعيّة في سياق البدايات، حيث إنّ بداية إنطلاق الفقهاء نحو التّوسع في الفقه الاستدلاليّ والتّفريعيّ، ومحاولة إثبات سعة الفقه الشّيعي، بل تفوّقه على الفقه الآخر، كانت بطبيعة الحال تعتمد على شيء من المحاكاة، وخاصّة في عناوين المباحث وأدلّتها بما يتناسب مع الاتّجاه الأُصوليّ الشيعيّ.

والّـذي نلاحظه في هذه المرحلة وخاصّة في الفقه المـدوّن للمحقّق والعلّامة(رحمهما الله)، هو رفع اليد عن حالة المحاكاة الّتي لاحظناها في المرحلة السّابقة.

وذلك «حينما أخذ الفقه الشّيعي مساره الطّبيعي، وبدأ الفقهاء بتنقيح أُصول فقههم وأدوات استنباطهم، فكان من الطبيعي أن تنعكس النظرة المستقلة إلى الفقه الشّيعي على النشاط الفقهيّ الشّيعي أوّلا، وتنتهي هذه النظرة إلى اجتناب المحاكاة مهما أمكن ثانياً.

وهكذا بدأ النشاط الفقهيّ والمحتوى الفقهيّ ينحو باتّجاه الاستقلال التامّ عن التأثّر بالفقه غير الشيعيّ، وانتج هذا الاتّجاه فقهاً متميّزاً بأدواته ومناهجه ومصادره، وعمليّات استنباطه، ومدوّناته الفقهيّة مضموناً وشكلا معاً».[1]

٢. تطوّر في المنهج والعرض للبحوث الفقهيّة:

نلاحظ في هذه المرحلة تطوّراً ملموساً في حقل تنظيم ومنهجة عرض البحوث الفقهيّة «فتأليف المحقّق الحلّي لكتاب (الشّرائع) حقّق به مرحلة مهمّة من مراحل التطوير في المتون الفقهيّة، وبخاصّة عند مقارنته بكتاب (النهاية) للشّيخ الطّوسي، حيث لم يلتزم في تأليفه ذكر متون الأحاديث وألفاظها، ولأنّه أيضاً أكثر فيه من

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٤، ص ١٥٤.

التّفريع وذكر الأقوال والإشارة إلى نتائج الأدلّة، ممّا جعله يستقطب اهتمام الدّارسين والباحثين والمؤلّفين».

... كذلك اختصاره للشّرائع في كتابه الّذي أسماه (المختصر النافع).

«وبهذين الكتابين استطاع الشّيخ المحقّق ان ينقل التأليف الفقهيّ من وضعه ومنهجه الذي كان عليه عند جماعة الفقهاء والمحدّثين، حيث الالتزام بمتون الأحاديث وألفاظها، إلى الّتأليف بالتعبير الحر».[1]

كذلك نلاحظ هذه المنهجيّة وجزالة الألفاظ في منهج العلّامة الحلّي في كتاب (التّبصرة)، حيث اقتصر فيه على مجرد الفتوى مع العرض الميسر، والأُسلوب السّهل، مراعاة لمستوى المتعلمين حيث يبدأون به.

واتّبع نفس المنهج الشّهيد الأوّل في رسالته الفقهيّة المختصرة (اللّمعة الدّمشقيّة) وتبعه على منواله الشّهيد الثّاني في شرحها الموسوم بـ (الرّوضية البهيّة في شرح اللّمعة الدّمشقيّة)، حيث اتّبع في شرحة لهذا المتن الفقهيّ طريقة الشّرح المزجي، ويذهب السيّد الأمين في الأعيان[2] إلى أنّه أوّل من أدخل هذا اللون من الشّرح إلى المؤلّفات الإماميّة.

٣. ظهور الموسوعات الفقهيّة الاستدلاليّة:

وأثمرت هذه النظرة الاستقلاليّة للفقه ومستلزماته ظهور موسوعات فقهيّة استدلاليّة ضخمة أثْرَت الفقه الإماميّ، ونهضت بالفقه الاستدلاليّ إلى مرتبة عالية من حيث المستوى العلميّ، ومن حيث حجم البحوث الفقهيّة وتنوعها واستيعابها، إلى جانب التّنقيح والتّهذيب للمباحث الفقهيّة الموروثة.

ويلمس الباحث لهذه الخصوصيّة في الموسوعات الفقهيّة الّتي دوّنها العلاّمة الحلي رحمه الله من قبيل: المختلف، والتّذكرة، والمنتهى وغيرها.

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٥٦ـ٣٥٧.

(٢) الأمين محسن، أعيان الشّيعة: ج ٧، ص١٤٥، ترجمة الشّهيد الثّاني زين الدّين بن علي العاملي (ت ٩٦٦ هـ).

كما نلاحظ ذلك في الآثار العلميّة لعلماء هذه المرحلة.

٤. تطوّر الفقه المقارن:

وقد تطوّر في هذا الدّور الفقه المقارن ـ الّذي كانت بداياته مع إبداعات الشّيخ الطّوسي العلميّة وكتابه القيّم (الخلاف) ـ تطوّراً ملحوظاً سواء من حيث كيفيّة العرض، أو من حيث المحتوى العلميّ والاستدلال.

والمتتبع للآثار العلميّة لهذه لمرحلة يجد في مجال الفقه المقارن عدّة مستويات من البحث المقارن، كما هو واضح في آثار العلّامة الحلّي أعلى الله مقامه.

فهوﷺ قد وضع بين يدي العلماء والمحقّقين والمتطلعين إلى السّمو لمرتبة الاجتهاد المطلق مجموعة فقهيّة متكاملة في الفقه المقارن، منها:

١. كتاب مختلف الشّيعة إلى أحكام الشريعة:

وعرّفه في كتابه (الخلاصّة) بقوله «ذكرنا فيه خلاف علمائنا خاصّة وحجة كلّ شخص والتّرجيح لما نصير إليه» وقد أوضحﷺ الغرض من كتابه، وما دعاه إلى تألّيفه.[١]

٢. كتاب تذكرة الفقهاء:

قالﷺ في خطبة الكتاب مبيناً موضوعه والغاية من تألّيفه: «قد عزمنا في هذا الكتاب الموسوم بـ (تذكرة الفقهاء على تلخيص فتاوى العلماء)، وذكر قواعد الفقهاء ،... وأشرنا بكلّ مسألة إلى الخلاف، واعتمدنا في المحاكمة بينهم طريق الإنصاف».[٢]

وتسميته بـ (تذكرة الفقهاء) يشير إلى هذا، ذلك أنّ (التذكرة) عند القدامى تعني الكتاب الّذي يحتوي ما يحتاجه العالم في مجال تخصّصه.

---

(١)و(٢) العلّامة الحلّيّ (الحسن بن يوسف)، مختلف الشّيعة، الطّبعة الحديثة، المجلد الأوّل، خطبة الكتاب.

فهو﵀ أراد أن يضع بين يدي الفقهاء من الإمامية ما يحتاجون إلى معرفته من أقوال غير الشّيعة في المسائل الخلافية، وأدلّة تلك الأقوال، وطريقة المناقشة للأقوال ومحاكمة الأدلّة»[١]. ولهذا يعدّ من كتب الفقه الخلافيّ.

٣. كتاب ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب:

عرّفه في كتاب (خلاصّة الأقوال) بقوله: «ذكرنا فيه جميع مذاهب المسلمين في الفقه، ورجّحنا ما نعتقده بعد إبطال حجّج من خالفنا فيه».[٢]

«وهذا يعني أنّ الكتاب من كتب الفقه المقارن: هدف المؤلّف من تأليفه أن يكون رائد الباحث الإماميّ معرفة الحقّ في المسألة الفقهيّة، وهذا لا يتأتى إلاّ بوضع كتاب في الفقه المقارن».[٣]

والذي يبدو أن السبّب في بروز كتب الفقه المقارن في هذه المرحلة هو البعد النّسبي عن عصر النصّ وامتداد عصر الغيبة الكبرى، حيث ظهرت الاختلافات بين علماء الشّيعة في حدود الأدلّة وخاصّة الروائية منها، والتي يستند إليها في الاستنباط الفقهي من حيث دلالتها وسندها، كذلك بروز مسائل وحالات مستحدثة تستوجب الإجابة عنها على ضوء القواعد العامّة، فمن الطبيعيّ أن يبادر العلماء من أمثال العلاّمة﵀ إلى اغناء مجال البّحث والاستنباط الفقهيّ بمثل هذه المؤلّفات القيّمة.

وظاهرة بروز أبحاث الفقه المقارن في الفقه الإمامي من الظواهر الإيجابيّة جدّاً الدالّة على تقدّم وسمو الفقه الاماميّ نفسه، حيث نلاحظ ذلك جليّاً في المراحل اللاحقة.

ولم تتوقف عمليّة التأليف في الفقه المقارن عند حدود تأليفات العلاّمة الحلي﵀، وإنّما سار على نفس الطّريق من بعده، جملة من الأعلام، حيث جاء بعد

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ٣٧٢.

(٢) العلاّمة الحليّ ـ خلاصّة الأقوال في معرفة الرّجال: ١٤ مقدّمة المحقّق.

(٣) الفضلي، مرجع سابق: ص ٣٧٢.

العلاّمة المحقّق الآبي، وفخر المحقّقين ـ ولد العلاّمة ـ فنقلوا الفقه المقارن نقلة متميّزة، فقارنوا بين آراء علماء الشّيعة، وأعملوا فيها النقد والإبرام مكان آراء علماء السنّة.[١]

٥. تدوّين القواعد الفقهيّة:

لم تشهد المراحل السّابقة أيّ مؤلَّف مستقل في موضوع (القواعد الفقهيّة)، وإنّما كانت هذه القواعد مبثوثة في ضمن المباحث الفقهيّة.

ولهذه القواعد الفقهيّة أهميّتها في عالم الاستنباط وممارسة الاستدلال الفقهيّ الاجتهاديّ، حيث يستند إليها في كثير من أبواب ومباحث الفقه، مثل، قاعدة الطهارة، والحلّية، والتّجاوز والفراغ، كذلك قاعدة اليد، والملكيّة.. وغيرها الكثير من هذه القواعد.[٢]

وأوّل مؤلَّف في موضوع «القواعد الفقهيّة» عند إلاماميّة هو كتاب «القواعد والفوائد» للشّهيد الأوّل حيث احتوى الكتاب على ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعدة، إضافة إلى فوائد تقرب من مائة فائدة، عدا التّنبيهات والفروع، وهي جميعاً قد استوعبت أكثر المسائل الشّرعيّة.

«ومنهج المصنف في هذا الكتاب هو: إنّه يورد القاعدة أو الفائدة، ثمّ يبيّن ما يندرج تحتها من فروع فقهيّة وما قد يردّ عليها من استثناءات إن كان هناك استثناء لها...».[٣]

ومن بعد الشّهيد الأوّل واصل تلميذه «الفاضل المقداد السّيوري» (ت ٨٢٦ هـ) طريق استاذه في التأليف والتّرتيب والتّنسيق للقواعد الفقهيّة، ومن آثاره في

---

(١) جامع المقاصد ـ المقدّمة: ج ١، ص ٢٠.

(٢) للتّوسع انظر: القواعد والفوائد للشّهيد الأوّل ؛ ونضد القواعد الفقهية للمقداد السّيوري ؛ وموسوعة القواعد الفقهية للسيد البجنوردي.

(٣) العاملي (شمس الدّين محمّد جمال الدّين مكي)، القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٠ مع تحقيق ومقدّمة الدّكتور السيد عبدالهادي الحكيم تَدَّسَّ.

هذا المجال:

١. جامع الفوائد في تلخيص القواعد.

وهو اختصار لكتاب (القواعد والفوائد) لأُستاذه الشّهيد الأوّل.[١]

٢. نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الاماميّة.

عرّفه الخوانساري في (الرّوضات) بقوله: «وهو كتاب بديع رتّب فيه قواعد شيخه الشّهيد على ترتيب أبواب الفقه والأُصول من غير زيادة شيء على أصل ذلك الكتاب، غير ما رسمه في مسألة القسمة منه».[٢]

وظاهرة تدوين القواعد الفقهيّة وإفرادها بالتّصنيف بعد استخراجها من بطون المباحث الفقهيّة من الظّواهر المتقدّمة في حقل النشاط الفقهيّ.

٦. تطوّر بحوث الفقه المعامليّ:

من خلال التّطور الكبير الذي حظي به علم الأُصول في هذه المرحلة، إلى جانب تدوين القواعد الفقهيّة، فقد توسّعت الأبحاث الفقهيّة في مجال المعاملات وتطوّرت تطوّراً ملموساً في هذه المرحلة، وشهد الفقه المعامليّ توسعاً في أبحاثه، وعمقاً علمياً مبتنياً على القواعد والأُصول الاستدلاليّة في عمليّة الاجتهاد والاستدلال الفقهيّ.

أمّا في العبادات، فحيث أنّ العبادات توقيفيّة من جميع الجهات، مواقيتها وعدّدها، وأجزائها وشروطها، وكيفية إمتثالها، فقد لوحظ في تشريعها وفقهها ما يطرأ من تغيرات وتقلبات على المكلّف من حيث المكان والظّروف والإمكانات ووضعت الصيغ الفقهيّة المناسبة لكلّ حالة من حالات الضرورة والطوارئ، حسب ما تقتضيه الأدلّة الشّرعيّة الواردة في باب العبادات. ولهذا لم يحصل ذلك التّطور، أو التغيّر في قسم العبادات من أبواب الفقه.

فالعبادات ثابتة لا تغيير فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٧٨.

(٢) كنز العرفان في فقه القرآن، المقدّمة، تقديم البهبودي: ج ١، ص ١٤.

شروطها ومواقيتها وكيفيّتها وإعدادها، وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدى تفصيلات بعض الشّروط والهيئات والأجزاء.

«وأمّا المعاملات ـ بالمعنى الأوسع ـ فإنّها تشريعات متقلبة متغيّرة لا تستقر على هيئة واحدة، وخاصّة ما يتعلق من ذلك بالنّواحي التّنظيميّة للمجتمع، وكافة أنشطته السياسيّة والاقتصاديّة والزراعيّة والصناعيّة... وما يتصل بالثروات العامّة... وغيرها».[1]

ومن جهة أُخرى فإنّ مبدأ ـ التّعبد الشّرعيّ ـ المقتضيّ للجمود على النصّ، معلوم الثّبوت في باب العبادات فقط، وأمّا في أبواب المعاملات بالمعنى الأعم، فإن «التّعبد الشّرعيّ» غير معلوم الثّبوت.

ولهذا شهد تطوّراً وتوسّعاً في أبحاثه في هذا المجال، ونظرة تأملية لقسم المعاملات من كتاب الشّرائع للمحقّق، أو الكتب الفقهيّة الموسوعيّة للعلّامة، أو للشّهيدين أو المحقّق الكركي، تعطينا فكرة جيدة عن سعة هذا التّوسع وعمقه الفقهيّ والاستدلاليّ.

٧. تدوين فقه الدّولة:

نتيجة لتفاعلات بعض الظّروف السياسيّة القاهرة الّتي مني به مذهب أهل البيت عليهم السلام، وابتعاده عن السّاحة السياسيّة، انحسرت الأبحاث الفقهيّة المتعلقة بفقه وتشريعات الدّولة الإسلاميّة، وإذا وجدت هذه الأبحاث فإنّها لا توجد كأبحاث مستقلة وضمن متون ومؤلّفات مدّونه، وإنّما تجدها مبثوثة في ضمن أبواب الفقه الأُخرى وبصورة مختصرة ومقتضبة، هذا هو واقع الفقه الشّيعي الإماميّ بالنسبة إلى أبحاث وتشريعات فقه الدّولة.

أمّا المذاهب الأُخرى، فحيث أنّ الفقه السنّي كان فقه الدّولة، وكان الفقه الحاكم على السّاحة، فقد شهدت أبحاثه إزدهاراً وتوسّعاً كبيراً.

وبعد فترة طويلة من الزّمن امتدت إلى قرون متمادية انحسر فيها مذهب

---

(١) شمس الدّين (محمّد مهدي)، الاجتهاد والتّجديد: ص ١٢٧، (مرجع سابق).

أهل البيت عن شؤون الحكم وسياسة البلاد والعباد، برزت إلى الوجود الدّولة الصّفويّة بزعامة الشاه طهماسب الصّفوي في إيران، وأخذت هذه الدولة بفقه أهل البيت عليهم السلام. وتصدّى المحقّق الكركي (ت ٩٤٠ هـ) للإشراف على الدّولة الصّفويّة وإدارة شؤونها.

وسار الشّيخ الكركي في مرجعيته العامّة، وزعامته للطّائفة سيرة الشّهيد الأوّل فقد كان يقول بولاية الفقيه، وأدار في هديها وبحكم نيابته عن الإمام المهدي شؤون الدّولة الصّفويّة.

يقول المحدّث البحراني في ترجمة المحقّق الكركي: «وكان من علماء الشّاه طهماسب الصّفوي، وجعل أُمور المملكة بيده وكتب رقماً ـ أيّ كتاباً ـ إلى جميع الممالك بإمتثال ما يأمر به الشّيخ المزبور، وأن أصل الملك إنّما هو له، لأنّه نائب الامام عليه السلام فكان الشّيخ يكتب إلى جميع البلدان كتاباً بدستور العمل في الخراج، وما ينبغي تدبيره في الأُمور الشّرعيّة».[1]

وممّا تميّز به المحقّق الكركي أنّه بحث في أُمور فقهيّة لم يُعِرْ لها السّابقون أيّ أهميّة تذكر، كحدود اختيارات الفقيه، وصلاة الجمعة، والخراج، والمقاسمة... وذلك لإحتياج الدّولة الشّيعيّة الحاكمة في إيران خلال تلك الفترة، ولإبتلاء النّاس بهذه المسائل، وقد بحثها المحقّق «الكركي» مفصّلا في جامع المقاصد.[2]

وكانت حركة المحقّق الكركي العلميّة عاملا مُحَفِّزاً للفقهاء نحو الاهتمام بقضايا الدّولة، والبحث عن الأحكام المتعلقة بها ومناقشتها وتنقيحها، وتجلى هذا النشاط في تأليف مجموعة من الرّسائل الفقهيّة المرتبطة بقضايا الدّولة، كالخراج وصلاة الجمعة وغيرها.

٨. تطوّر وعمق الفقه الاستدلاليّ:

لقد بلغ الفقه الاستدلاليّ قمّة ذروته العلميّة في هذه المرحلة، وذلك من خلال

(١) البحراني (الشّيخ يوسف)، لؤلؤة البحرين: ص ١٥٢ ـ ١٥٣، (مصدر سابق).

(٢) جامع المقاصد: ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٥ المقدّمة.

ما حقّقه المحقّق الحلّي، والعلّامة، والمحقّق الكركي، حيث جسّدت آثارهم الفقهيّة الاستدلاليّة العمق والدّقة والابتعاد الكامل عن منهج الفقه غير الإماميّ.[١]

ومن الآثار العلميّة المهمّة في مجال الفقه الاستدلاليّ في هذه المرحلة:

١. تأليف المحقق الحلّي لكتاب (المعتبر) الّذي يعد ثاني كتاب استدلاليّ بعد كتاب (المبسوط) للشّيخ الطّوسي، ذلك أنّ كتاب (السّرائر) للشّيخ ابن إدريس يقع بين الكتاب الاستدلاليّ والكتاب الفتوائيّ.[٢]

وأبان في مستهل كتابه، غايته من تأليفه، وعن منهجه في تأليفه، فقال: «أحببت أن أكتب دستوراً يجمع أصول المسائل وأوائل الدّلائل، أذكر فيه خلاف الأعيان من فقهائنا ومعقد الفضلاء من علمائنا، وألحق بكلّ مسألة من الفروع ما يمكن إثباته بالحجّة، وسياقته إلى المحجّة...».[٣]

ثمّ قدّم المحقّق ضمن مقدّمته لكتاب المعتبر مقدّمة في فصول، ضمّن الفصل الأوّل منها وصيته وتعليماته لمن يريد أن يتعامل مع كتابه هذا، وكأنّه ﷺ كان مدركاً لما قد يتعرض له كتابه هذا من مواقف سلبيه من قبل جماعة الفقهاء المُحَدِثين والمترددين بين الإقدام والإحجام، نحو هذا التطوير في منهج البحث الفقهيّ، وكذلك ما سوف يواجهه من قبل المقلّدة، الذين جمّدوا ذهنياتهم الفقهيّة عن التّفكير بقيمة التطوّير في المنهج الفقهيّ.[٤]

٢. وواصل العلاّمة الحلّي؛ نفس المنهج الاستدلاليّ في الفقه من خلال آثاره العلميّة، والّتي من أهمّها في هذا المجال كتاب (التّذكرة، والمختلف، والمنتهى...) حيث تطوّر في عصره الفقه الاستدلاليّ، ثمّ سمى إلى ذروته العلميّة من خلال جهود المحقّق الكركي.

ويعتبر كتابه الفقهيّ (جامع المقاصد) الذي شرح فيه قواعد العلاّمة الحلّي من

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٤، ص ١٥٦ بتصرف.

(٢) الفضلي، تأريخ التشريع الإسلاميّ، ص ٣٥٧.

(٣) المحقق الحليّ، المعتبر في شرح المختصر، ج ١، المقدّمة.

(٤) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

أمهات الكتب المراجع في الفقه الاستدلاليّ.

«وكان فقه المحقّق الكركي في القرن العاشر الهجري، هو الفقه السّائد في الأوساط العلميّة الشّيعية، لقوة استدلاله ومبانيّه العلميّة، فكان يناقش آراء السّابقين بمتانة، خاصّة بعد ذكر آرائهم ودلائلهم وبراهينهم، ومن ثَمَّ يفندها بأُسلوب أجود وأمتن وأدق...».[1]

وبهذا الفتح الفقهيّ الّذي فتحه الله على يدّ المحقّق الكركيﷺ فقد تكاملت أدوات الاجتهاد الفنيّة ووسائله العلميّة في التحليل والتعليل، والاستقراء والاستنتاج والموازنة والمقارنة، والنقد والمناقشة، حيث استقر ووضح الخط العامّ للتأليف في الفقه الاستدلاليّ، في المادة والمنهج وأُسلوب العرض.

٩. التقسيم الرّباعي لأبواب الفقه:

ممّا امتاز به المحقّق الحلّي ﷺ هو منهجته العلميّة الفذّة، وظهرت آثار هذه المنهجيّة في كتبه وآثاره العلميّة، وخاصّة كتابه المعروف باسم «شرائع الإسلام» حيث امتاز هذا الكتاب، بالأُسلوب السَلِس، والعبارة المشرقة، والمنهجيّة الفذّة في البحث، والموضوعيّة في العرض، فهو كما يقول صاحب الذّريعة عنه «من أحسن المتون الفقهيّة ترتيباً، وأجمعها للفروع...».[2]

ومن أهمّ ما يمكن أن نلاحظه في كتاب الشّرائع هو المنهجيّة الجديدة الّتي اتّبعها المحقّق الحلّي في تقسيم أبواب الفقه، إلى أقسام أربعة: عبادات، وعقود، وإيقاعات، وأحكام، ثمّ تقسيم كلّ واحد منها، إلى مجموعة من الكتب، بحيث تشترك المجموعة الواحدة بقاسم مشترك أعظم، يقسّم أجزاء ذلك القسم.

ومن جهة ثالثة: فإنّ الكتاب الواحد، هو الآخر أيضاً، غالباً ما يوزّع على شكل أركان، أو فصول أو مقدّمات، أو أطراف أو نظرات.

ثمّ إنّه بعد هذا كلّه، التزم بقاعدة معينة في ترتيب الأحكام، حيث ابتدأ بالواجب

---

(١) مقدّمة جامع المقاصد: ج ١، ص ٢٥، (مصدر سابق).

(٢) الطّهراني (آغا بزرك)، الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة: ج ١٣، ص ٤٧ ـ ٤٨.

في كلّ قسم، وأتبعه بالندب، وبعده بالمكروه، وأخيراً بالمحرّم إن وجد.[١]

وهذه المنهجيّة في الواقع تطوّير جديد في التّدوين الفقهيّ الذي سار عليه الفقهاء ممّن سبق المحقّق في تأليف المتون الفقهيّة.

فعندما نلاحظ تقسيمات الفقهاء لفروع علم الفقه وأبوابه نجد مثلاً:

القاضي ابن البرّاج (ت ٤٨١ هـ) قد قسّم الأحكام الشّرعيّة في (المهذّب)[٢] إلى قسّمين:

١. ما هو مورد ابتلاء. ٢. ما ليس مورد ابتلاء.

وقسّم أبو الصّلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ) الأحكام الشّرعية إلى ثلاثة أقسّام[٣]:

١. العبادات. ٢. المحرمات. ٣. الأحكام.

وفي تقريب المعارف قَسَّمَ التّكاليف الشّرعيّة إلى قسّمين:

١. الأفعال. ٢. التّروك.

أمّا سلاّر بن عبد العزيز الدّيلمي (ت ٤٤٨ هـ) فقد قسّم الفقه إلى قسّمين:

١. عبادات. ٢. ومعاملات.

ثم قسّم المعاملات إلى قسّمين:

١. عقود. ٢. وأحكام.

وقسّم الأحكام إلى: الأحكام الجزائيّة وسائر الأحكام.[٤]

وهكذا سار كلّ فقيه على الطريقة والمنهج الذي يراه مناسباً لعرض الموضوعات الفقهيّة. فموضوع العبادات وعدّدها في الكتب الفقهيّة نجدها تختلف من فقيه إلى

---

(١) شرائع الإسلام، ج ١ / ن ـ س، مقدّمة الاستاذ المحقّق عبد الحسين البقّال.

(٢) انظر: ابن البرّاج (أبو القاسم، عبد العزيز بن البحر الطّرابلسي)، المهذّب: ج ٤، ص ١٢٣.

(٣) انظر: الحلبي (أبو الصّلاح تقي الدّين)، الكافي في الفقه: ١ ـ ٢ تحقيق: رضا استادي ؛ وتقريب المعارف: ص ٢١٩، تحقيق: رضا استادي.

(٤) سَلاّر (حمزة بن عبد العزيز الدّيلمي)، المراسم في الفقه الإماميّ: ص ٢٨، تحقيق: د. محمود البستاني.

آخر، سعة أو ضيقاً.

فقد عدّ الشّيخ الطّوسي، وابن زهرة أقسّام العبادات خمسة[١]، وأمّا سلّار فقد عدّها في مراسمه ستة[٢]، وأبوصلاح الحلبي وابن حمزة عشرة[٣] ويحيى بن سعيد عدّها خمسة وأربعين.[٤]

وعلى إثْر ذلك ألّف المحقّق الحلّي كتابه القيّم (شرائع الإسلام) فقسّم أبواب الفقه إلى أربعة اقسام:

١. العبادات. ٢. العقود. ٣. الإيقاعات. ٤. الأحكام.

وتلقى الفقهاء هذا التّقسيم الرّباعي لأبواب الفقه بالقبول، وساروا على نفس المنهج والتقسّيم، كما نلاحظ ذلك في منهج العلّامة، والشّهيدين، وغيرهم ممّن جاء بعد المحقّق الحلّي.

أمّا التّوجيه العلميّ لهذا التقسّيم الّذي تبناه المحقّق، ووجه حصر الفقه بهذه الأبواب الأربعة، فقد وجّه ذلك الشّهيد الأوّل في قواعده، بما يلي:

«ووجه الحصر: أنّ الحكم الشّرعيّ إمّا أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهمّ من الدّنيا، والأوّل: العبادات. والثاني: إمّا أن يحتاج إلى عبارة، أو لا. والثّاني: الأحكام. والثّاني: إمّا أن تكون العبارة من اثنين ـ تحقيقاً أو تقديراً ـ أو لا. والأوّل: العقود، والثّاني: الإيقاعات».[٥]

وقد تطوّرت هذه التقسّيمات بعد المحقّق الحلّي وخاصّة في المدونات

---

(١) الطّوسي (محمّد بن الحسن)، الاقتصاد: ص ٢٣٩، وابن زهرة (حمزة بن علي الحلبي)، غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري.

(٢) المراسم: ص ٢٨، (مصدر سابق).

(٣) الكيني، الكافي: ١١٣، (مصدر سابق) ؛ وابن حمزة (عماد الدّين محمّد بن علي)، الوّسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون.

(٤) الحلبي (يحيى بن سعيد)، نزهة الناظر في الجمع بين الاشباه والنظائر.

(٥) العاملي (محمد جمال الدين مكي): القواعد والفوائد، القاعدة الثّانية: ج ١، ص ٣؛ وانظر: المقداد السّيوري ـ التنقيح: ج ١، ص ١٤، وحاشية الشرائع.

الفقهيّة الحديثة[1] ولكن تبقى الرّيادة والإبداع للمحقّق الحلي﵀.

من أهمّ أعلام هذه المرحلة وبعض آثارهم العلميّة

تعتبر هذه المرحلة من أهمّ مراحل تطوّر الاجتهاد وملتقى لمجموعة مدارس فقهيّة، ولكلّ مدرسة من هذه المدارس خصائصها ومميّزاتها وأعلامها.

فمن مدرستي بغداد والنجف الأشرف امتدت هذه الإشعاعات العلميّة للمفيد والمرتضى والطّوسي﵀، إلى الحلّة الفيحاء، حيث الرّيادة العلميّة والاستقلال الفقهيّ التامّ على يدّ المحقّق والعلّامة والمقداد، إلى مركز الشّام وجبل عامل وإبتكارات الشّهيدين، مروراً بمدرسة إصفهان، الّذي هيمن عليها فقه المحقّق الثّاني الكركي ﵀.

أعلام المرحلة

وفيما يلي فهرسة مختصرة لأهمّ أعلام هذه المدارس مع ذكر لأهمّ آثارهم العلميّة:

أوّلا: من أعلام مدرسة الحلّة

١. نجم الدّين جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلّي المشتهر بـ (المحقّق) و(المحقّق الحلّي (ت ٦٤٦ هـ). (وقد ذكرنا مختصر ترجمته سابقاً).

أ) أهم آثاره الفقهيّة:

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام.
٢. المختصر النافع.
٣. المعتبر في شرح المختصر.
٤. نكت النهاية.

ب) أهمّ آثاره الأُصوليّة:

---

(١) الصّدر (السيد محمد باقر)، الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت: ج ١، ص ١٣٢.

١. معارج الأُصول.

٢. نهج الوصول إلى معرفة علم الأُصول.

٢. أبوزكريا يحيى بن سعيد الهذلي (ابن عم المحقّق الحلّي) (ت ٦٨٩ أو ٦٩٠ هـ).

ترجمه ابن داود في (الرّجال) فقال: «... كان جامعاً لفنون العلوم الأدبيّة والفقهيّة والأُصوليّة...».

أ) من أهم آثاره الفقهيّة:

١. الجامع للشّرائع.

٢. نزهة الناظر في الأشباه والنظائر.

ب) ومن آثاره العلميّة في علم الأُصول:

١. المدخل في أُصول الفقه.

٣. حسن بن أبي طالب اليوسفي المعروف بـ(المحقّق الآبي) (حي في ٦٧٢ هـ).

وهو من أهمّ تلامذة المحقّق الحلّي ﷺ وكانت له مباحثات كثيرة مع أستاذه المحقّق كما أنّ له آراء فقهيّة ينفرد بها دون غيره.[١]

ومن أهمّ آثاره الفقهيّة:

كشف الرّموز (شرح لكتاب المختصر النافع).

٤. جمال الدّين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن محمّد بن المطهر الأسدي الحلّي المعرف بـ(العلّامة الحلّي) (ت ٧٢٦ هـ).

ترجم له ابن داود في الرّجال قائلا: «شيخ الطّائفة، وعلّامة وقته، وصاحب التّحقيق والتّدقيق، كثير التّصانيف، انتهت رئاسة الإماميّة إليه في المعقول والمنقول».[٢]

وترجم له من العامّة الحافظ ابن حجر في لسان الميزان، قائلا: «عالم الشّيعة وإمامهم ومصنّفهم، وكان آية في الذكاء، شرح مختصر ابن الحاجب شرحاً جيداً..

(١) انظر: گرجي (د. أبو القاسم)، تأريخ فقه وفقها ـ فارسي: ص ٢٢٤.

(٢) لؤلؤة البحرين: ٢١١، (مصدر سابق).

واشتهرت تصانيفه في حياته...».[١]

ومن أهمّ آثاره الفقهيّة والأُصوليّة:

لا يمكن في هذا المختصر استيعاب مؤلّفات العلّامة جميعها لأنّها بدرجة لاتصدق من الكثرة. يقول السيّد الصّدر، في معرض حديثه عن المصنّفين من علماء الشّيعة، قائلاً: «ومنهم آية الله العلاّمة الحلّي... صنّف في كل فنون العلوم، المعقول والمنقول ما يزيد على خمسمائة جلد».[٢]

وذكر له صاحب ريحانة الأدب مائة وعشرين كتاباً.[٣]

سبق العلاّمة الحلّي ﷺ أقرانه في فقه الشّريعة، وألّف فيه المؤلّفات المتنوعة من المطولات والمتوسطات والمختصرات، كما فاق في علم الأصول، وألّف فيه كذلك على المستويات الثلاثة، فكانت كتبه الفقهيّة والأُصوليّة محط أنظار العلماء في عصره إلى اليوم تدريساً وشرحاً وتعليقاً.

فمن مؤلّفاته الفقهيّة المطولة:

١. مختلف الشّيعة.

٢. تذكرة الفقهاء.

٣. منتهى المطلب.

ومن المتوسطات:

١. قواعد الأحكام.

٢. التجريد.

ومن المختصرات:

١. إرشاد الأذهان.

٢. إيضاح الأحكام.

---

(١) لسان الميزان: ج ٢، ص ٣١٧، (مصدر سابق).

(٢) الصّدر (السيد حسن)، تأسيس الشّيعة لعلوم الإسلام: ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٣) مدرسي (محمّد علي)، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب (بالفارسية): ج ٣، ص ١٠٩ـ١١٣.

٣. تبصرة المتعلمين.

ومن مؤلّفاته في علم الأُصول:

من المطولات:

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول.

ومن المتوسطات:

٢. تهذيب طريق الوصول إلى علم الأُصول.

ومن المختصرات:

٣. مبادي الوّصول إلى علم الأُصول.[١]

هذا وقد ألّف العلاّمة﵀ في جميع أنواع فنون العلوم من الحكمة العقليّة، إلى الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والجدل، وألّف في الردّ على الخصوم والاحتجاج عليهم.

وبالجملة: فالعلاّمة الحلي﵀ آية من آيات الله العلميّة، وشخصيّة فذّة، يعجز الكاتب عن إحصاء فضائله.[٢]

٥. محمّد بن الحسن بن يوسف الأسدي الحلّي المعروف بفخر المحقّقين (ت ٧٧١ هـ) ولد العلاّمة الحلّي، تصدر بعد والده للتّدريس، وتصدى للتأليف.

ويكفيه ثناءً أن لقب ـ وبجدارة واستحقاق بـ (فخر المحقّقين).

أثنى عليه والده في مقدّمة الكثير من كتبه العلميّة، وطلب منه إكمالها وإصلاحها وتحقيقها[٣] ونظرة واحدة تلقى على كتابه (إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد) الذي ألّفه بأمر والده العلاّمة، تبيّن لنا عمق درجته العلميّة، ويعتبر كتاب (الإيضاح) و(الرّسالة الفخريّة) من أهمّ المراجع في الفقه الاستدلاليّ.

وقد عبر الشّيخ البهائيّ عن كتاب الإيضاح بأنّه «لا يوجد له نظير في الكتب

---

(١) انظر: البحراني، لؤلؤة البحرين ـ مع تعليقة السيد بحر العلوم على ترجمة العلاّمة: ص ٢١٠ـ٢١١.

(٢) للتوسع انظر: أعيان الشّيعة: ج ٥، ص ٣٩٨، (مصدر سابق).

(٣) انظر: مقدّمة كتب العلاّمة، تذكرة الفقهاء، والإرشاد، والألفين، والقواعد.

الفقهيّة الاستدلالية».[١]

«حضر الشّهيد الأوّل درسه العالي، وسجّل إنطباعه عنه في بعض إجازاته بقوله: الشّيخ الإمام، سلطان العلماء، ومنتهى الفضلاء والنبلاء، خاتمة المجتهدين، فخر الملّة والدّين».[٢]

ومن أهمّ آثاره الفقهيّة:

١. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد (قواعد الأحكام لوالده).

٢. حاشية الإرشاد (إرشاد الأذهان لوالده).

٣. الرّسالة الفخرية في معرفة النية.

ومن أهمّ آثاره الأُصوليّة:

١. شرح مبادئ الأُصول (مبادئ الأُصول لوالده).

٢. غاية السَؤُول في شرح تهذيب الأُصول (تهذيب الأُصول لوالده).

٦. جمال الدّين أبو عبد الله المقداد بن عبدالله بن محمّد بن الحسين بن محمّد الأسدي السّيوري الحلّي المعروف بـ (الفاضل المقداد) (ت ٨٢٦ هـ).

«كان﵀ علماً من الأعلام ووجهاً من وجوه أصحابنا، يرد إليه طلاب العلم، ورواد الفضل، فهو شيخ من المشايخ العظام، وإسطوانة في الفقه والكلام، وقد تخرّج عليه جمع من الفقهاء وسمع منه كثير من مشايخ الإجازة».[٣]

ومن أهمّ آثاره الفقهيّة:

١. التّنقيح الرّائع في شرح مختصر الشرائع.

ومختصر الشّرائع هو (المختصر النافع) للمحقّق الحلّي، نعته الخوانساري في (روضات الجنّات) بأنّه: «أمتن كتاب في الفقه الاستدلاليّ، وأوزن خطاب ينتفع به الداني والعالي».[٤]

---

(١) گرجي، تأريخ فقه وفقهاء ـ بالفارسية : ص ٢٢٥.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٧٦.

(٣) مقدّمة كنز العرفان، تقديم البهبودي: ج ١، ص ٨ ـ ١٢.

(٤) المرجع نفسه.

٢. جامع الفوائد في تلخيص القواعد.

وهو اختصار لكتاب (القواعد والفوائد) لأستاذه الشّهيد الأوّل.

٣. نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة.

٤. كنز العرفان في فقه القرآن.

ولم نعثر له ـ بما بين أيدينا من فهارس كتبه ـ على مؤلّفات في علم الأُصول.

ومن أهمّ آثاره العلميّة كتاباه (التّنقيح) و(الكنز) وهما من مهمات مراجع الفقه الإماميّ، ولكنه اشتهر بـ (الكنز).

«وفاق (الكنز) في شهرته نظائره من كتب آيات الأحكام، ويرجع هذا إلى ما امتاز به من سلامة في المنهج، وحسن تبويب، فقد رتبه ترتيب أبواب الفقه، درس في كلّ باب الآيات الّتي تخصه، دراسة فقهيّة استدلاليّة، يعرض آراء المذاهب السنّية، ويقارن ويوازن بينها وبين رأي المذهب الإماميّ، ثمّ يردّها ردّاً علمياً بما يثبت صحة ما يرتأيه في المسألة على هدي أصول المذهب».[١]

٧. جمال السّالكين أبو العباس أحمد بن محمّد بن فهد الأسدي الحلّي المعروف بـ (ابن فهد الحلّي) (ت ٨٤١ هـ).

وصف بأنّه: «جمع بين المعقول والمنقول، والفروع والأُصول... والعلم والعمل، بأحسن ما كان يجمع ويكمل».[٢]

وهو من أبرز تلامذة الفاضل المقداد.

ومن آثار الفقهيّة:

١. المهذب البارع إلى شرح النافع.

وهو شرح لكتاب (المختصر النافع) للمحقّق الحلّي، ويعدّ من مراجع الفقه الإماميّ الاستدلاليّ، نقل عنه الكثيرون ممّن جاءوا بعد مؤلّفه.[٣]

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٣٧٩.

(٢) عدّة الدّاعي ونجاح السّاعي، المقدّمة: ص ٧، نقلا عن الخوانساري في روضات الجنّات.

(٣) تأريخ التّشريع: ص ٣٧٩.

٢. شرح الإرشاد (إرشاد الأذهان للعلاّمة الحلّي).

وأيضاً هو من المراجع في الفقه الإماميّ الاستدلاليّ.[١]

٣. الموجز الحاوي.

وهو من المتون الفقهيّة المراجع.

بالإضافة إلى الكتب الفقهيّة الأُخرى، وهي ما بين شرح لمتن فقهي، أو تأليف مستقل، وابن فهد ﷺ هو صاحب الكتاب القيّم (عدّة الدّاعي ونجاح السّاعي)، وهو من أشهر كتب الدّعاء عند الشّيعة.

ثانياً: من أعلام مدرسة جبل عامل وآثارهم العلميّة:

ازدهرت الشّام كمركز علميّ رئيسيّ في القرن السّابع الهجريّ وإلى القرن العاشر متأثرة بمركز الحلّة العلميّ، حيث إيفاد الطلّاب إليه، وإيفاده العلماء إليها.

وأبرز وأشهر العلماء الذين تعهدوا الوجود العلميّ الإماميّ في بلاد الشّام وحوّلوه إلى مركز علميّ كبير يوفد إليه ويوفد منه إلى غيره، الشّهيدان السّعيدان: محمّد بن مكي العاملي، وزين الدّين بن علي العامليّ ﷺ. و«كان لهما دورهما في تطوير حركة الفقه الإماميّ بما أضافاه إلى المكتبة الفقهيّة الإماميّة من مؤلّفات قيّمة متناً واستدلالاً، فـ (الرّوضة البهيّة في شرح اللمعة الدّمشقيّة) الكتاب الفقهيّ الشّهير الّذي هو من تأليفهما لا يزال إلى اليوم مقرّراً درسيّاً في الحوزات العلميّة الإماميّة».[٢]

١. **الشهيد الأول**: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن مكي بن محمد بن حامد الجزيني العاملي (ت ٧٨٦ هـ). قال الشّيخ القمي في حقّه: «رئيس المذهب والملّة، ورأس المحقّقين الأجلّة، شيخ الطّائفة بغير جاحد، وواحد هذه الفرقة، وأي

(١) المرجع نفسه.

(٢) الفضلي، تأريخ التشريع الإسلاميّ: ص ٣٨٧.

واحد، كان﵀ بعد مولانا المحقّق على الإطلاق، أفقه جميع فقهاء الآفاق».[١]

أهمّ مؤلّفاته الفقهيّة:

١. اللّمعة الدّمشقيّة: وهي رسالة فقهيّة مختصرة.

٢. غاية المراد في شرح الإرشاد: وهو شرح لكتاب (الإرشاد) في الفقه للعلاّمة الحلّي.

٣. الدّروس الشّرعيّة في فقه الإماميّة.

٤. ذكرى الشّيعة في أحكام الشّريعة.

بالإضافة إلى متون ورسائل فقهيّة أُخرى.

أهمّ مؤلّفاته الأُصوليّة:

١. القواعد والفوائد: وهو أوّل مؤلّف في القواعد الفقهيّة عند الإماميّة، ومن المراجع الأُصوليّة في موضوعه.[٢]

٢. شرح التّهذيب الجمالي: وهو شرح لكتاب العلاّمة (تهذيب طريق الوصول إلى علم الأُصول).

بالإضافة إلى عشرات الكتب الأُخرى:

هذا ويعدّ الشّهيد الأوّل ﵀ من اتّباع مدرسة العلاّمة الحلّي ﵀ ومن الآخذين بمنهجه، إلى جانب ما تمتع به من نبوغ وذكاء وهمّة عاليّة لا تنثني، ولهذا فقد فتح الشّهيد الأوّل للفقه الشّيعي آفاقاً واسعة جديدة، كانت من أسباب ترقيه وإزدهاره وتطوّره.

وقد ألّف الشّهيد في الفقه الاستدلاليّ التّفريعي، وثبت أركانه، وشيّد معالمه، متأثّراً بخطى العلاّمة، الذي هو بدوره تابع الخطوة الّتي بدأها الشّيخ الطّوسي في المبسوط.[٣]

---

(١) الشّيخ القمي، هدية الأحباب، والكنى والألقاب. ترجمة الشّهيد الأول؛ وانظر في ترجمته أعيان الشّيعة: ج ١٠، ص ٥٩، روضات الجنّات: ج ٧، ص ٣، رياض العلماء: ج ٥، ص ١٨٥، مجالس المؤمنين: ج ١، ص ٥٧٩. ومقدّمة اللمعة.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع: ص ٣٨٩.

(٣) جامع المقاصد، المقدّمة: ج ١، ص ٢٢.

وقد استمرت مدرسة الشّهيد الّتي كان لها اتّباع كثيرون مدّة قرن، أو أكثر، من خلال تلامذته وتلامذة تلامذته. ومن السّائرين على خطه ومنهجه العلميّ.

ومن الحقّ أن نقول إنّ فكر الشّهيد ﷺ يُعدّ تطوّراً ملحوظاً في هذا الدّور من أدوار الفقه الشّيعي.

٢. **الشّهيد الثّاني**: زين الدّين بن علي بن أحمد بن محمّد بن جمال الدّين الجبعي العامليّ (ت ٩٦٦ هـ).

«أمـره في الثّقة والجلالة والعلم والفضل والزهد والعبادة والـورع والتّحقيقوالتّبحر، وجميع الفضائل والكمالات أشهر من أن يذكر، ومحاسنه وأوصافه الحميدة أكثر من أن تحصر».[1]

كان ﷺ فقيهاً ماهراً في الدّرجة العليا بين الفقهاء محدّثاً أصولياً، مشاركاً في جميع العلوم الإسلاميّة وألّف في كثير من هذه العلوم المؤلفات النافعة الفائقة، والفقه أظهر وأشهر فنونه وكتبه فيه، كالمسالك والرّوضة، مدار التّدريس من عصره حتّى اليوم، ومحط أنظار المؤلّفين والمصنّفين، ومرجع العلماء والمجتهدين.[2]

ومن أهمّ آثاره الفقهيّة:

١. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان (للعلاّمة الحلّي).

٢. مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام.

وهو شرح استدلاليّ على كتاب الشّرائع للمحقّق الحلّي.

٣. الرّوضة البهيّة في شرح اللّمعة الدّمشقية (للشّهيد الأوّل).

٤. الفوائد المليّة في شرح الرّسالة النفلية (للشّهيد الأوّل).

هذا بالإضافة إلى عشرات الرّسائل والمؤلّفات الفقهيّة الأُخرى.

ومن آثاره في علم الأُصول:

---

(١) القمي، الكنى والألقاب: ج ٢، ص ٣٨١، والأمين (السيد محسن)، أعيان الشّيعة: ج ٧، ص ١٤٥.

(٢) المرجع نفسه.

١. تمهيد القواعد الأُصوليّة والعربية لتفريع الأحكام الشّرعيّة.
٢. الاقتصاد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد.
٣. رسالة في دعوى الإجماع من الشّيخ الطّوسي ومخالفة نفسه.

إلى جانب ذلك فقد ألّف الشّهيد الثّاني في مختلف المواضيع العلميّة، كالدّراية، والرّجال، والعقائد، والأخلاق والآداب العامّة والخاصّة، والتّفسير والنحو... .[1]

استشهدتتثُ لنشاطه العلميّ المثمر وحركته الموفقة في تركيز وتوسيع نفوذ المركز العلميّ الإماميّ في الشّام.[2]

وهنالك جملة من العلماء في هذه المرحلة ممّن ينتسبون إلى مدرسة جبل عامل العلميّة منهم:

١. شمس الدّين علي تولاني المعروف بـ (النحاريري العاملي)(ت أواسط القرن التّاسع).

ومن آثاره الفقهيّة:

١. كفاية المهتدي.
٢. المسائل الفقهيّة.
٣. الدّر المنضود في صيغ العقود.

٢. فخر الدّين أحمد بن محمّد المعروف بـ(السّبيعي العامليّ) (حي في ٨٥٤ هـ).

ومن آثاره الفقهيّة:

١. سديد الأفهام.
٢. الدرّة الدّرية.
٣. الأنوار العليّة.

---

(١) للمزيد، انظر: أعيان الشيعة: ج ٧، ص ١٤٥.

(٢) للتّوسع في حياة الشّهيدين، انظر: مقدّمة الرّوضة البهية في حياة الشّهيدين بقلم الشّيخ محمّد مهدي الآصفي.

● **المحقّق الكركي ودوره في وإزدهار مدرسة النجف العلميّة مرّة أُخرى:**

خلال عقدين من الزمن انحسرت الأضواء العلمية عن مدرسة النجف، حيث مدرسة الحلّة وامتدادها مدرسة جبل عامل وإصفهان، وجهابذة العلماء والمحقّقين والفضلاء، إلاّ أنّ مدرسة النجف إزدهرت ثانية بعد أن حلّ فيها المحقّق الكركي﵀، وتسلم زمام المرجعية العامّة للإمامية فيها، وتسنمه منبر الدّرس الأعلى في وسطها العلميّ، وذلك لما كان يتمتع به من تفوق علميّ وعقليّة قياديّة واعية.(١)

فقد كان﵀ من أبرز تلامذة الشّيخ (زين الدّين أبي الحسن علي بن هلال الجزائري) شيخ مشايخ الإماميّة في عصره.

وكان الشّيخ الجزائري من أبرز تلامذة الشّيخ أحمد بن فهد الحلّي، الّذي هو من أشهر وألمع تلامذة الفاضل المقداد السّيوري الحلّي.

والفاضل المقداد يجمع بين تلمذته على فخر المحقّقين الحلّي، والشّهيد الأوّل العامليّ الشّامي، فكان بهذا الملتقى جمع بين الرّافدين، والمصب الذي أفرغ محتوى المركزين العلميين الحلّي، والشّامي في النجف الأشرف عن طريق المحقّق الكركي.(٢)

والكركي هو: نور الدّين أبو الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي العاملي الكركي الملقب تارة بالشّيخ العلائي، وأُخرى بالمحقّق الثّاني (ت ٩٤٠ هـ).

وقد أشتهر المحقّق الكركي بلقب ـ المحقّق الثّاني ـ بعد أن أشتهر العلاّمة الحلّي بلقب (المحقّق) وهي درجة علميّة لم تعط إلاّ لكبار الفطاحل من رجال العلم.

قال عنه المحدّث النّوري في المستدرك:

«مروج المذهب والملّة، وشيخ المشايخ الأجلة، محيي مراسم المذهب الأنور، ومروض رياض الدّين الأزهر، مسهل سبل النظر والتّحقيق، ومفتح أبواب الفكر

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٣٩٩.

(٢) المرجع نفسه: ٤٠٠.

والتّدقيق، شيخ الطّائفة في زمانه، وعلاّمة عصره وأوانه».[١]

وقد بيّنا سابقاً ما يمتاز به فقه المحقّق الكركي من قوة الإستدلال والبحث في فقه الدّولة.

● من أهمّ آثاره الفقهيّة:

١. جامع المقاصد في شرح القواعد (قواعد الأحكام للعلاّمة الحلّي).

٢. حواشي إرشاد الأذهان (للعلاّمة الحلّي).

٣. حاشية المختصر النافع (للعلاّمة الحلّي).

٤. حاشية شرائع الإسلام (للعلاّمة الحلّي).

٥. رسالة في صلاة الجمعة.

٦. الرّسالة الخراجيّة (قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج).

ومن رسائله الأُصوليّة:

١. رسالة في طرق استنباط الأحكام.[٢]

٢. رسالة في المنع من تقلّيد الميت.

هذا وقد تأثر جملة من الفقهاء بمدرسة المحقّق الكركي وبمنهجه العلميّ الاستدلاليّ المتين ومن أهمّ هؤلاء:

١. حسين بن عبد الصمد العاملي (ت ٩٨٤ هـ) وهو والـد الشّيخ البهائي رحمه الله.

ومن آثاره الفقهيّة:

١. حاشية الإرشاد.

٢. العقد الطهماسبي.

---

(١) النُّوري (ميرزا حسين)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ج ٣، ص ٤٣١.

(٢) تعتبر هذه الرّسالة من الوثائق العلمية المهمة، فهي على اختصارها تبين كيفية سلوك المجتهد في استنباطه الأحكام، نشرت هذه الرّسالة مستقلة ضمن منشورات كلّية الفقه في النجف سنة (١٣٩١ هـ) بتحقيق وتعليق الشّيخ عبد الهادي الفضلي. راجع نص الرّسالة في تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٠٩ وص ٤١٩.

٣. مسائل فقهيّة.

٤. رسالة في وجوب صلاة الجمعة.

٢. عبد العالي بن علي بن عبد العالي الكركي (ت ٩٩٣ هـ) وهو ابن المحقّق الكركي.

ومن آثاره الفقهيّة:

١. حاشية المختصر النافع.

٢. منهج السّداد.

٣. رسالة في البلوغ وحدّه.

٤. النظاميّة.

الفصل التاسع

(الدّور الرّابع)
«مرحلة الاتّجاه العقليّ في الاستنباط»

عناوين الفصل

١. تحديد المرحلة.

٢. رائد المرحلة المحقّق الأردبيلي في سطور.

٣. ملامح هذه المرحلة واتّجاهاتها:

- في مجال أصول الفقه.
- في مجال التّعامل مع الرّوايات.
- في مجال البحث الفقهيّ.
- في مجال الدّراسات القرآنيّة.

٤. من نتائج هذه المرحلة:

- الاهتمام بعلم الأصول.
- تضييق دائرة حجّية اخبار الآحاد.
- التّشكيك في قيمة الإجماعات وآراء القدماء.
- التّركيز على العقل والقرآن في الاستنباط.

٥. من فقهاء هذه المرحلة وآثارهم العلميّة.

الدور الرابع: مرحلة الاتّجاه العقليّ في الاستنباط

تحديد المرحلة:

يبدأ الدّور الرّابع، أو المرحلة الرابعة من مراحل تطوّر الفقه الاجتهاديّ عند الإماميّة الاثني عشرية بظهور مدرسة المحقّق الأردبيلي رحمه الله (ت ٩٩٣ هـ) أيّ في أواخر القرن العاشر الهجري، وتستمر باستمرار منهجه الفقهيّ على يدي النّابغين من تلامذته، مثل صاحبي المعالم والمدارك ومن حذا حذوهما.

ويمكن تحديد نهاية هذه المرحلة بظهور الوحيد البهبهاني المتوفى (١٢٠٥هـ).[1]

وخلال هذه المرحلة استفحلت المدرسة الأخباريّة لتقف في وجه المدرسة الأُصوليّة الاجتهاديّة، حتّى بروز (الوحيد البهبهاني) الذي قضى على هذا المدّ الأخباري، وأرجع التّيار الأُصوليّ المعتدل إلى موقعه الرّيادي، كما سوف يأتي.

فتكون هذه المرحلة قد استوعبت قرنين من الزّمن من حركة الفقه الإماميّ، وتضمّنت أجيال من الفقهاء من الاتّجاهين الأصوليّ والاخباري، مع انتسابهما إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وسوف نحاول أن نبيّن بعض ملامح هذه المرحلة، وأهمّ الفقهاء المعاصرين لها، مع بيان لأهمّ آثارهم الفقهيّة والأُصوليّة.

أمّا المدرسة الأخبارية ومنهجها وأعلامها وآثارهم الفقهيّة، فهذا ما سوف

---

(١) الحكيم، منذر، مجلّة فقه أهل البيت: العدد ١٥، ص ١٦٩.

نفرد لها فصلاً مستقلاً نبيّن فيه ملامح هذه الحركة، وأسبابها، ونتائجها.

رائد المرحلة المحقّق الأردبيليّ رحمه الله في سطور

من القمم الشّامخة في هذه المرحلة هو المولى: أحمد بن محمّد المعروف بـ (المقدّس الأردبيلي) المتوفى سنة (٩٩٣ هـ). مؤلّف كتاب (مجمع الفائدة والبرهان) وهو شرح لكتاب العلاّمة (إرشاد الأذهان).

و «أمره في الجلالة والثّقة والأمانة أشهر من أن يذكر وفوق ما تحوم حوله العبارة، كان متكلماً فقيهاً، عظيم الشّأن، جليل القدر، رفيع المنزلة، أورع أهل زمانه، وأعبدهم واتقاهم».[١]

وقال عنه العلاّمة الحرّ العامليّ في تذكرة المتبحرين: «المولى الأجل الأكمل: «أحمد بن محمّد الأردبيلي» كان عالماً، فاضلاً، مدققاً، عابداً، ثقة، ورعاً، عظيم الشّأن، جليل القدر».[٢]

منهج المقدّس الأردبيلي في الاستدلال الفقهيّ

لقد تميّز المقدّس الأردبيلي رحمه الله من بين الفقهاء السّابقين والمعاصرين له بطريقة استدلاليّة خاصّة، أبرزها بشكل خاصّ من خلال استدلالاته الفقهيّة في كتابه القيّم مجمع الفائدة والبرهان.

فقد كان رحمه الله يعتمد في استدلاله على الفكر والاجتهاد التّحليليّ من دون النظر إلى آراء بقية العلماء، ومع أنّه لم يكن ذا تجديد خاصّ به، لكن كانت له طريقته الخاصّة[٣] الّتي ميّزته عن غيره من فقهاء عصره.

ولم تذكر لنا كتب التراجم عن أسماء أساتذة المقدّس الأردبيلي شيئاً، سوى

---

(١) الأردبيلي (محمّد بن علي)، جامع الرّواة: ج ١، ص ٦١، (مصدر سابق).

(٢) الحرّ العاملي، تذكرة المتبحرين، نقلا عن معجم رجال الحديث للإمام الخوئي: ج ٢، ص ٢٢٩.

(٣) مقدّمة جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٥. وانظر : حسين مدرس طباطبائي،- مقدمة فقه الشيعة فارسي : ص ٥٦، (مرجع سابق).

قولهم أنّه درس عند بعض تلامذة الشّهيد الثّاني وعند فضلاء العراقيين والمشاهد المعظّمة، وله الرّواية عن السيّد (على الصّائغ)، الّذي هو من كبار تلامذة الشّهيد الثّاني.[1]

هذا وقد تميّز منهج المحقّق الأردبيلي في الاستنباط عن منهج الفقهاء السّابقين واللاحقين له بميّزتين:

الأُولى: التّحرّر من حصار التّبعيّة للمشهور من الفقهاء السّابقين.

والثّانية: الاعتماد على مبدأ السّماح والسّهولة في أحكام الشّريعة على أساس قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ بالحنيفيّة السَّمْحَة» و«يسّروا ولا تعسّروا».[3]

وسوف يأتينا توضيح ذلك من خلال ذكر نماذج من منهجه الاستدلاليّ.

ملامح المرحلة واتّجاهاتها:

لقد تبلورت في هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد جملة من الظّواهر العلميّة، والّتي كان لها انعكاس واضح على عمليّة الإستدلال الفقهيّ من جهة، وعلى النتاج الأصوليّ والرّوائيّ من جهة ثانية، كما أنّه كان لهذه الظّواهر ردود فعل معاكسه من خلال الحركة الأخباريّة من جهة ثالثة.

ويمكن للباحث أن يلخص أهمّ مميّزات هذه المرحلة بما يلي:

١. في مجال علم أُصول الفقه:

فالملاحظ من خلال الآثار العلميّة لهذه المرحلة، ومن خلال الاستدلالات الفقهيّة الاهتمام الكبير بعلم أُصول الفقه، وتقسّيم مباحثه بدقّة عقليّة متناهيّة.

---

(١) الحكيم (السيد منذر)، مقدّمة معالم الدّين ـ قسم الفقه: ص ٢٩ ؛ وانظر: أعيان الشّيعة: ج ٩، ص ١٩٥؛ كذلك المستدرك: ج ٣، ص ٣٩٢، الطبعة القديمة.

(٢) الحج، الآية ٧٨.

(٣) انظر: كنز العمال، حديث ٩٠٠، والدرّ المنثور: ج ١، ص ٤٦٥.

ويمكن ملاحظة ذلك في أثرين أُصوليّين لِعَلَمَين من أعلام هذه المرحلة، وهما:

«معالم الدّين وملاذ المجتهدين» للشّيخ «حسن بن زين الدّين، «ت ١٠١١ هـ»، نجل الشّهيد الثّاني، والآخر هو كتاب (الوافيّة) للفاضل التّوني، حيث تتجلى ظاهرة التّنقيح والتّنظيم للمباحث الأصوليّة فيهما.

أمّا كتاب (المعالم) فهو من أفضل المتون الأُصوليّة، الّتي وصلتنا من هذه المرحلة، حيث يمتاز هذا الكتاب بتحرير المسائل الأُصوليّة، وتنظيمها وتبويبها ضمن مقدّمات ومطالب.

وقد حظي هذا الكتاب ـ نظراً لاختصاره وتركّيزه واحتوائه على أمّهات المسائل الأُصوليّة ـ بشروح وتعليقات كثيرة من أهمها الشّرح القيّم للعالم المحقّق الشّيخ محمّد تقي الأصفهاني «هداية المسترشدين».[1]

وقد أصبح كتاب المعالم ـ قسم الأُصول ـ محوراً للتّدريس في الحوزات العلميّة، وحظي باهتمام الأساتذة والطلبة وموضع عناية واهتمام كبير في الحوزات العلميّة.

«ولولا أنّ المنهج الذي يلتزمه مؤلّف «المعالم» في تنظيم المباحث الأُصوليّة لا يفرق بين الأُصول من جانب والطّرق من جانب آخر، أو ما يسمّيه علماء الأُصول المتأخرون عادة بـ (الأدلّة الفقاهتيّة، والأدلّة الاجتهاديّة) لكان هذا الكتاب يوازي في منهجيّته المناهج الأصوليّة الحديثة».[2]

ويقول الشّيخ آغا بزرك الطّهراني عن صاحب المعالم: «الشّيخ حسن بن الشّهيد الثّاني، صاحب كتاب (معالم الأُصول) الذي هو من الكتب الدّراسية في الجامعات والمعاهد الشّيعيّة، ويعتبر من المجدّدين في علم الأُصول، ففي كتابه تحقيقات

(١) وقد طبع هذا الكتاب أخيراً طبعة محقّقة ومنقحة في ثلاث مجلدات من قبل لجنة التّحقيق في جامعة المدرسين ـ قم.

(٢) الأصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة رياض المسائل للطّباطبائي (السيد علي بن محمّد): ج١، ص٨٠.

ونظريات لم يُسبق إليها، وأهمّها (المعنى الحرفي) الّتي لا تزال محط الأنظار، وقد ذكرها في ردّ أبي حنيفة في مسألة الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة».[١]

وقد انعكس هذا الاهتمام من قبل صاحب المعالم بآرائه ومبانيه في علم الأُصول على بحثه واستدلاله الفقهيّ، والنتائج الّتي يتوصل إليها، كما سوف يأتي بيانه.

و أمّا كتاب «الوافية» في أُصول الفقه للمولى: «عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني»، (ت ١٠٧١ هـ) المعروف بـ (الفاضل التّوني). فهو من خيرة المتون الأُصوليّة، من حيث المنهجيّة وصياغة المطالب والاعتماد على مبان جديدة.

«ويمثّل كتاب «الوافية» قمّة التطوّر لعلم أُصول الفقه في القرن الحادي عشر لدى علماء الاماميّة، ويمتاز بالإبداع والإبتكار، كما يمتاز بالالتفات إلى كتب الأُصول للمذاهب الأُخرى، وقد تصدّى فيه مؤلّفه للحركة المناهضة لعلم الأُصول في عصره، فكان سداً منيعاً أمام هذا التيار، الذي كاد أن يوقف حركة الاجتهاد في ذلك العصر ويمتاز «الوافية» بكونه كتاباً أعدّه مؤلّفة للتدريس وتربية الطلّاب وتيسير وصولهم إلى مرتبة الاستنباط».[٢]

وقد حظي كتاب «الوافية» والآراء الأُصوليّة الّتي دوّنها (الفاضل التّوني) وأبدع فيها، باهتمام العلماء والشّراح، ونال المؤلّف قسطاً وافراً من الاهتمام، وما زالت آراؤه محل اعتناء الأصوليين في تصنيفاتهم، وأساتذة الدّروس العاليّة في مجالس تدريسهم، وإن دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على أنه أحد أعلام هذا العلم واحد المبتكرين للنظريات الأصوليّة، والمؤشر الواضح على عقليته الإبتكارية هي المنهجيّة الجديدة التي مشى عليها في كتابه (الوافية) حيث وضع للمباحث الأُصولية تبويباً لم نعهده عند المتقدّمين عليه[٣]. ولهذا نجد اهتمام الشّيخ الأنصاري بأفكاره وتحقيقاته

---

(١) الطهراني، آقا بزرك ، مقدّمة الجزء الثّاني من كتاب الصرّاط المستقيم إلى مستحقي التقدّيم: ص ٨ ـ ٩، بتحقيق محمّد باقر المحمودي.

(٢) من مقدّمة النسخة المطبوعة لكتاب « الوافية » من قبل مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ص٢٠.

(٣) المرجع نفسه.

متعرضاً لآرائه بالمناقشة والبحث، ناقلا نصّ عبارته في بعض الموارد.[١] وكذلك اهتم الشّيخ الآخوند الخراساني بآرائه وأفرد لها الكثير من المناقشة.[٢]

وللفاضل التّوني أكثر من مصنّف ورسالة وحاشية وتعليقة فقهيّة، كذلك فهرسة لبعض كتب الحديث...[٣] إلّا أنّه لم يصلنا منها سوى المتن الأُصولّي ـ الوافية ـ الذي تتجلى فيه النزعة العقليّة والاستناد إلى الأدلّة العقليّة في المناقشة والاستدلال، ممّا يدلّ على قدرة فائقة وتسلّط كبير لدى المصنّف في فن العقول.

ومن المتون الأُصوليّة الأُخرى في هذه المرحلة كتاب «زبدة الأُصول» للشّيخ محمّد بن الحسن بن عبد الصمد الجبعي العاملي المعروف بالشّيخ البهائي (ت ١٠٣٠ هـ).

وهو مختصر أصولي تضمن المسائل الأُصوليّة وسار فيه مؤلّفه على طريقة مؤلفي علماء السنّة في علم الأصول، كالغزالي في المستصفى، وابن الحاجب في المختصر، حيث أورد في مقدّمة كتابه جملة من المباحث المنطقيّة.[٤]

٢. في مجال التّعامل مع الرّوايات والكتب الرّوائيّة

إنّ ظاهرة تربيع الأحاديث في مجال الحجّية، وتقسّيم الأحاديث إلى (الصّحيح، والحسن، والموثق والضعيف)، بعد أن كان الحديث ينقسم لدى الفقهاء إلى (مقبول ومردود) كانت من أهم ملامح المرحلة السّابقة، وتحديداً نجد هذه النظريّة قد تمّ تشييدها في مدرسة الحلّة على يد السيّد ابن طاووس، أو العلاّمة الحلّي، كما مرّ بنا سابقاً.

---

(١) انظر: فرائد الأُصول: ص١٠٩، ص١٧١ ـ ص١٧٢، ص٥٢٩، ص٥٣٢، ص٥٤٢، ص٥٦٧، ص٥٩٨، ص٦١٢.

(٢) انظر: كفاية الأُصول: ص٣٧٩، ص٣٨١، ص٣٠٥، ص٣٩٩، ص٤٠٤.

(٣) الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة / القرن الحادي عشر: ص٣٤٢ ومقدّمة الطبعة الحديثة لكتاب الوافية: ص١٧ وما بعدها.

(٤) گرجي (د. أبو القاسم)، تأريخ فقه وفقهاء: ص٣٢٥.

وفي هذه المرحلة نلاحظ التطبيق العمليّ لهذه النظريّة، من خلال تنقيح كتب الحديث الأربعة المشهورة، وإفراز الأحاديث الصّحاح والحسان منها عن الموثقات والضعاف، وقد نهض بهذا المشروع، أبو منصور جمال الدين الشّيخ حسن ـ صاحب المعالم ـ نجل الشّهيد الثّاني في كتابه الجليل القيّم الموسوم بـ «منتقى الجمان في الأحاديث الصّحاح والحسان».

وهو أوّل كتاب نعرفه في إنتقاء الأحاديث الصّحيحة والحسنة من الكتب الأربعة.[1]

وإن كانت كتب الفهارس تنصّ على وجود كتابين للعلاّمة الحلّي، في هذا المجال، وهما: «الدرّ والمرجان في الأحاديث الصّحاح والحسان» و«النهج الوضاح في الأحاديث الصّحاح».[2]

ومن اسمي الكتابين المذكورين ندرك أنّ موضعهما هو تنويع الأخبار الذي شيده العلاّمة ومن قبله ابن طاووس، والذي اقتضته ضرورة المرحلة الفكريّة الّتي انتقل إليها الفقه الاماميّ. إلاّ أنّه ممّا يؤسف له ضياع هذين الكتابين ـ ضمن ما ضاع أو تلف من تراث علماء الإمامية ـ فلا نعرف لهما نسخة في المكتبات.

منهج مؤلِّف ـ منتقى الجمان ـ ودواعي التألّيف:

لقد بيّن المصنّف رحمه الله في ديباجة كتابه منهجه في التألّيف، وما دعاه إلى خوض غمار البحث في هذا الموضوع المهم، أمّا منهجه فإنّه يتلخص في تقسّيم الأحاديث حسب الأبواب الفقهيّة المعروفة، ويورد الكتب والأبواب على التّرتيب المعمول به لدى الفقهاء، ثمّ يورد النصوص الّتي لا نزاع في صحّتها[3]. برمز «صحي»

(١) الشّيخ الآصفي ـ مقدّمة الرّياض: ج١، ص٧٩، (مرجع سابق).

(٢) انظر، الذّريعة: ج٨، ص٨٧ تحت رقم ٣١٢، و٢٤ / ٤٢٧ تحت رقم ٢٢٢٩، الطبعة الثّانية، (المرجع سابق).

(٣) وهو حسب منهج المصنّف: ما يرويه العدل الإمامي المنصوص عليه بالتّوثيق بشهادة ثقتين عدلين.

ثمّ الأخبار الّتي صحّة سندها مشهورة برمز «صحر» ثمّ الأخبار الحسان برمز «ن». ويعرض عن ذكر «الموثّق»، «لضمه إلى الصّحيح ولدلالّة القرائن الحاليّة على اعتباره غالباً».[١]

يقول المصنّف في ديباجة كتابه بعد البسملة والحمد والصّلاة على النبيّ وآله:

«أمّا بعد: فهذا كتاب منتقى الجمان في الأحاديث الصّحاح والحِسان، أجمعنا أن نورد فيه بتوفيق الله تعالى، ما تبيّن لنا انتظامه في سلك الإتّصاف بأحد الوصفين في الجملة[٢]، من الأخبار المتضمّنة للأحكام الشرّعيّة المتداولة في الكتب الفقهيّة الّتي اشتملت عليها الكتب الأربعة المختصة بين المتأخرين من علمائنا بزيادة الإعتناء لما رأوا لها من المزيّة، بحيث استأثرت الآن من بين كتب حديث أهل البيت عليهم السلام على كثرتها بالوجود والمعلوميّة».[٣]

أمّا دواعي التأليف فهو رحمه الله يقرّر في مقدّمة كتابه أنّ القدماء كانوا قد تسامحوا كثيراً في قبول الرّوايات، وتوسّعوا فيها وأخذوها من غير الثّقات اعتماداً على القرائن الّتي كانت تدلّ على صحة الحديث وصدوره عن المعصوم، أمّا في العصور المتأخرة فقد ضاع أكثر هذه القرائن ولا يمكن إعتمادها في قبول الرّوايات.

يقول رحمه الله:

«والّذي حدانا على ذلك ما رأيناه من تلاشي أمر الحديث، حتّى فشا فيه الغلط والتّصحيف وكثر في خلاله التّغيير والتّحريف... مع أنّ مدار الاستنباط لأكثر الأحكام في هذه الأزمان عليه. ومرجع الفتوى في أغلب المسائل الفقهيّة إليه.

ولقد كانت حاله مع السّلف الأوّلين على طرف النقيض ممّا هو فيه مع الخلف الآخرين، فأكثروا لذلك فيه المصنّفات، وتوسّعوا في طرق الرّوايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراده من غير الثّقات إلى التّفرقة بين صحيح الطريق

---

(١) من مقدّمة منتقى الجمان ـ للمصنّف: ٤.

(٢) في هامش النسخة المطبوعة من الكتاب: ٢: «إشارة إلى ما سنذكره من ان الاخبار ما هو صحيح عند جماعة من الأصحاب، وليس بصحيح عندنا (منه٦)».

(٣) المصدر نفسه: ص ٢.

وضعيفه، ولا تعرّض للتمييز بين سليم الأسناد وسقيمه، اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه، وتعويلا على الأمارات الملحقة لمنحطّ الرّتبة بما فوقه كما أشار إليه الشيخ﵀ في فهرسته، حيث قال: «لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأُصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم كانت معتمدة».(١)

وقال المرتضى﵀ في جواب المسائل التّبانيات المتعلّقة بأخبار الآحاد: «إنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع على صحّتها، إمّا بالتّواتر من طريق الإشاعة والإذاعة، أو بأمارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص معيّن من طريق الآحاد».(٢)

وغير خاف أنّه لم يبق لنا سبيل إلى الاطّلاع على الجهات الّتي عرفوا منها ما ذكروا، حيث حظوا بالعين واصبح حظّنا الأثر، وفازوا بالعيان، وعوّضنا عنه بالخبر، فلا جرم انسدّ عنا باب الاعتماد على ما كانت لهم أبوابه مشرعة، وضاق علينا مذاهب كانت المسالك لهم فيها متّسعة، ولو لم يكن إلاّ انقطاع طريق الرّواية عنّا من غير جهة الإجازة الّتي هي أدنى مراتبها لكفى به سبباً لإباء الدّراية على طالبها».(٣)

٣. في مجال البحث الفقهيّ

شهدت هذه المرحلة نشاطاً فقهيّاً كبيراً انعكست فيه كل المتبنيات والنّظريات الأصوليّة والرّوائيّة، واتّسم أغلب هذا النشاط الفقهيّ بصفة التّحليل والتّدقيق والتّأمل العقليّ في مجال دلالات الرّوايات، الّتي هي مستند الأحكام الشّرعيّة،

(١) الفهرست: ص٤، مقدّمة المصنف، تحقيق السيد عبد العزيز الطّباطبائي.

(٢) المسائل التّبانيات؛ وانظر: الذريعة إلى أُصول الشّريعة ـ للمصنّف: ج٢، ص ٤٤٩ وما بعدها تصحيح وتعليق، د. أبو القاسم گرجي.

(٣) انظر: مقدّمة منتقى الجمان، ج١، ص ٢ ـ ٣.

وفي مجال الاستدلال والاستنباط الفقهيّ، ويتجلى ـ في أغلبها ـ النبوغ والعبقريّة والتّطور الكبير للعقليّة الفقهيّة الإماميّة.

وخلّفت لنا هذه المرحلة تراثاً علمياً ضخماً، وعدّة موسوعات ورسائل وحواشي هي من عيون المؤلّفات الفقهيّة لدى الشّيعة الإماميّة، وما وصلنا من هذه الكتب والرّسائل والحواشي شاهدة بنفسها على قيمتها العلميّة العليا.

ومن أهمّ ما يمكن الإشارة إليه من هذه الكتب والّتي تميّزت بمنهج تحليليّ وعقليّ دقيق جدّاً، عملان فقهيان جليلان لهذه المرحلة.

أحدهما: (مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان).

والمتن للعلّامة الحلّي، والشّرح للمحقّق الأردبيلي.

وقد أشرنا سابقاً إلى المنهج الفقهيّ التّحليلي للمحقّق الأردبيلي. وأعراضه عن استدلالات الفقهاء الآخرين. وسوف نذكر لاحقاً بعض النماذج لذلك.

أمّا العمل الفقهيّ الآخر، والذي أنجز في هذه المرحلة فهو كتاب «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام» للفقيه المحقّق السيّد محمّد بن علي الموسوىّ العامليّ (ت ١٠٠٩ هـ)، وهو شرح تعليقي على شرائع الإسلام ـ للمحقّق الحلّي ـ في مقابل الشّرح المزجي للشّهيد الثّاني (مسالك الأفهام). وبتعبير آخر إنّ «المدارك بمنزلة التتمة «للمسالك» لأنّه مختصر في العبادات ومطول في المعاملات».[1]

ويعتبر كتاب المدارك من أحسن الكتب الاستدلاليّة، كما عبّر عنه الأفندي في رياضه، والخوانساري في روضاته.[2]

وما زال علماؤنا وفقهاؤنا يعتمدون عليه ويعدونه من أهمّ الكتب المعتمدة في نقل الأقوال «ويمتاز هذا الكتاب بمتانة الاستدلال أو الاعتماد على الرّوايات المسلّمة الاعتبار، ومن هذه الرّوايات يختار ما كانت دلالته واضحة، وينتقي من الأدلّة العقليّة

(١) المدارك، المقدّمة التحقيقية: ج١، ص ٣١.

(٢) الأفندي (الميرزا عبد الله)، رياض العلماء: ج ٥، ص١٣٢، وروضات الجنّات: ج ٧، ص٤٥، (مرجع سابق).

ما كان متسالماً عليه، ومن مميّزاته أيضاً أنّه ينقل الرّواية بكاملها مع الدقة في نقلها؛ ولذا كان من الكتب المعتمدة في نقل الرّواية».[١]

أمّا منهجيّة المصنِّف في كتابه، فقد سار فيه على وفق المباني الّتي يؤمن بها في قبول الرّوايات أو رفضها، وهو نفس المنهج الذي اتّبعه صاحب المعالم، ويبتني على تدقيق الرّوايات من حيث السّند، ورفض الضعاف والموثقات منها والعمل بالصّحاح والحسان، على مذهبه في قبول الحديث ورفضه فيردّ الخبر إذا كان ضعيفاً عندما يكون هو المستند الوحيد للحكم الإلزامي، ويقبله إذا كان مدعوماً بشهرة فتوائيّة من قبل الفقهاء.

وهذا المسلك يتبناه السيّد محمد العامليّ في «المدارك» وخاله الشّيخ حسن صاحب «المعالم» في كتاب «منتقى الجمان» وهو موضع نقد المحدّثين.[٢]

وقد واجه هذا المنهج ومنهج صاحب «المنتقى» نقداً شديداً من قبل أعلام المدرسة الأخبارية وخاصّة من قبل صاحب الحدائق﵀ كما سوف يأتي بيانه.

٤. في مجال الدّراسات القرآنيّة:

الملاحظ في ملامح هذه المرحلة التوجّه الملحوظ إلى القرآن الكريم، الذي تضمّن أُسُس التّشريع الإسلاميّ بعموماته ومطلقاته، وهو المصدر الذي تميّز بقطعية صدوره وعدم امكان التّشكيك في سنده، خلافاً لأخبار الآحاد الظّنيّة الصّدور.[٣]

ومن هنا اتّجه البحث في آيات التّشريع القرآنيّة «آيات الأحكام» والّتي يبلغ عددها ـ على ما هو مشهور ـ خمسمائة آية، وهي تغطي جميع أو جلّ أبواب الفقه، وتتناولها في بعض الأحيان على نحو التفصيل تقريباً، وفي بعض على نحو العموم والإجمال، وفي بعض على نحو الإشارة والإلماح.

---

(١) المدارك ـ المقدّمة التّحقيقية: ج ١، ص ٣٧.

(٢) الآصفي، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص٨١، (مرجع سابق).

(٣) الحكيم (السيد منذر)، تطوّر الاجتهاد، مجلّة فقه أهل البيت: العدد ١٥، ص ١٧١.

واستكمالا للجهود الّتي بذلها كلّ من القطب الرّاوندي (ت ٥٧٣ هـ) في كتابه القيّم «فقه القرآن» والمقداد السّيوري (ت ٨٢٦ هـ) في كتاب المشهور «كنز العرفان».

فقد واصل علماء هذه المرحلة بحوثهم في «آيات الأحكام» وتطبيقها في مجال الاستدلال الفقهيّ وفق المباني الاجتهاديّة الّتي يعملون بها.

ومن أشهر ما وصلنا من هذه البحوث والمؤلّفات لعلماء هذه المرحلة:

١. كتاب «زبدة البيان في تفسير آيات الأحكام» للمحقّق المولى أحمد الأردبيلي (ت٩٩٣هـ).

٢. كتاب «مسالك الأفهام في شرح آيات الأحكام» للفاضل الجواد الكاظمي (ت١٠٦٥هـ).

٣. كتاب «قلائد الدّرر في بيان آيات الأحكام بالأثر» للشّيخ أحمد بن إسماعيل الجزائري (ت ١١٥١ هـ).

هذه هي أهمّ الكتب المختصّة بآيات الأحكام، والّتي عليها المعول في مجال الاستنباط الفقهيّ، وهي مطبوعة بطبعات متعددة ومتداولة بين أهل العلم والفقاهة، وهنالك كتب أُخرى في آيات الأحكام لا زالت مخطوطة وهي تنتسب إلى هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد، ومن هذه الكتب:

١. كتاب «آيات الأحكام» للسيّد محمّد بن علي بن حيدر الموسوىّ العامليّ (ت١١٣٩هـ).[١]

٢. كتاب «آيات الأحكام» للميرزا محمّد بن علي الحسيني الأسترآبادي (ت ١٠٢٨ هـ).[٢]

وقد اهتم الفقهاء بالأنظار التّفسيريّة لآيات الأحكام الّتي دونها المحقّق

---

(١) لا زال هذا الكتاب مخطوطاً وتوجد نسخة منه في مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، تحت رقم ٦ / ٢٩٢٨ (الفهرست ج ٨، ص١٢٢).

(٢) طبع الكتاب في طهران سنة (١٣٩٢ هـ)، عن مقدّمة فقه الشّيعة ـ فارسي ، حسين مدرسي طباطبائي.

الأردبيلي﵀ في «زبدة البيان» ودوّنوا جملة من الحواشي والتعليقات المهمّة على أبحاث الكتاب، ومن جملة الحواشي والتعليقات خلال هذه المرحلة نذكر:

١. حاشية «زبدة البيان» للسيّد محمّد سعيد الحسيني القهپائي (ت ١٠٩٢ هـ).

٢. حاشية «زبدة البيان» للسيّد محمد إبراهيم معصوم الحسيني القزويني (ت ١١٤٩ هـ).

٣. حاشية «زبدة البيان» للشّيخ محمّد رفيع بن فرج الكيلاني (حي في ١١٥٠ هـ).[1]

هذه أهمّ الجهود والآثار العلميّة في مجال الدّراسات الفقهيّة القرآنيّة لعلماء هذه المرحلة.

وهذه أهمّ ملامح هذه المرحلة.

من نتائج هذه المرحلة:

لقد أفرزت هذه المرحلة جملة من النتائج والاتّجاهات الفقهيّة والأُصوليّة والرّوائية المهمّة، والّتي كان لها الأثر المستقبلي على حركة الاجتهاد والاستدلال الفقهيّ بشكل مباشر. ويمكن أن نلخص هذه النتائج ضمن النقاط التالية:

١. الاهتمام بعلم أُصول الفقه:

حيث تمّ تقسّيم مباحثه بدقّة متناهية، كما يتجلى ذلك في كتابي «المعالم» و«الوافية».

فالذي يقارن بين «الذّريعة» للمرتضى، و«العدّة» للطّوسي، و«المعارج» للمحقّق الحلّي، و«النهاية» و«التّهذيب» و«المبادئ» للعلاّمة الحلّي. من جهة، وبين «المعالم» للشّيخ حسن و«الوافية» للتوّني، يلاحظ قمة التطوّر الأُصوليّ الذي ارتقى إليه الفكر الأُصوليّ عند إلاماميّة في القرن الحادي عشر الهجري.

كذلك من ينتقل من مراجعة «المعالم» إلى «الوافية» يشعر بتحوّل وتطوّر كبيرين ويلاحظ اختلافاً في المنهجيّة، وفي نمط التّفكير، وصياغة المطلب، والدّخول إلى

(١) الحكيم المنذر، تطوّر الاجتهاد: العدد ١٥، ص ١٧١ وما بعدها.

البحث مع مسلك لم يعهد من قبل، واعتماداً على معايير لم يلتفت إليها من سلف من علماء الأُصول.

«وترى المصنف في (الوافية) قوي الحجّة، بعيد النظر، يختار الرّأي الصّائب في المسألة دون أن يتقيّد بما ذكروه دليلا عليه، بل قد لا يكتفي بما أورده الأصوليون على المدّعى من الأدلّة إن رآها سليمة، بل يبتكر دليلا خاصّاً، كما فعل في حجّية خبر الواحد[1]، وقد يوافق الآخرين في الرّأي ولكن لا يرتضي ما أقاموه حجّة عليه، فيردّها، ويسوق لذلك الرّأي برهاناً آخر، وبهذا يخرج من طور التّبعيّة والتّقليد ويسلك مسلك التّحقيق والتّأسيس، كما فعل مع المحقّق، والعلاّمة، وصاحب المعالم، في مسألة دلالّة النهي على الفساد في المعاملات، فقد عرّض بهم في استدلالهم على عدم الدلالّة بالدّليل اللفظي، منبهاً على محور النزاع، وإن المتنازع فيه هو حكم العقل بالفساد أو عدمه لا استفادة الفساد وعدمها من الدّليل النقليّ بإحدى الدّلالات اللفظيّة الثّلاث».[2]

كذلك نجده يعرض الأفكار المستحدثة، والتّحقيقات المبتكرة، فتراه يعترض على حصر سقوط التّكليف بالإطاعة والعصيان، ويقول بوجود مُسْقِط ثالث وهو حصول غرض المولى موضحاً فكرته هذه بالمثال المقنع.[3]

والحقّ إنّ الفاضل التّوني﵀ قد أفرغ في كتابه «الوافية» ثقلا علميّاً، واتّصف كتابه بمزايا وخصائص فنيّة قلّما نجدها فيما سبق من مؤلفات أُصوليّة، بالإضافة إلى استدلالاته ومناقشاته العقليّة والّتي تدلّ على مقدرته الفائقة وتسلّطه الماهر على فن المعقول.[4]

---

(١) انظر: الوافية: ص ١٤٠، مبحث العامّ والخاصّ، وص ١٥٨ ـ ١٦٧، مبحث خبر الواحد.

(٢) انظر: الوافية: ١٠٣، وقارن ذلك بـ« المعارج »: ٧٧، وتهذيب الأُصول: ص ٣٤ و«المعالم»:ص ٩٦ ٩٧.

(٣) انظر: الوافية: المقدّمة التّحقيقية: ٢٨ وما بعدها.

(٤) انظر: الوافية: ص٢٩، خصائص ومزايا كتاب الوافية من خلال مقدّمة التّحقيق للسيد حسين الكشميري.

٢. تضييق دائرة حجّية أخبار الآحاد:

إنّ ظاهرة تربيع الحديث الذي شهدته المرحلة السّابقة، كانت إيذاناً بتطوّر ملحوظ في مقام العمل بأخبار الآحاد، الّتي تتكون منها معظم الأدلّة الفقهيّة للأحكام الشّرعيّة، فإنّ الفقيه حينئذ لا يعمل بحديث حسن أو موثق إذا كان لديه حديث صحيح، بل أنّه يرجّح الصّحيح على الموثق إذا تعارضا.

كذلك ظاهرة التّشدّد في قبول الشّهادة بوثاقة الرّواة، والّتي شهدتها هذه المرحلة، قد اسفرت بدورها عن تقلّص واضح في كميّة الأحاديث المعتمدة في الأحكام الشّرعيّة.

وقد تجلى ذلك في تأليف «منتقى الجمان» الذي ميّز فيه نجل الشّهيد الثّاني بين نوعين من الأحاديث الصّحيحة، وهذا التمييز تعبير واضح عن التّشدّد البالغ في قبول الأحاديث، فإنّه لم يكتفِ بالصّحيح عند القوم إذا استحدث معياراً جديداً للصحّة، وهو أن تتأيد الوّثاقة بشاهدين عدلين، بينما كانت تكفي شهادة العدل الواحد بالوّثاقة، وهذا منتهى التّشدّد في قبول الحديث.

وهذا التّشديد والتّطرف يعني غض الطّرف عن مجموعة كبيرة من حسان الأحاديث، وموثقاتها، وصحاحها، والاكتفاء بقدر قليل من الأحاديث، وهي الصّحاح المؤيّدة رواتها بشاهدين عدلين.[1]

وهذا المسلك المتشدِّد الذي اتّبعه صاحب «المنتقى» وسار عليه صاحب «المدارك» أصبح موضع نقد المحدّثين.

يقول المحقّق الفقيه الشّيخ يوسف البحرانيﷺ عنهما، وعن هذا المنهج في رواية الحدّيث في لؤلؤة البحرين:

«إلاّ أنّه «أيّ الشّيخ حسن» مع «السيّد محمّد» قد سلكا في الأخبار مسلكاً وعراً، ونهجا منهجاً عَسِراً، أما «السيد محمد» صاحب المدارك، فإنّه ردّ أكثر الأحاديث

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد مجلّة فقه أهل البيت: العدد ١٥، ص ١٧٠ ـ ١٧٢، بتلخيص وتصرف.

من الموثقات والضعاف باصطلاحه، وله فيها اضطراب كما لا يخفى على من راجع كتابه، فيما بين أن يردها تارة، وما بين أن يستدل بها أُخرى...».[١]

وفي كلامه تأمل مواقع للنظر، فأمّا قوله «فإنّه ردّ أكثر الأحاديث من الموثقات والضعاف باصطلاحه» فهو صحيح لأنّ صاحب المدارك يرى ضعف ما يرويه غير الإماميّ الاثني عشري، وقد صرّح بذلك في موارد كثيرة من كتابه.

وأمّا قوله «وله فيه اضطراب...» فهو غير صحيح، فإنّ الناظر في الكتاب ـ المدارك ـ لا يجد فيه اضطراباً، بل يراه يردّ الرّواية مرّة، ويستدل بها أُخرى حسب مبناه هو، وقد بيّنه، فقد كان يردّ الرّواية إذا استدل بها على حكم إلزامي وانحصر الدّليل بها، ويستدل بها إذا عمل بمضمونها الأصحاب فيكون دليل عمل الأصحاب لا الرّواية، ويجعلها شاهداً بعد ذكر الدّليل الصّحيح... .

فقد قال في مسألة نزح سبعين دلواً من البئر لو مات فيه إنسان: «ومستنده رواية عمار السّاباطي... وفي طريقها جماعة من الفطحية، لكن ظاهر المعتبر اتفاق الأصحاب على العمل بمضمونها فإنّ تمّ فهو الحجّة، وإلاّ فاللتوقف في هذا الحكم مجال».[٢]

والحقّ أنّ الكتاب غير مضطرب، وهو على مبنى مؤلّفه سديد تامّ الاعتماد والمتانة.[٣]

ثمّ يتحدث صاحب لؤلؤة البحرين عن منهج الشّيخ حسن في «المنتهى» ويتعرض له بنقد لاذع فيقول:

«وأمّا خاله ـ خال صاحب المدارك ـ الشّيخ «حسن» فإنّ تصانيفه على غاية من التّحقيق والتّدقيق، إلاّ أنّه بما اصطلح عليه في كتاب «المنتقى» من عدم صحّة الحديث عنده، إلاّ ما يرويه العدل الإماميّ المنصوص عليه بالتّوثيق بشهادة ثقتين

---

(١) البحراني (يوسف)، لؤلؤة البحرين: ص ٤٥.

(٢) انظر: مدارك الأحكام: ج ١، ص ٧٥.

(٣) الشّهرستاني (جواد)، مقدّمة مدارك الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

عدلين... قد بلغ في الضيق إلى مبلغ سحيق، وأنت خبير بأنا في عويل من أصل هذا الاصطلاح، الذي هو إلى الفساد أقرب منه إلى الصلاح، حيث إنّ اللازم منه ـ لو وقف عليه أصحابه ـ فساد الشّريعة، وربّما أنجرّ إلى البدع الفظيّعة، فإنّه متّى كان الضعيف باصطلاحهم مع إضافة الموثق إليه ـ كما جرى عليه في المدارك ـ ليس بدليل شرعي، بل هو كذب وبهتان، مع أنّ ما عداهما من الصّحيح والحسن لا يفيان لهما إلاّ بالقليل من الأحكام، فإلى من يرجعون في باقي الأحكام الشّرعيّة ولا سيّما أُصولها وفضائل الأئمة وعصمتهم وبيان فضائلهم وكراماتهم ونحو ذلك، وإذا نظرت إلى أُصول الكافي وأمثاله وجدت جلّه وأكثره إنّما هو من هذا القسم الذي طرحوه، ولهذا ترى جملة منهم لضيق الخناق خرجوا من اصطلاحهم في مواضع عديدة، وتستروا بأعذار غير سديدة، وإذا كان الحال هذه في أصل الاصطلاح، فكيف الحال في اصطلاح صاحب «المنتقى» وتخصيصه الصّحيح بما ذكره، ما هذه إلاّ غفلة ظاهرة، والوّاجب إمّا الأخذ بهذه الأخبار ـ كما هو عليه متقدموا علمائنا الأبرار ـ أو تحصيل دين غير هذا الدّين وشريعة أُخرى غير هذه الشّريعة، لنقصانها وعدم تمامها لعدم الدّليل على جملة من أحكامها، ولا أراهم يلتزمون شيئاً من الأمرين مع أنّه لا ثالث لهما في البين، وهذا بحمد الله ظاهر لكل ناظر غير متّصف ولا مكابر».[1]

وقد تطوّرت ردود الفعل القويّة من قبل مدرسة المحدّثين، وتجلّت في الحركة الأخبارية فيما بعد، حيث ذهبوا إلى حجّية كلّ الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة، على عكس ما قام به المحقّق صاحب «المعالم والمنتقى» من تهذيب أحاديث الكتب الأربعة وتضييق دائرة الحجّية.

٣. التّشكيك في قيمة كثير من إجماعات القدماء وآرائهم

وكان من الطبيعي أن تخضع آراء الأقدمين وإجماعاتهم إلى المناقشة الجادّة والتّقويم

(١) لؤلؤة البحرين: ص ٤٥ ـ ٤٧. وانظر: أعيان الشّيعة: ج ٥، ص ٩٢ ـ ٩٣، حيث نقل السيد الأمين ﷺ هذا النصّ وناقشه مناقشة علمية مستفيضة.

من جديد، لاعتمادها على مجموعة من المباني الأصوليّة الّتي أُخضعت للمناقشة خلال هذه المرحلة والمرحلة السّابقة.[١]

فعندما نلاحظ «الوافية في أصول الفقه» للفاضل التّوني في بحث الإجماع، نجده بعد أن يبيّن تعريف الإجماع، يذكر في المبحث الثّاني أنّ الإجماع يطلق على معنيين أحدهما ممّا لا يكاد يتحقق وهو «القطع بأنّ أحد المجمعين هو المعصوم» والثّاني: «يمكن الإطلاع عليه... ولكنّه بعيد».

ثمّ يخلص إلى هذه النتيجة: «فعلى هذا، يشكل الاعتماد على الإجماعات المنقولة سيّما في غير العبادات، وسيّما إذا لم تكن فتاوى أصحاب الأئمة فيه معلومة، ولم يكن ورد فيه نصّ أصلاً».

ثمّ يذكر في المبحث الرّابع:

«الحقُّ التّوقّف في الإجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت، ولاختلاف الاصطلاحات في الإجماع، فإنّ الظّاهر من حال القدماء ـ كالسيّد المرتضى والشّيخ وغيرهما ـ إطلاق الإجماع على ما هو المصطلح عند العامّة من اتّفاق الفرقة غير المبتدعة ـ ولو في زمان الغيبة ـ على أمر وحينئذ فكيف الوثوق بالإجماعات الواقعة في كلامهم؟!».[٢]

٤. التّركيز والاعتماد على العقل في مجال الاستنباط

التّشديد في قبول وثاقة الرّواة، استناداً إلى معايير جديدة استحدثت في هذه المرحلة انسحب بدوره إلى مجال الدّلالة للرّوايات المرويّة، فبدأت عمليّة المناقشة في دلالات النصوص الرّوائيّة، والتّأمل العقليّ في كيفية الاستدلال بها، فتولّدت بالتّدريج ظاهرة جديدة تتلخّص في (عقلنة الفقه) إن صحّ التّعبير.

وينبغي أن لا ننسى تأثير النشاط الفلسفيّ لمدرسة إصفهان في هذه المرحلة على هذا الاتّجاه العقليّ في مجال الاستنباط، فإنّ جملة من فقهاء هذه المرحلة كانوا من

(١) الحكيم، المنذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٥، ص١٧٢.

(٢) الوافية: ص ١٥٢ ـ ١٥٥، بتخليص، والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣، ص ٢٧٣.

فطاحل الفلاسفة أيضاً.

إنّ عمليّة تقعيد القواعد وتنقيحها والاعتماد الكبير على العقل، أسفرت عن التّوجّه الكبير إلى القرآن الكريم، والاعتماد على مطلقاته وعموماته الّتي لم يثبت تقييدها أو تخصيصها بمقيدات أو مخصصات روائية، أو أن هذه المخصصات الرّوائيّة لا يمكن الأخذ بها لافتقادها لشرائط الحجّية وفق المعايير الجديدة في قبول الرّواية أو رفضها.

ومن الطبيعي أن ينعكس هذا التوجه على نوعية الفتاوى والأحكام الّتي يستنبطها الفقيه، حيث يمكن أن «يولّد للفقيه وجهة نظر جديدة يمكن تسميتها بالتّسامح والتّساهل في إلزام المكلّفين بتكاليف كان سائر الفقهاء يرون ضرورة الالتزام بها، لوجود نصوص روائيّة تتضمن تلك التكالّيف، ممّا يعدّ ـ بوجهة نظرهم ـ تخصيصاً للعمومات أو تقييداً للمطلقات بشكل عامّ».

«وهكذا انتهى هذا الاتّجاه العقليّ في نهاية المطاف إلى إعطاء الظّن بشكل عامّ دوراً مهماً في مجال الاستنباط، وأخذ يقترب بذلك من اتّجاه الرّأي والقياس والاستحسان، الذي كانت قد شجبته المدرسة الفقهيّة الشّيعيّة على طول الخط».[1]

وفيما يلي نموذج تطبيقيّ فقهيّ يمثّل هذا التّوجه:

في مجمع الفائدة والبرهان للأردبيلي في شرح قول العلاّمة الحلّي في الإرشاد: «ويجب معرفة واجب أفعال الصّلاة...» إلى آخره.

قال: إعلم: «أنّ الذي تقتضيه الشّريعة السّهلة والأصل، عدم الوّجوب على التّفصيل والتّحقيق المذكور في الشّرح، وأظنّ، أنّه يكفي الفعل على ما هو المأمور به... .

(١) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٥، ص ١٧١ ـ ١٧٣.

ثمّ يقول: والحاصل: أنّه لا دليل يصلح، إلاّ أن يكون إجماعاً، وهو أيضاً غير معلوم لي، بل ظنّي: أنّه يكفي في الأُصول الوّصول إلى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل، وتقلّيد كذلك كما مرّ إليه الإشارة.

ثمّ يقول: وبالجملة: لي ظنّ قويّ على ذلك من الأُمور الكثيرة، وإن لم يكن كلّ واحد منها دليلا، فالمجموع مفيد له، وإن لم يحضرني الآن كلّه... .[1]

وذكر أيضاً في مسألة الشّك بين الأثنتين والثّلاث والأربع:

«إنّه يكفي في الأُصول مجرّد الوّصول إلى الحقّ، وأنّه يكفي ذلك لصحّة العبادة المشترطة بالقربة، من غير اشتراط البرهان والحجّة على ثبوت الواجب... هذا ظنّي، وقد استفدته أيضاً من كلام منسوب إلى أفضل العلماء وصدر الحكماء، نصير الحقّ والشّريعة، ومعين الفرقة الناجّية بالبراهين العقليّة والنقليّة على حقّية مذهب الشّيعة الأثني عشريّة... .

وممّا يؤيده: الشّريعة السّهلة السّمحة... وبالجملة: هذا ظنّي، ولكنّه لا يغني من الجوع، ولعلّي لا أُعاقب به إن شاء الله، وقد استبعدت ما ذكره بعض الأصحاب سيّما في الرّسالة الألفية...».[2]

وقال قدس سره في بحث وجوب العلم بدخول وقت الصّلاة: «وبالجملة: كلّ من فعل ما هو في نفس الأمر ـ وإن لم يعرف كونه كذلك ـ ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل، حتّى لو أخذ المسائل عن غير أهله، بل لو لم يأخذ من أحد فظنّها كذلك وفعل، فإنّه يصحّ ما فعله، وكذا في الاعتقادات، وإن لم يأخذها عن أدلّتها، فإنّه يكفي ما اعتقده دليلا وأوصله إلى المطلوب، ولو كان تقليداً...».[3]

وفي زبدة البيان وفي ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ... ﴾[4] يقول المحقّق الأردبيلي: «ثمّ إعلم أنّ ظاهر الآية تحريم الخمر

(١) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ج ٢، ص١٨٢ مبحث أفعال الصّلاة.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ (باختصار وتلخيص).

(٣) المرجع نفسه: ج ٢، ص٥٤ ـ ٥٥.

(٤) البقرة: ٢١٩.

وكل مسكر مطلقاً، وكذا كلّ قمار وميسر، ولكن مع أخذ الرهن على ما فهم من اشتقاقه والأصحاب يحرّمونه مطلقاً لعلّه لأخبار أو إجماع، أو كون الميسر أعم هنا عندهم، وإن كان في الأصل خاصّاً».[١]

هذه بعض النتف والنماذج التطبيقيّة الاستدلاليّة، وهي تعكس منهج رائد هذه المرحلة المحقّق الأردبيلي تثبّت في الاستدلال، حيث الاعتماد على التّحليلات العقليّة، وإعطاء الظّنون مساحة واسعة في مجال الاستنباط، والإعراض عن الأخبار والإجماعات ـ كما لاحظنا ذلك في نصّ زبدة البيان ـ وعدم الالتزام بما يلتزم به المشهور إن لم يكن لرأيهم دليل يعتمد عليه.

وقد أوضح المحقّق الأردبيلي منهجه الفقهيّ في كتابه الاستدلاليّ القيّم «مجمع الفائدة والبرهان» بشكل صريح، حيث قال في حجّية الإجماع، والشّهرة وجبر عمل الأصحاب لضعف الرّواية ما نصه:

١. «إنّ الإجماع لا يكون حجّة إلاّ أن يكون له سند».[٢]

٢. «إنّ الإجماع لا يتحقق مع وجود الخلاف بين أساطين العلماء».[٣]

٣. «إنّ مخالفة الدّليل القطعي يقدح، ومخالفة الإجماع ما لم يكن قطعياً لم يقدح».[٤]

٤. «يجوز مخالفة الإجماع المنقول بخبر الواحد ـ فإنّ النّاس يغلطون فيه كثيراً ـ بمجرّد سماعهم أنه لا يجوز خلاف الإجماع».[٥]

وقال في الشهرة، وجبران ضعف السند بالشهرة وعمل الأصحاب ما نصه:

١. «الشّهرة ليست بحجّة».[٦]

---

(١) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ص ٦٣١.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٤، ص ٢٢٨.

(٣) المرجع نفسه: ج ٤، ص ١٧٣.

(٤) المرجع نفسه: ٣ / ٢٧٢.

(٥) المرجع نفسه: ج ٣، ص ٢٧٣.

(٦) المرجع نفسه: ج ٢، ص ٢٢٦ و ج ٧، ص ٣٨٥ و ج ٨، ص ٩١ وج ٩، ص ٣٤٦.

٢. «الشّهرة ليست بحجّة مع وجود الخلاف».[١]

٣. «وعمل الأكثر ليس بحجّة».[٢]

٤. «والجبر بالشّهرة غير مسموع».[٣]

إلى غيرها من العبارات الصّريحة المبثوثة في كتابه المذكور، والّتي خالف فيها مباني كثير من الفقهاء السّابقين له من أمثال الشّيخ الطّوسي وابن إدريس والمحقّق والعلاّمة، وخالفه كثير من الفقهاء اللاحقين له من أمثال الشّيخ الوحيد وصاحب الجواهر وتلامذتهم، حيث اشتهر الشّيخ الوحيد البهبهاني بالأخذ بالإجماع، وعرف عن صاحب الجواهر استناده إلى الشّهرة وعدم مخالفته لها.

ولهذا نجد النقد الشّديد لمنهج المحقّق الأردبيلي في كلمات أكثر من فقيه جاء من بعده وخاصة من الوحيد البهبهاني، الذي أكثر في المناقشة والردّ عليه، في حاشيته على كتاب مجمع الفائدة والبرهان، حتّى أنّه قال عنه: «رأيته قد كبا جواده في بعض الميادين، فأخذ يعترض على علمائنا الأساطين».[٤]

«ومن هنا سمّيت هذه المرحلة من حركة الفقه بمرحلة التّطرّف، نظراً للتطرّف في تحديد دائرة حجّية الأخبار ومصادر الاستنباط النقليّة، والميل إلى الأدلّة العقليّة والنقليّة القطعيّة او القريبة منها».[٥]

ولا يعني هذا التّطرّف أنّ جميع فقهاء هذه المرحلة قد اتجهوا هذا الاتّجاه، بل نريد أن نشير إلى أنّ هذا التّطرّف كان ظاهرة ملحوظة لدى جميع الفقهاء، الذين لمعت أسماؤهم في هذه المرحلة، مثل المحقّق الأردبيلي وخريجي مدرسته، وهما صاحب المعالم وصاحب المدارك، حيث واصلا خط المحقّق الأردبيلي في نتاجاتهم الفقهيّة المعروفة، وقد بذر صاحب المعالم بذرة الاتّجاه نحو حجّية الظّن

(١) المرجع نفسه: ج ٤، ص ١٩، ص ٦٥، ص ٢٢٩، ص ٣١٧ وج ١٢، ص ٤٨١.

(٢) المرجع نفسه: ج ١٣، ص ٤٤١.

(٣) المرجع نفسه: ج ١، ص ٨٩.

(٤) مقدّمة حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ص ٣.

(٥) الحكيم، منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد: العدد ١٥، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

المطلق بعد أن تشدد في قبول الأخبار بشكل خاصّ.[١]

إلاّ إننا يمكن أن نسمّي هذه المرحلة بمرحلة «الاتّجاه العقليّ» لأنّ الأبحاث الفقهيّة والاستدلال الفقهيّ بشكل عامّ أخذ يتجه اتّجاهاً عقلانيّاً نظريّاً.

من فقهاء هذه المرحلة وبعض آثارهم العلميّة

لقد استوعبت هذه المرحلة المهمّة من مراحل تطوّر الاجتهاد قرنين من الزّمن وتضمّنت أجيالا من فطاحل الفقهاء.

ولا يمكن لهذا البحث أن يتسوعب كلّ الفقهاء في هذه المرحلة، وإنّما نشير إشارة إجمالية لأبرز الأسماء مع الإشارة إلى بعض مؤلّفاتهم الفقهيّة.

● المولى أحمد بن محمّد المعروف بالمقدّس الأردبيلي المتوفى سنة (٩٩٣ هـ)، صاحب الكتاب الفقهيّ الكبير «مجمع الفائدة والبرهان»[٢] وهو شرح لكتاب العلاّمة الحلّي «إرشاد الأذهان».[٣]

● السيّد محمّد بن عليّ الموسوىّ العامليّ المعروف بالسيّد السَّند (ت ١٠٠٩ هـ).

وله من المؤلّفات الفقهيّة: «مدارك الأحكام»[٤] وهو شرح لقسم العبادات من كتاب الشّرائع للحلّي وقد عُرف المؤلّف بكتابه فيقال «صاحب المدارك» وعلى الكتاب جملة من الشّروح والاستدراكات.[٥]

● السّيد جمال الدّين الحسن بن زين الدّين العامليّ المتوفى سنة (١٠١١ هـ) ابن الشّهيد الثّاني وله من المؤلّفات: «معالم الدين وملاذ المجتهدين» وقد عُرف المؤلّف بكتابه فيقال «صاحب المعالم». بالإضافة إلى كتابه الرّوائي القيّم «منتقى الجمان».

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) وقد طبع الكتاب في إيران في (١٨) مجلداً.

(٣) ذكرنا سابقاً ترجمة المولى الأردبيلي.

(٤) طبع في (٨) مجلدات مع تحقيقات قيمة من قبل مؤسّسة آل البيت ـ قم.

(٥) انظر: الطّباطبائي ـ حسين مدرسي، مقدّمه اى بر فقه شيعه: ص ٢١٢.

ولكتاب المعالم مقدّمة أصوليّة طُبعت بطبعات متعددة، وهي محور الدّرس الأصوليّ إلى وقت قريب في الحوزات العلميّة، وعليها جملة من الشّروح والحواشي، أمّا القسم الفقهيّ من الكتاب فلم يكمل المؤلّف فيه كتاب الطهارة.[١]

● الشّيخ بهاء الدّين محمّد بن الحسين العامليّ المعروف بالشّيخ البهائي المتوفى سنة (١٠٣٠ هـ) وله من المؤلّفات الفقهيّة: الحبل المتين، ومشرق الشّمسين، والجامع العباسي... وعشرات الرسائل والحواشي والتعقليات العلميّة الأُخرى.[٢]

● السيّد محمّد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي المعروف بـ(ميرداماد) المتوفى سنة (١٠٤٠ هـ) ومن مؤلّفاته الفقهيّة: «الاثنا عشرية في عيون المسائل الفقهية»، بالإضافة إلى جملة من الحواشي والرّسائل والتعليقات الفقهيّة الأُخرى.[٣]

● محمّد باقر بن محمّد المؤمن المعروف بالمحقّق السّبزواري المتوفى سنة (١٠٩٠ هـ)، ومن مؤلّفاته الفقهيّة: «كفاية الأحكام» و«ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد»، بالإضافة إلى مجموعة من الحواشي والرّسائل والتعليقات الأخرى.[٤]

● محمّد محسن بن الشّاه مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني المتوفى سنة (١٠٩١ هـ).

وله من المؤلّفات الفقهيّة: «مفاتيح الشّرائع»[٥] وهو من الكتب الفقهيّة المهمّة، الّتي حظيت باهتمام الفقهاء شرحاً وتحشية، ومن أهمّها شرح الوحيد البهبهاني المسمّى بـ «مصابيح الظلام». وله أيضاً كتاب «معتصم الشيعة». بالإضافة إلى كتب ورسائل فقهيّة أُخرى.

---

(١) طبع القسم الفقهيّ من الكتاب في مجلدين بتحقيق ومقدّمة السيد منذر الحكيم.

(٢) انظر: الطّباطبائي، مرجع سابق: ص ٢١٩ ـ ٢٤٨.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٢٩.

(٤) المرجع نفسه: ص ٢٤١، ص ٢٤٤.

(٥) طبع قسم من الكتاب في بيروت سنة (١٣٨٩ هـ) ثمّ أعيد طبعه في قم سنة (١٤٠٤ هـ)؛ وانظر: المصدر السّابق: ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩ حيث أحصى أكثر من (٢٠) شرح وحاشية على الكتاب.

● حسين بن محمّد بن الحسين المعروف بالمحقّق الخوانساري (ت ١٠٩٨ هـ) صاحب كتاب «مشارق الشّموس» وهو من المؤلّفات الفقهيّة الجليلة، شرح فيه المؤلف كتاب «الدّروس الشّرعيّة» للشّهيد الأوّل، وقد أثنى السيّد الشّهيد الصّدر﵀على أفكاره الأصوليّة في هذا الكتاب ووصف مؤلّفها «بأنّه على قدر كبير من النبوغ والدّقة وأنّه أمدّ الفكر الأصوليّ بقوّة جديدة».[1]

● محمّد بن الحسن بن محمّد الإصفهاني المعروف بـ (الفاضل الهندي) المتوفى سنة (١١٣٧ هـ).

وله من المؤلّفات: «كشف اللثام» وهو شرح مفصّل لكتاب العلاّمة الحلّي (قواعد الأحكام) وقد عرف المؤلّف بكتابه هذا فقيل (كاشف اللثام). وله أيضاً كتاب «المناهج السّوية» وهو شرح لكتاب «اللمعة الدّمشقية» للشّهيد الأوّل. بالإضافة إلى رسائل وحواشي أُخرى.

● الشّيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني المعروف بـ (المحدِّث البحراني) المتوفى سنة (١١٨٦ هـ) ومن أهمّ مؤلّفاته موسوعته الفقهيّة الجليلة «الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة»[2] بالإضافة إلى كتاب «الدّرر النجفيّة» ومستدركات على كتاب «مدارك الأحكام».

مع مجموعات فقهية أُخرى على شكل اجوبة لمسائل فقهية مختلفة.

---

(١) انظر: الصّدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة: ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) طبع الكتاب في (٢٧) مجلداً مع تكملته (عيون الحدائق الناضرة).

الفصل العاشر

ظهور الحركة الأخباريّة

عناوين الفصل

المدخل:

١. بداية ظهور الحركة الأخباريّة.

٢. الأخباريّة القديمة.

٣. تحديد مصطلح الأخباري.

٤. بواعث ظهور الحركة الأخباريّة:

البواعث النفسية لظهور الحركة الأخباريّة.

الجذور السياسيّة لنشأة الحركة الأخباريّة.

الجذور الفلسفية للحركة الأخباريّة.

الجذور الفكرية للحركة الأخباريّة.

٥. مراحل المدرسة الأخباريّة:

المرحلة الأُولى: «الأخباريّة الحديثة»:

- رائد المرحلة «الميرزا محمّد أمين الأسترآبادي».
- خلاصّة منهج الأخباريّة في المرحلة الأُولى.

المرحلة الثّانية: «الأخباريّة المعتدلة»:

رائد المرحلة «الشّيخ يوسف البحراني».

الاتّجاه المعتدل للشّيخ البحراني.

منهج الشّيخ البحراني في الاستدلال الفقهيّ.

المرحلة الثّالثة: «الأخباريّة المتطرفة»:

رائد المرحلة «الميرزا محمّد الأخباري».

الاتّجاه المتطرف للميرزا محمّد الأخباري.

منهج الميرزا محمّد الأخباري في الاستدلال.

٦. تحوّل المدرسة الأخبارية إلى فرقة مذهبيّة ذات شعبتين:

١. الجماليّة.

٢. البحرانيّة.

٧. ملامح الافتراق بين الأصوليين والأخباريين.

٨. نسبة تحريم الاجتهاد إلى المدرسة الأخباريّة.

٩. من محاسن ظهور الحركة الأخباريّة:

- الحركة الأخباريّة ونزعة التأليف الموسوعي الرّوائي.
- الاتّجاه الأصولي خلال هذه المرحلة.

١٠. انتصار علم الأصول وانحسار الاتّجاه الأخباري.

١١. الوجه الآخر للحركة الأخباريّة.

ظهور الحركة الأخبارية

المدخل: وفي هذه المرحلة بالذات ظهرت الحركة الأخباريّة ثمّ اتسعت هذه الحركة وتمكّنت من شقّ المدرسة الفقهيّة عند الشّيعة الإماميّة إلى شطرين متصارعين وإضعاف مؤسّسة الاجتهاد إلى حدّ بعيد.

وفيما يلي نتحدث عن بداية ظهور هذه الحركة، وعن أسبابها وجذورها التأريخيّة بشيء من الاختصار ضمن هذه المرحلة لارتباطها بها زمنياً.

لو عدنا إلى المرحلة الأُولى من مراحل تطوّر الاجتهاد عند الشّيعة، وتحديداً في عهد ابتداء الغَيبة الكبرى، نجد أنّ الشّيخ «محمّد بن محمّد بن النعمان» المعروف بـ (المفيد) (ت ٤١٣ هـ) قد قام بدور كبير وبذل جهوداً كبيرة للجمع بين الاتّجاهين الطرفين في المدرسة الشّيعيّة.

اتّجاه القديمين: (ابن أبي عقيل العُماني/ ت ٣٢٩ هـ)، و(ابن الجنيد الإسكافي/ ت٣٨١ هـ).

واتّجاه الصَدُوقَين: (علي بن الحسين القمي / ت ٣٢٩ هـ) و(محمّد بن علي القمي / ت ٣٨١ هـ)، في اتّجاه وسط معتدل، ألقى فيه بكلّ ثقله العلمي، وبذل فيه كلّ جهده وطاقته، ووجّه نقداً علمياً للمنهج والخط الفكريّ، الذي سار عليه ابن أبي عقيل، وابن الجنيد، وناقش جملة من آرائهما.

يقول﵀: (فأمّا كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظّن واستعمل فيها مذهب المخالفين، والقياس الرذل، فخلط بين المنقول عن

الأئمةعليهم السلام، وبين ما قاله برأيه ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر).[١]

ويقول: (وأودعت في كتاب التّمهيد أجوبة عن مسائل مختلفة جاءت وفيها الأخبار عن الصّادقينعليهما السلام، وأفتيت ما يجب العمل عليه من ذلك بدلالّة لا يطعن فيها، وجمعت معاني كثيرة من أقاويل الأئمةعليهم السلام يظنّ كثير من النّاس أن معانيها تتضاد، ويثبت اتفاقها في المعنى...).[٢]

وقالرحمه الله في شرح عقائد الصّدوق عند الردّ عليه في بعض ما فيها:

«لكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار، أصحاب سلامة في الذهن، وقلّة فطنة، يمرّون على وجوههم فيما يسمعون من الأحاديث، ولا ينظرون في سندها، ولا يفرقون بين حقّها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها».[٣]

وجاء من بعده تلامذته من أمثال المرتضى[٤] والطّوسي، حيث ساروا على الخط نفسه، وهو الخط الوسط المعتدل، حتى استوفى هذا المنهج كلّ اتّجاهه، واستوفى كلّ شروطه، واستكمل كلّ معداته ووسائله، مادة ومنهجاً.

قال المرتضى في كتابه (التبانيات) عند حديثه عن أبطال دعوى إجماع الإماميّة على العمل بخبر الواحد:

«ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتجّ، ولا من يعرف الحجّة، ولا كتبهم موضوعة للإحتجاجات».[٥]

وقال الشّيخ الطّوسي في مقدّمة كتابه «المبسوط»:

---

(١) المفيد (محمّد بن محمّد بن النعمان)، المسائل السرّوية: ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) المفيد، شرح عقائد الصّدوق أو تصحيح الاعتقاد: ص ٣٨.

(٤) انظر: رسائل السيد المرتضى: رسالة في الردّ على أصحاب العدّد، ورسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد، حيث شن حملة شديدة على أهل الحديث وخاصّة محدّثي قم؛ واتهمهم بفساد العقيدة والانحراف ؛ للتوسع، انظر: تأريخ الفقه والفقهاء. د. أبو القاسم گرجي: ص ٢٣٧.

(٥) المرتضى (علي بن الحسين الموسويّ) ـ التبانيات نقل عن مقدّمة السرّائر لابن إدريس الحلّيّ: ج ١، ص ٥.

«وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسيّ إليه، فيقطعني في ذلك القواطع، ويشغلني الشّواغل، وتضعف نيتي فيه قلّة رغبة هذه الطّائفة فيه وترك عنايتهم به، لأنّهم ألفوا الأخبار، وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ المسألة لو غير لفظها، وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لها لعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها».(١)

«وكان من نتائج هذا أن انتهى وانحسر عن السّاحة العلميّة وميدان الدّرس الفقهيّ أحد الاتّجاهين، وهو اتّجاه القديمين، حتى أصبح من أقوى شعارات الإماميّة، الّتي رفعت في عالم الدّرس الفقهيّ هو عدم الإيمان بحجّية اجتهاد الرّأي، وعدم جواز العمل به وكذلك نبذ ما تفرع عنه من مبادئ كالقياس والاستحسان، والاستصلاح، وراحت تكرّر العبارة المأثورة: (ليس من مذهبنا القياس) وذهب صداها يتردد في جميع الأوساط العلميّة الإماميّة، وكان من نتائجه أيضاً أن ضعف الاتّجاه الآخر ـ اتّجاه المُحَدِّثين ـ الذي مثله الصَدُوقَين، حتّى لم يعد يسمع له أي رجع في مراكز الدّراسات العلميّة الإماميّة.

إلاّ أنّه لم ينته وإنّما بقي محفوظاً ومعمولا في نفوس من يميلون إليه من العلماء».(٢)

وترجع الأسباب عند أولئكم النفر من العلماء الّذين كانوا يميلون إلى اتّجاه الصّدوقين، أو طريقة الفقهاء المحدّثين، ويتهيبون من المنهج الأُصوليّ، او طريقة المجتهدين ويتوجسون منه الخيفة، إلى أسباب موضوعيّة، سوف نعرض لها في مطاوي هذا البحث.

بداية ظهور الحركة الأخباريّة:

استمرت الحركة العلميّة، والمسيرة المباركة الّتي تزعمها وابتدأها الشّيخ المفيد في

(١) الطّوسي (محمّد بن الحسن)، المبسوط: ج ١، ص ١، المقدّمة.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلاميّ: ص ٤٠٥. وانظر: مقدمه اى بر فقه شيعه: ص٥٧، حسين مدرّسي طباطبائي.

نشاطها واتساعها الفكريّ في ميداني الفقه والأُصول، وأخذت الأبحاث الفقهيّة والأصوليّة تزداد ثراء عبر الأجيال من قبل فطاحل الفقهاء، وبرز في تلك الأجيال نوابغ كبار صنّفوا في فرعي الفقه والأُصول وأبدعوا فيهما.

«وقد عرف هذا المنهج بمنهج، أو طريقة المجتهدين، وعُرف أصحابه بالفقهاء المجتهدين نسبة إلى ما أوجده من جو علميّ للاجتهاد الشّرعيّ، الذي يعني استنباط الحكم من الدليل، حيث وفّر له كلّ متطلباته وجميع مسلتزماته من أدوات فنيّة ووسائل علميّة».[1]

وقد بدأت حركة الاجتهاد عند الشّيعة تتعرض لخطر جسيم وصدمة عنيفة عارضت نموه وعرضته لحملة شديدة، وذلك نتيجة لظهور الحركة الأخباريّة في أوائل القرن الحادي عشر على يدّ (الميرزا محمّد أمين الأسترآبادي / ت سنة ١٠٢١ هـ) واستفحال أمر هذه الحركة من بعده، وبخاصة في أواخر القرن الحادي عشر، وخلال القرن الثّاني عشر الهجري، حيث ظهرت على السّاحة الفقهيّة منهجيّة جديدة في الاستنباط الفقهيّ تدّعي انتسابها إلى مدرسة المُحَدِّثين، وعُرف هذا المنهج بـ (المنهج الأخباري) في مقابل (منهج المجتهدين) او (المنهج الأصوليّ).

الاخباريّة القديمة:

وقبل الدّخول في مباحث نشوء المدرسة الأخباريّة لابدّ لنا من تحديد مفهوم مصطلح الأخباري، ليتضح لنا وجه الفرق بينها وبين مصطلح الأصوليّ.

ولعلّ أقدم نصّ يتحدث عن الأخباريّة باعتبارها فرقة قائمة ضمن الكيان الإماميّ، هو ما ذكره الشّهرستاني إذ قال عند حديثه عن الأخباريّة.

«والأخباريّة فرقة من الإماميّة... وهي سلفية... كما عليه سنن السّلف».

كما ذهب إلى: «إنّ علماء الشّيعة كانوا من قديم الزّمان ينقسمون إلى أصوليين

(١) المرجع نفسه: ص ٤٠٣.

وأخباريين، وهذا أوّل دليل على وجود الخلاف في ذلك بينهم».[١]

ومن الواضح أن هذا النصّ يتحدّث عن الأخباريّة القديمة، الّتي كانت تمثّل من وجهة نظرنا مرحلة من مراحل حركة الاجتهاد، وحركة ذات اتّجاه محدد في عمليّة الاستنباط، يعتمد متون الرّوايات كفتاوى وأحكام شرعيّة.

وسوف يأتينا ـ من خلال استعراض المراحل الّتي مرّت بها المدرسة الأخباريّة ـ إنّ المراد من الأخباريّة هي «الأخباريّة» الّتي اتخذت طريقاً ومسلكاً ومنهجاً في الاستنباط، مقابل الأُصوليين، وهي (الأخباريّة الحديثة) الّتي تزعَّمها وشيَّد منهجها المحدث الأسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ).

تحديد مصطلح الأخباري

أما وجه تسميتهم بالأخباريين، فقد ذكر المحقّق القمي نقلا عن أستاذه الأنصاري، وهو يتحدّث عن وجه تسميتهم بالأخباريين: «ويعجبني في وجه تسمية هذه الفرقة الأخباريين أحد أمرين:

الأوّل: كونهم عاملين بتمام الأقسام من الأخبار من الصّحيح، والحسن والموثق، والضعيف، من غير أن يفرقوا بينها في مقام العمل في قبال المجتهدين.

الثّاني: إنّهم لما أنكروا ثلاثة من الأدّلة الأربعة وخصّوا الدّليل بالواحد منها، أعني الأخبار، فلذلك سمّوا بالاسم المذكور».[٢]

إلاّ أنّ النسبة الثّانية في هذا النصّ فيه تأمل واضح، إذ كيف ينكر الأخباريون ـ وهم من المسلمين ـ دليلية الكتاب، وهو أهم مصدر عندهم؟ وكيف يلتئم هذا مع الواقع الذي هم عليه من حيث استنباطهم الأحكام الشّرعيّة من الكتاب والسنّة؟

ثمّ إنّ الرّجوع إلى مصادرهم الأساسية تدفع عنهم هذه النسبة الشّنيعة.

يقول المحدّث الأسترآبادي في معرض دفع هذا التّوهم والالتباس:

---

(١) الشّهرستاني (أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم)، الملل والنحل: ج ١، ص ١٦٥.

(٢) القمي؛ غلام رضا، القلائد على الفرائد، مبحث حجّية القطع ـ نسخة خطية بلا ترقيم.

«إن كثيراً ممّا جاء به ﷺ من الأحكام وممّا يتعلق بكتاب الله وسنّة نبيّه من نسخ، وتقييد، وتخصّص، وتأويل، مخزون عند العترة الطّاهرة، وإنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعميّة بالنسبة إلى أذهان الرّعية، وكذلك كثير من السّنن النبويّة، وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظريّة الشّرعية أصلية كانت أو فرعية، إلاّ السّماع من الصّادِقِينَ عليهم السلام وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التّوقف والاحتياط».[١]

وظاهر هذا النصّ أنّ الأخباريين لا ينكرون دليلية القرآن الكريم، وكونه مصدراً تشريعيّاً وإنّما أرادوا الأخذ به من طريق أهل البيت عليهم السلام لأنّهم أدرى بما فيه.

وقد حدّد بعض الكتّاب مصطلح «الأخباري» بأنّه:

«الفقيه المستنبط للأحكام الشّرعية عن الكتاب والسنّة فقط، وبعد يأسه عن دليل الحكم يرجع إلى أصالة الاحتياط في الشّبهات الحكمية التّحريميّة».[٢]

وقد تكون التّسمية باعتبار: «نسبته إلى الأخبار باعتبار أنّ أكثر الأحكام مستنبطة منه».[٣]

ويقابل الأخباري الأصولي، وهو:

«الفقيه المستنبط للأحكام الشّرعيّة الفرعيّة من الكتاب والسنّة والإجماع، ودليل العقل، وغيرها ممّا قامت الحجّة عندهم عليه».[٤]

---

(١) الأسترابادي، محمّد أمين، الفوائد المدنية: ص ٤٧.

(٢) آل عمران، فرج، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة: ص ١٩، نقلا عن الجابري، الفكر السّلفي عند الشّيعة الاثنا عشرية.

(٣) المرجع نفسه: ص ٩٠.

(٤) الحلّيّ (الحسن بن يوسف)، نهاية الوصول إلى علم الأُصول، نسخة خطية مصورة من مكتبة المرعشي النجفي ـ قم.

بواعث ظهور الحركة الأخباريّة

إنّ لظهور الحركة الأخباريّة في داخل الكيان الشّيعي، ومن ثمّ اتساعها بسرعة، وتمكّنها من شق المدرسة الفقهيّة عند الشّيعة الإماميّة إلى شطرين متصارعين، وإضعاف حركة الاجتهاد إلى حدّ بعيد، من الظّواهر الّتي استرعت انتباه الباحثين والمحقّقين والكتّاب، وأخذت البحوث تتجه في دراسة هذه الظّاهرة ـ كأي ظاهرة علميّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة ـ وعن أسبابها وبواعثها النفسيّة، والفلسفيّة، والسياسيّة، وعن جذورها التأريخيّة وعن معالم الافتراق بينهما وبين المدرسة الأصوليّة، ثمّ البحث عن النتائج الأيجابيّة والسّلبيّة لهذه الحركة.

ومن أهمّ من بحث في معالم المدرسة الأخباريّة وبواعثها النفسيّة وجذورها التأريخيّة، هو السيّد محمّد باقر الصّدر﵀ في كتابه القيّم «المعالم الجديدة» والبحث ـ على اختصاره ـ يعطي للباحث أهمّ معالم الحركة الأخباريّة بشكل جيد.[1]

وفيما يلي بيان لأهمّ بواعث ظهور الحركة الأخباريّة بحسب رؤية السيّد الصدر[2]:

أوّلا: «ذهب الأخباريون إلى أنّ العمل بالقواعد الأصوليّة يؤدي بالنتيجة إلى ترك العمل بالنصوص الشرعيّة أو التقليل من أهمّيتها».[3]

يقول المحدث الأسترآبادي:

«وسمعت من بعض المشايخ أنّه لما عَيَّرت جماعة من العامّة أصحابنا بأنّه ليس لكم من كلام مدوّن ولا أصول فقه كذلك، ولا فقه مستنبط، وليس عندكم إلاّ الرّوايات المنقولة عن أئمتكم، تصدى جماعة من متأخري أصحابنا لرفع ذلك، فصنّفوا الفنون الثّلاثة على الوجه المشاهد[4]، وغفلوا عن نهيهم﵈ أصحابهم

(١) انظر: المعالم الجديدة للأصول: ص ٧٧ ـ ٨٩، (مرجع سابق).

(٢) نذكر هذه البواعث التي ذكرها السيد الصدر باختصار وتلخيص وفي بعض الأحيان بإضافة بعض النصوص التوضيحية الضرورية للبحث.

(٣) المعالم الجديدة: ص ٧٧.

(٤) يقصد بالفنون الثّلاث: علم الأصول، علم الدّراية وتقسيم الحديث، وعلم الجرح والتّعديل

عن تعلم فن الكلام المبني على الأفكار العقليّة، وأمرهم بتعلم فن الكلام المسموع منهم عليهم السلام وكذلك ـ أيّ غفلوا عن نهيهم عليهم السلام ـ عن القواعد الأُصولية الفقهيّة غير المسموعة منهم عليهم السلام».[1]

يقول السيّد الشّهيد الصّدر معلقاً على كلام الأسترآبادي:

«هذا النصّ من المحدّث الأسترآبادي، ونصوص أُخرى مبثوثة في كتابه تدلّ بوضوح على عدم استيعاب ذهنية الأخباريين لفكرة العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط الفقهيّ، ولو أنّهم استوعبوا فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كما درسها الأصوليون، لعرفوا أنّ لكلّ من العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة دورهما الأساسي وأهمّيتهما، وأنّ علم الأصول لا يستهدف استبدال العناصر الخاصّة بالعناصر المشتركة، بل يضع القواعد اللازمة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصّة.[2]

ثانياً: وذهب الأخباريون إلى أن علم الأصول ما هو الانتاج للمذهب السنّي.

ومنشأ هذا الوهم هو سبق السنّة تأريخيّاً إلى البحث الأُصولي والتصنيف الموسع فيه، وهذا السبق التأريخيّ اكسب علم الأُصول إطاراً سنّياً في نظر هؤلاء الثّائرين عليه من الأخبارين.

يقول السيّد الشّهيد: إنّ سبق الفقه السنّي تاريخيّاً إلى البحوث الأصوليّة لم ينشأ عن صلة خاصّة بين علم الأصول والمذهب السنّي، بل هو مرتبط بمدى ابتعاد الفكر الفقهيّ عن عنصر النصوص الّتي يؤمن بها، فإنّ السنّة يؤمنون بأنّ عصر النصوص انتهى بوفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، وبهذا وجدوا انفسهم في أواخر القرن الثّاني بعيدين عن عصر النصّ بالدرجة الّتي جعلتهم يفكرون في وضع علم الأصول،

والرّجال.

(١) الفوائد المدنية: ص ٢٩، وللتوسع انظر: ص ٣٠، ص ٥٦، ص ١٢٨، المرجع نفسه.

(٢) الصّدر (محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٧٧.

بينما كان الشّيعة وقتئذ يعيشون عصر النصّ الذي يمتد عندهم إلى الغيبة.[١]

وبعبارة أُخرى: «ممّا أكّد في ذهن الأخباريين الإطار السنّي لعلم الأصول في الفقه الإماميّ أنّ ـ ابن الجنيد ـ وهو من رواد الاجتهاد وواضعي بذور علم الأصول في الفقه الإماميّ، كان يتفق مع أكثر المذاهب الفقهيّة السنّية في القول بالقياس.

ولكن الواقع أن تسرب بعض الأفكار من الدّراسات الاصوليّة السنّية إلى شخص كابن الجنيد، لا يعني إنّ علم الأصول بطبيعته سنّي، وإنّما هو نتيجة تأثر التّجربة العلميّة المتأخرة بالتّجارب السّابقة في مجالها».[٢]

وخلاصّة الكلام إنّ علماء المدرسة الأُصوليّة الإماميّة عندما أَلّفُوا ودوّنوا علم الأصول حذوا في جوانبها الفنّية حذو ما هو موجود في كتب أصول الفقه السنّي، وذلك لسبق علماء السنّة إلى ذلك بسبب المراحل التّأريخية الّتي أشار اليها السيّد الشّهيد رحمه الله.

ثالثاً: وذهب الأخباريون إلى أنّ علم الأصول عند أصحابنا ـ الإماميّة ـ يتبنى نفس الاتّجاهات العامّة في الفكر السنّي.

والذي ساعد على هذا التصوّر هو تسرب اصطلاحات من البحث الأصولي السنّي إلى الأصوليين الإماميين، وقبولهم بها بعد تطويرها وإعطائها المدلول الذي يتفق مع وجهة النظر الإمامية ومثال ذلك كلمة «الاجتهاد».[٣]

فإنّ كلمة ـ اجتهاد ـ كمصطلح علميّ شرعيّ كانت تحمل معنيين خلال مرحلتين متعاقبتين.

ففي المرحلة الأُولى كانت تحمل معنى استعمال الرّأي الذي اصطلح عليه بـ (اجتهاد الـرّأي). ثمّ أطلق على ما ينتج من (الـرّأي) من أمثال (القياس

(١) المرجع نفسه: ص ٧٨ وانظر: نصّ المحقق الأعرجي محمّد بن حسن في وسائله كما نقلها السيد الصدر.

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٨.

(٣) المرجع نفسه: ٧٩.

والاستحسان) وهي تشكّل أدلّة ومصادر للفقه السنّي.

وفي المرحلة الثانية وبعد أن تطوّر واقع الفقه الإسلاميّ عند أهل السنّة أصبحت هذه الكلمة ـ الاجتهاد ـ تستعمل في «القدرة العلميّة على الاستنباط» أو «ملكة الاستنباط».

هذا هو واقع مصطلح (اجتهاد) في الفقه السنيّ.

والذي استعارته المدرسة الأُصوليّة الإماميّة من الفقه السنّي وأُصوله، واستخدمته مصطلحاً علمياً في الفقه الإماميّ وأصوله، هو المعنى الثّاني أي (القدرة العلميّة على الاستنباط) مع استبعادها للمعنى الآخر وهو (اجتهاد الرأي) وما تفرع عليه من قياس واستحسان واستصلاح وغيرها.

إنّ استعارة هذا المصطلح من الفقه السنّي دفع بهؤلاء الأخباريين إلى نفي هذا الاجتهاد، وبحسب تعبير السيّد الشّهيد:

«فتراءى لعلمائنا الأخباريين الذين لم يدركوا التّحول الجوهريّ في مدلول المصطلح، إنّ علم الأصول عند أصحابنا يتبنى نفس الاتّجاهات العامّة في الفكر العلميّ السنّي، ولهذا شجبوا الاجتهاد وعارضوا في جوازه المحقّقين من أصحابنا».[1]

ويقول رحمه الله: «فإنّ هؤلاء استفزتهم كلمة الاجتهاد لما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملة شديدة عليه، فحرّموا الاجتهاد، الذي حمل المجتهدون من فقهائنا رايته، واستدلوا على ذلك بموقف الأئمة ومدرستهم الفقهيّة ضد الاجتهاد، وهم لا يعلمون أنّ ذلك الموقف كان ضد المعنى الأوّل للاجتهاد، والفقهاء من الأصحاب قالوا بالمعنى الثّاني للكلمة.[2]

رابعاً: كما أنّ الدّور الذي يلعبه العقل في علم الأصول كان مثيراً آخر

(١) المرجع نفسه: ٧٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٨.

للأخباريين على هذا العلم نتيجة لاتجاههم المتطرّف ضد العقل[١]. ولأختلافهم مع الأصوليين في بعض جوانبه المتعلقة في مجال الاستنباط الفقهيّ، كما سيأتي في بحث لاحق.

خامساً: استغلال حداثة علم الأُصول:

بعد وفاة صاحب المعالم (ت ١٠١١ هـ) ظهرت الحركة الأخباريّة بقوّة وفرضت نفسها على السّاحة الفكرّية بقيادة زعميها ومشيّد أركانها الميرزا الأمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ)، فثار واتباعه على علم الأصول والاجتهاد قاصدين شل حركة نموه، وترك العمل بقواعده، مكتفين بالعمل بالأخبار والأحاديث في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

وقد استغل المحدّث الاسترآبادي حداثة علم الأصول للهجوم عليه وإثارة الرّأي العامّ الشّيعي ضده، لأنّ علم الأصول عن الإماميّة نشأ بعد الغيّبة، وهذا يعني أنّ أصحاب الأئمة وفقهاء مدرستهم مضوا بدون علم الأصول ولم يكونوا بحاجة إليه... فلا ضرورة للتورط فيما لم يتورطوا فيه، ولا معنى للقول بتوقف الاستنباط والفقه على علم الأصول.[٢]

وبهذا الأسلوب حاول المحدّث الأسترآبادي اجتثاث علم الأصول وشلّ حركته.

إلاّ أنّ هذه الفكرة بينة الخطأ، فعدم الحاجة إلى فرع من فروع المعرفة في مرحلة من المراحل الزّمنية لا يعني بالضرورة عدم الحاجة إليه إلى أبد الآبدين، فقواعد النحو والصّرف والبلاغة والبديع والبيان.. وغيرها من علوم اللغة العربية، لم تكن مدّونة ولا ممنهجة في المرحلة الّتي سبقت ظهور الإسلام وفي صدر الإسلام الأوّل، لعدم الحاجة إليها، وبعد ذلك دّونت وتأسس علم النحو والصّرف والبلاغة... وذلك لمقتضيات موضوعيّة اقتضت القيام بهذا العمل.

---

(١) المرجع نفسه: ص ٧٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٩.

كذلك علم الأصول، فهو غير مستثنى من هذه القاعدة.

يقول السيّد الصدر﵀ معقباً على فكرة المحدّث الأسترآبادي:

«ويمكننا أن نعرف الخطأ في هذه الفكرة على ضوء ما تقدّم سابقاً[١] من أنّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تأريخيّة، فإنّ عدم إحساس الرّواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصوص بالحاجة إلى تأسيس علم الأصول، لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهيّ إلى علم الأصول في العصور المتأخرة الّتي يصبح الفقيه فيها بعيداً عن جو النصوص ويتسع الفاصل الزّمني بينه وبينها، لأنّ هذا الابتعاد يخلق فجوات في عملية الاستنباط ويفرض على الفقيه وضع القواعد الأصوليّة العامّة لعلاج تلك الفجوات».[٢]

هذه أهمّ البواعث النفسيّة للمدرسة الأخباريّة والّتي دفعت رواد هذه المدرسة الشّيعية الإماميّة، وعلى رأسهم المحدّث الأسترآبادي إلى مقاومة علم الأصول والفقه الاجتهاديّ المبتني عليه، وساعدت على نجاح هذه المقاومة نسبياً في مرحلة من المراحل التأريخيّة الّتي مرّ بها الفقه الشّيعي الإماميّ.

الجذور السياسيّة لنشأة الحركة الاخباريّة

يعتقد بعض الكتّاب المعاصرين[٣] إنّ الجذور السياسيّة لنشأة الحركة الأخباريّة في مدرسة أهل البيت يعود إلى الصّراع الشّديد الذي كان يجري في العصر الصّفوي بصورة مكتومة بين المؤسسة السياسيّة والمؤسّسة الفقهيّة.

---

(١) انظر: المعالم الجديدة: ص ٥١ ـ ٥٤ (الحاجة إلى علم الاصول تأريخية).

(٢) المعالم الجديدة: ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٣) وهو السيد علي حسين الجابري في كتابه: الفكر السّلفي عند الشّيعة الاثنا عشرية، رسالة لنيل الماجستير من كلية الآداب في جامعة بغداد، وطبع الكتاب في بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأُولى، (١٩٧٧ م)، وتابعه على ذلك السّيد جودت القزويني في دراسته القيمة عن التأريخ السياسي للفقه الإمامي (بحث مخطوط ـ الورقة (١١٩) (مصورة مخطوطة نسخة المؤلف). وللتّوسع انظر: مقدّمة الشّيخ الآصفي لكتاب رياض المسائل: ج ١، ص ١٠٣، ط. جامعة المدرسين ـ قم.

يقول أحدهم: «بدأت العلاقة بين مؤسسة الفقهاء، والسّلطة الصّفوية في عهد الشّاه عباس الصّفوي تنحو منحاً معقداً، نظراً للنفوذ الذي يتمتع به الفقهاء، فقد أصبحت العلاقة بين المؤسّستين علاقة متداخلة بحيث شكّلت جانباً خفيّاً من الصّراع، وكان امتداداً لصّراع المؤسّستين (مؤسسة الاجتهاد ومؤسّسة الدّولة) في العهد المبكّر من قيام الدّولة الصّفوية.

وبالرغم أنّ هذا الصّراع كان صراعاً عنيفاً وخفياً، إلاّ أنّ مؤسّسة الفقهاء استطاعت أن تثبّت أقدامها، وتستحوذ على مؤسّسات مهمّة في الدّولة كان لها دعمها الكبير في قطاع المجتمع الإيراني».[١]

ومن هنا «فقد أخذ الصّفويون يتضايقون من سعة دائرة نفوذ المؤسّسة الفقهيّة والتّحول التّدريجي الذي جرى داخل المؤسّسة الفقهيّة، من سلطة روحيّة إلى سلطة زمنية تتدخل في شؤون النّاس وتزاحم السّلطة الرسمية في شؤونها واهتماماتها».[٢]

وبالرّغم من خطوات الشّاه عباس الصّفوي في إبقاء الصّلة بفقهاء كبار كالبهائي، إلاّ أنّ الصّلة بين الزعامتين السّياسيّة والرّوحيّة أخذت تضعف بمرور الزّمن، وقد شكّل ظاهرة سياسيّة دينيّة في أُخريات أيامه.[٣]

ومن خلال الأجواء الّتي ولّدتها الحالة الجديدة للدّولة الصّفوية، ظهرت تيارات مختلفة (عقليّة (فلسفيّة) سلفيّة، صوفيّة) اتحدت جميعها ضد ما تبقى من مؤسسة الفقهاء، الذين لم تزل تأثيراتهم قائمة في السّلطة، فقد التّقى الموقف السّلبي عند العقليين من الفلاسفة، مع الموقف السّلبيّ عند السّلفيين، وقد أظهر صدر الدّين الشّيرازي ردود الفعل الفلسفي اتّجاه الفقهاء الذين أغرقوا أنفسهم في سياسة الدّولة الصّفوية، وقد نسبهم إلى نقصان المعرفة، كما أوضح

(١) القزويني، جودت: التأريخ السياسيّ للفقه الإماميّ (مخطوط)، ورقة: (١١٩).
(٢) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ١٠٣.
(٣) الدّجيلي، حسن، الفقهاء حكّام على الملوك: ص ٤٧، نقلا عن السيد القزويني.

أنّ أهدافهم هي أهداف سياسيّة لا تتعدى إخضاع النّاس لفتاواهم وأوامرهم التسلطيّة.[١]

ومهما يكن من أمر فإنّ التيار العقليّ لم يؤثر على السّياسين من الفقهاء بمقدار تأثير التّيار السّلفي، الذي تزعمّه فقهاء من المدرسة الاثني عشرية نفسها.

فقد استفادت الحركة السّلفية الّتي سمّيت فيما بعد (بالحركة الإخباريّة) من الأوضاع المتناقضة في سياسة الدّولة الصّفوية في تعزيز مواقعها، ومحاولة حسر تيار الفقهاء الذين تمركزوا في ثقل الدّولة.

إنّ ظهور الحركة الأخباريّة وتمركزها بشكل عنيف في قلب الأحداث كان عاملا من عوامل تقوّية السّياسة الصّفوية المتمثلة بالشّاه عباس الكبير، وأضعاف خصومه التقليديين من الفقهاء، لذا بدأت عوامل دعم لأقطاب هذا الاتّجاه حتّى ظهر الدّاعية الأخباري محمّد أمين الأسترآبادي (١٠٣٣ هـ) محاولا القضاء على خط الفقهاء قضاء تاماً ومبرماً.[٢]

إنّ حياة الأسترآبادي وإن كانت غامضة، إلاّ أنّ نشأته في (إيران) وهجرته إلى (العراق)، ثمّ استقراره في (الحجاز) تدلّ على أنّ الرّجل كان مدعماً بخطة هادفة من شأنها أن توقف تيار الاجتهاد الفقهيّ، وتستأصل المؤسّسة الاجتهاديّة من الأساس، وإن أمراً مثل هذا فهو في النتيجة يخدم توجهات الصّفويين أولا، والذين باتوا في ضيق من هذه المؤسّسة، والعثمانيين ثانياً، الذين لم يرغبوا باستقلال المؤسّسة الدّينية عن قبضة السّياسة الرّسميّة للدّولة.

ومن هنا فإنّ حصول الإنقسام داخل الكيان الاثني عشري نفسه، بإيجاد مؤسّسة فقهيّة أخبارية ستكون بمثابة البديل عن المؤسّسة الفقهيّة الاجتهاديّة أو المنافس لها على الأقل، هو في الواقع يخدم الطّرفين معاً.[٣]

---

(١) الشّيرازي (ملا صدرا الدّين)، الأسفار الأربعة: ج٩، ص٢٠١ـ٢٠٢؛ وراجع أيضاً قريب من ذلك ج١، ص٦ـ٧.

(٢) القزويني، جودت: (ورقه ١٢٠).

(٣) المرجع نفسه: (ورقه ١٢١).

فالسّلطة الصّفوية استهدفت أضعاف مؤسّسة الفقهاء داخل إيران واشغالها بتيارات تستهدف زعزعة كيانها الفكريّ.

وبمعنى آخر تحويل حالة القوّة الّتي تتمتع بها المؤسّسة الاجتهاديّة إلى قوّة دفاعيّة فقط أمام الهجمات العنيفة للأخباريين، والّتي بدأت تشكك حتّى في شرعيّة وجودهم.

ومن المحتمل جداً إنّ السّياسة الّتي انتهجها عباس الصّفوي في علاقاته مع أوربا وانفتاحه على بريطانيا بشكل خاصّ، حتّى أوكل أمر تسليح الجيش الإيراني إلى ضابط انكليزي، واسند إليه واجبات قياديّة في المعارك مع العثمانيين لا يمكن أن تتم دون أضعاف التّيارات الّتي قد تقف أمام سياساته المستقبليّة.

وكان الشّاه عباس يحرص على اجتماع القيادتين السّياسية والدّينية في شخصه، لكي يكون مستقلاً بهاتين القوّتين، ولهذا كان يحافظ ظاهراً على قدسية الشّعائر المذهبيّة، حتّى أنّه كان يقطع الأميال الطّوال مشيّاً على أقدامه لتأدية طقوس الزّيارة لمرقد الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام، الإمام الثّامن من الأئمة الاثني عشر، الذي يقع مرقده بمدينة مشهد الإيرانية، الأمر الذي يسهم في إبقاء مظهر الزّعامة المذهبيّة غير بعيدة عنه.[1]

هذه خلاصّة فكرة الجذور السّياسيّة لنشأة الحركة الأخبارية من خلال الدّراسة التّحليلية لهذا الكاتب، وتعقيباً على هذه الفكرة يقول سماحة العلاّمة الآصفي:

«ومع احترامنا لرجال هذه الحركة ـ الحركة الأخباريّة ـ وفقهائها وهم نخبة من خيرة فقهائنا ورجالنا ـ لا نستبعد هذا التحليل، فإنّنا عندما نستعرض تأريخ الصّفويين نلمس هذا التناقض الغريب في تكوين النظام الصّفوي.

فقد قام النظام الصّفوي باسم الدّعوة إلى التّشيّع، واستفاد من هذه الدّعوة واكتسب قوته من ذلك، وانتشر التشيّع في إيران بهذا النظام، واستقدم النظام فقهاء الشّيعة من جبل عامل لنشر التّشيّع وتفقيه أجهزة الدّولة، وحركة المجتمع عامّة،

(١) القزويني: ورقة: ١٢٢.

ولكن هذا النظام في نفس الوقت لم يكن يحب أن يسمح بظهور قوّة جديدة على السّاحة تزاحمه، ولمّا تحولت المؤسّسة الفقهيّة إلى قوّة وسلطة زمنية تتحكم في شؤون الدّولة والمجتمع، بدأ النظام الصّفوي يتضايق من هذه الظّاهرة.

ومن هذا المنطلق لا نستبعد أن يكون الحكم الصّفوي فكّر في دعم وتكريس الحركة الأخباريّة والاستفادة منها، دون أن يعني ذلك مصادرة البواعث والمنطلقات الفقهيّة لهذه الحركة، والّتي لا يمكن التّشكيك فيها أو ربطها بالعجلة السّياسية.

إلاّ أنّ هذه الحركة رغم هذا التّحليل لم تمتدّ في إيران كثيراً، وإنّما تكرّست وتوسّعت في كربلاء، ثمّ أخذت تنحسر بالتّدريج بفعل المواجهة الّتي قام بها وصعّدها الوحيد البهبهاني في كربلاء».[1]

الجذور الفلسفيّة للحركة الأخباريّة

يعتقد بعض الباحثين أنّ المدرسة الأخباريّة في اتّجاهها المتطرّف في إنكار العقل وشجبه قد تأثرت بالمدرسة الفلسفيّة الحسّية، الّتي ظهرت في أُوربا على يدّ فيلسوفها المشهور «جون لوك» المتوفى سنة (١٧٠٤ م).

وممّا يعزّز هذا الاعتقاد:

أوّلا: معاصرة داعية المدرسة الأخباريّة الميرزا الأسترآبادي لفيلسوف المدرسة الحسيّة «فرنسيس بيكون» المتوفى سنة (١٦٢٦ م) والذي مهد للتّيار الحسي في الفلسفة الأوربية. وفي وقت كانت العلاقات قويّة جداً بين إيران الصّفوية والدّولة الأروبية.[2]

ثانياً: إنّ هناك إلتقاءً فكريّاً ملحوظاً بين الحركة الفكريّة الاخباريّة والمذاهب الحسيّة والتّجريبيّة في الفلسفة الأوربية، فقد شنت جميعاً حملة كبيرة ضد العقل،

(١) الآصفي، مقدّمة رياض المسائل: ج ١، ص ١٠٤.

(٢) المطهري (مرتضى)، الإسلام ومتطلبات العصر: ص ١٠٥، تعريب: علي هاشم.

وألغت قيمة أحكامه إذا لم يستمدها من الحس.[١]

فالميرزا الأسترآبادي يؤكّد في كتابه «الفوائد المدنية»[٢] إنّ العلوم البشريّة على قسمين:

أحدهما: العلم الذي يستمد قضاياه من الحس.

والثاني: العلم الذي لا يقوم البحث فيه على أساس الحس، ولا يمكن اثبات نتائجه بالدّليل الحسي.

ويرى المحدِّث الأسترآبادي أنّ من القسم الأوّل الرّياضيات الّتي تستمد خطوطها الأَساسيّة ـ في زعمه ـ من الحس.

وأمّا القسم الثّاني فيمثّل له ببحوث ما وراء الطبيعة الّتي تدرس قضايا بعيدة عن متناول الحس وحدوده، من قبيل تجرد الرّوح، وبقاء النفس بعد البدن، وحدوث العالم.

وفي عقيدة المحدِّث الاسترآبادي، أنّ القسم الأوّل من العلوم البشريّة هو وحده الجدير بالثقة؛ لأنّه يعتمد على الحس، فالرياضيات مثلا تعتمد في النهاية على قضايا في متناول الحس، نظير (٢+٢= ٤).

وأمّا القسم الثّاني: فلا قيمة له، ولا يمكن الوثوق بالعقل في النتائج التي يصل إليها في هذا القسّم لانقطاع صلته بالحس.

وهكذا يخرج الأسترآبادي، من تحليله للمعرفة بجعل الحس معياراً أساسياً لتمييز قيمة المعرفة ومدى إمكان الوثوق بها.

ونحن في هذا الضوء نلاحظ اتّجاهاً حسياً في أفكار المحدِّث الأسترآبادي يميل به إلى المذهب الحسيّ في نظريّة المعرفة القائل: «بأنّ الحس هو أساس المعرفة» ولأجل ذلك يمكننا أن نعتبر الحركة الأخباريّة في الفكر العلمي الإسلاميّ أحد

(١) الصّدر ـ المعالم الجديدة: ص ٤٤.

(٢) الأسترآبادي، الفوائد المدنية: ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

المسارب الّتي تسرب منها الاتّجاه الحسيّ إلى تراثنا الفكريّ».[١]

وفي نصّ مترجم عن الشيخ المطهري ـ يقول فيه ـ نقلاً عن أستاذه السيّد البروجردي[٢]: «كنت مرّة عند المرحوم السيّد البروجردي وهو في بروجرد، فسمعت منه كلاماً لم أسمعه من أحد لحدّ الآن، وكم تأسفت على عدم سؤالي عنه وكان كلامه يدور حول الأخباريين وكان يحلّل الجذور التأريخيّة لظهور تيارهم الفكريّ، وناقش احتمالاً حول خلفيات ظهورهم، فقال: «إنّي أظن إنّ المدرسة الأخباريّة في الشّرق انبثقت عن المدرسة الماديّة في الغرب، وذلك أنّ ظهور الأخباريين تزامن مع ظهور جمع من الغربيين يقولون بالفلسفة الحسّية، حيث إنّهم أنكروا العقل كمصدر للمعرفة، وقالوا إنّنا لا نعتقد إلاّ بما نشاهده أو ما نعرفه من خلال التّجربة، فهم أنصار الحس ومعارضو العقل وكان هذا في وقت كانت العلاقات قوّية جدّاً بين إيران الصّفوية والدّول الأُوربيّة، وكذلك ظهرت عندنا في نفس تلك الفترة نهضة تندّد بالعقل وتدينه، ولكن ليست بالشّكل الغربي الماديّ، بل بشكل تأييد للأخبار، وقالوا: «ليس للعقل حقّ أن يتدخل في الدّين بتاتاً، ويا للأسف فقد تركت هذه الأفكار آثاراً كثيرة علينا».[٣]

ثمّ يعقب الشّهيد المطهري على مقولة أستاذه البروجردي بقوله:

«لقد سمعت هذا الكلام من آية الله البروجردي في مدينة بروجرد، وبعد انتقاله إلى مدينة «قم» وبدأ بحثه الأصولي، وصل به البحث إلى مباحث حجيّة القطع ـ والّتي لها علاقة بالمباحث العقليّة ـ فكنت أتوقع أن أسمع منه مرّة ثانية هذا المطلب ـ وهو ما ذكره حول المدرسة الأخباريّة ـ ولكن مع الأسف لم يذكر شيئاً من ذلك.

وإنّي إلى الآن لا أدري هل أنّ ما قاله السيّد البروجردي مجرد حدس علميّ، أم

---

(١) الصّدر، المعالم: ص ٤٤.

(٢) السيد حسين ابن السيد علي الطّباطبائي البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ) من المراجع الكبار؛ انظر ترجمته في أعيان الشّيعة: ج ٦، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٣) المطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر: ص ١٠٥.

أنّه كان يستند إلى دليل عنده؟ فإنّي إلى الآن لم أرَ دليلا على ذلك.

وكذلك استبعد وصول وتأثير المدرسة الحسيّة من الغرب إلى الشّرق، في ذلك الوقت. ومن طرف آخر من المستبعد جدّاً أن لا يستند مُدَعى السيّد البروجردي﵀ إلى دليل؛ لأنّه ليس من الطّراز الذي يتكلم بلا دليل. وكم أنا متأسف ـ الآن ـ لعدم استفساري منه عن ذلك».[1]

والذي يظهر من كلام السيّد البروجردي إنّ ما قاله لا يخرج عن إطار الحدس العلميّ، ولا يوجد لدينا دليل قويّ يثبت لنا هذا المطلب.

ولهذا لا يمكن لنا ونحن نحلل جذور المدرسة الأخباريّة الاعتماد على مقولة تأثير المدرسة الحسيّة بالمدرسة الأخباريّة بنحو قاطع ونهائي، إلاّ أنّه يبقى مجرد حدس وظّن علميّ لا يرتقي إلى درجة العلم اليقينيّ، وهذا الحدس يستند إلى جملة من القواسم المشتركة بين المدرستين والّتي ذكرناها فيما مضى.

إلى أن النتائج الّتي انتهت إليها حركة المحدث الأسترآبادي ضد المعرفة العقليّة المنفصلة عن الحس، هي ـ في الواقع ـ نفس النتائج الّتي سجلتها الفلسفات الحسيّة في تأريخ الفكر الأُروبي، إذ وجدت نفسها في نهاية الشّوط مدعوة ـ بحكم اتّجاهها الخاطي ـ إلى معارضة كلّ الأدلّة العقليّة الّتي يستدل بها المؤمنون على وجود الله سبحانه، لأنها تندرج في نطاق المعرفة العقليّة المنفصلة عن الحس.

فنحن نجد مثلا محدّثاً كالسيّد نعمة الله الجزائري يطعن في تلك الأدلّة بكلّ صراحة وفقاً لاتّجاهه الأخباري، كما نقل ذلك الفقيه الشّيخ يوسف البحراني في كتابه الدّرر النجفيّة[2]. ولكن ذلك لم يؤد بالتّفكير الأخباري إلى الإلحاد، كما أدّى بالفلسفات الحسيّة الأوربية، لاختلافهما في الظّروف الّتي ساعدت على نشوء كلّ منهما.

---

(١) مطهري، مرتضى، بالفارسية (ده گفتار): ٧٠ وانظر: مرجعيت وروحانيت بالفارسية: ٣٨.

(٢) انظر: البحراني (الشّيخ يوسف)، الدّرر النجفية ج٢، ص٤٢، وللتوسع: انظر الانوارالنعمانية، ج٣، ص١٢٨.

«فإنّ الاتّجاهات الحسّية والتّجريبيّة في نظريّة المعرفة قد تكوّنت في فجر العصر العلميّ الحديث لخدمة التجربة وإبراز أهمّيتها، فكان لديها الاستعداد لنفي كلّ معرفة عقليّة منفصلة عن الحس.

وأمّا الحركة الأخباريّة فكانت ذات دوافع دينيّة، وقد اتهّمت العقل لحساب الشّرع لا لحساب التجربة،فلم يكن من الممكن أن تؤدي مقاومتها للعقل إلى إنكار الشّريعة والدّين.

ولهذا كانت الحركة الأخباريّة تستبطن في رأي كثير من ناقديها تناقضاً، لأنّها شجبت العقل من ناحية لكي تخلي ميدان التّشريع والفقه للبيان الشّرعي، وظلت من ناحية أُخرى متمسكة به ـ أي العقل ـ لإثبات عقائدها الدّينية لأن إثبات الصّانع والدّين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشّرعي، بل يجب أن يكون عن طريق العقل».[1]

وسوف يأتينا بيان موقف المدرسة الأخباريّة من دليل العقل في بحث لاحق.

الجذور الفكريّة للحركة الأخباريّة:

اتخذت الحركة الأخباريّة في صراعها مع مؤسّسة الاجتهاد السّمة العلميّة، وأعدت برنامجاً تصحيحياً ـ بزعمها ـ يتطلع للعودة إلى الينابيع الأُولى للفقه الاثني عشري.

وقد اتخذ الأخباريون مستنداً تأريخيّاً لهم بالتمسك بأخبار «المعصومين» مقابل ما انتجه المجتهدون من طرق لإستنباط الأحكام الشّرعيّة من مظانها من خلال استخدام الأدلّة الّتي ترجع إلى (الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل).

ويدّعي الأخباريون أنّ خطّهم الفكريّ في استنباط الحكم الشّرعيّ يعود إلى عصر الفقهاء الأوائل، ويقولون بأنّ رأيهم في طريقة فهم الحكم الشّرعيّ مثل ما رآه الشّيخ الصّدوق وكبار المحدّثين.[2]

---

(١) الصّدر، المعالم الجديدة: ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) الآصفي، مقدمة رياض المسائل: ج ١، ص ١٠٥؛ وانظر: الفوائد المدنية: ص ٤٠.

بل ذهب بعض الأخباريين إلى أكثر من ذلك من خلال دعوى رجوع الجذور الفكريّة لهذه الحركة إلى النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام.

يقول الحر العاملي في الفوائد الطّوسيّة:

«... إنّ رئيس الأخباريين هو النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قطعاً...».[1]

إلاّ أنّ هذه النّسبة لا يمكن الأخذ بها، لمخالفتها للواقع التأريخي لنشوء هذه الحركة، فإنّ المدرسة الأخباريّة قد تحدّدت معالمها بصورة علميّة على يدّ الشّيخ الأمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ)، وبشكل خاصّ في كتابه «الفوائد المدنية» الذي وضع ما فيه من الأفكار في المدينة المنورة، ثمّ دوّنها في مكة المكرمة وسمّاه بـ «الفوائد المدنية»، وهذا الكتاب يحوي الفكر الأخباري بصورة منظمة وعلميّة.[2]

ولأجل استيفاء البحث في الجذور الفكريّة للمدرسة الأخباريّة لابد لنا من استعراض المراحل الّتي مرّت بها هذه الحركة، وأهمّ الملامح والامتيازات والشّخصيات الّتي عاصرتها.

مراحل الحركة الأخباريّة

مرّت الحركة الأخباريّة خلال فترة وجودها على السّاحة الفكريّة ـ الذي استوعب ما يقارب قرنين من الزّمن ـ بثلاث مراحل مهمّة، بدأت بالميرزا محمّد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ) وانتهت بمقتل داعية الأخباريّة الميرزا محمّدبن عبد النبي النيسابوري المعروف بالأخباري، الذي قتل في مدينة الكاظميّة سنة (١٢٢٣ هـ).

ولابدّ للباحث في الحركة الأخبارية من متابعة مسيرة هذه الحركة من خلال تطوّر منهجها، واستخلاص منهج كلّ مرحلة من مراحلها، وما انتهت إليه من نتائج في آخر مرحلة من مراحل وجودها في مراكز الدّرس الفقهيّ الإماميّ.

---

(١) العاملي (محمّد بن الحسن الحر)، الفوائد الطّوسية: ص ٤٤٦.

(٢) الآصفي: مرجع سابق ج ١، ص ١٠٥.

فالأساس في التفرقة بين المراحل هو الاختلاف بينها في المنهج.[١]

المرحلة الأُولى: «الأخبارية الحديثة»

بالميرزا الأسترآبادي بدأت المرحلة الأُولى للحركة الأخبارية، والميرزا الأسترآبادي هو: «محمّد أمين بن محمد شريف» المتوفى سنة (١٠٣٣ هـ).

ترجم له الحر العاملي في (تذكرة المتبحرين) وقال فيه: «فاضل، محقّق، ماهر، متكلّم، فقيه، محدّث، ثقة، جليل».[٢]

وترجم له المحدّث البحراني في (اللؤلؤة) وقال فيه: «كان فاضلا، محقّقاً، مدقّقاً، ماهراً في الأصوليين والحديث إخباريّاً صلباً».[٣]

أساتذته:

تتلمذ الأمين الأسترآبادي عند جملة من كبار العلماء كصاحب «المدارك» السيّد محمّد بن الحسن العاملي، والشّيخ حسن صاحب المعالم، وله إجازة رواية منهما.[٤]

وذكر صاحب الرّوضات أنّ الأسترآبادي رحل إلى (الحجاز) لمتابعة دراسته على يدّ الميرزا محمّد بن علي الأسترآبادي صاحب (منهج المقال في علم الرّجال) المتوفى سنة (١٠٢٨ هـ) عندما كان مجاوراً في مكة المكرمة، والتقاه هناك وتتلمذ عليه.

وهو الذي أشار عليه تأليف كتاب يتناول فيه الصراع الأخباري ـ الأصولي ـ بشكل مباشر.[٥]

يقول الأمين الأسترآبادي في كتابه (دانش نامه شاهي) باللغة الفارسيّة، وهو

---

(١) انظر: دراسة الشّيخ الفضلي لهذه المراحل، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٢٣ ـ ٤٦١ ؛ والشّيخ المظفر، مقدّمة جامع السّعادات: ج ١، ص ٩ ؛ والجابري (علي حسين)، الفكر السلفي، الفصل الخامس: ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) الخوئي (السيد ابو القاسم)، معجم رجال الحديث: ج ١٤، ص ٢٠٩ عن (تذكرة المتبحرين).

(٣) البحراني (الشّيخ يوسف)، لؤلؤة البحرين: ص ٢١٧، (مصدر سابق).

(٤) الخونساري، روضات الجنّات: ج ١، ص ١٢٠ ـ ١٢١، (مصدر سابق).

(٥) المرجع نفسه.

يتحدّث عن رحلاته لتحصيل العلم ما ترجمته[١]: «... إلى إنّ وصل بنا المطاف إلى أعلم العلماء المتأخرين في علم الحديث والرّجال، وأورعهم، أستاذ الكلّ في الكلّ، ميرزا محمّد علي الأسترابادي (نور الله مرقده الشريف) وبعد أن قرأت عنده علم الحديث أشار إليّ قائلا: «إحي طريقة الأخباريين، وأرفع الشّبهات المعارضة لها، لأنّ هذا المعنى كان يدور في خاطري، ولكن الله قدّر أن يكون على يدّك».

وقد لاقى هذا الطلب من الأستاذ صدى استحسان وقبول عند التلميذ، حيث يقول: «... فألفت (الفوائد المدنية) ولما عرضته عليه أجابني مستحسناً لما جاء فيه، واثنى عليّ بالجميل، رحمه الله».

وعنوان كتاب الميرزا الأسترابادي هو: «الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتّقليد».

ومن عنوان الكتاب يفهم موضوعه، وهو نفي الاجتهاد والتّقليد.

ويشتمل كتاب «الفوائد» على مقدّمة واثني عشر فصلا وخاتمة.[٢]

ويعتبر هذا الكتاب من أهمّ الوثائق الّتي تعكس الفكر الأخباري في هذه المرحلة حيث «بلور فيه هذا الاتّجاه وبرهن عليه ومَذْهبه، أيّ جعله مذهباً».[٣]

وعندما نستعرض كتاب «الفوائد» نلاحظه يذكر في خطبة الكتاب غرضه من تألّيفه فيقول: «ولما أراد جمع من الأفاضل في مكة المعظمة قراءة بعض الكتب الأصوليّة لديّ، جمعت فوائد مشتملة على جلّ ما استفدته من كلام العترة الطّاهرة، ممّا يتعلق بفن أصول الفقه، وطرف ممّا يتعلق بغيره، وسميتها بـ «الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتّقليد» أيّ اتباع الظّن في نفس الأحكام الإلهيّة».[٤]

---

(١) انظر: النصّ الفارسي، الخونساري، الرّوضات: ج ١، ص ١٢١؛ ومقدمة الفوائد المدنية: ص ١٢.

(٢) لم أعثر على نسخة محقّقه للكتاب، والنسخة المتداولة نسخة حجرية تقع بما يقارب (٣٠٠)، مع تقديم للكتاب بقلم أبو أحمد بن أحمد بن خلف بن أحمد آل عصفور البحراني.

(٣) الشّهيد الصّدر المعالم الجديدة: ٤٣.

(٤) الفوائد المدنية: ص ٢ ـ ٣.

ثمّ يذكر في مقدّمة كتابه ما أحدثه العلاّمة الحلّي ومن وافقه ـ بحسب زعمه ـ «خلافاً لمعظم الإماميّة أصحاب الأئمة، وهو أمران.[١]

وهذان الأمران ـ بحسب اعتقاده:

أحدهما: تقسيم الأحاديث إلى أقسام أربعة... .

والثاني: العمل بظنون المجتهدين... والتزامه كثيراً من القواعد الأصولية المسطورة في كتب العامّة...».[٢]

ففي اعتقاده أنّ الاجتهاد كان من محدثات العلاّمة الحلي تتئل، وكذلك تقسيم الأحاديث إلى الأقسام الأربعة المارة الذكر: «الصّحيح، والحسن والموثق والضعيف».

ثمّ أشار إلى ثورته على المنهج الأصولي، ودعوته إلى وجوب العمل بالأخبار فقط، وإلغاء طريقة الاجتهاد.

يقول الفيض الكاشاني في رسالته الموسومة بـ (الحقّ المبين) مبيناً بعض آراء الأسترآبادي الذي أدرك صحبته: «فإنّه ـ الأسترآبادي ـ كان يقول بوجوب العمل بالأخبار، واطراح طريقة الاجتهاد والقول بالآراء المبتدعة، وترك استعمال الأصول الفقهيّة المخترعة، ولعمري أنّه قد أصاب في ذلك وهو الفاتح لنا هذا الباب وهادينا فيه إلى سبيل الصّواب».[٣]

وبالنسبة إلى مصادر الفقه فإنّه يحصرها في حديث أهل البيت فقط، حيث يقول:

«ومن المعلوم حال الكتاب والحديث النبوي لا يعلم إلاّ من جهتهم عليهم السلام، فتعيّن الانحصار في أحاديثهم».[٤]

---

(١) المصدر نفسه: ص ٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣.

(٣) آل عصفور البحراني، مقدّمة الفوائد المدنية: ص٧، نقلا عن الفيض الكاشاني في الحقّ المبين: ص ١٢.

(٤) الفوائد المدنية، الفائدة: ص ١٧.

المنهج الفقهيّ للمحدِّث الأسترآبادي:

والذي يهمّنا هو بيان خلاصّة منهج المحدِّث الأسترآبادي الفقهيّ من خلال كتابه الفوائد، وقد ذكر منهجه الفقهيّ بقوله:

«فائدة: الصّواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم.

أمّا مذهبهم فهو:

إن كلّ ما تحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعيّة من قبله تعالى حتّى إرش الخدش.

وإن كثيراً ممّا جاء به ﷺ من الأحكام وما يتعلق بكتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ من نسخ وتقيد وتأويل، مخزون عند العترة الطّاهرة.

وإنّ القرآن ـ في الأكثر ـ ورد على وجه التّعمية بالنسبة إلى أذهان الرّعية، وكذلك كثير من السنن النبويّة.

وإنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظريّة الشّرعيّة ـ أصليّة كانت أو فرعيّة ـ إلّا السّماع من الصّادقين عليهم السلام.

وإنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبويّة، ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التّوقف والاحتياط فيها.

وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى، إن أخطأ كذّب على الله تعالى وافترى، وإن أصاب لم يؤجر.

وإنّه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلّا بقطع ويقين، ومع فقده يجب التّوقف...».[1]

هذه أهمّ بحوث كتابه «الفوائد» والمنهج الفقهيّ الذي دعى إليه الميرزا الأسترآبادي بشكل منهج نظريّ متكامل، وليس بين أيدينا كتاب فقهيّ للمحدِّث الأسترآبادي لنرى مقدار تطبيقه لهذا المنهج على الواقع التّفريعي للأحكام الشّرعيّة.

---

(١) الفوائد المدنية: ص ٤٧.

ويمثّل كتاب «الفوائد المدنية» التّيار الأخباري بشكله الصّريح، وقد أثار فيه تساؤلات عديدة حول المدرسة الاجتهاديّة، محاولا أن يبرهن على عدم أصالتها التّشريعيّة عندما أفضى طابع الأصالة على حركته بالرجوع إلى المنابع الأُولى المتمثّلة بعصر الأئمة، لتكتسب بذلك الشّرعية الدّينيّة.[١]

وقد كثّف الميرزا الأسترآبادي في كتابه «الفوائد المدنية» من نقده للمحقّق الكركي الذي توفي (٩٤٠ هـ) وقبل أن يخلق الأسترآبادي بسنين طويلة، ونسب له أغلاطاً في إعادة تعيين القبلة، وأنّه قد «خَرَّب المحاريب الّتي كانت في بلاد العجم زمن أصحاب الأئمة»[٢] واحصى على غيره من كبار الفقهاء جملة من الأغلاط والأوهام ووصفهم بأوصاف لا تليق بشأنهم ومكانتهم.[٣]

وحقيقة الأمر أنّ الأفكار الّتي طرحها الأسترآبادي من خلال «الفوائد المدنية» ما هي إلاّ دعوة؛ لأنّ يكون الفقيه الاثنا عشري وعاءً يمتلئ بالأحاديث الّتي يتناقلها عن الرّسول والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وبعد أكثر من عقدين من زمن تأليف «الفوائد المدنية» كان فقيه أصوليّ من فقهاء جبل عامل، وهو «نور الدّين العاملي / ت ١٠٦٨ هـ» مجاوراً في «مكة» فردّ على كتابه بكتاب سمّاه «الشّواهد المكيّة في دحض حجّج الفوائد المدنيّة».[٤]

إلاّ أنّ كتاب العاملي لم يطفىء لهب الأزمة، ولم يتمكّن من السّيطرة على التّيار العامّ الأخباري الذي امتدّ في معظم المراكز العلميّة الشّيعيّة المتمركزة في إيران والعراق، ومنطقة الحجاز، الأمر الذي أثّر تأثيراً مباشراً على حركة الاجتهاد عند الاثني عشريّة، لكنّه سجّل سبقاً تاريخياً ضد تيار الأخباريين.[٥]

فالأمين الأسترآبادي هو أبرز علماء هذه المرحلة، بل هو رائدها ومشيدها

(١) بحر العلوم (محمّد)، الدّراسة وتأريخها: ص ٩٥.

(٢) الفوائد المدنية: ص ١٧٩.

(٣) انظر: الفوائد المدنية: ص ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٤) أعيان الشّيعة: ج ٩، ص ١٣٧.

(٥) القزويني ـ جودت، ورقة: ١٢٤.

وقطب رحاها. وهنالك علماء آخرون ساروا بنفس الاتّجاه.

ومن أبرز من جاء في القرن الحادي عشر سالكاً مسلك المحدِّث الأسترآبادي، هو «الشّيخ حسين بن شهاب الدّين العاملي، المتوفى سنة (١٠٧٦ هـ).

له جملة من المؤلّفات الأدبية والتّفسيريّة، وشرح على نهج البلاغة، وأراجيز في النحو والمنطق.

ومن أهمّ كتبه كتابه الموسوم بـ (هداية الأبرار)، حيث ضمّنه نقده، وأعطى فيه خلاصّة منهجه.[١]

وهذا الشّيخ كما يظهر من كتابه «هداية الأبرار» يقتفي طريقة الشّيخ الأسترآبادي في (الفوائد المدنيّة) تماماً.[٢]

ومن بعد الشّيخ العاملي يلتقينا في هذه المسيرة: الفيض الكاشاني.

وهو: محمّد بن مرتضى المتوفى سنة (١٠٩١ هـ).

«كان فاضلاً، عالماً، ماهراً، حكيماً، متكلماً، محدِّثاً، فقيهاً...».[٣]

له كتب ورسائل كثيرة، وبعض مؤلّفاته كرّسها لتفنيد المنهج الأصولي وتأييد المنهج الأخباري، مثل كتاب «الأصول الأصليّة» الذي قال عنه في الذّريعة: «ألفه في تأييد مشرب الأخباريّة، وتزييف الظّنون الاجتهاديّة».[٤]

وجاء في خطبة الكتاب: «إنّ هذه الأصول، استفيدت من القرآن المجيد، وأخبار أهل البيت».

ومن أقطاب هذه الحركة الشّيخ:

محمّد بن الحسن المعروف بـ (الحر العاملي) المتوفى سنة (١١٠٤ هـ).

قال عنه الأردبيلي: «... الشّيخ الإمام، العلاّمة، المحقّق، المدّقق، جليل القدر،

---

(١) انظر: العاملي (حسين بن شهاب الدّين)، هداية الأبرار: ص ١٣٤ وكذلك: ص ١٧، ص ١٠١، تقديم رؤوف جمال الدّين.

(٢) الفضلي، تأريخ التّشريع: ص ٤٢٧.

(٣) الخوئي (أبو القاسم)، معجم رجال الحديث ج ١٧، ص ٢١٤.

(٤) الطّهراني (اغا بزرك)، الذّريعة: ج ٢، ص ١٧٨.

رفيع المنزلة، عظيم الشّأن، عالم فاضل، كامل متبحر في العلوم...».[١]

وللحر العاملي كتب كثيرة من أهمّها كتابه الموسوم بـ(تفصيل وسائل الشّيعة) والذي عليه مدار العلماء في الاستنباط.

كذلك له كتاب أمل الآمل، والفوائد الطّوسيّة، وهداية الأمّة، وبداية الهداية....

قال في الفوائد الطّوسيّة ـ دفاعاً عن الميرزا الأسترآبادي وعن منهجه: «... وإنّما رجّح ـ أيّ صاحب الفوائد المدنيّة ـ طريقة القدماء على طريقة المتأخرين بالنصوص المتواترة، وذكر أنّ القواعد الأصوليّة الّتي تضمّنتهاكتب العامّة غير موافقة لأحاديث الأئمةعليهم السلام، وقد أثبت تلك الدّعوى بما لا مزيد عليه، ومن أنصف له لم يقدر أن يطعن على أصل مطلبه، ولا أن يأتي بدليل تامّ على خلاف ما ادّعاه».

وقال في موضع آخر:

«واعلم أنّ صاحب «الفوائد المدنيّة» ادّعى أمرين: أحدهما: عدم جواز العمل بغير النصّ... وقد أثبت الأمرين بما لا مزيد عليه وأورد جملة من الأدلّة العقليّة، ونقل أحاديث متواترة، فلا يمكن إبطال أصل مطلبه».

والحر العاملي يرجع بتأريخ الأخبارية إلى عهد النبيّ والأئمةعليهم السلام ويردّ على من يقول إنّ الميرزا الأسترآبادي هو رئيس الأخباريّة.

يقول: «ومن العجب دعواه إنّ صاحب «الفوائد المدنيّة» رئيس الأخباريين، وكيف يقدر على إثبات هذه الدّعوى مع أنّ رئيس الأخباريين هو النبيّصلى الله عليه وآله والأئمة، لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون بالأخبار قطعاً، ثمّ خواص أصحابهم، ثمّ باقي شيعتهم في زمانهم، مدة ثلاثمائة وخمسين سنة، وفي زمان الغيبة إلى تمام سبعمائة سنة».[٢]

---

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٢٤٢.

(٢) العاملي (الحر)، الفوائد الطّوسية، انظر على التّوالي: ص ٤٤٢ ـ ٤٤٦، (مصدر سابق).

ومن النصّ الأخير يُفهم أنّ الحر العاملي يتبنى نفس وجهة نظر الأسترآبادي في قضية إرجاع الاجتهاد والعمل به في مدرسة أهل البيت إلى العلاّمة الحلي.

والنزعة الأخبارية عند الحر العاملي واضحة من خلال دوره في زمن الغيبة والّتي انحصرت في نقل أخبار الأئمة وتبويبها حسب الأبواب الفقهيّة والأحكام الشّرعيّة، وإرجاع الأُمّة إلى أحاديثهم المرويّة عن ثقاة الرّجال.

والمرحلة الأُولى للحركة الأخباريّة، يمكن أن يصطلح عليها بـ «الأخباريّة الحديثة» في مقابل «الأخبارية القديمة» والّتي كانت تعبر عن مستوى من مستويات الفكر الفقهيّ لا عن مذهب من مذاهبه.(١)

وقد حاول الأسترآبادي أن يضع اللمسات الأُولى على بداية مسيرة الحركة الأخباريّة من الصّدوقين إلى الكليني، وينسب إليهم حرمة الاجتهاد والتّقليد في الشّريعة.

يقول في «الفوائد»:

«وعند قدماء أصحابنا الأخباريين ـ قدس الله أرواحهم ـ كالشّيخين الأعلميين الصّدوقين، والإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني، كما صرّح في أوائل كتاب الكافي، وكما نطق به في باب التّقليد، وباب الرأي والقياس، وباب التّمسك بما في الكتب... فإنّها صريحة في حرمة الاجتهاد والتّقليد، وفي وجوب التمسك بروايات العترة الطّاهرة المسطورة في تلك الكتب المؤلّفة بأمرهم».(٢)

ومن هذا النصّ وأمثاله يحاول الأسترآبادي إلى يرجع الحركة الأخباريّة إلى هؤلاء الأعلام من المحدِّثين، وهم من القرن الرّابع الهجري.

إلّا أنّ هذا الاستدلال لا يمكن الرّكون إليه في تحديد جذور الأخباريّة؛ لأنّ هؤلاء الأعلام محدّثون، والمحدّثون غير الأخباريين كما بيّنا سابقاً.

وقد كذّب هذه النسبة جملة من العلماء واثبتوا من خلال بحثهم أنّ الأخبارية

(١) انظر: الصّدر، المعالم الجديدة: ٨١؛ والشّيخ المظفر، مقدّمة جامع السّعادات: ج ١، ص٩.

(٢) الأسترآبادي، الفوائد المدنية: ٤٠.

ترجع إلى من أرسى قواعدها وشيّد بنيانها وهو «الأمين الأسترآبادي» ولا تمت هذه الحركة الجديدة بأيّ صلة بمدرسة المُحَدِّثين، أو بالأخبارية القديمة الّتي وردت في بعض كلمات العلاّمة تَتْنُ.

يقول المحقّق الكاظمي: «وإدعاء المحدّث الأسترآبادي واتّباعه عليهم ـ أي المحدِّثين ـ أو على بعضهم أنّهم من الأخباريين، وأنّهم على الطّريقة الّتي أبدعها وروّجها ولبّس أمرها على الجهّال باسم الأخباريّة وقد أفرط في نسبة الأفاضل إليها وحمل كلامهم عليها... وَهْمٌ بلا مِرية، وكذب وفرية...».[1]

خلاصّة منهج الأخبارية في المرحلة الأُولى:

وممّا تقدّم من كلمات المحدِّث الأسترآبادي، ومن سار على منهجه، يمكن أن نستخلص المنهج الأخباري في المرحلة الأُولى، وخلاصّة المنهج:

١. إلغاء اعتبار الإجماع والعقل مصدرين للفقه.

٢. الاقتصار على الكتاب والسنّة مصدرين للفقه... ولأنّ ظواهر القرآن الكريم لا تعرف إلاّ عن طريق أهل البيت عليهم السلام لأنّهم الذين خُوطِبُوا به، فهم الّذين يعرفون لحن خطابه، تتحد مصادر الفقه في حديث أهل البيت عليهم السلام فقط.

٣. اعتبار الأحاديث المذكورة في الكتب الأربعة الأُصول وأمثالها من كتب الحديث المعتبرة قطعية الصّدور عن المعصومين لتواتر بعضها؛ ولأنّ البعض الآخر أخبار آحاد اقترنت بما يفيد العلم بصدورها عن المعصومين.

٤. عدم الحاجة لعلم الدّراية، وتقسيمات الحديث الموجودة فيه، وذلك لصحة جميع مرويات الكتب المعتبرة.

٥. عدم الحاجة لعلم الرّجال، وذلك للوثوق بصدور جميع مرويات الكتب المعتبرة.

٦. إلغاء الاجتهاد والتّقليد، وذلك لأنّ الأحاديث المرويّة عن الأئمة عليهم السلام

---

(١) الكاظمي (أسد الله)، كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع، ص ٢٠٧؛ وانظر العاملي، حسين بن يوسف، قواعد الاستنباط: ج ١، ص ٣٣.

كانت كلّها أوجلّها أجوبة لأسئلة رفعت إليهم من أصحابهم وشيعتهم، وفهمها السّائلون مباشرة، أيّ من غير أن يحتاجوا في فهمها إلى الاستعانة بالأُصول.

وما يحتاج منها إلى الأصول، يجب أن تؤخذ تلكمُ الأصول من روايات أهل البيت عليهم السلام لا من دليل العقل لبطلان حجّية العقل في هذا المجال.[1]

إلى هنا تنتهي المرحلة الأُولى للحركة الأخباريّة لتبدأ مرحلتها الثّانية بالمحدّث البحراني الشّيخ يوسف.

المرحلة الثّانية: من مراحل الحركة الأخباريّة، مرحلة الاعتدال:

تبدأ هذه المرحلة مِن الفكر الأخباري بالشّيخ يوسف البحراني رحمه الله، وتحديداً في مدينة كربلاء، وذلك لأنّ مدينة كربلاء كانت في القرن الثّاني عشر مركز تجمع للإخباريين.

إذ كانت قبلها البحرين قاعدة ومنطلقاً للاتّجاه الأخباري في الفقه، فلما تعرّضت للغزو وتشرّد أهلها انتشر فقهاؤها في الأرض، واحتضنت كربلاء بعضهم.

وكان الشّيخ «يوسف» من هؤلاء الذين لجأوا إلى هذه المدينة المقدّسة ليواصلوا عملهم العلمي هناك، حيث حلّ فيها في حدود (عام ١١٦٩ هـ) فحفّ به طلاب العلم، وارتشفوا من نمير علمه العذب، وتسلّم في كربلاء زعامة التّدريس والزعامة الدّينيّة، ولبث في هذه المدينة قرابة عشرين عاماً حتّى وافاه الأجل فيها.[2]

والشّيخ البحراني هو: «يوسف بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور الدّرازي البحراني» المتوفى سنة (١١٨٦ هـ).

ترجم له الرجاليون المتأخرون واثنوا عليه الثناء الجميل، حيث كان في علمه

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٣٦؛ وانظر: مقدّمة جامع السّعادات للشّيخ المظفر، وللتّوسع انظر: «الفوائد المدنية»: ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة رياض المسائل: ج ١، ص ٩٥، بتصرف.

وتقواه من أكابر فقهاء الإماميّة.[١]

قال تلميذه أبو علي الحائري في كتابه (منتهى المقال): «عالم، فاضل، متبحر، ماهر، متتبع، محدّث، ورع، عابد، صدوق، ديّن، من أجلة مشايخنا، وأفضل علمائنا المتبحرين».[٢]

وترجم له المرحوم العلاّمة السيّد عبد العزيز الطّباطبائي «طاب ثراه» وفهرس مؤلّفاته فهرسة جامعة، في تقديمه لكتاب (الحدائق الناضرة) الذي عنونه بـ «حياة شيخنا العالم البارع الفقيه المحدِّث الشّيخ يوسف البحراني قدّس سرّه».

«... وفي طليعة كتبه ومؤلّفاته كتابه الفقهيّ الكبير «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطّاهرة» وهو كتاب شهير ومن عيون الكتب الفقهيّة الإماميّة، وناهيك به شهرة أن صار معرفاً لمؤلّفه الشّهير، فلم يكد شيخنا المحدِّث البحراني يعرف ثمّ يعرّف، ولا يذكر ويميز إلاّ بقولهم عنه «صاحب الحدائق».[٣]

ومن مؤلّفاته القيمة كتاب «الدّرر النجفيّة» قال عنه المؤلّف في «اللؤلؤة»: «فهو كتاب لم يعمل مثله في فنه مشتمل على تحقيقات رائعة، وأبحاث فائقة» أراد بذلك استخراج القواعد الأصوليّة من الأحاديث وتطبيقها عليها، وجمع ما ورد عنهم عليهم السلام من النتف المتفرقة في القواعد الأصوليّة، وقد سبقه إلى ذلك المحدثان المتعاصران صاحب الوسائل والبحار، فجمعها الأول في (الفصول المهمّة في أصول الأئمة)، والثّاني في أوائل موسوعته الكبرى لأحاديث الشّيعة (بحار الأنوار) كما ألف بعده المحدِّث الكبير السيّد عبد الله شبر كتاباً اسماه (الأُصول الأصليّة)».[٤]

---

(١) الفضلي (عبد الهادي)، تأريخ التّشريع: ص ٤٣٧.

(٢) الحائري (أبو علي، محمّد بن إسماعيل)، منتهى المقال في معرفة الرّجال: ج ٧ / ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣) انظر: مقدمة الحدائق الناضرة، ج ١، ص٩.

(٤) الفضلي، تأريخ التّشريع: ص ٤٤٠، الهامش.

الاتّجاه المعتدل للشّيخ البحراني:

كان الشّيخ «يوسف البحراني» يتبنى الاتّجاه الأخباري في طريقة استنباط الحكم الشّرعي، وكانت الطريقة الأخباريّة هي الطريقة السّائدة والمعروفة في أوساط المدارس الفقهيّة للشّيعة الإماميّة، حيث انحسرت المدرسة الأصوليّة نتيجة الحملة الّتي تعرّضت لها من قبل المحدّث الأسترآبادي وأقطاب مدرسته في تلك الفترة الزّمنية.

وبعد هجرة الشّيخ يوسف من البحرين أثر الغزو والتّشريد الذي تعرّضت له تلك البلاد توجّه اتّجاه إيران وتنقل بين مدنها، ثمّ سافر إلى العتبات العاليات وجاور في كربلاء[1] بعد رحلة علميّة استغرقت خمسة وثلاثين عاماً.

ونشط الشّيخ يوسف في كربلاء، وواصل عمله العلميّ على صعيدي التأليف والتّدريس بالإضافة إلى الزّعامة الدّينية الّتي انفرد بها في هذه المدينة المقدّسة. وتخرّج على يده خلال هذه المدّة عدد من كبار الفقهاء الأفذاذ أمثال:

أبي علي الحائري المازندراني مؤلّف كتاب «منتهى المقال» في علم الرّجال، والمحقّق القمي الميرزا أبو القاسم صاحب «القوانين» في علم الأصول، والشّيخ حسين محمّد بن حسين مؤلّف «عيون الحقائق الناضرة في تتمة الحدائق الناضرة»، والسيّد علي الحائري صاحب «رياض المسائل»، والسيّد مهدي بحر العلوم الفقيه الشّهير صاحب «الفوائد الرّجالية»، والمولى المحقّق النراقي محمّد مهدي مؤلّف «مستند الشّيعة» وآية الله السّيد ميرزا مهدي الشّهرستاني.[2]

وغيرهم الكثير من كبار الفقهاء والمجتهدين، عدا الكثير من طلاب العلم والمشتغلين الذين كان يستسقون من نمير علمه خلال فترة تواجده في إيران ولا سيّما في معهدها الدّيني (شيراز) من الذين لم يضبط لنا تأريخ التّراجم أسمائهم.

وفي كربلاء التّي حلّ بها الشّيخ يوسف ﷺ في حدود سنة (١١٦٩ هـ) احتدم

---

(١) منتهى المقال: ج ٧ / ص ٧٥ ـ ٧٦؛ وانظر مقدّمة الحدائق الناضرة، ج١، ص١٣.

(٢) انظر: مقدّمة الحدائق صفحة: ج١، ص١٦ وما بعدها بقلم السيد عبد العزيز الطّباطبائي.

الصّراع الفكريّ بين الأخباريين والأصوليين، يصدر منها إلى خارجها ويرد من خارجها إليها، ويدور عنيفاً على محور مركزها العلميّ، ذلك أنّ ثورة الميرزا الأسترآبادي قد أثارت ردود فعل قويّة ومن أهمّها إن قوبلت بثورة أصوليّة من الوحيد البهبهاني.

وكان للمحدّث البحراني دور مهم في محاولة توازن القوى وتبريد غليان الصّراع، وذلك بشجب التّطرف الذي كان من المحدّث الأسترآبادي والفيض الكاشاني وأمثالهما[1]. والأخذ بالموقف المعتدل والعقلانيّة من هذا الصرّاع المرير بين المدرستين، محاولا بذلك تخفيف غلواء أسلافه في الرّأي، والحدّ من حملاتهم الجارحة، ومحاكمة الأصوليين ثمّ محاولة تقليص الخلاف بينهم وبين الأخباريين.

يقول ﷺ في المقدّمة الثّانية عشرة من مقدّمات «الحدائق»[2]:

«وقد كنت في أول الأمر ممّن ينتصر لمذهب الأخباريين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، إلاّ أن الذي ظهر لي بعد إعطاء التّأمل حقّه في المقام وإمعان النظر في كلام علمائنا الأعلام، هو إغماض النظر عن هذا الباب وإرخاء السّتر دونه والحجاب، وإن كان قد فتحه أقوام وأوسعوا فيه دائرة النقض والإبرام.

أمّا أوّلا: فلاستلزامه القدح في علماء الطّرفين، والإزراء بفضلاء الجانبين، كما قد طعن به كل من علماء الطّرفين على الآخر، بل ربّما انجر إلى القدح في الدّين سيّما من الخصوم المعاندين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكروه في وجوه الفرق بينهما جلّه، بل كلّه عند التأمّل لا

(١) انظر: لؤلؤة البحرين: ص ١١٧ ـ ١١٨ وص ١٢١ في ترجمة كلا من الأسترآبادي والفيض الكاشاني.

(٢) تضمن كتاب الحدائق للمحدّث البحراني اثنتي عشرة مقدّمة « مهمّة » تعكس منهج هذا الفقيه الجليل في الاستدلال الفقهيّ.

يثير فرقاً في المقام».[١]

وأمّا ثالثاً: فلأنّ العصر الأوّل كان مملوءاً من المحدِّثين والمجتهدين، مع أنّه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل واختلفوا في تطبيق تلك الدّلائل.

وحينئذ فالأولى والأليق ـ بذوي الإيمان، والأحرى والأنسب في هذا الشّأن ـ هو أنّ يقال: إنّ عمل علماء الفرقة المحقّة... إنّما هو على مذهب أئمتهم عليهم السلام وطريقتهم الذي أوضحوه لديهم... ولكن ربّما حاد بعضهم ـ أخبارياً كان أو مجتهداً ـ عن الطّريق غفلة أو توهّماً او لقصور إطلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك في بعض المسائل، فهو لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وجميع تلك المسائل ـ الّتي جعلوها مناط الفرق ـ من هذا القبيل.

فإنا نرى كلا من المجتهدين والأخباريين مختلفون في آحاد المسائل، بل ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وقد ذهب رئيس الأخباريين الصّدوق رحمه الله إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخباري، مع أنّه لم يقدح ذلك في علمه وفضله.

ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقوع هذا الاعتساف إلاّ من زمن صاحب الفوائد المدنيّة ـ سامحه الله تعالى برحمته المرضية ـ فإنّه قد جرد لسان التّشنيّع على الأصحاب، وأسهب في ذلك أي أسهاب، وأكثر من التّعصبات التّي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب... وكان الأنسب بمثله حملهم على محامل السّداد والرّشاد إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد...».[٢]

وكان لهذا الموقف الذي وقفه الشّيخ يوسف من هذا الصّراع تأثير بالغ الأهمية

---

(١) ربّما تكون هذه الدّعوى مبالغة من الفقيه البحراني رحمه الله في ادعاء عدم الفرق، بل الفرق أو الفروق موجود كما سوف يأتي في بحث لاحق.

(٢) البحراني، الحدائق الناضرة: ١ / ١٦٧ ـ ١٧٠ المقدّمة الثّانية عشر ـ بتلخيص.

في إعادة الانسجام إلى مدرسة أهل البيت.

وفي نفس الوقت تدلّ على قمة في الوّعي والمسؤولية أدركه المحدِّث البحرانيﷺعلى عاتقه، وأحس بثقلها على كاهله، فتوجّه بكلّ ثقله العلميّ لتضييق شقة الخلاف وإزالة الحواجز ونقد التّطرف الأخباري في الموقف اتّجاه المدرسة الأُصوليّة.[1]

هذا بالإضافة إلى دلالّة هذا الموقف على غاية في الوّرع والتّقوى، والدّرجة العاليّة من التّجرد عن الأنانيّة عند هذا الفقيه الجليل.

وتقوى الشّيخ يوسف وخلوصه وصدقه وابتغاؤه للحقّ كان من أهم العوامل لانتصار المدرسة الأصوليّة على يد (الوحيد) كما سيأتي.

منهج الشّيخ البحراني في الاستدلال الفقهيّ:

بقي المنهج الأخباري موزعاً في الكتب الأخباريّة الّتي ألفت لنقد المنهج الأصولي، ككتب المحدِّث الأسترآبادي، والفيض الكاشاني، والشّيخ حسين بن شهاب العامليّ، وغيرهم ممّن له مدوّنات وكتب تعكس وجهة نظر المدرسة الأخباريّة.

وانفرد الشّيخ الفقيه البحرانيﷺ عن أسلافه من علماء الأخباريّة من خلال تطبيق منهجه في كتابه القيّم (الحدائق الناضرة) وإن لم يقدّر له أن يدوّنه بشكل نظري متكامل ومستقل كما صنع الأسترآبادي في (الفوائد) والفيض الكاشاني في جملة من مؤلّفاته الّتي كرسها لتفنيد المنهج الأصوليّ وتأييد المنهج الأخباري مثل (الأصول الأصيلة) وغيرها، أو كما فعل العامليان الشّيخ الحر والشّيخ حسين في (هداية ألامّة) و(هداية الأبرار) وغيرها من المؤلّفات.

إلاّ أنّ الخطوط العامّة للفكر ألاخباري عند الفقيه البحرانيﷺ مبثوثة في كتابه القيّم (الدرّر النجفيّة) فإنّهﷺ أفاض الكلام في المسائل الخلافيّة الّتي بين

(١) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة رياض المسائل: ج ١، ص ٩٧.

المجتهدين والأخباريين، وبيّن رأيه في كلّ مسألة مع إقامة البرهان عليه[١]. كذلك الأمر في المقدّمات الاثنتي عشرة الّتي قدّمها لكتابه (الحدائق الناضرة).

وباستطاعة الباحث استخلاص المنهج النظري للفقيه البحرانيﷺ وبكلّ خطوطه وقواعده من خلال كتاب (الحدائق).

أمّا منهجه واختلافه عن منهج من سبقه من أعلام الأخباريّة في المرحلة الأُولى أمثال الأسترآبادي، والكاشاني، والعامليين، فيمكننا أن نلخصه بما يلي[٢]:

أولا: في ظواهر القرآن الكريم:

تعرّض لذكر هذه المسألة في المقدّمة الثّالثة من (الحدائق) وذكرها بشيء من التّفصيل في (الدرّر النجفيّة)[٣]. قال: المقام الأول: «في الكتاب العزيز: «ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به في الأحكام الشّرعيّة والاعتماد عليه، حتّى صنف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهيّة وهي خمسمائة آية عندهم.

وأمّا الأخباريون، فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى مثل قوله: «قل هو الله أحد» إلاّ بتفسير من أصحاب العصمةﷺ. ومنهم من جوز ذلك، حتّى كاد يدعي المشاركة لأهل العصمةﷺ في تأويل مشكلاته وحلّ مبهماته.

والتّحقيق في المقام أن يقال: إنّ الأخبار متعارضة من الجانبين، ومتصادمة من الطّرفين، إلاّ أنّ أخبار المنع أكثر عدداً، واصرح دلالة».[٤]

ثمّ يذكر جملة من الرّوايات المتعارضة بنظره في المقام وبعد أن يطبق عليها

---

(١) انظر، الدّرر النجفية: ص ٨٧، الهامش رقم ٩، للسيد محمّد صادق بحر العلوم.

(٢) انظر: الفضلي (عبد الهادي)، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٤٥ ـ ٤٤٩، حيث استفدنا منه في بيان الخطوط العامّة لهذا المنهج، بتلخيص وتصرف في بعض العبارات.

(٣) انظر: الحدائق: ج ١، ص ٢٦؛ المقدّمة الثّالثة في مدارك الأحكام الشرّعية ؛ والدّرر النجفية: ص ١٧١.

(٤) الحدائق: ج ١، ص ٢٧، وانظر: ٣٠ وما بعدها.

قواعد التّعارض ينتهي إلى ترجيح روايات المنع، وردّ ما يعارضها.

وهذا يسلّمنا في النتيجة إلى أنّه يوحّد مصدري الكتاب والسّنة بسنّة أهل البيت عليهم السلام.[١]

وهي نفس النتيجة الّتي انتهى إليها الحر العاملي، حيث عقد لهذه المسألة باباً وعنوانه (عدم جواز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفة تفسيرها من الأئمة).[٢]

ثانياً: في تنويع الأخبار إلى أنواعه الأربعة المعروفة:

فقد ذهب إلى بطلان التّنويع، وعقد المقدّمة الثّانية من كتاب (الحدائق) لذلك وحاول ـ جاهداً ـ أن يثبت صحة جميع الأخبار وإبطال هذا الاصطلاح في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة وخَلُص إلى «ثبوت صحّة تلك الأخبار عندنا والوثوق بورودها عن أصحاب العصمة عليهم السلام».[٣]

ثالثاً: في اعتبار مرويات الكتب المعتبرة، وعدم اختصاص الصحّة بأخبارالكتب الأربعة:

ففي (تتمة) للمقدّمة الثّانية من مقدّمات (الحدائق) ذهب إلى عدم انحصار الصحّة في الكتب الأربعة المشهور.

ثمّ ينقل كلام المحدّث الجزائري في شرحه على التّهذيب، الذي يقول فيه: «والحقّ إنّ هذه الأصول الأربعة لم تستوف الأحكام كلّها، بل قد وجدنا كثيراً من الأحكام في غيرها، مثل عيون أخبار الرّضا، والأمالي، وكتاب الاحتجاج، ونحوها، فينبغي مراجعة هذه الكتب وأخذ الأحكام منها، ولا يقلّد العلماء في فتاويهم فإنّ أخذ الفتوى من دليلها هو الاجتهاد الحقيقي...».

---

(١) الفضلي، تأريخ التّشريع: ص ٤٤٦.

(٢) .انظر: الوسائل: ج ٢٧، ص١٧٦ ، كتاب القضاء، الباب الثالث عشر من أبواب صفات القاضيّ وما يقضي به.

(٣) انظر: الحدائق: ج ١، ص ١٤ ـ ٢٥، وكذلك الدرّر النجفية: ص ١٦٧.

ثمّ يضيف إلى تلك الكتب كتاب الفقه الرّضوي فيقول: «وخصوصاً كتاب الفقه الرّضوي... فأنّه اشتمل على مدارك كثيرة للأحكام، وقد خلت عنها هذه الأصول الأربعة وغيرها».

ثمّ يعقب على كلامه بقوله: «وقد أجاد فيها، وحرّر، وفصل، وأشاد وطبق المفصل، وعليه المعتمد والمعول».(١)

رابعاً: في الإجماع:

يذهب في مسألة الإجماع مذهب الأصوليّة، وتبنى قول المحقّق الحلّي في «المعتبر» الذي مفاده: «وأما الإجماع فهو عندنا حجّة بانضمام المعصوم...» إلاّ إنّه يشكّك في حصول هكذا إجماع بقوله «على أن تحقق هذا الإجماع في زمن الغيّبة متعذر، لتعذر ظهوره عليه السلام وعسر ضبطه العلماء على وجه يتحقق دخول قوله في جملة أقوالهم» ثمّ يقول: «... وعلى هذا فليس في عدّ الإجماع في الأدلّة إلاّ مجرد تكثير العدد وإطالة الطرّيق...».(٢)

خامساً: في دليل العقل والأصول المستفادة منه:

فإنّه يذهب إلى نفي اعتبار العقل مصدراً من مصادر الفقه.

كما أنّه يذهب إلى أنّ الأصول الفقهيّة المستفادة من دليل العقل ـ هي الأُخرى ـ غير معتبرة، والمعتبر عندّه هو الأصول المستفادة من أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

قال في المقدّمة الثّالثة من (الحدائق): «وأمّا الثّالث ـ من معاني الأصل وهو القاعدة ـ فإن كانت تلك القاعدة مستفادة من الكتاب والسنّة فلا إشكال في صحة البناء عليها، ومنها قولهم: الأصل في الأشياء الطّهارة ـ أيّ القاعدة المستفادة من النصوص، وهي قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» ـ تقتضي طهارة كلّ شيء».(٣)

---

(١) انظر: الحدائق: ج ١، ص ٢٥، كذلك الدّرر النجفية: ص ١٧٠.

(٢) انظر: الحدائق: ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦ و١٦٨؛ وانظر؛ الدّرر النجفية: ص ١٧٩.

(٣) انظر: الحدائق: ١ / ٢٤ كذلك ١ / ١٢٩ ـ ١٣٣، م ـ ن.

ولازم كلامه قدس سره عدم صحّة البناء على القاعدة المستفادة من غير الكتاب والسنّة، وهي المستفادة من دليل العقل.[١]

سادساً: في الاجتهاد والتّقليد:

لم يتعرّض الفقيه البحراني قدس سره إلى ذكر الاجتهاد والتّقليد، وما يتبنّاه فيهما من رأي في مقدّمات (الحدائق) ولا في (الدّرر).

إلاّ أنّ المتأمل في منهجه الاستدلالي يجزم بأنّه يقول بهما، شريطة أن يكون المجتهد أخبارياً في منهج استدلاله وطريقة فتواه.[٢]

وقد صرّح قدس سره بهذا المعنى في كتابه المعروف بـ (الكشكول) في مسألة القضاء لغير المجتهد عند فقد المجتهد، حيث قال: «بل الذي تضمّنته تلك الأخبار هو الرّجوع إلى من تمسك بذيل الكتاب والسنّة وأمن العثار، ومدار أحكامه إنّما هو عليهما في الإيرادوالإصدار، فالعمل بحكمه عمل بحكمهم عليهم السلام والراد عليه راد عليهم في حلال أو حرام».

وقال في المصدر نفسه: «إذا عرفت ذلك، فأعلم أنّ المأمور بتقليده في أحكامهم، والقبول عنه لما ينقل عنهم، هو الذي أشار إليه عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة بقوله: (ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...) ثمّ استشهد بروايات أُخرى، منها التّوقيع الوارد عن الإمام الحجّة (عج): «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله».[٣]

إلى هنا تنتهي هذه الجولة المختصرة في منهج المحدّث والفقيه الشّيخ يوسف البحراني واختلاف منهجه عن العلماء الأخباريين، الذين كانوا في المرحلة السّابقة

---

(١) الفضلي، عبد الهادي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ٤٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ٤٤٨.

(٣) البحراني (الشّيخ يوسف)، الكشكول: ج ١، ص ٩٤، ص ٩٦ ـ ٩٧، تحقيق: محمّد حسين الأعظمي.

على مرحلته، ومرد ذلك الاختلاف إلى أمرين:

الأوّل: جعله الإجماع من مصادر الفقه، ولو نظرياً.

ثانياً: قوله بالاجتهاد والتّقليد، وتقيّد ذلك بكون المجتهد إخبارياً في منهج استدلاله.[١]

وبهذا ننهي الكلام عن المرحلة الثّانية من مراحل المدرسة الأخباريّة.

المرحلة الثّالثة للحركة الأخباريّة: الأخبارية المتطرفة

تبدأ هذه المرحلة من مراحل المدرسة الأخباريّة بظهور الميرزا محمّد الأخباري (ت ١٢٣٢ هـ). وكان شديداً في آرائه، قاسياً في نقده للأصوليين، كما يظهر ذلك جلياً من خلال سيرته ومؤلّفاته.

ففي أيام الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨ هـ) عادت الحركة الأخباريّة إلى الظهور على السّاحة المعركة الفكريّة بقيادة محمّد بن عبد النّبي النيسابوري المعروف بالأخباري.

والميرزا الأخباري: هو محمّد بن عبد النّبي بن عبد الصّائغ بن عبد النّبي بن مير أحمد، ينتهي نسبه بالإمام محمّد الجواد عليه السلام.[٢]

ولد في الهند سنة (١١٧٨ هـ) وجاور الغري، ثمّ الحائر، ثمّ الكاظميّة، فقيل لأجل ذلك النيسابوري والداً، والأسترآبادي جدّاً، والهندي مولداً، والمشهدي نزلا.[٣]

تتلمذ للميرزا محمّد مهدي الموسوي الشّهرستاني، والآقا محمّد علي محمّد باقر البهبهاني، وأجازه الشّيخ موسى بن علي البحراني، كلّهم عن الشّيخ يوسف البحراني.[٤]

ومن سيرته يكتشف أنّه والشّيخ جعفر الكبير ـ كاشف الغطاء ـ كانا زميلي دراسة،

---

(١) انظر: الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٤٩.

(٢) انظر: ترجمته في الرّوضات: ج ٧، ص ٣٠، والذريعة: ج ١١، ص ٨٣.

(٣) الرّوضات: ج ٧، ص ٣٠.

(٤) الذرّيعة: ج ١١، ص ٨٣؛ وروضات الجنّات: ج ٧، ص ١٣٠.

ولكنّه نهج منهجاً سلفياً ـ أخبارياً ـ على خلاف الشّيخ جعفر، فتحول ذلك التمايز إلى نفور، اضطر الميرزا بعده إلى مغادرة العراق إلى الدّولة القاجارية، حيث كان الطّابع السّائد فيها هو الأخباريّة.

فوقع الشاه تحت تأثير (محمّد الأخباري) وأُخذ بقوة شخصيّته، وقد دفع هذا الشّيخ جعفر الكبير ـ مجتهد الأصوليّة انئذ بعد وفاة السيّد محمّد مهدي بحر العلوم في النجف سنة [١٢١٢ هـ] ـ واتباعه إلى أن يخفوا إلى إيران لمحاربة هذه الظّاهرة، وقد نجح الشّيخ جعفر في تصفية الحساب لصالحه، ثمّ غادر الميرزا إيران إلى الكاظميّة، حيث قتل هو وابنه الأكبر سنة (١٢٣٢ هـ).

كان الميرزا الأخباري شديداً على الأصوليين قاسياً في نقده لهم، متعسفاً في نقده لأفكارهم، كثير التّشنيّع على العلماء الأصوليين، وخاصّة ما ينقل عنه من كلام عن الوحيد البهبهاني، وعن الشّيخ جعفر كاشف الغطاء، ممّا لا يسع لنا نقله لفضاحته.[١]

من مؤلّفاته

كان الميرزا محمّد الأخباري موسوعي المعارف، حتّى قال عنه الخوانساري في الرّوضات:

«له يد طولى في الكلام والإلهيات، والفقه والأصول، وعلم التّطبيق والمعارف واللطائف».[٢]

وقد ترك الكثير من المؤلّفات وضاع البعض منها[٣] وقد توزعت مؤلّفاته على ميادين وموضوعات متعددة، منها ميدان التّشريع، ومنها ميدان الكلام والفلسفة، ومنها عن طبيعة الفعل الإنساني، وغيرها.

---

(١) كاشف الغطاء، محمّد حسين، العبقات العنبرية: ١٠٠ و١٨٤ تحقيق جودة القزويني؛ والتنكابني ـ قصص العلماء: ص ١٧٩ ؛ كذلك الخونساري، روضات الجنّات: ج ٧، ص ١٢٩.

(٢) انظر: الجابري، الفكر السّلفي الشّيعي: ص ٤٠١ الهامش، والخوانساري، الرّوضات: ج ٧، ص ١٣٠.

(٣) انظر: الميرزا روؤف جمال الدّين، مقدّمة كشف القناع عن عورة الإجماع؛ كذلك الروضات: ج ٧، ص ١٣٩.

ومن مؤلّفاته الّتي لها علاقة بالخلاف بين الأصوليين والأخباريّة:

١. منية المرتاد في ذكر نفاة الاجتهاد.

٢. الرسّالة البرهانيّة في الفرق بين الأحكام والموضوعات.[١]

٣. معاول العقول في قطع أساس الأصول.[٢]

٤. كشف القناع عن عورة الإجماع.

٥. مصادر الأنوار في الاجتهاد والأخبار.

وعشرات من الكتب الأُخرى، التّي تخص جوانب الحياة الفكريّة والثقافيّة.[٣]

منهج الميرزا محمّد الأخباري في الاستدلال:

لا يختلف منهج الميرزا الأخباري عن منهج سلفة الأمين الأسترآبادي.

فقد رفض مبدأ الاجتهاد في الشّريعة بأسلوب لا يخلو من نزعة فلسفيّة منطقيّة، كما رفض الأدوات العقليّة في التّشريع من قياس واستحسان، ومصالح مرسله... والملازمات العقليّة... كما رفض مبدأ المساواة بين المخطئ من المجتهدين والمصيب.

و وقف عند مفهوم الظّن في الفرعيّات، فاحتمل وروده في عمليّة ترجيح الأخبار فقط، ومن هنا رفض الظّن الاستنباطي للمجتهد.[٤]

كذلك عبّر عن أيمانه بأصالة طريقة المحدّثين من الاثني عشريّة... ووثّق ما خلص إليه مصنف والأصول الحديثية من أحاديث وأخبار، وخلص إلى القول: «وإذا أردنا سنداً فليس إلاّ اليقين والتبرك والاقتداء بسنّة السّلف، وربّما لم ينل

(١) الطهراني، آغابزرك، الذّريعة: ج ٦، ص ١٣٠ وج ١١، ص ١٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٢٠٨.

(٣) الجابري ـ الفكر السلفي: ٤٠٣ ـ ٤٢٠.

(٤) انظر: كشف القناع، للميرزا الأخباري، تحقيق روؤف جمال الدّين، وأيضاً مصادر الأنوار: ص٥١ ٥٣، تحقيق أحمد جمال الدّين.

بذكر سند فيه»، وانتهى إلى مدح رواة الحديث وأصحاب الأصول الأربعة، وكلّ من سلك المسلك السّلفي من القدماء، ومن ممثّلي الطريقة الأخبارية.[١]

وتكلّم الميرزا الأخبارى عن الاجتهاد في أكثر من مؤلّف ورسالة، وميز بين نوعين من الاجتهاد، الاجتهاد في محل الحكم، والاجتهاد في نفس الحكم، فرفض الأول، ومنع الثّاني.

ورفض مقولة العلاّمة الحلّي الّتي اعتمدها الاجتهاديون وهي: «إنّ ظنّية الطّريق لا تنافي علميّة الحكم» ويعتمد بدلها طريق اليقين الآتي عن المعصوم، حافظ الشّريعة الّتي تنزل بها الوحي من الله إلى النّبي محمّدﷺ ونقلها عنهم الرواة.[٢]

وهكذا نجد المنهج نفسه الذي نهجه الأمين الأسترآبادي يتجلى عند الميرزا الأخبارى بلا فرق بينهما إلاّ في اضافة أنّ التّقليد لا يكون إلاّ للأئمة المعصومين، ففي عصر الغيبة يقلّد الإمام المهدي وليس الفقهاء.

وقد ألّف أحد أحفاده وهو الميرزا عباس جمال الدّينﷺ في المسألة بعنوان «التّقليد للأئمة المعصومين»[٣] وقد طبع الكتاب في النجف سنة (١٩٥٨ م) مطبعة الآداب.

وكذلك للميرزا حسين جمال الدّين كتاب بعنوان (الدّر المنظوم في تقليد المعصوم).

هذه هي أهمّ معالم المرحلة الثّالثة والأخيرة للحركة الأخباريّة، حيث فرقنا بينها وبين المرحلتين السّابقتين على أساس من الاختلاف في المنهج، إذ أضافت هذه المرحلة للفكر الأخبارى وجوب تقليد المعصومعليه السلام.

---

(١) انظر: الجابري (علي حسين)، الفكر السلفي عند الشّيعة: ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، نقلا عن الرّسالة البرهانية للميرزا الأخبارى: ص ٣٥ ـ ٣٦ وص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ص ٤٠٥، عن الرّسالة البرهانية: ص ٢٤ ـ ٣٦.

(٣) انظر: الفضلي، تاريخ التّشريع الإسلامي: ص ٤٦٠ والجابري، الفكر السّلفي: ص ٤٢٩، ص ٤٤٢.

ولم يعد بعد القرنين الثّاني عشر والثالث عشر الهجريين وجود دراسي للفكر الأخبارى وفق مناهجه ومن كتب علمائهم بمراكز الدّراسات الإماميّة من حوزات علميّة وغيرها.

ويرجع هذا إلى العوامل التّالية:

١. عدم تدوين منهج فقهيّ كامل ـ من ناحية نظريّة ـ يحتوي الخطى والقواعد للدراسة الفقهيّة في إطار الفكر الأخباري، وما خلفته الحركة الأخبارية ما هو إلاّ نقد للمنهج الأصولي توزع في ثناياه شيء من قواعد المنهج الأخباري، باستثناء كتاب «الحدائق الناضرة» للشيّخ يوسف البحرانيﷺ الذي طبق فيه منهجه النظري من خلال عمليّة الاستدلال الفقهيّ.

٢. حملات الطّعن بالتّبديع والتّكفير الّتي شنّها أمثال الأمين الأسترآبادي والفيض الكاشاني، والميرزا محمّد الأخباري.

ذلك أن التّجربة التأريخيّة المتكرّرة اثبتت أنّ سلاح الطّعن بالتّبديع والتّكفير لا يكون في صالح قضيّة من يستعمله.

٣. مناهضة المدرسة الأصوليّة بقيادة الوحيد البهبهانيﷺ وتلامذته من أمثال الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء، والشّيخ حسن النجفي صاحب الجواهرﷺ وأمثالها ممّن كانت لهم زعامة قويّة فاعلة.

ولكن الأخباريّة ـ بعد هذا ـ تحوّلت من مدرسة فقهيّة ذات حضور ومنظور علميّين في مراكز الدّرس الفقهيّ الإماميّ إلى فرقة مذهبيّة ذات شعبتين هما:

١. الجماليّة: وتتميّز عن رصيفتها بنفيها للاجتهاد، وإيجابها التّقليد للمعصوم.

٢. البحرانيّة: وتتميّز عن الفرقة الأصولية بإيجابها الرّجوع في أمور التّقليد الشّرعي إلى الفقه الأخباري[١]،[٢].

---

(١) الشّيخ الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي ص ٤٦٠ ـ ٤٦١، بتصرف.

(٢) للتّوسع انظر: الجابري، الفكر السّلفي عند الشّيعة الاثنا عشرية: ص ٤١٤، ص ٤٣٧، وكاشف الغطاء، العبقات العنبرية: ص٨٦ وص١٨٣؛ والتنكابني، قصص العلماء: ص١٧٩؛ والخوانساري، روضات الجنّات: ج٧، ص١٢٩.

ملامح الافتراق بين الأصوليين والأخباريين:

أشرنا سابقاً من خلال حديثنا عن مراحل المدرسة الأخباريّة عن بعض محاور الخلاف بين المدرستين الأصوليّة والأخباريّة، ولكنها كانت إشارات مجملة تحتاج إلى نحو من التفصيل في أوجه هذه الفروق وعددها.

لقد حاول المحدِّث الفقيه الشّيخ يوسف البحرانيﷺ ـ وعلى طريقته المعتدلة ـ حصر هذه الفروق بين المدرستين في ثمانية فروق، ومع ذلك فهي باعتقاده لا تستحق أن تسمّى فروقاً؛ وذلك كما يقول: «لأنّ ما ذكروه من وجوه الفرق بينهما جلّه، بل كلّه عند التأمل لاتثمر فرقاً في المقام» و«إنّ هذه الفروق لا توجب تشنيّعاً ولا قدحاً لأنّه نظير الاختلاف الحاصل بين علماء كلّ الطّائفة».[1]

إلاّ أنّ الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ) ـ وهو من أقطاب الحركة الأخباريّة ـ يؤكّد وجود هذه الفوارق ويعتبر إنكارها عجز عن الاستدلال.

يقول في الفوائد الطّوسيّة: «وإعلم أنّ كثيراً ما تَقوّل من يتعصب لأهل الأصول أن النزاع بينهم وبين الأخباريين لفظي، وذلك عند العجز عن الاستدلال، وبعضهم يقول ذلك جهلا منه بمحل النزاع.

وينبغي أن يقال لهذا القائل: إذا كان النزاع لفظياً، فإنكارك على الأخباريين لا وجه له، بل هو إنكار على جميع الشّيعة، فلا يجوز التّشنيع على الأخباريين.. والحقّ في النزاع بينهم لفظي في مواضع يسيرة جّداً، لا في جميع المواضع ولا في أكثرها».[2]

إلاّ أنّ الملاحظ ـ بعد التّسليم بوجود محاور للخلاف بين المدرستين ـ إنّ نقاط الفرق هذه ليست محددة ولا مضبوطة، لا في حدودها ولا في عددها في كلمات الّذين بحثوا الموضوع من كلا المدرستين.

فعندما نرجع إلى التّراث الفكريّ الذي خلفته حركة النزاع بين المدرستين،

---

(١) البحراني (الشّيخ يوسف)، مقدّمة الحدائق النّاضرة: ج ١، ص ١٦٧.

(٢) الحر العاملي، الفوائد الطّوسية: الفائدة: ص ٩٢، في جواب رسالة الاجتهاد.

نجد أنّه بعد أعقاب الحملة العنيفة الّتي أثارها المحدّث الأسترآبادي وزاد عليها الميرزا الأخباري، ضد الحركة الاجتهادية وعلماء الأصول. قد أُلِّفت الكتب والمؤلّفات من الطّرفين في بيان وإحصاء هذه الفروق.

يقول المحقّق الخوانساري في الرّوضات: إنّ الشّيخ عبد الله بن صالح البحراني السّماهيجي (ت ١١٣٥ هـ) ذكر في كتابه «منية الممارسين في جوابات مولانا الشّيخ ياسين» في الفرق بين العالم الأخباري والمجتهدين أربعين وجهاً، أو ثلاثة وأربعين فرقاً.(١)

والشّيخ السّماهيجي من أقطاب الحركة الأخباريّة.

وذكر الميرزا محمّد الأخباري في كتابه «الطّهر الفاصل» تسعة وخمسين فرقاً بينهما.

أمّا الشّيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨ هـ) فقد ألفّ كتاباً خاصّاً في هذا الموضوع أطلق عليه اسم «الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين»(٢)، حيث ذكر الفروق فأنهاها إلى ثمانين فرقاً.

وقفزت بهذه الفروق مصادر متطرفة وأنهتها إلى ستة وثمّ انين فرقاً.(٣)

إلاّ أنّ هذا التّطرف في إكثار الفروق بين المدرستين فيه مبالغة واضحة، ولا يقصد بها إلاّ توسعة رقعة الخلاف بين المدرستين.

ولو تتبعنا مسائل الخلاف بين المدرستين لوجدناها تتعلق ببعض المسائل الأساسيّة الّتي تخص مصادر الاستنباط الفقهيّ.

ويمكن تلخيص هذه الفروق بما يلي:

أوّلا: عدم جواز استنباط الأحكام الشّرعيّة من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفة تفسيرها من الأئمة، لطروّ مخصّصات ومقيّدات من السّنة على عمومه ومطلقاته،

(١) الخوانساري، روضات الجنات: ج ٤، ص ٢٥٠، وانظر: الدّسفوري، محمّد بن فرج الله، فاروق الحقّ.

(٢) كاشف الغطاء، الشّيخ جعفر، الحق المبين: ج ١، ص ١٢٥.

(٣) انظر: الدّسفوري، فاروق الحقّ: ج ١، ص ٨٣.

ولما ورد من أحاديث ناهية عن تفسير القرآن بالرّأي[١] وهكذا وقفت الأخباريون عن العمل بظواهر القرآن الكريم.

أمّا المدرسة الأصوليّة فقد اعتمدت القرآن كمصدر أساسي من مصادر التّشريع، وبحثت الكتب الأصوليّة في دلالته، وما يحتاج في تعيين ظهوره، وتحديد المقصود من خلال استخدام الوّسائل العلميّة وبخاصّة ما يعرف بالأصول اللفظيّة وخلصت إلى أنّ ظواهر القرآن حجّة.[٢]

ثانياً: قطعية صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثية الأربعة وغيرها من قبيل فقه الرّضا عليه السلام[٣]، لاهتمام أصحابها بتدوين الرّوايات الّتي يمكن العمل بها والاحتجاج بها.

وعليه فلا يحتاج الفقيه إلى البحث عن اسناد الرّوايات الواردة في هذه الكتب، ولا يحتاج إلى التّقسيم الرّباعي للأحاديث.

هذا هو ملخص رأي المدرسة الأخباريّة.

أمّا الأصوليون فلهم رأي آخر، فهم لا يرون صحّة كلّ ما ورد في الكتب الأربعة ولا في غيرها، ومن هنا فهي تحتاج ـ وخاصّة في عصر الغيّبة بسبب اختفاء القرائن الّتي كانت تساعد على الوثوق بصدور الحديث ـ إلى تعرّف أحوال الرّواة، فوضعت لذلك كتب الرّجال.

ونوّعوا من أجل هذا الحديث إلى الأنواع الأربعة: الصّحيح والحسن والموثّق والضعيف، ويأخذون بالأولين أو بالثّلاثة الأول دون الأخير[٤]، أمّا عند الأخباريين، فينتهي تقسيم الحديث إلى الصّحيح والضعيف فقط.

---

(١) انظر: الحدائق: ج ١، ص ٢٦ المقدّمة الثّالثة في مدارك الأحكام، كذلك الدّرر النجفية: ص ١٧١، وكذلك السيد محمّد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) للتّوسع انظر: السيد الصّدر، دروس في علم الأصول، مبحث حجّية الظّهور، وكذلك السيد الهاشمي مباحث الدّليل اللفظي بحث حجّية الظّهور.

(٣) انظر: البحراني الحدائق: ج ١، ص ٢٥ والدّرر النجفية: ص ١٧٠.

(٤) الآصفي، مقدّمة رياض المسائل: ج ١، ص ١٠٦؛ الفضلي، تأريخ التّشريع الإسلامي: ٤٠٧.

ثالثاً: نفي حجّية الإجماع بجميع أنواعه وأقسامه المعروفة، أو التّشكيك في حصوله في عصر الغيّبة، وهو رأي معروف للأخباريين ولهم مناقشات حادة ومؤلّفات متعددة للردّ على المدرسة الأصوليّة.(١)

وفي المقابل أيضاً هنالك جملة من الرّسائل والمؤلّفات المختصة بدليل الإجماع(٢) من قبل الأصوليين، حيث يثبتون بالدّليل حجّيته ويتمسكون به كدليل، وهو المعروف عندهم بالإجماع (المحصّل) في مقابل الإجماع (المدركي) الذي لا يمكن التّمسك به كدليل.

رابعاً: عدم جريان البراءة في الشّبهات الحكميّة التّحريميّة، وهو رأي معروف عند الأخباريين، وذهبوا إلى وجوب الاحتياط مستدلين على ذلك بأدلّة روائيّة وخلصوا إلى أنّ الأشياء عندهم مبنية على التّثليث أي (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك).(٣)

أمّا الأصوليون فيذهبون إلى صحّة جريان البراءة في الشّبهات الحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة بالعقل والأدلّة النقليّة، والأشياء عندهم مبنية على الحلال والحرام.(٤)

خامساً: يحصر المجتهدون الرّعية في صنفين: مجتهد، أو مقلد.

أمّا الأخباريون فيرون الرّعية كلّها مقلِّدة للمعصوم، ولا يوجد مجتهد أصلاً.(٥)

سادساً: نفي حجّية حكم العقل، أو نفي الملازمة بين الحكم العقلي، والحكم الشّرعي.

---

(١) انظر: الميرزا الإخبارى، كشف القناع عن عورة الإجماع، ط. النجف مطبعة النعمان، تحقيق روؤف جمال الدّين، والحدائق: ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦، ص ١٦٨، والدّرر النجفية: ١٧٩.

(٢) انظر: الكاظمي، أسد الله، كشف القناع عن حجية الإجماع، والكتب الأصولية كالكفاية والقوانين.

(٣) انظر: الحدائق: ج ١، ص ٤٦.

(٤) انظر: فرائد الأصول، للشّيخ الأنصاري: ص ١٦٥ مبحث البراءة.

(٥) بحر العلوم، محمّد، الاجتهاد أصوله وأحكامه: ص ١٧٦، (مرجع سابق).

وقد اختلفت واضطربت كلمات الأخباريين بشكل يصعب على الباحث أن يستخرج من كلماتهم شيئاً محدّد المعالم ينسبه إليهم في هذا المجال، فالذي يبدو من بعضهم إنكار إدراك العقل للحُسْنِ والقُبح الواقعيين، وبعضهم يعترف بذلك إلاّ أنّهم ينكرون الملازمة بينه وبين حكم الشّرع، وبعضهم يعترف بالإدراك والملازمة إلاّ أنهّم ينكرون وجوب إطاعة الحكم الشّرعي الثّابت من طريق العقل.(١)

والظّاهر من كلمات أقطاب الحركة الأخباريّة، كالمحدّث الأسترآبادي، والسيّد نعمة الله الجزائري، والشّيخ يوسف البحراني، هو القول بعدم حجّية القطع الحاصل عن غير الكتاب والسنّة بعد حصوله.(٢)

يقول المحدّث الأسترآبادي: «إنّ مناط تعلق التّكاليف كلّها السّماع من الشّرع»(٣) كما أنّه يرى أنّ هناك فرقاً بين مسألة التّحسين والتّقبيح وبين حكم الشّرع، فالعقل لا يمكن الاعتماد عليه إلاّ في القضايا الضروريّة البديهيّة يقول: «بين المسألتين ـ أيّ مسألة التّحسين والتّقبيح ومسألة حكم الشّرع ـ بون بعيد، ألا ترى أنّ كثيراً من القبائح العقليّة ليس بحرام في الشّريعة، ونقيضه ليس بواجب في الشّريعة».(٤)

وفي نفس المعنى يصب كلام المحدّث الجزائري نعمة الله، حيث يقول: «فإن قلت عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها».(٥)

ويقول المحدّث البحراني: «أنّ الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها توقيفية تحتاج إلى السّماع من حافظ الشّرع، لقصور العقل المذكور عن الإطلاع على أغوارها».

---

(١) المظفر، أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٣٥، (مرجع سابق).

(٢) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ١٠٧، عن دراسات الأصول للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٤٦.

(٣) الفوائد المدنية : ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) المصدر النفسه.

(٥) انظر: فرائد الأصول: ص ٨؛ نقلا عن المحدّث الجزائري.

ثمّ قال: «نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التّوقيف فنقول: إن كان الدّليل العقليّ المتعلق بذلك بديهيّاً ظاهراً البداهة مثل: الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحّة العمل به».[١]

وتبعاً لاختلاف كلمات الأخباريين في نفي حجّية حكم العقل، أو نفي الملازمة، اختلفت كلمات بعض العلماء الأصوليين في عرضهم لآراء الأخباريين في خصوص دليل العقل.

ففي الوقت الذي ينسب الشّيخ الأنصاري إلى الأخباريين مقولة عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعيّة غير الضروريّة لكثرة الأشتباه والغلط فيها فلا يمكن الرّكون إلى شيء منها[٢]. معتمداً في ذلك على نصّ نقله عن المحدّث الأسترآبادي في الفوائد.[٣]

نجد المحقّق الآخوند الخراساني ينكر أن يكون مقصود الأخباريين إنكار حجّية القطع فيما إذا كان بمقدّمات عقليّة، وإنّما تتجة كلماتهم إلى منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء، وحكم الشّرع بوجوبه.[٤]

«ومهما يكن من أمر فلا شكّ أنّ الذي يستطيع الباحث أنّ يستخلصه من كلمات الأخباريين، ويطمئن إلى نسبته إليهم دون أن يضرّ بذلك اختلاف كلماتهم، هو القول بلزوم توسط الأوصياءﷺ في التّبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلا إلى مرتبة الفعليّة والباعثية، وإن كان ذلك الحكم واصلا إلى المكلف بطريق آخر».[٥]

وعلى هذا فلا يمكن الاعتماد ـ بناء على هذه الدّعوى ـ على العقل في الحكم والاجتهاد.

---

(١) الحدائق: ج ١، ص ١٣١.

(٢) الأنصاري ـ الرسائل: ص ٨.

(٣) انظر: الفوائد المدنية: ص ١٢٩.

(٤) الآخوند: كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٥) انظر: الخوئي (السيد أبو القاسم)، أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٠.

وبهذا يتحدد لنا موقف المدرسة الأخباريّة من دليل العقل وملازماته، وهم بهذا قد جمدوا على مصدرين فقط من مصادر التّشريع هما الكتاب والسنّة.

أمّا الأصوليون فإنّهم يرون أنّ العقل، مصدر من مصادر التّشريع، حيث استقر الوسط العلميّ الإماميّ على تربيع مصادر الفقه والحكم الشّرعي وهي: (الكتاب، والسنّة،والإجماع،والعقل).

وقالوا إنّ وظيفة العقل هو الكشف عن حكم التّشريع وليس تشريع الحكم.

ولم يعتمد الأصوليون على العقل بما أنّه مشرّع وحاكم، بل بما أنّه مُدرك ومُميز تميّزاً كاملا امتاز به الإنسان عن بقية الحيوانات.[1]

ومجال عمل العقل باعتباره دليلاً شرعيّاً أو كاشفاً عنه، في موردين:

الأوّل: حجّيته في مقام امتثال التّكليف الشّرعي، والحكم ببراءة المكلف من عهدة التّكليف.

الثّاني: اعتبار حكمه بما هو مدرك ومميز لموضوع حكمه، بحيث يستكشف منه حكم الشّارع، فلو فرضنا إدراك العقل للعلّة التامّة للحكم الشّرعي، فمن جهة علمنا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع، نعرف الحكم الشّرعي عن هذا الطّريق، ولا شك في حجّية العقل في هذا المورد.

ويعدّ من الرّجوع إلى العقل موارد التناقض، حيث يدرك العقل بالبداهة استحالة اجتماع النقيضين، وأنّه يستحيل أن يأمر الشّارع بشيء وينهى عنه أو يأمر بضده، فوجوب الشّيء يستلزم حرمة ضده ووجوب مقدّمته، وما إلى ذلك.[2]

والحقّ أنّ هذا ليس إدراكاً للحكم الشّرعي، وإنّما هو إدراك لملازماته.

هذه هي أهّم الفروق الأساسيّة بين المدرستين الأصوليّة والأخباريّة.

وقد ناقش المحدّث البحراني (الشّيخ يوسف) هذه الفروق نقاشاً علمياً يدل

(١) الغراوي، محسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين: ص ٢٠٥.

(٢) شمس الدّين (محمّد مهدي)، الاجتهاد والتّجديد: ص ٥٥، (مرجع سابق).

على أصالة فكريّة وروح موضوعيّة عاليّة.[١]

نسبة تحريم الاجتهاد إلى المدرسة الأخباريّة:

ومن خلال هذا العرض الموجز لنشأة الحركة الأخباريّة وأدوارها، وبواعثها النفسيّة والفكريّة والسياسيّة، وأوجه الفرق بينها وبين المدرسة الأصوليّة، يتضح للباحث أنّ نسبة نفي الاجتهاد، أو حرمة الاجتهاد للمدرسة الأخباريّة نسبة غير دقيقة بدليل:

إنّ النزاع الأساسي بين المدرستين منحصر في خصوص أدلّة التّشريع، وهي عند الأخبارى لا تتعدى الكتاب والسنّة، وعند الأصولي أربعة، أىّ بإضافة الإجماع والعقل.

وعلى هذا فإطلاق كلمة الاجتهاد جار حتى على من اقتصر في استنباط الأحكام على الدّليلين الأوّلين، لأنّ استفادة الحكم الشّرعي منهما تحتاج إلى ملكة، وهذه الملكة هي الاجتهاد.

فالفقيه الأخباري مجتهد دون أن يصرّح بذلك، لأنّه عندما يحاول الرّجوع إلى المصدرين الأساسيين ـ عند كلّ المذاهب الإسلاميّة ـ لابدّ أن يتمتّع بملكة يستطيع بها أن يفهم الحكم الشّرعي، وينقله لمقلّده، وإلاّ لما كانت له ميزة على غيره.

وهذه القابليّة عندما يعملها في استنباط الأحكام فهو في الواقع قد أعمل ملكته في حدود المصادر الّتي اعتمد عليها، وبهذا يكون مجتهداً.

يقول المرحوم الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء: «والأخباريّة إن لم يجتهدوا في المقدّمات الّتي يتوقف عليها فهم الأخبار والرّوايات خرجوا عن طريقة الإماميّة، فمرجع الطّرفين إلى ما روي عن سادات الثّقلين، فالمجتهد أخباري عند التّحقيق، والأخباري مجتهد بعد النظر الدّقيق.

إذ لا نزاع بيننا في أصول الدّين، ولا مانع عندنا من الرّجوع إلى الطّرفين في معرفة حكم ربّ العالمين، وإنّما جعل كلّ اسم على حدّه لحصول الخلاف بينهم في

(١) للتّوسع انظر: مقدّمات الحدائق الناضرة، ج ١، كذلك الدّرر النجفية، للمؤلّف نفسه.

مسائل متعددة».[١]

وعلى هذه فان نسبة تحريم الاجتهاد للمدرسة الأخباريّة نسبة غير دقيقة وغير صحيحة وعملهم يخالف هذه الدّعوى.

من محاسن ظهور الحركة الأخباريّة:

رغم الصّدمة العنيفة الّتي مني بها علم الأصول خاصّة، ومدرسة الاجتهاد الإماميّ عامّة، والتّي أعاقت حركة نموه المتكاملة وعرضته لحملة شديدة، لانشغالها بالصّراع العنيف مع الحركة الأخباريّة، والتّي امتدت إلى أكثر من قرنين من الزّمن.

رغم كل ذلك، نجد أنّ هذه الفترة الزّمنية قد شهدت اتّجاهاً إيجابياً موفقاً تمثّل في حركة علميّة نشطة من أقطاب المدرستين معاً.

وقد تمثّل هذا النشاط العلميّ في اتّجاهين رئيسين:

الأوّل: الاتّجاه الموسوعي الرّوائي.

الثّاني: الاتّجاه الأصولي.

وفيما يلي بيان لكلا الاتّجاهين:

الحركة الأخباريّة ونزعة التّأليف الموسوعي الرّوائي:

بعد أنّ رفض الأخباريون فكرة تربيع الحديث، لأنّ الأحاديث عندهم إمّا صحيحة، أو محفوفة بالقرائن الدّالة على صحّتها، واعتبروا أحاديث «الكتب الأربعة» قطعية السّند، أو موثوقة الصّدور، معرضين بذلك عن علم الدّراية... .

من هنا فقد ظهرت عندهم نزعة الاهتمام بالحديث، وشروحه في هذه الفترة الزّمنية، وشهدت السّاحة العلميّة حركة نشطة لجمع الأحاديث، وتأليف الموسوعات الضخمة في الرّوايات والأخبار.

---

(١) كاشف الغطاء (الشّيخ جعفر الكبير)، الحقّ المبين: ص ٣، والسيد بحر العلوم ـ محمّد، الاجتهاد أصوله وأحكامه: ص ١٨٢.

وكان لأقطاب علماء المدرسة الأخباريّة الدّور الأساسي لظهور الموسوعات الحديثية والّتي من أهمها:

كتاب الوافي: الذي ألفه محمّد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) والمشتمل على الأحاديث التّي جاءت في الكتب الأربعة[١] مع إسقاط المتكرّر فيها.

كما قدّم محمّد بن الحسن الحر العاملي المتوفى سنة (١١٠٤ هـ) كتابه «تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة»[٢] الذي جمع فيه عدّداً كبيراً من الرّوايات المرتبطة بأبواب الفقه، ورتبها ترتيباً موضوعياً رائعاً، ويعد الوسائل من أهمّ المراجع والمصادر الحديثية عند فقهاء الشّيعة.

وألّف محمّد باقر المجلسي المتوفى سنة (١١١٠ هـ) كتاب بحار الأنوار وهو أكبر موسوعة اهتمت بجمع الحديث على الإطلاق.[٣]

كذلك كتب السيّد هاشم البحراني المتوفى في حدود سنة (١١٠٧ هـ). كتابه البرهان في تفسير القرآن جمع فيه المأثور من الروايات في تفسير القرآن.[٤]

يقول السيّد الشّهيد الصّدر﵀ معللا هذه الظّاهرة ومبرزاً للأسباب الموضوعيّة الدّاعية لظهور هذه النزعة ـ نزعة التأليف الموسوعي للحديث ـ عند أقطاب الحركة الأخباريّة، وتأثيرات ذلك السّلبيّة والأيجابيّة على عمليّة الاستنباط.

«... هذا الاتّجاه العامّ في تلك الفترة إلى التّأليف في الحديث لا يعني أنّ الحركة الأخباريّة كانت هي السّبب لخلقه وإن كانت عاملا مساعداً في أكبر الظّن، بالرّغم

(١) وقد طبع الكتاب عدّة طبعات في العراق وإيران، آخرها في مدينة إصفهان بـ (٢٦) مجلداً.

(٢) طبع الكتاب طباعة محقّقة في (٢٠) مجلداً، وأُعيد تحقيقه وطبعه في (٣٠) مجلداً في مؤسّسة آل البيت.

(٣) طبع في (١١٠) مجلداً في طهران، واعيدت طباعته في بيروت عام (١٩٨٤ م) ثمّ طبع في (٤٠) مجلداً كبيراً.

(٤) طبع في إيران في (٥) مجلدات ضخمة تضم مقدّمة التّفسير، واعيد طبعه محققاً في بيروت عام (١٩٩٩ م).

من أنّ بعض أقطاب ذلك الاتّجاه لم يكونوا إخباريين، وإنّما تكوّن هذا الاتّجاه العامّ نتيجة لعدّة أسباب:

ومن أهمّها إنّ كتباً عدّيدة في الرّوايات اكتشفت خلال القرون الّتي اعقبت الشّيخ الطوّسي ـ لم تكن مندرجة في كتب الحديث الأربعة[1] عند الشّيعة، ولهذا كان لابدّ لهذه الكتب المتفرقة من موسوعات جديدة تضمها، وتستوعب كلّ ما كشف عنه الفحص والبحث العلميّ من روايات وكتب أحاديث.

وعلى هذا الضوء يمكن أن نعتبر العمل في وضع تلك الموسوعات الضخمة الّتي أنجزت في تلك الفترة، عاملا من العوامل الّتي عارضت نمو البحث الأصولي إلى صف الحركة الأخباريّة، ولكنّه عمل مبارك على أيّ حال؛ لأنّ وضع تلك الموسوعات كان من مصلحة عمليّة الاستنباط نفسها الّتي يخدمها علم الأصول».[2]

الاتّجاه الأصولي خلال هذه المرحلة:

على الرّغم من الصّدمة العنيفة الّتي مني بها البحث الأصولي خلال تلك المرحلة الحرجة، والّتي استهدف بها أصل وجوده، وعرضته لحملة شديدة، إلاّ أنّ جذوة هذا العلم لم تنطفىء نهائياً، ولم يتوقف علماء المدرسة الأصوليّة عن البحث والتّحقيق في العناصر المشتركة لعمليّة الاستنباط الفقهيّة، ورفد البحث الأصولي ببحوث وتحقيقات جديدة كان لها أكبر الأثر في تأريخ علم الأصول فيما بعد.

ومن أبرز من عاصر هذه الفترة الحرجة من الأصوليين، والذين لهم مؤلّفات أصوليّة مدوّنة يمكن أن نشير إلى:

الملاّ عبد الله التّوني، المعروف بالفاضل التّوني المتوفى سنة (١٠٧١ هـ)صاحب

---

(١) يمكن الإشارة إلى كتاب الفقه الرّضوي الذي عثر عليه في الهند. انظر: مستدرك الوسائل، والسيد الجزائري ﷺ في شرحه على التّهذيب، كذلك يمكن الإشارة إلى كتب أُخرى مثل الأمالي، وعيون أخبار الرّضا، والاحتجاج... .

(٢) الصّدر (السيد محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٨٢ ـ ٨٣، (مرجع سابق).

كتاب «الوافية» وهو من المتون الأصوليّة الدّقيقة، تشهد لصاحبها بالفضل والعلم والتّدقيق.[١]

وجاء من بعده المحقّق الجليل السيّد حسن الخوانساري المتوفى سنة (١٠٩٨ هـ) وكان على قدر كبير من النبوغ والدّقة، فأمد الفكر الأصولي بقوّة جديدة ويظهر ذلك جلياً من خلال أفكاره، الأصوليّة في كتابه الفقهيّ (مشارق الشّموس) وهو شرح لكتاب الدروس الشّرعيّة للشّهيد الأوّل.

وفي عصر الخوانساري كان المحقّق محمّد بن الحسن الشّيرواني المتوفى سنة (١٠٩٨ هـ) يكتب حاشيته القيمة على كتاب المعالم.

ونجد خلال هذه الفترة أيضاً بحثين أصوليين:

أحدهما: قام به جمال الدّين بن السيّد حسين الخوانساري، إذ كتب تعليقاً على شرح المختصر للعضدي، وقد شهد له الشّيخ الأنصاري في الرّسائل بالسّبق إلى بعض الأفكار الأصوليّة.

والآخر السيّد صدر الدّين القمي، الذي تلمذ على جمال الدّين، وكتب شرحاً لوافية التّوني، ودرس عنده الأستاذ الوحيد البهبهاني وتوفي سنة (١٠٧١ هـ).

يقول السيّد الشّهيد الصّدر: «والواقع أنّ الخوانساري الكبير، ومعاصره الشّيرواني، وابنه جمال الدّين، وتلميذ ولده صدر الدّين ـ بالرغم من أنّهم عاشوا فترة زعزعة الحركة الأخباريّة للبحث الأصولي وانتشار العمل بالأحاديث ـ كانوا عوامل رفع التفكير الأصولي، وقد مهدوا ببحوثهم لظهور مدرسة الأستاذ الوحيد البهبهاني، الّتي افتتحت عصراً جديداً في تأريخ العلم.

وبهذا يمكن اعتبار تلك البحوث البذور الأساسيّة لظهور هذه المدرسة، والحلقة الأخيرة الّتي اكسبت الفكر العلميّ في العصر الثّاني الاستعداد للانتقال إلى عصر ثالث».[٢]

---

(١) وقد عرّفنا بالمؤلِف والمُؤلَف سابقاً.

(٢) الصّدر (محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٨٤ ـ ٨٥.

انتصار علم الأصول وانحسار الاتّجاه الأخباري:

لقد انطلقت الحركة الأخباريّة في منهجها الفكريّ، وشكّلت تياراً عاصفاً، وتمكّنت من شقّ المدرسة الفقهيّة عند الشّيعة الإماميّة إلى شطرين متصارعين، في فترة زمنية امتدت إلى قرابة القرنين من الزّمن.

والمنهج الفكريّ للحركة الأخباريّة، ومنهجها في الاستنباط والاستدلال الفقهيّ، يخالف منهج المذهب الإماميّ الاثني عشري، ومدرسته في الاجتهاد الّتي أسسها فقهاء هذا المذهب بتوجيه ورعاية أهل البيت عليهم السلام.

ولهذا تصدى المجتهدون الشّيعة لهذه المدرسة، الأخباريّة لما تشكّله من خطر جسيم على حركة الاجتهاد، وعلى الفهم السّليم لدّين الله وشريعته.

وشهدت ساحة الصّراع بين المدرستين مواجهات عنيفة، وصلت إلى درجة التّكفير والتّبديع من جهة، وبين ممارسة الفتيا ضد الطّرف الآخر بحرمة الاقتداء بهم في ممارسات الشّعائر الدّينيّة العباديّة[1]، او حرمة الحضور في دروسهم وأبحاثهم من جهة أُخرى، ممّا أدّى ببعض التّلامذة إلى الحضور سرّاً[2] في درس الشّيخ البحراني. ويحدثنا تأريخ الصّراع بين المدرستين بأنّ أعنف المواجهات الفكريّة، هي تلك الّتي حصلت في كربلاء بين الشّيخ يوسف البحراني ممثّل الاتّجاه الأخباري من جهة، وبين الوحيد البهبهاني ممثّل الاتّجاه الأصوليّ من جهة ثانية.

وقد تمكّن الوحيد البهبهاني من ربح المعركة الفكريّة لمصلحة مدرسة الاجتهاد والأصول، وبدأت المدرسة الأخباريّة بالانحسار والإنزواء، ولم تستعد نشاطها بعد ذلك، إلاّ في فترة ظهور الميرزا محمّد الأخباري، حيث تصدى له تلامذة الوحيد من أمثال الشّيخ جعفر كاشف الغطاء، والشّيخ حسن صاحب الجواهر.

ويعود سبب انحسار المدرسة الأخباريّة إلى جملة عوامل ذكر بعضها السيّد

---

(١) انظر: الخوانساري ـ روضات الجنّات: ج ٤، ص ٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه.

الشّهيد الصّدر في دراسته القيّمة لهذه الظّاهرة.[1]

يقول السيّد الشّهيد تَتَنُّ:

«وقد قُدِّرَ للاتّجاه الأخباري في القرن الثّاني عشر أن يتخذ من كربلاء نقطة إرتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدد الكبير «محمّد باقر البهبهاني» المتوفى سنة (١٢٠٦ هـ) وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخباريّة والانتصار لعلم الأصول، حتّى تضاءل الاتّجاه الأخباري ومني بالهزيمة، وقد قامت هذه المدرسة إلى جانب ذلك بتنمية الفكر العلميّ، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى، حتّى أنّ بالامكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة الّتي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حداً فاصلا بين عصرين من تأريخ الفكر العلميّ في الفقه والأصول.

وقد يكون هذا الدّور الإيجابي الذي قامت به هذه المدرسة، فافتتحت بذلك عصراً جديداً في تأريخ العلم متأثراً بعدّة عوامل:

منها: عامل ردّ الفعل الذي أوجدته الحركة الأخباريّة، وبخاصّة حين جمعها مكان واحد ككربلاء بالحوزة الأصوليّة، الأمر الذي يؤدي بطبيعته إلى شدّة الاحتكاك وتضاعف ردّ الفعل.

ومنها: إنّ الحاجة إلى وضع موسوعات جديدة في الحديث كانت قد اشبعت، ولم يبق بعد وضع الوسائل والوافي والبحار، إلاّ أنّ يواصل العلم نشاطه الفكريّ مستفيداً من تلك الموسوعات في عملية الاستنباط.

ومنها: إنّ الاتّجاه الفلسفيّ في التّفكير، الذي كان الخوانساري قد وضع أحدى بذوره الأساسيّة، زوّد الفكر العلميّ بطاقة جديدة للنمو وفتح مجالا جديداً للإبداع، وكانت مدرسة البهبهاني هي الوارثة لهذا الاتّجاه.

ومنها: عامل المكان، فإنّ مدرسة الوحيد نشأت على مقربة من المركز الرئيسي

(١) ذكرنا سابقاً بعض هذه العوامل.

للحوزة ـ وهو النجف ـ فكان قربها المكاني هذا سبباً لاستمرارها ومواصلة جهودها عبر طبقات متعاقبة من الأساتذة والتّلاميذ.. وبهذا كانت مدرسة البهبهاني تمتاز عن المدارس العديدة الّتي كانت تقوم هنا وهناك بعيداً عن المركز وتتلاشى بموت رائدها.[١]

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره السيّد الشّهيدﷺ عوامل أُخرى مكنت الشّيخ الوحيد البهبهاني في حركته الإصلاحيّة العمليّة.

ومن هذه العوامل:

١. الموقف المعتدل للشّيخ يوسف البحرانيﷺ اتّجاه الصّراع بين المدرستين:

حيث اتّصفت شخصيّة الشّيخ المحدّث البحرانيﷺ بخصائص أخلاقيّة وإيمانيّة عالية[٢]، كان لها، الدّور الكبير في نجاح الوحيد البهبهاني في حركته الإصلاحيّة العلميّة، وفي مواجهته للحركة الأخباريّة والانتصار عليها.

ومن أهمّ هذه الخصائص:

أوّلا ـ الإحساس بالمسؤوليّة:

لقد انطلق المحدّث البحرانيﷺ في تعامله مع مفردات الصّراع الأخباري الأصولي من منطلق المسؤوليّة الشّرعيّة، وبدأ يعمل بموجب هذا الوّعي وهذه المسؤوليّة على تضييق رقعة الخلاف وإزالة الحواجز الّتي أقيمت داخل هذه المدرسة بين هاتين الفئتين بدلا من التّصعيد لمفردات الصّراع أو تجريد لسان التّشنّيع أو التّكفير للطّرف الآخر.[٣]

«والحقيقة إنّ هذا الموقف الذي وقفه الشّيخ يوسف من هذا الصّراع كان له تأثير بالغ الأهمية في إعادة الانسجام إلى مدرسة أهل البيت، وإزالة التّطرف الذي أصاب هذه المدرسة في فترة الصّراع، وعودة الاعتدال والعقلانيّة إلى هذه المدرسة».[٤]

---

(١) الصّدر (محمّد باقر)، المعالم الجديدة: ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) قد أشرنا سابقاً إلى بعض من هذه الخصائص في شخصية الفقيه والمحدّث البحرانيﷺ.

(٣) انظر: الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٦٧، المقدّمة الثانية عشر.

(٤) الأصفي (محمّد مهدي)، رياض المسائل: ج ١، ص ٩٨ المقدّمة.

ثانياً ـ الوَرع والتقوى والتّجرد عن الأَنا:

تدل مواقف الشّيخ البحرانيﷺ من خلال مواجهته للصّراع الدّائر بين المدرستين، إنّ هذا الفقيه الجليل كان في غاية من الوَرع والتّقوى والتّجرّد عن الأنا، لا ينالها إلاّ ذو حظ عظيم من الإخلاص لله تعالى.

فمما يُروى من سيرة هذا الفقيه الجليل أنّه رغم الصّراع الطّويل الذي خاضه مع الوحيد البهبهاني في أمر الأصول والاجتهاد، أوصى أن يصلي عليه بعد وفاته الوحيد البهبهاني دون غيره من معاصريه، رغم أنّ الوحيد قد أفتى بحرمة الاقتداء بالشّيخ البحراني في الصلاة.(١)

ورغم أنّ الوحيد قد أفتى بحرمة حضور درس الشّيخ البحراني، وشدّد الملامة على كلّ من حضر في مجلس إفادته، بحيث نقل «إن ابن أخته صاحب «رياض المسائل»، كان من خوفه يدخل على ذلك الجناب ـ أي الشّيخ يوسف ـ ويقرأ عليه ما كان يقرأ عليه ليلاً ومتخفياً لا جهراً».(٢)

إلاّ أنّ الشّيخ يوسفﷺ لم يتخذ نفس الموقف تجاه درس الشّيخ الوحيد، بل سمح لطلابه ومريديه بحضور درس الوحيد «فلم يمض مدّة حتّى استقطب فضلاء طلاب الشّيخ يوسف البحراني، كالسيّد مهدي بحر العلوم، والسيّد مهدي الشّهرستاني، وتحوّل جمع من تلامذة الشّيخ يوسف من درسه إلى درس الوحيد البهبهاني».(٣)

بل وصلت حالة التّجرد عن الأنا عند الشّيخ يوسف البحراني إلى درجة عاليّة جداً حتّى يقال: إنّه ـ أي الوحيد ـ ارتقى منبر درس الشّيخ يوسف البحراني وباحث تلامذته مدّة ثلاثة أيام، فعدل ثلثا التّلاميذ إلى مذهب الأصوليّة.(٤)

---

(١) انظر: الخوانساري ـ روضات الجّنات: ج ٤، ص ٤٠٢.

(٢) الخوانساري، روضات الجنّات: ج ٨، ص ٢٠٣.

(٣) الآصفي، مرجع سابق: ج ١، ص ٩٩.

(٤) تنقيح المقال: ص ٢، ترجمة البهبهاني.

ثالثاً ـ ابتغاء الحقّ ونبذ التطرّف:

وهذه سمة أُخرى تحلى بها هذا الفقيه الجليل حيث إنّه كان رائده الحقّ، وسلوكه الاعتدال، وهذا ما نلاحظه من خلال شجبه للتّطرف الذي كان من المحدّث الأسترآبادي والفيض الكاشاني وأمثالهما.[١]

ولابدّ أن نقول مرة أُخرى اعترافاً بالفضل للشّيخ يوسف مؤلّف «الحدائق»:

أنّ تقوى الشّيخ وخلوصه وصدقه وابتغاءه للحقّ كان من أهمّ عوامل هذا الانقلاب الفكريّ الذي جرى على يد الوحيد في كربلاء.

ولو كان الشّيخ يوسف من موقعه العلميّ والاجتماعي يريد أن يجادل الوحيد، ويظهر عليه، لطالت محنة هذه المدرسة الفقهيّة، واتسعت مساحة الخلاف فيها، وتعمق فيها الخلاف، ولكن الشّيخ يوسف كان يؤثر رضا الله والحقّ على أي شيء آخر.[٢]

٢. تلاشي شبهات الأخباريين:

إنّ الشّبهات الّتي انطلق منها الأخباريون في حملتهم ضد المدرسة الأصوليّة واقطابها أخذت تتلاشى بمرور الزّمن، فلم يعد إلغاء وظيفة المجتهد، أو النظر إلى الاجتهاد على أنّه بدعة تسربت إلى المذهب الاثني عشري، قضيّة تستوجب النقض بعد ما ثبت استمرار خط الاجتهاد عمليّاً.

كما أنّ (المجتهد) برهن على أنّه ليس وعاء ناقلا للأحاديث فحسب، وإنّما هو مستفيد منها في عملية استنباط الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها التّفصيليّة وإعمال الملكة.

الوجه الآخر للحركة الأخباريّة:

بعد انتصار الاتّجاه الأصولي، وانحسار الحركة الأخباريّة، اتخذ هذا التّيار وجهاً

---

(١) انظر: لؤلؤة البحرين، للمصنف: ص ١١٧ ـ ١١٨، ص ١٢١ والدّرر النجفية للمصنف: ص٨٧.

(٢) الأصفي، مرجع سابق: ج ١، ص ١٠٠.

آخر للمواجهة مع التّيار الأصولي، وقد تمثّل ذلك بتيار (الشّيخيّة) نسبة إلى الشّيخ أحمد الإحسائي (ت ١٢٤١ هـ) ثمّ تبلور على يد تلميذه كاظم الرّشتي (ت ١٢٥٩ هـ) وصار يسمى بـ(الرّشتية) وذلك بعد كسر شوكة الحركة الأخباريّة الّتي انتهت بقتل الميرزا محمّد الأخباري سنة (١٢٣٢ هـ).

وقد بدأ الاتّجاه (الرّشتي) ينحو منحىً من التّعقيد الفكريّ يتلائم والمرحلة السّائدة ذلك الوقت، وقد لقب أصحاب هذا الاتّجاه بـ (الكشفيّة) نسبة إلى الكشف والإلهام الذي يدّعيه أصحاب هذه الطّريقة، وهي طريقة مبناها على التّعمق في ظواهر الشّريعة، وادّعاء الكشف، كما ادعاه جماعة من مشايخ الصّوفية وهوّلوا به، وتكلموا بكلمات مبهمة، وشطحوا شطحات خارجة عمّا يعرفه النّاس ويفهمونه.[1]

والفكر الشّيخي أو الرّشتي يحتاج إلى دراسة مفصّلة وعميقة في ثنايا ومباني المنهج الذي تبناه الشّيخ أحمد الأحسائي، والذي يعتبر دوره في تشيّد الفكر الشّيخي كدور الميرزا الأمين الأسترآبادي في تشيّد الفكر الأخباري.

وهذه الدّراسة لها مجال آخر خارج نطاق أبحاث هذه الرّسالة.

---

(١) الأمين (محسن)، أعيان الشّيعة: ج ٢، ص ٥٨٩.

الفصل الحادي عشر

(الدّور الخامس)
مرحلة الاعتدال أو «عصر الكمال العلميّ»

عناوين الفصل:

مرحلة الاعتدال أو «عصر الكمال العلميّ»:

١. تحديد المرحلة.

٢. رائد المرحلة الشّيخ الوحيد البهبهاني في سطور.

٣. جهود الوحيد البهبهاني العلميّة:

- تربية النخبة من الفقهاء الأصوليين.
- التّصدي للحركة الأخباريّة.

٤. من ملامح هذه المرحلة.

- القضاء على الحركة الأخباريّة.
- ظهور الابتكارات الأصوليّة.
- بروز حركة التّأليف الواسعة.

٥. من أهمّ فقهاء هذه المرحلة.

الدور الخامس: مرحلة الاعتدال أو «عصر الكمال العلميّ»

تحديد المرحلة:

تبدأ هذه المرحلة من مراحل تطوّر الاجتهاد عند الإماميّة الاثني عشريّة من منتصف القرن الثّاني عشر الهجري تقريباً، وتستمر حتّى منتصف القرن الثّالث عشر. وهذه الدّورة والمرحلة المباركة تبدأ باستاذ الكلّ العلاّمة الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ/ ١٧٩١ م)، وتستمر حتّى زمن الشّيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ/ ١٨٦٤ م).

وقد بلغ الفقه الاجتهادي الشّيعي في هذه المرحلة درجة عاليّة من الدّقة والضبط، وإحْكام الأُسس، وتفريع الفروع، وجودة الاستنباط، وظهر فيها أجيال من الفقهاء الأصوليين، ممن قام بالفقه الاجتهادي وبلغ به القمة السّامقة، والّتي نعيش في ظلالها في الوقت الحاضر من خلال البحث والتّحقيق في مبانيهم الاجتهاديّة والأصوليّة.

ويمكن للباحث أن يطلق على هذه المرحلة بـ (مرحلة الاعتدال) حيث عادت حركة الاجتهاد الفقهيّ الإماميّ إلى حركتها التّكامليّة السّويّة المعتدلة بعد صراع مرير بين اتجاهين متطرّفين دام ما يقرب قرنين من الزّمن.

كما يمكن أن يطلق على هذه المرحلة بـ (مرحلة تكامل الاجتهاد) لما ظهر فيها من إبتكارات أُصوليّة وفقهيّة استدلاليّة كان لها الدوّر الكبير في إرساء دعائم الفقه وإحياء المنهج الاجتهاديّ المتكامل.

ومن أهمّ فقهاء هذه المرحلة، وفارس مضمارها، ومشيّد بنيانها، هو الشّيخ

الوحيد البهبهاني﵀.

رائد المرحلة الشّيخ الوحيد البهبهاني﵀ في سطور:

هو محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني الحائري الملقب بالوحيد والمتوفى سنة (١٢٠٦هـ/ ١٩٧١م) على أصح الأقوال.(١)

ترجمه الميرزا النّوري في خاتمة المستدرك فوصفه بـ«الاستاذ الأكبر، مروّج الدين في رأس المائة الثّالثة عشرة» ثمّ قال: قال (معاصره) الشّيخ عبد النّبي القزويني في (تتميم أمل الآمل) بعد التّرجمة له: «فقيه العصر، فريد الدّهر، صاحب الفكر العميق، والذّهن الدّقيق، صرف عمره في اقتناء العلوم واكتساب المعارف الدّقائق، وتكميل النفس بالعلم بالحقائق، فحباه الله باستعداده علوماً لم يسبقه فيها أحد من المتقدمين، ولا يلحقه أحد من المتأخرين إلاّ بالأخذ منه...».(٢)

وقد حصل هذا الفقيه على لقب (مجدّد) الفقه الاثني عشري، لأنّ عصره أصبح فاصلا لعصر جديد من عصور مدرسة الاجتهاد أُطلق عليه بـ «عصر الكمال العلميّ».(٣)

وقد أصبحت مدينة (كربلاء) بفضل وجود هذا العَلَم وفي عصره عاصمة من العواصم العلميّة الّتي ضاهت مراكز العلم الشّيعيّة الأُخرى، وبقيت محافظة على مركزها العلميّ قرابة قرن من الزّمن، وذلك بعد وفاة محمّد شريف المازندراني عام (١٢٤٥ هـ)، الذي قيل إنّ حضّار درسه كانوا يقاربون الألف طالب.(٤)

يقول الشّيخ الطّهراني في ترجمة الوحيد في الكرام البرّرة:

«لما ورد المترجم كربلاء المشرفّة قام بأعباء الخلافة، ونهض بتكاليف الزّعامة

---

(١) هنالك أقوال أُخرى في سنة وفاته، انظر: المامقاني تنقيح المقال: ج ٢، ص ٨٥، والقمّي، الفوائد الرّضوية: ص ٤٠٥، والأمين، أعيان الشّيعة: ج ٩، ص ١٨٢، والزّركلي، الأعلام: ج ٦، ص ٤٩.

(٢) انظر: الميرزا النّوري، مستدرك الوسائل، الخاتمة: ج ٣، ص ٣٨٤.

(٣) انظر: الشّهيد الصّدر، المعالم الجديدة: ص ٨٨.

(٤) انظر: مقدّمة محمّد رضا المظفر على كتاب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ١، ص ٩.

والإمامة، ونشر العلم بها، واشتهر تحقيقه وتدقيقه، وبانت للملأ مكانته السّامية، وعلمه الكثير، فانتهت إليه زعامة الشّيعة ورئاسة المذهب الإماميّ في سائر الأقطار، وخضع له جميع علماء عصره، وشهدوا له بالتّفوق والعظمة والجلالة؛ ولذا اعتبر مجدّداً للمذهب على رأس هذه المائة، وقد ثنيت له الوسادة زمناً، استطاع خلاله أن يعمل ويفيد، وقد كانت في أيامه للأخباريّة صولة وكان لجهالهم جولة، وفلتات وجسارات وتظاهرات أُشير إلى بعضها في «منتهى المقال» وغيره، فوقف المترجم آنذاك موقفاً جليلاً كسر به شوكتهم، فهو الوحيد من شيوخ الشّيعة الأعاظم، الناهضين بنشر العلم والمعارف، وله في التأريخ صحيفة بيضاء يقف عليها المتتبع في غضون كتب السِيّر والمعاجم».[1]

وعبّر عنه تلميذه الحائري بقوله:

«أستاذنا العالم العلاّمة... مؤسّس ملّة سيّد البشر في رأس المائة الثّانية عشر... كلّ من عاصره من المجتهدين فإنّه أخذ من فوائده واستفاد من فرائده».[2]

رحلته العلميّة وأساتذته:

ولد المحقّق البهبهاني في سنة ثماني عشرة أو سبع عشرة[3] بعد المائة والألف في إصفهان، وقرأ المقدّمات فيها، ثمّ انتقل إلى النجف وأكمل فيها دروسه عند العَلَمَين الجَلِيلَين: السيّد محمّد الطّباطبائي البروجردي ـ جد السيّد بحر العلوم ـ والسيّد صدر الدّين القمي الهمداني شارح كتاب «وافية الأصول»، ثمّ انتقل إلى «بهبهان» معقل الأخباريين في ذلك الزّمان، فمكث هناك ما يربو على ثلاثين سنة، لعب فيها دوراً هامّاً في التّعليم والتّربية والتّأليف والتّصنيف[4]، فتحوّلت المدرسة

(١) الطّهراني، آقا بزرك، الكرام البَرَرة: ج ١، ص ١٧١.

(٢) الحائري (أبو علي المازندراني)، منتهى المقال: ج ٦، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر م ـ ن: ١٧٨؛ والشّيخ السّبحاني، تأريخ الفقه الإسلامي: المقدمة، القسم الثاني، ص ٤١٨، والشّيخ الآصفي مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ٩٦.

العلميّة في عهده في هذه المدينة إلى الاتّجاه الأصوليّ.

ثمّ ارتحل إلى النجف الأشرف، ولم يلبث فيها إلاّ قليلا، ثمّ انتقل إلى كربلاء.

«وكان نزول الوحيد البهبهاني بهذه المدينة إيذاناً بمرحلة جديدة في الاتّجاه الأصولي والاجتهاد ومواجهة المدرسة الأخباريّة، ونجح الوحيد في رسالته العلميّة وأبرز الاتّجاه الأصولي واستقطب خيرة تلامذة الشّيخ يوسف البحراني وجمعهم حوله، وانحسرت الحركة الأخبارية، وانزوت ولم تستعد نشاطها بعد ذلك التأريخ».[1]

ولعلّ المدّة الطويلة الّتي قضاها المحقّق الوحيد في مدينة بهبهان ـ وهي يومئذ معقل علماء الأخباريّة ـ قد مكنته من الإطلاع الكافي على مباني وإشكالات التّيار الأخباري، وحينما لمس عن قرب خطورة هذا التّوجه، إستعد لمواجهته بكلّ ما يملك من إمكانات على صعيد البحث النظريّ أو العملي.

وقد أنصبت جهوده على محورين:

الأوّل: تربية نخبة من الفقهاء الأصوليين ليحافظوا على خط الزّعامة الدّينيّة من بعده.

الثّاني: تصديه لشن حملة عنيفة على الاتّجاه الأخباري بنقده اللاذع لأَهمّ شبهاتهم، وذلك ضمن كتابه «الفوائد الحائريّة» وكتبه الأُخرى الّتي كرسّها للردّ على الحركة الأخباريّة.

وكان بحقّ موفقاً في كلا محورين.

امّا المحور الأوّل:

فقد استطاع الوحيد خلال فترة إقامته في كربلاء[2] أن يربيّ عدداً كبيراً من الفقهاء والمجتهدين، ولو تحرينا فروع شجرة فقهاء أهل البيت«عليهم السلام» في القرن

(١) الآصفي، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ٩٦.

(٢) لم يحدّثنا تأريخ سيرة الوحيد العلمية عن تلامذته في مدينة بهبهان والتي قضى فيها قرابة ثلاثين سنة.

الثّاني عشر والثّالث عشر والرّابع عشر لوجدنا أنّهم جميعاً يرجعون بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الوحيد البهبهاني، ولذلك يطلق على الوحيد البهبهاني (أُستاذ الكلّ) أو (الأستاذ الأكبر) وهو لقب يختص به الوحيد البهبهاني.[1]

وقد تخرّج من مدرسته المئات من كبار العلماء المجدّدين وأساطين العلم وجهابذته، منهم:

١. السيّد محمّد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة (١٢١٢ هـ) مؤلّف (الفوائد الرّجالية) وغيرها.

٢. الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء المتوفى سنة (١٢٢٧ هـ) مؤلّف (كشف الغطاء) وغيرها.

٣. الشّيخ أبو علي الحائري المازندراني المتوفى سنة (١٢١٦ هـ) مؤلّف (منتهى المقال) وغيرها.

٤. السيّد علي الطّباطبائي المتوفى سنة (١٢٣١ هـ) مؤلّف الموسوعة الفقهيّة (رياض المسائل).

٥. الميرزا أبو القاسم القمي المتوفى سنة (١٢٣١ هـ) مؤلّف كتاب (قوانين الأصول).

٦. السيّد جواد العامليّ المتوفى سنة (١٢٢٦ هـ) مؤلّف الموسوعة الفقهيّة (مفتاح الكرامة).[2]

٧. الشّيخ أسد الله التّستري المتوفى سنة (١٢٣٧ هـ) مؤلّف (كشف القناع) و(مقابيس الأنوار).

٨. السيّد محمّد حسن الزّنوزي الخوئي المتوفى سنة (١٢٤٦ هـ) مؤلّف (رياض الجنّة) و(دوائر العلوم).

وكثيرون غيرهم من أساطين العلم والفقه والاجتهاد.

---

(١) الآصفي ـ مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ١٠١.

(٢) طبع الكتاب بـ (١٠) أجزاء كبيرة في بيروت وإيران.

ثمّ أعقبهم جيل آخر من تلامذة تلاميذه أمثال:

١. السيّد محسن الأعرجي المتوفى سنة (١٢٤٠ هـ) مؤلّف كتاب (المحصول في الأُصول).

٢. والمحقّق المولى أحمد النراقي المتوفى سنة (١٢٤٥ هـ) مؤلّف الموسوعة الفقهيّة (مستند الشّيعة).[١]

٣. الشّيخ محمّد تقي عبد الرّحيم المتوفى سنة (١٢٤٨ هـ) مؤلّف (هداية المسترشدين) في شرح المعالم.

٤. السيّد عبد الفتاح المراغي المتوفى حوالي سنة (١٢٥٠ هـ) مؤلّف (عناوين الأصول) في الفوائد الفقهيّة.[٢]

٥. السيّد محمّد باقر الشّفتي المتوفى سنة (١٢٦٠ هـ) مؤلّف (مطالع الأنوار في شرح الشّرائع).

٦. الشّيخ محمّد حسن بن محمّد باقر النجفي المتوفى سنة (١٢٦٦ هـ) مؤلّف (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام).[٣]

إلى غير ذلك من الأعلام الذين أرسوا دعائم الفقه واحيوا النهج الاجتهادي، ولكلّ منهم آثار فقهيّة وأُصوليّة ورجاليّة، وكتب وموسوعات نجدها في مظانها من كتب التّراجم.[٤]

ومدارس الفقه الشّيعيّة الموجودة الآن كلّها تابعة لهذا الدّور الذي يعتبر من أحدى القمم السّامقه في تطوّر حركة الاجتهاد وفقه آل البيت عليهم السلام.

وفي الحقيقة أنّ مدرسة الشّيخ الوحيد، هي السّائدة فيمن جاء بعده إلى عصرنا

---

(١) طبع الكتاب بـ (١٩) مجلداً محقّقه من قبل مؤسّسة آل البيت ـ مشهد، سنة (١٤١٩ هـ).

(٢) طبع بجزئين بتحقيق جامعة المدرسين سنة (١٤١٨ هـ) ـ قم.

(٣) ويعتبر كتاب الجواهر من أهمّ الموسوعات الفقهية لدى الشّيعة وقد طبع عدّة مرات في أكثر من أربعين مجلداً.

(٤) انظر: الطّهراني، الكرام البررة، وأبو علي الحائري ؛ منتهى المقال؛، والمامقاني، تنقيح المقال؛ والسيد الأمين العاملي، أعيان الشّيعة... وغيرهم.

الحاضر، فلا تكاد ترى فقيهاً من فقهاء الشّيعة خارجاً عن أُطُر هذه المدرسة في مناهج الاجتهاد وكيفية استنباط الأحكام[1]، فالحوزة العلميّة الآن تعيش دور مدرسة الشّيخ الأنصاري، والشّيخ محمّد حسن صاحب الجواهر، المستمدة من أفكار وآراء الشّيخ الأكبر الوحيد البهبهاني.

أمّا المحور الثّاني:

فقد ظهر الشّيخ الوحيد في عصر كانت الطريقة الأخباريّة فيه سائدة على السّاحة العلميّة، وكان الشّيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦ هـ) زعيم هذا الاتّجاه العلميّ، فبدأ الوحيد يعمل ضدّ هذا الاتّجاه واستطاع ان يحدّ من غلبتها على الرّأي العامّ، وأن يسير بالفقه الشّيعي خطوات واسعة.

والذي يظهر ممّا ذكره مؤرخو هذا الصّراع الفكريّ، إنّ الوحيد البهبهاني أَلقى بكلّ ثقله في المعركة، وصمم بكلّ عزيمة وإصرار على كسب الجولة من خلال الأساليب العمليّة التالية:

١. أسلوب المناظرة والمباحثة العلميّة:

لقد اتصّف الشّيخ الوحيد بأسلوب في الحوار والمباحثة والمناظرة العلميّة قلَّ مثيلها في علماء عصره، وكان محاوراً قويّاً وقادراً على إدارة الحوار بصورة ممتازة وجيدة، وكان يستخدم الحوار في نقد المدرسة الأخباريّة وتكريس الاتّجاه الأصوليّ بشكل واسع.[2]

وممّا ينقل في هذا المجال ما حدثنا به الفقيه المامقاني في التّنقيح: «إنّ الشّيخ الوحيد عندما نزل كربلاء، حضر أبحاث الشّيخ يوسف البحراني أياماً، ثمّ وقف يوماً في الصحن الشّريف ونادى بأعلى صوته: أنا حجّة الله عليكم! فاجتمعوا عليه، وقالوا ما تريد: فقال: أريد من الشّيخ يوسف يمكّنني من منبره ويأمر تلامذته أن يحضروا تحت منبري، فأخبروا الشّيخ يوسف بذلك، وحيث إنّه كان

(١) مقدّمة جامع المقاصد: ج ١، ص ٢٦.

(٢) الآصفي، مقدمة الرياض: ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

يومئذ عادلاً عن مذهب الأخباريّة، خائفاً من إظهار ذلك من جهّالهم، طابت نفسه بالإجابة...

فارتقى منبر درس الشّيخ يوسف البحراني وباحث تلامذته مدّة ثلاثة أيام، فعدل ثلثا التلاميذ إلى مذهب الأصوليّة».[١]

ولم تنتهِ حدود الحوار والمباحثة عند تلامذة الشّيخ يوسف البحراني، بل امتدت إلى المناظرة مع أستاذهم الشّيخ يوسف صاحب الحدائق بنفسه.

فقد كانت المناظرة بينهما على قدم وساق وحامية الوطيس، حتّى أن الشّيخ عباس القمي يحدثنا في«الفوائد الرّضوية» عن صاحب التّكملة، عن الحاج «كريم» أحد سَدَنَة الرّوضة الحسينية المقدّسة، إنّه كان يقوم بخدمة الحرم في شبابه، وذات ليلة ألتقى بالشّيخ يوسف البحراني والوحيد البهبهاني داخل الحرم، وهما واقفان يتحاوران وطال حوارهما حتّى حان وقت إغلاق أبواب الحرم، فانتقلا إلى الرّواق المحيط بالحرم واستمرّا في حوارهما وهما واقفان، فلمّا أراد السَدَنَة إغلاق أبواب الرّواق انتقلا إلى الصّحن وهما يتحاوران، فلمّا حان وقت إغلاق أبواب الصّحن انتقلا إلى خارج الصّحن من الباب الذي ينفتح على القبلة، واستمرا في حوارهما وهما واقفان، فتركهما وذهب إلى بيته ونام.

فلمّا حلّ الفجر ورجع إلى الحرم صباح اليوم الثّاني، سمع صوت حوار الشّيخين من بعيد، فلمّا اقترب منهما وجدهما على نفس الهيئة الّتي تركهما عليه في الليلة الماضية، مستمران في الحوار والنقاش، فلمّا أذن المؤذّن لصّلاة الصّبح رجع الشّيخ يوسف إلى الحرم يقيم الصّلاة جماعة، ورجع الوحيد البهبهاني إلى الصّحن وافترش عباءته على طرف مدخل باب القبلة، وأذّن وأقام وصلّى صلاة الصّبح.[٢]

---

(١) المامقاني، تنقيح المقال: ج ٢، ص ٨٥، ترجمة البهبهاني.

(٢) انظر: الآصفي، مقدمة الرّياض: ج ١، ص ١٠٠، والشّيخ السّبحاني، تأريخ الفقه: ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩؛ نقلا عن الفوائد الرّضوية.

وفي أمثال هذه المحاورات كان الوحيد يتمكّن من خصومه ويدحض شبهاتهم ويكرّس الاتّجاه الأصوليّ ويعمّقه.

٢. أسلوب التّصنيف والتّأليف العلميّ:

خلّف الشّيخ الوحيد البهبهاني من بعدّه تراثاً علمياً تمثّلت في كتب وأبحاث ورسائل وحواشي بلغت ما يقرب من ستين كتاباً[١] كرّس البعض منها في ردّ الشّبهات المثارة ضد المدرسة الأصولية، ودحض شبهات الأخباريين ونظرياتهم.

ومن هذه المؤلّفات يمكن الإشارة إلى:

١. الاجتهاد والأخبار في الردّ على الأخباريّة، وذكر كيفية الاجتهاد ومقدّماته وأقسامه من المطلق والمتجزي وغير ذلك.[٢]

٢. الفوائد الحائرية الأُصول القديمة. (العتيقة) ذكر فيها ما لابدّ للفقيه من معرفته.

٣. الفوائد الحائرية الأُصول الجديدة، ويقال لها الملحقات.

٤. الردّ على شبهات الأخباريين على الأُصول المتمسّك بها عند الأُصوليين والجواب عن كلام صاحب المفاتيح الفيض الكاشاني.[٣]

٥. شرح مفاتيح الشّرائع (للفيض الكاشاني).

قال الشّيخ الطّهراني في الذّريعة: وهو غير حاشيته على المفاتيح... بل الشّرح هذا كبير، ينقل عنه جميع تلاميذه، ومن تأخر عنه، وكلما يطلق في كتبهم شرح المفاتيح فهو هذا الشّرح، وهو في ثمان مجلدات.[٤]

---

(١) الحائري، أبو علي، منتهى المقال: ج ٧، ص ١٨٠ ؛ وانظر، مقدّمة المحقّق السيد محمّد البثربي على كتاب العلاّمة الوحيد، الرّسائل الفقهية، ط. قم، حيث قال: تضاهي مؤلّفاته ـ طاب ثراه المائة والثّلاثة، ما بين رسالة مختصرة وكتب مفصلة: ٣١.

(٢) انظر: الذّريعة: ج ١، ص ٢٦٩ ومنتهى المقال: ج ٦، ص ١٨٠.

(٣) انظر: الذّريعة: ج ٦، ٢١٢ وج ١٤، ٧٥.

(٤) الذّريعة: ج ١٤، ص ٧٥.

٦. التّعليقة على الرّجال الكبير (وهو منهج المقال للأسترآبادي).

وهي «شرح لطيف مفيد نافع، مبدوء بفوائد خمس رجاليّة، وإليه يرجع العلماء حتّى اليوم».[١]

وله﵀ جملة من الحواشي العلميّة على العديد من مهمات كتب الفقه والحديث منها:

١. حاشية على مجمع الفائدة والبرهان (للأردبيلي) من أوّل كتاب المتاجر إلى آخر الكتاب.

٢. حاشية على معالم الدّين وملاذ المجتهدين (للشّيخ حسن).

٣. حاشية على مسالك الأفهام (للشّهيد الثّاني).

٤. حاشية على المختصر النافع (للمحقّق الحلّي).

٥. حاشية على ذكرى الشّيعة (للشّهيد الأوّل).[٢]

وله رسائل علميّة في موضوعات شتى.

وكتب الشّيخ الوحيد متينة ومشحونة بالأفكار الفقهيّة والأُصوليّة، وتعتبر جملة من أفكاره الّتي دوّنها والّتي درّسها لتلاميذه أسساً لعلم الأُصول الحديث.[٣]

٣. التّضييق على أقطاب الحركة الأخباريّة:

اتخذ الشّيخ الوحيد البهبهاني﵀ في مواجهته للحركة الأخباريّة موقفاً حاسماً وصلباً، إنطلاقاً من تشخيصه لخطورة الموقف فيما إذا استمرت هذه الحركة في امتدادها، واستقطابها للوسط العلميّ.

وفي نفس الوقت انطلق أقطاب الحركة الأخباريّة في مواجهتهم لحركة الاجتهاد من خلال أسلوب التّكفير، والخروج من الدّين، وخاصة من قبل مؤسسها «الأمين الأسترآبادي» الذي هو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين، وتقسيم

---

(١) المصدر نفسه: ج ٤، ص ٢٢٣.

(٢) منتهى المقال: ج ٦، ص ١٨٢.

(٣) الآصفي، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ١٠٢.

الفرقة الناجيّة إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه «الفوائد المدنيّة» من التّشنيّع على المجتهدين بل ربّما نسبهم إلى تخريب الدّين!![1]

ولو استثنينا الشّيخ يوسف البحرانيﷺ من هؤلاء ـ حيث اتّصف بالاعتدال والعقلانيّة، والذي يردّ على الأمين الأسترآبادي بأنّه «ما أحسن وما أجاد ولا وافق الصّواب والسّداد لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد...»[2] ـ لوجدنا جلّ أقطاب الحركة الأخباريّة يسلكون هذا المسلك، ويسيرون على نفس الطّريقة في مواجهتهم للحركة الأُصوليّة الاجتهادية، من الأمين الأسترآبادي إلى الفيض الكاشاني، إلى الميرزا محمّد الأخباري.

وقد وصل الأمر إلى درجة: «إنّ الرّجل منهم ـ من الأخباريّة ـ كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا (رضي الله عنهم) حمله مع منديل».[3]

فوقف الشّيخ الوحيد موقفاً جليلا صلباً سديداً في ذات الله كسر به شوكتهم، وحدّدنشاطهم.

ومن جملة ما اتخذه الشّيخ الوحيدﷺ في هذا المجال أنّه كان يمنع تلاميذه من حضور دروس الشّيخ يوسف البحرانيﷺ.

يقول صاحب الرّوضات في ترجمة صاحب الرّياض (الطّباطبائي) ابن أخت العلاّمة الوحيد وصهره على ابنته: «إنّه كان يحضر درس صاحب «الحدائق» ليلا، لغاية اعتماده على فضله ومنزلته، وحذراً من إطلاع خاله العلاّمة عليه، وإنّه كتب جميع مجلدات «الحدائق» بخطه الشّريف».[4]

هذا الموقف الشّديد من قبل الشّيخ الوحيد، له مبرراته العقليّة والشّرعيّة، والّتي شخصها العلاّمة الوحيد، وهو استاذ الكلّ، ولم تكن هنالك نزعة ذاتية أو مصالح شخصيّة تدعو الشّيخ لاتخاذ مثل هكذا موقف، ولهذا نجد الشّيخ

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين: ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) منتهى المقال: ج ٦، ص ١٧٨.

(٤) الخوانساري، روضات الجنّات: ج ٤، ص ٤٠٣.

يوسف البحراني﵀ يلتمس العذر للشّيخ الوحيد، وكان يسمح لتلاميذه بحضور دروس الشّيخ الوحيد، وكان يقول كلّ يعمل بموجب تكليفه، ويعذر الوحيد في ذلك.[١]

وفي خطوة أُخرى نجد الشّيخ الوحيد يستخدم أسلوب الفتوى في مواجهة هذه الحركة وأقطابها، فيفتي بحرمة الاقتداء بهم في ممّارسة الشّعائر الدّينيّة العباديّة.[٢]

وفي المقابل نجد الشّيخ يوسف قد أوصى أن يصلي عليه بعد وفاته الشّيخ الوحيد البهبهاني دون غيره من معاصريه.

من ملامح هذه المرحلة:

لهذه المرحلة المهمّة ولرائدها الشّيخ الوحيد البهبهاني﵀ الذي إصطبغت هذه المرحلة بصبغة ابتكاراته العلميّة، جملة من الملامح والمميّزات من أهمها:

١. تمّ في هذا الدّور القضاء على الحركة الأخباريّة وأفكارها ومنهجها، أو تقلّص نشاطها ولم يبق منهم إلاّ النزر اليسير.

وعادت المؤسّسة الفقهيّة الإمامية إلى حركتها التّكامليّة السّويّة بعد صراع مرير دام ما يقارب قرنين من عمر هذه المؤسّسة[٣] وذلك بفضل جهود المحقّق الوحيد﵀ الذي استطاع أن يعيد التوازن إلى مدرسة أهل البيت بعد تلك المرحلة الحرجة الّتي مرّ بها.

٢. ظهور إبتكارات أصوليّة على يّد الوحيد البهبهاني، سار على ضوئها تلامذته في كتبهم الأصوليّة والفقهيّة كـ«رياض المسائل» للسيّد علي الطّباطبائي و«قوانين الأُصول» للميرزا القمي و«المستند» للنراقي.[٤]

كذلك نجد أن جملة من المباحث والعناوين الأُصوليّة الّتي تبنّتها المدرسة السنّية،

(١) الآصفي، مقدّمة الرّياض: ج ١، ص ١٠١.

(٢) الخوانساري، روضات الجنات: ج ٤، ص ٤٠٢.

(٣) الحكيم منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد، العدد ١٦، ص ١٥٢.

(٤) الشّيخ السّبحاني، الفقه الإسلامي منابعه وأدواره: ج٢، ص ٤٢٧.

ولم يكن لها أي تأثير في عملية الاستنباط لدى الشّيعة، قد أُخرجت تدريجياً من كتب الأُصول الشّيعيّة، من قبيل القياس الأُصولي، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد وفتح الذرائع، وأحياناً الاستقراء.(١)

ومن أهمّ الابتكارات الأُصوليّة الّتي حسم الموقف الأُصولي فيها في هذه المرحلة مسألة حجّية القطع الحاصل من مقدّمات عقليّة، وتقدّيم الدّليل العقليّ القطعيّ على الدّليل النقلي عند التّعارض، وإجراء أصل البراءة في الشّبهات الحكميّة التّحريميّة مستدلا على ذلك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعزّزها بآيات وروايات قد ذكرت في مبحث البراءة من فرائد الشّيخ الأنصاري. والتّفريق العلمي بين الأمارات والأُصول العمليّة، وجعل لكلّ حداً، وأثبت انّ الأصل دليل حيث لا دليل، وعلى ضوء ذلك قسّم الأدلّة إلى الاجتهاديّة والفقاهيّة، كما نقل ذلك الشّيخ عنه في أوائل أصل البراءة من الفرائد. إلى غير ذلك من الأفكار والابتكارات الأصوليّة الرّائعة.(٢)

وسوف يأتي بيان مفصّل لهذه الموارد الأصوليّة الّتي طوّرها بدوره الشّيخ الأعظم الأنصاري﵀ عند الحديث عنه.

وقد أسفرت جهود الوحيد البهبهاني عن ظهور مدرسة جديدة في أواخر القرن الثّاني عشر، حيث جمعت بين العقل والنقل، وأعطت لكلّ منهما دوره ومجاله، ولم تتطرّف لاحدهما على حساب الآخر، ومن هنا ميّزت هذه المدرسة بين الأمارات الكاشفة عن الحكم الشّرعي وبين الأُصول العمليّة اولا. كما ميّزت بين العقل القطعيّ والأمارات الظّنية من جهة، وبين أنواع الأُصول العمليّة نفسها من جهة ثانية، بعد أن كانت شبهات الأخباريين ضد العقل وقواعد علم الأُصول قد فتحت المجال لعلماء الأُصول لإعادة النظر في الأُسس والمباني الّتي أرسيت

(١) د. أبو القاسم گرجي، تأريخ فقه وفقهاء ـ بالفارسية : ص ٢٥٢.

(٢) انظر: الشّيخ السّبحاني، مصدر سابق: ج٢، ص ٤٢٢ ٤٢٤؛ والدّكتور گرجي، تأريخ فقه وفقهاء: ص ٢٥٢

عليها دعائم هذا العلم من جهة، وإعادت الصياغة والعرض للأفكار والقواعد الأُصوليّة من جهة أُخرى، فكانت ولادة جديدة لعلم الأُصول وبداية لعصر الكمال، حيث حدّدت معالمه، واتسعت آفاقه، وانعكست هذه الولادة على مجالات البحث الفقهيّ في نطاق أوسع تطويراً وتعميقاً، من خلال جهود أقطاب مدرسة الوحيد الذين واصلوا عمل رائدهم حوالي نصف قرن أو أكثر، حتى استكملت هذه المرحلة خصائصها العامّة.(١)

وهكذا نستطيع أن نصف هذه المرحلة بأنّها مرحلة ولادة علم الأُصول الحديث، وهي ولادة مباركة حيث أعادت كلا من حجّتي العقل والنقل إلى مجراهما الطبيعي، وحدّدت لكلّ منهما المعالم والآفاق وأنواع العلاقة بينهما، ومهّدت بذلك لدخول علم الفقه الإماميّ مرحلة الكمال.(٢)

٣. برزت في هذه المرحلة حركة تأليف واسعة في مجالي الأُصول والفقه، وكتبت موسوعات جليلة في كلا العِلْمَين قلّ مثيلها، وأصبح اغلبها محوراً للتّدريس والشّرح والتّعليق.

ففي مجال علم الأُصول نلاحظ كتاب «القوانين المحكمة» أو «قوانين الأُصول» للميرزا القمي، ويقع الكتاب في مجلدين ضخمين، وأصبح الكتاب محوراً للدّرس الأُصولي إلى أمد قريب.

كذلك نجد للسيّد إبراهيم القزويني رحمه الله وهو من أكابر علماء هذه المرحلة كتاب «الضوابط»، وللشّيخ الكلباسي محمّد إبراهيم كتاب «إشارات الأُصول»(٣) كذلك للشّيخ محمّد تقي الإصفهاني حاشية كبيرة على القسم الأُصولي من كتاب «معالم الدّين».

أمّا في المجال الفقهيّ فقد ألّف الشّيخ محمّد حسن النجفي كتاب «جواهر

(١) الحكيم منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد ١٦، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) لم تُحظَ هذه الكتب الثّلاثة بطباعة حديثة، وإنّما المتداول منها طبعاتها الحجرية فقط.

الكلام»، وهو من أضخم الموسوعات الفقهيّة لدى الشّيعة، ومحور بحث ومراجعة الفقهاء والمجتهدين، وللشّيخ أحمد النراقي كتاب موسوعي فقهي وهو «مستند الشّيعة في أحكام الشّريعة» ولوالده الشّيخ مهدي النراقي كتاب «معتمد الشّيعة».[١]

وهذه من الموسوعات الجليلة الّتي لم ير الزّمن مثلها إلى عصرنا هذا، كذلك كتاب «مفتاح الكرامة» للسيّد جواد العاملي الحسيني وهو شرح كبير على قواعد العلاّمة، بل هو من أهمّ الشّروح والمراجع الفقهية[٢]. وللشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء كتاب جليل موسوم بـ(كشف الغطاء عن الشّريعة السّمحاء) وهو من الكتب الجليلة القيّمة، وللمير علي الحائري كتاب «الرّياض» وهو من أهمّ شروح المختصر النافع، وأشاد به صاحب الجواهر في مقدّمة كتابه[٣]. وهنالك موسوعات وكتب أُخرى لا يسع المجال لذكرها.[٤]

وعلى كلّ حال فإن المدرسة الّتي شيّدها الشّيخ الوحيدﷺ وتبناها بالرّعاية، أعادت للفقه الشّيعي الإماميّ حياة جديدة في إطار قوانينه وقواعده وقدرته على الإنطباق مع حاجات البشر وتطوّر أفكاره خلال القرون والأعصار.

ولا يخفى إنّ المدوّنات الفقهيّة عند الشّيعة الإماميّة اليوم، تعدّ وبحق في أوج الكمال العلميّ، لا قياساً بفقه العامّة فحسب، بل حتّى مع مقارنتها مع القوانين المدّونة الوضعيّة.

---

(١) طبع كتاب الجواهر في (٤٣) مجلداً في النجف ولبنان، وإيران، كذلك طبع كتاب «المستند» طباعة حديثة محققة من قبل مؤسّسة آل البيت في مشهد، ويقع كتاب (المعتمد) في جزأين كبيرين رحليين ولم يطبع محققاً.

(٢) يقع الكتاب في (١١) مجلداً وقد طبع مراراً في النجف وإيران ولبنان.

(٣) انظر: مقدّمة صاحب الجواهر لكتابه، وقد طبع كتاب الرّياض طبعة حديثة محقّقة من قبل جامعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم ـ إيران، وحقّق الكتاب وطبع من قِبَل مؤسّسة آل البيتﷺ لإحياء التّراث ـ مشهد ـ إيران.

(٤) انظر: مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيتﷺ: العدد ١٦، ص١٥٨ ـ ١٦٧، ومقدّمه بر فقه شيعة: ص٦٠ ـ ٦١.

من أهمّ فقهاء هذه المرحلة:

أشرنا سابقاً إنّ جهود الشّيخ الوحيد البهبهاني﵀ قد أنصبت على محورين أساسيين وهما:

١. محور إعداد وتربية نخبة من العلماء والمجتهدين ممّن يُحافِظُون ويَحْفَظُون خط الزّعامة الدّينية من بعده.

٢. محور التّصدي للحركة الأخباريّة وتفنيد الشّبهات الّتي أطلقوها ضد حركة الاجتهاد والفقاهة.

وبينّا ضمن المحور الأوّل أسماء جملة من العلماء والفقهاء الأفاضل من خريجي مدرسته أو من تلامذة تلامذته، مع الإشارة إلى أهمّ مؤلّفاتهم الفقهيّة أو الأُصوليّة، إلاّ أنّها كانت إشارة مختصرة لم تف بحقّ هؤلاء الأساطين من العلماء الأفذاذ.

وفيما يلي نشير بشيء من التّفصيل إلى نخبة من هؤلاء الأعلام، مع الإشارة إلى بعض مؤلّفاتهم الفقهيّة أو الأُصولية وخصوصية هذه المؤلّفات.

ومن هؤلاء الفطاحل الّذين يمكن أن نسلط بعض الضوء عليهم:

أوّلا: السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ)

وهو من أبرز تلامذة الوحيد، وله تخصّص كبير في مجال الفقه والأُصول، وقد تصدى لزعامة الشّيعة في حياة أستاذه الوحيد، وكان له كرسي التّدريس وكان يشترك في محضر درسه مئات العلماء، من بينهم شخصيات كبيرة من أمثال الشّيخ أحمد النراقي صاحب مستند الشّيعة، والشّيخ محمّد تقي الإصفهاني صاحب حاشية المعالم، والشّيخ مير علي طباطبائي صاحب رياض المسائل، والسيّد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة، والسيّد محمّد المجاهد صاحب المناهل وغيرهم من كبار العلماء.[1]

وقد ترك لنا هذا العلم الشّامخ أكثر من ثلاثين مؤلّفاً في العلوم المختلفة، منها

(١) للتّوسع راجع: مقدّمة المجلد الأوّل من كتاب رجال بحر العلوم: ص ٦٧ ـ ٧٠.

كتاب الرّجال، وكتابين في علم الأُصول هما الفوائد الأُصولية، والدّرة البهيّة.[١]

ثانياً: الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨ هـ)

وهو من أكابر علماء هذه الدّورة، ومن أبرز تلامذة الوحيدﷺ، وكان له الدّور الكبير في تكميل وتوسيع المباحث الأُصوليّة والفقه الاجتهادي، وقد شيّد قواعد وتفريعات كثيرة لم تكن معهودة عند غيره من قبل، والشّاهد الحي على ذلك كتابه الكبير «كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغراء»، حيث أودع في كتابه هذا أهّم القواعد والأُسّس للاجتهاد والاستنباط.

وقد اثنى العلماء الكبار على كتاب كشف الغطاء إلى درجة أنّه نقل عن الشّيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، أنّه قال: لو أنّ فرداً قد عرف باتقان القواعد الأُصولية الّتي ذكرها الشّيخ في أوّل كتابه «كشف الغطاء» فهو عندي مجتهد.[٢]

ولهذا نجد الشّيخ الأعظم في كتاب المكاسب يولي أهميّة كبيرة للمباني الاجتهاديّة، الّتي يذكرها الشّيخ كاشف الغطاء، ويعبّر عنه ببعض الأساطين، ولكنّه عندما يستعرض آراء أستاذه صاحب الجواهر يعبر عنه ببعض المعاصرين.

وكان لهذا الشّيخ الجليل محضر درس مبارك تخرج منه فطاحل العلماء والمجتهدين من أمثال صاحب الجواهر، والشّيخ الشّفتي صاحب مطالع الأنوار، والشّيخ الكلباسي صاحب إشارات الأُصول، والسيّد صدر الدّين العاملي، والشّيخ محمّد تقي الإصفهاني صاحب حاشية المعالم... وغيرهم من أساطين العلم والفقاهة والاجتهاد، ولكلّ واحد من هؤلاء دوره البارز في توسعة وتكامل الفقه الاجتهادي.

وكانت مرجعية التّقليد بعد وفاة الوحيد بعهدة الشّيخ كاشف الغطاء، وإلى جانب خصوصية العلم والفقاهة الّتي امتاز بها الشّيخ كاشف الغطاء، امتاز بخصوصية الشّجاعة والإقدام ومقارعة الظّالمين، وكان كهفاً حصيناً للمجاهدين

---

(١) أدوار اجتهاد، جناتي: ص ٢٩٥، (بالفارسية).

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٩٦.

والثّائرين، حيث كانوا يرجعون إليه في مهمّاتهم الجهاديّة، وخاصّة في واقعة محاصرة النجف الأشرف من قبل الفرقة الوهابيّة الضّالّة، وينقل تاريخيّاً انه كان يحمل السّلاح ويقاتل إلى جانب المجاهدين، واتخذ من بيته مخزناً لأسلحة المجاهدين وملجأ لإيوائهم.[1]

ثالثاً: السيّد جواد العاملي

آية الله السيّد جواد العاملي (ت ١٢٢٦ هـ) وهو من تلامذة الشّيخ الوحيد المبرزين.

وكان له محضر درس يحضره كبار العلماء والمجتهدين من تلامذة الوحيد، ومن أهمّ آثاره الفقهية كتاب «مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة».

ويعتبر هذا الكتاب من الكتب الفقهيّة المهمّة ويتسم بالعمق العلمي والإحاطة الكاملة بأقوال العلماء والمجتهدين، كذلك من آثاره العلميّة في علم الأصول شرح على وافية الفاضل التّوني، وحاشية على كتاب تهذيب الأُصول للعلاّمة الحلّي، وتعليقة على كتاب معالم الأُصول للشّيخ حسن نجل الشّهيد الثّاني.[2]

رابعاً: السيّد محسن الأعرجي

آية الله السيّد محسن الأعرجي: (ت ١٢٤٠ هـ) وهو من أبرز تلامذة الوحيد، ومن أعاظم عصره في البحوث الأُصولية والفقهيّة.

وقد تخرج من مدرسته الفقهيّة والأُصولية جملة من العلماء أمثال:

السيّد عبد الله شبر (ت ١٣٢٢ هـ).

والشّيخ محمّد تقي الإصفهاني (ت ١٢٤٢ هـ).

وحجّة الإسلام الشّفتي (ت ١٢٦٠ هـ).

ومن آثاره العلميّة شرحه لوافية الفاضل التّوني بعنوان «المحصول في شرح

---

(١) الجناتي، ادوار إجتهاد: ص ٢٩٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٩٨ـ٢٩٩.

وافية الأُصول» وهو شرح مختصر، وأردفه بشرح ثاني مفصل عنوانه «الوافي في شرح الوافية»[١]

وهكذا حظيت هذه الفترة من الحياة العلميّة لحوزة التّشيع بأسماء لامعة من العلماء من تلامذة الشّيخ الوحيد، أو من امتدادات هذه المدرسة وفروعها، حيث كان لكلّ تلميذ من تلامذة الشّيخ الوحيد محفل درس تخرج منه جهابذة العلم والتّحقيق.

ولا يسع هذا المختصر في استعراض الحياة العلميّة لهؤلاء الأعلام وآثارهم الفقهيّة والأُصولية، ولكن نكتفي بواحد من أبرز علماء هذا الدّور، وهو:

آية الله الشّيخ محمّد حسن النجفي (ت ١٢٥٥ هـ) صاحب الجواهر:

وهو من تلامذة الشّيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء، والشّيخ موسى كاشف الغطاء، والسيّد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة.

ويعتبر صاحب الجواهر امتداداً لأستاذه الشّيخ جعفر الكبير في إكمال وتوسعة الفقه الاجتهادي، وكان موفقاً في هذا المجال بشكل ملحوظ.

وكان لدرسه العلمي في الفقه وألأُصول وقع خاص وطريقة فريدة امتاز بها عن الآخرين، وكان يشترك في محفل درسه مئات العلماء والمجتهدين، وتخرج على يديه جهابذة العلم، من أمثال الشّيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، والشّيخ جعفر الشّوشتري، والميرزا حبيب الله الرّشتي، والشّيخ محمّد حسن آل ياسين وغيرهم، وكان لكلّ واحد من هؤلاء الأعلام دوره البارز في تكامل المباحث الفقهيّة الاجتهاديّة.

ومن الآثار العلميّة للشّيخ صاحب الجواهر تَتْرُكُ كتاب قيم في علم الأُصول، إلاّ أنّ هذا الكتاب ـ الذي كان يحتفظ المؤلّف بنسخة واحدة بخطه الشّريف ـ قد فقد أثره في حياة المؤلّف ولم يعثر عليه بعد ذلك.[٢]

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) المرجع النفسه : ص ٣٠٥ وما بعدها.

ومن أهمّ الآثار الفقهيّة الّتي خلّفها هذه العلم كتاب «جواهر الكلام».

وهو شرح جامع ومفصل لكتاب «شرائع الاسلام» للمحقّق الحلّي ومن يطالع هذا الكتاب القيّم يتضح لديه عمق العقليّة الفقهيّة والأُصوليّة لصاحب الجواهر تغمّده الله برحمته، وأصبح هذا الكتاب القيّم مرجعاً أساسياً لكلّ من أراد أن يحقّق في كتاب الشّرائع بعد الشّيخ صاحب الجواهر.

ومن الخصوصيات المهمّة لهذا الكتاب:

١. اشتمال الكتاب على جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى الدّيات.

٢. مناقشة جميع آراء العلماء السّابقين والمعاصرين للمؤلّف ومناقشة وتحقيق الأدلّة والبراهين الّتي استندوا إليها.

٣. طرح ومناقشة المسائل الفقهيّة بأسلوب وطريقة فريدة في تمام فصول الكتاب.

٤. عدم احتياج المجتهد في مقام استنباط الأحكام إلى كتاب مرجعي آخر بعد مراجعته للجواهر.

٥. إحاطة الكتاب واشتماله على فروع فقهيّة نادرة قلّما نجدها في الكتب الفقهية الأُخرى.[1]

في مقابل ذلك قد توجد بعض المؤاخذات على طريقة المؤلّف في الاقتباس، وإرجاع الآراء إلى أصحابها، وبعض التّطويل والإطناب في الشّرح إلى غيرها من المؤاخذات الفنية، إلاّ أنّها لا تخل ولا تقلل من أهميّة الكتاب ومكانته العلميّة.

---

(١) المرجع نفسه: ص ٣٠٦.

الفصل الثاني عشر

(الدّور السّادس)
مرحلة الإبداع للفكر الفقهيّ الاجتهادي

عناوين الفصل

١. تحديد المرحلة.

٢. رائد المرحلة «الشّيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري» في سطور.

٣. الإبداع العلميّ للشّيخ الأنصاري:

- الإبداع الأُصوليّ.
- الإبداع الفقهيّ.

٤. من سمات وملامح هذه المرحلة:

- الدّقة والتّحقيق في المباحث الفقهيّة والأُصوليّة.
- ظهور الإبداعات والابتكارات الفقهيّة والأُصوليّة الجديدة.
- عدم التأثر بالمنهج السنّي في الاستدلال.
- مناقشة جديدة لأدلّة المدرسة الأخباريّة.
- ظهور منهجة حديثة في المباحث الفقهيّة والأُصوليّة.

٥. من أهمّ علماء هذه المرحلة وأهمّ آثارهم الفقهيّة.

مرحلة الإبداع للفكر الفقهيّ الاجتهاديّ:

تحديد المرحلة:

تبدأ هذه المرحلة من منتصف القرن الثّالث عشر الهجري حيث وفاة الشّيخ محمّد حسن النجفي صاحب الجواهر في سنة (١٢٦٦ هـ/ ١٨٥٠ م) إذ اختير الشّيخ مرتضى الأنصاري قدس سره لزمام المرجعيّة العلميّة لما تميّز به من بين أقرانه من علم وتقوى، وكان هذا الاختيار من قبل صاحب الجواهر نفسه، وخاصّة تلامذته الذّين عرفوا نبوغ الشّيخ ومنزلته العلميّة الّتي تؤهله بحقّ لتسنم زمام المرجعيّة.

وتستمر هذه المرحلة حتى عصرنا الحاضر، إذ لا زلنا ـ كما يعترف بذلك المعنيون بتاريخ الفقه الإماميّ[1] ـ نعيش في ظل مدرسة الشّيخ الإنصاري الفقهيّة والأُصوليّة، ولم يتجاوز فقهاؤنا حتّى اليوم أُصول مدرسته وتفاصيل منهجه العلميّ الّذي أرسى قواعده خلال حياته الكريمة، وبقي حيّاً وقويّاً إلى يومنا هذا وهو العقد الثّالث من القرن الخامس عشر الهجري.[2]

رائد هذه المرحلة:

تعتبر هذه المرحلة الجديدة استمراراً للمرحلة السّابقة وللمنهج العلميّ الذي

---

(١) انظر: طباطبائي (حسين مدرسي)، مقدّمه اى بر فقه شيعه (بالفارسية) : ص ٦١؛ والشّيخ الجناتي، ادوار إجتهاد: ص ٣٨٩، والسّبحاني ـ الفقه الإسلامي: ج٢، ص ٤٣١، والدّكتور أبو القاسم گرجي، تأريخ فقه وفقهاء (بالفارسية): ص ٢٥٧.

(٢) مراحل تطّور الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد ١٧، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

أرسى قواعده المحقّق الوحيد البهبهاني﵀ إلاّ أنّ لكلّ مرحلة رائدها، ورائد هذه المرحلة وفارس مضمارها هو الشّيخ الأنصاري﵀.

الشّيخ الأنصاري في سطور:[1]

هو الشّيخ المحقّق والفقيه الكبير (مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري)، ولد سنة (١٢١٤ هـ) في بلدة دزفول من البلاد الإيرانية وتوفي سنة (١٢٨١ هـ) ودفن في النجف الأشرف في الرّواق الشّريف في الحجرة المتصلة بباب القبلة على يسار الداخل إلى الصّحن الشّريف.

رحلته العلميّة:

بعد أن أنهى المحقّق الأنصاري﵀ مقدّمات العلوم وشرع في الأُصول والفقه في مسقط رأسه، قام بجولة علميّة قادته إلى كربلاء في العراق، حيث مكث فيها أربع سنوات ثمّ غادرها إلى النجف الأشرف، حضر خلالها دروس مرجع عصره الشّيخ موسى كاشف الغطاء﵀ ثمّ غادر العراق متوجهاً إلى موطنه، حيث جاب المدن الإيرانيّة للاستفادة من علمائها.

فحضر درس الشّيخ أسد الله البروجردي (ت ١٢٧٠ هـ) في مدينة بروجرد، ثمّ غادرها إلى اصفهان، وحضر درس السيّد محمّد باقر الشّفتي (ت ١٢٩٠هـ) ثمّ هبط إلى بلدة كاشان، وكان زعميها العلمي آنذاك الشّيخ أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ) صاحب الموسوعة الفقهيّة الضخمة «مستند الشّيعة في أحكام الشّريعة» فمكث في هذه المدينة أربع سنين حضر خلالها دروس الشّيخ النراقي، ونبغ في الفقه والأُصول على يديه، ثمّ غادر كاشان إلى النجف الأشرف بعد أن نال من أستاذه «النراقي» إجازة مفصّلة.

وفي النجف الأشرف حضر دروس الشّيخ علي كاشف الغطاء (ت ١٢٥٤هـ)،

---

(١) ترجم له السيد محمّد الكلانتر ترجمة وافية في بداية النسخة المحقّقة من كتاب المكاسب، ط. النجف.

وكذلك دروس الشّيخ محمّد حسن النجفي صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ).[١]

ولمّا لبّى الشّيخ محمّد حسن (صاحب الجواهر) نداء ربّه (١٢٦٦ هـ) انتخب الشّيخ بإيصاء منه مرجعاً للشّيعة، فخضعت له القلوب والأفكار، وانتقلت الزّعامة العلميّة إليه بلا منازع، وقام باعبائها بحزم وحكمة وإرادة صلبة، إلى أن لبّى نداء ربّه ليلة الثّامن عشر من شهر جمادى الأولى عام (١٢٨١ هـ).

هذه إلمامة عابرة، وعرض موجز، لحياة الشّيخ الأعظم الأنصاري، الذي كرّس حياته في التّدريس والتّأليف، واعداد الفضلاء وتربية المجتهدين، وإرساء دعائم النهضة العلميّة الحديثة، الّتي تعد بحقٍّ ثروة علميّة كبرى قلّما اتفق نظيرها في العصور السّابقة.[٢]

الإبداع العلميّ للشّيخ الأنصاري

للشّيخ الأنصاري جملة من المؤلّفات والآثار العلميّة المهمّة، إلاّ أنّ أهمّ أثرين منها الكتابان المعروفان بـ «الفرائد» و«المتاجر» في الأصول والفقه، أو (الرّسائل) و«المكاسب» كما يصطلح عليهما طلاب الحوزات العلميّة.[٣]

وقد أصبحا ـ ومنذ أن ألّفهما الشّيخ وإلى يومنا هذا ـ كتابين دراسيّين في الحوزات العلميّة الشّيعيّة في الأُصول والفقه في أعلى مستويات الدّراسة الحوزويّة «السّطح»، أو الدّراسة الإعدادية للفقه والأُصول.

وفيما يلي موجز لهذين الكتابين، والجانب الإبداعي فيهما:

---

(١) هنالك من يشكك في تلمذة الشّيخ الأنصاري لدى صاحب الجواهر، انظر: مقدّمة المكاسب للسيد الكلانتر: ج ١، ص ١٠٣ ـ ١٠٧.

(٢) الشّيخ السّبحاني ـ تأريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ص ٤٢٩ ـ ٤٣٣؛ باختصار. وللتّوسع انظر: السيد الكلانتر في مقدّمته على الطبعة الحديثة للمكاسب، ج ١، ط. النجف الأشرف.

(٣) وللشّيخ تتمّة كتاب أصولي ضخم عنوانه « مطارح الأنظار » وهو عبارة عن تقريرات درسه الأُصولي بقلم تلميذه السيد أبو القاسم كلانتر.

الإبداع الأُصولي عند الشّيخ الأنصاري:

وقد وفق الله هذا العبد الصّالح والعالم الجليل، لكثير من التّطور والتّجديد في المباحث الأُصوليّة الخطيرة، والشّيخ لوحده أُمّة ومدرسة في هذا العلم الشّريف، الذي يتوقف عليه الاستنباط الفقهيّ بشكل تامّ.

لقد آتاه الله عقلا خصباً قويّاً، وقدرة على الاستيعاب والتّجديد، فاستوعب كلّ التراث العلميّ الذي سبقه في علم الأُصول، ونهض بعد ذلك بتجديد واسع في هذا العلم، وكان حصيلة ذلك كلّه مدرسة علميّة ضخمة في علم الأُصول آتت ثمّاراً طيبة، واحتضنت كلّ العقول والكفاءات العلميّة في هذا الحقل الخصيب من الذّين جاؤوا من بعده، وقد هيأ الله لهذه المدرسة المباركة من أسباب النمو والتّجديد والتكامل ما لم يتهيأ لغيرها من مدارس هذا العلم.[1]

وقد أودع الشّيخ الأنصاري في كتابه «فرائد الأُصول» الكثير من روائع أفكاره ودقائق نظراته.

وممّا جددّه في هذا العلم، وجاء فيه بمنهجية جديدة تماماً هو مبحث «الحجّج والأدلّة».

إذ إنّ هذا المنهج الجديد (لمبحث الحجّج) ينطوي على تصوّر جديد للحجّج، وطريقة تصنيفها وفهمها وتنظيمها ضمن النظام الذي يشرحها الشّيخ بحسب اختلاف مراتبها، ثمّ حلّ التّعارض فيما بينها بموجب هذا النظام، كلّ ذلك بصورة علميّة دقيقة ومتينة ومحكمة ومتكاملة وفي نظام علميّ فريد من نوعه.

وأمارة هذا الاستحكام والقوّة والمتانة في المنهج والتّصور والمحتوى، إنّ الفقهاء الذين جاؤوا من بعد الشّيخ وهم كثيرون ـ لم يغيروا لحدّ اليوم الخطوط الأَساسيّة لهذا المنهج، رغم انّ هذه الفترة كانت حافلة بعقول فقهيّة وأُصوليّة كبيرة من أمثال المولى الشّيخ «محمّد كاظم الخراساني» المعروف بالآخوند (ت ١٣٢٩ هـ) صاحب

(١) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة فرائد الأُصول للأنصاري: ١ / ٥، ط وتحقيق: جامعة المدرسين ـ قم، بتصرف.

الكتاب الأُصولي المعروف بـ «كفاية الأُصول»، والسيّد محمّد حسن الشّيرازي (ت ١٣١٢ هـ) المعروف بالمجدّد الشّيرازي، والشّيخ حبيب الله الرّشتي المتوفى سنة (١٣١٢ هـ) وشيخ الشّريعة الأصفهاني (ت ١٣٣٩ هـ) وغيرهم من تلامذة الشّيخ رحمه الله.

كذلك الأعلام الثّلاثة من تلامذة الشّيخ الآخوند الخراساني (النائيني، والعراقي، والإصفهاني) وغيرهم من الأعلام المعاصرين والمحقّقين الكبار في هذا العلم.[1]

ورغم بعض التّغيير الحادث على أيديهم في منهجة هذا العلم وأفكاره، إلاّ أنّ الخطوط الرئيسيّة للمنهج والأفكار لا تزال تدور حول التّصورات الّتي وضعها الشّيخ الأعظم، وتنتظم بموجب النظام الذي استحدثه الشّيخ لهذا العلم.

ولا يمكننا بهذه العجالة ان نستوعب كلّ ما يمكن الإشارة إليه من ابتكارات علميّة لدى الشّيخ الأعظم[2] رحمه الله والذي يعتبر «خاتمة الفقهاء والمجتهدين» أو كما قيل عنه بأنّه «أنسى مَنْ قبله واتعب مَنْ بعده».

إلاّ أنّنا يمكن أن نقول ـ وبثقة تامّة ـ أنّ جهود الشّيخ الأعظم رحمه الله قد أنصبت وبشكل مباشر على تأسيس تفاصيل المنهج العلميّ للمدرسة الأُصولية الحديثة. وقد تجلى ذلك من خلال:

- الإبداع في التّرتيب الجديد للبحوث الأُصولية على أساس تثليث حالات المكلّف من القطع والظّن والشّك.
- الاستقصاء الشّامل للفرضيات والحالات التّفصيليّة في كلّ من هذه الأقسام الثّلاثة.
- ظهور لون جديد من المصطلحات الأُصوليّة وخاصّة في بحوثه في تعارض

(١) المرجع نفسه: ج ١، ص ١١ - ١٢، بتصرف.

(٢) للتّوسع انظر: الدكتور ابو القاسم گرجي، تاريخ فقه وفقهاء (بالفارسية): ص ٢٦٠ ـ ٢٧٧. ومقدّمة الطبعة الجديدة من كتاب المكاسب بقلم السيد الكلانتر، والمرجع السابق.

الأدلّة مثل مصطلحي: «الحكومة والورود».

هذه أهمّ الخطوط العامّة للمنهجيّة الّتي سار عليها الشّيخ الأعظم، والّتي انعكست بدورها على كلّ كتاباته الأُصوليّة أولا، وكتاباته الفقهيّة ثانياً، وارتضاها من بعده الفقهاء من تلامذته وتلامذة تلامذته ثالثاً.(١)

الإبداع الفقهيّ عند الشّيخ الأنصاري:

لقد قطع البحث الفقهيّ الاستدلاليّ شوطاً كبيراً في القرن الثّالث عشر الهجري، وخاصّة في عصر شيخ الفقهاء والمجتهدين صاحب الجواهر تغمّده الله برحمته حيث احتوى كتابه القيّم «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» من التّحقيقات القيّمة والدقيقة الشّيء الكثير، ممّا جعله في مقدّمة الموسوعات الفقهيّة الّتي لا يستغني عنها فقيه قط.

إلاّ أنّ الشّيخ الأنصاري تغمّده الله برحمته بما تميّز به من غزارة العلم، وعمق النظر، وسعة الإطلاع، والإحاطة الواسعة، بالمباني الأُصولية والفقهيّة، قد استطاع أن يؤسس منهجاً جديداً في الفقه المعاملي، لم يسبق إليه أحد ممّن سبقه من الفقهاء والمجتهدين، فاستحق بذلك ـ وبحق ـ ان يلقب بالشّيخ الأعظم والمؤسس.

ولا نقصد بالمنهجة الجديدة للفقه الّتي شيدها الشّيخ الأعظم، أنّ كلّ ما أتى به الشّيخ فهو جديد، وإنّما المقصود أنّ الشّيخ تغمّده الله برحمته قد أسس لمنهجة جديدة لم يكن مسير الاستدلال الفقهيّ قد انتهجها من قبل وبهذه الأساليب الفنيّة الحديثة.

فقد كرّس رحمه الله جهوده في نظم هذه اللئالي في أحسن ترتيب، وتنضيدها على أكمل تنضيد، وتهذيبها على أجمل تهذيب، فتناول القواعد العلميّة وأفرغها في قوالب حكميّة، وعرضها بأساليب رضيّة، وزاد عليها أكثر من الزّيادة، وبذل جهوده في تمحيصها وتنقيحها.(٢)

ولو قارنا بين ما كتبه الشّيخ الأعظم من بحوث فقهية في فقه المعاملات،

(١) الحكيم منذر، مراحل تطّور الاجتهاد ومجلة فقه أهل البيت: العدد ١٧، ١٧٦.

(٢) كلانتر، السيد محمّد، مقدّمة المكاسب: ج ١، ص ١٨٣ ـ ١٨٤، ط. مؤسّس النّور بيروت.

وبين ما كتبه أساطين العلماء ممّن سبقه وعاصره، كصاحب الجواهر تَتْلُمْ نجد من الفوارق الكيفيّة والّتي تحكي بدورها عن فوارق جوهرية الشّيء الكثير.[١]

وسوف يتّضح ذلك من خلال الاشارة إلى مناحي الإبداع الفقهيّ في منهج الشّيخ الأنصاري رحمه الله.

والآثار العلميّة للشّيخ الأعظم رحمه الله كثيرة. إلاّ أنّنا اكتفينا في هذا المجال بذكر كتابين من مؤلّفاته وهما: «المكاسب والرّسائل» حيث ذكر في ثانيها عصارة علم الأصول، والأقوال والآراء فيها، بالإضافة إلى تأسيس قواعد ومباني أُصوليّة جديدة كنا قد أشرنا إليها في الحديث عن الإبداع الأُصولي عند الشّيخ رحمه الله.

والإبداع العلميّ للشّيخ في مجال الفقه والاستدلال الفقهيّ قد برز بشكل واضح في كتابه الموسوم بـ (المكاسب) والرسائل الفقهيّة الّتي الحقت به أو الّتي طبعت لوحدها وكذلك الحواشي والتعليقات على بعض الكتب الفقهيّة.[٢]

وقد حظي كتاب المكاسب باهتمام العلماء وعنايتهم دراسة وبحثاً وتدريساً، وصار هذا الكتاب مدار الاجتهاد ومناط الاستنباط منذ ظهوره إلى عالم الوجود سنة (١٢٧٥ هـ).

ولعظم هذا الكتاب فقد علّق عليه النوابغ من الفقهاء الكبار التّعاليق القيّمة والحواشي الدّقيقة الّتي جاوزت العشرات.[٣]

مناحي الإبداع الفقهيّ في منهج الشّيخ الأنصاري الفقهيّ:

فيما يلي نحاول أن نختزل أهمّ ما يمكن الإشارة إليه من وجوه الإبداع عند

---

(١) انظر مقدّمة الطبعة الحديثة لكتاب المكاسب، ط. وتحقيق مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر، الذّريعة: ج ٢، ص ٢١٠ وكذلك مقدّمة السيد الكلانتر على كتاب المكاسب: ج ١، ص ١٩٠.

(٣) من أساطين العلماء الذين علّقوا على المكاسب المحقّق الرّشتي، والمحقّق المامقاني، والفقيه الهمداني، والسيد اليزدي، والميرزا الشّيرازي، والشّيخ البلاغي، والمحقّق الخراساني، وغيرهم الكثير. انظر: المصدر السّابق.

الشّيخ وضمن نقاط محوريّة:

أوّلا: الإحاطة والاستيعاب التّام لآراء سلفه من الفقهاء:

الدّارس والباحث في البحوث الفقهيّة للشّيخ الأعظم يلاحظ وبجلاء إحاطة واستيعاب الشّيخ ﷺ لمّا دونّه الفقهاء من قبل، ويكاد الباحث لتراث الشّيخ ﷺ أن يقف على كلّ الوجوه والاحتمالات المتوقعة في كلّ بحث من بحوثه الفقهيّة، وقد صرّح بعض الأساتذة بأنّك لا تجد رأياً جديداً بعد عصر الشّيخ إلاّ وتجد جذور ذلك الفكر والرّأي في بحوث الشّيخ نفسه.[1]

ثانياً: الانسجام الكامل بين مبانيه الأُصوليّة وأبحاثه الفقهيّة:

يلاحظ الدّارس في التّراث الفقهيّ للشّيخ الأعظم ﷺ ظاهرة جديرة بالاهتمام ألا وهي ظاهرة الإنسجام الكامل بين فكره الأُصوليّ وبحثه الفقهي، ونجد ذلك متجلّياً في عامّة بحوثه الفقهيّة.

فرغم ما عرف عنه ﷺ بالكرّ والفر في البحوث الفقهيّة، إلاّ أن المتعمق في أبحاث الشّيخ الأعظم درساً وتدريساً يجد أنّ ظاهرة الكر والفر لها ما يبررها بحسب المباني الأُصوليّة للشّيخ، بالإضافة إلى ما يحس به من نشوة علميّة، وشحذ لذهن الدّارس، وفتح لآفاقه الفكريّة والعقليّة.

وإذا كان بعض السّلف من الفقهاء حين يدخلون مجال البحث الفقهيّ يغفلون عن أنّهم أصحاب مبان أصوليّة، فإنّ الشّيخ الأعظم تجده أصوليّاً بارعاً حين يقف على مشارف البحث الفقهيّ، ولا يكاد ينسى أنّه صاحب مدرسة أصوليّة متكاملة، لا يمكن للبحث الفقهيّ أن يقف على جانب منها، وهذه ميّزة كبيرة قد انعكست في بحوث الشّيخ الأعظم الفقهيّة وانتقلت إلى تلامذته ومن تلاهم حتّى يومنا هذا.[2]

ثالثاً: الاهتمام الوافر بفقه المعاملات:

---

(١) الحكيم منذر، مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد ١٧، ص ١٧٧.

(٢) المرجع نفسه: العدد ١٧، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

عندما يستعرض الباحث تراث الشّيخ الأعظم الفقهيّ، يجد أنّ الشّيخ قد كتب وحقّق وبحث في جملة من أبواب الفقه، سواءً في العبادات أو المعاملات أو الأحكام، وضمن رسائل وتعليقات وحواشي، فيها من الدّقّة والمباني العلميّة والإحاطة الكاملة الشّيء الكثير، إلاّ أنّ مدرسة الشّيخ الأعظم قد تميّزت بشكل واضح بالاهتمام الوافر بفقه المعاملات، اهتماماً أعطاها صيغة جديدة، بحيث مهّدت لدخول الفقه الإمامي في ساحات البحث العلميّ الأكاديمي وتجلّت في نظام معاملي وحقوقي فريد، بحيث تستفيد منه سائر المدارس الفكريّة غير الإسلاميّة، فضلا عن المذاهب الإسلاميّة الأُخرى.(١)

ويعتبر كتاب المكاسب من أهمّ ما كتبه الشّيخ الأعظم في فقه المعاملات، وهو كتاب عظيم جليل القدر لم يُجِدِ الدّهر بمثله، وفيه من الدّقائق العلميّة المدهشة الشّيء الكثير، ممّا أدّى إلى اهتمام العلماء وجهابذة الفقهاء والمحقّقين به.

ويكفي في عظمة هذا الكتاب وعمق محتواه، وقوّة حجّجه وسلامة منهجه، أنّه أعجب المخالف فضلا عن المؤالف، فهذا هو الدّكتور عبد الرزّاق السّنهوري مؤلّف موسوعة «الوسيط» الّتي شرح فيها القانون المدني المصري، وتقع في عشرة أجزاء ضخمة، وبدأ بتأليفها عام (١٩٣٦ م)، وحازت شهرة كبيرة في البلاد العربيّة، وصار يضرب بها المثل في الدّقّة والعمق.

هذا الدّكتور قال ـ كما حدّث بذلك بعض الثّقات، نقلا عن بعض أساتذة كلية الحقوق ببغداد ـ لو كنت قد اطلّعت على كتاب المكاسب للشّيخ الأنصاري قبل تأليف «الوسيط» لغيّرت الكثير من آرائي في ما كتبته حول المعاملات.(٢)

رابعاً: المنهجة الحديثة في البحث الفقهيّ:

أنّ منهج الشّيخ الأعظمﷺ في أبحاثه الأُصولية والفقهيّة، منهج فريد في بابه

(١) المرجع نفسه: العدد ١٧، ص ١٧٨.

(٢) انظر: كتاب الشّيخ الأنصاري زعيم النهضة العلمية: ص ٦٧ ـ ٦٨، من منشورات جامعة المدرسين ـ قم.

لم يسبقه فيه سابق من الفقهاء الكبار، ومن جاء من بعده سار على منهجه في بيان الأبحاث الفقهيّة وخاصّة في الفقه المعاملي.

وفيما يلي إشارة مختصرة لبعض مناحي الإبداع في منهجه الفقهيّ:

١. منهجه في كيفية الدّخول في الموضوع:

إنّ الشّيخ الأنصاري﵀ حينما يريد الدّخول في بحث ما، يقسّم غالباً الموضوع الذي يريد أن يبحث فيه إلى أقسامه، ثمّ يدخل في كلّ قسم بالتّرتب، وقلّما نجده يدخل في موضوع مهمّ من دون مقدّمة.

وهذه الميزة قد لا نجدها عند أساطين الفقهاء، إذ ربّما تجده يدخل في موضوع ويبحث فيه من دون أن يلتفت إلى كيفيّة دخوله فيها إلاّ أهل الدّقة والنظر.

والشّواهد على هذه المنهجة الفريدة للشّيخ الأنصاري كثيرة.[١]

٢. منهجه في تنظيم البحث واستيعاب جوانبه:

إنّ الشّيخ الأنصاري حينما يريد الدّخول في البحث عن موضوع ما، يدخل فيه على أساس منهج معين قد يعلنه قبل الدّخول في البحث، وقد لا يعلن، ولكن يلتزم به في بحثه. وعلى أيّ حال فهو يسير في البحث طبقاً لمنهجيّة معيّنة فلا يرجع إلى المرحلة الّتي اجتازها.

وهذه المنهجة في تنظيم البحوث تُعِين الدّارس والباحث على فهم مراد الشّيخ، فمع غضّ النظر عن مستوى البحث العلميّ الدّقيق عند الشّيخ الأعظم، إلاّ أنّه لا يصعب التّوصل إلى ما يروم إليه غالباً.[٢]

٣. لغة البيان عند الشّيخ الأعظم:

ممّا لا شك فيه أن لغة علمي الأُصول والفقه، والمصطلحات الفنيّة لهذين العلمين، ممّا يتعسّر أو يصعب على غير المتمرس بهما أن يفهمهما فهماً صحيحاً.

---

(١) للمقارنة انظر: بحث الشّيخ الأنصاري في موضوع الغيبة، وقارن ذلك ببحث صاحب الجواهر في نفس الموضوع.

(٢) المصدر النفسه.

هذا بالإضافة إلى عبارات وطريقة بيان بعض العلماء﵀ المغلقة في كثير من الأحيان، والّتي تزيد الأمر صعوبة وعسراً، ولذلك يعاني الدّارس والباحث في فهم مراد المؤلّف، ويحتاج إلى تأمل ودقّة فائقة لفهمها.

إلاّ أنّ المتأمل في الأسلوب البياني الذي اتبعه الشّيخ الأعظم في كتابه «المكاسب» يجد في أغلب الأحيان أنّ التعابير خالية من التعقيد اللفظيّ والبيانيّ.

فهي قابلة للفهم في حدّ ذاتها لمن قد طوى المراحل الأُولى، واتقن مقدّمات العلوم، ووصل بجد إلى مستوى دراسة السّطوح.

وهذه الميزة قد لا تجدها في أغلب الأحيان في الكتب الفقهيّة المؤلّفة قبل زمن الشّيخ، أو ممّن عاصره، بل وحتّى يومنا هذا إلاّ النزر اليسير من العلماء ممّا آتاه الله سبحانه موهبة البيان السّلس الواضح.[1]

وهذا لا يعني براءة كتب الشّيخ من الإغلاق في التّعبير تماماً، وإنّما المقصود بيانه هو أنّ الصّفة الغالبة في تعبير الشّيخ هي السّلاسة والوضوح بخلاف عبارات غيره.[2]

٤. في كيفيّة الإقتباس من الآخرين:

جرت عادة العلماء والمحقّقين على الإقتباس، أو نقل آراء العلماء الآخرين، لغرض الاستشهاد بها أو مناقشتها، وهي طريقة منهجيّة متعارف عليها بين العلماء والمحقّقين، وليست بطريقة مستنكرة أو غريبة.

إلاّ أنّنا نجد هذه الظّاهرة قد تأخذ منحىً آخر قد يخرجها عن المنهجيّة العلميّة في الإقتباس أو نقل الآراء، كما لو نقل المحقّق او المؤلّف عدّة أسطر أو صفحة أو أكثر من كتاب آخر، ومن دون تصريح أو إشارة إلى ذلك، وهي طريقة توقع الباحث في إبهامات وإشكالات عديدة، وتؤدي إلى خلط الآراء والأقول وتداخلها، أو نسبة

(١) كما نجد ذلك عند السيد محمّد باقر الصّدر﵀ في الفتاوى الواضحة.

(٢) للمقارنة انظر وقارن بين مطالب كتاب المكاسب وما كتبه صاحب الجواهر في نفس الموضوع، وقارن بين ما كتبه الشّيخ في الرّسائل وما كتبه الميرزا القمّي في القوانين.

بعض الآراء إلى غير قائلها، وغيرها من المحاذير، وعندما نرجع إلى منهج الشّيخ الأعظم نجد فيه ميزة فريدة في الإقتباس ونقل الآراء والأقوال، فهو بالإضافة إلى الاختصار في نقلها، نجده يعتمد على عباراته الجزلة في بيان مراده ومقصوده.

هذه أهمّ مميّزات منهج الشّيخ الأعظم نجدها شاخصة في كتبه ومؤلّفاته الفقهيّة والأُصوليّة، بالإضافة إلى أمور وميزات أُخرى كالاعتماد على العرف والعرفيات في فهم كثير من موضوعات الأحكام والنصوص، وتبيين المفاهيم الحقوقيّة مثل «الحكم» و«الحقّ» و«المال» و«الملكيّة» ونحوها، وإعطاء صيغة عامّة للبحث عن العقد، بحيث يشمل غير البيع[1] وأمور أُخرى يجدها الباحث والمتتبع في كتاب وتراث الشّيخ الأعظم.

وفي ختام هذا الفصل عن ابداعات وابتكارات الشّيخ الأعظم الأُصوليّة والفقهيّة ينبغي أن نشير إلى أن مؤلّفات الشّيخ قد اتسمت بثلاث ميزات:

١. أنّها منقحة جدّاً أو تكاد:

وفي هذا الصّدد يقول السيّد محسن الأمين العاملي: «كان (الشّيخ الأنصاري) لا يحبّ إخراج شيء إلاّ بعد تنقيحه وإعادة النظر فيه مراراً».[2]

٢. إنّ أكثر مطالبه مبتكرة:

يقول السيّد الأمين: «كما أنّ مؤلّفاته تحتوي على الدّقائق العجيبة، والتحقيقات الغريبة، مع لزوم الجادة المستقيمة والسّليقة المعتدلة».[3]

٣. إنّ كتبه أصبحت مداراً للبحث والدّراسة في الحوزات العالميّة:

ولهذا كلّه أصبحت كتب ومؤلّفات الشّيخ مداراً للبحث والدّراسة، واكتسبت حظّاً عظيماً من العناية والاهتمام شرحاً وتعليقاً، وخاصّة رسائله

---

(١) مقدّمة كتاب المكاسب: ص ٢٨، نشر وتحقيق مجمع الفكر الإسلامي، وقد اقتبسنا ـ باختصار وتصرّف بعض المطالب منها.

(٢) الأمين، السيد محسن، أعيان الشّيعة، ج١٠، ص ١١٨.

(٣) المرجع نفسه.

ومكاسبه حتّى شذّ من لم يعلّق عليهما من مشاهير العلماء بعده.[١]

وقد علّق عليها الكثير من العلماء والمحقّقين، حتّى أنّ الشّيخ الطّهراني ذكر في ذريعته ما يربو على (٣٠) تعليقة[٢]، على كتاب المكاسب.

من سمات وملامح هذه المرحلة:

لقد اتسمت هذه المرحلة بخصائص وسمات مهمّة، منها:

أوّلا: الدّقة والتّحقيق في المباحث الفقهيّة والأُصوليّة:

المتتبع لأبحاث ومؤلّفات علماء ومجتهدي هذه الدورة، يلاحظ الدّقة المتناهية، والتّحقيق العميق في تطبيق وإرجاع الفروع الفقهيّة إلى الأُصول الأوليّة، وكذلك الاستفادة من الأدلّة العقليّة والمنطقيّة في أبحاث الاستدلال الفقهيّ والأُصولي، بدرجة كبيرة لا يمكن مقايستها بالدّورات الّتي سبقتها.

ثانياً: ظهور الإبداعات والابتكارات الجديدة:

لقد أوضحنا سابقاً أنّ الشّيخ الأعظم الأنصاري﵀ صاحب مدرسة أصوليّة متميزة، وله من الابتكارات والإبداعات العلميّة في علمي الأُصول والفقه، ممّا ينفرد بها عن غيره من أساطين العلماء السّابقين، وأصبح إسوة لمن تأخر عنه من تلامذته وتلامذة تلامذته، ومن اتباع منهجه ومدرسته العلميّة العاليّة.

ثالثاً: عدم التأثر بالمدرسة السنّية ومنهجيتها في الاستدلال:

والملاحظ في المنهج الإبداعي للشّيخ الأنصاري﵀ عدم تأثره بالمنهج الاستدلالي السنّي، ويتّضح ذلك جليّاً في الأبحاث والرّسائل الفقهيّة الّتي دونها الشّيخ، وكذلك نجد الابتعاد عن المنهج الاجتهادي الأُصولي للمدرسة السنّية في أبحاثه الأُصوليّة المدونة، واتبع نفس الطريقة والمنهج أتْباع مدرسته الفقهيّة

(١) انظر: الشّيخ الأنصاري وتطوّر البحث الأُصولي: ص ٦٥، ط. مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم.
(٢) للتّوسع انظر: الذّريعة.

والأُصوليّة من بعده.

رابعاً: مناقشة ودحض أدلّة وبراهين اتباع المدرسة الأخباريّة:

رغم الهزيمة الماحقة للمدرسة الأخباريّة واتباعها على يد الميرزا الوحيد وتلامذته، إلاّ أنّه بقيت بعض البراهين والأدلّة الّتي يتشبث بها اتباع هذه المدرسة، ممّا دعا الشّيخ الأعظم‌ﷺ إلى مناقشة هذه المسائل والأدلّة والبراهين وإبطالها، ويتضح ذلك جلياً في منهجه الفقهيّ والأصولي.

خامساً: ظهور المنهجة الحديثة في المباحث الفقهيّة والأُصوليّة:

لقد ظهرت خلال هذه الدّورة المباركة منهجة جديدة في ترتيب الأدلّة، وموارد جريانها، والتّفرقة الدّقيقة بين الأمارات والأُصول، ورتبة كلّ واحدة منها في الاستدلال الفقهيّ، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً عند الحديث عن منهج الشّيخ الأعظم الأُصوليﷺ.[1]

بهذه السّمات وغيرها اصطبغت هذه الدّورة وتركت بصماتها الواضحة على حركة الاجتهاد وتطوّره في مدرسة أهل البيت‌عليهم السلام.

من أهمّ علماء هذه المرحلة وآثارهم العلميّة

بعد وفاة الميرزا الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ) تعاقب ثلاثة أجيال من كبار الفقهاء والمجتهدين على إدامة السّير على خُطى أُستاذهم الكبير صاحب المدرسة الفقهيّة والأُصوليّة.

ومن هؤلاء الأعلام من تتلمذ على يد أستاذه الوحيدﷺ مباشرة، من قبيل السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) والشّيخ أسد الله الشّوشتري (ت ١٢٣٤ هـ).

ومنهم من تتلمذ على يد تلامذة الشيخ، وهم علماء الجيل الثّاني بعد الشّيخ

(١) للتّوسع انظر: تأريخ فقه وفقهاء، دكتر أبو القاسم گرجي: ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ (فارسي).

الوحيد من قبيل السيّد محسن الأعرجي (ت ١٢٤٠ هـ) وشريف العلماء محمّد شريف بن حسن علي (ت ١٢٤٥ هـ) والمولى أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ) والشّيخ محمّد تقي عبد الرحيم (ت ١٢٤٨ هـ) والشّيخ محمّد حسن النجفي صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ).

والجيل الثّالث من هؤلاء الأعلام من تتلمذ على يد علماء الطبقة الثّانية، وعلى رأس هؤلاء ومن أبرز علماء هذه الدّورة ورائدها، هو الشّيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (ت ١٢٨٧ هـ).

وقد تتلمذ الشّيخ على يد بعض من علماء الجيل الثّاني بعد الشّيخ الوحيد رحمه الله ومن هؤلاء المولى أحمد النراقي، وشريف العلماء المازندراني، وغيرهم من الأساتذة وجهابذة العلم.

وقد ترجمنا في بداية الحديث عن هذه الدّورة لحياة الشّيخ الأعظم رحمه الله، أمّا تلامذة الشّيخ، وتلامذة تلامذته، فهم عدد كبير جدّاً، فقد تخرج عليه عدد كبير من كبار الفقهاء والمجتهدين وقد أنهى بعضهم أسماء تلاميذه فبلغ (٣١٥) مجتهداً عالماً.[1]

وسنشير هنا إلى أسماء ومصنفات أبرزهم وأشهرهم، وممّن كان له دور هامٌّ في حفظ وتطوير التّراث الفكري الّذي خلفه الشّيخ الأعظم رحمه الله.

١. آية الله السيّد محمّد حسن المعروف بـ(المجدّد الشّيرازي) (١٢٢٠ـ١٣١٢ هـ)

وهو من أبرز تلامذة الشّيخ، ومتبعاً لطريقة أستاذه في المباحث العلميّة والاجتهاديّة، ومن أساطين علماء المذهب في هذه الدّورة.

استلم زمام المرجعية الدّينيّة بعد وفاة الشّيخ الأعظم، وأصبح ـ وبجدارة ـ مرجعاً أعلى لعموم الشّيعة، وله مواقف سياسيّة مهمّة، من أشهرها فتواه المشهورة بفتوى تحريم التنباك، الّتي أجبرت «ناصر الدّين شاه الصّفوي» على إلغاء العقد الذي أبرمه مع الشّركات الإنكليزيّة.

---

(١) انظر: مقدّمة المكاسب الطبعة الحديثة، بقلم السيد الكلانتر.

آثاره العلميّة:

لانشغال هذا العالم بأمور المرجعيّة الدينيّة، ولعدم وجود الوقت الكافي لديه، لم يترك لنا من الآثار العلميّة سوى رسالة في علم الأُصول تخص مبحث اجتماع الأمر والنهي.

إلاّ أنّ تقريرات درسه في علم الأُصول، والّتي دوّنت بقلم أحد تلامذته المبرزين، قد طبعت مؤخراً[1]. وهي تقريرات لها أهميّة خاصّة؛ لأنها تعكس آراء ونظريات أستاذه الشّيخ الأنصاري، وببيان واضح بعيداً عن الإبهام والتّعقيد.[2]

٢. الشّيخ الميرزا حبيب الله الرّشتي (١٢٣٤ ـ ١٣١٢ هـ).

وهو من أبرز تلامذة الشّيخ الأعظم، وكان يقال عنه في أوساط أهل العلم في ذلك الزّمان بأنّه وارث علم أستاذه الأنصاري.

والمعروف عن هذا العالم الزّهد والتّقوى والإخلاص، بالإضافة إلى تحقيقاته الواسعة في الأبحاث الأُصوليّة والفقهيّة، وكتابه الأُصولي «بدائع الأفكار» من أروع المتون الأُصوليّة، وحظي بقسط وافر من عناية واهتمام العلماء والمحقّقين الكبار.

لقاء الفقيه الرّشتي بالشّيخ الأنصاري:

ومن طريف ما ينقل أنّه يوم قدوم الشّيخ الأنصاري إلى النجف الأشرف، لم يكن يعرف علماء النجف وفضلاؤها يومئذ مكانته العلميّة، فكان يحضر كسائر الطلاّب في درس الشّيخ محمّد حسن النجفي (صاحب الجواهر)، فجاء في درس الشّيخ صاحب الجواهر ذكر لدليلين مختلفين متعارضين، فقدّم الشّيخ أحد الدّليلين على الدّليل الآخر ومضى في درسه، وكان الشّيخ الأنصاري حاضراً يومئذ في الدّرس فسأله أحد تلامذة درس صاحب الجواهر ـ وهو كما قيل الفقيه

(١) انظر: تقريرات الأصول للمجدّد الميرزا الشّيرازي، بقلم آية الله ملا علي روزدري، وقامت مؤسّسة آل البيت في قم بتحقيق وطبع هذا الأثر القيم في أربع مجلدات كبيرة.

(٢) الجناتي، ادوار اجتهاد: ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

الشّيخ ميرزا حبيب الله الرّشتي ـ عن سرّ تقديم دليل على دليل آخر؟

فأجاب الشّيخ الأنصاري: بـ (الحكومة).

فقال الفقيه الرّشتي: وما الحكومة؟

فقال الشّيخ: إذا احببت أن تعرف ما الحكومة، فعليك أن تحضر مجلس درسي على الأقل ستة أشهر.

ومنذ ذلك التأريخ توثقت العلاقة بين الميرزا الرّشتي والشّيخ الأنصاري، وأصبح من كبار تلاميذه، ومن كبار فقهاء المسلمين بعد تخرجه من درس الشّيخ الأنصاري.[1]

آثاره العلميّة

للفقيه الرّشتي رحمه الله آثار علميّة جليلة في الفقه والأُصول[2] من أهمّها:

١. كتب فقهيّة في أبواب الفقه المتعدّدة مثل كتاب اللقطة، كتاب الإرث، كتاب الوقف.

٢. كتاب «بدائع الأُصول» في أُصول الفقه.

٣. كتاب القضاء والشّهادات في جزئين.

٤. حاشية على كتاب أستاذه الأنصاري (المكاسب).

٣. الشّيخ محمّد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند والمحقّق الخراساني (١٢٥٥ـ١٣٢٩هـ)

ويعتبر الشّيخ الآخوند الخراساني من أكابر علماء هذه الدّورة، ومن أبرز تلامذة الشّيخ الأعظم، حضر بحث أستاذه الأنصاري لمدّة سنتين، وحظي خلالهما من أستاذه باهتمام بالغ، وإحاطه بعناية خاصّة.

ولمّا لبّى الاستاذ نداء ربّه إلتحق ببحوث درس المجدد الشّيرازي، ولازم

(١) الآصفي (محمّد مهدي)، مقدّمة فرائد الأصول، ط. جامعة المدرسين ـ قم.

(٢) انظر: مجلة فقه أهل البيت، العدد ١٧، ص ١٨٣ ؛ ومقدّمة كتاب القضاء للرّشتي، بقلم أحمد الحسيني، ط. منشورات دار القرآن الكريم ـ قم ـ إيران، (١٤٠١ هـ).

درسه بعد أن كان يختلف إلى درسه أيام أستاذه الشّيخ الأعظم، حتّى ينقل عن الآخوند قوله: «إنني اتّخذت المحقّق الأنصاري أوّل ما حللت النجف شيخاً لنفسي، واتّخذت سيدنا الميرزا حسن الشّيرازي أستاذاً، فكنت اختلف إلى سيدي الأستاذ وأحضر أبحاثه الخصوصيّة والعموميّة، ثمّ بصحبته نحضر معاً درس شيخنا الأنصاري فنكمل استفاداتنا من بياناته».[1]

وبقي المحقّق الآخوند ملازماً للسيّد المجدّد الشّيرازي عشر سنوات، يحضر دروسه ويباحثه، حتّى إذا غادر المجدّد الشّيرازي من النجف إلى سامراء ناقلا معه الحوزة العلميّة، انتقل معه الآخوند إلى هناك، ولكن سرعان ما عاد إلى النجف، وبأمر من أستاذه من أجل التّصدي للتدريس هنا، ولحاجة النجف إليه.

وفي النجف استقطب مجلس درسه أكثر الأفاضل وطلاب العلم، حتّى صار المدرس الأول، مع وجود علماء كبار من أمثال الميرزا الرّشتي، والشّيخ الطّهراني وغيرهم.

وقد امتاز درسه بالقوّة والإيجاز والتّهذيب والإحاطة كما صّرح بذلك السيّد الأمين في أعيانه بقوله:

«وتميّز عن جميع المتأخرين بحبّ الإيجاز والاختصار، وتهذيب الأُصول، والاختصار على لباب المسائل، وحذف الزوائد، مع تجديد في النظر وإمعان في التّحقيق».[2]

وبعد وفاة أستاذه المجدّد الشّيرازي تقاطر عليه علماء الحوزة وفضلاؤها وازدحموا في درسه وتحت منبره «فكان مجلس بحثه محفلا علميّاً ضخماً مهيباً قلّما رأته عين الزّمان أو عرفت له نظير، وربّما بلغ عدد الحاضرين في درسه الشّريف زهاء ثلاثة الآف مستمع».[3]

---

(١) كفاية الأُصول، المقدّمة، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام: ص ١٨.

(٢) الأمين، أعيان الشيعة: ج ٩، ص ٥.

(٣) الكفاية، المقدّمة: ص ٢١، ط. مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

وقال صاحب الذّريعة: «وقد سمعت ممّن أحصى تلاميذ شيخنا الأستاذ الأعظم المولى محمّد كاظم الخراساني في الدّورة الأخيرة، إنّه زادت عدّتهم على الألف والمائتين، وكان كثير منهم يكتب تقريراته، ورأيت تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلدات».[١]

وقال السيّد العاملي في الأعيان:

«وعمّر مجلسه بمئات من الأفاضل والمجتهدين كان منهم أساتذة مراجعنا العظام، كالميرزا النائيني، والسيّد أبي الحسن الإصفهاني، والشّيخ ضياء الدّين العراقي، والشّيخ محمّد حسين الإصفهاني، والشّيخ عبد الكريم الحائري، والسيّد البروجردي، والسيّد عبد الحسين شرف الدّين، والشّيخ محمّد جواد البلاغي، والشّيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والسيّد صدر الدّين الصّدر، والسيّد رضا الهندي، والسيّد محسن الطّباطبائي الحكيم، وغيرهم من فطاحل العلماء وجهابذة العلم والتّحقيق».[٢]

آثاره العلميّة

لم يمنع شيخنا الآخوند اشتغاله بالتّدريس، وتحمّله لأعباء المرجعيّة، واهتمامه بأُمور المسلمين في تلك الفترة العصيبة من تأريخنا المعاصر، من اتحاف المكتبة الإسلاميّة الأُصوليّة والفقهيّة بنفائس الكتب والرّسائل في الفقه والأُصول والفلسفة.

ومن أهمّ ما خلفه من تراث علمي، هو كتاب «كفاية الأُصول» وهو من أبرز الكتب الأُصولية، استوعبت البحوث الأُصوليّة وأبرز الآراء المطروحة فيها، مع مناقشتها وإعطاء الرأي فيها بعبارة وجيزة وبدقة متناهية، وظهرت فيه إبداعاته وإبتكاراته الجديدة الّتي جعلت منه صاحب منهج متكامل في الأُصول.

---

(١) الطّهراني، آغا بزرك، الذريعة: ج ٤، ص ٣٦٦ مادة تقريرات.

(٢) الأمين، أعيان الشيعة: ج ٩، ص ٥.

وأصبح هذا الكتاب منذ صدوره مدار بحث العلماء في الحوزات العلميّة، وكان في علم الأُصول خاتمة مرحلة السّطوح، كما أنّه من أعمدة بحوث الخارج ومحور رحاها.[١]

يقول الشّيخ الطّهراني:

«كفاية الأُصول متن جامع في أصول الفقه لشيخنا الآخوند المولى «محمّد كاظم الهروي الخراساني» وقد أدخل المسائل الفلسفيّة في الأُصول أكثر ممّن قبله من مؤلّفي الرّسائل والفصول والقوانين، وهو المتداول تدريسها إلى اليوم في جوامع النجف، ولهذا فقد كثرت الحواشي عليه من تلاميذ المصنف».[٢]

ومن آثاره العلمية الأُخرى:

١. تعليقته على الرّسائل لأستاذه الأنصاري.

٢. تعليقته على المكاسب لأستاذه الأنصاري.

٣. مجموعة من المقالات والرّسائل الفقهيّة في شتى أبواب الفقه.[٣]

وفاته:

توفي في (٢٠ / ذي الحِجّة / ١٣٢٩ هـ) بعد أن عاش عمراً حافلا بالمآثر العلميّة والجهاديّة، فقد كان ليلة وفاته عازماً على الرّحيل إلى إيران ليردّ عادية الأعداء عنها، ويحارب الإستعمارين الشّرقي والغربي اللذين تكالبا عليها، تغمده الله برحمته الواسعة.

٤. الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني المعروف بـ(الكمپاني/١٢٩٦ ـ ١٣٦١ هـ).

ويعتبر الشّيخ الإصفهاني من أبرز علماء هذه الدّورة ومن أوتادها العلميّة وجهابذتها، تتلمذ على الشّيخ الآخوند الخراساني واختص به، وامتدت صحبته

(١) كفاية الأُصول مع حاشية المشكيني: ج ١، ص ٢٥؛ المقدّمة التّحقيقية، بقلم سامي الخفاجي.

(٢) الطّهراني، آغا بزرگ، الذّريعة: ج ٦، ص ١٨٦.

(٣) انظر: مجلة فقه أهل البيت: العدد ١٧، ص ١٨٥.

له لفترة قاربت ثلاثة عشر عاماً، كما أنّه حضر دروس الفلسفة عند العلاّمة الشّيخ محمّد باقر الإصطبهاني، والذي كان يعد من كبار الفلاسفة في عصره.

منزلته العلميّة:

يصف لنا الشّيخ المظفر منزلة أستاذه الإصفهاني العلميّة بقوله:

«كان من زمرة النوابغ القلائل الذين يضنُّ بهم الزمان إلا في الفترات المتقطعة، ومن أولئك المجدّدين للمذهب الذين يبعث الله تعالى واحداً منهم في كلّ قرن، ومن تلك الشّخصيات اللامعة في تأريخ قرون علمي الفقه والأُصول».[١]

وقد كان الشّيخ الإصفهاني محط إكبار العظماء في عصره، كما يظهر من كلمة السيّد الصّدر في إجازته له[٢]، وقد جمع هذا الشّيخ الجليل من المواهب الكريمة المتعدّدة ما قلَّ نظيره في أقرانه واحتمل مكانة مرموقة ومنزلة عظيمة، فكان نابغة الدّهر وفيلسوف الزّمن وفقيه الأُمّة، بالإضافة إلى صلاته بالإدب العربي والفارسي، حيث أبقى لنا آثاراً دلّت على تمكنه من هذه الصناعة.[٣]

آثاره العلميّة:

وممّا لا شك فيه ولا ترديد أنّ الشّيخ الإصفهاني﵀ كان متخصّصاً ومتبحراً في أكثر من علم، سواء في التّفسير أو الفقه او الأُصول أو الحكمة والعرفان والكلام والتأريخ والأدب والشّعر... ممّا يقل نظيره بين العلماء.[٤]

اعتلى كرسي التّدريس والإفادة بعد وفاة أستاذه الآخوند، واستطاع أن يشيد مباني أُصوليّة محكمة وبعبارات دقيقة، وخلّف من الآثار العلميّة والمباحث العاليّة، جملة متعدّدة من الكتب القيّمة الدّالة على علو منزلته العلميّة، من أهمّها:

١. «نهاية الدّراية في شرح الكفاية» وهو شرح وحاشية على كتاب أستاذه

---

(١) الإصفهاني، نهاية الدّراية، المقدّمة التحقيقية لمؤسّسة آل البيت: ص ١١، قم.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) للتّوسع انظر، موسوعة شعراء الغري ـ للخاقاني: ج ٨، ص ١٨٦ ـ ١٨٩، ط. أفست مكتبة المرعشي ـ قم، (١٤٠٨ هـ).

(٤) الجناتي، ادوار فقه: ص ٤٠١، (بالفارسية).

الآخوند كفاية الأُصول ويعتبر كتاب النهاية من أهمّ كتب الشّيخ الإصفهاني العلميّة، ويشتمل على تحقيقات أُصوليّة عميقة.

٢. تعليقة على كتاب «المكاسب» للشّيخ الأنصاري.

٣. جملة من البحوث العلميّة الفقهيّة في مباحث الاجتهاد والتّقليد والعدالة وغيرها.

توفي رحمه الله في فجر يوم الخامس عشر من ذي الحِجّة عام (١٣٦١ م) تغمده الله برحمته.[١]

٥. آية الله الشّيخ ضياء الدّين العراقي (ت ١٣٦١ هـ).

يعتبر الشّيخ آقا ضياء العراقي، من علماء هذه الدّورة المبرزين، وامتداداً لطريقة الشّيخ الأنصاري وخاصّة في البحث الأُصولي عن العناصر المشتركة، في عمليّة الاستنباط الفقهيّ.

هاجر رحمه الله إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الفقهيّة والأُصوليّة، بعد أن أكمل المقدّمات عند والده والسّطوح عند جملة من علماء إصفهان... فحضر فيها على كبار شيوخها وفقهائها وأساتذتها، فحضر بحث السيّد محمّد الفشاركي الإصفهاني، ثمّ حضر درس الميرزا حسين الخليلي، والآخوند الخراساني، والسيّد اليزدي، وشيخ الشّريعة الإصفهاني.

ولقد لمع اسمه في فضلاء عصره في بحث المحقّق الخراساني.

يقول الشّيخ آقا بزرگ الطّهراني ـ وهو من زملائه يومئذ في درس الآخوند: «ولا أزال أتذكر جيداً إنّه كان من أجلاء تلامذة شيخنا الخراساني وكبارهم، ومن مدرسي السّطوح المعروفين».[٢]

وتصدى للتّدريس للسّطوح العليا وخارج الفقه والأُصول ستين سنة، واشتغل

(١) للتّوسع انظر: ترجمة المصنف في مقدّمة تعليقته على المكاسب بقلم الشّيخ المظفر.

(٢) الطّهراني (آقا بزرك)، نقباء البشر: ص ٩٥٧، نقلا عن مقدّمة «مقالات الأُصول»: ١٩.

في التّدريس على منبر الدّراسات العليا (بحث الخارج) أكثر من ثلاثين سنة بعد وفاة أستاذه الشّيخ محمّد كاظم الخراساني ـ المعروف بالآخوند ـ (ت ١٣٢٩ هـ).

وكان مجلس درسه حافلا بفضلاء عصره، لما به من دقّة الرّأي، وعمق النظر، وسداد التّفكير، وسلاسة الذّوق الفقهيّ، والإحاطة بكلمات الفقهاء، والفهم والمنهجيّة في البحث.[١]

تخرّج على يده أكثر من ثلاثة آلاف من الفقهاء والمجتهدين ومراهقي الاجتهاد والفضلاء.. ومن أبرز تلاميذه الذين تخرجوا من مجلس درسه وبرزوا في الأوساط الدّينيّة والسّياسيّة والفقهيّة والتّدريس والتّأليف والتّحقيق:

السيّد عبد الهادي الشّيرازي، والسيّد محسن الحكيم، والسيّد أبو القاسم الخوئي، والشّيخ محمّد تقي الآملي، والشّيخ محمّد تقي البروجردي، والشّيخ حسين الحلّي، والسيّد ميرزا حسين البجنوردي... وغيرهم من فقهاء العصر، وقد تولّى جمع منهم مرجعيّة الطّائفة وزعامتها في عصره.

درّس الأُصول عدّة دورات، ودرّس الفقه دورة كاملة تقريباً، وقليل من الفقهاء من تمكّن من تدريس الفقه دورة كاملة.

كان من مراجع عصره ورجع إليه جمع من المؤمنين في تقليدهم، وقد علّق على رسالة الشّيخ عبد الله المازندراني العلميّة، ولكنّه بقي بعيداً عن أجواء الزّعامة الدّينيّة، وآثر أن يتفرغ للعلم والتّحقيق، وقد آتاه الله ما يريد وفتح عليه فتوحاً جليلة في الفقه والأُصول واستمر في التّدريس إلى آخر عمره الشّريف تغمده الله برحمته.[٢]

آثاره العلميّة:

ضاع ـ مع الأسف ـ جملة من آثار المحقّق العراقي، وأهمّ ما بقي منها في أيدينا:[٣]

---

(١) مقالات الأُصول، المقدّمة: ص ١٩، ط. مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٧.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٣.

كتاب «مقالات الأُصول في جزئين»، وهو الكتاب الذي يجمع آخر ما توصّلت إليه المدرسة العراقيّة في التّفكير الأُصولي، ويعدّ من أهمّ مصادر الفكر الأُصولي المعاصر... .[1]

٦. آية الله العظمى الشّيخ محمّد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ).

يعتبر الشّيخ النائيني (رضوان الله عليه) من أبرز أعلام هذه الدّورة المباركة، ومن أساطينها العظماء، وهو مجتهد خالد الذّكر ومن أعاظم علماء الشّيعة وأكابر المحقّقين.

هاجر إلى العراق بعد أن أكمل المراحل الأوليّة والسّطوح في مسقط رأسه نائين وإصفهان سنة (١٣٠٣ هـ) وحلّ في مدينة سامراء، حيث كانت مهد العلم والعلماء في زمن المجدّد الشّيرازي، وحضر دروس السيّد إسماعيل الصّدر، والسيّد محمّد الفشاركي، ثمّ أخذ بالحضور في بحث المجدّد الشّيرازي، وبقي ملازماً لبحث المجدّد الشّيرازي الى أن توفي المجدّد الشّيرازي في (١٣١٢ هـ). ثمّ لازم السيّد إسماعيل الصّدر إلى أن انتقل إلى كربلاء سنة (١٣١٤ هـ) بصحبة السيّد الصّدر، وبقي معه عدّة سنين، ثمّ غادرها وتحول إلى النجف.

وكان الشّيخ محمّد كاظم الخراساني (الآخوند) قد استقل بالتّدريس على عهد السيّد المجدّد الشّيرازي ولمّا توفى ـ المجدّد الشّيرازي ـ زادت طلبة الآخوند وعظم شأنه، وأصبحت بين المحقّق النائيني والآخوند رابطة أكيدة واختصاص وثيق، حتّى صار من أعوانه وأنصاره في مهمّاته الدّينيّة والسيّاسيّة، كما صار من أعضاء مجلس الفتيا الذي كان يعقده في داره مع بعض خواص أصحابه للمذاكرة في المسائل المشكلة.

ولم يحضر المحقّق النائيني درس الشّيخ الآخوند العام، لأنّه كان غنياً عنه وشأنه أرفع من حضّاره.

واتفق أن حدث أمر نهضة (المشروطة) وتبديل حكومة إيران الاستبداديّة إلى

(١) المرجع نفسه: ص ١٢.

الدّستوريّة، وكان زعيم هذه النهضة الشّيخ الآخوند الخراساني، فوقف النائيني معه وألف بالفارسيّة كتابه الموسوم «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» وقرضه كلّ من الخراساني، والشّيخ عبد الله المازندراني.

ولمّا توفي الآخوند سنة (١٣٢٩ هـ) حفّ به جمع من الطّلاب، وكان بحثه من الأبحاث الآهلة برجال الفضل، وبعد وفاة شيخ الشّريعة الإصفهاني، ارتفع ذكر الشّيخ النائيني، ورجع إليه الكثير من أهل البلاد البعيدة.

وكان المحقّق النائيني (رض)، متورعاً تقياً صالحاً غير متهالك على حطام الدّنيا ولا متفان في الحصول على الرّياسة، وكان إذا وقف للصّلاة ارتعدت فرائصه وابتلت لحيته من دموع عينيه، وكان له تضلع وبراعة في الآداب اللغويّة فارسيّة وعربيّة، ورسوخ في الكلام والفلسفة وتوحّد في الفقه.

أمّا في علم الأُصول، فأمره عظيم؛ لأنّه أحاط بكلياته ودققه تدقيقاً مدهشاً، وأتقنه إتقاناً غريباً، وقد رن الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابع خاصّ من آرائه، حتّى عدّ مجدّداً في هذا العلم كما عدّت نظرياته مماثلة لنظريات الشّيخ الخراساني صاحب الكفاية.[1]

وكان لبحثه ميزة خاصّة لدقة مسلكه وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلاّ ذوو الكفاءة من أهل النظر والتّحقيق، ولذلك كان تلامذته المختصون به هم الذين تعلق عليهم الآمال، وهكذا كان، فقد برز فيهم أفذاذ أصبحوا فيما بعد قادة الحركة العلميّة والفكريّة، والمدرسين المشاهير، ناهيك بمثل السيّد أبي القاسم الخوئي، والشّيخ حسين الحلّي، والسيّد حسن البجنوردي، والميرزا باقر الزّنجاني وآخرين ممّن أصبحوا فيما بعد من أعمدة وأساطين الحوزة العلميّة.[2]

تراثه العلميّ:

ترك الشّيخ النائيني تراثاً علمياً، إمّا بقلمه الشّريف كرسالة «حكم اللباس

(١) الطّهراني (آقا بزرك)، نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥ بتصرف وتلخيص.

(٢) السّبحاني (جعفر)، موسوعة طبقات الفقهاء: القسم الثّاني، ص ٤٤٥.

المشكوك»، أو بقلم تلامذته، فإن أكثر أفكاره في الفقه والأُصول دوّنت بقلم لفيف منهم، ومن أهمّ تلك الآثار:

١. فوائد الأُصول بقلم الشّيخ محمّد علي الكاظمي (ت ١٣٦٥ هـ) في أربعة أجزاء.

٢. أجود التّقريرات بقلم المرجع الدّيني الأعلى السيّد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ) في جزئين.

٧. الشّيخ عبد الكريم الحائري (ت ١٣٥٥ هـ).

وهو من تلامذة الميرزا الشّيرازي، والشّيخ فضل الله نوري، والآخوند الخراساني، والسيّد محمّد الفشاركي.

وقد اتّبع الشّيخ الحائري طريقة الشّيخ الأنصاري في البحث والتّدقيق والأفكار العاليّة في بحوث الأُصول والأبحاث الاجتهاديّة، وتحكيم القواعدالاستدلاليّة، وقد بذل جهوداً كبيرة في هذا المجال، واستطاع أن يبدع ويوسع الكثير من المباحث الاستدلالية من خلال بحوثه القيّمة.(١)

هاجر من العراق إلى إيران سنة (١٣٣٢ هـ) ونزل مدينة «آراك» وأخذ بالتّدريس وتربية الفضلاء إلى عام (١٣٤٠ هـ)، حيث غادر إلى مدينة قم المقدّسة، وأسّس الحوزة العلميّة هناك.

فأصبحت قم مناراً فيّاضاً يشع نوراً وهداية في قلب الأمّة الإسلاميّة، على وجه تمثّل قول أئمة أهل البيت في حقّ هذه البلدة الطيبة: «منها يفيض العلم».(٢)

آثاره العلميّة:

ترك الشّيخ الحائري من الآثار العلميّة في الفقه والأُصول، ما يلي:

أوّلا: كتاب «درر الفوائد» وهي دورة أصوليّة كاملة، كان عليه مدار تدريسه، وقد طبع في جزئين، وللمؤلّف على الكتاب تعليقات هامّة.

---

(١) جناتي، ادوار اجتهاد: ص ٤٠١.

(٢) السّبحاني، المرجع السّابق: ص ٤٤٩، بتلخيص.

ثانياً: كتاب «الصّلاة» وفيه بحوث علميّة تتسم بالعمق العلميّ.

أهمّ طلابه:

لقد اتيح للشّيخ الحائري﵀ فرصة طيبة لتربية جيل كبير من الفقهاء الذين اضحوا فيما بعد عمد الدّين، وأساطين الحوزة، ومراجع كبار للأمّة الإسلاميّة، ونخص بالذّكر منهم:

١. السيّد روح الله الخميني﵀.

٢. السيّد محمّد رضا الگلپايگاني﵀.

٣. الشيخ الأراكي﵀.

٨. السيّد حسين الطباطبائي البروجردي (ت ١٣٨٠هـ).

وهو من أبرز تلامذة الشّيخ محمّد كاظم الخراساني (الآخوند)، وشيخ الشّريعة الإصفهاني.

ترجم له زميل درسه الشّيخ الطّهراني في موسوعته طبقات أعلام الشيعة فقال: «هو السّيّد آغا حسين بن السيّد أحمد بن السيّد علي تقي بن السيد جواد بن السيد مرتضى ـ والد السّيّد مهدي بحرالعلوم ـ بن السيد عبدالكريم الطباطبائي البروجردي».

ثم أضاف: «إنَّ أسرة السّيّد البروجردي من أُسرالعلم الجليلة الّتي كانت لها مكانتها السّامية؛ فوالده وجده وعم أَبيه الميرزا محمود، وجد ابيه وجد جدّه، وسلفه الى السّيّد عبدالكريم .. علماء أجلاء معاريف لهم آثار هامة، وقدقاد بعضهم الحركة العلمية».

ولد السّيّد البروجردي في مدينة بروجرد الايرانية سنة (١٢٩٢هـ) في بيت عريق في العلم والفضل، وتلقّى على أَبيه مقدّمات العلوم الاسلاميّة، ثمَّ غادر إلى مدينة اصفهان، فحضر عند أكابر علمائها قرابة عشر سنين، برز فيها ذكاؤه، وتقدّم على أقرانه وزملائه، واشتغل بتدريس (قوانين الأصول)، استفاد منه خلالها بعض الطلاّب. ثمَّ عاد الى مسقط رأسه ليهاجر منها الى النّجف الأشرف

سنة (١٣٢٠هـ)، فحضر بحث الشّيخ الآخوند الخراساني، وشيخ الشّريعة الإصفهاني، وغيرهما من أساطين ومدرسي الفقه والأُصول، ليعود بعدها الى بروجرد سنة (١٣٢٨هـ) مزوداً بشهادة الإجتهاد من كل من شيخيه الخراساني والإصفهاني، فاشتغل بتدريس الفقه والأُصول والتّصنيف والتأليف والقيام بسائر الوظايف الشّرعيّة، وحضر عليه جمع كثير من طلاّب العلم وأخذ اسمه يشتهر في الأوساط العلميّة.

مرجعيّة الدّينيّة:

لقد كانت الحوزة العلمية في مدينة قم من الحوزات العلميّة النّشطة في زمن مؤسسها الشيخ عبد الكريم الحائري، إلا أنها آلت إلى الأُفول بعد وفاته وتبدّد نظام الهيئة العلمية فيها، فاتجهت الأنظار صوب السّيّد البروجردي، فطلب منه جمع من طلبتها وبعض علمائها أن يحل بينهم فينظم الحوزة العلميّة، فأجابهم ووردها في (٢٤/ محرم/ سنة ١٣٦٤هـ) فعادت إلى هذه الحوزة العلميّة روحها العلميّة الّتي كادت أن تفتقدها بوفاة مؤسسها.

وكانت المرجعيّة الدّينيّة في ذلك العصر متجسّدة في المرجع الدّيني السّيّد أبي الحسن الإصفهاني، وبعد وفاته سنة (١٣٦٥هـ) إتّجهت الأنظار صوب السّيّد البروجردي، فألقت إليه المرجعيّة الدّينيّة أزمّتها، وتجسّدت فيه الزعامة الدينية للشيعة الإمامية إلى حين وفاته سنة (١٣٨٠هـ).

منهجه في الإستنباط وإبتكاراته العلميّة:

لقد تجسّدت في شخصيّة السّيّد البروجردي العلميّة كلُّ مظاهر النّبوغ والتفوق والدّقّة والعمق والابتكار العلمي، وشهد له بذلك كلّ من عاصره من زملاء درسه، وطلابه ومريديه، ودلّت عليه آثاره العلميّة، وتراثه الفقهي والأُصولي والرّجالي.

يقول عنه معاصره وزميل درسه الشّيخ الطّهراني: «وكانت مذاكراته تدلُّ على علو كعبه ودقيق نظره، وثاقب فكرته، هذا ما كان من أمره آنذاك ـ أي أثناء وجود السّيّد في النّجف الأشرف ـ فما ظنّك به اليوم وقد قطع مرحلة تزيد على

الخمسين سنة، لم يفتىء يواصل سيره فيها بين وتدريس وتأليف ومناظرة وجدل، ولم يكتف السّيّد بما حصل له من التّبحّر والتّحقيق في الفقه والأُصول وغيرهما، بل راح يسعى وراء العلوم الأُخرى، يسبر غورها، وينتقي من لئالئها، فقد حضر على شيخنا شيخ الشّريعة الإصفهاني في بحثه الرّجالي مدة طويلة حتّى حصل له من هذا العلم ما يكفي المجتهد لإستخراج الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها ويزيد عليه، وقد ألّف في هذا الفن كتباً لها قيمتها، كما أنّه يعدّ اليوم من أعلام هذا الفنّ والمتبحرين فيه، وفي معرفة طبقات المحدّثين والرّواة وتراجم أحوالهم»[1]

لقد كان السّيّد البروجردي متبحراً في كثير من شؤون المعرفة والعلوم الإسلاميّة المتعارفة في الحوزة العلميّة، إلا أن عبقريته وابتكاراته العلميّة قد تجلّت بوضوح في منحيين:

الأول: منهجه في الإستدلال والإستنباط الفقهي المنفتح على فقه المذاهب الاخرى.

والثّاني: منهجيته في علم الرّجال ومعرفة طبقات المحدّثين والرّواة.

أما المنحى الأول: فيمكن أن نتعرف على بعض ملامح منهجه في الإستدلال والإستنباط الفقهي من خلال كلمات بعض تلامذته وحضّار درسه في ذلك الوقت، والّتي يمكن تلخيصها بما يلي:

أوّلاً: البحث في الجذور التّأريخيّة للبحوث العلميّة:

يقول الشّيخ لطف الله الصّافي: «من أساليب البحث، لدى المرحوم الاستاذ السّيد البروجردي، أنّه كان يبحث في جذور البحوث العلميّة، وفي تطوّر أي مسألة خلال قرون، واستعمل هذا الأسلوب في دليل الإنسداد، ... وانتهى الى أنَّ الدّليل الّذي يُثبّت في النّهاية حجيّة خبر الواحد قد تغيّر أصله، فأقيم على اساس الحجيَّة المطلّقة للظن ... وفي الختام أثبت حجيَّة خبر الواحد من دون ـ الاستناد

(١) الطهراني، آغابزرك، طبقات اعلام الشّيعة الشّهير بـ(نقباء البشر في القرن الرّابع عشر) ج ٢، ص ٦٠٥ ومابعدها.

الى ـ الحجيّة المطلقة للظن».[١]

ثانياً: عدم التّمسّك بالأُصول العمليّة عند الإستنباط:

والسّبب في ذلك كما يقول الصّافي: «يعود إلى تخصّصه الكامل في فهم الرّوايات، والدقّة الّتي كان يبذلها في هذا المجال، وحسن سليقته في رفع التّعارض بين الأخبار المتعارضة، لكنه في الوقت نفسه كان يؤكّد كثيراً على علم الأُصول، وعلى حاجة الفقيه إليه».[٢]

ثالثاً: الإحاطة الكاملة بأقوال علماء المذاهب السّنية ونظريات الصحابة:

وهذه الخصوصيّة تعتبر من أبرز معالم منهج السّيّد البروجردي، فكان يعتقد أنَّ البحث في الرواية وفهمها بشكل كامل لايتسنّى لأَحد اِلاّ بعد الإطّلاع على الظّروف الّتي صدرت فيها الرّواية، وممّا لاشك فيه أنّ الإطّلاع على الفتاوى وآراء الصّحابة والتّابعين وعلماء العامّة مؤثر في فهم مجموع الرّوايات ـ الّتي لهم فيها رأي ـ كما هو مؤثر في فهم علة صدر تلك الرّوايات».[٣]

وبتوضيح اكثر لهذه الميزة في منهج السّيد البروجردي يقول أحدهم: «كنتُ أسمع باستمرار من تلامذة آية الله العظمى السّيّد البروجردي أنّه كان يعتقد بأَنَّ معرفة النّظريّات الفقهيّة لأهل السنّة لها أهمّيّة أَساسيّة حتّى في فهم روايات الشّيعة وفقههم الحديثي، ... اِنَّ كلام السّيّد البروجردي حقّ، بل يذهب بعض كبار الشيعة واَجلاّئهم إلى اَنَّ أحاديث الشّيعة هي بمثابة الحاشية على فقه اهل السنّة، وذلك انطلاقاً من كون أَئمة الهدى: هم حفظة الشّريعة، وهم النّظار على أَن تكتسب المسائل الأساسيّة والعميقة في الإسلام مسارها الإسلامي الصّحيح».

وبعد توضيح لما سبق يقول: «نستنتج ممّا مرّ أَنَّ الإطّلاع على الآراء والنّظريّات الفقهيّة والرّوايات الّتي كانت سائدة، في القرنين الهجريين الأَوّل والثّاني، له تأثير

---

(١) حوار مع لطف اللهّ الصّافي، المنشور في كتاب الاجتهاد وإشكاليات التّطوّر والمعاصرة: ج ٢، ص ١٣٠ـ١٣١.

(٢) المرجع نفسه: ج ٢، ص ١٣٤.

(٣) المرجع نفسه: ج ٢، ص ١٣٤.

كبير في بلوغ كنه نظريات الائمة: في فقه الحديث».[١] وتكريساً للمنهج الّذي سار عليه السّيّد في هذا المجال فقد أمر بإعادة تحقيق وطبع ونشر كتاب (الخلاف) للشيخ محمدبن الحسن الطّوسي (ت ٤٦٠هـ). بإعتباره أوّل من كتب في الفقه المقارن بشكل واسع ومستوعب، وكذلك كان يهتم كثيراً بكتاب (مفتاح الكرامة) للسّيّد محمّد جواد العاملي (ت ١٢٢٦هـ).

وهذا المنهج المنفتح على فقه وروايات المذاهب الاسلامية الأُخرى هو المنهج الّذي سار عليه السّلف الصّالح من كبار فقهاء الشّيعة الإماميّة من امثال المفيد والمرتضى والطوسي والمحقق والعلاّمة والشهيدين ....، إلاّ أنَّ هذا المنهج قد انحسر وأُهمل بدأ من عصر المرحوم صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ) فما بعد[٢] فقد ظنوا أنَّ فقه الشّيعة، فقه مستقل ولم يكن أبداً حاشية على فقه السّنّة، لأنَّ فقه الشّيعة يمتاز بكونه أكثر دقّة وأكثر تفصيلاً بالإضافة إلى وفرة روايات الشّيعة في هذا المجال وقلّتها عند العامّة!

إلا أنّ هذه الدعوى قابلة للمناقشة، ففقه أهل السنة واسع جداً ويكفي في إثبات ذلك ان ننظر إلى كتاب المغني لابن قدامة، وكتاب الأُم للشافعي بالاضافة الى ما كتبه علماء الحنابلة والمالكية والموسوعات الفقهية لعلماء الزيدية والأباضية، كذلك كتبهم الروائية تتسم بالوفرة والسعة والشمول، وكون فقه الشيعة أكثر دقة وأكثر تفصيلاً لا يتناقى مع ما ذهب اليه السيد البروجردي.

والذي يبدو أن هذه الدعوى نابعة من قلة الاطلاع على فقه السنة، كذلك يمكن أن يدعيها بعض اهل السنة ممن ليس لهم اطلاع على فقه الشيعة وكتبهم الفقهية والروائية.

أما المنحى الثّاني في شخصيّة السّيّد البروجردي العلميّة: فقد تجلت في ابتكاراته العلميّة في علم الرّجال ومعرفة طبقات المحدثين والرّواة، والّتي أولاها

(١) المرجع نفسه: ج ٢، ص ٨٩ ـ ٩٠ والقائل هو الشيخ محمد هادي معرفة.

(٢) المرجع نفسه: ج٢، ص ١٣٤ – ١٣٥؛ والمرجع نفسه: ج٢، ص٩١.

أهمّيّة كبيرة أشار إليها الشّيخ الطّهراني فيما نقلناه عنه.

لقد شهد علم الرّجال والتّراجم عند الشّيعة الإماميّة منذ زمن الكشي والطّوسي والنّجاشي وإلى عصر السّيّد البروجردي تراكماً كمّيّاً أُفقياً، ودونت في ذلك الموسوعات الكبيرة الّتي استوعبت كلَّ من ماله صلة بالشّيعة والتشّيع وان لم يكن من رواة الحديث، ولعل اكبر هذه الموسوعات واشملها بعد موسوعة الأعيان للسيّد محسن الأمين (ت ١٣٧١ هـ) موسوعة الشّيخ المامقاني (ت ١٣٥١) «تنقيح المقال في علم الرّجال» والّتي ترجمَ فيها لأكثر من ستّة عشر ألفاً، فبلغ بذلك علم الرّجال الغاية والنهاية بما لا مزيد عليه لأحد بعد ذلك.

إلا ان هذا التراكم الكمي الأفقي، لم يرافقه ـ وللأسف ـ تطوّر كيفيّ يتناول العمق، ويحذف الزّوائد ويضع المنهج العلمي الدّقيق لهذا العلم الّذي له أهميّته في الإستدلال الفقهي وإستنباط الأحكام من الدّليل الرّوائي، الّذي يشكل عمدة الأدلّة الفقهية.

فقام بهذا الأمر السّيّد البروجردي، وقضى الشطر الأكبر من حياته الشّريفة في سبر أغوار الأسانيد ومعرفة طبقات المحدّثين والرّواة، ورتب ذلك في أسانيد جامعة، مبتدأً عمله بأسانيد الكتب الأربعة، فرتّب أسانيدها بحسب طبقات الرّواة من عصر النبيﷺ وإلى القرون المتأخرة عنه، حتّى عهد الشّيخ الطّوسي فوصلت لدية إلى إثنى عشرة طبقة بحسب معيار ومنهج سار عليه في تقسيم الطّبقات.

ولانريد أن ندخل في تفاصيل وجزئيّات ما قام به السّيّد البروجردي في عمله الإبتكاري في علم الرّجال ـ لأن ذلك يستوجب شرحاً مطوّلاً لايسعه مجال بحثنا المختصر ـ إلا أنَّ لعمله فوائده وأهمّيّته الكبرى والّتي يدركها من يمارس الإستنباط الفقهي ويتعامل مع الرّوايات المرويّة في أبوابها الفقهية؛ فإنَّ لعلم طبقات الرّجال والرّواة دوراً في تحديد صحّة تلك الأحاديث اوسقمها، فأحياناً نجد حديثاً معنعناً أو متّصل السند حسب الظّاهر، لكن عند إستخدام علم طبقات الرّجال يظهر

عدم إتّصال بعض أسناده، أو إرساله».[١]

ويعدُّ عمل السّيّد البروجردي من إبداعاته وإبتكاراته المهمّة، او هو تطويرهام لما قام به الشّيخ الطّوسي في كتابه الرِّجال ـ ولم يستخدم كلمة الطّبقات ـ إلا أنّه كان مرحلة إبتدائية لضبط الطّبقات، ونجد كذلك قبل السّيّد البروجردي المحقق الأردبيلي (ت بعد١١٠٠هـ) في كتابه (جامع الرّواة)، كذلك لابدّ من الإشارة إلى ماقام به السّيّد أبوالقاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ) في (معجم رجال الحديث)؛ الّذي يعدّ عمله خطوة هامة في علم طبقات الرّجال ومعرفة الرّواة.

تراث السّيّد البروجردي:

رغم انشغال السّيّد البروجردي بأمور المرجعيّة الدّينيّة وشؤون الحوزة العلميّة، والرّعاية الإسلاميّة لشؤون المسلمين في العالم ... إلاّ انه لم يدع قلمه وقرطاسه جانباً، فترك لنا تراثاً علمياً في الفقه والأُصول والرِّجال والحديث، وتجاوزت مؤلّفاته العشرين مؤلّفاً، طبع بعضها، ولازال بعضها الآخر مخطوطاً».[٢]

٩. السيّد محسن الحكيم الطّباطبائي: (ت ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م).

كان المرجع الدّيني الكبير لتقليد الشّيعة الإماميّة في النصف الثّاني من القرن الرابع عشر الهجري، اشتغل بالتّدريس واهتم بالتأليف والتّصدي لشؤون الفتيا على نطاق واسع، وذاع صيته واشتهر اسمه في أرجاء العالم الإسلامي لأكثر من عقدين من الزمن.

ولد في النجف الأشرف سنة (١٣٠٦ هـ)، وبعد وفاة والده تولى تربيته العلميّة ونشأته الدّينية أخوه الأكبر السيّد محمود الحكيم، وقد درس عند أخيه مقدّمات العلوم الإسلاميّة والفقه والأُصول، حتّى كتاب «القوانين» للميرزا القمي، ثمّ تلقى بقية دروسه في المراحل العاليّة عند مشايخ وأساتذة الحوزة العلميّة في النجف. وفي مرحلة درس الخارج ـ البحوث العلميّة العاليّة ـ حضر

(١) المرجع نفسه: ج ٢، ص ١٢٦.

(٢) انظر: اعيان الشيعة: ج ٦، ص ٩٤، والكرام البررة: ج ٢، ص ٦٠٨.

دروس وأبحاث المولى محمّد كاظم الخراساني ـ الآخوند ـ والشّيخ ضياء الدّين العراقي، والميرزا النائيني.

له مواقف جهاديّة مشهودة إلى جانب السيّد محمّد سعيد الحبوبي، ضد الاحتلال البريطاني، وبعد وفاة السيّد أبي الحسن الإصفهاني والسيّد البروجردي، أصبح المرجع الدّيني الأعلى للطائفة الشّيعيّة.

آثاره العلميّة:

ترك لنا السيّد الحكيم﵀ آثاراً علميّة قيّمة أهمّها:

١. مستمسك العروة الوثقى: وهو من أفضل وأشهر الشّروح الفقهيّة على كتاب «العروة الوثقى» للسيّد اليزدي، ويتألّف من أربعة عشر مجلّداً، وطبع عدّة مرّات.

٢. كتاب «حقائق الأُصول» وهو تعليقة وشرح مزجي على كتاب كفاية الأُصول.

٣. تعليقات فقهيّة على ملحقات «العروة الوثقى» وعلى مكاسب الشّيخ الأنصاري. كذلك له تعليقة على مناسك الشّيخ الأنصاري بعنوان «دليل الناسك».

٤. كتاب «منهاج الناسكين في أعمال الحجّ».

٥. رسالة منهاج الصّالحين وهي رسالته العلميّة الفتوائية في جزئين.

وفاته:

توفي في بغداد في يوم الثّلاثاء (٢٧ / ربيع الأوّل / ١٣٩٠ هـ). وكان قد نقل إليها للعلاج، وحمل جثمانه انه إلى النجف الأشرف، بعد أن شيع تشيعاً مهيباً حافلا، ودفن في مقبرته الخاصّة بجنب مكتبته العامّة في الجامع الهندي، وهو أكبر جوامع النجف، وأقيمت مجالس الفاتحة في إرجاء العالم الإسلاميّ على روحه الطّاهرة.[1]

١٠. السيّد الإمام روح الله الموسوي الخميني (ت ١٤٠٩ هـ)

هو السيّد روح الله ابن السيّد مصطفى، الزّعيم الأكبر، والإمام الأعظم، وأحد

(١) الشّاهرودي (نور الدّين)، المرجعية الدّينية: ص ١٤٥.

الشّخصيات القلائل الّتي يضنُّ بهم الدّهر إلاّ في فترات يسيرة.

تلقى المقدّمات في موطنه «خمين» ثمّ انتقل إلى آراك عام (١٣٣٩ هـ)، يوم كان شيخه المحقق الحائري زعمياً لحوزة آراك، ولمّا انتقل الأُستاذ إلى مدينة قم غادرها الإمام الخميني إلى قم، فأقام بها قرابة (٤٣) سنة إلى عام (١٣٨٣ هـ) فحضر دروس أُستاذه الحائري في الفقه والأُصول، كما حضر دروس الشّيخ محمّد علي الشّاه آبادي في المعقول والعرفان.

ولمّا لبّى المحقّق الحائري نداء ربّه عام (١٣٥٥ هـ) اشتغل بالتّدريس في كلا المجالين المعقول والمنقول. وربّى جيلا كبيراً في هذه البرهة، ولمّا حلّ السيّد البروجردي بمدينة قم حضر السيّد الخميني محفل درسه، حضوراً فعالاً للاستفادة من منهل علمه، ورحيق فكره، وقد كتب من دروس أستاذه البروجردي شيئاً كثيراً.(١)

وبعد إلتحاق السيّد البروجردي بالرفيق الأعلى، أخذ يدرّس ويكتب، وكان له حوزة فقهيّة كبيرة تضم عدداً كبيراً من الفضلاء والمحقّقين.

آثاره العلميّة:

ترك السيّد الإمام الخميني ثروة فقهيّة وأُصوليّة كبيرة أهمّها:

١. «المكاسب» في خمسة أجزاء تبحث عن المكاسب المحرمة، وأحكام البيع والخيارات، وهي من جلائل آثاره وتتمتع بقوّة التّعبير، وعمق الفكر.

٢. «تحرير الوسيلة» وهي رسالته العمليّة بجزئين.

٣. «تهذيب الأُصول» وهي دورة أُصوليّة بقلم الشّيخ جعفر السّبحاني، كتقرير لأستاذه.

٤. «مصباح الهداية إلى الخلافة والولايّة» وهو كتاب عرفاني قيّم.

وقد قام السيّد الإمام بقيادة الثّورة الإسلاميّة الّتي أطاحت بشاه إيران ما يربو على إحدى عشرة سنة ألقى خلالها العديد من المحاضرات السّياسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة طبع الجميع ضمن مجموعة «صحيفة النّور» في أكثر من عشرين مجلداً.

---

(١) السّبحاني (جعفر)، المرجع السّابق، القسم الثّاني: ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤، بتلخيص.

وظل الإمام الخميني قائماً بأعباء الزّعامة الدّينيّة والسّياسيّة إلى أن وافاه الأجل في (٢٩ شوال / ١٤٠٩ هـ) ودفن في جنوب طهران، بعد أن شيّع تشييعاً حاشداً قلّما يشهد التّأريخ مثله. فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

١١. السيّد أبو القاسم الخوئي:

هو السيّد الفقيه الكبير والأُصوليّ البارع، السيّد أبو القاسم ابن السيّد علي أكبر الخوئي. ولد في مدينة (خوي) إحدى المدن الإيرانيّة، وانتقل مع والده إلى النجف الأشرف سنة (١٣٣٠ هـ)، فقرأ المقدّمات والسّطوح العاليّة عند أساتذة الفن، حتّى حضر بحث الشّيخ المحقّق شيخ الشّريعة الإصفهاني عام (١٣٣٨ هـ). ولما إلتحق شيخ الشّريعة بربّه عام (١٣٣٩ هـ) اختصّ بشيخيه الجليلين:

١. الشّيخ محمّد حسين النائيني.

٢. الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني.

فقد عكف على دروسهما، وكتب شيئاً كثيراً منهما، حتّى أصبح أُستاذاً بارزاً يشار إليه بالبنان في الفقه والأُصول، واكتظت دروسه برواد العلم والمعرفة، وأصبح مرجعاً وزعيماً دينيّاً للطائفة الشّيعيّة بعد رحيل السيّد محسن الحكيم﵀.

آثاره العلميّة:

لقد كان السيّد الخوئي صاحب مدرسة في الفقه والأُصول، وقد انتشرت عنه تقريرات ومحاضرات كثيرة لم ينشر عن أحد قبله، وهذا إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّه كان أُستاذاً مربيّاً للجيل حنوناً وعطوفاً على التّلاميذ، يرعاهم ويرشدهم إلى معالم العلم، ويذاكرهم ولا يمل من ذلك.

ومن أهمّ ما نشر بقلمه الشّريف:

١. أجود التّقريرات في جزئين. دورة أُصوليّة تقريراً لمحاضرات أستاذه النائيني.

٢. رسالة في اللباس المشكوك نشر (١٣٦١ هـ) وهي مفعمة بالتّحقيق العلميّ الدّقيق.

٣. البيان في تفسير القرآن، وهو يشتمل على مقدّمة في علوم القرآن، مع تفسير الفاتحة، ويعد هذا الكتاب من أهمّ مصادر البحث في علوم القرآن الكريم.

أمّا ما نشر من آثار علميّة للسيّد الخوئي بقلم تلامذته، فأهمّها:

١. التّنقيح في شرح العروة الوثقى في أكثر من سبعة أجزاء بقلم الميرزا الغروي.

٢. المستند في شرح العروة الوثقى في أكثر من عشرين جزءاً بقلم الميرزا الغروي وغيره.

٣. مصباح الفقاهة شرح على مكاسب الشّيخ الأنصاري بقلم الشّيخ التّوحيدي.

٤. مصباح الأُصول والمحاضرات في علم الأُصول... وغيرها.[1]

توفي عام (١٤١٣ هـ) ودفن في مدينة النجف الأشرف رضوان الله تعالى عليه.

تلامذة السيّد الخوئي:

يعتبر السيّد الخوئي أُستاذ العلماء والفقهاء بلا منازع، وظاهرة علميّة فريدة في تأريخ الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، بل في تأريخ الحوزات العلميّة الشّيعيّة على امتداد العالم الإسلامي، حيث مارس التّدريس العالي لأكثر من نصف قرن من الزّمن، وتسنَّم زعامة المرجعيّة الدّينيّة العليا قرابة ربع قرن من الزّمن، وتخرّج من محفل درسه آلاف العلماء والفضلاء، برز من بينهم كثرة من المجتهدين والمراجع.

وتلامذة السيّد الخوئي من الكثرة بمكان يتجاوز حد الإحصاء والتّعداد، فهم أجيال متعاقبة ممن امتد بهم الزّمن وتعذر فيهم الإحصاء.

يقول السيّد علي السّيستاني ـ والذي يعدُّ من أبرز تلامذة السيّد الخوئي، وممّن تسنّم زمام المرجعيّة من بعده ـ عن أُستاذه السيّد الخوئي: «... وقد نذر نفسه لخدمة العلم وكان همّه التّحقيق والتّدقيق والبحث والتّدريس، وقد رافقه التّوفيق وأعانته المشيئة الإلهية، فربّى أجيالاً من العلماء والفضلاء الذين التفوا حول منبره الشّريف، ونهلوا من

(١) تجد سيرة السيد الخوئي بقلمه في كتابه: معجم رجال الحديث برقم (١٤٦٩٧) مع قائمة مفصّلة بأسماء كتبه الفقهية والأُصولية وغيرها.

عذب فراته طوال عقود من الزّمن».[١]

ويقول المرحوم السيّد الدّكتور مصطفى جمال الدّين: «... لم يصادف في تأريخ مذهب أهل البيت عليهم السلام على مرّ العصور، أن كان مثل هذا العدد الوافر من المريدين يخرج في مرجع ديني واحد غير شيخ الطائفة أبي جعفر الطّوسي، وزعيم الحوزة العلميّة أبي القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرهما».[٢]

وممّا يؤسف له أنّ كثيراً من تلامذة السيّد الخوئي «ممّن لا يعرفهم الجيل المعاصر، وهنالك المئات ممّن لا يعرف أسماءهم أحد.. يقول أحد العلماء: في أواخر السّتينات من القرن العشرين أنّه أحصى ألفي إمام جماعة في العالم الإسلامي من تلامذة الإمام الخوئي، ومعنى هذا أنّ طلاّب السيّد الخوئي آنذاك قد تجاوزوا هذا العدد أضعافاً مضاعفة...».[٣]

وبعد وفاة السيّد الخوئي أصدر أحد الباحثين معجم ببلغرافي لتلامذة السيّد الخوئي أحصاهم فيه بـ (٦١٧) تلميذاً ممّا تمكن من ذكره ونشره[٤]، وهنالك جملة من الملاحظات على هذا المعجم سجّلها الدّكتور محمّد حسين الصّغير ومن أهمّها إغفال الباحث لأسماء لبعض من تلامذة السيّد من الفضلاء والمراجع والمجتهدين، ممّا استدعى أن يستدرك عليه بأسماء جملة من الأعلام ممّن فاته ذكرهم... .[٥]

من أبرز تلامذة السيّد الخوئي المراجع:

لا يمكن لنا أن نتوقف عند كلّ تلامذة السيّد الخوئي، ولا عند النابغين منهم، بل ولا عند كلّ من بلغ درجة الاجتهاد والمرجعيّة لتعذر ذلك كما أسلفنا، إلاّ أنّنا نشير

(١) الصغير، محمّد حسين، أساطين المرجعية: ص ٢٩٤؛ وانظر: مجلة الموسم / العدد ١٧ لسنة ١٤١٤ هـ.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٩٤.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٩٢.

(٤) المرجع نفسه: ص ٣٢٧.

(٥) المرجع نفسه: ص ٣٢٨.

إشارة عابرة إلى عدد من المجتهدين المراجع من تلامذته ممّن تسنّموا منصب المرجعيّة العليا في حياته، أو من بعد وفاته.

١. السيّد علي الحسيني السّيستاني.

٢. الشّيخ محمّد إسحاق الفياض.

٣. الشّيخ بشير حسين النجفي.

وهؤلاء الثّلاثة حفظهم الله من أهم مراجع الدّين في النجف الأشرف في الوقت الحاضر وخاصّة السيّد السّيستاني حفظه الله، الذي ألقت له المرجعيّة العليا أزمتها فتسنّمها بجدارة وقوّة وبصيرة ودراية عالية، رغم كلّ الظّروف الصّعبة الّتي مرّت على العراق والحوزة العلميّة.

٤. السيّد محمّد باقر الصّدر﵀ (استشهد سنة ١٩٨٠ م ـ ١٤٠٠ هـ).

يعتبر السيّد محمّد باقر الصّدر﵀ من أبرز تلامذة السيّد الخوئي ومن نوابغ الحوزة العلميّة، بل من عباقرة العالم الإسلامي، ومن المفكرين النوادر في دنيا البشريّة.

تسنَّم زمام المرجعيّة في حياة أُستاذه السيّد الخوئي وامتدت مرجعيته لتشمل رقعة واسعة من العالم الإسلامي، ورجع إليه جمع كثير من المؤمنين ينهلون من علمه وفكره وفقهه. ولأن تعذر علينا الوقوف عند تلامذة السيّد الخوئي، وخاصّة المراجع الأحياء منهم، فلابدّ لنا من وقفة قصيرة عند البعد العلميّ في شخصيّة الشّهيد محمّد باقر الصّدر﵀ وفاءً لهذا العلم الذي أرخص نفسه لله سبحانه، فتوّجه الله بتاج الشّهادة، وبقي ذكره في الخالدين.

البعد العلميّ في شخصيّة الشّهيد محمّد باقر الصّدر:

لقد امتاز السيّد الصّدر في شخصيّته العلميّة الفذّة بتنوع موسوعي في جميع حقول المعرفة الّتي خاض غمارها وأبدع فيها، إلى جانب توازن الشّخصيّة والتّواضع العلميّ واللغة العلميّة والموضوعيّة، الّتي كانت من السّمات البارزة في شخصيّته وفي كلّ نتاجه العلميّ الذي تركه للأُمّة من بعده.

والسّمة الموضوعيّة والعلميّة والإبداعيّة في فكر الشّهيد الصّدر﵀ نجدها شاخصة في كلّ نتاجه الفقهيّ والأُصوليّ والتّفسيريّ والفكريّ، بل وحتّى التأريخي الذي خاض غماره في مقتبل عمره من خلال كتابه (فدك في التأريخ).

فعندما نعود إلى تراثه الفقهيّ المتمثّل في تعليقته على رسالة منهاج الصّالحين، وشرحه على كتاب العروة الوثقى، ورسالته العمليّة في قسمها الأول «الفتاوى الواضحة» وبعض الأبحاث الفقهيّة الأُخرى، الّتي كتبها من محضر درسه بعض النابغين من تلامذته... .

نلاحظ الدّقة والإحاطة والشّموليّة والمنهج العلميّ على مستوى المضمون والشّكل، وهذه من السّمات البارزة في كلّ تراث السيّد الشّهيد العلميّ، حيث كان يشير إلى منهجه في بداية كتابه ثمّ يسير على هذا المنهج ولا يغفل عنه في ثنايا البحث.

وأهمّ ما يمّيز منهج السيّد الشّهيد في المجال الفقهيّ، هو العمق العلميّ الفقهيّ من جهة، مع الوفاء لروح المعاصرة ومعالجة الإشكاليات الحديثة من جهة ثانية، بالإضافة إلى مفردات اللغة وتركيبها والأُسلوب الأدبي الذي ينسجم مع لغة العصر ويلبيّ حاجة الجمهور المتدين من جهة ثالثة، وهذا ما نلاحظه بوضوح من خلال كتابه الفقهيّ الفتوائي الموسوم بـ «الفتاوى الواضحة» الذي اشتمل على خلاصّة آرائه الفقهيّة، حيث نجد تطّوراً كبيراً في المنهج على مستوى الشّكل والمضمون مقارنة بالرّسائل العمليّة الّتي انتشرت في القرون الهجرية الأخيرة وبشكل واسع وملحوظ.[1]

ولم تقتصر هذه الخصائص العلميّة على التراث الفقهيّ للشّهيد الصّدر وإنّما يشمل كلّ نتاجه الفكريّ.

ولا يخفى الدّور الرّيادي للسيّد الصّدر في الإجابة على تحديات العصر، وما تواجهه الأُمّة الإسلاميّة من إشكاليات حديثة، فتأتي مؤلّفاته القيّمة «اقتصادنا،

(١) الحسيني، محمّد: المنهج الفقهيّ عند الشّهيد الصّدر: ص ١١٦ ـ ١٢٠.

والبنك اللاربوي في الإسلام، والإسلام يقود الحياة، والأُسس المنطقيّة للإستقراء، وفلسفتنا...» لتعالج تلك المشاكل، ولتجيب على تلك الاشكالات وغيرها وبروح علميّة موضوعيّة فذّة.

أمّا في مجال علم الأُصول فيقول أحد تلامذته: «نستطيع أن نعتبر المرحلة الّتي وصل إليها مستوى البحث الأُصولي على يد الأُستاذ، عصراً رابعاً من أعصر العلم وتطوّراته الّتي مرّ بها على يد أُستاذنا الشّهيد بعصر جديد، فلو أضفنا إلى الأعصر الّتي قسّم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة لكان هذا العصر عصراً رابعاً هو عصر ذروة الكمال، ترى فيه من الأبحاث القيّمة والجواهر الثّمينة والدّرر المضيئة ما يبهر العقول، وهي تشتمل على مباحث فريدة في نوعها، وفيها ما تكون تارة جديدة على الفكر الأُصولي تماماً، أي: أنّها لم تبحث من قبل، وأُخرى تكون مغيّرة لما اختاره الأصحاب في أبحاثهم السّابقة ببرهان قاطع وأُسلوب فائق، وثالثة تكون معدّلة لنفس ما اختاره الأصحاب ومصلحة له ببيان لم يسبق له نظير».[1]

ثمّ ذكر شواهد لذلك ممّا لا يسع المجال لذكرها.

هذا وقد ترك لنا السيّد الصدر من تراثه الأُصولي كتابه التّدريسي (دروس في علم الأُصول) والذي يُعرف بـ (الحلقات) وهو متن دراسي لطلاّب السّطوح العاليّة في علم الأُصول، بالإضافة إلى كتاب (نهاية الفكر) و(المعالم الجديدة للأُصول) ودوّن بعض طلاّبه النابغين تقريرات درسه الأُصوليّة، وبين يدينا ثلاث دورات أُصوليّة، بالاضافة إلى بعض المباحث الأُصوليّة الّتي دوّنها بعض تلامذته الآخرين.

وهنالك أبحاث أُخرى للسيّد الصدر تناولت مجال التّفسير، والتّأريخ، والأخلاق... «وجميع أبحاثه ـ رضوان الله عليه ـ ترى فيها إضافة إلى الدقّة

(١) الحائري، كاظم، مباحث الأُصول الجزء الأوّل من القسم الثّاني، المقدّمة: ص ٥٨ ـ ٥٩؛ وللتّوسع في معالم وخصائص المنهج عند السيد الشّهيد الصّدر، انظر: مقدّمة السيد محمود الهاشمي للطبعة الثّانية لكتابه: «بحوث في علم الأُصول».

والعمق مع السّعة والشّمول، منهجيّة فنّيّة رائعة في طريقة العرض».[1]

أما الجهاد السّياسي في حياة السيّد الصّدر، والذي توجّه بالشّهادة في سبيل الله، بعد مقارعة اعتى الظّالمين في عصره، فهذا ممّا لا يمكن الخوض في عبابه ولا نستطيع أن نعطيه حقّه اللازم من خلال أسطر أو صفحات، بل وحتّى من خلال مؤلّف مستقل، فسلام الله عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حياً.

من مميّزات هذا الدّور:

لكلّ دور من الأدوار العلميّة الّتي مرّ بها الفقه الشّيعي الإماميّ مميزاته، الّتي تميّز بها عن الدّور الذي سبقه، وإن كان كلّ دور هو امتداد للدّور الماضي، إلاّ أنّنا نجد بعض وجوه التّمايز بين هذه الأدوار.

ومن أهمّ مميّزات الدّور الأخير، والذي قلنا إنّه «دور الابداع للفكر الفقهيّ» ما يلي:

أوّلا: كان هذا الدور إكمالا وامتداداً للأُسس الّتي ورثها الشّيخ الأنصاري وتلاميذه عن المحقّق الوحيد البهبهاني ومن أعقبه، فإنّ أكثر ما ورد في كلمات علماء هذا الدّور تجد لها جذوراً في كتب المحقّق البهبهاني وتلاميذه، ولكن مع فارق جليّ بين المنهجين، حيث نجد في هذا الدّور الأخير منهجيّة جديدة لتلك الأُصول وتنظيمها، بشكل أضفى عليها شكلا جديداً أصبح ذلك يمثّل دوراً على حدّه.

ثانياً: تبويب ومنهجة المسائل الأُصوليّة، وكذلك توسعة البحوث الأُصوليّة بشكل قلّ نظيره في الأدوار السّابقة، وخاصّة البحوث الأصوليّة عند مدرستي الشّيخ الآخوند الخراساني، والمحقّق النائيني، ومن نوابغ تلامذة هذه المدرسة العملاقة.

ثالثاً: الملاحظ إنّ أغلب فقهاء هذا الدّور قد صبوا اهتمامهم على أبواب العبادات

---

(١) المصدر نفسه: ص ٦٦؛ وانظر قائمة بمؤلّفات السيد الصدر في المصدر نفسه: ص ٧٠ وما بعدها ؛ كذلك مقدّمة الحلقة الأُولى من طبعة مؤسّسة الفكر الإسلامي بقلم: علي أكبر الحائري.

ومقدِّماتها، والعقود وما يتعلّق بها، وتجلّى ذلك في كثرة البحث في أبواب الطّهارة ومقدِّمات الصّلاة، وكذلك كثرة الكتابات والتّعليقات على أبواب المعاملات والمكاسب، وفي نفس الوقت قلّ التأليف والكتابة في بحوث «فقه الدّولة» لاعتبارات سياسيّة ومنطلقات فكريّة وعقائديّة، فلا نجد البحوث المتعلقة بالاقتصاد والقضاء والسّياسيات إلاّ نادراً وبشكل مختصر لا يفي بالغرض.

رابعاً: ظهور نمط من التّأليف في الفقه أو الأُصول، كذلك كثرة الحواشي على المتون والحواشي على الحواشي، والذي يرجع إلى كتاب الذّريعة يجد أنّ القائمة طويلة لهذه التّقريرات والحواشي.(١)

خامساً: ظهور الرّسائل العمليّة لمراجع الشّيعة ليرجع إليها المسلمون في أعمالهم الدّينيّة والدّنيويّة، حيث تحتوي الرّسالة العمليّة على الأنظار الفقهيّة للمرجع الدّيني، وبصورة مختصرة دون التّطرق إلى الوجوه الإستدلاليّة للمسائل.

هذه أهمّ مميّزات هذا الدّور عن الأدوار السّابقة.

(١) للتّوسع انظر: الشّيخ الطّهراني، الذّريعة: ج ٤، ص ٣٦٦، مادة تقريرات.

الخاتمة

خلاصّة البحث ونتائجه والمقترحات

في نهاية المطاف، يلزم بيان النتائج الّتي أسفرت عنها فصول هذا البحث، والّتي تمثّل بذاتها الهدف الرّئيسي من الجهود الّتي بذلت في تقصي مسيرة «حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة».

إنّ مسيرة حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، مسيرة كادحة مجاهدة بُذِلَتْ من أجلها جهود كبيرة على مدى قرون من الزّمن، وأثمرت عن تطّور في مختلف جوانبه.

كما أنّها أثمرت في نتاجها العلميّ عن أبحاث وكتب وموسوعات علميّة ضخمة، أثرت تراثنا العلميّ بنفائس من الأفكار والنظريات الفقهيّة والأُصوليّة، قد لا تجد لها نظير في المذاهب الفقهيّة الأُخرى.

كما أنّ حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة ـ كأي حركة فكريّة أصليّة ـ واجهت مشاكل عدّيدة في مسيرتها، منها ما يتصل بخارج كيانها من خلال تسرب الفكر الآخر في بعض تفاصيله، ومحاكات بعض مجتهدينا ـ في بعض المقاطع الزّمنيّة ولظروف معينة ـ لهذه التّسربات الفكريّة في أبحاثهم ومدوّناتهم العلميّة. ومنها ما يتصل بداخل كيان الحركة من خلال بروز حالة التّعظيم والتّقديس لفكر علم من أعلام المدرسة، كما حصل بعد وفاة الشّيخ الطّوسي (ت ٤٦٠ هـ)، أو من خلال نشوء مدرسة فكريّة اجتهادية أطُلق عليها بـ (المدرسة الأخباريّة)، الّتي استقطبت بعض أعلام الفكر الشّيعي، وشكّلت خطراً جسيماً على حركة الاجتهاد، وأصابته

بفترة من الإنكفاء والإنكماش، إلاّ أنّ مسيرة حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، تجاوزت هذه الأخطار وتابعت مسيرتها المباركة وتقدّمها، فحقّقت إنجازات علميّة ضخمة على أيدي فقهاء كبار، وما تزال تتابع مسيرتها وطريقها من خلال جهود الفقهاء المعاصرين إلى يومنا هذا.

إنّ الخطوط التّفصيليّة لهذه الحركة وما رافقتها من مشاكل وصعوبات، وما أثمرت عنه من إنجازات، بقيت في ثنايا بعض المصادر والمنابع الفقهيّة والأصوليّة والرجاليّة، ولم تستحوذ على العناية الكافيّة، وما كتب عنها لا يتعدى حدود بعض الأبحاث الّتي كتبت كمقدّمات لبعض الكتب الفقهيّة أو الأُصوليّة، الّتي أُعيد تحقيقها وطبعها من قبل بعض المحقّقين أو المؤسّسات المعنية بأمر تحقيق التّراث ونشره.

فتصدى هذا البحث للنهوض بهذه المهمّة، وتحمّل هذا الجهد، فأدّى دوره في مرحلتين:

المرحلة الأُولى: منهما بيان عامّ لأهمّ الأبحاث المتعلّقة بالاجتهاد بين السنّة والشّيعة وبشكل موجز، وبطريقة منهجيّة علميّة، وذلك لأهمّيتها وصلتها بموضوع البحث.

والمرحلة الثّانية: قدّم البحث دراسة عن حركة الاجتهاد عن الشّيعة الإماميّة، وتطوّر هذه الحركة ونموها واتساعها من خلال الأدوار الّتي مرّت بها.

وفيما يلي ـ وعلى سبيل الإيجاز ـ أهمّ النتائج الّتي وصل إليها البحث من خلال الفصول الّتي تضمّنها:

المدخل:

وقد استعرضنا في المدخل معنى مصطلح الاجتهاد واشتقاق هذه الكلمة، من خلال معاجم اللغة العربية، وبعد استعراض كلمات أهل اللغة وضم النظير إلى النظير، وتوحيد المكرّر منها، اتّضح لنا في نهاية الأمر أنّ كلمة «الاجتهاد» مشتقة من مادة: (ج، هـ، د) بمعنى: بذل الجُهد (بضم الجيم) وهو الطّاقة، أو تحمل الجَهد (بفتح الجيم) وهو المشقة.

وصيغة «الإفتعال» تدلّ على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة «إكتسب» أدل على المبالغة من صيغة «كَسَبَ».

فالاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في أي فعل كان، ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفة وجَهد ومشقة.

أما في القرآن الكريم: فإنّنا وان لم نجد «آية» تضم كلمة «الاجتهاد» بهيئتها الخاصّة، وكلّ ما وجد آيات تستعمل كلمة «جُهد» أو «جَهْد». إلاّ أنّها لم تختلف عن مدلولها اللغويّ، وهو: الطّاقة، وبذل الوسع.

أما في الحديث النبويّ: فما جاء في بعض الأحاديث النبويّة من ذكر لهذا المصطلح، فهو من مصاديق المدلول اللغوي، وإنّ المقصود به بذل الوسع والطّاقة.

وأمّا معنى «الاجتهاد» في اصطلاح الفقهاء والأُصوليين: فقد عبّروا عنه بعبارات متفاوتة. وقد استعرضنا تعريفات بعضهم من المدرستين، وما يرد عليها من اشكالات، وملاحظات فنيّة، ونقض وإبرام، إلاّ أنّ الأمر هيّن فيما يردّ على هذه التّعريفات، ما دامت ليست من التّعريفات الحقيقية المنطقيّة المحدّدة بالحدّ والرّسم، وليس أمامنا إلاّ الرّكون إلى تعريف اصطلاحي يشتمل على الحدّ المشترك بينها، وهو ما تبنّتهُ المدرسة الأُصوليّة الحديثة في أبحاثها الأُصوليّة.

فالاجتهاد: هو ملكةٌ تحصيل الحجّج على الأحكام الشّرعيّة، أو الوظائف العمليّة، شرعيّة أو عقليّة.

ثمّ تناولنا بالبحث مراحل تطوّر مصطلح «الاجتهاد» في عصر تكوين المذاهب وانطلاقه من مفهومه اللغوي إلى معناه الفقهيّ، والتطور التأريخي لهذا المصطلح في المدرستين السّنية والشّيعة الإماميّة.

ثمّ تناولنا موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من الاجتهاد، وعمليّة الاستنباط الفقهيّ ومدى ضرورته.

وقد تبيّن لنا من خلال البحث إنّ للاجتهاد في المدرستين اصطلاحين مختلفين أحدهما أعمّ من الآخر، وهما: الاجتهاد بمعناه العامّ الذي تبنّته المدرسة السّنية

القديمة والحديثة، والذي يعني: بذل الجهد للتّوصل إلى الحكم الشّرعي في واقعة لا نصّ فيها، بالتّفكير واستخدام الوسائل الّتي هَدى الشّارع إليها.

وقد رادف الشّافعي بين الاجتهاد والقياس، وقال: هما إسمان بمعنىً واحد.

أمّا الاجتهاد بمفهومه الخاصّ فهو يعني: «ملكة تحصيل الحجّج على الأحكام الشّرعيّة، والوظائف العمليّة، شرعيّة أو عقليّة...».

وهذا هو المفهوم الذي تبنّته المدرسة الشّيعة الإماميّة في الاستنباط الفقهيّ.

أمّا موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من الاجتهاد، فقد تبيّن لنا من خلال البحث أنّه موقف اتسم بالحذر الشّديد في بدايته نتيجة لما يحمله هذا المصطلح من معنى سلبي في مدارس الفقه السنّي، واستمرّ هذا الأمر إلى أوائل القرن السّابع الهجري، إلاّ أنّ المحقّق الحلّي (نجم الدّين أبو القاسم) (ت ٦٧٢ هـ)، قد أزاح اللبس الحاصل في حدود هذا المصطلح، وطوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطوّراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإماميّ، فأخذ به علماء الإماميّة وشاع استعماله في كتبهم الفقهيّة والأُصوليّة.

أمّا عن ضرورة الاجتهاد واستمراريته في كلا المدرستين فهو من البديهيات الواضحة، الّتي تنسجم مع مبدأ خلافة الإنسان في الأرض، والّتي بدورها تجعله في حالة تطّور وتقلب من حال إلى حال، ومن طور إلى طور، وتتجدّد تبعاً لذلك احتياجاته ومشاكله ووجوه علاقاته بالآخرين، وسوف نشير في نهاية هذه الخاتمة إلى هذه المسألة لأهميتها.

الفصل الأوّل:

تحدثنا في هذا الفصل عن ملامح حركة الاجتهاد من عصر النّبي صلى الله عليه وآله إلى عصر الغيبة، والمناهج المتبعة في تحديد هذه الملامح في المدرستين، والملاحظات الّتي يمكن تسجيلها على هذه المناهج، حيث نجد غياب المنهج الإستقرائي، الذي يستوعب المراحل والأطوار المختلفة، بل وجدنا تأثر أغلب من أرّخ للفقه الإماميّ، بمن سبقه من الكتّاب والباحثين في تأريخ الفقه السّني.

فلابدّ من منهج جديد في تدوين تأريخ الفقه الإماميّ وحركة الاجتهاد عند

الشّيعة الإماميّة يأخذ بعين الاعتبار ما يتميّز به الفقه الإماميّ عن المدارس الفقهيّة الأُخرى، وهذا ما اتبعناه في منهجة البحث وفي ترتيب هذه الأدوار.

الفصل الثّاني:

وقد تناولنا في هذا الفصل موضوع «إجتهاد الرّسولﷺ».

ولا يخفى أهميّة هذا البحث لما يترتب عليه من آثار تشريعيّة وتربويّة واجتماعيّة، وحاولنا جهد الإمكان استقصاء أهمّ الأدلّة الّتي استدل بها القائلون بجواز اجتهاد الرّسول سواء اللفظيّة (الكتاب والسّنة) أو الروائيّة الحاكيّة لأفعال الرّسول والّتي لها دلالّة على الأحكام الشّرعيّة، أو الأدلّة العقليّه والاستحسانيّة، ثمّ بيّنا أنواع اجتهاد الرّسول على مبنى القائلين به، ثمّ استعرضنا أدلّة النافين لاجتهاد الرّسول، ثمّ المناقشات المستفيضة لأدلّة القائلين باجتهادهﷺ.

وقد تبيّن لنا ومن خلال الأدلّة والبراهين الواضحة صحة ما ذهب إليه علماء الإماميّة الاثني عشريّة، وبعض المذاهب الأُخرى، وهو عدم القول باجتهاد الرّسول عقلا وشرعاً، استناداً إلى الأدلّة النقليّة والعقليّة.

الفصل الثّالث: اجتهاد الصّحابة:

والحديث عن هذا الموضوع له أهمية كبرى في بحوث الاجتهاد في المدرسة السنيّة، وتترتب عليه آثار تشريعيّة في الأحكام الشّرعيّة لدى المذاهب الفقهيّة، فلابّد من وقفة تأمل وبحث في هذا الموضوع.

فمن هو الصّحابي؟ وما هي حدود عدالته؟ وما المقصود من سنّة الصّحابي؟ وما هي مراحل اجتهاد الصّحابة؟ وما هي النماذج الاجتهادية لاجتهاداتهم تأريخيّاً؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات؟

كل هذه الأسئلة وغيرها، أثرناها في مباحث هذا الفصل وحاولنا الإجابة عنها من خلال المصادر الأساسيّة الّتي لها صلة مباشرة بهذا الموضوع.

وقد تبيّن لنا من خلال البحث أنّ الكثير من النتائج الّتي شيّدت المدرسة السنيّة عليها بنيانها تتعلّق بهذا الموضوع وتحتاج إلى قراءة جديدة، فلا الصحابة بهذه الدّائرة الواسعة من الكثرة، ولا القول بعدالتهم يبتني على أُسس صحيحة، وواقع حالهم

يكذب ذلك، ولا قول بسنّة الصّحابة ممّا يساعد عليه الدّليل، والكثير ممّا نقل لنا من اجتهاد الصّحابة ينتهي إلى (الرّأي)، بل وجدنا في كثير من الموارد أنّهم يقدّمون (الرّأي) على النصّ الشّرعي، والقضيّة لها شواهدها وأدلّتها.

الفصل الرّابع:

في هذا الفصل تحدثنا عن أهمّ البحوث الأساسيّة في الاجتهاد والّتي حوتها الكتب الأُصوليّة في المدرستين السُّنية والشّيعيّة، من حيث تقسّيم الاجتهاد إلى أقسام خمسة عند علماء السنّة، وقد بيّنا هذه الأقسام وما يردّ عليها من مناقشات، ثمّ تعرضنا إلى تقسيم ثاني لدى نفس المدرسة، حيث قسّموا الاجتهاد بلحاظ طبيعة حجّجه إلى ثلاث أقسام، فبيّنا هذه الأقسام، وناقشنا هذا التقسّيم، بعدها تحدثنا عن حقيقة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، وتقسّيمه بلحاظ حجّجه إلى قسّمين: الاجتهاد العقليّ، والاجتهاد الشّرعيّ، ثمّ بيّنا شرائط الاجتهاد وشروط المجتهد، تحت عنوان أنسب لها وهو: (المعدات اللازمة لبلوغ مرتبة الاجتهاد) وقسّمناها إلى قسّمين، معدات الاجتهاد العقليّ، ومعدات الاجتهاد الشرعيّ.

ثمّ تحدثنا عن الاجتهاد باعتباره «ملكة» أو باعتباره قدرة علميّة على الاستنباط. في دائرتي الاجتهاد المطلق، والاجتهاد المتجزئ وفي نهاية الفصل تحدّثنا عن التّخطئة والتّصويب، والمصلحة السّلوكيّة، وموقفنا منهما.

وأهمّ ما توصلنا إليه في بحوث هذا الفصل هو: إنّ هذه التّقسيمات عند المدرسة السنيّة في فروعها المختلفة لم يتمّ على أساس طبيعة درجة الكاشفيّة فيها عن الحكم الشّرعي، وإنّما ابتنيت على أساس منشأ اعتبارها، ولهذا وجدنا من المناسب أن يتمّ التّقسّيم على أساس ما تكشف عنه من حكم شرعيّ أو وظيفة عمليّة.

كذلك وجدنا في تعريف الاجتهاد بـ (الملكة) ما يتنافى مع تقسّيم الاجتهاد إلى المطلق والمتجزي، فعدلنا إلى تعريف آخر للاجتهاد أكثر شموليّة واستيعاباً.

الفصل الخامس:

في هذا الفصل بحثنا في بدايات حركة الاجتهاد، ونقطة الإنطلاق بالاجتهاد والاستنباطيّ الفقهيّ، حيث قيل إنّ الاجتهاد بدأ من عصر النبوّة، وقد تبيّن لنا أن عصر

النبيّ ﷺ لم يكن من عصور وأدوار الاجتهاد، وإنّما كان من مراحل التّشريع الإسلامي، حيث تمَّ في هذه المرحلة وضع الأُسس التّشريعيّة، ثمّ بعد عصر النبيّ ﷺ ترسخ مفهومان هما: مفهوم النصّ، ومفهوم الرّأي، وقد بيّنا الفوارق الأساسيّة والجوهريّة بين المفهومين، ثمّ تحدّثنا عن ملامح حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة في عصر الأئمة عليهم السلام وأهمّ سمات وملامح هذه الحركة في عصرهم عليهم السلام.

ثمّ تعرضنا إلى أدلّة النافين للاجتهاد في عصر الأئمة، وأهمّ ما استندوا إليه من أدلّة، وناقشناها مناقشة موجزة، بعدها ذكرنا بعض فقهاء هذه المرحلة ودورهم الفقهي.

وأهمّ ما توصلنا إليه من نتائج في هذا الفصل هي: إنّ عصر النبوّة لم يكن من عصور الاجتهاد، وإنّما هو عصر التّشريع ووضع القواعد العامّة له، وقد يحتاج الأمر من بعض الصّحابة الذين كان الرّسول ﷺ يبعث بهم إلى القبائل إلى شيء من إعمال الفهم في تطبيق الكلي على مصاديقه. إلاّ أنّه لم يكن من الاجتهاد الاصطلاحي الذي يستدعي التّعامل مع المخصصات والمقيدات والتّرجيح بين الأدلّة... .

أمّا بعد عصر النبيّ ﷺ فقد ترسخ مفهومان أشرنا إليهما وما بينهما من فوارق.

أمّا عصر الأئمة عليهم السلام فهو عصر بدايات الاجتهاد وبتشجيع منهم عليهم السلام، وكانوا يرجعون الناس إلى فقهاء أصحابهم لا باعتبارهم رواة أحاديث، وإنّما باعتبارهم فقهاء يستنبطون الأحكام من الأدلّة، ولهذا لا يمكن التّعويل على أدلّة النافين للاجتهاد في عصر الأئمة، لما يردّ عليها من مناقشات.

من الفصل السّادس إلى الفصل الثّاني عشر:

وفي هذه الفصول تحدّثنا عن مراحل تطوّر الاجتهاد بعد عصر الأئمة عليهم السلام، حيث قمنا بدارسة هذه الأدوار وأهمّ سماتهم وملامحها مع ذكر بعض الفقهاء ممّن عاصروا هذه المرحلة أو تلك، وأهم آثارهم الفقهيّة أو الأُصوليّة.

وقد قسّمنا هذه الأدوار إلى ستة أدوار رئيسيّة، والمنهج الذي اتبعناه وسرنا

عليه كأساس لهذا التّقسيم هو التّركيز على أهمّ السمات والملامح لكلّ مرحلة، والعناوين الّتي اخترناها لهذه المراحل مقتبسة من هذه السّمات والملامح.

وهذا لا يعني إنّنا أغفلنا عاملي الزّمان والمكان في تقسّيم المراحل، فإنّ لهما دوراً كبيراً في تطوّر حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، بالإضافة إلى عوامل وظروف موضوعيّة أُخرى. إلاّ أنّها لم تكن أساس المنهج الذي اتبعناه في تقسّيم هذه الأدوار.

نهاية المطاف:

وفي نهاية المطاف وبعد بيان خلاصّة البحث والنتائج الّتي انتهى إليها، ينبغي الإشارة إلى بعض القضايا الّتي تلامس صميم بحوث الاجتهاد المعاصر.

أوّلا: الاجتهاد بين الانفتاح والإنسداد في الفقه السّني

لاحظنا ونحن نراجع تأريخ حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة مدى التطوّر الكبير، والفوارق الواضحة الّتي ميّزت كلّ مرحلة من مراحله المختلفة، إذ لم تتوقف عجلة البحث العلميّ عند المستوى الذي خلّفه المفيد والمرتضى والطّوسي ومن جاء من بعدهم من أساطين الفقهاء والمحقّقين، وإنّما اكتسب الاجتهاد والبحوث الاجتهاديّة نضْجاً وقوّة واتساعاً.

ومن يلاحظ الكمّ الهائل من البحوث الأُصوليّة والفقهيّة المعاصرة، ويقارن بينها وبين ما سبق من نتاج العلماء يلمس هذه الحقيقة بوضوح.

والسبب الأساسي لهذه السّعة والنضج والقوّة يعود إلى استمراريّة انفتاح باب الاجتهاد في المدرسة الشّيعيّة، حيث إنّ الحركة المستمرة والجهد الدائم الذي بذله ويبذله الفقهاء هو الذي اكسب هذه الحركة نضجاً وسعة وقوّة، شأنها في ذلك شأن أي علم من العلوم الإنسانيّة.

ولم يكن الأمر كذلك في حركة الاجتهاد في مدرسة الفقه السّني، حيث إنّ بعض الظروف السياسيّة وغيرها بملابساتها المختلفة أدّت إلى إعلان غلق باب الاجتهاد وتحريمه وحصر المذاهب الاجتهاديّة في المذاهب الأربعة المعروفة، واعتبار ما عداها مخالفاً للإسلام، وأقصي فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام من خلال

هذا التّحديد إلى خارج نطاق الشرعية كذلك الأمر بالنسبة إلى الفقه الزيدي والأباضي! ووقف الفكر الاجتهادي وحركة الاجتهاد عن التّحرك خطوة إلى الأمام لدى الغالبية من المسلمين من أهل السّنة، وأصبح الفكر والبحث الفقهيّ يتحركان في دائرة ضيقة وفي إطار هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الأربعة.

وهذا الإجراء العجيب الذي اتُّخذ ـ مهما كانت مبرراته ـ يعتبر انتكاسة كبيرة لحركة الاجتهاد السّني، وعقبة صعبة أمام التّقاء المسلمين على قواعد فقهيّة موحدة ومتقاربة ممّا كانت حركة الاجتهاد تتكفل بالوصول إليه في حال امتدادها واستمرارها.[1]

ودعوى الإجماع على غلق باب الاجتهاد من الأُمور العجيبة جدّاً، ولهذا يقول الزّركشي ـ في معرض ردّه على الرّافعي الذي كان يقول: «الخَلق كالمتفقين على أنّه لا مجتهد اليوم» ـ ونقل الاتفاق فيه عجيب، والمسألة خلافيّة... ثمّ يقول: «والحقّ أنّ العصر خلا عن المجتهد المطلق لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة، وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أنّ الحقّ منحصر في هذه المذاهب، فلا يجوز العمل بغيرها...».[2]

ومن هنا أصبح التّقليد أمراً واجباً، ودعوى الاجتهاد أمراً منكراً، ولهذا تعرض جلال الدّين السّيوطي إلى حملة شعواء من قبل معاصريه ورموه عن قوس واحد، حين أعلن أنّه في مقام الاجتهاد، وليس التّقليد، وقد نقل عنه: «قد أقامنا الله في منصب الاجتهاد لنبيّن للنّاس ما أدّى إليه اجتهادنا تجديداً للدّين»[3] وقد ألّف رسالة سمّاها: «الردّ على من أخلد إلى الأرض، وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض».

ورغم الحملة الضاريّة الّتي تعرض لها السّيوطي والّتي قُصِد بها تخويف كلّ من

(١) الاجتهاد والحياة: ص ١٨٩، (مرجع سابق).

(٢) القرضاوي؛ يوسف: الاجتهاد في الشّريعة الإسلامية: ص ٨٦، ط. دار القلم ـ الكويت، ط. الثّانية، (١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩ م).

(٣) المرجع نفسه: ص ٩٢.

يدعي الاجتهاد المطلق، فقد كان لهذه الدّعوى صداها وأثرها في تجديد الاجتهاد، وتأثر بدعوته رجال من فقهاء المذاهب كلّها.[١]

واستمرت الجهود من قبل علماء السنّة لإعادة النظر في هذا الحظر الذي انتهى إلى أغلاق باب الاجتهاد، وأخذوا يتحركون في اتّجاه إلغائه.

ومن أبرز العلماء السنّة في هذا المجال الشّيخ محمّد عبده، والشّيخ عبد المجيد سليم، الذي كان رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، والشّيخ محمّد مأمون الشّناوي شيخ الجامع الأزهر في زمانه، وغيرهم الكثير، ولعلّ من أبرز من ناقش قضية انسداد باب الاجتهاد هو الأُستاذ الشّيخ محمّد مصطفى المراغي، شيخ الجامع الأزهر سابقاً، في بحثه القيّم: «الاجتهاد في الشّريعة» والذي كتبه إثر مقال الشّيخ محمّد حسين كاشف الغطاء: «الاجتهاد في الشّريعة بين السنّة والشّيعة»[٢]، ولا يسعنا مجال البحث لنقل ما جاء في مقال الشّيخ المراغي ونكتفي بنقل مقطع واحد يقول فيه: «وليس ما يلائم سمعة المعاهد الدّينيّة في مصر أن يقال عنها أنّ ما يدَّرس فيها من علوم اللغة والمنطلق والكلام والأُصول لا يكفي لفهم خطاب العرب ولا لمعرفة الأدلّة وشروطها، وإذا صح هذا، فيالضيعة الأعمار والأموال الّتي تنفق في سبيلها...

ثمَّ يقول: وإنّي مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أُخالفهم في رأيهم، وأقول: إنّ في علماء المعاهد الدّينيّة في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التّقليد».[٣]

ومن العلماء المعاصرين ممّن نادوا بفتح باب الاجتهاد الشّيخ الدّكتور يوسف القرضاوي، فقد كتب تحت عنوان: «ضرورة الاجتهاد لعصرنا»:

«وإذا كان الاجتهاد محتاجاً إليه في كلّ عصر، فإنّ عصرنا أشدّ حاجة إليه

---

(١) المرجع نفسه: ص ٩٥.

(٢) انظر: رسالة الإسلام العدّد: ج ٤، ص ٣٤٧ وما بعدها، السنة الأُولى، والعدّد، ج ٣، ص ٢٣٩ وما بعدها، السنة الأُولى.

(٣) المرجع نفسه: العدّد ج ٤، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

من أي عصر مضى، نظراً لتغيير شؤون الحياة عمّا كانت عليه في الأزمنة الماضيّة، وتطّور المجتمعات المعاصرة... لهذا كان من الضرورات المعاصرة أن يعاد فتح باب الاجتهاد فيه من جديد، لأنّ هذا الباب فتحه رسول الله ﷺ فلا يملك أحد أغلاقه من بعده، ولا نعني بإعادته مجرد إعلان ذلك، بل ممّارسته بالفعل.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعيّاً في صورة مجمع علمي يضُم الكفايات الفقهيّة العاليّة، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية، بعيداً عن كلّ المؤثرات والضغوط الاجتماعيّة والسياسيّة».[1]

رغم هذه الدّعوة الشّجاعة من الشّيخ القرضاوي، والّتي يشكر عليها إلاّ أنّ دعوته إلى الاجتهاد الجماعي عليها تحفظات كثيرة، فما هي حدود الاجتهاد الجماعي؟ وهل يمكن أن نستفيد الحكم الشّرعي من خلال التّصويت؟ كما هو الحال في المناقشات البرلمانيّة؟ وهل يمكن لفقيه لم تتكون عنده القناعة الكافيّة من خلال الأدلّة الشّرعيّة أن يصوّت على الأحكام الشّرعيّة؟

ولا اعتقد أنّ الشّيخ القرضاوي غير ملتفت إلى هذه الإثارات ولهذا نجده يستدرك بعد العبارة السّابقة بقوله: «... ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفرديّ، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعيّ، بما يقدّم من دراسات عميقة، وبحوث أصيلة، بل إنّ عمليّة الاجتهاد في حدّ ذاتها عمليّة فرديّة قبل كلّ شيء».[2]

وعلى ضوء هذا الاستدراك لا يسمّى الاجتهاد جماعيّاً، وإنّما يمكن أن يتشكل مجلس فقهيّ يأخذ بإحدى وجهات النظر الاجتهاديّة لمجتهد معين، أو لمجموعة من المجتهدين يتفقون على وجهة نظر وفتوى واحدة في مسألة أو أكثر من مسائل وأبواب الفقه الإسلامي، وخاصّة المسائل المستحدثة والوقائع الجديدة.

إلاّ أنّه يمكن دفع هذه التّحفظات من خلال القول بإمكانية تقليد رأي الأكثريّة وفقاً لأدلّة التّقليد باعتبار الأكثريّة من الفقهاء أكثر خبرة، ويحتاج الأمر

(١) الاجتهاد في الشّريعة الإسلامية: ص ٩٦.

(٢) المرجع نفسه: ص ٩٦.

إلى بحث أكثر تفصيلا في الأدلّة ومدى استيعابها للتّقليد الجماعي. وخاصّة عند الشّيعة الإماميّة إذ لم يستوفِ هذا البحث حقه اللازم عندهم مع وجود الحاجة إليه.

ومهما يكن من أمر، فسوف تتحول قصة غلق باب الاجتهاد وما رافقها من ملابسات وأحداث وبمرور الزّمن، إلى قضيّة تأريخيّة يبحث عنها مؤرِّخ الفقه الإسلامي في طيات الكتب الأُصوليّة والفقهيّة والتأريخيّة، ويعود هذا التّحول إلى فضل جهود العلماء والمفكرين والواعين لحاجات الأُمّة الإسلاميّة وتطلّعاتهم المستقبليّة، ونتيجة المستجدات الحاصّلة في وقائع الحياة الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والعلميّة، والبيئيّة... .

وما نشاهده من مؤلّفات وأبحاث ودراسات حول هذه الموضوع، والّتي تتحدّث عن الفقه المقاصدي، وفقه الدّعوة، والفقه التّنزيلي، وفقه الأقليات المسلمة.. وغيرها الكثير، شواهد حيّة على هذا الواقع الجديد.

ثانياً: فقهاء المذهب وفقهاء الشّريعة:

عندما نعود إلى تراث فقهائنا الفقهيّ والأُصوليّ منذ بزوغ الاجتهاد في عصر الأئمة إلى ما يقارب القرن العاشر الهجري، نجد أنّ هؤلاء الأعلام قد انفتحوا على فقه المذاهب الأُخرى، حيث نجد في كتبهم الفقهيّة والأُصوليّة الّتي وصلتنا، آراء وأقوال فقهاء المذاهب الأُخرى في كثير من أبواب المسائل الفقهيّة، ونجد الانفتاح على هذه الآراء ومناقشتها وقبول بعضها ومخالفة البعض الآخر وبروح علميّة وموضوعيّة عاليّة، ومن دون قدح أو تجريح، وهذه كتب الشّيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطّوسي، والعلاّمة الحلّي، والشّهيدان الأوّل والثّاني تشهد على ذلك.

فهؤلاء وأمثالهم كانوا مجتهدين على الإطلاق، وليس فقط الاجتهاد المطلق في المذهب.

إلاّ أنّ جذوة الانفتاح هذه قد خمدت وانتهت وحلّ محلّها الإنغلاق التامّ على فقه المذهب خاصّة، وأصبح معظم فقهاء مذاهب الفقه الإسلامي من الإماميّة

وغيرهم مجتهدين في مذاهبهم فقط، وليسوا مجتهدين على الإطلاق في فقه الشّريعة الإسلاميّة.

ولا ريب في أنّ المسلمين كانوا دائماً في حاجة إلى فقهاء مجتهدين على الإطلاق، فهؤلاء الفقهاء هم تعبير عن وحدة الإسلام عقيدة وشريعة، وعن وحدة الأُمّة باعتبارها كياناً عقيديّاً وتشريعيّاً وحضاريّاً مبنيّاً على عقيدة وشريعة الإسلام.

وقد عظمت هذه الحاجة ومسّت في هذا العصر الذي غدت وحدة المسلمين فيه ضرورة لسلامتهم وكرامتهم ونجاحهم من مكائد أعدائهم المتربصين بهم.

ومن أكمل مظاهر وحدة الأُمّة وجود مجتهدين على الإطلاق تتمثّل فيهم وحدة الشّريعة الغراء بجميع تجلياتها في فقه المذاهب، ويفتي كلّ مذهب في فقهه بأنظار فقهاء المذاهب الأُخرى، وما أكثر ما في فقه كلّ مذهب من أنظار وآراء لم يطلع عليها فقهاء المذاهب الأُخرى.

وبوجود مجتهدين على الإطلاق يكون المسلمون أقدر على مواجهة تطوّرات المجتمع وحاجاته وتحديات الأغيار وأخطارهم بمواقف فقهيّة موحدة للأُمّة كلّها، فلا تتنوع المواقف بتنوع المذاهب، ولا تختلف باختلاف الأقطار والأقوام، لأنّ هؤلاء المجتهدين على الإطلاق يشكّلون بمجموعهم مرجعيّة واحدة للأُمّة في قضاياها الكبرى في مجال السّياسة والدّفاع والاقتصاد والتنمية، فلا تتوزع الأُمّة في هذه الشّؤون على مرجعيات متعددة لكلّ مذهب، ولتبق لاتباع كل مذهب مرجعيتهم الخاصّة في شؤون العبادات والمعاملات».[1]

ولابدّ من الإشارة بالجهود القيّمة الّتي يقوم بها المجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة من تدوّين ونشر بحوث الفقه المقارن، والأُصول المقارن، والأحاديث المشتركة إلى غيرها من الأعمال القيّمة في سبيل التّقريب على المستوى العلميّ في جميع المجالات العلميّة بين المذاهب الإسلاميّة.

وهي جهود قيّمة وخطوة صحيحة في اتّجاه التّقريب نأمل استمرارها

(١) شمس الدّين، الاجتهاد والتّقليد دراسة فقهية مقارنة: ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

وتوسعتها، وأن تأخذ حيزها العمليّ في التّطبيق من خلال ظهور المجتهد المطلق في الشّريعة.

ثالثاً: حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة وآفاقه المستقبليّة:

ضرورة التّغير والتّطوّر:

قبل أكثر من نصف قرن من الزّمن أطلق الشّيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت ١٣٥٥ هـ) مؤسّس الحوزة العلميّة في قم دعوته إلى التّخصّص في أبواب الفقه من قبل الفقهاء، وواصل هذه الدعوة ـ وبحماس ـ الشّيخ الشّهيد مرتضى مطهري من خلال مؤلفاته ومحاضراته.

وفي نفس الفترة الزّمنية أو قبلها انطلقت من حوزة النجف الأشرف العلميّة، وهي من أعرق الحواضر العلميّة الإسلاميّة، دعوة جادة ومن ورائها علماء كبار من أمثال الشّيخ محمّد رضا المظفر ورفاقه من العلماءلتجديد المناهج الدّراسيّة وتطوّير الدّراسات الفقهيّة، في المعاهد والحوزات العلميّة، وأخذ الشّيخ المظفر﵀ على عاتقه القيام بهذه المهمّة فقام بتجديد بعض المتون الدّراسيّة، وأسهم في تأسيس بعض المعاهد والمدارس الدّينيّة... كتأسيس جمعية منتدى النشر، ثمّ «كلية الفقه» الجامعيّة.

وواصلت هذه الدّعوة المباركة مسيرتها من خلال أعلام هذه الحوزة ومفكريها وعلى رأسهم الشّهيد السيّد محمّد باقر الصّدر﵀ الذي أخذ على عاتقه القيام بهذه المهمّة وإغناء وتطوّير الأبحاث الإسلاميّة العامّة والفقهيّة والأُصوليّة الخاصّة بما يتناسب مع مستجدات وقائع الحياة المعاصرة، وبما اتيح له من فرصة قصيرة في عمر الزّمن، وترك للأُمّة الإسلاميّة تراثاً علميّة ضخماً في كثير من أبواب العلوم والمعرفة.

وفي إيران وبعد انتصار الثّورة الإسلاميّة بقيادة فقيه فذ من فقهاء مدرسة أهل البيت﵈ ومن كبار مجتهديها آية الله السيّد الخميني﵀، انبعثت روح علميّة جديدة في الحوزة العلميّة، مستفيدة من تجارب الماضي ومتطلعة إلى آفاق المستقبل والمستجدات الّتي أملتها متطلبات الدّولة الإسلاميّة وحاجاتهم إلى القوانين

والتّشريعات الّتي تنظم شؤون الدّولة ومؤسّساتها.

وفي باقي حواضر العالم الإسلامي، وحيث يتواجد أبناء الطائفة وعلمائها وحوزاتها تجد وبوضوح هذه الدّعوات المخلصة للنهوض بالفقه الإسلامي، وبحركة الاجتهاد، وإصلاح الفكر الأُصولي والفقهيّ، وتجديد المناهج.. وغيرها من المطالب والدّعوات.

وقد جاءت هذه الدّعوات ـ بغضّ النظر عن مضامينها وتفاصيلها ـ بفعل عوامل متعدّدة من أبرزها حالة اليقظة والوعي لدى بعض علماء الأُمّة والنابهين والواعين من أبنائها، وبفعل تطوّر الحياة الماديّة، وبروز مستجدات كثيرة في حياة الإنسان المسلم لم يكن لها وجود سابقاً. والذي يتابع حركة التأليف وما ينشر من مؤلّفات وأبحاث حول موضوع ضرورة التّجديد والتطوّير والمعاصرة، تجد الكثير من الأبحاث الجادة والأصليّة والمؤلّفات القيّمة، والدّوريات المتخصّصة، ومن ورائها علماء ومثقفون ومفكرون من أبناء الأُمة الإسلاميّة.

ونحن مهما شككنا في شيء فلا يمكن لنا أن نشكك في النوايا الحسنة لهؤلاء النخبة من العلماء والمفكرين والكتّاب والمثقفين، فلا يحق لأحد أن يتهمهم بسوء الفهم، أو اللاّمبالاة، وعدم الوعي والإدراك، أو يتهمهم بالسّعي لتقويض صرح الحوزة العلميّة، ومصادرة جهود العلماء، وإلى غيرها من الاتهامات.

فنحن في الوقت الذي نعتز ونفتخر بتراثنا الفقهيّ والأُصولي، وجهود علمائنا ومحقّقينا الكبار، وما بذلوه من جهود جبارة في سبيل الحفاظ على الاجتهاد واستمرارية حركته الفاعلة، إلاّ أنّ هذا لا يمنعنا من توجيه النقد البنّاء الموجّه المسؤول الذي يعالج نقاط الضعف، ويحرص على الكيان والمؤسّسة في نفس الوقت، من دون اللجوء إلى أُسلوب التّسقيط والإلغاء.

ولا ينبغي أن نصاب بالغرور الكاذب ونغمض أعيننا عن وقائع الحياة ومستجداتها وتطوّرها، وما تحتاج إليه هذه الوقائع والمستجدات من حضور فقهي فاعل، يتناسب مع حجم المستجدات الكثيرة.

ولا نريد في هذه الخاتمة المختصرة أن ندخل في تفاصيل العناوين المطروحة

على بساط البحث تحت عنوان «الاجتهاد وضرورة تطويّر مناهجه وآلياته» أو غيرها من العناوين المطروحة، وإنّما نكتفي في هذا السّياق بـ «الصَّيحة المدويّة الّتي أطلقها الإمام الخميني تغمّده الله قبل أربعة أشهر من وفاته (بيان ١٥ / رجب / ١٤٠٩ هـ)، وأعلن فيها أنّ الاجتهاد المتداول لم يعد كافياً لإشباع حاجة الواقع».[١]

ونصّ كلامه: «ينبغي لنا السعي إلى تحقّق الفقه العملي للإسلام.. وإلاّ فما دام الفقه مخفيّاً في الكتب وفي صدور العلماء، فلا ضررّ يتوجه منه إلى الاستكبار وإذا لم يلج العلماء في جميع المسائل والمشكلات بصورة فعّالة فلا يمكنهم إن يدركوا أنّ الاجتهاد المصطلح لا يكفي لإدارة المجتمع».[٢]

وفي نفس المضمون نجد سماحة السيّد عليّ خامنئي في حديثه خلال لقاء مع فضلاء ونخبة الحوزة العلميّة في قم يقول: «إنّ الفقه... لم يطرق أبواب المجالات الجديدة أو إنّ انجازه كان ضئيلاً على هذا الصعيد، إنّ الكثير من المسائل توجد الآن بانتظار أن يوضحها الفقه ويجيب عنها وهو ما لم يحدث... إنّ التّوسع والدّخول إلى آفاق جديدة هو أمر ضروري بالنسبة للفقاهة، فما هو الدّليل على أنّ كبراءنا وفقهاءنا لا يستطيعون القيام بهذا العمل».[٣]

والحمد لله ربّ العالمين

---

(١) الاجتهاد وإشكاليات التطوّير والمعاصرة: ج ٢، ص ١٧، سلسلة بحوث مواكبة العصر تصدرها مجلة الحياة الطيبة، ط. الأُولى، بيروت، (١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م).

(٢) من بيان الإمام الخميني قدّس سرّه لعلماء الدّين.

(٣) من خطاب السيد علي الخامنئي بطلاب وفضلاء الحوزة العلمية في قم بتاريخ (١٤ / ٩ / ١٣٧٤ ش ـ ١٩٩٥ م).

المصادر والمراجع

● الآصفي، محمّد مهدي.

١. مقدمة اللمعة الدّمشقية، ط. دار العالم الإسلاميّ ـ بيروت (بلا ـ ت).

٢. مقدّمة رياض المسائل، ط. مؤسّسة النشر الإسلاميّ، التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم ١٤١٢ هـ ـ (١٩٩٢ م).

● الآمدي: أبوالحسن، سيف الدّين، علي بن محمّد بن سالم، الآمدي التّغلبي (ت ٦٣١ هـ ـ ١٢٣٣ م)،

٣. الإحكام في أُصول الأحكام، تحقيق: د. سيد جميلي، ط ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت، (١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م).

● ابن الأثير: مجد الدين، أبو السعادات، المبارك بن محمّد، المعروف بابن الأثير الجزري، (ت ٦٠٦ هـ ـ ١٢١٠ م)،

٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ط. مؤسسة التاريخ العربي، ودار احياء التراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).

٥. جامع الأصول في أحاديث الرّسول، تحقيق: أبو عبد الله عبد السّلام، ومحمّد عمر علوش، ط: الأُولى. دار الفكر ـ بيروت، (١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧ م).

● ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشّيباني الجزري عز الدّين ابن الأثير، (ت ٦٣٠ هـ ـ ١٢٣٣ م).

٦. أُسد الغابة في معرفة الصّحابة، تصحيح: عادل أحمد الرّفاعي، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦ م).

٧. الكامل في التأريخ، تحقيق: علي شيري، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٩ م).

● أبو حامد عز الدّين، عبد الحميد بن هبة الله بن محمّد بن الحسين بن أبي الحديد، المدائني، المعتزلي، (ت٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م)
٨. شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبوالفضل إبراهيم، ط. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاؤه ـ القاهرة، ط. الثّانية، (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).
● ابن إدريس: أبو جعفر، محمّد بن منصور، بن أحمد، بن إدريس الحلّي، (ت٥٩٨هـ ـ ١١٩٤م).
٩. السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، ط. الثّالثة، (١٤١٤هـ).
● ابن البَرّاج: أبو القاسم عبد العزيز بن بحر بن عبد العزيز الشّهير بالقاضي، وابن البرّاج الطّرابلسي، (ت٤٨١هـ ـ ١٠٨٨م)،
١٠. المهذّب، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، (١٤٠٦هـ).
● ابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر الهيتمي السّعدي، الأنصاري، شهاب الدّين، أبو العباس، (ت٩٧٤هـ ـ ١٥٦٧م).
١١. لسان الميزان، ط. مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، (بلا ـ ت).
١٢. الإصابة في تمييز الصّحابة، ط. مطبعة مصطفى محمّد ـ القاهرة، (١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).
● ابن حنبل: أحمد بن محمّد بن حنبل، أبو عبد الله الشّيباني الوائلي، (ت٢٤١هـ ـ ٨٥٥م).
١٣. المسند، شرح وفهرست: أحمد محمّد شاكر، ط. الرّابعة، دار المعارف ـ القاهرة، (١٩٥٤م).
● ابن حزم: أبو محمّد، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظّاهري، (ت٤٥٦هـ ـ ١٠٦٤م).
١٤. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، تقديم: إحسان عباس، ط. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).
١٥. المحلّى، ط. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● ابن حمزة: عماد الدّين أبو جعفر محمّد بن علي الطّوسي المعروف بابن حمزة (ت١٣٢٨هـ).

١٦. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق الشّيخ محمّد الحسون، ط. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٠٨هـ).

● ابن خلّكان: أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، أبو العباس شمس الدّين المعروف بابن خلّكان (ت٦٨١هـ ـ ١٢٨٢م)،

١٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط. مطبعة السّعادة ـ القاهرة، (١٩٤٨م).

● ابن رشد: أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رُشد القرطبي، (ت٥٩٥هـ)

١٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط. (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م) ـ القاهرة، أفست منشورات الرّضي ـ قم.

● ابن زهرة: عز الدّين، أبو المكارم، حمزة بن علّ بن زهرة الحلبي، (ت٥٨٥هـ ـ ١١٨٩م).

١٩. غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، قدّم له: الشّيخ جعفر السّبحاني، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط. منشورات مؤسّسة الإمام الصّادق ـ قم، (١٤١٧هـ).

● ابن طاووس: رضي الدّين علّ بن موسى بن جعفر بن طاوس الحسيني، (ت٦٦٤هـ ـ ١٢٦٦م)

٢٠. كشف المحجة لثمرة المهجة، تقديم: آقا بزرك الطّهراني، ط. المطبعة الحيدرية ـ النجف، (١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م).

● ابن عابدين: محمّد أمين عمر بن عبد العزيز عابدين الدّمشقي، (ت١٢٥٢هـ ـ ١٨٣٦م)،

٢١. (رد المحتار على الدرّ المختار)، يعرف بحاشية ابن عابدين، تعليق: محمّد صبحي حسن حلاّق، وعامر حسين، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

● ابن عبد ربّه: أبو عمر شهادب الدّين أحمد بن محمّد بن عبد ربّه القرطبي الأندلسي (ت٣٢٨هـ ـ ٩٤٠م).

٢٢. العقد الفريد: شرح وضبطه، أحمد أمين، أحمد الزّين، أبراهيم الأبياري، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

● ابن فَهد: أبو العباس، أحمد بن محمّد بن فهد الأسدي الحلّي، (ت٨٤١هـ ـ ١٤٣٧م).

٢٣. عدة الدّاعي ونجاح السّاعي، صححه وعلّق عليه: أحمد الموحدي القمي، ط. مكتبة الوجداني ـ قم، (بلا ـ ت).
● ابن قُدامة: موفّق الدّين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمّد، (ت٦٢٠هـ ـ ١٢٢٣م).
٢٤. المغني، المطبوع مع الشّرح الكبير، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● ابن قيّم: أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزّرعي الدّمشقي الشّهير بابن القيّم الجوزية، (ت٧٥١هـ ـ ١٣٥٠م)،
٢٥. زاد المعاد في هدي خير العباد، ط. مؤسّسة الرّسالة ـ بيروت، ط. العاشرة، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
٢٦. إعلام الموقعين، ط. دار الجيل الجديد ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● ابن كثير: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدّمشقي، (ت٧٧٤هـ ـ ١٣٧٣م).
٢٧. البداية والنهاية، ط. مؤسّسة التأريخ العربي، ودار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد الرّبعي القزويني، (ت٢٧٣هـ ـ ٨٨٧م)،
٢٨. سنن ابن ماجه، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (١٣٩٥م).
● ابن منظور: أبوالفضل جمال الدّين محمّد بن مكرّم بن عليّ، المعروف بابن منظور الأنصاري، الأفريقي، المصري، (ت٧١١هـ ـ ١٣١١م)،
٢٩. لسان العرب، تحقيق: علي شيري، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).
● ابن هشام: أبو محمّد، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (ت٢١٣هـ ـ ٨٢٨م)،
٣٠. السّيرة النبويّة، تحقيق: مصطفى السّقا، إبراهيم الآبياري، عبد الحفيظ شلبي، ط. دار الكنوز الأدبية، القاهرة، (بلا ـ ت).
● ابو داود: سليمان بن الأشعث السّجستاني الأسدي، (ت٢٧٥هـ ـ ٨٨٨م).
٣١. سنن ابي داود، ط. دار الجنان ـ بيروت، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).
● أبو زهرة: محمّد أحمد (ت١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).
٣٢. الإمام الصّادق عليه السلام حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ط. دار الندوة الجديدة ـ بيروت، (بلا ـ ت).

٣٣. أصول الفقه، ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة، (بلا ـ ت).
● أبو الفداء: عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن عليّ بن محمود، (ت٧٣٢هـ ـ ١٣٣١م).
٣٤. تاريخ أبي الفداء المسمّى (المختصر في أخبار البشر)، علّق عليه: محمود أيوب، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).
● أبو النصر: الشّيخ عبد الجليل عيسى.
٣٥. اجتهاد الرّسول، ط. مكتبة الشّروق الدّولية ـ مصر، ط. الثّانية، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م).
● الأردبيلي: المولى أحمد بن محمّد الأردبيلي (ت٩٩٣هـ ـ ١٥٨٥م).
٣٦. زبدة البيان في شرح آيات أحكام القرآن، حقّقه وعلّق عليه محمّد باقر البهبودي، ط. المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، (بلا ـ ت).
٣٧. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ط. منشورات جامعة المدرسين ـ قم، (بلا ـ ت).
● الأردبيلي: محمّد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري، (ت بعد ١١٠٠هـ)
٣٨. جامع الرّواة وازاحة الاشتباهات عن طرق الاسناد، ط. منشورات دار الأضواء ـ بيروت، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
● الأسترآبادي: محمّد أمين بن محمّد شريف، (ت١٠٢٣هـ ـ ١٦٢٣م)،
٣٩. الفوائد المدنية، تقديم آل عصفور، ط. حجرية ـ طهران، (١٣٢١هـ).
● أسد حيدر.
٤٠. الإمام الصّادق والمذاهب الأربعة، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٣٩٠هـ ـ ١٩٦٩م).
● الأشقر: د. محمّد سليمان،
٤١. أفعال الرّسول ودلالتها على الأحكام الشّرعية. ط. مؤسّسة الرّسالة ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).
● الأصفهاني: الحسين بن محمّد بن المفضل، المعروف بالرّاغب الأصفهاني، (ت٥٠٢هـ ـ ١١٠٨م).
٤٢. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط. أفست ذوي القربى ـ

قم، ط. الثّانية، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).
● الأصفهاني: علي بن الحسين بن محمّد بن أحمد... القرشي الأموي، الشّهير بـ(أبي الفرج الأصفهاني)، (ت٣٥٦هـ ـ ٥٧٦م).
٤٣. الأغاني، شرحه وكتب هوامشه الأستاذ عبد الله علي مهنا، والأستاذ سمير جابر، ط. دار الفكر ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).
● الأصفهاني: محمّد حسين الأصفهاني (ت١٣٦١هـ ـ ١٩٤٢م).
٤٤. نهاية الدّراية في شرح الكفاية، تحقيق وطبع: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٤هـ).
٤٥. بحوث في الأصول، ط. مؤسّسة النّشر التّابعة لجامعة المدرّسين ـ قم، ط. الثّانية، (١٤٠٩هـ).
● الأصفهاني: محمّد تقي الرّازي النجفي الأصفهاني، (ت١٢٤٨هـ ـ ١٨٣٢م).
٤٦. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدّين، ط. وتحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التّابعة لجامعة المدرّسين ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٢٠هـ).
● الأفندي: الميرزا عبد الله أفندي التبريزي، (من أعلام القرن الثّاني عشر).
٤٧. رياض العلماء، ط. منشورات مكتبة المرعشيّ النّجفي ـ قم، (١٤٠١هـ).
● الأمين: محسن بن عبد الكريم بن علي بن محمّد الأمين الحسيني العاملي الدّمشقي، (ت١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).
٤٨. أعيان الشّيعة، ط. دار التّعارف للمطبوعات ـ بيروت، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).
● أمين ـ الدّكتور أحمد، (ت١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م).
٤٩. فجر الإسلام، ط. الهيئة المصرية العامّة للكتاب ـ القاهرة، (١٩٩٦م).
● الأنصاري: عبد العلي محمّد بن نظام الدّين الأنصاري، (ت....).
٥٠. فواتح الرّحموت في شرح مسلم الثّبوت، المطبوع بهامش المستصفى (للغزالي)، ط. الأُولى، المطبعة الأميرية ـ مصر، (١٣٢٢هـ) ـ أفست دار الذّخائر ـ قم، (١٣٦٨ش).
● الأنصاري: مرتضى بن محمّد أمين، (ت١٢٨١هـ ـ ١٨٦٤م).
٥١. المكاسب: ط. انتشارات إسماعيليان ـ قم، (١٩٩٣م).
٥٢. فرائد الأُصول، المعروف بـ(الرّسائل) تقديم محمّد مهدي الآصفي، ط. مؤسّسة

النشر الإسلامي التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، ط. ثانية، (١٤١٧هـ).

● بحر العلوم: محمّد المهدي الطّباطبائي، (ت١٢١٢هـ ـ ١٧٩٧م)

٥٣. رجال السيّد بحر العلوم، المعروف بالفوائد الرّجالية، ط. أفست مكتبة الصّادق ـ طهران، إيران.

● بحر العلوم: السيّد محمّد.

٥٤. الاجتهاد أصوله وأحكامه، ط. دار الزّهراء، ط. الثّالثة، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).

● البحراني: يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدّرازي البحراني، (ت١١٨٦هـ ـ ١٧٧٢م).

٥٥. الحدائق الناضرة في فقه العترة الطّاهرة، نشر عليّ الآخوندي، ط. النّجف، (١٩٥٧م).

٥٦. لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق: محمّد صادق بحر العلوم، ط. أفست مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، (بلا ـ ت).

٥٧. الكشكول: تحقيق محمّد حسين الأعظمي، ط. النجف، (١٩٦١م).

٥٨. الدّرر النجفية: ط. حجرية، (بلا ـ ت)، أفست مؤسّسة آل البيت لإحياء التّراث ـ قم. وطبعة أخرى محققة ـ تحقيق ونشر شركة دار المصطفى ﷺ لأحياء التراث لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

● البخاري: علاءالدّين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ).

٥٩. كشف الإسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي، ضبط وتعليق وتخريج: محمّد المعتصم بالله البغدادي، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).

● البخاري: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برزويه البخاري الجعفي، (ت٢٥٦هـ ـ ٨٧٠م).

٦٠. الجامع الصّحيح، المعروف بـ(صحيح البخاري)، ط. دار الفكر ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م)، (طبعة محقّقة على عدّة نسخ وعن نسخة فتح الباري الّتي حقّق أصولها وأجازها الشّيخ عبد العزيز بن باز).

● البروجردي: محمّد تقي البروجردي النجفي (ت١٣٩١هـ ـ).

٦١. نهاية الأفكار: تقريرات دروس ضياء الدّين العراقي، ط. مؤسّسة النشر الإسلامي

التّابعة لجامعة المدرّسين ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٠٥هـ).
● البلاذري: أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري (ت٢٧٩هـ).
٦٢. فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمّد رضوان، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).
٦٣. أنساب الأشراف: تحقيق: محمّد باقر المحمودي، ط. مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).
● البهائي: بهاء الدّين محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي، الهمداني، العاملي، الجبعيّ، (ت١٠٣١هـ ـ ١٦٢٣م).
٦٤. زبدة الأُصول، ط. حجرية ـ إيران، (بلا ـ ت) وطبعة جديدة مفتحة، تحقيق فارس الحسون، ط. قسم الدّراسات والبحوث مدرسة ولي العصر ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٢٣هـ).
● البهسودي: محمّد سرور الواعظ،
٦٥. مصباح الأصول: تقريراً لأبحاث ابوالقاسم الخوئي الأصوليّة، ط. الدّاوري ـ قم، (١٤١٧هـ).
● البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ (ت٤٥٨هـ ـ ١٠٦٦م)،
٦٦. سنن البيهقي المعروف بـ(السنن الكبرى)، إعداد: د. يوسف عبد الرّحمن المرعشلي، ط. دار المعرفة ـ بيروت، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).
● التّوني: عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني، (ت١٠٧١هـ)،
٦٧. الوافية في أصول الفقه، تحقيق محمّد حسين الرّضوي، ط. مجمع الفكر ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٢هـ).
● الجابري: عليّ حسين،
٦٨. الفكر السّلفي عند الشّيعة الاثني عشريّة، قدّم له: السيّد روؤف جمال الدّين، والدّكتور كامل مصطفى الشّيبي، ط. دار منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأُولى، (١٩٧٧م)، أفست دار إحياء الإحياء ـ قم، ط. الثّانية، (١٤٠٩هـ).
● جمال الدّين: الميرزا روؤف،
٦٩. مقدّمة كشف القناع عن عورة الإجماع ـ للميرزا الأخبارى، ط. النعمان ـ النّجف، (١٩٧٠م).

● الجناتي: محمّد إبراهيم،
٧٠. مقالة (مقدّمات الاجتهاد المعاصر ـ مجلة قضايا إسلاميّة ـ العدد ٤)، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).
٧١. ادوار اجتهاد (از ديدگاه مذاهب اسلامى)، بالفارسيّة، ط. مؤسّسة كيهان ـ طهران، (١٣٧٢ش).
٧٢. ادوار فقه وكيفيّت بيان آن (بالفارسية)، ط. مؤسّسة كيهان ـ طهران، ط. الأُولى، (١٣٧٤ش).
٧٣. الجوهري: أبوالنصر، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، (ت٣٩٣هـ ـ ١٠٠٣م). الصّحاح المعروف بـ(تاج اللغة وصحاح العربيّة)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
● الحائري: أبو عليّ، محمّد بن إسماعيل المازندراني، (ت١٢١٦هـ ـ ١٨٠١م).
٧٤. منتهى المقال في معرفة الرّجال، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٦هـ).
● حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله الشّهير بحاجي خليفة وبكاتب چلبي، (ت١٠٦٧هـ ـ ١٦٥٧م)،
٧٥. كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، قدّم له: آية الله العظمى السيّد شهاب الدّين المرعشيّ النّجفي، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● الحاكم النيسابوري: محمّد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم الضبي، النيسابوري، الشّهير بالحاكم،
٧٦. مستدرك الصّحيحين، ط. دار المعرفة ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● الحجوي الثّعالبي: محمّد بن الحسن الحجوي الثّعالبي الفاسي، (ت١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م)
٧٧. الفكر السّامي في تأريخ الفقه الإسلامي، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).
● الحكيم: محمّد تقي،
٧٨. الاصول العامّة للفقه المقارن، ط. دار الأندلس ـ بيروت، ط. الأُولى، (بلا ـ ت).
● الحكيم: محمّد باقر.

٧٩. علوم القرآن، ط. مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة الثّالثة، (١٤١٧هـ).
● الحكيم: منذر.
٨٠. مقالات بعنوان: مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام قم.
● الحلبي: أبو الصّلاح، تقي الدّين بن نجم الدّين بن عبيد الله بن محمّد الحلبي، (ت٤٤٧هـ).
٨١. الكافي في الفقه، تحقيق: رضا استادي، ط. منشورات مكتبة أمير المؤمنين ـ إصفهان، إيران، (١٤٠٣هـ).
٨٢. تقريب المعارف في الكلام، تحقيق: رضا استادي، (١٤٠٤هـ)، قم.
● الحلبي: يحيى بن سعيد، (ت٦٨٩هـ ـ ١٢٧٠م).
٨٣. نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، تحقيق: أحمد الحسيني، ونورالدّين الواعظ، ط. مطبعة الآداب ـ النجف، (١٣٨٦هـ).
● الحلّي: العلامة أبو منصور جمال الدّين، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر، (ت٧٢٦هـ ـ ١٣٢٥م)،
٨٤. مختلف الشّيعة: ط. وتحقيق: مركز الأبحاث والدّراسات الإسلاميّة ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٢هـ).
٨٥. تذكرة الفقهاء: ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، الطبعة الأُولى، (١٤١٤هـ).
٨٦. خلاصّة الأقوال في معرفة الرّجال: ط. وتحقيق: مؤسّسة نشر الفقاهة، ط. الأُولى، (١٤١٧هـ).
٨٧. نهاية الوصول إلى علم الأصول: نسخة مصوّرة خطية من مكتبة آية الله المرعشي النّجفي ـ قم.
٨٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبدالحسين البقّال، ط. دار الأضواء ـ بيروت، الطبعة الثّانية، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
● الحلّي: المحقّق الشّيخ نجم الدّين أبوالقاسم، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، (ت٦٧٦هـ ـ ١٢٧٧م).
٨٩. معارج الأصول، تحقيق: محمّد حسين الرّضوي، ط. مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٠٣هـ).

٩٠. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: تحقيق: عبد الحسين البقّال، ط. الأُولى، مطبعة الآداب ـ النجف، (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).
٩١. المعتبر في شرح المختصر، ط. منشورات سيّد الشّهداء ـ قم، (بلا ـ ت).
● الخاقاني: علي بن عبد علي النجفي الخاقاني، (ت١٣٩٨هـ)،
٩٢. شعراء الغري أو (النّجفيّات)، ط. المطبعة الحيدريّة ـ النجف، (١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م)، أفست مكتبة المرعشيّ النّجفي ـ قم، (١٤٠٨هـ).
● الخراساني: الآخوند الشّيخ محمّد كاظم، (ت١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م).
٩٣. كفاية الأُصول، طبع وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، ط. الثّانية، (١٤١٧هـ).
● الخضري: محمّد بك، (ت ـ ١٩٢٧م)،
٩٤. أصول الفقه، ط. دار الفكر ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).
٩٥. تأريخ التّشريع الإسلاميّ، ط. مطبعة الإستقامة ـ القاهرة، ط. السّابعة، (١٩٦٠م).
● خلاّف: عبدالوهاب بن عبدالواحد، (ت١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م)،
٩٦. مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ط. دار القلم الكويت، ط. الخامسة، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
٩٧. علم أصول الفقه، وخلاصّة التّشريع الإسلامي، (كتابان في مجلد واحد)، ط. مطبعة النّصر ـ القاهرة، ط. الثّالثة (١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م).
● الخوئي: السيّد ابوالقاسم الموسوي، (ت١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م)،
٩٨. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط. الخامسة، نشر الفقاهة الإسلاميّة ـ قم، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢ م).
٩٩. أجود التّقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني الأصوليّة، تحقيق ونشر: مؤسّسة صاحب الأمر ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ).
● الخوانساري: الميرزا محمّد باقر بن زين العابدين بن جعفر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، (ت١٣١٣هـ ـ ١٨٩٥م)،
١٠٠. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسّادات، ط. دار الكتب العلميّة ـ قم، (١٣٩٠هـ).

● الدّارمي: عبد الله بن عبد الرحمن (ت٢٥٥هـ).
١٠١. سنن الدّارمي، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● الدّسفوري: محمّد بن فرج الله.
١٠٢. فاروق الحقّ، ط. حجرية ـ إيران، (١٣٠٦هـ).
● الدواليبي: محمّد معروف.
١٠٣. المدخل إلى علم أصول الفقه، ط. جامعة دمشق، (١٣٧٨هـ).
● الدّهلوي: الإمام ولي الله الدّهلوي، (ت١١٧٦هـ ـ ١٧٦٣م).
١٠٤. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه: محمّد صبحي حلاّق وعامر حسين، ط، دار بن حزم ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).
● الذّهبي: شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبي، (ت٧٤٨ ـ ١٣٤٨م).
١٠٥. تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبدالسّلام التّدمري، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).
١٠٦. ميزان الاعتدال في نقد الأقوال، تحقيق: علي محمّد البجاوي، ط. دار الفكر ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● الرّازي: الشّيخ أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرّازي، (٣٩٥هـ ـ)،
١٠٧. مجمل اللغة، تحقيق: الشّيخ شهاب الدّين بن عمرو، ط. دار الفكر ـ بيروت، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م).
● الرّازي: أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسين بن علي، الشّهير بـ(فخر الدّين الرّازي) الطّبرستاني، (ت٦٠٦هـ ـ ١٢١٠م).
١٠٨. المحصول في علم الأصول، المطبوع مع: نفائس الأصول في شرح المحصول، حققه وعلّق عليه: محمّد عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).
١٠٩. مفاتيح الغيب، الشّهير بالتّفسير الكبير، وبتفسير الفخر الرّازي، ط. المطبعة البهية المصرية ـ القاهرة، (بلا ـ ت).
● الرّازي: أبو محمّد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمّد بن ادريس، الحنظلي الرّازي، (ت٣٢٧هـ ـ)،

١١٠. الجرح والتعديل، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت)، أفست عن الطبعة الأُولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدّكن ـ الهند، (١٢٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

● الرّوزدري: علي الشّهير بالآخوند، (ت حدود ١٢٩٠هـ)،

١١١. تقريرات الأصول للميرزا المجدّد الشّيرازي، تقديم: محمّد بحر العلوم، ط. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث، ط. الأُولى، (١٤٠٩هـ).

● الزّبيدي: محمّد بن مرتضى الحسيني، (ت١٢٠٥هـ ـ ١٧٩٠م)،

١١٢. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد خرّاج، ط. دار الهداية ـ بيروت، (١٣٨٥هـ).

● الزّركلي: خير الدّين بن محمود بن محمّد بن عليّ بن فارس الدّمشقي، (ت١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م).

١١٣. الأعلام، ط. دار العلم للملايين، الطبعة الرّابعة عشرة ـ بيروت، (١٩٩٩م).

● الزّرقاء: الشّيخ مصطفى أحمد.

١١٤. المدخل الفقهي العامّ، ط. دار الفكر ـ بيروت، الطّبعة التّاسعة، (١٩٦٨م).

● الزّركشي: أبو عبد الله بدر الدّين، محمّد بن بهادر بن عبد الله الشّافعي، (ت٧٩٤هـ ـ ١٣٩٢م)،

١١٥. البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر العاني، راجعه: د. عمر سليمان الأشقر، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة ـ الكويت، ط. الثّانية، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

● الزّمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمّد بن أحمد الخوارزمي، الزّمخشري، الملقب بـ(جار الله)، (ت٥٣٨هـ ـ ١١٤٤م).

١١٦. أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرّحيم محمود، ط. دار المعرفة ـ بيروت، (بلا ـ ت).

١١٧. الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط. دار الكتاب العربي ـ (بلا ـ ت).

● الزّحيلي: د. وهبة،

١١٨. الاجتهاد والحياة، حوار وإعداد: محمّد الحسيني، ط. مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).

● سبحاني: جعفر،
١١٩. تهذيب الأصول: تقريرات الأصول للسّيد آية الله الخميني، ط. مطبعة مهر ـ قم، (بلا ـ ت).
١٢٠. موسوعة طبقات الفقهاء، ط. مؤسّسة الإمام الصّادق، ط. الأُولى ـ قم، (١٤١٨هـ).
● السّرخسي: أبوبكر شمس الأئمة محمّد بن أحمد بن سهل السّرخسي، (ت٤٨٣هـ ـ ١٠٩٠م)،
١٢١. أصول السّرخسي، تحقيق: أبوالوفاء الأفغاني، ط. مكتبة المعارف، الرّياض، (بلا ـ ت).
● سلاّر: حمزة بن عبد العزيز الدّيلمي الملقب بـ(سلاّر)، (ت٤٦٣هـ ـ ١٠٧١م).
١٢٢. المراسم في الفقه الإمامي، تحقيق وتقدّيم: د. محمود البستاني، ط. الأُولى، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، أفست منشورات الحرمين ـ قم.
● السّيوطي: الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر بن كمال الدّين السّيوطي، (ت ٩١١هـ ـ ١٥٠٥م)،
١٢٣. الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، قدّم له: عبد الرّزاق المهدي، صحّحها وخرّج أحاديثها نجدت نجيب، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م).
١٢٤. الإتقان في علوم القرآن، ط. دار إحياء العلوم ـ بيروت، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).
● السّيوري: أبوعبدالله مقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السّيوري الحلّي الأسدي الشّهير بـ(الفاضل السّيوري)، (ت ٨٢٦هـ ـ ١٤٢٣م)
١٢٥. كنز العرفان في فقه القرآن، ط. انتشارات مرتضوي ـ طهران، (بلا ـ ت).
● الشّاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الغرناطي الشّهير بالشّاطبي، (٧٩٠هـ ـ ١٣٨٨هـ)،
١٢٦. الموافقات في أُصول الفقه، ط. دار الفكر ـ بيروت، (بلا ـ ت).
● الشّافعي: أبو عبد الله محمّد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، (ت٢٠٤هـ ـ ٨٢٠م)،

١٢٧. الرّسالة، تحقيق: محمّد سيّد گيلاني، ط. الأُولى ـ القاهرة، مطبعة البابي والحلبي، (١٩٦٩م).

● الشّاهرودي: عليّ الهاشمي، (ت١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م).

١٢٨. دراسات الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي (الأصوليّة)، ط. دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

● شمس الدّين: محمّد مهدي،

١٢٩. الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلامي، ط. المؤسّسة الدّوليّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).

● الشّهرستاني: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن أحمد، الشّهرستاني، (ت٥٤٨هـ ـ ١١٥٣م)،

١٣٠. الملل والنحل، تحقيق: محمّد سيّد گيلاني، ط. دار المعرفة ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م).

● الشّهرستاني: جواد،

١٣١. مقدّمة جامع المقاصد في شرح القواعد (للكركي)، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، ط. الثانية، (١٤١٤هـ).

١٣٢. مقدّمة مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٠هـ).

١٣٣. مقدّمة تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء عليهم السلام التّراث ـ قم، ط. الثّانية، (١٤٠٩هـ).

● الشّهابي: محمود،

١٣٤. ادوار فقه (بالفارسية)، ط. سازمان چاپ وانتشارات ارشاد اسلامي ـ طهران، ط. الخامسة، (١٣٧٥ش).

● الشّوشتري: القاضي نور الله بن شريف الدّين الحسيني المرعشي الشّوشتري، (ت١٠١٩هـ)،

١٣٥. مجالس المؤمنين (بالفارسية)، ط. انتشارات كتابفروشى اسلامية ـ طهران، (١٣٦٥ش).

● الشّوكاني: محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني، (ت١٢٥٠هـ ـ ١٨٣٤م).

١٣٦. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيّد الأخيار، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).
١٣٧. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط. دار الكتاب العربي، ط. الأُولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).
● الشّيرازي: محمّد بن إبراهيم بن يحيى القواتي الشّيرازي الشّهير بـ(ملا صدرا)، (ت١٠٥٩هـ ـ ١٦٤٩م).
١٣٨. الأسفار الأربعة، ط. أفست دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، ط. الخامسة، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).
● الصّالح: د. صبحي،
١٣٩. مباحث في علوم القرآن، ط. دار العلم للملايين، ط. الخامسة، (١٩٦٨م).
● الصّدر: محمّد باقر، (ت١٤٠١هـ ـ ١٩٨٠م)،
١٤٠. دروس في علم الإصول، ط. دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري ـ بيروت، مصر، الطبعة الأُولى، (١٩٧٨م).
١٤١. الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ط. دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السابعة، (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).
١٤٢. المعالم الجديدة للأُصول، ط. وتحقيق مركز الأبحاث ـ قم، (١٤٢١هـ).
● الصّدر: رضا، (ت١٣٧٣هـ)،
١٤٣. الاجتهاد والتّقليد، باهتمام: السيّد باقر خسروشاهي، ط. مركز النشر التّابع لمكتب الأعلام الإسلامي ـ قم، ط. الثّانية، (١٤٢٠هـ).
● الصّدر: حسن بن هادي بن محمّد علي الحسني، المعروف بالسيّد حسن الصّدر، (ت١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م)،
١٤٤. تأسيس الشّيعة لعلوم الإسلام، ط. مؤسسة الأعلمي ـ طهران، (١٣٦٩ش).
● الطّبرسي: أبو منصور، أحمد بن عليّ (ت نحو ٥٦٠هـ ـ نحو ١١٦٥م).
١٤٥. الاحتجاج، ط. مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).
● الطّباطبائي: السيّد مير علي بن محمّد علي بن أبي المعالي الطّباطبائي (ت١٢٣١هـ ـ ١٨١٦م).
١٤٦. رياض المسائل في بيان أحكام الشّرع بالدّلائل، قدّم له: محمّد مهدي الآصفي،

ط. مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجامعة المدرّسين ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٢هـ).

● الطّباطبائي: محمّد حسين، (ت١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م)،

١٤٧. الميزان في تفسير القرآن: ط. مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط. الثّالثة، (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

● الطّباطبائي: حسين مدرسي،

١٤٨. مقدمه اى بر فقه شيعه (فارسي)، ترجمة: محمّد آصف فكرت، ط. بنياد پژوهشهاى اسلامى ـ مشهد، ايران، (١٣٦٢ش).

● الطّبري: أبو جعفر، محمّد بن جرير بن يزيد، (ت٣١٠هـ ـ ٩٢٣م)،

١٤٩. تأريخ الأمم والملوك، المعروف بتأريخ الطّبري، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ط. الثّانية، روائع التراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).

● الطّريحي: فخر الدّين بن محمّد عليّ النجفي، المعروف بالطّريحي، (ت٩٧٩هـ ـ ١٦٧٤م)،

١٥٠. مجمع البحرين، ط. وتحقيق: مؤسّسة البعثة ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٤هـ).

● الطّهراني: محمّد محسن بن عليّ بن محمّد رضا الطّهراني، الشّهير بـ«آقا بزرك»، (ت١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م)،

١٥١. تأريخ حصر الاجتهاد، تحقيق: محمّد علي الأنصاري، تقدّيم: أحمد الحسيني، ط. منشورات مدرسة الإمام المهدي ـ خونسار، إيران، ط. مطبعة الخيام ـ قم، (١٤٠١هـ).

١٥٢. الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة، ط. الدّار الإسلامية ـ طهران، (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م).

١٥٣. الكرام البرّرة، ط. دار المرتضى للنشر ـ مشهد، ايران، ط. الثّانية، (١٤٠٤هـ).

● الطّوسي: أبو جعفر، محمّد بن الحسن بن عليّ، (ت٤٦٠هـ ـ ١٠٦٧م).

١٥٤. العدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي، ط. مطبعة ستارة ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٧هـ).

١٥٥. فهرست كتب الشّيعة وأصولهم، تحقيق وتقدّيم: عبد العزيز الطّباطبائي، ط. موسّسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٢٠هـ).

١٥٦. المبسوط، ط. المكتبة الرّضوية ـ طهران، الطّبعة الثّالثة، (١٣٨٧هـ).
● العاملي: محمّد بن الحسن بن علي الشّهير بـ(الحر العاملي)، (ت١١٠٤هـ ـ ١٦٩٢م).
١٥٧. تفصيل وسائل الشّيعة إلى أحكام الشّريعة، ط. مؤسّسة آل البيت لإحياء التّراث ـ قم، (١٤٠٩هـ).
١٥٨. أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: أحمد الحسيني، ط. مكتبة الأندلس ـ بغداد، (بلا ـ ت).
١٥٩. الفوائد الطّوسيّة، تعليق وإشراف: مهدي اللاجوردي والشّيخ محمّد درودي، ط. المطبعة العلميّة ـ قم، (١٤٠٣هـ).
● العاملي: (الشّهيد الأوّل) شمس الدّين، أبو عبد الله محمّد جمال الدّين بن مكي، (ت٧٨٦هـ ـ ١٢٣٣م)،
١٦٠. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، تحقيق: الدّكتور السيّد عبد الهادي الحكيم، ط. منشورات مكتبة المفيد ـ قم، (بلا ـ ت).
● العاملي: محمّد بن عليّ الموسوي، (ت١٠٠٩هـ)،
١٦١. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ مشهد، (١٤١٠هـ).
● العاملي: جمال الدّين الحسن بن زين الدّين، (ت١٠١١هـ)،
١٦٢. منتقى الجمان في الأحاديث الصّحاح والحسان، تحقيق وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، ط. مؤسّسة النشر الإسلامي التّابعة لجامعة المدرّسين ـ قم، (١٣٦٢ش).
١٦٣. التّحرير الطّاووسي المستخرج من كتاب حل الأشكال في معرفة الرّجال (للسيّد أحمد بن طاووس)، ط. منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).
١٦٤. معالم الدّين وملاذ المجتهدين (قسم الأصول)، تحقيق: د. مهدي محقّق، ط. مؤسّسة المطالعات الإسلاميّة ـ طهران، (١٤٠٢هـ).
١٦٥. معالم الدّين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، تحقيق: السيّد منذرالحكيم، ط. مؤسّسة الفقه للطباعة والنّشر ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٨هـ).
● العاملي: حسين بن شهاب الدّين الكركي العاملي، (ت١٠٧٦هـ)،

١٦٦. هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الاطهار، قدّم له: السيّد روؤف جمال الدّين، ط. الأُولى، (١٣٩٦م).

● عرفانيان: غلام رضا.

١٦٧. الرّأي السّديد في الاجتهاد والتّقليد، قدّم له: الشّيخ محمّد مهدي الآصفي، ط. النعمان ـ النّجف، (١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م).

● العراقي: ضياء الدّين، (ت١٢٦١هـ ـ ١٩٣٥م).

١٦٨. مقالات الأصول، قدّم له: الشّيخ محمّد مهدي الآصفي، تحقيق: الشّيخ محسن العراقي، والسيّد منذر الحكيم، ط. مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٤هـ).

● العسكري: مرتضى،

١٦٩. معالم المدرستين، ط. مؤسّسة البعثة ـ طهران، ط. الرّابعة، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

١٧٠. عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ط. انتشارات توحيد، ط. السّادسة، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

● العظيم آبادي: أبو الطّيب محمّد شمس الحقّ العظيم آبادي، (ت بعد ١٣١٠هـ)،

١٧١. عون المعبود في شرح سنن أبي داود، المطبوع مع شرح (ابن القيّم الجوزية)، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

● الغراوي: محمّد بن الحسّن محسن.

١٧٢. مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخبارين، ط. مركز النشر الإسلاميّ التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٣هـ).

● الغريفي: محي الدّين الموسوي،

١٧٣. قواعد الحديث، ط. مطبعة الآداب ـ النجف، ط. الأُولى، (١٣٨٨هـ).

● الغزالي: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، الطّوسي، (ت٥٠٥هـ ـ ١١١١م).

١٧٤. المستصفى في علم الأصول، أفست الشّريف الرّضي ـ قم، طبعة بولاق، (١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٥م)، وطبعة محققة: ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

● الفضلي: عبد الهادي،

١٧٥. تأريخ التّشريع الإسلامي، ط. مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي ـ قم، ط. الأُولى، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م).
١٧٦. دروس في فقه الإماميّة، ط. مؤسّسة أُم القرى للتّحقيق والنشر ـ قم، (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).
● الفيروز آبادي: أبو طاهر مجد الدّين، محمّد بن يعقوب بن محمّد، بن إبراهيم، بن عمر الشّيرازي، الفيروز آبادي، (ت٨١٧هـ ـ ١٤١٥م).
١٧٧. القاموس المحيط، ط. فنية محقّقة ومصحّحة، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).
● الفيّومي: أحمد بن محمّد بن عليّ الفيومىّ الحمومى، (ت نحو ٧٧٠هـ ـ نحو ١٣٦٨م).
١٧٨. المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعي، ط. أفست دار الهجرة ـ قم، ط. الثانية، (١٤١٤هـ).
● القرافي: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدّين الصنهاجي القرافي المالكي، (ت(٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م))،
١٧٩. نفائس الأصول في شرح المحصول: حقّقه وعلّق عليه: محمّد عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).
● القرطبي: ابن عمر يوسف بن عبد البر، (ت٤٦٣هـ ـ ١٠٧٠م)،
١٨٠. الاستيعاب في أسماء الأصحاب، ط. مصطفى محمّد ـ القاهرة، (١٩٣٩م).
● القزويني: جودت،
١٨١. التأريخ السّياسي للفقه الإمامي، مصوّرة نسخة المؤلّف المخطوطة.
● قلعه چي: د. محمّد روّاس،
١٨٢. مقدّمة كتاب موسوعة فقه إبراهيم النخعي، عصره وحياته، ط. دار النفائس، ط. (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
● القمّي: عباس بن محمّد رضا، (ت١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م)،
١٨٣. هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب، ترجمة: هاشم الصّالحي، ط. مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم، الطبعة الأُولى، (١٤٢٠هـ).
١٨٤. الكنى والألقاب، ط. انتشارات بيدار ـ قم، إيران، (بلا ـ ت).

● القمّي: الميرزا أبو القاسم بن محمّد حسين الكيلاني القمي، (ت١٢٣١هـ ـ ١٨١٦م).

١٨٥. القوانين المحكمة في علم الأصول، ط. حجرية ـ تبريز، (١٣١٦ش).

● القمّي: غلام رضا.

١٨٦. القلائد على الفرائد، ط. نسخة خطية، (بلا ـ ت).

● الكاظمي: محمّد علي الكاظمي الخراساني (ت١٣٦٥هـ)،

١٨٧. فوائد الأصول، تقريرات الأصول لبحث الميرزا النائيني، ط. مؤسّسة النشر الإسلامي التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، ط. السّابعة، (١٤٢١هـ).

● الكاظمي: أسد الله التّستري المعروف بالمحقّق الكاظمي، (ت١٢٢٠هـ).

١٨٨. كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع، ط. حجرية، أفست مؤسّسة آل البيت: ـ قم، (بلا ـ ت).

● كاشف الغطاء: جعفر بن الشّيخ خضر بن شلال الجناجيّ، (ت١٢٢٣هـ ـ ١٨١٣م).

١٨٩. الحقّ المبين في الردّ على الأخباريين، ط. حجرية ـ إيران، (١٣٠٦هـ).

● كاشف الغطاء: محمّد حسين، (ت١٣٥٧هـ ـ ١٩٥٤م).

١٩٠. العبقات العنبرية، تحقيق: السيّد جودت القزويني. طبعة دار ومكتبة الهلال بيروت، ط الاولى (٢٠٠٣م).

● الكركي: نور الدّين أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عبد العالي، العامليّ، الكركيّ، الملقب تارة بالشّيخ العلائي، وأُخرى بالمحقّق الثّاني، (ت٩٤٠هـ ـ ١٥٣٤م على الأصح).

١٩١. جامع المقاصد في شرح القواعد، ط. وتحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط. الثّانية، (١٤١٤هـ).

١٩٢. طرق استنباط الأحكام، تحقيق: عبد الهادي الفضلي، مطبعة الآداب ـ النجف، (١٩٧١م).

● كرجي: د. أبو القاسم،

١٩٣. تاريخ فقه وفقها، (بالفارسية)، ط. سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني، دانشگاه تهران، ط. الثّانية، زمستان (١٣٧٧ش).

● الكشي: أبو عمر محمّد بن عمر بن محمّد بن عبد العزيز الكشي، (ت نحو ٣٤٠ هـ ـ نحو ٩٥١م).
١٩٤. إختيار معرفة الرّجال المعروف بـ (رجال الكشي) او (معرفة الناقلين)، تلخيص وتهذيب: الشّيخ محمّد بن الحسن الطّوسي، (ت٤٦٠هـ)، تعليق حسن مصطفوي، ط. دانشگاه مشهد، (١٣٤٨ش).
● كلانتري: أبو القاسم، (ت١٣١٦هـ)،
١٩٥. مطارح الأنظار، تقريرات الأصول للشّيخ الأعظم الأنصاري، ط. حجرية، أفست مؤسسة آل البيت لإحياء التّراث ـ قم، (بلا ـ ت).
● كلانتر: محمّد.
١٩٦. مقدّمة كتاب المكاسب للشّيخ الأنصاري، ط. مؤسّسة النّور ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).
● الكليني: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرّازي الكليني، (ت٣٢٩هـ ـ ٩٤١م).
١٩٧. الكافي، طبعة الآخوندي ـ النّجف، (١٣٧٥هـ).
● الكوكبي ـ أبو القاسم.
١٩٨. مباني الاستنباط، تقريراً لأبحاث السيّد ابو القاسم الأصوليّة، ط. مطبعة الآداب ـ النجف، (بلا ـ ت).
● المامقاني: عبد الله بن حسن بن عبد الله بن محمّد باقر النجفي المامقاني، (ت١٣٥١هـ ـ ١٩٣٣م).
١٩٩. تنقيح المقال في أحوال الرّجال، ط. حجرية ـ إيران، (بلا ـ ت).
● المتقي الهندي: علاء الدّين المتقي حسام الدّين الهندي البرهان فوري، الشّهير بالمتقي الهندي، (ت٩٧٥هـ).
٢٠٠. كنز العمال، ط. مؤسّسة الرّسالة، ط. (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، ضبطه وتصحيح: صفوة السّقا، وبكري الحياني.
● المجلسي: محمّد باقر بن المولى محمّد تقي بن مقصود علىّ الإصفهاني الشّهير بالمجلسي، (ت١١١١هـ ـ ١٧٠٠م)،
٢٠١. بحار الأنوار، الجامعة لدّرر أخبار الأئمة الأطهار، ط. مؤسّسة الوفاء ـ بيروت،

ط. الثانية، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

● مدرس، ميرزا محمّد عليّ.

٢٠٢. ريحانة الأدب في تراجم المعروفين باللقب (فارسي)، ط. مطبعة شفق ـ تبريز، إيران، ط. ٣، (بلا ـ ت).

٢٠٣. مناهج الاجتهاد في الإسلام، ط. منشورات جامعة الكويت، ط. الأُولى، (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

● المروّج: محمّد جعفر الجزائري،

٢٠٤. منتهى الدّراية في توضيح الكفاية، ط. مطبعة النّجف، (١٣٨٨هـ).

٢٠٥. المرتضى: أبو القاسم عليّ بن الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم الموسوي، (ت٤٣٦هـ ـ ١٠٤٤م)،

٢٠٦. الذّريعة إلى أصول الشّريعة، قدّم له وصحّحه: د. أبو القاسم گرجي، ط. انتشارات دانشگاه طهران، (١٩٧٧م).

٢٠٧. الانتصار، قدّم له: السيّد محمّد رضا الخرسان، ط. منشورات المطبعة الحيدريّة ـ النّجف، (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

٢٠٨. رسائل المرتضى، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، إعداد: السيّد مهدي رجائي، ط. دارالقرآن، مدرسة الگلپايگاني ـ قم، (١٤٠٥هـ).

● المرداوي: الإمام علاء الدّين أبو الحسن عليّ بن سليمان المرداوي، (ت٨٨٥هـ)،

٢٠٩. الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح وتعليق: محمّد حامة الفقي، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط. الثّانية، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

● مسلم: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج بن مسلم، القشيري، النيسابوري، (ت٢٦١هـ ـ ٨٧٠م).

٢١٠. صحيح مسلم، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (بلا ـ ت).

● مطهري: مرتضى.

٢١١. الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب: عليّ هاشم، ط. مجمع البحوث الإسلاميّة ـ ايران، مشهد، (١٤١١هـ).

٢١٢. مرجعيت وروحانيت، (بالفارسيّة)، ط. صدرا ـ طهران، (بلا ـ ت).
● المظفّر: محمّد رضا بن محمّد بن عبد الله بن أحمد، (ت١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م).
٢١٣. مقدّمة جامع السّعادات (للنراقي)، ط. أفست عن طبعة مطبعة النجف، (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م).
٢١٤. مقدّمة جواهر الكلام (للنجفي)، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، (١٩٨١م).
٢١٥. أصول الفقه، ط. دار التّعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطّبعة الرّابعة، (١٤٠٣هـ).
● المفيد: أبو عبد الله، محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السّلام العكبري، (ت٤١٣هـ ـ ١٠٢٢م)،
٢١٦. المسائل السّروية، المطبوع ضمن سلسلة مصنفات الشّيخ المفيد، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشّيخ المفيد (١٤١٣هـ).
٢١٧. شرح عقائد الصّدوق، أو تصحيح الاعتقاد، ط. الشّريف الرّضي ـ قم، (بلا ـ ت).
٢١٨. التّذكرة بأُصول الفقه، المطبوع ضمن سلسلة مؤلّفات الشّيخ المفيد، تحقيق: مهدي نجف، ط. دار المفيد ـ بيروت، الطبعة الثّانية، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م).
● المناوي: محمّد عبد الروؤف، (ت١٠٣١هـ).
٢١٩. التّوقيف على مهمّات التّعاريف، تحقيق: د. محمّد رضوان الدّاية، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ودار الفكر ـ دمشق، ط. الأُولى، (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).
● النجاشي: أبو العباس أحمد بن عليّ بن أحمد بن عباس النجاشي الأسدي، الكوفي، (ت٤٥٠هـ ـ ١٠٥٨م).
٢٢٠. الرّجال، الشهير بـ(رجال النجاشي)، تحقيق: السيّد موسى الشّبيري الزّنجاني، ط. مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجامعة المدرسين ـ قم، ط. ٤، (١٤١٣هـ).
● النمر: د. عبدالمنعم أحمد.
٢٢١. علم الفقه، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الدّينيّة، الجمهوريّة العراقيّة، سلسلة أحياء التراث الأسلامي، (بلا ـ ت).
● النّوري: ميرزا حسين بن محمّد تقي النّوري الطّبرسي، الشّهير بالمحدّث النّوري،

(ت١٣٢٠هـ ـ ١٩٠٢م).
٢٢٢. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط. وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط. الأُولى، (١٤٠٧هـ).
● الهيثمي: نور الدّين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ).
٢٢٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط. الثّالثة، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
● الواقدي: محمّد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد وبكاتب الوّاقدي، (ت٢٣٠هـ ـ ٨٤٥م)،
٢٢٤. الطبقات الكبرى، ط. دار إحياء التّراث العربي ـ بيروت، ط. الأُولى، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م).
● وجدي: محمّد فريد بن مصطفى وجدي، (ت١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م).
٢٢٥. دائرة معارف القرن العشرين، ط. دار المعرفة ـ بيروت، (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).
● اليافعي: عفيف الدّين، عبد الله بن أسعد بن عليّ، (ت٧٦٨هـ ـ ١٣٦٧م).
٢٢٦. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، المعروف بـ(تأريخ اليافعي)، ط. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، (١٣٩٠هـ).
● اليعقوبي: أحمد بن إسحاق (ابي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح المعروف باليعقوبي (ت بعد ٢٩٢هـ ـ بعد ٩٠٥م)،
٢٢٧. تأريخ اليعقوبي، ط. دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، (١٣٧٩هـ).

الفهرس

شكر وتقدير ٨
حول موضوع البحث ٩
أوّلاً: موضوع البحث ٩
ثانياً: نشوء الاجتهاد ١٣
ثالثاً: تطوّر حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة ١٦
رابعاً: الأسئلة الأصليّة والفرعيّة ١٧
خامساً: بحوث ودراسات حول الموضوع ١٨
الأول: الدّراسات العربية ١٨
ثانياً: الدّراسات الفارسية ١٨
محتوى بعض هذه الدّراسات باللّغة العربيّة ١٩
أولاً: دراسات محمد مهدي الآصفي ١٩
ثانياً: تأريخ التّشريع الإسلامي ٢١
ثالثاً: مبدأ الاجتهاد في الإسلام ٢٢
محتوى بعض دراسات باللّغة الفارسيّة ٢٣
أولاً: دراسات محمد إبراهيم الجناتي ٢٣
ثانياً: تأريخ فقه وفقهاء ٢٣
ثالثاً: مقدّمه اى بر فقه شيعه (كليات وكتابشناسى) ٢٤

سادساً: مفروضات البحث ٢٥
سابعاً: منهج البحث ٢٥
ثامناً: أبعاد البحث ٢٦
و ختاماً: ٢٦
المدخل بحوث تمهيديّة حول الاجتهاد لغةً واصطلاحاً ومفهوماً ٢٩
المبحث الأوّل: الاجتهاد لغةً واصطلاحاً ٣١
الاجتهاد في اللغة ٣١
التّعريف المختار ٣٤
الاجتهاد في الكتاب الكريم «القرآن» ٣٥
الاجتهاد في الحديث النبوي ٣٦
الاجتهاد في كلمات الفقهاء والأُصوليين ٣٨
تعريف الاجتهاد في كلمات علماء الإماميّة ٤٢
مفهوم الاجتهاد في عصر تكوين المذاهب وما بعدها ٤٨
التّعريف المختار ٥٢
المبحث الثاني: موقف مدرسة أهل البيت من الاجتهاد ٥٣
جواز عملية الاستنباط ٥٣
التّطور التّأريخي لكلمة الاجتهاد ٥٥
خلاصة واستنتاج: ٦٠
ضرورة الاجتهاد ٦٢
كيف نشأت الحاجة إلى الاجتهاد ٦٦
خلاصة الأمر ٦٧
الفصل الأوّل ملامح حركة الاجتهاد من عصر النبيّ إلى عصر الغَيبة ٦٩
مناهج البحث في تحديد مراحل الفقه والاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة ٧٢
مناهج البحث في الفقه السنّي ٧٣
المناقشة والملاحظات ٧٤

أهمّ ما يتميّز به تأريخ الفقه الإماميّ عن المدارس الفقهيّة الأُخرى ٧٥
الأُولى: ارتباطها المباشر بأهل البيت عليهم السلام ٧٦
ملاحظات حول تحديد مراحل الاجتهاد ٧٧
اختلاف مصادر التّشريع بين المدرستين ٧٨
اختلاف نظرة المدرستين إلى الاجتهاد ٧٨
الفصل الثاني إجتهاد الرَّسول صلى الله عليه وآله ٨١
مدخل ٨٣
أوّلاً: القائلون بجواز اجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله ٨٥
أدلة القائلين بجواز الاجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله ٨٧
اوّلاً: الادلّة اللفظيّة ٨٧
ثانياً: الرّوايات الحاكية لأفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وأقواله ٩٠
ثالثاً: الوجوه العقليّة والاستحسانيّة
الّتي ذكروها لإثبات اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله ٩٣
أنواع اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله على مبنى القائلين بجواز اجتهاده صلى الله عليه وآله ٩٥
النوع الأول: الاجتهاد البياني ٩٥
النوع الثاني: الاجتهاد القياسي ٩٦
النوع الثالث: مسألة التفويض ٩٧
رأي علماء الأصول الشيعة في التفويض ٩٨
الإصابة والخطأ في اجتهاد الرّسول صلى الله عليه وآله على رأي القائلين به ١٠٣
أولاً: هل كان رسول الله مصيباً في اجتهاده؟ ١٠٤
ثانياً: القائلون بعدم جواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وأدلّتهم ١٠٦
ثالثاً: اتفقت المدرسة السنية بجميع طوائفها على أن رسول الله صلى الله عليه وآله ... ١٠٦
أدلّة القائلين بعدم جواز اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله ١٠٧
الدليل الأول: الآيات القرآنيّة ١٠٧
الدليل الثاني: مفهوم الاجتهاد ينفي اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله ١١٠

الدليل الثالث: النزول التدريجي للقرآن ينفي اجتهاد النبيﷺ ١١٢
الدليل الرابع: عدم جواز مخالفة أوامر ونواهي النبيّﷺ ١١٤
الدليل الخامس: عدم تردد النبيّﷺ في إصدار الأحكام ١١٥
الدليل السادس: القول باجتهاد النبيّﷺ يخلّ بمقصود البعثة ١١٦
الدليل السابع: كانﷺ ينتظر الوحي في بعض الوقائع والقضايا ... ١١٦
الدليل الثامن: دعوى الاجتهاد المنسوبة للنبيّﷺ لم تنتقل عنه..... ١١٧
الدّليل التّاسع: عدم تغير النبيّﷺ للأحكام الصّادرة عنهﷺ ١١٧
الدّليل العاشر: لو جاز الاجتهاد للنبيّﷺ لجاز لجبرائيل! ١١٨
نظريّة السيّد المرتضى في اجتهاد النبيّﷺ ١١٨
مناقشة الأدلّة الّتي استدل بها لإثبات عمل النبيّﷺ بالاجتهاد ١١٩
أوّلا: الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾..... ١٢٠
ثانياً: رواية أُسامة بن زيد ودلالتها على اجتهاد النبيّﷺ ١٢١
ثالثاً: قصّة سليمان وداودعليهما السلام ودلالتها على اجتهاد النبيّﷺ..... ١٢٢
رابعاً: قصة مفاداة أسرى بدر ١٢٥
خامساً: الاستدلال بقوله تعالى: ١٢٧
سادساً: الاستدلال بالأدلّة العقليّة..... ١٢٧
الرأي المختار ١٢٨
الفصل الثالث اجتهاد الصحابة ١٣١
المدخل..... ١٣٣
تعريف الصحابي:..... ١٣٣
تعريف الصحابي في المدرسة السنية ١٣٣
تعريف الصّحابي في مدرسة أهل البيتعليهم السلام ١٣٤
عدالة الصّحابة..... ١٣٥
رأي المدرسة السنّية في عدالة الصّحابة ١٣٥
رأي مدرسة أهل البيت في عدالة الصّحابة..... ١٣٧

سنّة الصّحابة: ١٣٩
الاستدلال بالآيات ١٣٩
الاستدلال بالأحاديث: ١٤١
مراحل اجتهاد الصّحابة ١٤٣
أولاً: اجتهاد الصّحابة في عصر النبيﷺ ١٤٣
حقيقة اجتهاد الصّحابة ١٤٨
الرّأي المختار ١٥١
خصائص الاجتهاد عند الصّحابة في عصر النبيّﷺ ١٥٢
روايات اجتهاد الصّحابة في عصر رسول اللهﷺ ١٥٢
مناقشة الروايات ١٥٣
ثانياً: الاجتهاد في عصر الصّحابة ١٥٩
ظهور الاجتهاد بعد رحيل رسول اللهﷺ ١٦١
نماذج من اجتهاد الصّحابة: ١٦٢
أولاً: اجتهاد أبي بكر ١٦٢
ثانياً: نماذج من اجتهاد عمر بن الخطاب ١٦٣
اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر في الخمس ١٦٥
ثالثاً: نماذج من اجتهاد الخليفة عثمان ١٦٨
اجتهاده في تركة الرسولﷺ ١٧٠
أسباب اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات ١٧١
الفصل الرّابع بحوث أساسية في الاجتهاد بين السنّة والشّيعة ١٧٥
المبحث الأوّل: تقسيم الاجتهاد ومراتب المجتهدين في المدرسة السنّية ... ١٧٧
مناقشة هذا التّقسيم ١٧٩
المبحث الثّاني: حقيقة الاجتهاد عند الشّيعة اتباع مدرسة أهل البيتعليهم السلام . ١٨٠
المبحث الثّالث: تقسيم الاجتهاد بلحاظ حججه في مدرسة أهل البيتعليهم السلام ... ١٨٤
تعقيب على التّقسيم ١٨٤

المبحث الرابع: المعدات اللازمة لبلوغ مرتبة الاجتهاد ١٨٥
تأريخية مقدمات الاجتهاد ١٨٥
معدات الاجتهاد العقليّ ١٨٧
معدات الاجتهاد الشّرعي ١٨٧
معدات نسبة النصّ لقائله ١٨٧
معدات الاستفادة من النصّ ١٨٨
المبحث الخامس: تقسيم الاجتهاد إلى المطلق والمتجزي عند السنَّة والشّيعة ... ١٩٠
أوّلا: البحث في امكان الاجتهاد المطلق وعدم امكانه ١٩١
١. القائلون بالإمكان ١٩١
٢. القائلون بعدم الإمكان ١٩١
ثانياً: البحث في امكانية الاجتهاد المتجزئ وعدمه ١٩٢
مناقشة السيّد محمّد تقي الحكيم ١٩٧
الرّأي المختار ١٩٩
المبحث السّادس: التّخطئة والتّصويب بين السنّة والشّيعة ٢٠٠
المبحث الأوّل: التّخطئة والتّصويب
في أصول الاعتقاد والمدركة من طريق العقل ٢٠١
المبحث الثّاني: التّخطئة والتّصويب في الشّرعيات ٢٠٢
الرّأي المختار ٢١٣
الفصل الخامس بدايات حركة الاجتهاد ٢١٧
متى بدأ الاجتهاد ٢١٩
حركة الاجتهاد في عصر النبيّ ﷺ ٢١٩
حركة الاجتهاد بعد عصر النبيّ ﷺ ٢٢٢
خلاصة الأمر ٢٢٦
ملامح حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة في عهد الأئمة عليهم السلام ٢٢٦
من أهمّ سمات وملامح حركة الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام ٢٢٨

أدلة نفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام: ٢٣٤
أوّلا: عدم جواز الاجتهاد في مقابل النصّ ٢٣٤
ثانياً: عدم وجود الحاجة إلى الاجتهاد ٢٣٥
ثالثاً: لم يكن هنالك تدوين أو وجود لعلم الأصول ٢٣٧
مِن أهمّ فقهاء هذا الدّور ودورهم الفقهيّ ٢٣٩
الفصل السّادس مراحل تطوّر الاجتهاد بعد عصر الأئمة (الدّور الأوّل) ٢٤٣
مراحل تطوّر الاجتهاد بعد عصر الأئمة عليهم السلام ٢٤٥
الدّور الأوّل: ٢٤٥
التحديد الزمني لهذا الدور ٢٤٥
من أهمّ فقهاء هذا الدّور وأهمّ اتجاهتهم الفقهيّة ٢٤٦
أوّلاً: الاتّجاه الرّوائي ٢٤٦
ثانياً: الاتّجاه العقليّ ٢٤٧
ثالثاً: الاتّجاه الجامع الّذي يحاول التأليف بينهما ويهتمّ بالعقل والنقل معاً ... ٢٥١
من خصائص هذا الدّور: ٢٥٩
١. تدوين القواعد الأصوليّة: ٢٥٩
٢. ظهور الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة: ٢٦٠
٣. ظهور كتب الفقه المقارن، وردّ الشّبهات المثارة ضد الفقه الشّيعيّ ... ٢٦٠
٤. وجود مباني أصوليّة تحد من إنطلاق الاجتهاد: ٢٦١
أولاً: ظاهرة إدانة العمل بأخبار الآحاد ٢٦١
ثانياً: الاهتمام بالإجماعات ٢٦١
ثالثاً: تحديد مجال الاستفادة من العقل في استنباط الأحكام ٢٦٢
الفصل السّابع (الدّور الثّاني) دور التّطوّر ٢٦٥
دور التّطوّر: أو «مرحلة الانطلاق للفقه الاستنباطي الاجتهادي» ٢٦٧
رائد هذا الدّور الشّيخ محمد بن الحسن الطّوسي في سطور ٢٦٧
من خصائص هذا الدّور وسماته العلميّة ٢٦٩

المجال الأول: تقنين عملية الاستنباط ٢٦٩
المجال الثاني: تبنّي حجية أخبار الآحاد ٢٦٩
المجال الثالث: تطبيق منهج الاستنباط الفقهي ٢٧٠
المجال الرابع: التوسع في بيان المسائل الفرعية الفقهية ٢٧١
المجال الخامس: تطوير وتدوين الفقه المقارن الموسوعي ٢٧٣
المجال السادس: الاهتمام بالدراسات القرآنية ٢٧٥
المنهج الاستنباطيّ للشّيخ الطّوسي في ميزان النقد ٢٧٦
أولاً: كثرة الاعتماد على الإجماعات ٢٧٧
ثانياً: محاكاة الفقه التفريعي السني ٢٧٨
ظاهرة الجمود والتّقليد بعد وفاة الشّيخ الطّوسي ٢٨٠
أسباب هذه الظاهرة ٢٨١
نقد هذه الظاهرة ٢٨٤
من فقهاء هذا الدور ٢٨٥
ما بين المرحلتين ودور ابن إدريس الحلّي في حركة الاجتهاد ٢٨٧
ابن إدريس الحلي في سطور ٢٨٨
منهج ابن إدريس وأهمّ النتائج لحركته العلمية ٢٨٩
الفصل الثّامن (الدّور الثّالث) دور الاستقلال ٢٩٣
دور الرشد والنمو لحركة الاجتهاد ٢٩٥
التّحديد الزّمني لهذا الدّور ٢٩٦
رائد هذا الدّور المحقّق الحلّي في سطور: ٢٩٦
من خصائص هذا الدّور ٢٩٧
من معالم الفقه والنشاط الفقهيّ الإجتهادي في هذا الدّور ٣٠٢
١. الاستقلال وعدم المحاكاة ٣٠٣
٢. تطوّر في المنهج والعرض للبحوث الفقهية ٣٠٣
٣. ظهور الموسوعات الفقهية الاستدلالية ٣٠٤

٤. تطور الفقه المقارن ٣٠٥
٥. تدوين القواعد الفقهية ٣٠٧
٦. تطور بحوث الفقه المعاملي ٣٠٨
٧. تدوين فقه الدولة ٣٠٩
٨. تطور وعمق الفقه الاستدلالي ٣١٠
٩. التقسيم الرباعي لأبواب الفقه ٣١٢
من أهمّ أعلام هذه المرحلة وبعض آثارهم العلميّة ٣١٥
أعلام المرحلة ٣١٥
أولاً: من أعلام مدرسة الحلة ٣١٥
ثانياً: من أعلام مدرسة جبل عامل وآثارهم العلمية ٣٢١
الفصل التّاسع (الدّور الرّابع) «مرحلة الاتّجاه العقليّ في الاستنباط» ٣٢٩
الدور الرابع: مرحلة الاتّجاه العقليّ في الاستنباط ٣٣١
تحديد المرحلة ٣٣١
رائد المرحلة المحقّق الأردبيليّ ﷺ في سطور ٣٣٢
منهج المقدّس الأردبيلي في الاستدلال الفقهيّ ٣٣٢
ملامح المرحلة واتّجاهاتها ٣٣٣
١. في مجال علم أُصول الفقه: ٣٣٣
٢. في مجال التّعامل مع الرّوايات والكتب الرّوائيّة ٣٣٦
منهج مؤلف ـ منتقى الجمان ـ ودواعي التأليف ٣٣٧
٣. في مجال البحث الفقهيّ ٣٣٩
٤. في مجال الدّراسات القرآنيّة ٣٤١
من نتائج هذه المرحلة ٣٤٣
١. الاهتمام بعلم أُصول الفقه ٣٤٣
٢. تضييق دائرة حجّية أخبار الآحاد ٣٤٥
٣. التّشكيك في قيمة كثير من إجماعات القدماء وآرائهم ٣٤٧

٤. التركيز والاعتماد على العقل في مجال الاستنباط ٣٤٨
من فقهاء هذه المرحلة وبعض آثارهم العلميّة ٣٥٣
الفصل العاشر ظهور الحركة الأخبارية ٣٥٧
ظهور الحركة الأخبارية ٣٥٩
بداية ظهور الحركة الأخباريّة ٣٦١
الاخباريّة القديمة ٣٦٢
تحديد مصطلح الأخباري ٣٦٣
بواعث ظهور الحركة الأخبارية ٣٦٥
الجذور السياسية لنشأة الحركة الأخبارية ٣٧٠
الجذور الفلسفية للحركة الأخبارية ٣٧٤
الجذور الفكرية للحركة الأخبارية ٣٧٨
مراحل الحركة الأخباريّة ٣٧٩
المرحلة الأولى: «الأخبارية الحديثة» ٣٨٠
المنهج الفقهي للمحدث الأسترآبادي ٣٨٣
خلاصة منهج الأخبارية في المرحلة الأولى ٣٨٨
المرحلة الثّانية: من مراحل الحركة الأخباريّة، مرحلة الاعتدال ٣٨٩
الاتجاه المعتدل للشيخ البحراني ٣٩١
منهج الشيخ البحراني في الاستدلال الفقهي ٣٩٤
أولاً: في ظواهر القرآن الكريم ٣٩٥
ثانياً: في تنويع الأخبار إلى أنواعه الأربعة المعروفة ٣٩٦
ثالثاً: في اعتبار مرويات الكتب المعتبرة ٣٩٦
رابعاً: في الإجماع ٣٩٧
خامساً: في دليل العقل والأصول المستفادة منه ٣٩٧
سادساً: في الاجتهاد والتقليد ٣٩٨
المرحلة الثّالثة للحركة الأخباريّة: الأخبارية المتطرفة ٣٩٩

منهج الميرزا محمد الأخباري في الاستدلال ٤٠١
ملامح الافتراق بين الأصوليين والأخباريين ٤٠٤
نسبة تحريم الاجتهاد إلى المدرسة الأخبارية ٤١١
من محاسن ظهور الحركة الأخبارية ٤١٢
الحركة الأخبارية ونزعة التأليف الموسوعي الروائي ٤١٢
الاتجاه الأصولي خلال هذه المرحلة ٤١٤
انتصار علم الأصول وانحسار الاتجاه الأخباري ٤١٦
الوجه الآخر للحركة الأخبارية ٤٢٠
الفصل الحادي عشر (الدّور الخامس) مرحلة الاعتدال ٤٢٣
الدور الخامس: مرحلة الاعتدال أو «عصر الكمال العلميّ» ٤٢٥
تحديد المرحلة ٤٢٥
رائد المرحلة الشّيخ الوحيد البهبهاني﵀ في سطور ٤٢٦
رحلته العلمية وأساتذته ٤٢٧
من ملامح هذه المرحلة ٤٣٦
من أهمّ فقهاء هذه المرحلة ٤٤٠
أولاً: السيد محمد مهدي بحر العلوم ٤٤٠
ثانياً: الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء ٤٤١
ثالثاً: السيد جواد العاملي ٤٤٢
رابعاً: السيد محسن الأعرجي ٤٤٢
الفصل الثاني عشر (الدّور السّادس) مرحلة الإبداع للفكر الفقهيّ الاجتهادي ٤٤٥
مرحلة الإبداع للفكر الفقهيّ الاجتهاديّ ٤٤٧
تحديد المرحلة ٤٤٧
رائد هذه المرحلة ٤٤٧
من سمات وملامح هذه المرحلة ٤٥٩
أولاً: الدقة والتحقيق في المباحث الفقهية والأصولية ٤٥٩

ثانياً: ظهور الإبداعات والابتكارات الجديدة ٤٥٩
ثالثاً: عدم التأثر بالمدرسة السنية ومنهجيتها في الاستدلال ٤٥٩
رابعاً: مناقشة ودحض أدلة وبراهين أتباع المدرسة الأخبارية ٤٦٠
خامساً: ظهور المنهجة الحديثة في المباحث الفقهية والأصولية ٤٦٠
من أهمّ علماء هذه المرحلة وآثارهم العلميّة ٤٦٠
١. السيّد محمّد حسن المعروف بـ (المجدّد الشّيرازي) ٤٦١
٢. الشّيخ الميرزا حبيب الله الرّشتي ٤٦٢
٣. الشّيخ محمّد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند والمحقّق الخراساني .. ٤٦٣
٤. الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني المعروف بـ (الكمپاني) ٤٦٦
٥. الشّيخ ضياء الدّين العراقي ٤٦٨
٦. الشّيخ محمّد حسين النائيني ٤٧٠
٧. الشّيخ عبد الكريم الحائري ٤٧٢
٨. السيّد حسين الطباطبائي البروجردي ٤٧٣
٩. السيّد محسن الحكيم الطّباطبائي ٤٧٩
١٠. السيّد روح الله الموسوي الخميني ٤٨١
١١. السيّد أبو القاسم الخوئي ٤٨٢
البعد العلميّ في شخصية السيد محمد باقر الصدر ٤٨٥
الخاتمة ٤٩١
خلاصة البحث ونتائجه والمقترحات ٤٩١
المصادر والمراجع ٥٠٧