دليل العقل عند الشيعة الإمامية

بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلّة الأحكام الشرعية مقارن بآراء المذاهب الإسلامية

د. رشدي محمد عرسان عليان
دليل العقل عند الشيعة الإمامية
بحث موضوعي للدليل الرابع من ادلة الأحكام الشرعية مقارنًا بأراء المذاهب الإسلامية
دليل العقل عند الشيعة الإمامية
بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية مقارن بآراء المذاهب الإسلامية
المؤلف: د. رشدي محمد عرسان عليلان
الكتاب: دليل العقل عند الشيعة الإمامية
المراجعة والتقديم: قسم المراجعة في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصف: هوساك كومبوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Daleel alaakel éend alsheiaa al-imameya

الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعترض بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته

 مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناء الصلح- شارع السفارات - بيروت
هاتف: 33 (9611) 826233 - فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadara.com
www.hadara.com
الفهرس

7 تقديم

21 فاتحة الرسالة ومنهج البحث

27 شكر وتقدير

29 المبحث الأول: في أدلّة الأحكام عند أهل السنة والجماعة

63 المبحث الثاني: في أدلّة الأحكام الشرعية عند الشيعة

89 المبحث الثالث: في العقل

121 المقصد الأول: في المستقلات العقلية

127 المبحث الأول: في الحسن والقبيح

191 المبحث الثاني: المُلزمة بين حكم العقل وحكم الشرع

261 المقصد الثاني: غير المستقلات العقلية

المبحث الأول: في الإجزاء هل الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء أو لا؟

265 المبحث الثاني: في مقدمة الواجب

307
المبحث الثالث: في الوضع ........................................... 359
المبحث الرابع: في اجتماع الأمر والنهي ........................................... 389
المبحث الخامس: في اقتسام النهي الفساد ........................................... 415
الخاتمة ............................................................................. 439
قبس من تقرير لجنة المناقشة ........................................... 453
المصادر والمراجع .......................................................... 457
تقديم

 السيد محمد تقي الحكيم

تعود علاقتي الفكرية بالدكتور رشدي عليان إلى عدّة سنوات خلت، وذلك حين تفضّل فزارني في كلية الفقه، وحدثني عن اختياره لدليل العقل عند الشيعة الإمامية موضوعاً لرسالتته في الدكتوراه، وعن الأسباب الباعثة له على هذا الاختيار. ثم طلب مثني - مشكراً - أن أضع له معالم في الطريق يهدي بها إلى أهم مصادر هذا البحث.

وكان من أهم ما ذكره من أسباب محاولته لكسر الطرق الحاجز الذي وضعته في أعقاب هذه الأمه، مخالفات عصور ماضية ولدت القطيعة الفكرية بين أبناء المدارس الفكرية المختلفة.

وقد أتفرت فيه هذه المحاولة واعتبرتها من أبل ما يهدف إليه المفكرون; لاعتقادي أن هذه القطيعة لو وجد لها ما يبرّرها في الماضي، فلا يس قدرها في عصورنا هذه. على أنك لو استغلبت جملة ما يذكر لها من مبررات؛ لن تجد من بينها ما يصلح أن يستند إلى فكر أو دين، لوضح أن الفكر - بما هو فكر - لا يؤمن بمذهبية، أو عنصرية، (*) أستاذ الأصول والفقه المقارن في كلية الفقه.
أو إقليميّة، أو غيرها مما يحدّ من انطلاقته الهدافية إلى ارتباك العوالم المجهولة لترعف واقعها.

وقدماً انفتح أسلافنا لاستقبال علوم من الفلسفة والمنطق وغيرهما، مما صدرت عن غير المسلمين، وتركوا للفكر مجال تمحييه و إغنه 
تجارة، بما يطمئن إلى سلامته من أفكارها، فكيف تتغطرل من الفكر الإسلامي أن ينطلق لتجارب أعلام من المسلمين دون أن يفحصها وواخذ 
منها أو يرفضه، وفق مبادئ بحذرة تلاؤها للأخذ أو الرفض؟!

وأما الذين أصابهم للفكر، والإعلام من شأنه، والبحث على أعماله أو خوض من أن يتحدّث عنه، ومن الطبيعي أن نضع أمامنا أن الإسلام حين دعا إلى ذلك كلّه، كان واضحًا أمامه مما يولد أعماله من اختلاف في وجهات النظر عادةً، ومع ذلك فقد اعتبر هذا الاختلاف 
رحمة وأعطى للمجتهد المصيب أجرًا، وللمخطئ أجرًا كما ورد ذلك 
في مأثور من الحديث.

وما قبل أو يقال من أن الاختلاف يعرّض وحدة الأمة للتصدّع، فلا 
يعقل أن يبتئ الإسلام، ويعتبره راحة لا أعرف له وجهًا، لأن الذي 
يصدّع هذه الوحدة ويقوض من تلامحها؛ استغلال هذا الاختلاف 
وتضحيمه أو افعاله أحيانًا، ثمّ المتاجرة به في صفوف عوام الناس، لا 
نفس الاختلاف. ودليل ذلك، أن الاختلاف واقع في جميع المجالات 
التي يعمل فيها الفكر. ولا نجد بين أربابها ناحية ولا قطيعة علمية، بل 
نجد العكس تمامًا. نجد الترحيب من قبل العلماء عندما يولد فكر 
معاكس، لاحتمال إضافة رؤية جديدة لما يملكه من رؤى في مجالهم 
الخاص. فقطع الطريق على هؤلاء المستغنيين بالانتفاعة الوعائية على 
مختلف وجهات النظر وتجريدها من أطرها العاطفية التي تغلفت بها كثير 
من أفكارها الهدافية، ووضعها في مكانها الطبيعي من الفكر المجرّد، 
ضرورة دينيّة تفرضها طبيعة المحافظة على الوحدة التي أرادها الإسلام 
لأمه.
على أن الدعوة إلى فتح أبواب الإجهاد المطلق - وهي التي تبناها جلّ علماء الإسلام قديماً وديثنا، مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الأول، المنعقد في الأزهر حديثاً، كما تبناها الأصوليون من علماء الشيعة الإمامية قديماً وحديثاً - تدعو أولاً ما تدعو إلى هذه الانتقادات الواسعة؛ لأن أهمَّ عطاء للإجهاد المطلق هو الوصول إلى رأي قاطع في الوظيفة الفعلية، التي يجب أن يصدر عنها المجتهد ومقدملاً في مجالاتهم العملية، ولا يمكن أن يحصل له مثل ذلك القطع، ما دام يحتل وجود رأي معاكس لدى أرباب مدرسة أخرى له من أدلة ما يوفر له شرائط الحججية. وعلل من البواعث التي دعتني - شخصيًا - إلى حثَّ طلابنا في كلية الفقه وفي معهد الدراسات الإسلامية العلياء، في جامعة بغداد، أن يختار كل واحد منهم موضوعاً عنيث بالتوفر على دراسته مدرسة فقهية، غير التي يتميّ إليها هو تأكيده هذا الجانب بالذات.

لذا كان من بواعث سروري أن أرجح بالفكرة التي جاء بها الدكتور رشدي وأباركها له، ثم أعدُّه أن أضع تحت تصرئه كل إمكانات المتواضعة، إن صح أن لي إمكانات.

على أن الحق يقتضي أن أقول أني أبديت له بعض التحقيقات؛ لعلمي أن درب أمله من الباحثين في أمثال هذه المواضيع ليس معبداً دائماً، فالغلب على ما يعترضه من عقبات أمر لا يسهل بحال، والعقبات التي تعترض بطريقة أمثالها بعضها فكريّة، وبعضها منهجية.

وأهم العقبات الفكرية أن رسالته تتصل بعلم الأصول، وعلم الأصول من أكثر العلوم عمقاً وتعقيدًا، فارتداد بحوته المعقدة لا يتأتي لغير من يتوقّر على أوليات هذا العلم، ومن أولياته الإحاطة بعلم اللغة العربيّة وبعض العلوم الإسلاميّة، كعلم الكلام بالإضافة إلى علمي الفلسفة والمنطق، وأنا أعرف أن أكثر كليّاتنا المعنيّة بدراسة علوم الشريعة لا يتوفر أكثر من هذه الأوليات لطلابها، مع أن الفهم الوعي لهذا العلم
لا يمكن أن يتمّ لغير المتخصّصين بدراسة هذه الأسئلة، وكليّاً مع الأسئلة الشديدة – عوّدت طالّبها على السطحيّة باسم التيسير. وقطعت صلاتهم بالمصادر الأساسيّة لهذا العلم؛ فأصبحت هذه المصادر لديهم من الألغاز. يضاف إلى ذلك أنّ الكتب التي عنيت بدراسة وبخاصة القديمة منها، اعتمدت التركيز والتميّز إلى الحد الذي أكسبها شيئاً من الغموض، حتّى بالنسبة إلى المتخصّصين بهذا العلم. فارياد واقعها بما يملخه من أدلة، ثمّ فهمه ومحاولة إعطاء رأي فيه، يحتاج إلى صبر ومعاناة مضنية.

على أنّ دليل العقل بالذات، يعتبر من أهمّ ما عّني به الأصوليّون على اختلاف مدارسهم الفكريّة وأكثرها تركيزاً. وأنّ مسألة مشتّة في ثنايا الكثير من الكتب الأصوليّة، وبعضها بحوث في غيّر مشكلته الرئيسيّة في هذه الكتب، وأنّ أكثر هذه الكتب مطبوعة على الحجر، وبعضها غير مفهرس ولا مرّقّ؛ كلّ ذلك ممّا يضاف عناية الباحث في البلوغ إلى ما يهدف إليه.

أما العقبات المنهجيّة فأهمّها: أنّ الكثير من هذه الكتب - سواء انتمت إلى هذه المدرسة أم تلك - كتب وفق منهج علم الخلاف، ومنهج هذا العلم تدخله العاطفة في أساليب العرض غالباً؛ لأنّ ما يستهدفه من البحث هو تعزيز واقع قائم، وهذما ما يخالفة؛ والعاطفة إذا دخلت علماً عتمت واقعه وقصه من مدى الرؤية السليمة له؛ فتجري الباحث أفكار ذلك العلم من أساليبه العاطفيّة، وإخضاعها للنظر الموضوعيّ الذي هو شرط في الباحث المقارن - من أصعب ما يمرّ به العلماء.

والواقع أتمنى وجدت في الدكتور رشدي - وأنّا أتحدث إليه في هذا الشّأن - إدراكاً لوقائع هذه التحقّقات وإيماناً بضرورة تخطيطها - مهما كلفه الأمر - تحقيقاً للهدف الأساسيّ من اختياره لهذا الموضوع. ثمّ تكرّرت
اللقاءات الفكرية بيننا وكتبت ألمس في كل لقاء إصراراً على بذل أقصى ما يملكه من جهد تنبؤاً وقراءة ومحاولة فهم.

وكان آخر لقاء بينا جرى قبل أيام، حين تفضّل، فزارني في البيت، وقدم ما أنجزه من طبع رسالته، وطلب منه أن أقدمها للقراء، وفضل أن لا يأخذ التقديم طريقة التقليدية من التعريف بالرسالة، وبيان ما بذله صاحبها. ولهذا أراد له أن يكون حديثاً يتصدّر الكتاب ليلقي بعض الأضواء على موضوعه، فربما ولد للقارئ رؤية جديدة توسع أو تضيق، أو تشرح، كما أراد له أن يشير إلى إيجابيات الكتاب وسلبياته على حدّ سواء.

والحقيقة أن استجابتي لهذا الطلب الكريم - لو كنت ممّن يملكون تقديم الزوّار الجديدة في أمثال هذا الموضوع واستيفاء ما فيه من إيجابيات وسلبيات - يحتاج إلى وقت لا أملكه فعلًا، ولا يملكه الدكتور يرشدي لملاحظة صاحب المطبعة لخ؛ لذا نكتفت ببعض الحديث في ذلك كله، وفي ححدود ما توقفنا لقرائته ووعيه من فصول هذا الكتاب.

أوّل ما يقتضي التحدث عنه هو عنوان الكتاب؛ أعني "دليل العقل عند الشيعة الإماميّة"، ولو سمح لي الدكتور لأدخلت عليه تعديلًا يسيراً بإضافة كلمة علماء إلى الشيعة لما سنشير إليه بعد قليل.

والمراد بالعقل، القوة التي أودعها الله عز وجل في البشر، وجعل لها قابلية الإدراك والتمييز والكشف عن كل ما يمكن أن تعلّقه به.

وجود هذه القوة - في حدود هذا التعريف - ليس موضعًا لحديث ومنها وهو فيما يبدو للذّي لا يعرفها أن يكون للأمور النظرية، والعملية على حدّ سواء. ومن هنا قسم هؤلاء هذه القوة بلحاظ تعدّد مجالاتها إلى قسمين رئيسيين: العقل النظري، والعقل العملي؛ فهي بلحاظ إدراكها لما يمكن أن يعلم (عقل نظري)، وبلغحاز إدراكها لما
يمكن أن يُعمل (عقل عملي). وموضوع الحديث في هذه الرسالة هو العقل العملي، إذ العقل النظري وتوفّره على إمكانية "إدراك ما يمكن أن يعلم" ليس موضعًا لحديث بين علماء المسلمين، فهم متفقون على أن العقل يدرك مئات، "استحالة اجتماع التّقيضين"، والدنّور، والتسلسل، والخلف، وأمثالها؛ ولذا جعلوا من أهم أدلّتهما في كثير من المسائل الكلاميّة أو الأصوليّة هذه المدركات.

ولكن السؤال الذي وقع على ألسنتهم، هل أن من مجالات إدراك العقل مجاله في إدراك واقع ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي؟ أي هل يستطيع أن يدرك مواقع تحديد السلوك السليم للبشر في شخص الحسّ منها والقيح؟

وهذا القسم فيما أذنهه - وعهدة أدعائه علّي - لا ينبغي أن يكون موضعًا لحديث أيضًا، إنّ طال حوله الحديث لاعتقادي؛ أنه يصح أن يعدّ من القضايا الأوليّة.

والقياس الذي أدركه في التعريف بالقضيّة الأوليّة أن يصدر البشر - كل البشر - عن واقعها صدورًا تلقائيًا - وإن وجدت آلاف التّقييدات الفكرية من حولها على الصعيد الفلسفي - فهي أقرب ما تكون إلى الأمور الوجدانية التي لا يبطلها البرهان.

فالبشر على اختلاف أعمارهم الزنانيّة أو الحضاريّة، واختلاف أفراده، في السن يصدر عن الإيمان بها دون وعي كامل لأسباب ذلك الإيمان.

وقضيتنا من هذا النوع؛ لأنّا لا نستطيع أن نتصور مجتمعاً من المجتمعات سواء كان بدائيًا أم متحصراً في أدنى مراتب الحضارة أو أعلاها، إلاّ ونجد له ضوابط سلوكيّة تحدّد العلاقة بين الأفراد أو المجتمعات.

وهذه الضوابط هي التي تشكّل الأعراف والتقاليد والأنظمة.
والقوانين؛ ولا معنى لقياسها إذا لم يكن هناك إدراكي لما ينبغي أن يُعمل، لتقوم هذه الضرائب على أساسه.

والحديث الذي ينبغي أن يثاب، هل إن هذا الإدراك يشكّل أحكاماً من قبل العقل تكفي لتكوين سلوك يضمن سلامية البشر، وسعادته في مختلف أحواله؟

والجواب الذي نعتقده، هو النفي:

أمام أولى: فإن العقل قوة مُدركة فحسب ولا يملك سلطاناً بخوّه وضع الأحكام على جملة مدركاته؛ ومن هنا فزع البشر إلى التماس قوة مشرعة من داخله أو خارجه، ولم يكتف بالإحالة على أحكام العقل، لو كانت له أحكام لتنظم له مراحل سلوكه على الصعيدين الفردي والجماعي، كما فزع إلى تشريع الجزاء مثوب أو عقوق لحداث الدواعي في نفس أفراده، لالالتزام بتلك التشريعات.

وأمام ثانياً: فإن إدراكه محدود بحدود معينة لا يملك أن يجتازها عادةً، فأحكامه لو كانت له أحكام لا بد أن تكون محدودة بعدها لذلك الإدراك، ومع كونها محدودة فهي لا تكفي لتكوين أنماط سلبية تكفل السلام والسعادة للبشر على كل حال؛ ولإيضاح هذا الجانب نقول: إن الفرد البشري كان مكرّس له علاقات متبادلة متشابكة. يرتبط بعضها بخالقه، وبعضها بنفسه، وثالثة بينه، ورابعة بمجتمعه، وخامسة بعوالم غير منظورة لنا فعلاً، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط المجتمعات بعضها بعض.

وتحديد هذه العلاقات كلها ووضع أحكام على وفقها مروف على إدراك حقيقة أطراف هذه العلاقات، وننح نعلم أن إدراكنا العقلي مهما أردا أن نبالغ في قيمته، فهو قاصر عن إدراك حقيقة الله عز وجل، وحقيقة النفس، وحقيقة الكثير من العوالم غير المحسوس لنا فعلاً، وإن
أدرك أصل وجودها بالوجودن أو بالبرهان على اختلاف في وسائل الإدراك.

ومن هنا ندرك سر العجز في البشر مهما كان له من السّلطان عن النهوض بهذه المهمّة التشريعيّة المستوعبة لعجزه عن تحديد طبيعة هذه العللائق القائمة بين أطراف مجهول، كنه بعضها لديه فإذا كنا نؤمن بوجود خالق للبشر عالم بكلّ أبعاد مخلوقاته لطيف بهم، أدركنا سر إيماننا بضرورة احتياجنا إلى رسالة السماء لتحقيق كلّ هذه العللائق، وضع أحكام ملزمة على وفقها، ثم جعل الضّمانة لتطبيقها وذلك بتشريع جزاء يكفل تكوين رقابة داخلية كافية لضمان التطبيق.

وعلى هذا، فالعقل لا يمكن أن يكون حاكماً لقصوره عن ذلك، وقسمية إدراكه حكماً ينطوي على نوع من التسامح في التعبير، وهذا ما اتفق عليه المسلمون في حدود ما نعلم.

وقد أحسن الدّكتور المؤلّف حين أخذ لفظة الدليل في عنوان الرسالة لانطوالها على مدلول الإبّانة والكشف، لا الخلق والتشريع. يبقى التساؤل هل العقل يملك إدراك الأحكام، ويصح أن يكون دليلاً عليها بعد افتراضنا امكانيّة إدراكه، لما ينبغي أن يعمل ولو على سبيل الموجبة الج زيئية؟

والجواب يتضح من بيان نسبة هذه المُدرّكات إلى الأحكام الشرعية.

والنسبة بين مَا يدركه العقل العملي، وما يحكم به الشرع، هي العموم من وجه للاقتئهما في نقطة، وافتراقة كلّ منهما عن الآخر في نقطة أخرى.

فالعقل قد يدرك حُسن فعل، أو ظُبحه ولا يكون للاعتبارات الشرعية فيه مجال كإدراكه لحسن الطاعة وقُبح المعصية، ومثل هذا الحُسن لا
لا يستيع حكماً شرعيًا يقضي بلزوم امتثال لِلَّلَّهٍ; لَوْضَوح أنّ لزوم الامتثال لِلَّلَّهٍ. كَانَ مستندة الأمر الشرعيّ؛ أعني قوله تعالى: {أَطِيعُواْ اللَّهَ} لوقَع التساؤل عن المستند في لزوم إطاعة أمر {أَطِيعُواْ}. فإنّ كان الحكم الشرعيّ أيضًا؛ أعني توجيه أمر الطاعة أمر أطيعوا لوقَع التساؤل عن المستند في لزوم إطاعته، فإنّ كان هو الأمر الجديد بالاطعمة، لزم التسلسل لِبقاء هذه التساؤلات قائمة، وإنّ كان أمر أطيعوا السابق لِزم {الْجَذْرَةَ} أو {الْخُلْفَةَ}. وكَلّ هذه اللوازم مستحيلة. فورود الخطاب من الشارع بوجوب الإطاعة، لا بد أن يصرّ عن ظاهره من كونه أمرًا مَّؤْلُوَّياً إلى كونه أمرًا إرشاديًا مؤَّكِّداً لِإدراك الحقّ، ومعنى إدراك الحقّ- هنا - رؤية الكافة لاستحقاق التعابع على مخالفة أوامر المولى. وينظم في هذا القسم جميع الأوامر الدّاعية إلى معرفة الله عزّ وجلّ ولزم شكره، والتوابع المؤديّة إلى الزّدوع عن معصيته، وهذا يفرق الإدراك العقلي عن الحكم.

أما افتراق الحكم عن الإدراك العقلي؛ فهو في المواقف التي لا يمكن للعقل إدراك ملائات الحكم فيها لتعذّرها عليه؛ كأحكام العبادات - مثلًا - لارتباطها بتحديد العلاقين بينه وبين خالقه، وهذا هو السّر في ذهاب العلماء إلى كونها توقّيفة.

ويلتفان فيما عدا هاتين النقطتين؛ أي في المواقف التي يدرك العقل إنّها ممّا ينبغي أن تفعل أو لا تفعل، ولا يوجد من جهل الحكم الشرعي عليها، وينظم في هذا القسم بعض أحكام العقود والإيقاعات، وفي هذا القسم يمكن للعقل أن يصل إلى إدراك الحكم الشرعي فيه. ولكن مثل هذا الإدراك لا يكون حجة يلجلج إليها - يُنظر في بيان الشريعي - إلاّ إذا وقّع الروح الكامنة للحكم؛ أي وقّع له القّطع به

والتقطع في هذا المجال لا يتمّ عادة إلاّ إذا أدرك العقل - بما هو عقل مختصّ في التكليف أي أدرك المصلحة التي ينبغي أن يفعل متعلّقها -
مثلاً، وأدرك عدم وجود المانع من جعل الحكم على وفقها، كما أدرك كلما يتصل بالجعل الشرعي من شروط، ومع هذا الإدران للعلمة التامة للجعل، لا بد وأن يدرك المعلول وهو الحكم لاستحاله تخالف المعلول عن علته التامة.

وأظهر أن القائلين بالملازمة بين ما أسموه بحكم العقل - أي إدراكه وبين حكم الشرع، أرادوا منها الملازمة بين إدراك العقل لعلة الحكم وإدراكه للمعلول.

والذي يبدو لي أن المؤلف قد صدر في استدلاله على الإباحة ص 173 عن الإيمان بهذا النوع من الملازمة، حيث استدل على مختاره بنظير ما عرضناه.

وعلى هذا فالقياس الذي نراه في حجية مدركات العقل هو إدراكه لكل أجزاء علة الجعل مقتضيًة كان أو شرطاً أو عدم مانع الملازمة لإدراكه للمجول، ومع فقد بعضها لا يكون دليل عقل، ولعل التعريف الذي ذكره المؤلف في الخاتمة ص 434 يوضح هذا المعنى حيث قال: "هو كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي" فما لا يوجهه إذن لا يسمى دليل عقل، لا أن دليل عقل وليس بحججة، إذ مع إيجابه القطع لا يبقى مجال للمناقشة في حجية؛ لأن حجية القطع ذاتية وهي لا تقبل الزفع، والوضع الشرعيين كما أوضح ذلك في علم الأصول.

وإذا صح هذا المقياس لم تعد هناك ضرورة إلى تقسيم مدركاته إلى مستقلات عقليّة، وغير مستقلات، إذ لا تعود هناك ثمرة لهذا التقسيم، فالمستقلات كنها إن أوجبت القطع بالحكم الشرعي كانت حجة - بما أنها دليل عقل - وإن لم توجه لم تكن كذلك وإن التماس لها الحجية من أدها أخرى ويسميات أخرى، يبقى الحديث في تشخيص صغيرة هذا الدليل سواء في المستقلات أم غيرها، ومجمله اجتهاد.
المجتهدين، وعلّف فيما عرضه المؤلف من آراء العلماء المختلفة في مجال التشخيص ما في آراء العلماء الأخرى، وقد عرضت في كتاب الأصول العامة وجهة نظر الكثير منها، وانتهت في بعضها إلى غير ما انتهى إليه الكثير من الأعلام سواء فيما ذكره المؤلف - هنـا - باسم دليل العقل أم ما ذكره من أدلّة يتنظّمها جميعًا اسم الرأي الذي يشكّل العقل بهذا المدلول شعبة ضيقة من شعبه المختلفة؛ لوضوح أن الرأي يتبع للرؤّة القاطعة وغيرها فهو أعمّ من العقل.

وأظهر أن الاختلاف الذي لمسه المؤلف بين مجتهد الشيعة في هذا الدليل أو بعض شؤونه يوضوح السّر فيما أشرت إليه سابقاً من رغبي بإدخال بعض التعديل على عنوان الرسالة؛ وذلك بإضافة كلمة علماء إلى الشيعة الإمانيّة، لأنّ كلمة الشيعة لا تمثّل مذهباً في الفقه، ولا في الأصول، وحسباً حساب كلمة السنة التي تنطوي تحت مدلولها عدّة مذاهب في الفقه، لا مذهب واحد.

نعم، هناك مواقع للالقاء بين العلماء كالتقاليه في ضروريات الدين أو ضروريات المذهب، وهذه تتصوّر نسبتها إلى الشيعة ككل، كما تصنف نسبة ضروريات الدين التي يلتقي عنها أهل السنة والشيعة إلى الإسلام، وليس من ضروريات المذهب هذا الأصل ولا غيره من الأصول عدا الكتاب والسنة، ومن هنا كان اجتهاد علماء الشيعة اجتهاداً مطلقاً، يقول كلمته في الأصول والفرع على حدّ سواء؛ ونتيجة ذلك أن كلّ واحد من العلماء يتحمل مسؤولية ما ينتهي إليه في اجتهاده، ويكون رأيه حجة عليه، ولا يكون حجة على غيره من المجتهدين، فالنقول التي قد تردّ في الرسالة على مجتهد برأي مجتهد آخر، لا تسلم من وجهة علمية لعدم الوحدة بين الرأيين.

والحديث بعد عن الرسالة وما انتقوته عليها من جوانب إيجابية أو سلبية، يدعونا إلى أن نمهد له بعرض وافٍ لمضمونها ليسهل الانطلاق...
إلى التماس جوانب الإبداع والأصالة فيها أو جوانب الضعف إن وجدت، إلا أنني وجدت في الخاتمة تلخيصًا مركزا لجملة ما جاء فيها من أفكار، وبوسع القارئ أن يعود إليها لتكوين فكرة عن الكتاب.

على أن هذه الأضواء التي سبق إلقاؤها على عنوان الرسالة كافية.
فيما أخال للتعرف على طبيعة ما يبحث فيها.
وحسبنا الآن أن نشير إلى المعالم البارزة فيها دون الدخول في تفصيلاتها؛ لأن استعراض كل ما فيها من جوانب الإيجاب أو السلب يخرجنا إلى تطويل، قد لا يغفره القارئ لانطواءه على نوع من الإيهام له بعدم القدرة على استجلائها بنفسه.

وأول ما يقتضينا التنبؤ عليه من جوانب الإيجاب هو توفر أكثر فصول الرسالة على شروط البحث المنهجي.

فالمصادر التي اعتمدها في الغالب مصادر أساسية في موضوعها وأغلبها قيم وبعضها نادر الحصول، فتحصل هذه المصادر، وتعريف الباحثين بها، عمل يبحث على الإكبار.

والجهد الذي بذله في جمع المواد الأولية لموضوعه من هذه المصادر، لا يدرك مبلغ عنايه إلا من يعيش في أجواء هذه الكتب، وإذا أضفنا إلى ذلك ما قلنا سابقاً من أن أكثر هذه الكتب غير مفهرسة، وأن مواد بحثه مثبتة هنا وهناك، وبعضها مبحوث في غير ماظنه، أدركنا مبلغ ذلك العناية.

والحق أن المؤلف توفيق في جمع المواد الأولية التي تصلح لتكوين مثل هذا البحث توقيعاً يغبط عليه.

وجدت أكبر من سابقه بذله المؤلف في فهم هذه المواد واستجابة واقعها، على ما فيه من عمق يبلغ حد الغموض أحياناً.
وقد سبق أن قلنا أنَّ فهم أمثال هذه البحوث يحتاج إلى التوفر على أولويّات هذا العلم كالفلسفة والمنطق وغيرها.

وقد كشف المؤلف وهو بخصوص أو يستدل أو يناقش عن توفره على هذه الأولويّات، وهذا التوفر إنّما كان نتيجة لجهود الشخصي - فيما اعتقده - لأنّ كثيرًا من المصطلحات التي شاعت في مصادر الأمّامية في البحوث التي جدّت، كان فهمها يحتاج إلى مثل ذلك الجهد، لعدم وجود قسم من أولويّاته في مناهج التدريس الجامعية كما نعلم.

أما منهج البحث فقد كان قائمًا على أساس المقارنة، ويخاصّه في البحث الرئيس في الكتاب، أعني دليل العقل، وطريقته في ذلك أن يعرض للموضوع بشيء من التحديد، يشخّص مدلوله لدى العلماء ثم يستقرئ آراء الأصوليين على اختلاف مدارسهم الفكرية فيه مع عرضه لأنّتهم وما ذكر عليها من نقوض، ويناقش بعد ذلك ما وجد إلى المناقشة سبيلاً، ثم يختار ما يختار مستنداً بما يملكه من أدلة، وهذا التهج كشف عن مقدار ما يملكه من أصالة وإن كنا نختلف معه في الكثير ممّا انتهى إليه من آراء.

وأهمّ ما قدّمته الرسالة - بعد هذا - من عطاء هو إحداث نوع من التلاقح الفكرى بين أرباب المدارس المختلفة، وتصحيح نظرة بعضهم إلى البعض.

وأمل في تكرر أمثال هذه الرسائل، أن نصل في يوم ما إلى القضاء على هذه القطيعة الفكرية من أيسر طريق.

أما السلبيّات فهي قليلة نسبيًا وأكثرها واقع في مدخل البحث وكتبت أولاً لو اقتصر في هذا المدخل، على ما يمهّد لصيام بحثه عن دليل العقل دون الاستطراد إلى إثارة مواضيع، كلّ واحد منها يصلح أن يكون 19
موضوع رسالة، وأكثرها لا يُتبَ لبحثه بصلة واضحة، كالبحث عن اجتهاد النبي (ص) مثلاً.

وإذا كان ولا بدَّ من التعرض لما تعرَّض له، فكان الأسباب؛ أن يبحثها بحثاً مستوعباً يأتي على الفكرة ودليلها، وتقص النّقض، ثُمَّ تقص النّقض، إن وجد وهكذا أن يجرِّدها من الدليل والمناقشات، ويعرض أفكارها ملخصة من مصادرها الأساسيّة، على أنّ استعماله لأسلوب الخطابي في الكثير من مواضيع المقدمة، والقليل جداً من غيرها، وبخاصة عندما ينادى غيره ممّن يختلف معهم في الرأي، أمر يتجاوز مع ما اختطه لنفسه من نهج موضوعي.

ولكن هذه السليبات - ومثلها لا تكاد تخلو منها رسالة - لا تستحق أن تذكر إما ما أشارنا إليه من إيجابيات الكتاب.

محمد تقي الحكم
الجف الأشرف
1392هـ/12/28
فاتحة الرسالة ومنهج البحث

حمدًا كثيرًا لله الذي أولانا أجل النعم، ومن علينا بأعظم المن، أولانا نعمة العقل، لستخدامه في الفصل بين الحق والباطل، وجعله تعالى مناط التكليف، ومقياس الفضيلة والرذيلة، ومدار الشوخية والعقوبة.

وصلاة وسلامًا كثيرون على سيّد الرسل، وخاتم الأنباء، الذي يعه الله بالحق ودين الهدى، فكان العقل له وسيلة، ولهما جاء به مؤيدًا ونصيراً، ثم أثينا وأسلم على آل الأظهر، وصحبه الأبرار، الذين كشفوا لنا أسرار الشرع بالتقل والعقل، وفرضوا لنا القواعد، وأصول الأصول، وضربوا لنا أروع المثل في التطبيق والعمل، فكانوا خير قدوة لكل طالب حقيقة ورائد اجتهاد.

وبعد فقد كنت أودّ إثر التحاقي بقسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون، أن تتاح لي فرصة تحقيق أحد المذاهب الفقهية المندهرة، كمذهب الإمام «سفيان الثوري»، أو مذهب الإمام (الأوزاعي)؛ رغبة متي في الإسهال بجهدي المثابم في إتمام الثروة الفقهية، التي هي خير معين، ومساعد على حل كثير من مشاكل العصر ومتطلباته.
ولذلك لما كنت ألمس أثناء اطلاعي على آراء وفتاوى هذين الإمامين
الجليلين المشهورين، في بطن الكتب من قوة وأصالة.

أو أنتمكن من تحقيق أحد أبواب الفقه لأحد المذاهب المعمول بها
اليوم من غير المذاهب الأربعة، كالمذهب الإمامي، أو الزيدية، أو
الإيابضية؛ إيماناً مني أن في هذه المذاهب جوانب جنيرة بالبحث
والدرس وأن فيهما أو في بعضها حقاً وخيراً بالإضافة إلى ما احتوته
المذاهب الأربعة من حق وخير.

وإيماناً مني أننا أحور ما تكون اليوم، إلى اللقاء الفكري، بل إلى
الوحدة الفكرية الصادقة. لتمكنن جميعاً وتحدين، من مجابهة الفكر
الهيدان الذي غزانا في عقر دارنا، وكاد يعصفنا ويفكرونا فلو أننا تسهينا
بعلم، ووحدنا صفونا، وأعدنا لهم القوة، التي أمر الله تعالى
بإعدادها، لما تمكن الاستعمار مثة، ولما استطاعت الحركة الصهيونية
غزونا، وسلب أجزاء عزيزة من أرضنا.

إلا أنّه لم يقدّر لي السير في هذا الاتجاه إلى النهاية، فقد رأيت بعد
حصولي على درجة ‘الماجستير’ في الفقه المقارن، أن أتجه إلى دراسة
علم أصول الفقه؛ لأنه - في رأيي - يحقّق الأهداف التي توجّبها والتي
أشتر إلى آنفاً، وهو في الوقت نفسه أعمّ نفعاً وأكثر جدوية، لا سيّما
في هذا العصر الذي كثر فيه المشاكل، وعمّت فيه الابتلاءات، وخيّل
للبعض أن ليس في الشريعة حدول ولا شمول لها ولتميلاتها ممّا سيجّد
فذهب بعض مغراً وبعض مشرقاً وكل يدعو وصلا لليلة، وسكنت
الشريعة الإسلاميّة، ولسان حالها يقول:

زمني يعقم في الشباب وليتي عقمت! فلم أجزع لقول عدائي
وألفت في السماوى وألفت وأكفاء وراءت بناتي
ورائ степو مصادر الأحكام ومنابعها الصافية، وأصول الاستنباط

22
وقواعده العامة، الوسيلة الوحيدة لتفريع الأحكام، وإقامة البرهان على عموم الشريعة وشمولها، لكل ما يصادف المسلمين من مشكلات، ولكل ما ينزل بهم من ابتلاعات.

ولم أجد نفسى في اختيار موضوع البحث فقد كنت بحكم عملي في العراق، قد اختلفت بكثير من أتباع المذهب الإمامي، وأقيمت لي فرصة للاطلاع على عيون كتبهم، وكان ممّا نفت اتباعي بقوة وعطف؛ هو جملهم (العقل) أحد مدارك الأحكام الشرعية في مقابل الكتاب والسنة والجماع.

فتعززت نسب البحث عن (دليل العقل) لديهم والكتابة فيه، وقصدت مدينة النجف، موطن علمائهم، وموقع المجتهدين منهم، والقيت بعض الأفاضل منهم، فرحوا بي وبالفكرة التي عرضتها عليهم، إلا أن أكثرهم - والحق يقول - كان مشوفاً علیّ. فالموضوع من القوّة والمتانة بحيث قد يصعب على مثلي (1) الإمام بكل جوانبه، والإحاطة بجميع أبعاده، لا سيما وأن الموضوع، لم يتناوله بالبحث إلا القليل من العلماء قديماً وحديثاً، ولا زال لدى الكثير منهم غير واضح المعالم، ولا محدد الجوانب. ولكنني عوّلت على استعمال الصعب، وهنا في القاهرة عرضت الفكرة وأهداف البحث على عدد من أساتذي الأفاضل، فرحوا بالفكرة أيضاً، ولكنهم كانوا أكثر إشراقاً وتفوقاً على الفكرة جملة جداً - كما قال أحدهم - ولكن دون إخراجه إلى حيز الوجود الكبير والكثير جداً، من العقبات والصعاب. مما يتطلب بذل الجهد الجهيد، والبحث الكثير، فرزاني ذلك إصراراً على ركوب متن الخطر.

(1) بالنظر لكوني لست شيخي المذهب، بل شافعيّاً، ولم أدرس أصول الفقه وعقائد الإمامية على علماء المذهب، بل في جامعة الأزهر، وتلافيًا لذلك فقد اتصلت أثناء كتابة هذه الرسالة بالعديد من علماء المذهب، أسألهم عن بعض المسائل، وأعرض عليهم ما أوصله إليّ من أفكار.
ثم التقيت بالأستاذ الكبير أحمد فهمي أبو ستة، الذي سرعان ما أعجب بالفكرة، وشذ من أزري بقبوله الإشراف على هذه الرسالة، بالرغم من مشاغل الكثيرة، وبالرغم من كثرة ما هو مسجل لديه من رسائل، وبحوث.

ثم بدأنا سوياً في رسم المنهج العام للبحث، وكان من أهم ما أتفق عليه هو أن يكون البحث موضوعياً مجرد، عن كل ميل وهوى، وأن تكون الحقيقة والحقيقة وحدها رادعنا فكلاننا - والحمد لله - طالب حقيقة، ورائد تقرب، وراغب في خدمة هذه الشريعة وإحياء تراها، وإظهار الجوانب الإيجابية منها.

وبدأت في تنفيذ الخطة وإخراج الفكرة إلى حيّز الوجود وكان من الطبيعي، بل من الضروريّ أن أمهّد للموضوع بمبحث أعرِف به بالعقل، وأنحدث عن مقامه، وقيمة إدراكه، وموقف الإسلام ومذاهب منه، في بيان المقصود من العقل، الذي هو دليل على الحكم الشرعي الواقعى عند الإماميّة.

ولكنُّي رأيت نفسي مضطرًا إلى تخصيص مبحث لأدلة الأحكام الشرعية، عند الشيعة الإماميّة، ليتضح موقف دليل العقل منها، وترتيبه بينها وعلاقته بها، ولأنه مشترك معها في كثير من المصطلحات والموارد.

ولما كان بحث دليل العقل، غير قاصر على المذهب الإماميّ بل تناولت فيه - على سبيل المقارنة - آراء المذاهب الأخرى، ولا سيّما آراء أهل السنة والجماعة فقد رأيت أن أخصّص مبحثًا لأدلة الأحكام، عند أهل السنة والجماعة، وذلك لازدواج شخصيّة البحث - كما قلت - وحتى تتم الفائدة من المقارنة بين طرق الاستدلال، وطريقيّة البحث لدى أهل السنة والإماميّة.

24
وهكذا جاء التمهيد أو (المدخل) كما أطلقت عليه أطول من المعتاد.
في مثل هذه الرسالة، إذ وقع في ثلاثة مباحث متلاحقة.
«المبحث الأول»: في أدلة الأحكام عند أهل السنة والجماعة، منذ
عهد الرسول (ص) حتى عصر أئمة الاجتهاد.
«المبحث الثاني»: في أدلة الأحكام الشرعية عند الشيعة الإمامية،
في عصري النجاح والاجتهاد.
«المبحث الثالث»: في التعريف بالعقل من حيث هو، وموقف
المذاهب الإسلامية من مدركاته على سبيل الإجمال، ثم التعريف
بالعقل، الذي هو دليل على الأحكام الشرعية عند الإمامية.
ولمّا كان الدليل العقلي قد يستقل بإدراك الحكم الشرعي، وقد لا
يستقل بذلك، بل يستعين بحكم شرعي آخر، فقد وقع بحث الموضوع
في مقصدين.
المقصد الأول: في المستقلات العقلية.
المقصد الثاني: في غير المستقلات العقلية.
ولمّا كان استقلال العقل، بالحكم مبنياً على إدراكه، بما في الفعل
من حسن أو فسق عقلتهما، وعلى حكمه بالتلازم بين حكمه وحكم
الشرع، فقد وقع بحث المستقلات العقلية في مبحث وحاثمة.
المبحث الأول: في الحسن والفسق العقلية.
المبحث الثاني: في الملازم بين حكم العقل وحكم الشرع.
أما «الحاثمة» فهي حجيّة دليل العقل.
ولمّا كانت أهم موارد غير المستقلات العقلية، والتي صارت موضعاً
للنزاع، خمس مسائل فقد وقع البحث فيها في خمسة مباحث.
المبحث الأول: في الإجزاء.
المبحث الثاني: في مقدمة الواجب.
المبحث الثالث: في الفضل.
المبحث الرابع: في اجتماع الأمر والنفي.
المبحث الخامس: في اقتضاء النهي الفساد.
وأخيرا ختمت البحث بخاتمة ضمتها أهم ما توصلت إليه من نتائج.
شكر وتقدير

يسرني بل ويسعدني أن أتقدم بأوفر الشكر وأعظم التقدير لكل من أفدته منهم وأخذت منهم من أساتذة كلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر.

وأخص منهم الأشخاص الكبارين "أحمد فهمي أبو ستة" و"عبد الغني محمد عبد الخالق".

كما أتقدم بأطيب الثناء والتقدير لكل من أهليوني فكرة، أو أرشدي إلى مصدر من العلماء والمحققين والباحثين، في بغداد والنجف كما أشكر كل من ساعدني في العثور على مصدر، من أمناء المكتبات العامة، وأصحاب المكتبات الخاصة.

والله أسأل أن يوقفنا جميعاً لخدمة شريعتنا الغزاة وديتنا الحنفية ووطننا المفدى.

رشدي عبان
بغداد في 22 آب 1970م
20 جمادي الآخرة 1390هـ
المبحث الأول
في أدلة الأحكام عند أهل السنة والجماعة
أولاً: في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.
ثانياً: في عهد الصحابة رضوان الله عليهم.
ثالثاً: في عهد التابعين رحمهم الله.
رابعاً: في عهد الأئمة المجتهدين رحمهم الله.
المبحث الأول
في أدلة الأحكام عند أهل السنة والجماعة

أولاً - في عهد الرسول (ص)

الدليل - لغة واصطلاحاً

الدليل في اللغة:
ما يستدلال به، ومنه سمايت الأميال، والعلامات المنصوبة، والنجوم الهادية أدلّةً (1).
والدليل - الدال والمرشد، والكشف عن الشيء، والمتقدم على القوم، ليعرفهم الطريق (2).
وقد يطلق الدليل على ما فيه دلالة وإرشاد، سواء أكان موصلاً إلى علم أو ظن، وهذا هو مفهوم الدليل في عرف الفقهاء، والأصوليين، وعَرَفَوهُ بأنه ما يمكن التوسل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبريًّا (3).

---

(1) انظر: التمهيد للباقلاني، ص 14.
(2) انظر: لسان العرب، وهديّة العقول، جاء، ص 37؛ والأصول العامة، ص 37.
(3) الأحكام للأمامي جا، ص 6؛ إرشاد الفحول، ص 5؛ هديّة العقول، جاء، ص 37.
31
وخص البعض الدليل بما يفيد العلم فقط، وعُرف به بأنه ما يمكن التوصل إليه بالعلم بمطلب خيري (1).
وأما ما يفيد الظن فأمارة وهي – التي يمكن التوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن (2).

أقسام الدليل

يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: شرعي، عقلي، ومركب منهما:
1 - الشرعي: وهو ما كان أساسه التوقيف والسّمع، كالكتاب والسنة.
2 - العقلي: وهو ما تألف من قضايا عقلية محضة، مثل كل جسم مؤلف وكل مولف حادث، فينتج: كل جسم حادث.
3 - المركب منهما: أو العقلي غير المستقل، وهو ما تألف من قضية شرعيّة وأخرى عقليّة. مثل هذا الفعل واجب شرعاً، وكل فعل واجب شرعاً بالضرورة عند العقل.

أدلّة الأحكام

كان مصدر الأحكام الشرعية في عهد الرسول (ص) الوحي بنوعيه:
الأول - ما كان لفظه ومعناه من عند الله تعالى وهو (القرآن الكريم).
وهو كأني هذه الشريعة وعمدتها، يتضمن كل قواعدها وأصولها قال تعالى: وَعَنَّا عَلَيّكَ الرِّسُولُ نُزُلُ البَيِّنَاتُ لَيُبَيِّنَكَهُمْ بَيِّنًا (3) وقال الإمام الشافعي - فلا يستنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها) (4).

---
(1) الأحكام للأمامي، ج 1، ص 6، إرشاد الفحول، ص 5، هديّة العقول، ج 1، ص 37.
(2) إرشاد الفحول، ص 6.
(3) سورة النحل الآية: 89.
(4) الرسالة، ص 20.
فالقرآن الكريم تعرّض لجميع ما يصدر عن الإنسان من أعمال سواء من النعمانية؛ كالصلاة والعشاء، أم المطعمات. كالبيع، والإجراء، أم الأمور الجائزة، كالقتل والسّرقة، أم نظام الأسرة، كالزواج، والميراث، أم الفصول الدولية كالحروب والمعاهدات.

إلا أنه لا يعرّض في الغالب لتفاصيل الجزئية، وإنما يعرّض غالبًا للأمور الكلية.

ففي الصلاة - مثلاً - لم يعرّض إلى أوقاتها، وحديثها، وكذا في بقية الأمور بل ترك ذلك إلى الرسول - ص - بيته بقوله، وفعله، وقريره (1).

النوع الثاني - ما كان معناه من عند الله تعالى، ولفظه من الرسول (ص)، وهو "السّنة النبوية" قال تعالى: "وَمَا يُطِلِّعُ عَنْ أَهْلِهِ إِلَّا يَوْمَ يُنَبِّئُونَ أُولَاهُمْ رِسْوَالٍ إِنَّهُ إِلَّا مَثَلٌ مُّبَيِّنٌ" (2).

والسّنة النبوية - هي قول الرسول (ص) وفعله، وقريره، ونبيه. وهو المرجع الثاني للمسلمين. نص القرآن الكريم على حجيته في أكثر من آية قال تعالى: "وَمَا نَأْتِكُمْ إِلَّا وَايَتَّهَا رَسُولُ ٱللهُ فَحْسُدُكُمْ مَا نَأْتُكُمْ عَنْهُ" (3) ونص القرآن الكريم على أن طاعة الرسول طاعة الله قال تعالى: "فَقُلْ أَطْلَعَ الْمُلُوكُ عَلَى رَسُولٍ مُّبِينٍ" (4).

وأجمع المسلمون على حجيته السّنة، واعتبارها أصولًا قابلاً بذاته في استنباط الأحكام.

(1) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ج. 2، ص. 15، وفجر الإسلام، ص. 232.
(2) سورة النجم، الآية: 3.
(3) سورة الحشر، الآية: 7.
(4) سورة النساء، الآية: 80.
قال أبو حامد الغزالي «قول الرسول حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى»(1).

وقال الشيخ محمد الخضيري «قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله (ص)، حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام»(2).

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف: «أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله، من قول، أو فعل، أو تقرير، وكان مقصودًا به التشريع والاقتصاد، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع، أو الظن الزارج، بصدقه يكون حجة على المسلمين، ومصدرًا تشريعيًا يستبط منه المجهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين»(3).

سبة السنة إلى القرآن

إنّ نسبة السنة إلى القرآن الكريم لا تعدو واحدًا من ثلاثة.

1 - البيان:

يراد به ما جاءت به السنة تبيانًا لما ورد في القرآن الكريم وهو في الغالب لا يعدو أحد ثلاثة:

أ - تفصيل مجمله - كالسنين الواردة في بيان كيّفة الصلاة بأركانها، وشرائطها، وأنواعها، وأوقاتها، والزرقاء بمقدارها، ومستحقها ...

ب - تخصص عامٍ مثل تخصص الآية الكريمة في ج1، ص38.

(1) المستصفى، ج1، ص83.
(2) تاريخ التشريع، ص263.
(3) علم أصول الفقه، ص37.
أول كلمة للذكری هو حقائق الآلهیة. (1) بالحديث الشريف: "لا يرث القاتل.

جانب تقييد مطلق - مثل تقييد الآية الكريم: وآمنا ومالك وملائمة فأطلقوا أيديهما جزاءً بما كسبوا. (2) بالأحاديث الدالة على أن قطع اليد يكون من مفصل الكوع. (3)

2- التأكيد:

يراد به ما جاءت به السنة متفقاً مع أحكام القرآن. فتكون السنة مؤيدة ومؤكدة لها، مثل الأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والصيام والحج، والأحاديث الدالة على حرمة شرب الخمر، وشهادة الزور.

3- التشريع:

يراد به ما جاءت به السنة من أحكام سكت عنها القرآن. فتكون السنة منشئة لها، مثل الأحاديث الدالة على تحريم الجمع بين المرأة وعميتها أو خالتها، وتحريم لبس الحرير، والأخضر بالذهب، على الرجال. وتحريم لحوم الحمر الأهلية، وسباع الحيوانات.

قال الإمام الشافعي: "لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي (ص) من ثلاثة ووجوه، أحدها - ما أنزل الله عز وجل فيه نص الكتاب، فسن رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر - ما أنزل الله فيه.

(1) سورة النساء، الآية 11.
(2) سورة العنكبوت، الآية 38.
(3) منها ما رواه محمد بن عبد الرحمن بن شعبة عن أبي هريرة، أن رسول الله صنف تقفع بد سارق من الكوع، ومنها ما رواه الدارقطني عن عمر بن شعبان عن أبيه، عن جده أن النبي - صن - أمر بقطع سارق رداء صفوان من الفصل (أي مفصل الكوع).
جملة كتاب، فين عن الله معنى ما أراد، والوجه الثالث، ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب" (1).

مبادئ الاجتهاد (2)

من الثابت أن مبدأ الاجتهاد قد تقرر في عهد النبي (ص) فقد اجتهد الصحابة بعلم من رسول الله - ص - فدل ذلك على مشروعية الاجتهاد، على أن يعرف جيدا أن الاجتهاد لم يكن في عهد رسول الله (ص) مصدرًا للتشريع ولا دليلا مستقلاً من أداة الأحكام، لأنه مرده إلى رسول الله (ص) فإذا أقره كان تشريعًا، ومصدر تشريعه هو إقرار الرسول (ص) وإذا أنكره لم يعتبر شيئًا.

فالفقه في عصر النبوة هو فقه الوعي فقط سواء كان هذا الوعي في القرآن أم في السنة النبوية المطهرة.

واجتهاد الصحابة في عصر النبي (ص) كان على ثلاثة أنواع. اجتهاد لفهم مراد أمر الرسول (ص) واجتهاد لمعرفة الحكم الشرعي في واقعة لم يرد فيها نص شرعي، اجتهاد في القضاة بين الناس.

وكل هذه الأنواع كانت لبعدهم عن الرسول (ص) وعدم ذكر سؤاله (ص) فمن النوع الأول: ما جاء عن ابن عمر (رض) أن رسول الله (ص) قال يوم الأحزاب: "لا يصلي أحد إلا في بني قريظة"، فذكر بعض المسلمين العصر في الطريق، وقال آخرون: بل نصلونهم لم يرد مثل ذلك. فذكر ذلك للنبي (ص) فلم يعتق واحدًا منهم.

(1) الرسالة، ص 92.
(2) عرف الأداي الاجتهاد في الأحكام ج139 بأنه (استفراغ الرعس في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يختص من النفس العجز عن العديد عليه، وعرفه المحقق الحلبي في معارج الأصول 177 بأنه (بذل الجهاد في استخراج الأحكام الشرعية).
ومن النوع الثاني: ما جاء في خبر اللدرين خرجا في سفر، فأدركهما الصلاة ولم يجدوا ماء، فتيمما وصلبا، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة، فتوجه أحدهما وأعاد الصلاة. ولم يفعل الثاني، فلم رجعا أخيرا رسول الله (ص) بما فعل. فقال (ص) للذي لم يعد الصلاة: أصبت السنة، وأجزت صلانتك، وقال للآخر: لك الأجر مرتين.

ومن النوع الثالث: ما جاء في حديث معاذ عندما أرسله رسول الله (ص) إلى اليمن وسأله: "بماذا تقضي؟" قال معاذ: أقضي بما في كتاب الله. قال: "فإن لم تجد في كتاب الله، قال: فبستة رسول الله، قال: "فإن لم تجد في ستة رسول الله". قال: اجتهد رأي ولا آلو، قال: "الحمد لله الذي وقّع رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".

عمل الرسول بالاجتهاد

عرفنا أن الرسول (ص) قد وجه مشروعه نحو العمل بالاجتهاد، فيما لا يجدونه في الكتاب والسنة. وأنه أثر اجتهاد صاحبته أثناء بعده عن حضرته، فهل عمل هو بالرأي فيما لم يكن لديه شيء.

أخطأ في بعض آرائه، فنزل القرآن مبينا وجه الصواب، ومن أدلته هؤلاء:

1- اجتهاده في أسرى بدر، فقد رأى (ص) إطلاق سراحهم بديعة؛ وذلك بعد أن تشار مع صاحبته بشأنهم. فمنهم من أشار بالعفو المطلق، ومنهم من أشار بالقتل الذريع، ثم نزل الوحي موضحًا حكم الأسرى، مبيناً أنه لا يجوز الاختفاء بالنسبة إلى هؤلاء؛ لأن الحرب لم تنته بعد، ولم تنته إلا بالنفتح المبين، في العام الثامن للهجرة، قال:

(1) راجع: الأحكام للأمدي ج3، ص145، وسبل السلام، ج1، ص96.
 تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ يُّخِذَنَّ اللَّهُ أَمْرًا حَتَّى يُتَّخِذَنَّ فِي الْأَرْضِ الآيَاتُ﴾ (1).

ثانيًا: قوله (ص) لحولة بنت ثعلبة، عندما جاءت إليه، وقد ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت، في إحدى الزيارات، (حرمته عليه) (2) وترددت مراة، وحاولته كثيراً، وهو (ص) يقول لها ذلك، فشكت إلى الله حالها. فنزل الوحي مبينًا أن الظُّهار ليس طلاقاً مؤثناً كما كان عليه أهل الجاهلية قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ نَظُورَنَّ أَنَّ اللَّهَ يُتَخَذَنَّ فِي الْأَرْضِ قِيْسًاٍ﴾ الآيات. فقال رسول الله (ص): «اذْهَبِي فَأَتِّئِي بِزَوْجِكَ، فَانْلَتَقَتْ تَسُوِّى نَجَاتٍ بِهِ، إِذَا هُوَ كَمَا قَالَ ضَرِيرُ الْبَصَرِ فَقِيرُ سَيِّئَ الخِلْقِ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) أَسْتَعِيدَ بِاللهِ السُّمَّاعُ العلِيمُ.» (3) بسم الله الرحمن الرحيم ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ نَظُورَنَّ أَنَّ اللَّهَ يُتَخَذَنَّ فِي الْأَرْضِ قِيْسًاٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ يُظْهَرُونَ مِن دُونِهِمْ مَا بُعْدُونَ لَيْكَ قَالَوْا﴾ قال النبي (ص): ﴿اِنْجِدِ رَقَبَتَكَ تَعْقِبَتُهَا مِن قَبْلَ أَن تَسْتَهَا قَالُوا لَا قَالَ أَفْتَسَطَّيْتَ أَن تَسْحُوَرَ هُمْ نَصْوَمُ سِهِّيلٍ مَّنْ هُمْ أَذْهَبُونَ بَيْنَ الْمَارِيْنِ وَالْأَثَامَ يُكَادُ أَن يَغْشَى بَصِيرُ قَالَ أَفْتَسَطَّيْتَ أَن تَجْعَلَنَّ سَيِّئَ مَسْكِينًا قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تُعْيِنَيْنَ قَالُوا فَأُعْيِنَ الرَّسُولُ (ص) فَأَطْهَمَ سَيِّئَ مَسْكِينًا﴾ (4).

ثالثًا: قوله (ص) في مكة: لا يختلى خلاها، ولا يضع شجرها، فقال العباس: ﴿إِلاَّ الْأَذَخْرُ﴾ فقال (ص) ﴿إِلاَّ الْأَذَخْرُ﴾ (4) وهؤلاء الذين ذهبوا إلى تعبد الرسول (ص) بالرأي، وجوزوا وقوع الخطأ في اجتهاده، يقررون أنه (ص) لا يقرر على خطأ، بل سرعان ما ينزل الوحي مقرراً وجه الصواب (5).

---
(1) سورة الأنفال، الآية: 67
(2) كنز العرفان في فقه القرآن، ج. 3، ص. 147، وانظر: مجمع البيان، مجلد 5، ص. 246.
(3) راجع: تفسير ابن كثير، ج. 318/319.
(4) المستصفى، ج. 2، ص. 105.
(5) انظر: تاريخ المذهب الإسلامي، ج. 2، ص. 9.
قال الآمني: «القائلون بجوز الاجتهاد للنبيّ (ص) اختفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده، فذهب بعض أصحابنا، إلى المنع من ذلك، وذهب أكثر أصحابنا، والحنابلة، وأصحاب الحديث، والجبائي، وجماعة من المعتزلة، إلى جوازه ولكن بشرط أن لا يقر عليه، وهو المختار». (1)

وعن آخرون(2) تعبد الرسول (ص) بالاجتهاد، ومن أدلةهم:

أولاً: التصوص الدالة على أنّه (ص) لا ينطق عن الهوى. منها قوله تعالى: {وما بليغكم عن أمواتك إن هو إلا وحي بيني وبينك(3)} وقوله تعالى: {ما يكوث إني أنا أبتلوكين بين نذاقتي فتتني إن أنتي إلا ما يؤتيك(4)}.

ثانياً: وجوه من المعقول منها:

أ - الاجتهاد إنما يفيد الظنّ، وهو (ص) قادر على تلقّيه من الوحي القاطع، وال قادر على تحصيل اليقين، لا يجوز له المصدر إلى الظنّ، كالمعاين لقلبه لا يجوز له الاجتهاد فيها (5).

ب - أنه كان يتوقف في كثير من الأحكام التي يرد الوحي، فلو ساغ له الاجتهاد لصار إليه، ولم توقف (6).

وأجيب عن الآية الأولى:

بأن الرسول (ص) متبعد بالاجتهاد من قبل الشارع فكذا قال له: ما

(1) الأحكام للأمني، ج. 3، ص. 140.
(2) منهم (الجاحظ) وعليه الشيعة.
(3) سورة النجم، الآية: 1.
(4) سورة يونس، الآية: 15.
(5) انظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص. 51، وإرشاد الفحول ص. 355.
(6) والمستصفى، ج. 2، ص. 105.

39
ظنته بابتجهادك هو حكم الشريعة، وحينئذ لا يكون نطقه بذلك عن هوى، بل عن وحي (1).
وعن الثانية:
إن الآية إنما تدل على أن تبديل الرسول (ص) للقرآن، لا يكون من تلقاء نفسه بل بالوحي، والنزاع إنما وقع في جواز تبديله بالاجتهاد والاجتهاد وإن وقع في دلالة القرآن، إلا أنه ليس تبديلا بل تأويل (2).
وأجيب عن الوجه الأول من المعقول بأن ذلك متفق بإجماع المسلمين على تعبده بالحكم يقول الشهود حتى قال: «أحكم لتختصمون إلي»، ولعل بعضكم ألحنا بحجته من بعض»، في حين أنه (ص) كان بإمكانه انتظار نزول الوحي القاطع (3).
وعن الوجه الثاني:
إنه (ص) إنما كان يتوقف طلباً للتبدي، وانتظاراً لنزول الوحي، حتى إذا يسن من نزوله كان يعتبر ذلك إذناً من الله بالاجتهاد. قال الآمدي: «وأما تأخره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه. فلا احتمال انتظار التص الص الذي لا يجوز عه الاجتهاد إلى حين الاباس منه» (4) وقال الشوكاني: «أني إنما تأخر في بعض المواطن لجوز أن ينزل عليه فيه الوحي والختير في صحة اجتهاده، على أنه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستياب في الجواب، والنظر فيما ينبغي التنظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين» (5).

1. انظر: ارشاد الفحول ص. 256.
2. انظر: الأحكام الآمدي، ج. 3، ص. 144، وارشاد الفحول، ص. 356.
3. انظر: المستصفي، ج. 3، ص. 105.
4. الأحكام الآمدي، ج. 3، ص. 144.
5. ارشاد الفحول ص. 256، وانظر: المستصفي، ج. 2، ص. 105.
وخلاصة ما مر – أن أساس التشريع في عهد الرسول (ص) هو الوحي بنوعيه:

1 – القرآن الكريم – وهو الكتاب الذي أنزل على النبي الأمين بلفظه ومعناه ويلغه (ص) فحفظه عمه المؤمنون وكتبوه.

2 – السنة النبوية – وهي التي أوحى الله تعالى معانيها للرسول وترك له حرية التعبير عنها بقوله، أو فعله، أو تقريره.

وإن بدأ الاجتهاد بالرأي الذي يعتمد النص، ويبدو في ذلك قد تقرر في هذا العهد، وإن الأكثرين - وهو الحق على أنه وقع اجتهاد من الصحابة في عصر النبي - (ص)، وإن الله يأجتهد في بعض الوقائع التي لم ينزل فيها عليه وحي. وعليه، فدعا أن الاجتهاد بالرأي لم يكن في عهد النبي، وأنه لم يوج به صحابته إليه، وأن العجل بالرأي إنما نشأ كضرورة تأريخية بعد الصدر الأول، نتيجة تعقيد الحياة، وتطور المسلمين، واختلافهم بالأمم الأخرى، وظهور حوادث لم تكن موضوع ابلا (1) وهذه الدعوى لها شقان: الأول: أن الاجتهاد بالرأي لم يكن في عهد الرسول (ص)، وأنه لم يوج به صحابه إليه، وهذا الشق من الدعوى غير صحيح، وبطله الواقع التأريخي، وقد ذكرنا بعض وقائع الاجتهاد من قبل فلا نعيدها الثاني أن العمل بالرأي نشأ كضرورة.. إلى آخر ما قاله المدعى وهذا فيه تفصيل، فأصل الاجتهاد بالرأي وقع في عصر النبي (ص) وإن لم يكن مصداً للتشريع كما بيننا، وبعد وفاته (ص) كثر الاجتهاد بالرأي وصار دليلاً مستقلًا من أدلّة الأحكام.

(1) انظر: العبiquة والشريعة - تطور الفقه ص. 35 لزهير، وملخص أبطال الرأي، ص. 4، 5، 9، 11، ومع أبي زهرة في كتاب الإمام الصادق، ص. 161.
ثانياً – في عهد الصحابة

تمهيد:

انتقل الرسول (ص) إلى جوار ربّه، بعد أن كُتِّب الدين، وتمّت نعمة الإسلام على المسلمين، وذلك بتبليغ ما نزل إليه من ربّه، وأدائه الأمانتين الملصقين على عاتقه على أحسن حال، وأكمل وجه، وقد تضمنّت الشريعة الإسلامية أمرين عظيمين.

أولهما: أن الرسول إنما بعث للناس كافة.

ثانيهما: أن الشريعة السمحاء مؤهّلة لاستعاب مشاكل البشرية، قادرة على تنظيم حياتهم، في كل مكان حلّوا فيه، وفي أي زمان وجدوا فيه.

ومن أجل تحقيق الأمر الأوّل جاهد الرسول وجالد في سبيل تبليغ دعوته وهي الرسالة داخل الجزيرة العربية أولًا وليصع منها قاعدة الرسول، ونقطة انطلاق، ثم بعث الرسول إلى أرجاء المعمورة من فارس والروم، والبحيرة ومصر. يبشّرون أهلها بدين العدل والسّلام، والمساواة الحقة، والأخوة الإنسانية الصادقة. فوضع أكثرهم أصابهم في آذانهم «وأصرّوا واسْتَبْحَارُوا أُتْبِعَكَ» (1). أرادوا أن يطفّفوا نور الله، إذ أرسل كسرى إلى رسول الله (ص) من يدبر قضتله «ويَأْيُبُ اللهَ إِلَّا أَن يُبْرِرُ نُوحًا» (2).

فكان لا بد من الجهاد لضمان وصول الإسلام إلى الشعوب المعذبة، وإنقاذها من استبداد واستغلال حكامها. وإخراجهن من ظلمات

(1) سورة نوح، الآية: 7.
(2) سورة النوبة، الآية: 32.
الجهل، والاعتقادات الفاسدة إلى نور الإسلام وشريعته الغرزة فاتبعت السرايا، وجيش الجيوش فكان بعد ذلك ما كان من انتشار الإسلام شرقاً وغرباً واتخالط العرب بأهل هذه الدَّيار المُتعدِّدي القوميات، والمدنية، والمختلفي العادات، والتنظيم القانوني، ولا يقرب عن الذَّهَن، أن هذا الجهاد، وتلك الفتوحات لم يكونا لمنصب، أو مغنم، ولا حبّ في التسلّط واستغلال الشعوب.

وإذما كان لإنقاذ الإنسان البائس وخلاصه، من حكَّامه المستبدّين وسادته المستغلّين، ليصبح الناس سوياً لا فرق بين حاكم ومحكوم، وأبيض وأسود، وعربي وغير عربي، الناس سوياً كأسان المشط، لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلا بالقوى، أمرت أن أقاث الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مثّي دماءهم وأموالهم، لا بحقّها وحسابهم على الله.

ومع ذلك لم يكن الرسول، والمسلمون يكرهون أهل هذه الدَّيار على الدين، إذ لم يأجروا في الدين، إذ لهم مطلق الحرية، والاختيار، في أن يدخلوا في دين الله، وهم يصبح لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، أو يبقوا على دينهم، ويسمحوا للمسلمين في إدارة شؤونهم بالحقّ والعدل، يدفع القادر منهم ضريبة زهيدة الجزية، مقابل حمايتهم والدفاع عنها، فإن رفضوا هذه، وتركهم بين مُعَرِّرهم، أو معاندين لشريعة الحقّ، متعصّبون للباطل مصرّون على الضلال، وليس من وسيلة حيّنئّ سوى الجهاد المقدّس.

ويشهد بهذه الحقيقة (جولد زيهير) المَجِرى الأصل، واليهودي الدين في كتابه (العقيدة والشريعة) ص 37. رغم تعصّبه المعروف، فتحت في عهد الصحابة بلاد فارس والروم ومصر وشمال أفريقيا.

(1) سورة البقرة، الآية: 256.

43
وغمزه ولمزه الإسلام كثيراً يقول: «ذلك أنه لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم.»، كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصب، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام، في كتب السيرة في القرن الثامن عشر، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية، ص.37.

وشهد شاهد آخر هو المستشرق (ليوني كايتاني) حيث قال: «لم يكن العرب في العصور الإسلامية متعصبين، بل اتفقوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتأنخون معهم».(1)

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني، أي شمول الشريعة لكافة أعمال الإنسان، وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان، فقد اشتمل القرآن الكريم على مبادئ وأحكام عامة وجزئية تحقق أخلاقية الشريعة للبقاء، والعوم، والشمول، لحلّ مشاكل البشرية، وقد بين النبي (ص) لما جاء في القرآن الكريم من هذه المبادئ والأحكام، وزاد عليها بما وضعه من قواعد عامة بوحي من ربه.

من هذه القواعد: (درء الحدود بالشهُبات) (البيئة على من أدّى واليمين على من أنكر) (لا ضَرْرٍ ولا ضَرْرٌ) ولم يكن في (ص) بوضع القواعد العامة، بل طبقها بنفسه، ودرّب صحابه على تطبيقها، ونبيهم إلى كيفية الاستفادة منها في حياتهم العمليّة، والهدف بهديها في كلّ ما ينزل بهم.

من ذلك: وصيّته لعلي بن أبي طالب (رض) حينما بعثه إلى اليمن، قاضيًا أن لا يحكم لأحد الخصمّين حتى يسمع من الآخر.

(1) حوائج القسم الثاني من العقيدة والشريعة، ص.277.
الصوم، ومن ذلك: مماثلت (ص) بين المضمضة والقبلة في الصوم. فيما روى عمر ابن الخطاب (رض) قال قلت للنبي (ص) (صنعت يا رسول الله أر💡أ عظيـّم قـِبّلت وأنا صائم) فقال (ص) (أر💡أ لـت تمضـِمضت بـِمَاء وأنت صائم) قـِلْت لـابأـس، فقال (ص) (فـِضم) (1).

دور الصحابة:

جاء دور الصحابة (رض) في الحكم وإدارة دفأ أمور الدولة، ورعاية ما فيه خير الأمة، وصلاح أمرها، فقادته ولأول وهلة مشاكل، ونزلت بهم ابتلاعات لم يكن لهم بها ساليف عهد (2). فكان لا بد من إعمال الفكر، وبذل الجهد لإيجاد حلول لهذه المشاكل، وتلك الابتلاعات. وهنا أمران تجدر الإشارة إليهما.

أولهما: إنّ الأمة أجمعت على أن هذه الشريعة متمضّنة لكل أعمال الإنسان، وفيها على سبيل النصّ أو الدلالة أحكام لهذه الأعمال، قال الإمام الشافعي: (كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد) (3).

ثانيهما: إنّ الصحابة (رض) لم يقفوا مكتوفي الأيدي إزاء ما جدّ من

1. هامش ملخص أبطال الرأي، ص26.
2. من ذلك: مشكلة المشاكل (الخلافة) تلك المشكلة التي استطاع الأولون بدافع رعاية المصلحة العامة، وإخلاصهم للدين وحرصهم على جمع كلمة المسلمين. تكسبها وتلقيدهم، الذي تطهير بذلك زمن، فاؤده بآلاف الصحابة (رض) وخلاف انشطارات وانقسامات في ص. فوفاة الأمة الإسلامية لا زالت، ولا زلت تعاني منها الكثير من السخف ولا حول ولا قوة إلا بالله.
3. ومن ذلك: حكم ما نهى الزكاة، وجمع القرآن وكتبته في المصابيح، وعقوبة الشرب. وتضمين الصناع، وقتل الجماعة بالواحد، وأمرت الجد مع الإخوة. الرسالة ص 477.
أحداث، وإنما أوُجِدوا حلولاً لتلك الابتلاعات بكلّ دقة وأمانة وإخلاص فأُورثوا من جاء بعدهم ثروة علمية، وطرقاً اجتهادية، لا زلت نستدير بها، ونهدي بهذيها، إلى يومنا هذا، فرحم الله ذلك الجيل الهادي، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

مناهج الاُجتهاد عند الصحابة

نهج الصحابة (رض) في اجتهادهم نهجاً سليماً، وسلكوا طرقاً قويمة، أوصَلتهم إلى نتائج مأمونة وعواقب محمودة، فلم يكن الأمر فرطاً لديهم، ولم يضروا في استنباط الأحكام على غير هدى، بل كانوا في كل ما جاؤوا به متبعين نهج الرسول الأمين - صلى الله وسلم عليه أجمعين –.

وقد كان لهم في اجتهادهم منهج عام ارتياض المجتهدون منهم، ولم يخرجوا عنه ومناهج خاصة لكلّ جماعة أو فرد أحياناً، تميزت، وباعثت تبعاً لاختلاف نظرتهم إلى المنهج العام، وتباعاً لاختلاف طرق التفكير لديهم، ونظرًا لاختلاف تقديرهم للظروف، والملابسات للحادثة التي جدّت.

وأَسْتَكْنِي بِحَثَ المنهج العام نظراً لشموله للمناهج الخاصّة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنَّ المناهج الخاصّة قد تبلورت، وأعطت ثمارها بعد ذلك في المدارس الفقهية، وسيأتي الحديث عنها.

المنهج العام

كان الصدر الأول من الصحابة (رض) إذا عرضت لهم الحادثة عرضوها أولاً على كتاب الله عمدته الشريعة وكلها، ملتمسين لها الحكم، فإن وقعوا في العثور عليه، والاهتداء إليه، عضوا عليه بالنواحي، لا يهيدون عنه قيد شعرة ولا يرضون به بديلًا، وإلاّ عرضوها على ستة
رسول الله (ص) سائلين عن أقواله، بحثين في أفعاله، متقضين لتقريراته، فإن وجدوا الحل، كان فرحهم به لا يعدل فرح، وسرورهم به لا يعدل سرور.

وان أعياه البحث ولم يجدوا بغيتهم في نصوص الكتاب والسنة(1) اجتهدوا أراءهم، وبنزلوا قصارى جهدهم، في إيجاد حكم لا يعارضهما بوجه، بل يسير في فلكهما، ولا يخرج عنهما.

(1) أجمع علماء أهل السنة والجماعة على أن الكتاب والسنة فيما تبيان كل شيء ص. راحة أو دلالة - قال تعالى: {وَقَدْ أُعْلِنَ لَكُمُ الْكِتَابُ بِثَانِيَتْهَا} وَهَا يَا تُمَيِّنُونَ (بِلْ يُمَيِّزُونَ) (البقرة 282). والسنة بما يكون الاجتهاد فيه وقائع جزئي وحوادث فرعية، ومن الواضح أن الكتاب والسنة لم يص على جميع الحوادث الفرعية - فكان لا بد من الاجتهاد حتى يكون بصد كل حادث حكم.

ولم أجد في حدود ما قرأت أحداً من علماء أهل السنة والجماعة لا قديما ولا حديثاً يدعي النقص في التشريع الإلهي، وذهب إلى عدم شموله وإحاطته لكل القضايا ص. راحة أو دلالة.

وإنما وجدت من كتاب الشيعة من يدعي عدم شمول الكتاب والسنة النبوية لكل أعمال الإنسان وذهب إلى عدم كفايتهم بالبيان. وهذا ادعاء عجيب غريب. والأغرب منه أن ينسب ذلك أيضاً إلى مجتهد أهل السنة. لأنهم أكرعوا في رأيه - بكتاب الله وسنة رسوله، ولم يكملوا التشريع بأوقال أهل البيت، يقول ص. أحدهم هذا الرأي في العالم الجديد ص. 37 (إن البيان الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة قاصر لا يشمل إلا على أحكام قضايا محدودة، ولا ينسح لتعين الحكم الشرعي في كثير من القضايا والمسائل)، ورخص بهذه البيلة أبا حنيفة - رضي الله عنه - يقول في ص. 36 (وكان على رأس هذه المدرسة أو من روادها الأولين أبو حنيفة) وعَلِمَ ذلك - كما قلت - باكتفاء علماء السنة بالكتاب والسنة في التشريع. وهم في رأيه وعلى حد تعبيره لا يفيا إلا بجزء من حاجات الاستنباط، وقال إن هذه الفكرة دفعتهم إلى التوضيح في الإجتهاد. وقال إن علماء الإمامية بم粼جي من ذلك لأنهم أنمو الشريعة بأقول الأمام، أنظر ص. 36/37/38.

وأورد أن أقول إن المعروف عند عوام أهل السنة، فضلا عن علمائهم ومجتهديهم، والمصرح به في كتابهم هو الإيمان بتمامية الكتاب والسنة، واستقلالهما بالبيان، وعموميتهما، وشمولهم لنسائر الأحكام؛ يقول ابن تيمية في الرسائل الكبرى ج 2 ص. 191(إن الكتاب والسنة واتفاق يجمع أمور الدين...) ثم إن إدعاء هذا الكاتب يخالف المتقول عن علماء مذهب، وسأني مزيد بيان لذلك، عند بحث أئمة الأحكام عند الشيعة.
هذه مجموعة من الآثار توضح ذلك:

منها – حديث ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه خصم، نظر في كتاب الله فإن وجد قضى به، وإلاّ نظر في سنة رسول الله فإن وجد فيها ما قضى به قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس وجمع رؤساه وناقشهم، فإنّ اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سألـ هـل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ وإلاّ جمع علماء الناس وناقشهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»(1).

ومنها – رسالة عمر بن الخطاب (رض) إلى أبي موسى الأشخري (رض) وقد جاء فيها: «الفهم الفهم فيما يتلجلج في نفسك مما ليس في الكتاب ولا في السنة، ثم قس الأمور بعضها بعضًا، ثم انظر أشبيها بالحق وأحبها إلى الله تعالى فأعمل به»(2) ورسالته إلى شريخ القاضي، وهذا نقضها – روي أن شريحا كتب إلى عمر سألته فكتب إليه: «أن قضى بما في كتاب الله تعالى – فإن لم يكن في كتاب الله فستة رسول الله، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في ستة رسول الله (ص) فاقض بما قضى الصالحين، فإن لم يكن في كتاب الله ولا ستة رسول الله (ص) ولم يقض به الصالحين. فإن شئت فتقدّم، وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلاّ خيراً لك»(3).

ومنها – ما أثر عن ابن مسعود (رض) أنه قال: «ومن عرض له منكم قضى فليقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله، فليقض بما قضى فيه نبيه فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه، ولم

(1) ملخص أبطال الرأي، ص. 11.
(2) الأحكام لابن حزم، ج. 3، ص. 1003.
يقض به الصالحون، فليجتهد برأيه فإن لم يحسن، فليقم ولا يستحي٥.

ومنها - قول ابن عباس (رض) بعد روايته حديث رسول الله (ص) "من ابتاع طعامه فلا يبه حتى يستوفيه" قال ابن عباس: "واحسب كل شيء مثله" (2).

ومنها أن الحسن بن علي (رض) أجاب عن مسألة ثم قال - (فإن أصبَّت فنَّون الله، وإن أخطأت فنَّون نفسي، وأرجو أن لا أخطئ وإن شاء الله) ولما بلغ الإمام علي ذلك قال: "ما كان عندي فيها أكثر منا قال ابن أبي" (3).

ووهذا الذي نهج الصحابة من لجؤهم إلى الاجتهاد عند فقدان النص على الواقعة لم يكن في الذِّين، بل هو النهج القوي الذي أقر رسول الله (ص) عليه صحابته كمعاذ، وأبي موسى، فما كان الصحابة (رض) وقد شافهوا الوجي وجالسا الرسول (ص) ووعوا سره، ورضي الله عنهم، ومدحهم في مصحف كتابه (4)، أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، وأن يفتو بالعمل والهوى، ويحكموا بالرأي المجرد، البعيد عن ظلال القرآن الكريم، وروح السنة الغزاء.

النتيجة:

تبين لنا ممّا مرّ أن أدلّة الأحكام في عهد الصحابة كانت الكتاب والسنة والرأي، وقد أطلق على الرأي الذي حاز ثقة الجميع بلا استثناء، وتلقّوه بالقبول اسم (الجماع).

(1) مقدمة التص والاجتهاد، ص 51.
(2) الأحكام لابن حزم، ج7، ص 1002، وانظر: تاريخ التشريع، ص 115/116.
(3) انظر: فضاء علي للنسيري، ص 56، وقد روى الكليني الحاذة عن محمد بن مسلم.
(4) قال تعالى: "والذين آتون من اليهود والنصارى وأُتِّمْ عَمُومُهُم بِالْيَدِينِ رَضِيْتُمُ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضِينَ عَنْهُمْ".
ولا شكّ أنّ ما اتفقت عليه كلمتهم، وقال به جميعهم أقوى من رأي فرد أو فريق فقط، وعليه تكون أغلب الأحكام في عصر الصحابة أربعة: الكتاب والسنة والجماع والمروأة.

ثالثاً - في عهد التابعين

ورث التابعون عن سلفهم الصالح ثروة مكثّفة من الفقه، كانت ثمرة تطبيق صحيح لشريعة الحق، وفهم صادق لنصوصها، ومقاديرها، وحرص شديد على صيانتها وتوضيحها لمن يأتي بعدهم. فتبعهم إحسان وساروا متضمنين خطأهم، متبعين آثارهم، متحججين بهم. فكانوا - رحمه الله - إذا عرض لهم أمر أو نزلت بهم نازلة، هرعوا إلى كتاب الله، حجة الحجج، ومنارة السالكين، يستعرضون نصوصه، ويفتحون آياته، فإن وجدوا فيه طلبهم كان به هناؤهم، وتمّ به سرورهم، وإن لم يتوصلوا إلى الحكم في القرآن، لجاوا إلى مكتبة الشريعة، وشارحة القرآن، وميّز الأحكام "سّتة سيد الأنام" فإن عثروا على مقصدهم، استيقنت به قلوبهم وعملت به جوارحهم.

فإن لم يجدوا في نصوص الكتاب والسنة إلى غايتهم، ولم يجدوا ضالّتهم نظروا في آراء المجتهدين، وتفاوتا الصالحين متن سبقهم، فعملوا بما اجتمعت عليه كلمتهم، وما استقرّ عليه رأيهم، فإن لم يجدوا اجتمعاً يعتصمون به، واتفاقياً يلتزمون حوله، اختاروا من آرائهم ما رأوه أصلح بالنصوص، وأقرب لروحها، وأنسب لمراميها، وأوقف لمقاصدها.

فإن لم يكن للسابقين رأي في الحادثة، ولم يجدوا في نصوص الكتاب والسنة حكماً لها، فلا محبط من الاجتهاد بالرأى، ولهم فيمن سبقهم آسفة حسنة، وقدوة صالحة، كما كان لأولئك في رسول الله
(ص) الأسوة والقدوة فكلّهم من رسول الله مقتبس، وللمعدل، والحق ملتزم.

والاجتهاد بالرأي قد تكون طريقة المصلحة، وقد تكون القياس، وفي الوقت الذي وجدت المصلحة في الغالب في مدينة الرسول الأعوان والأنصار وجد القياس في العراق بيئة صالحة، وتربيّة خصبة، وفي الوقت الذي اقتصر فيه أكثر مجتهدي المدينة على إيجاد حلول لما ينزل بهم من بلاء، تحوّل من الوقوع في الخطا.

توضّع أكثر مجتهدي العراق، وأخذوا يفرضون مسائل، ويضعون لها أحكاماً مما أثرى الفقه الإسلامي، ووفر على الخلف كثيراً من الجهاد، والبحث، والتحقيق وكان من نتيجة ذلك انقسام جماعين مجتهدين إلى أهل الحديث، وأهل رأي، إلا أنه حتى الآن لم تكن قواعد الاجتهاد قد تبلورت ولم يكن الفقه قد وصل إلى مرحلة لائقة من التقدم، والترتيب، والتدوين (1).

النتيجة:

تبيّن لنا مما مر أن أدلّة الأحكام في عهد التابعين كانت كتاب الله، وسّوتّ نبي، وآراء الصحابة، والاجتهاد بالرأي. والجدير بالذكر أن التابعين كانوا يأخذون بآراء الصحابة المجمّعة عليها، وغير المجمع عليها على أنها ستأجّل الإجماع؛ لأن الظهور أن الصحابي يؤمن قد سمع الحكم من الرسول (ص) أو سمعه ممن سمع به من (ص) وخصوصاً في الأمور التعابيّة التي لا يكون للاجتهاد بالرأي فيها مجال؛ لأن احتمال نسبتها إلى الرسول مقطوع به، إلا إذا خالف رأي الصحابي حديثاً صحيحاً للرسول (ص) فإنه لا يعتمد عليه حينئذ؛ لأن عدم احتمال نسبته إلى الرسول مقطوع به أيضاً.

(1) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 148.
قال الشيخ أبو زهير: «قوّر العلماء أن أحوال النبي (ص) وما ينسب إليه من أحكام أو فتاوى يؤخذ به، ويردّ قول الصحابي الذي يخالفه؛ لأنه لا يصح أن نأخذ بقول الصحابي، لا احتمال نسبته إلى النبي، وترك به قول النبي (ص) الثابت عنه من غير احتمال».

رابعاً - في عصر أئمة المذاهب

جاء دور أئمة الاجتهاد فوجدوا ثروة فوقية عظيمة. إذ هي نتاج عصرين وحصيلة اجتهاد جيلين، أصف إلى ذلك، أن السنة النبوية قد بدأ تصنيفها وتدوينها في هذا العصر، ثم تنقيتها من أحوال الصحابة والتابعين، وإفادها في كتاب عرف بالمسانيد، ومرت بمرحلة أخرى، هي فرثًا واختيار الصحيح منها، وتدوينه في كتاب من منها ما اقتصر على الصحيح، كصحيح البخاري ومسلم، ومنها ما جمع الصحيح، وغيره مع الإشارة إلى درجة الحديث، والذي حملهم على ذلك حاجتهم الشديدة إلى السنة فهي مصدر هام من مصادر التشريع، والعصر عصر تشريع واجتهاد، وأصبح من الصعب على أيّ مجتهد أن يلم بالسنة؛ لأن الرواة والحافظ من الصحابة والتابعين كانوا قد تفرقوا في الأرض، وأصبح لكل مصر علم لا يوجد عن غيرهم، وعمليّة الجمع والتصنيف خير مساعد ومعين لكل طالب علم ورائد اجتهاد.

وأمر آخر دفعهم إلى التعجيل بدراسة السنة، وتدوينها، وتنقيتها. هو كثرة وضع الأحاديث المكدّسة، وتجريّ كثير من الفرق الضيالة بالكتب على مقام النبوة.

1. تاريخ المذاهب الإسلامية، ج.2، ص.37.
2. لم أورد لبابي التابعين بحثًا؛ ونذكر لأنّ تاريخهم قد تصل بتاريخ أصحاب المذاهب، فقد كان شيوخ أبي حنيفة ومالك من التابعين.
أبلغت إلى أن هذا العصر، عصر تشريع واجتهاد، فهيه تم تقعيد القواعد، وتحديد أصول الاستنباط. وهو به عصر صناعة الفقه، وتقنيه. وضع مصطلحاته، وفيه دارت رحى معارك عنيفة، ومناظرات حادة ونزاع شديد بين حملة العلم حول أدلّة الأحكام، وقواعد أصول الفقه. وأهم ما دار حوله النزاع هو السنة، والإجماع، والرأي بشبهة.

السّنة:

كانت السّنة مصدراً رئيسيّاً للتشريع، في عهد الصحابة والتابعين، يلجأون إليها إذا لم يجدوا الحكم في الكتب، ويستعينون بها في فهم نصوصه. وفي هذا العصر ادّعى قوم (1) من المشكّعين - الذين لا هم لهم إلا إفساد الدّين، وتفريق كلمة المسلمين - أن الحجّة للكتاب وحده، دون السنة، وشرط آخرون لحجّة السنة مطابقّتها لنصّ قرآني، وأنّه فريق ثالث حجّة (أحاديث الآحاد) فقط، والغريب أنهم يحتجّون بالسّنة على إبطال السّنة (2).

ويدعون القرآن الذي يعتمدونه. قال تعالى: "وَمَا كَانَ الَّذِينَ آمَنُوا فَيُخْلِّصُونَ فَخْرَهُمْ وَمَا نَهَيْنَاهُمْ عَنِّهَا" (3).

والقول الأوّل باطل قطعاً، ويخرج صاحبه عن دائرة الإسلام، وأما

(1) ذهب الشيخ الخضير في كتابه تاريخ التشريع ص 187 إلى أنهم من معزّلة البصرة، ورجح ذلك الأستاذ عبد الحليم الجشّيدي في كتابه الإمام الشافعي ص 272، وذهب الشيخ أبو زهرة في كتابه الإمام الشافعي ص 218، إلى أنهم من الزنادقة وبعض الشاذّين من الخوارج وهو الراجح.

(2) ووضعوا هذا الحديث، ثم احتفظوا به وهو - ما أتاك عنّي فأعرضه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فيه لفظه، وإن خالف كتاب الله فلم يلفظ، وكيف خالف كتاب الله وهو هدلاني) قال (عبد الرحمن بن مهدي) وكان معاصرًا للشافعي (الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث) الإمام الشافعي للجشّيدي ص 295، ولأبي زهرة ص 218.

(3) سورة الحشر، الآية 7.
القولان الثاني والتالث فبطرق مما دل عليه القرآن، وأجمعت
عليه الأمة، مما دل عليه قريش الذي ملأ طبق الأرض علماً(1) وناصر
الستة، وملتزهما الذي لا ينحد منها، أن يفتتح حجاجهم، ويبطل دعاهم
بالمعقول والمنقول(2)، يعيد للستة مكانتها ودليلاتها، قال ابن حزم (لو أن
امرأة يقول - لا أقبل ما قال رسول الله لكان كافراً مشركاً كمن أنكر القرآن
أو شكر فيه ولا فرق(3).)

الاجماع:

وهو عبارة عن agreeing جميع مجهدي عصر من هذه الأمة، على
حكم واقعة من الوقائع.

عرفنا أن ما اتفق عليه الصحابة سمى إجماعاً، وأن التابعين اعتبروه
من أدلّة الأحكام وأصول الاستنباط، سواء أكان معناها مضموعاً من النبي
(ص) أو باجتهادهم، وفي هذا العصر وقع نزاع شديد حول ماهية
الاجماع، وعدد المجمعين، وفي إمكان وقوعه، فيما لم يعلم من الدين
بالضرورة، وفي إمكان معرفته والاطلاع عليه، وأخيراً في حجيته.
أنّا الإجماع على ما علم من الذين بالضرورة، الذي سماه الشافعي
علم العامة(4) كصوم رمضان، وفرضية الزكاة، وعدد ركعات
الصلاة... فهو متفق عليه؛ لأنه اعتمد محاكّ الكتاب، ومتوافر السنة.

(1) هذا مضموم حديث قبل إن الشافعي هو المقصود منه، وناصر السنة لقب به الشافعي
لدفاعه عن السنة، وعناصره لها.
(2) انظر مناظره معهم في كتاب جماعة العلم في الأم ج7، وانظر من أدلة على حجيته السنة
الرسالة، ص. 22، 32، 41، 198، 238، وانظر ردوده على منكري الحديث نفسه
المصدر، ص. 443، 446، 450، 471، وانظر: الإمام الشافعي للجندى، ص. 269.
(3) ولا يبي زهرة، ص. 230.
(4) الأحكام، ص. 384.
(4) انظر: الرسالة ص. 357.
وأما الإجماع على غير علم العائدة، فقد أثبته الأثرون، ونفاد الآقلون(1)، واختلف المثبتون في إمكان معرفته، والاطلاع عليه، فأثبته الأثرون أيضاً(2).

أما حجيته:

فقد أثبتها أكثر المسلمين، والظاهر أن أقوى الأدلّة على حججته، هو ما تضافر من روايات على هذه، عصمة الأمة من الخطأ. منها: قوله (ص): «لا تجمع أمّي على الضلالة»، «ولم يكن الله ليجمع أمّي على الضلالة»، وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمّي على الضلالة فأعطانيها»(3).

والجمهور على أن إجماع أهل المدينة، ليس بحججة خلافاً لمالك، ولا حجيّة في إجماع أهل الحرمين (مكة والمدينة)، ولا في إجماع أهل المسنود (البصرة والكوفة)، ولا في إجماع الشيخين (أبو بكر وعثمان)، وكذلك لا حجيّة في إجماع الخلفاء الأربعة، ولا في إجماع العترة؛ لأنهم بعض الأمم(4) والجمهور أيضاً على أن «الإجماع السكوني» ليس بحججة، خلافاً لأكثر أصحاب أبي جنينة وآخرين، لأنه لا ينسب لساكت قول، إذ السكوت كما يحتمل الرضا والموافقة على ما قبل، يحتتم أن يكون لأمر آخر كالخوف من الضرر، أو عدم الاجتهاد في المسألة، أو أنه لا زال في فترة التأمل والبحث، وغير ذلك من الاحتمالات التي لا يمكن معها القول ولا الظنّ بأن السكوت عن رضا أو موافقة، وأساس الإجماع كما عرفنا تحقق الاتفاق، والإلا فلا إجماع(5).

(1) انظر: الأحكام للأمدي ي. 1، ص. 101.
(2) المستوفي: ج. 1، ص. 111، والأحكام للأمدي، ج. 1، ص. 112.
(3) انظر: تفسير الترجمة، ج. 3، ص. 242، والأحكام، ص. 127.
(4) انظر: أرشاد الفحول، ص. 84، بالإضافة إلى المصادر السابقة.
(5)
ولا يخفى أنّ مَرَّة الإجماع إلى التقل أو العقل، حيث اتفق العلماء، على أنه لا بدّ له من سند سواءً كان نصًا أم رأياً.

الرأي:

ظلّ الرأي بمفهومه العام (1) وطريقة المتعددة، وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي، وكان العمل به مقيّداً في حال العوز الشديد، والضرورة الملحة فلم يكونوا - ره - يتوسعون في الرأي، وإنّما كانوا يلجأون إليه؛ إذا حزبهم أمر أو نزل بهم بلاء. ولم يجدوا نصًا في الكتاب والسنة وفي هذا العصر - وهو عصر تقنين وتدوين واجتهاد - حصر الاجتهاد بالرأي في أصول محددة، وقواعد مضبوطة، كان أُشُهرها وأَعْمَلَها نفعًا «القياس»، وبدأ أصبحت أدلة الأحكام إنّما نصوصاً وإما حملًا عليها.

إلا أنّهم اختالفوا في مقدار أخذهم بالقياس كما وكيفاً.

أبو حنيفة:

رض - توسّع في الأخذ به، لقلّة ما صحّ عنه من السنن، مما حدا بخصومه - ولا سيّما الشيعة منهم، لتواجهم في الكوفة مقر الإمام أبي حنيفة، أن يقّرموه بالغلالاة، والإفراط في الاعتماد على القياس، ورد النصوص بحجّة أنها ضعيفة، رغم أنه لم يثبت ضعفها، ولا وضعها.

وكان - رحمة الله - لا يحجج عن القياس إلاّ إذا رآه قبيحاً، فكان حينئذ يستحبين.

(1) وهو على ما يظهر من فتاوهم: أخذ الحكم من علل النصوص لا من دلالاتها اللفظية وعرف ابن القيم الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين بأنه: ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأماتات الشافعية، ص 76 لأبي زهرة وعرفه ابن حزم في إبطال القياس، ص 4 بأنه (الحكم في الدين بغير نص، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل).
والاستحسان:
هو ترك القياس، والرجوع لأثر، أو أصل عام، أو إجماع، أو ضرورة.

والإمام مالك:
(رض) أخذ بالقياس مقتضاً، ولكن للاستحسان مقام رفع عنده;
إذ هو "تسعة أعشار العلم". وللمصلحة المرسلة، وهي التي لم تشهد لها
نص خاص، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء حظ مكن عنده.
وفي رأي أن الاستحسان والمصلحة، عود على الرأي، بمفهومه
العام، الذي أثر عن الصحابة العمل به.

والإمام أحمد:
(رض) كان إلى الأثر أميل، فهو رجل أثر وصاحب حديث، ومع
ذلك أخذ بالقياس مقتضاً أيضاً واعتبره من مصادر الأحكام. وروي عنه
أنه قال (لا يستغني أحد عن القياس)\(^1\).

والإمام الذي التزم الحصر السابق بحق، وذهب إلى أن الاجتهاد
والقياس تجسيد لمعنى واحد\(^2\)، هو مؤسس الأصول ومفهوم القواعد
(الشافعي) ثم إن رده ما عداه من طريق ووسائل، إذ جعل الاستحسان
تشريعاً في الدين، وقولاً بالهوى والتشهي\(^3\). ورأيه في المصالح
المرسى لا يختلف عن رأيه في الاستحسان\(^4\). وفي الاتجاه المضاد نجد
الإمام داوود الظاهري يبطل القياس بالكليئة، ويحرم العمل به، ويغيره من
مصلحة واستحسان، ويقصر الأدلة على التصوص\(^5\).

\(^1\) شرح الكوكب المثير، ص.287، وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص.339.
\(^2\) انظر: الرسالة، ص.477.
\(^3\) انظر: المصدر نفسه، ص.507، والإمام الشافعي لأبي زهيرة، ص.293.
\(^4\) انظر: ملخص أبطال الرأي، وأول ج.7، من الأحكام لأب حزم.
نتيجة:

تبين لنا ممّا مرّ أن أدلّة الأحكام في عصر الاجتهاد، والتي اتفق عليها أئمة المذاهب الأربعة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وبيجان تلك الأدلة المتنقّفة عليها، عرفت أدلّة أخرى، كانت موضوع نزاع شديد أهمّها: المصالح المُرسلة، والاستحسان، وفتوى الصحابي، والذرائع، وشروع من قبلنا.

خاتمة

وفي خطّام بحثنا لأدلّة الأحكام الشرعية الفرعية عند أهل السنة والجماعة، منذ فجر الإسلام حتّى عصر الأئمة المجتهدين، والتي استمرّ العمل بها حتّى عصرنا هذا، نستطيع أن نقرّر عدد أمور.

الأمر الأول: إنّ الزّأي بمفهومه العامّ ظلّ معمولاً به، أيضاً عند كثير من المجتهدين، والذي أثر عن الصحابة والتابعين العمل به، هو كما عرفه ابن القيم: "ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلبة لمعرفة وجه الصواب ممّا يتعرض فيه الأمّارات، أو هو "أخذ الحكم من عقل التّوصّف لا من دلائله اللّفظية".

الأمر الثاني: إنّ محاولة تقنين الزّأي، وحصره فيما له أصل معين يرجع إليه، التي ظهرت في عصر أئمة الاجتهاد، والتي نادي بها الإمام الشافعي لم ينتمي بها كلّ المجتهدين، بل بقي للزّأي المطلق مجاله، تحت مصطلحات جديدة كالّمصالح المُرسطة، والاستحسان، والذرائع.

الأمر الثالث:

إنّ أدلّة الأحكام ترجع إلى أمرين، النص والزّأي، وإن شئت فقل النّتقل والعقل.

أما الأمر الأول: فالكتاب والسنة، ويلحق به الإجماع، ومذهب
الصحابي، وشرع من قبلنا. لأن ذلك راجع إلى التعبد بأمر منقول
صرف(1).

وأمام الأمر الثاني: فالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

الأمر الرابع: كما يستدل بالبراهين العقلية على الحقائق العلمية،
المعارف الدينية، يضاف بها الاستدلال على الأحكام الشرعية الفرعيّة.
قال الغزالي «لا أدعي آتي أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها أيضاً
العلوم الحسابية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية»(2).

والمقرّن الكريم، ظلّ بهذه البراهين العقلية، قال تعالى في معرض
الاستدلال على وحدانيته: «إِنَّكَ فِي هَٰذَا لَظُلُفٌ لَّنَفْسِنَا»(3).

وقال الرسول الكريم: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام».

عرف هذا عند الأصوليين باسم «الاستدلال»، وهو لغة: طلب
الدليل واصطلاحاً: «إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس
شرعي»(4).

والاستدلال: يكون بالأدلة النظرية كالقياس المنطقي،
والاستصحاب العقلي وهو النظم بدليل عقلي؛ كاستصحاب حال
البراءة، والتلازم بين الحكمين من غير تعيين علة، وزاد البعض
الاستحسان، والمصالح المرسلة(5).

(1) انظر المواقفات للشاطبي، ج. 3، ص. 21، وأصول القضة للخضري، ص. 228.
(2) الفقه المبسط، ص. 82.
(3) سورة الأنبياء، الآية: 22.
(4) شرح الكوكب المنير ص. 382، وانظر التمهيد للباقلاطي، ص. 11، والأحكام
للآمدي، ج. 3، ص. 119.
قال الشيخ تقي الدين (الفلتوني): «الاستدلال» من جملة الطرق المفيدة للأحكام. وقال الباقلاني: «وقد يسمى ذلك أيضاً ديلةً، ودلاله مجازاً، وأتساعاً لما بينهما من التثليغ».

الأمر الخامس: لا يخفى أن العقل مئاط التكليف، وبه يثاب المرء ويعاقب وإن من لا عقل له لا حرج عليه، ولا تكليف.

وعليه: فمن الواضح عدم منافاة الأدلّة الشرعية لقضايا العقول لأنها لو نافتها لم تكن أدلّة للعباد على حكم شرعي، فلو أنها قورت ما لا يقبل العقل السليم، لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق أو لا بالحال، ولكن لزوم التكليف على العاقل أشدّ من لزومه على غيره كالمعتعد، والمصغير، والنائم.

الأمر السادس: إن الأدلّة النظرية راجعة بووجه من الوجوه إلى الأدلّة النقلية، لأنه إدرادات العقل متوافقة على النقل، لاعتمادها وإثباتها، فالعقل المجهر لا يحلّل، ولا يحجّر، ولا يثبت حكماً شرعياً; وإنما هو مئاط التكليف، وأشبه ما يكون بجهاز استقبال، مهمته تحليل النصوص، والتعرف على مقاصدها، وتفهّم أهدافها ومراحتها، وتقرير أواهرها، وتعقل مبادئها. قال ابن حزم: «إن العقل إثما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدل به على حقائق كميات الأمور الكائنات، وتميز الحال منها». وقال الشاطبي: «لو جاز أنظر: مباني الوصول، ص. 152، وينير التحرير، ج. 1، ص. 34، وشرح الكوكب المثير، ص. 380، وإرشاد الفحول، ص. 236، والأحكام للآدمي، ص. 123، للمهيد للباقلاني، ص. 14.

(1) أنظر: المواقيط، ج. 3، ص. 13، وأصول الفقه للخضري، ص. 325.

(2) أنظر: المواقيط، ج. 1، ص. 27، والمواقف، ج. 1، ص. 13.

(3) المصدر نفسه.
للعقل تخطّي مأخوذ النقل، لجاز أبطال الشريعة بالعقل، وهذا باطل.

وقال الغزالي: «إِيَّاكِمْ أَن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعًا ورديفًا»(2).

(1) المواقف، ج. 3، ص. 13، ومقال الشيخ علي الخفيف في مجلة الوعي الإسلامي عدد 47/1388هـ.
(2) القسطاس المستقيم، ص. 101.
المبحث الثاني

في أدلة الأحكام الشرعية عند الشيعة

أولاً: في عصر النص.
ثانياً: في عصر الاجتهاد.
المبحث الثاني

في أدلّة الأحكام الشرعية عند الشيعة (1)

أولاً: في عصر النص

بدأ عصر النص ببعثة الرسول (ص) ويتتى بِغيّة الإمام الثاني عشر، حوالي 329 هـ (2). ويمكن النظر في أدلّة الأحكام في هذا العصر في عهدين: - عهد الرسول (ص) وعهد الأئمة (رض).

المقصود بلفظ الشيعة حيث أطلقت في هذا البحث، هم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية.

ولكذا إذا وردت كلمة الإمامية بمفردها، فإننا أعني بها الاثنا عشرية فقط، وعند التعبير عن رأي إحدى فرق التشيع الأخرى، فسأذكرها باسمها المعمّر كالزيدية والإمامة. ومن المعروف أنّ المعتزلة بطقت عليهم "أهل العدل والتحريد"، ولكن نظراً لتكرب وجهات النظر بينهم وبين الشيعة في الباحثة العقلية والكلامية، وقولهم جميعاً بجواب "العدل الإلهي"، بناءً على نظرية الخُسّ والقُبّ فقد شملهم هذا اللفظ. وأصبحت كلمة العدلية، يعني بها "المعتزلة والشيعة". لذلك فقد أطلق كلمة العدلية على الفريقين ما دام الرأي متحداً، وإلاّ احتفظت كلّ فرقة باسمها المميزّ تعاباً لاحتفاظها برأيها.

توفي الإمام الحادي عشر الحسن العسكري عام 260 ه وتولى الإمامية من بعده، ابنه محمد المهدي) وعمره خمس سنوات، إذ كان ميلاده ليلة النصف من شعبان، 252 هـ. وفي سنة 266 ه دخل سرباب دارهم في (سرّ من رأى) وأمّه تنظر إليه، ثمّ احتجب عن الأعيين إلى 329 ه ونسمى هذه الفترة (بالقبيّة الصغريّة). وقد عهد بالحكم وإدارة شؤون الطائفة إلى أربعة من أتباعه سبأوا (الوكلاء الأربعة) كانوا سفراء بينه وبين أتباعه. ويفال

إنه كان يتصل بهم خلال الغيبة وهم:

65
عهد الرسول (ص)

لا خلاف بين المسلمين في أن الرسول (ص) هو مبلغ الشرعية، ومبين الأحكام، وأنه المرجع في حياته، وأن سنته حجة بعد مماته بإجماع الأئمة، وإن حلل محمد خلال إلى يوم القيامة وحرام عليه يوم القيامة.(1)

كما لا خلاف بين المسلمين في شمول الشرعية لكل أعمال الإنسان وصلاحتها لكل زمان ومكان، قال الشيخ كاشف الغطاء: "إن الله في كل واقعة حكماً. . وما من عمل من أعمال المكلفين من حركة أو سكون

= 1 - أبو عمر عثمان بن سعيد بن عمر العمري الأصلي.
= 2 - ابنه محمد بن عثمان بن سعيد المنوخي 304ه.
= 3 - أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بكر البغدادي، المنوخي 326ه.
= 4 - أبو الحسن علي بن محمد السمري المنوخي 329ه.

ثم بدأت (الغية الكبرى) وهي من سنة 329ه، ويعتقد الشيعة ببقائه حيًا إلى اليوم، وأنه (المهدي المنتظر) وصرح في آخر الزمان (ليملا الأرض قسطاً وعدلًا بعدما ملكت ظلماً وجورًا)، انظر في ذلك كتاب الغيبة للطروسي، ص.3، والإمام الماهي ليلى دخيل ص.8، وتاريخ العلويين، ص.179، وأصول الاستنباط، ص.16، وعقيدتنا في الإمام الصادق ص.306، وعقائد الإمامية، ص.77، وهذه بعض عبارته يقول ص.79 (ولا يخلو من أن تكون حيًا وبقائه هذه المدة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له، ليست هي بأعظم من معجزة أن يكون إمامًا للخلوق، وهو ابن خمس سنين) ويقول في ص.77، (إن البداية بظهور المهدي من ولد فاطمة في آخر الزمان يلما الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجورًا ثابتة عن النبي - ص. - بالتواتر وسجلها المسلمون جميعًا). فيما رويه من الحديث عنه على اختلاف مشاريعهم. وانظر نظر هذا الكلام في أصول الشيعة وأصولها ص.107، وانظر باب الغيبة من الشافعي في أصول الكافي، ج1، ص.394، وهذه إحدى رواياته ج1، ص.403 - (أخبرنا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن محبوب عن عمırım قال - قال أبو عبد الله (القلثيم) (ع) غيثان إحدامها قصيرة، والأخرى طويلة، الغيبة الأولى لا تعلم بمكانتها فيها إلا خاصًا شيعته، والأخرى لا تعلم بمكانتها إلا خاصًا موالاه).

(1) وهو مضمون حديث رواه الكابي في كتاب فضل العلم من أصوله، ج.2، ص.126.

66
إلاّ والله في حكم(1). وأنّ كتاب الله المنزل على رسوله الأمين والمدّوّن بين الدقّين - بدون أن يزيد فيه حرف أو ينقص (2) هو حجّة الحجّاج:

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص. 112، وانظر باب الرد إلى الكتاب والسنة، وأنّه ليس شيء من الحرام والحلال وجميع ما يحتاجه الناس إلاّ وقّ رفاه في كتاب أو سنة، الشافي في أصول الكافي، ج. 2، ص. 130.

(2) أدعى الإجماع على ذلك، كلّ من: الشريف المرتضى والشيخ المعيد، والشيخ البهائي والشيخ الطوسي، قال في كتابه البيان (وأنا الكلام في زيادة ونقصان فمّا لا بليغ به؛ فإنّ الزيادة فيه مجمعة على بطلانه، وأنّ النقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الألباق بالصحيح من مذهبنا) عن محاورات في أصول الفقه الجعفري ص. 92، وانظر البيان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 252/291. وقال العلامة في (عقدتنا في الإمام الصادق، ص. 161، أجمعنا كلمة علمائنا خصوصاً المحققين منهم على عدم النقص والزيادة فيه) أما دعوى النقص (فإنّه قول شاذ لا يعّب به لمخالفته لما أجمعنا عليه الأئمة من عدم دخول النقص على القرآن)، وقال المحققين الخواصي في البيان (وأدعى الإجماع جماعة كثيرون على عدم النقص في القرآن، وأنّ مجموع ما بين الدقّين كلّه من القرآن) وقال الشيخ المعرب في (عقدائد الإمامية)، ص. 59، (وهذا الذي بيدننا تلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مختصر أو مغالط أو مشتبه، وكلهم على غير هدى).

وأرى أنّ دام المعتمدون عن علماء الطائفة يذهبون إلى أنه لا يدلي ولا تحريف ولا نقص ولا زيادة في كتاب الله أن تكفي بذلك، ولا داعي لترديد بعض الآراء الشاذة وذكر الروايات الواهبة والموضوعة في ذلك.

وأحب أن أقول: إنّ محاولة البعض الاستدلال عن تلك الروايات، بأنّها نقص من القرآن، لا يصح في حقيقته، ولا يخلّ في معه. لأنّه كان من باب التفسير كحدّ فاسدة الأمة من آل البيت. أو ادعاء أنّ النقص إنما هو في التأويل لا في التنزيل، أو ادعاء أنّ نقصاً من التنزيل كان من قبل التفسير للقرآن، وليس من القرآن نفسه. أحبّ أن أقول: إنّ هذه الاعتقادات لا تؤدي إلى هذا القول في النقص، ولا تتفق نظراً على من أدعى النقص في كتاب الله ولا تنفع التهمة عنّ ادعاء النقص من الشيعة، بالإضافة إلى مخالفتها لإجماع المحققين منهم، وإجماع مجهدي المذاهب الإسلامية كافة، وللنصوص القرآن الكريم (إِنَّهُ رَبِّكَ الْدۡنَّارُ وَلَّنَ لَّهُ مُعۡتَطِيٌّ) انظر في ذلك البيان في تفسير القرآن، ص. 250. دراسات في الأصولية العملية، ج. 3، ص. 82، عقدتنا في الإمام الصادق، ص. 161، عقدائد الإمامية، ص. 59، الأصول العامة، ص. 100، ومحاورات في أصول الفقه الجعفري، ص. 87، وال�ام الصادق، ص. 321. ومع أبي زهرة في الإمام
ومن مصدر الشريعة الأول، وما عداه من أدلة، فإليه تنتهي.

وهنا أمران لا بد من بحثهما لما لهما من أثر بالغ فيما بعد.

الأمر الأول: تقرير مبدأ الاجتهاد


الصادق ص 206 وهذه عبارته: (الإمامية يردون ما يخالف القرآن، ويضرون روابط النقص عرض الحائط) وانظر مقالات الإسلاميين للأشرعي، ج.1، ص.115 حيث ذكر قول الروافض في القرآن هل زيد فيه أو نقص منه - (المقدمة الثالثة منهم، وهم الفائتون بالاعتزاز والإمامة، ويزعمون أن القرآن ما نقص منه، ولا زيد فيه، وإنه على ما أنزل الله على نبيه - ص.) - لم يغير ولم يبدل ولا زال عامما كان عليه.

1. أصل الشيعة وأصولها، ص.114.
2. مقدمة النص والاجتهاد، ص.71.
3. مبادئ الوصول، ص.17.
4. تهذيب الوصول، ص.100 وانظر: عدة الأصول، ص.116.
وعلى تقدير وقوعهم فإنّهم لا يجوزون الخطأ عليه؛ لأنه معصوم عن الخطأ عمداً ونسبةً؛ ولأنّه لو جاز ذلك لم يبق وثوق بأوامره ونواهيه.
قال المحقّق الحلبي: "هل يجوز أن يكون النبي مثبّداً باستدراج الأحكام الشرعية بالطرق النظرية الشرعية عدا القياس؟ لا نمنع من جوازه، وإن كنا لا نعلم وقوعه، وعلى هذا التقدير فهـل يجوز أن يخطئ في اجتهاده؟ الحقّ إنه لا يجوز".(1)

الأمر الثاني: إيداع الشريعة أو خزن العلم
من أجل توضيح هذه النظرية العامة، والتي تعتبر الدعامة الأولى للمذهب، وأساسه المتين، والتي حرص الشيعة في كل عصر ومصر على تجلّيها، وسوق الأدلّة عليها حتى أصبّته من بديهيات المذهب وضرورة الناس عندهم. تساءل: هل بلغ الرسول (ص) كل ما لديه من علوم ووحى مما يتعلق بيان الشريعة لأصحاب العلماء الحاقين به؟! ليتولّوا من بعده عملية التبليغ والتعليم والنشر، أو أنه (ص) أظهر جزءاً فقط حسب وقوع الحوادث، ونزول البلاء في عصره، وكتم الباقيء عن الأمة، لكتبه (ص) أودعه أحد صحابه، ليتابع مهمة تبليغ الرسالة وبيان الأحكام، واكمال الشريعة، وتطوّرها بما يتفق ومبدأ عموم الشريعة وشمولها؟

أجمع الشيعة على الثاني وذهبوا إلى أن جميع علوم الشريعة، وكل ما أفاده النبي من العلوم قد تعلّمها منه علي (رض) وأن النبي (ص) أودع لديه كافّة الأحكام وعلوم الإسلام، فأظهر منها جزءاً في حياته - حسب الحاجة - ثم أودع الباقيء إلى من سليمه من أبنائه المعصومين. وهكذا كل إمام يودع ما تبقى لديه من علم ويبيان إلى الإمام الذي يليه. قال الشيخ آل كافش الغطاء: "إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام.

(1) مخارج الأصول، ص١١٨.
وكتمان جملة، ولكنه - سلام الله عليه - أودعنا عند أوصياته كل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة من عام مخصص، أو مطلق أو مقيّد، أو مُجمل مبين إلى أمثال ذلك. فقد يذكر النبي عامًا ويدكر مخصصه بعد برهة حياته وقد لا يذكره أصلاً بل يدوه عند وصيته إلى وفاته.

وقال الشيخ بحر العلوم: «لمَّا كان الكتاب العزيز متكفلًا للقواعد العامة دون الذُّخول في تفصيلاتها، احتاجوا إلى ستة النبي، وسائة لم يكمل بها التشريع؛ لأن كثيراً من الحوادث المستجدة لم تكن على عهده (ص) احتاج أن يدخِّل علمها عند أوصياته، ليؤدِّوها عنه في أوقاتها».

وقال صاحب حقائق الأصول: «إن الأحكام صدرت من الله تعالى جميعاً ونزلت على رسوله وهو بلغ إلى أوصياته، وهم بلغوا إليه».

وقال صاحب الفصول: «ثبت عندها بالأخبر والآثار من أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً بليته النبيّ (ص) وليته النبي لأوصياته، فالأحكام كله مقرّرة عندهم مخزونة لديهم».

ومفترض هذه النظرية إن كتاب الله وستة نبى غير كافيين في التشريع ولا وافيين بالبيان.

ومن هنا قال بعضهم إن علماء السنة إنما لجأوا إلى التوسع في الاجتهاد؛ لأنهم اكتفوا بكتاب الله وستة نبى وهما على حد تعبر بعض الشيعة لا يفيان إلا بجزء بسيط من البيان. يقول الشيخ بابر الصدر: «وقد

(1) أصل الشيعة وأصولها ص.112. وانظر: عقيدتنا في الإمام، ص.76، والعقيدة والشريعة، ص.175، 189.
(2) مصائب الأصول، ص.4.
(3) المقام الثالث من الأدلة العقلية (غير مرقم الصفحات).
(4) الفصول، ص.339.
ساعد على شيوع هذه الفكرة في صفوف فقهاء العامة (أهل السنة)، اتجاه المذهب الشافعي، إذ كانوا يعتبرون أنَّ البيان الشرعي يمثل في الكتاب والسنة النبوية، المأثورة عن الرسول (ص) فقط ولما كان هذا لا يفي إلا بجزء من حاجات الاستنباط، اتجهوا إلى علاج الموقف وإشاعُ هذه الحاجات عن طريق تطبيق العقل، والمناداة بمبدأ الاجتهاد(1).

وقد وضح لنا أن العلماء السنة لا يقولون بهذه النظرية، وفي نفس الوقت يذهبون إلى استقلال الكتاب والسنة النبوية في بيان الشريعة، ويقولون باشتمالها على أحكام لكل ما ينزل بالإنسان. قال الإمام الشافعي: "فليسَ تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"(2) وكيف يدعى مسلم النقص في البيان الشرعي؟ والله تعالى يقول: "وَرَزْنَا عَلَيْكُمْ آثَارَ الْكِتَابِ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَكُلِّ شَيْءٍ"(3). ومثل الشريعة يقول: "تركت فيكم ما أن تمسكم به لن تضلوا بعيدا أبدا كتاب الله وستني". ومع نفي علماء السنة لهذه النظرية، فإنهم يعرفون لعلي بن أبي طالب والسبطين قدرهم لأنهم من فقهاء الصحابة، وجمهور أهل السنة يرون أراء فقهاء الصحابة حجة بشروط معينة، إذ الظاهرة، أنهم سمعوها من الرسول (ص) أمام التابعون ومن بعدهم من أمثال آل البيت، فهم في نظر أهل السنة مجهدون كباقي المجتهدين من أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي ولا حجة في قول أحد منهم.

والنظر لأهمية هذه النظرية وخطورتها لدى الشيعة، نسوق أهم أدلةهم عليها.

المعالم الجديدة، ص. 37، وانظر: مصايب الأصول، ص. 4.
الرسالة، ص. 20.
سورة النحل، الآية: 89.
1 - قال رسول الله (ص): «يا أبنها الناس إنك تركت فتكلم ما رن أخذت به لن تضلوا كتاب الله وعترتي».

وقال (ص): «أنا مدينة العلم، وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب».

وقال: «ما علمت شيئا إلا علمنه عليا».

وقال (ص): «علي باب علمي، وبين من بعدي لأنتني ما أرسلت به».

2 - وقال الإمام علي (رض) في إحدى خطبه: «وأعلمو أنكم لن تعرفوا الْرَّبُّد حتَّى تعرفوا الذي تركه، ولن تأخذوا بمثاقك الكتاب حتَّى تعرفوا الذي نقضه، ولن يمسكون به حتَّى تعرفوا الذي نبذه، فالتمسوا ذلك من عند أهله».

و قال في خطبة أخرى: «نحن شجرة النبوة، ومخطّة الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعاذن العلم».

وقال: «نحن خيران علم الله، ونحن تراجعة وحي الله، نحن الحَجّة على من دون السماء ومن فوق الأرض».

3 - قال الإمام الصادق: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث

(1) كنز العمال، ج.1، ص. 44 عن المراجعات ص. 41، وتوضيح المراد، ص. 677.
(2) غاية المرام عن مناقب ابن المعازلي، الباب (25) عن أصول الاستنباط، ص. 271.
(3) كنز العمال، ج.1، ص. 156 عن المراجعات ص. 272.
(4) نهج البلاغة، ج. 2، ص. 43 من الخطبة رقم 143 عن المراجعات، ص. 172.
(5) نهج البلاغة، ج. 1، ص. 201 خطبة رقم 101 عن المراجعات، وانظر الشافعي في أصول الكافي، ج. 3، ص. 162.
(6) الكافي، ج. 1، ص. 91 عن الإمام الصادق 194، وانظر: الشافعي، في أصول الكافي، ج. 3، ص. 162.
الحَدِيثُ، وحديث جدٍ حديث الحسن، وحديث الحسن حديث حديث.
حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين.
حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله. (1)

هذه الأحاديث وكلها جاء في معناها من آثار لا تخرج في نظر أهل السنة والجماعة من نوعين:

1- غاية ما يدل عليه هذا النوع هو بيان مزيد فضلهم في شرح وبيان دين الله، والاجتهاد في أحكامه، وإنهم أهل للاقتفاء بهم، وليس فيها دلالة قطعية على أن أقوالهم سنن يجب العمل بها كسنة النبي (ص) قال الشوكاني: (واستدلالنا بأحاديث كثيرة جداً تشتمل على مزيد شرفهم، وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجّة قولهم). (2)

2- يناظرون في نبؤته، ولا سيما أن بعضه معارض بالروايات الصحيحة، التي اعتمدتها أهل السنة كقوله (ص) «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدد أبداً كتاب الله وسنتي». (3)

(1) الشافعي في أصول الكافي، كتاب فضل العلم، ج. 1، ص. 103.
(2) إرشاد الفتحول، ص. 83.
(3) ومنه يبطل ما ذهب إليه الشيعة في هذا الأمر الخطير ما يأتي:

1- قال تعالى: «أتاكم أمواتن لكم و نيركم وأنتَ عَلَّمتَ عِنْدَ اللَّهِ وَهُوَ عِلِيمٌ خَبِيرٌ» (المائدة: 3).

وجه الاستدلال: إن الخطاب إلى المسلمين جمعاً، والامتثال عليهم بإكمال الدين يستلزم بيانه لهم. لا كتمان شيء من عنهم، وبيانه فقط لأل بيه عليهم الصلاة والسلام.

2- قال تعالى: «يا أبَا بِرَمُوجَةَ بِنَّةَ مَآ أَرْبَأْ إِلَّيْكَ مِنْ دِينٍ» (المائدة: 67).

وجه الاستدلال: جلب أن يكون إلى الكافر. دون اختصاص أحد بشيء من التلبين دون الآخرين، وهذا هو الذي وقع من التلبين العام، والله الحمد والمنة.

3- قال تعالى: «وَأَزَلْتُ إِلَيْهِمْ الْيَهْدَىَّ بِغَيْرِ إِلَيْهِمَا مَا تَأَرَّكُ إِلَيْهِمْ» (النحل: 44).
أما ما صح من روايهم عن رسول الله (ص) فلا نزاع في حجيته.
ومن البديهي أن نقول إنه لا حجة لأحد في عهد الرسول (ص) سوى قوله وفعله وقراءته وكتاب الله، المبلي إلى إينا بكم، وهو المدعو بين الدمتين.

عهد الأئمة(1):

عرفنا أن الشيعة ذهبوا إلى أن الرسول (ص) أودع قبل أن ينتقل إلى جوار ربِه، كافة علوم الدين وأحكام الشريعة. عن الإمام علي (ع) وهو

وجه الاستدلال: إن التنصيل للناس، والبيان للناس، وليس فرد أو طائفة منهم،
ولو كانوا أهل بيت - رض -
4 - ليس كل المقول على أنَّ الشيعة بيعى بالحوادث والوقائع المستندة، بل يدل وجود الاختلاف عندهم في مسائل كثيرة جداً، ويجب ان يكون القول بعدم وقفاً لشريعة وتماميتها للواقع والآحاد، حتى لو قالنا بأن مسائل الأئمة تعتبر جزءاً من الشريعة المنزلة وأيضاً يؤكد إلى وجودهم فيما فروا منه، وانتقدوا غيرهم عليه. فيكون القول بوفاة القرآن والسنة النبوية الكريمة لجميع الأحداث ص. واحة.
أو دلالة القول السديد الصحيح.

(1) الإمام رئيسي عامة في الدين والدنيا نبأ عن النبي - ص. - قال العلامة الحلي: الإمام رئيسي عامة في أمور الدين والدنيا لشخص نبأ عن النبي - ص. - توضيح المreader ج. 2. ص. 672. الإمام من أصول الدين عن الشيعة فهي ص. نز النبوة؛ لأن ما حصل بها من الأعراض يحصل بالإمام، ونصب الإمام واجب على الله تعالى؛ لأنه من باب اللطف وكُل لطف
وأصبح عليه تعالى، ولا بد أن يعرفه، وينص عليه شخصية وواصفاته بواسطة النبي، حتى يمكن الناس من طاعته وتباهه، والإمام معصوم عن الخطأ عمداً وسهو؛ لأنه خازن الشعر وحافظه، ويُلمح أن الشعر ينبغي أن يكون معصوماً.
ويعتقد الشيعة أن المنصوص عليه بالإمام، والنصيحة هو علي بن أبي طالب - كرم - ثم أحد عشر من ذريته، قال الشيخ الشيرازي في القول السديد في شرح التجريب ص. 349، (الإمام بلا فصل بعد النبي - ص. - هو علي بن أبي طالب - ص. - مَثْل الله عليه). وانظر: كشف النجوم في شرح تجريد الاعتقاد للحلي، وهذه بعض من عباراته ص. 283 (قال الإمام أن نصبه واجب على الله تعالى).
وفي ص. 284 (قول: ذهبت الإمامية والإسلامية إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً) وفي ص. 288 (أقول ذهبت الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه).
بدركه أودعها للإمام الحسن...، وهكذا إلى الإمام الثاني عشر، ثم ورثها علماء الطائفة، وهنا أمور لا بد من بيان وجهة نظر الإمامية فيها.

الأمر الأول:

يؤكد الإمامية على أن الإمام ليس مجتهدًا كباقي المجتهدين، وأنه لا يكتسب العلم والمعرفة كغيره من العلماء عن طريق النظر، والكتب، والشيوخ، بل يكتسب المعارف والأحكام الشرعية إذا عن طريق النبي، وإمامًا عن طريق الإمام الذي قبله، وإمامًا عن طريق الإلهام.

قال الكليني: "إن الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا علموا" (1). وقال الشيخ المظفر: "لا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما وانظر عقائد الإمامية وهذه بعض عباراته قال في ص 65 (نعتقد أن الإمامية، أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها). كما نعتقد إنها كالثوب لطف من الله تعالى) وفي ص 66 (إن الإمامية لا تكون، إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي، أو لسان الإمام الذي قبله.

والتأمئة المنصوص عليها عند الإمامية أثنا عشر أسماً وأهم:

اسم الإمام

كثرة

لبقة

المرتضى

أبو الحسن

23 هـ - 40 هـ

1 - علي بن أبي طالب

الزكية

أبو محمد

2 هـ - 50 هـ

2 - الحسن بن علي

الشهيد

أبو عبذ الله

3 هـ - 61 هـ

3 - الحسين بن علي

زين العابدين

أبو محمد

38 هـ - 95 هـ

4 - علي بن الحسين

الباقر

أبو جعفر

57 هـ - 114 هـ

5 - محمد بن علي

الصادق

أبو عبد الله

83 هـ - 148 هـ

6 - جعفر بن محمد

الكاظم

أبو إبراهيم

128 هـ - 183 هـ

7 - موسى بن جعفر

الرضأ

أبي موسى

148 هـ - 203 هـ

8 - علي بن موسى

الجواهر

أبو جعفر

195 هـ - 220 هـ

9 - محمد بن علي

الهادي

أبو الحسن

212 هـ - 254 هـ

10 - علي بن محمد

السياسي

أبو محمد

232 هـ - 260 هـ

11 - الحسن بن علي

المهدي

أبي القاسم

256 هـ - 1000 هـ

12 - محمد بن الحسن

(1) كتاب الحجة من أصول الكافي، ج 3، ص 231.
هي وذلك عن طريق الإلهام كالنبي عن طريق الروحي أو عن طريق التلقي من المعصوم قبله\(^1\).

الأمر الثاني:

إنّ الأمنة لاحظوا مبدأ عموم الشريعة وشمولها، فأصلوا الأصول، وقعدوا القواعد، ودعوا أتباعهم ومرتديهم إلى الاجتهاد أثناء البعد عنهم وأثناء الغيبة.

روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله أنه قال: (إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا)\(^2\) وروى أحمد بن أبي نصر عن الرّضا أنه قال: (عليكم إلقاء الأصول وعليكم التفريع)\(^3\).

ومن الأصول التي ألقوها: «عُلِيَّة الإباحة، وأُصَلَّى الْبَرَاءة»، و«عُلِيَّة الصحتة» و« Đoمن القواعد التي وضعوها: «قاعدة اليد»\(^5\)، وقاعدة الفراعة»، وقاعدة التخمير بين المتعارضين\(^6\).

الأمر الثالث

إنّ الشيعة كانوا إذا عرضوا لهم أمر أو نزل بهم بلاء، عرضوه أولاً على كتاب الله، فإن لم يجدوا فيه الحكم، عرضوه على سنة النبي (ص) فإن لم يجدوا...، عرضوه على الإمام وقوله الفصل والحكم، فإن كانوا بعيدين عنه راجعوا أقواله، وتتبعوا أفعاله وتقريراته، فإن لم يجدوا

\(^1\) عقائد الإمامية، ص. 67.
\(^2\) عقيدةنا في الإمام الصادق، ص. 298.
\(^3\) المصدر نفسه.
\(^4\) المصدر نفسه.
\(^5\) قاعدة اليد: هي الحكم بمكلفيّة شيء، لشخص شرعاً، وتربيب آثار الملكية له، مع الشك فيها. وكونه مسلطاً عليه، ومتصرفًا فيه خارجاً.
\(^6\) عقيدةنا في الإمام الصادق، ص. 298.
ضالّتهم لجوا إلى الاجتهاد. قال الشيخ علي نقي الحيدري: (أنا فقهاء
الشيعة فإنّهم كانوا يرتوون في تلك العصور فيما لم يجدوه في الكتاب
والأحاديث النبوية، من مناهل علوم أئمة أهل البيت.

النتيجة - نستخلص مما حدّد عدّة نتائج:

الأولى: إنّ الإماميّة يذهبون إلى الأئمّة (رض) بعد وفاة النبي (ص)
كانوا هم المصدر والمرجع في تفهم أسرار القرآن، وتحري أحكام
الشريعة، وسائر العلوم والفنون، وإن أواخرهم ونواههم، وأعمالهم
وتقريراتهم حيحّة؛ لأنها تمام الشرع وصنوّ الستة بل إنها هي (فلا إمامة
استمرار للنبويّة(1).

وعليه فالستة عند الإماميّة هي «كلّ ما يصدر عن المعصوم من قول
أو فعل أو تقرير»(2). ويعتقد أنّ الأئمّة في هذا العهد هي أيضاً
الكتاب، والستة بمفهومها الواسع ومعناها الجديد، الذي لم يكن معروفاً
من قبل. قال السيد باقر الصدر: فالستة وهي كلّ بيان صادر عن الرسول
(ص) أو أحد الأئمّة المعصومين(3).

الثانية: لا فرق - عند الإماميّة - بين الرسول والنبي، من حيث
حججّة ما صدر عنه إذ كلّ منهما مبلغ عن الله تعالى، ومشرووع لأحكامه،
ومبين لهديه، ويجب على المسلمين أتباعه وإطاعته، ولا تجوز مخالفته
والرد عليه. لأنّ الردّ على الإمام رداً على الله تعالى، وهو على حدّ
الشرك أقرب(4) نعم، النبي (ص) يوحى إليه، والإمام يُلهمه، إلاّ أنّ

____________________________
(1) عقائد الإماميّة، ص. 66.
(2) انظر: الأصول العامة، ص. 123، وأصول الفقه للمطّفر، ج. 3، ص. 51.
(3) المعالم الجديدة، ص. 32، وانظر: مصباح الأصول، ص. 4، ومناهج الأحكام،
 ص. 158.
(4) انظر عقائد الإماميّة ص. 36، وأصول الفقه للمطّفر ج. 3، ص. 51.
عصمة الإمام عن الخطأ عمداً وسهواً كالنبي تلفي هذا الفارق البسيط.

الثالثة: إن عصر النبي - عند الإماميّة - مستمر حتى بدء الغيبة الكبرى حوالي 330هـ في حين أن المعروف أن عصر النبي ينتهي، عند أهل السنة بوفاة الرسول (ص) عام 10هـ. قال السيد باقر الصدر: "أما الإماميّة فقد كانوا وقفتهم يعيشون عصر النبي الشرعي لأن الإمام امتداد لوجود النبي" (1).

الرابعة: إن الاجتهاد في هذا العصر كان محدوداً جداً، وكان أثناء الابتداء عن الإمام، كما كان عليه الحال في اجتهاد الصحابة، أثناء الابتداء عن النبي (ص) إذا لم تكون هناك حاجة ملحّة للإجتهاد، والنبي (ص) أو الإمام بين ظهرانيهم، يبيّن لهم ما أشكال عليهم من أمر دينهم، بل لقد نفى الاخباريون منهم وقوع أي اجتهاد من أصحاب الأنثمة، في عصر النبي لا في حال الابتداء عن الأنثمة، ولا في حال القرب منهم. وسأتميّ تفصيل الكلام عنه. وتقتضي ذلك، أن الصناعة الفقهية كانت مبتعدة ومتنوعة في هذا العصر عند الإماميّة. وبالتالي لم تكون هناك دراسات موسعة لقواعد الاستنباط وأصول الفقه. قال السّيد باقر الصدر: "إن أصحاب الأنثمة، وفقهاء مدرستهم، مضوا بدون علم أصول، ولم يكونوا بحاجة إليه" (2).

المصادر نفسه حيث يقول في ص 54 (إن نمو التفكير الأصولي ينتج عن الحاجة إلى الأصول في عالم الاستنباط، وإن هذه الحاجة تاريخية، تسعد وتشتيد بقدر الابتداء عن عصر النصوص، ومن الطبيعي أن يوجد ذلك الفارق الزمني وأن يسبق التفكير الأصولي السنوي إلى النمو والانتشار، لأن المذهب الشافعي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي (ص). فحين اجتاز التفكير الفقهي السني القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بعض النفقات والفجوات في عملية الاستنباط، الأمر الذي يحكي بالحاجة الشديدة إلى وضع القواعد العامة للأصولية لمثلها.

المراجع:
1. المعالم الجديدة ص 55
2. المصدر نفسه حيث يقول في ص 54

 العالم الجديد، ص 55.
أوتأت الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النص الشريعي بل الإمام عليه السلام امتداداً لوجود النبي (ص) فكانت المشاكل التي عانئها فقهاء الإمامية من الاستنباط أقل بكثير إلى الدرجات التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول. ولذا نجد أن الإمامية بمجرد أن أنتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم، بيد أن اللغة أو باتباع النحو الصغرى بوجه خاص، تفتحت ذهنياتهم الأصولية وأقبلوا على درس المتصور المشترك. وحققوا تقدماً في هذا المجال على يد الرواد النوافذ من فقهائنا من قبل الحسن بن علي أبي عقيل، ومحمد بن أحمد بن الجد والي الإسكاني، في القرن الرابع...

وقال في ص. 79 عن علم الأصول: (فهو علم لا ينشأ في نطاق الإمامية إلا بعد الغيبة).

وقال في ص. 77، وهو بين أسباب رفض (الأخيارين) للاجتهاد وأصول الفقه (سبق السنة تاريخي إلى البحث الأصولي، والتصنيف المتوقع فيه. فقد أكسب هذا علم الأصول إطاراً ستياً في نظر هؤلاء الاثنان عليه، فأظهروا تصورهم إليه بوصفه ناجياً للمذهب الستي).

إلا أن صدراً آخر، وهو صاحب تأسيس الشيعة الديني في ص. 310 (أن أول من أسّس أصول الفقه، وفتح بابه، وفق مسائله (الإمام الباقر)، وأول من صنف فيه هشام بن الحكم - شيخ المتكلمين في الأصوليين من الإمامين - صنف كتاب الأفاظ ومباحثها. والحقيقة أن في كلام القدير الأول، ما يغني عن الإجابة عن إدعاء الصدر الثاني، ومع ذلك تقول له: إن فتح الباب، وفق المسائل، وكتابة بحث، هل علاقة بالأصول شيء، والتصنيف فيه كعلم له أبعاد وحدوده - كما فعل الإمام الشافعي - شيء آخر.

المصدر نفسه.
 أصحابهما والرّواة عنها القواعد الأصولية، التي يحتاج إليها المجتهد في استنباط الأحكام، وبِيان الوظيفة العملية عند فقدان الدليل على الحكم الواقعي(1)، إلا أنَّ الاجتهد فيما مضى كان في حدود ضيقية، وفي حالات خاصة، بالنظر إلى أنَّ الإماميّة كانوا يعيشون في عصر النص، ويعتبرون بِستة الأئمّة، وبِبدء الغيّة الكبرى 330هـ تولي زمام السلطة العلماء المجتهدون، وهم ورثة علم الأئمّة ونوّابهم، لهم ما للائمة من القضاء والحكومة بين الناس، وأخذ حقوق الإمام من الأموال، ويجب على الناس الرّجوع إليهم في كل شيء، وتجب طاعتهم، ولا تجوز مخالفتهم والرّدة عليهم؛ لأنَّ الرّدة عليهم رادّة على الإمام، والرّادة على الإمام رادّة على الله تعالى(2). وقد ورث الشيعة عن الأئمّة ثروة ضخمة من السنّ والأخبار، إذ هي ثمرات فكرية وعملية لاثني عشر إمامًا عاشوا في ثلاثة قرون تقريباً، وكان لديهم بناء على نظريّة الإبداع - علم الله ورسوله، وكان لهم أصحاب لا زمونهم(3)، وأخذوا العلم عنهم فأعودوا بطول الكتب، وصدر الّرجال(4). ولكن هل يقف الشيعة عند هذه الثروة من

(1) أنظر عقيدةنا في الإمام الصادق ص.298، وتأسس الشيعة ص.310.
(2) أنظر عقائد الإماميّة ص.36.
(3) ومنهم أبو بكر تغلب، قبل إنه روى عن الصادق ثلاثة ألف حديث، ومنهم محمد بن مسلم، وقد قبل، إنه روى عن الصادق سنة عشر ألف حديث، وعن أبيه ثلاثة آلاف حديث، ومنهم، زرارة بن أمين، وهو أكثر الرواة حديثاً، وأعزرهم علماء.
(4) قبل إنه روى عن الإمام الصادق وحده، كان عدهم أربعة آلاف مع منهم أهل العلم، وقد أثر عن أصحاب الأئمة كتب كثيرة في السنّ، سميت بالأصول عرف منها أربعون كتاب، جمعت ونُقحت بعد ذلك في أربعة كتب.

أولها: كتاب الكافي للشيخ أبي جعفر محمد الكلبي المتوفى سنة 329هـ ويشمل على (1619) حديثاً في الأصول والفروع. ثانيها: كتاب «من لا يحضره الفقه» للشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين الفقهي المتوفى 381هـ ويشمل على 9044 حديثاً. ثالثهما: كتاب «التنديب» المشتمل على (13590) حديثاً، رابعهما: كتاب «الاستيعاب» المشتمل على 5511 حديثاً والكتاب الأخير لشيخ الطائفة الطوسي المتوفى 460هـ.
الأخبار والفتاوى والأحكام؟ ويجدون على ظواهرها، باعتبار أن فيها الكفاية، ولولا أنها تامة وافية بالبيان لما غيّب الإمام وظهر ليّن للناس أمر دينهم، وحكم ما ينزل بهم؟

أم لا بد من الاجتهاد ليبقى المذهب ناميًا متطورًا يجد فيه الإنسان حلاً لكل ما ينزل به، ويتعترضه من مشاكل. لا سيّما وأن التصوص تتناهى والحوادث لا تنهاي. وإن الله في كل واقعة حكماً (ولا يخلو شيء من الأشياء من حكم واقعيه فيه، وإن سدّ علينا طريق علمه)1.

إلى الأول: ذهب جماعة من الشيعة الإمامية. ودفعهم هذا الرأي إلى القول بصحّة كل ما في (الكتاب الأربعة) من أحاديث فعملوا بالضعيف والمرسل، بل وبالشاذ النادر أيضاً، وازدادوا شططاً وغلوا حين ذهبوا إلى أن ظواهر التصوص من الكتاب المصحف ليست بحجة؛ وذلك لأن فهم القرآن - على زعمهم - مختص بمن نزل عليه بالإلزامة فقط2، وجردوا العقل من كل صلاحية وحجراً عليها حجرًا ثابتاً، وشتوا هجوماً عنيفاً على أصول الفقه، باعتباره طريقاً للاجتهاد ووسيلة الاستنباط، وسمى هؤلاء (بالأخيارين)3، والمحدثين؛ لوقفهم عندما أثير من أخبار عن الأمية (رض).

(1) عقائد الإمامية، ص. 46.
(2) انظر: البيان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 285.
(3) كنما هذه الجماعة تنسى وتتنتد آراؤها وأفكارها حتى جاء «الميزا أحمد أمين الاستربادي» في القرن الحادي عشر الهجري، فأحيا ما انتهى من أفكارها، وجدد مبادئها، وأتبعه جمّ عظيم، أهتمّهم المحدثن (تعمّه الله الجزائر)، والمحدثن ويسفالباراني، 1186هـ. وصارت لهذه الجماعة القيادة، والسياسة خلال القرن الحادي عشر الهجري، والثاني عشر، وأواخر القرن الثالث عشر، ممّا أدى إلى جمود الدراسات الأصولية، حتى قضي الله لعلم الأصول الرائد المجدد محمد باقر البهبهاني، المتوفى 1206هـ تصدّى للمحركة الأخبارية بقوة علمه. فضاءل شأنها وعاتد للركود من جديد.

ولا زال في عصرنا بقية من علمائهم وعوامهم.
وإلى الثاني: ذهب أكثر الشيعة الإمامية، إذ يعتقدون بوجوب الاجتهاد وجوباً كافيأً على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام.

وسمى هؤلاء "بالأصوليين" لأنهم ساروا في اجتهدهم على أصول وقواعدهم ولم يقفوا عند الأخبار. قال المحقق الحلي: "فإن قبل يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد؟ قلنا الأمر كذلك".

مناهج الاجتهاد

عرفنا إذن جماعة الأخباريين ليسوا من أهل الاجتهاد، وبالتالي فهم نأخذون الأحكام مباشرة من سنن الأئمة، بعد أن أتمّت الأخبار التشريع وثبتت المراد من كتاب الله.

أما المنهج الذي سار عليه أهل النظر والاجتهاد "الأصوليون«، فقد كانوا ولا زالوا إذا نزل بهم بلاء هرعوا إلى كتاب الله، فإن وجدوا فيه الحكم النزوم، وإلا عرضوا الأمر على السنة، "قول المعصوم وفعله وتركيزه"، فإن لم يجدوا ضالتهم، وهذا نادر جداً، نظروا هم للعلماء ممن سبقهم فنوى في الناسلة؟ أثقت عليها كلمتهم وأجمع عليها أمرهم، فإن لم يجدوا نجوا إلى "العقل" وملتوحّج المقصود منه بعد قليل فهو غائباً من هذا البحث.

(1) انظر: عقائد الإمامية، ص.35.
(2) معارج الأصول، ص.117.
(3) عرف العلامة الحلي الإجتاع في معارج الأصول، ص.65. بأنه عبارة عن اتفاق من يعتبر قوله في الغناء الشرعية أو أمر من الأمور الدينية، قوله كان، أو فعلاً. وهو ممكن الوقوع نحو جدية الإجتاع عند الشيعة من جهة كشف عن رأي المعصوم فقط، لا من جهة أن الأمن لا يتجمع على الخطأ والضلالة كما يقول أهل السنة، ولهذا لا يحقق الكشف من رأي المعصوم في العدّ القليل، كان الإجتاعاً نحو، قال الشيخ المقتدر في أصول الفقه، ج.3. ص.97. "أما الإمامية فقد جعلوا الإجتاع أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي. ولكن من ناحية شكلية واسمه فقط، مجازاً للمنهج الديروي في".

82
فإن لم يعثر المجتهد على الحكم الواقعي(1) لهذه النازلة من الأدلة السابقة على نحو القطيع، أو الظن(2) وأصبح في حيرة وشك، فلا يقف مكتوف الأيدي — وقد عرفنا أن الله في كل واقعة حكما — بل يلجأ إلى

أصول الفقه عند السنين أي أنهم لا يعترفون دبلًا مستقلًا في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرون إذا كان كاملاً عن السنة، أي قول المعصوم، فالحجيّة والعصمة ليست للاجتماع بل الحجّة هي قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع . . ولذا توسع الإمام الثاني في إطالة كلمة الإجماع على أن تفاقم كشف كشفًا قطعًا عن قول المعصوم، فتكون له حكمة الإجماع بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم، وإن شمسه إجماعًا، بالاصطلاح، ولكن هل هناك وسائل لمعرفة أن اتفاق هذه الجماعة كشف عن قول المعصوم، أو لا؟ لقد ذكر عالم الشيعة عددًا وسائل، لعل أظهرها ما قاله الشيخ الطوسي في عدته ج.2 ص.77: (إن الأمة إذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب، أو السنة المقطوع بها ما يدل على خلافة، تعني أن يكون حقاً، والواجب على الإمام أن يظهر خلافة).

والإجماع قسمان: مُحَضَّر وَمُنَفُّول، فالمحضور هو الذي يحسبه الشخص بنفسه، وذلك بأن يطبع على أراة المجتهدين فراً فراً، ويجب فتاهم جميعًا مطابقة، ولا شك في حجيّة هذا النوع من الاجتماع، والمقبول هو ما وصل إلى الشخص من طريق النقل فإن كان النقل متوتراً، فهو كمحضر من حيث المحبّة، وأما المتقول بطريق الأحاد فالأكثر على عدم حجيّته انظر كتاب الإجماع للسيد صادق الصدر، ص.97. (2) يقسم الحكم إلى واقعي، وظاهري، ويقسم الحكم الواقعي إلى أولي، (اختياري) وثاني (اضطرابي).

الواقعي الأولي: وهو الحكم المجعل للشيء بواقعه الأولي، من دون ملاحظة ما يطرأ عليه، من عوارض وأسناد مثل إباحة شرب الماء، وحرمة شرب الخمر.

الواقعي الثاني: وهو الحكم المجعل للشيء بملاحظة ما يطرأ له من عوارض تقتضي تغيير حكمة الأولي. مثل وجب شرب الماء إذا توقف انقاد الحياة عليه، وإباحة شرب الخمر للضرورة أو الإكراه.

الحكم الظاهري: وهو الحكم المجعل للشيء عند الجهل بحكمه الواقعي — كالحكم بطهارة الأنهار أو الشرب أو المكان إذا لم تعلم نجاحها.

انظر إلى أقسام الحكم: الأصول العامة، ص.74، مصاح الأصول، ص.107، مصطلحات الأصول، ص.98، أصول الفقه للمظفر، ج.1، ص.6.
أدلّة أخرى تسمى "الأصول العمليّة" للحصول على الحكم الظاهري(1).

قال الشيخ الأنصاري: (إذا المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ، فإنّ حصل له الشك، فالمراجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك، في مقام العمل وتسمي بالأصول العمليّة)(2).

وأهم موارد الأصول العمليّة: "البراءة"(3)، "الاختياف"(4)، و"الاستصحاب"(5)، و"التخّير"(6). وهي لا تخلو إما أن تكون مقررة من

---

(1) الظنّ: وهو الطرف الراجح من طرفين للرد الترتدي الاحتمال في الذهن، وهو قسمان: ظنّ خاصّ، وظنّ مطلق، الظنّ الخاصّ: ما دل على حجيته دليل خاصّ كخير الواحد العدل، والظنّ المطلق: أو "الانصاب" وهو ما ثبت حجيته بدليل الأنداد، انظر في أقسام الظنّ، مصطلحات الأصول، ص. 124.
(2) الرسائل، ص. 1. وانظر: المكتبة في شرح الكفاية، ج. 3، ص. 4.
(3) البراءة قسمان: شرعيّة ووعليّة.
(4) البراءة الشرعية: وهي الوظيفة النافعة للحكم الشرعي عند الشكّ والبأس من تحسّبه.
(5) البراءة العقلية: وهي الوظيفة المقررة من قبل العقل عند عجز المكلّف عن بلوغ الحكم الشرعي ووظيفته.
(6) الاختياف قسمان: شرعيّة ووعليّة.
(7) الاختياف الشرعيّ: وهو عبارة عن حكم الشارع بلزم الإتيان بجميع محتملات المكلف أو اجتماعها عند الشكّ فيها والعجز عن تحصيل حكمها الواقي.
(8) الاختياف العقليّ: وهو عبارة عن حكم العقل بلزم إتيان فعل يتحمل الضرر الأخرى في تركه، ولزم ترك فعل يتحمل الضرر الأخرى في فعله.
(9) الاستصحاب: وهو عبارة عن حكم المكلّف من قبل الشرع، أو العقل بقاء شيء واستمرار آخر، فيما كان متبقىًا ثبوتاً ومشكوكًا بقاء.
(10) التخّير قسمان: شرعيّة ووعليّة: التخّير الشرعيّ: وهو عبارة عن جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الأمارتين للمكلّف عند تعاضدها وعدم إمكان الجمع بينهما، أو ترجيح أحدهما على الآخر. التخّير العقليّ: وهو عبارة حكم العقل بتخّير المكلّف بين فعل شيء وتركه.

انظر في ذلك كله مصطلحات الأصول ص. 34، 48، والأصول العامة، ص. 481/513/505/495.
قبل الشرع ويطلق عليها حينئذ الأصول العمليّة الشرعّية، وإما أن تكون مقرّرة من قبل العقل ويطلق عليها حينئذ الأصول العمليّة العقلية.

النتيجة:

- نتائج ممّا نتائج:

الأولى: إن أدلة الأحكام الشرعية عند الشيعة الأصولية أربعة:
- وهي كتاب الله، وسّة المعصوم، وإجماع الطائفة، ودليل العقل، وتسنى الأدلة الإجتهدية. وأما عند الشيعة الأحكامية فالأولان فقت أيّ كتاب الله، وسّة المعصوم. قال الشيخ البحراني: (الأدلة عند المجتهدين أربعة: الكتاب، والسّة، وإجماع، ودليل العقل). وأما عند الأخباريين فالأولان خاصة(1).

الثانية: إذا لم تسكن المجتهد (الأدلة الإجتهدية) لجأ مرجعًا إلى الأصول العملية، وهي: التّراث، والاحتياط، والتخليص، والاستصحاب. وتسنى (الأدلة الفقهية).

الثالثة: تقسيم الأدلة الإجتهدية إلى قسمين: لفظية وعقلية.

الأدلة اللفظية: وهي الكتاب، والسّة، والإجماع.

الأدلة العقلية: وهي أقسام وعمّا قريب يتأتى خبرها.

الرابعة: تقسيم الأدلة الفقهية إلى قسمين: أصول عملية شرعية، وأصول عملية عقلية.

الشرعية:

وهي عبارة عن الوظائف المقرّرة من قبل الشرع، والمجهولة حيادية الناضرة، ج.1، ص.36.
للملكُ في حال الشك، وفقدان الأدلة الاجتهادية، مثل البراءة الشرعية.

العقلية:

وهي عبارة عن الوظائف المقررة من قبل العقل، ويرجع إليها في حال الشك، وفقدان الأدلة الاجتهادية، والأصول العملية الشرعية مثل: البراءة العقلية.

الخاصة: اتفق علماء المذهب على أنه لا يجوز اللجوء إلى (الأدلة الفقهية) لتقرير الوظائف العملية إلا بعد اليأس من العثور على الحكم الواقعي - المقطوع به أو المظنون - من الأدلة الاجتهادية.

وذلك لا يجوز الاعتماد على البراهين العقلية، إلا بعد اليأس من العثور على الحكم الشرعي من الأدلة الفقهية.

كما لا يجوز اللجوء إلى الأصول العملية العقلية، إلا بعد الفراغ من الأصول العملية الشرعية.

وعليله: فإذا عرضت على المجتهد حالة وأراد أن يستبز لِلها حكماً، وجب عليه أن ينظر في الأدلة الاجتهادية، والفقهية حسب الترتيب الآتي:

1 ـ الأدلة الاجتهادية العقلية.
2 ـ الأدلة الاجتهادية الفقهية.
3 ـ الأدلة الفقهية الشرعية.
4 ـ الأدلة الفقهية العقلية.

السادسة: يقسم الإجتهاد من حيث الطريقة والحجج إلى قسمين:

الاجتهاد شريعي: وهو عبارة عن كل ما يحتاج إلى جعل، وإضاءة
لطريقته وحججته من الأدلة السمعية، أو ما يحمل عليها، مما يكشف عن الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية المجزعة من قبل الشارع، عند عدم اكتشاف الحكم الشرعي.

(1)

اجتهاد عقلي: وهو عبارة عما كانت طريقته، وحججته عقليه

محضة، وغير قابلة للجعل من الشارع.

(2)

السابعة: عرفنا أن المجتهد ملزم في استنباط الأحكام باتباع المنهج السابق وأنه لا يجوز أن يتخلى أي مرجع إلى الذي يليه، إلا بعد البأس من العثور على الحكم فيه، وإن انتتم على أحد المصادر وتعاده عدث مخططًا، ولا يعوز على اجتهاده.

ومن هنا وقف الأخباريون لإخوانهم الأصوليين، بالمرصود وأخذوا يحرصون على الكثير منهم الزوايا والمعتقدات، لتقديمهم أحياً الأدلة العقلية على الأدلة الشرعية، في أصول الدين وفروعه، واتهمهم بأنهم جعلوا العقل متبوعاً والشرع تابعاً ورديفاً، بل رموه وبأبعده من ذلك وهو ردة الكثير منهم التوصية الموتقة بحجج مخالفتها لبعض التقريرات العقلية.

قال الشيخ يوسف البحراني: (قد اشتهر بين أصحابنا «أي الشيعة الأصولية» رضوان الله عليهم الاعتماد على الأدلة العقلية في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلة النظمية. ولذا تراهما في أصول الدين متأخرين في الدليل العقلي والشريعي قدموا الأول، واعتمدوا عليه، وتأثروا الثاني بما يرجع إليه، وإلا طرحوا بالكليته. وفي كتبهم الاستدلالية في الفروع الفقهية، أوّل ما يبدأون في الاستدلال بالدليل العقلي ثم ينقلون

(1) انظر: الأصول العامة، ص. 571.
الدليل السمعي مؤيداً له(1) وضرب لذلك أمثلة كثيرة منها: (قولهم إن
النبي (ص) لم يحصل له الإسهاء من الله تعالى في صلاة قطع تعويلاً على
ما قالوه، من أنه لو جاز السهو عليه في الصلاة، لجاز عليه في الأحكام.
مع وجود الدلائل الكثيرة من الأحاديث الصحيحة، والحسان،
والموثوقات على حصول مثل هذا الإسهاء)(2).
ثم نقل كلام المحدث نعمة الله الجزائري في ذلك وهو: (وأما
مسائل الفروع فمداهم على طرح الدلائل النفيية، والقول بما أدت إليه
الاستحسانات العقلية) (3).
وقال شيخ الأخباريين (الأستربادي): (وأنا أقول لاكتفاء هذه
الجماعة «أي الأصوليين».
بمجرد العقل في كثير من المواضيع خالفوا الروايات المتواترة عن
العترة الظاهرية، في كثير من المباحث الكلامية والأصولية، وتقرّرت على
المخالفات في الأصول المخالفة في المسائل الفقهية، في مواضيع
كثيرة) (4).

(1) الحداثي الناصرة، ج. 1، ص. 28.
(2) الحداثي الناصرة، ج. 1، ص. 28.
(3) المصدر نفسه.
(4) الفوائد المدنية، ص. 29.
المبحث الثالث

في العقل

المقام الأول: في التعريف به ومكانه ومقامه

المقام الثاني: ما المقصود من العقل الذي هو دليل على

الحكم الشرعي...؟
المبحث الثالث

في "العقل"

والبحث فيه يقع في مقامين:

الأول: في التعريف به، وبمكانته ومقامه.

الثاني: في بيان المقصود من العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي.

المقام الأول

مفهوم العقل في اللغة

يطلق لفظ العقل في اللغة: ويراد به معاني متعددة.

منها العقل: الحقل واللب. وقال بعض اللغويين هو: غرزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب (1).

ومنها العقل: التشبث في الأمور، وسمى عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك (2).

المصباح المنير، مادة عقل ص

(1) لسان العرب، والمنجد.

(2) ص
ومنها العقل: الفهم والعلم. ويقال: عقل السبب، أي فهمه وتدبره (2). والعقل: هو المدرك الفاعل الحكيم، والعاقل: الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلة البصير إذا جمعت قوائمه، والعاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع الكلام.

والمعقول: ما اعتقله بقلبك، والمعقول: العقل، يقال ما له معقول أي عقل (3) والعقل تصف به كل ذي فضيلة سديد الحكم (4).

مفهوم العقل عند العلماء والحكماء

اختلاف العلماء في حدّ العقل، وفي صفته اختلافاً شديداً.

فarezه جماعة بأنه "الجورهز الامره في ذاته وفعله" (5)، ومؤدي هذا التعريف أن العقل ليس مادياً في ذاته، ولا يحتاج إلى المادة في فعله، وبعبارة أخرى إنه ليس جسماً ولا جسمانياً، ولا توفر أفعاله على تعلقه بجسم، ومن هذا القبيل تعريفه بأنه "الجورهز الامره الغير معطى بالبدن تعلقه التذببر والتصرف" (6). والأكثرون على أنه: "غريزة يلزمها العلم بالضرورة عند سلامة الآلات" (7)، ويرادفه من حيث المعنى القول بأنه: "العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز

---

(1) مقام العقل عند العرب، ص. 9.
(2) لسان العرب، والمنجد.
(3) لسان العرب.
(4) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص. 348.
(5) التوضيح على التوضيح، ج. 2، ص. 157، وأنظر: القول السديد، في شرح التجريد، ص. 127، وكشف المراد، ص. 10.
(6) القول السديد، ص. 321، توضيح المرادج، ص. 1، ص. 336.

92
الجائزات» قال صاحب توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد: «فهما متلازمان ولا بأس بأن يفسر أحدهما بالآخر».

ومن هذا القبيل أيضًا تعريفه بأنه «الغربة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك».

شرح المفردات:

الغربة: الطبيعة الثابتة التي جعل الإنسان عليها.

الضروريات: أي القضايا الضرورية وهي: الأوليات، والمشاهدات، والتجربيات والحذسيات، والمصائرات، والفطريات.

الآلات: الحواس الطاهرة والباطنة.

وسلامتها: أي كونها بحيث إذا وجد عندها محسوس أدركه، فسلامتها شرط لتحقيق العلم بالضروريات. ولذا قال «من فقد حسًا فقد علماً».

وهو المختار في تعريفه؛ وذلك لأنه القدر المعروف لنا عن العقل، أما كنه فهو من الظنون التي لم يقم للفلاسفة، عليها دليل قاطع، قال صاحب الكافي في أصول الكافي «وحقيقته لم يهدت البحث إلى معرفتها منذ أن نظر الإنسان إلى ظواهر الكون، وحاول تفكيره الوقوف على حقائق الأشياء، فعصت عليه كثير منها مثل العقل والروح».

العقل موجود

القول بوجود العقل، ويبدأ إدراكاته موصلة بصحيح النظر إلى العلم

التاريخ: ج. 2، ص. 157، توضيح المراد ج. 1، ص. 337.
المصدر نفسه، ج. 1، ص. 337.
المصدر نفسه، ج. 14، ص. 14.
المصدر نفسه، ج. 14، ص. 14.
والمعرفة، هو قول العقلاء بعامّة وفلاسفة الإسلام بخاصّة، والمعارض
في ذلك فريقان:

الفرق الأول: يعترف بوجود العقل، ولكنه ينكر معارفه، وحقاقته
العلميّة، ولا يقيم وزناً لإدراكه. وهم طالفة من فلاسفة اليونان
القديم، السوفسطائيون (1)، وجماعات من متصوفة الإسلام (2)، والشيعة
الإسماعيلية (3).

وقد فقد دعاوهم، وبيّن زيفهما، وأبطل هُججها كافّةٌ العقلاء (4).

الفرق الثاني: وهؤلاء ينكرون العقل بمفهومه السابق، ويذهبون إلى
أنّ الحواس الظاهرة والمخيّلة هي وسائل الوحدة للمعرفة، وأنّ ما
يسمى بالعقل إن هو إلاّ جملة أنفعال ترجع إليها (5) وأصحاب هذا
المذهب يدعون بالحسيين أو التجريبيين، أو المادئين. قال الأستاذ
محمد فريد وجدى بعد أن عرف العقل (المادئون: ينكرون ذلك،
ويعدّون العقل نتيجة الشعور الموجود في الإنسان) (6).

وقد ظهر هذا المذهب في الفلسفة الأوربيّة أخيراً، وكان من
الممهدرين له، فرنسيس بيكون المتوفي 1626م ومن أهمّ رجالاته بعد
ذلك جون لوك (1632 – 1704م)، وديفيد هيرام (1711 – 1776م) وقد

---

(1) المتصوفة تذهب إلى أن الإلهام طريق المعرفة، انظر: الأحكام لابن حزم، ج.1،
ص.14، وهداية المسترشدين ص.317.

(2) الإسلاميليون يذهبون إلى أن الإمام وحده طريق المعرفة، انظر: القسطاط المستقيم فهو
مؤلف للرد عليهم.

(3) انظر: الفصل في الملل والحلل، ج.1، ص.8، وهداية المسترشدين في شرح معالم
الدين، ص.317.

(4) راجع: المصادر السابقة واللاحقة.

(5) العقل والوجود، ص.8.

(6) دائرة معارف القرن العشرين، مادة العقل ص.
لقي هذا الاتجاه رواجاً وانتشاراً كبيرين عند قسم كبير من الفلاسفة. إلا أنه واجه معارضة شديدة من العقلانيين، وقد قام فريق منهم بدراسات عقلية تجريبيّة مختبرية للظواهر النفسيّة الخارقة، أثبتوا فيها ميغارة العقل للجاذبة، وقدرته على الإدراك بدون تدخّل الحواس كأنهم أظهروا ظاهرة «النبليّة» أي انتقال الفكر، وعرّفوا الدكتور «راين» بأنه «الإحساس بأفكار شخص آخر بدون تدخّل الحواس» (1).
وظهرة «الجلاء البصري» وعرّفها الدكتور راين بأنه: «الإحساس بالأشياء أو الحوادث بدون تدخّل الحواس أيضاً» (2).

تقسيمات العقل ومُدركَاته

يقسم العقل باعتبارات مختلفة إلى عدد تقسيمات:
أولاً: يقسم العقل باعتبار ما يتعلق به الإدراك، أو من ناحية تفاوت القوى المُدرِكة إلى قسمين: نُظري، وعملي.

العقل النظري:

هو الذي يدرك العلوم والمعارف التي لا علاقة لها بالعمل، مثل (الكلّ أعظم من الجزء). وقد عرّفه الغزالي بأنه «قوة للنفس تقبل ماهيّات الأمور الكلّية من جهة ما هي كلّية» (3).
و عليه فهمة العقل النظري، هي إدراك النظريات العلميّة، وتكوين رأي كلّي حولها.

العقل العملي:

وهو الذي يدرك أن هذا الشيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل،

(1) (2) (3)
وذلك بعد أن يدرك العقل النظري؛ لأنّ وظيفة العملي هي التطبيق والعمل. أو تحريك النفس نحو العمل، فالعقل النظري قوة مُدرَّكة، والعملي قوة محركة (1).

ثانياً: ويقسم الإدراك العقلي باعتبار تفاوت قوته إلى درجات.

منها: الإدراك الكامل القطعي، وهو الذي يؤدي إلى البدين الجامع، الذي لا يحتمل الخطأ والاشتباه كإدراكنا، أن الضدّين لا يجتمعان، وأنّ الماء يكتسب الحرارة من النار إذا وضع عليها.

ومنها: الإدراك الناقص أو الظني، وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء، دون الجزم به لاحتمال الخطأ والاشتباه، (2) كإدراكنا أنّ البحيل لن يسهم في نفقات معركة التحرير، وأنّ الكريم لن يدخل إذا قصد محتج.

ثالثاً: تقسيم المعارف المكتسبة من العقل إلى ضرورية، ونظرية.

المعارف الضرورية أو البديهية: وهي عبارة عما هو حاصل في الذهن ولا يحتاج إلى فكر ونظر، مثل: ـ الواحد فص الآثين، الكل أعظم من الجزء.

المعارف النظرية أو المكتسبة: وهي عبارة عما يحصل في الذهن بعد عملية التفكير والنظر في المقدمات مثل: ـ الأرض كروية، الحركة بسبب الحرارة.

مقام العقل

شرّف الله تعالى العقل. وأعلى مكانته، ودعا إلى تعظيمه وإجلاله.

---

(1) انظر: النجاة، ص. 163، جامع السعادات، ج. 1، ص. 57، والإشارات، ج. 2، ص. 352.
(2) انظر: المعالم الجديدة ص. 34.
وأمر بالرّجوع إليه قال تعالى: «وَلَقَدْ عَلَى الْاَيَّامِ لَقَمَّ صَبِيحَةٌ» (1) وقال: «إِنَّا نَزَّلْنَا فَوْقَ النَّاسِ» (2) «إِنِّي فِي ذَلِكَ لَذُو كَرِّيماً لَّا أَلْتَبْثُ» (3) «فَتَفَضِّلْ الْاَيَّامِ لُقِّيُوا يَقِلُّوا» (4) ودعا القرآن الكريم إلى إيقاف العقل، وحسن النظر، وإعمال الفكر.

قال تعالى: «فَقُلْ نَظَرْنَا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ» (5) «فَقُلْ سَيَبْعَرْ بِهِ الْعَلَمُ» (6).

وحتى الرّسول (ص) على الاجتهاد وإعمال العقل، وشجع الفكر.

قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر» (7).

وعُرِف الفلاسفة ما للعقل من مقام رفيع، وخطر جليل، وفضل عظيم. فأولوه جُلّ اهتمامهم ورجعوا إليه في كل أمرهم، فهو القائد الحاكم، وهو الأمر الناهي وفي كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب الطب الروحاني لأبي بكر الزراوي، يتجلى مقام العقل وفضله.

قال أرسطو: «العقل قوة إلهية أو أكثر ما فيها ألوهية له المحل الأول من بين قوانين، يعقل الأمور الجميلة الإلهية، وعقله هو السعادة القصوى» (8).

---

(1) سورة لقمان، الآية: 12.
(2) سورة الرعد، الآية: 19.
(3) سورة الزمر، الآية: 21.
(4) سورة الروم، الآية: 28.
(5) سورة يونس، الآية: 101.
(6) سورة العنكبوت، الآية: 20.
(7) رواه أحمد وأصحاب الصحابة ما عدا الترمذي.
(8) مفتي الفصل السابع من المقالة العاشرة، نقلًا عن العقل والوجه ص 5.
وقال أبو بكر الزرازي: "إنَّ الباري عزّ اسمه إنَّما أعطانا العقل، وحبنا به لتنال وتبلغ به من المناقش العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا نبذه ويلوغه، وإنَّ أعظم نعم الله عدننا، وأفنع الأشياء وأجداها عليه".  

وغالب المعتزلة:

في العقل، فمنحوه سلطة مطلقة، وجعلوه حكماً في كل الموضوعات دينية كانت أو علمية، فالعقل عندهم هم المرجع، وهو الأساس، وهو الزائد فإذا تحاكموا إليه العقل، وإذا حاكموا فبحكم العقل، يقررون ما يرشد إليه، وينذرون ما يخالفه من دليل النقل، أو يؤولونه ليتساهى مع العقل.

وبالجملة إنَّ المعتزلة رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه.

أما أهل السنة، فلم يقولوا بسلطان العقل إلى هذا الحد، ولم يمنحوه هذه السلطة المطلقة فلم يرفعوه إلى مرتبة الدليل، بل جعلوه معيّناً للمعرفة الدينية، مقرراً لأوامر الشريعة، متعلقاً لقضاياها. قال الشاطبي: "الأدلة العقليّة إذا استعملت في هذا العلم فإنَّها تستعمل مرتبة على الأدلة السمعية، أو معيّنة في طريقها، أو محققة لمناظرها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشاعر". ولم تكن نظرة من ينتسبون إلى أهل السنة ولا موقفهم من العقل واحداً.

---

1. رسائل فلسفية لأبي بكر الزرازي، ص. 17.
2. النظر العقليّة والشريعة، ص. 91، والمقالات والفرق تعليقات المصحح، ص. 138.
3. المواقف، ج. 1، ص. 13.
فأبو منصور الماتريدي: كان أكثر ميلاً إلى العقل، وأكثر افتتاحًا وتقبلًا لقضايا، فمنح حق إدراك «الحسن والقبح», ولكنه لم يمنحه سلطة الأمر والنهي، أي لم يرفعه إلى متبعة الدليل في الفروع العمليّة، بل في أمور العقائد خاصة.

وأبو الحسن الأشعرى:
بذل جهداً كبيراً بعد انسلاخه عن المُعتزّة - في التوقيع في قضايا العقول بين جماعة من المحدثين والفقهاء الذين كانوا يدعون إلى التمسك بالنصوص الدنيّة، والأثار المرويّة، وذهبون إلى أن العقل لا دخل له في الأمور الدنيّة، وإِنّما عليه الانقياد والإذعان، وتعقّل النصوص وتأييدها باعتبار أنّ الشريعة لا تأتي بما يخالف العقل (1).

وبين المُعتزّة الذين يقولون بسلطان العقل في كلٍّ القضايا ديّنة كانت أو دينويّة، ولكنه - رحمه الله - مال إلى صفّ المحدثين، ومنع إدراك العقل للحسن والقبح.

مقام العقل عند الشيعة:

الشيعة:

وهم فرق كثيرة، ترجع كلّها إلى ثلاث فرقٍ: الغلاة، والزيدية والإماميّة.

أما الغلاة:

كالمسبّة، (2) ........................................

(1) انظر: المصدر السابق، ج.3، ص.13.
(2) السباعة: نسبة إلى عبد الله بن سّبأ الراسبي، وهو أول من أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحاباء (رض) وتبرأ منهم. وأول من شهد بالقول - بعد وفاته= 99
لا حديث لنا معهم ولا رأي لنا فيهم، إلا ما قاله علماء الشيعة والشيعة من أنهم خارجون عن العلمة. وفأ رأيهم في العقل فإنه لا يختلف كثيرًا عن رأي الباطنية، التي تنظر.

النبي (ص) بفرض إمامه علي بن أبي طالب وأظهر البراءة من أعدائه، وكشف خلافته وأظهرهم وهم يزعمون (أنها علمًا لم يقنع ولم يست ولا يموت حتى يملك الأرض ويسوق العرب بعضاً ويملأ الأرض قسطاً وعدلًا كما مثت ظلماً وجورًا) ويسبب إليهم أنهم قالوا أن علمًا المعلمين وإنه نوار عن خلقه سقطًا منه عليهم وسيطرة، ويرى الأستاذ مرتبة العسكرية إن ابن سبأ شخصية وهمية من نسج خيال سيف بن عمر التمييمي.

نظر كتاب المقالات والفرق لأبي خلف الأشعري، ص. 19، 20، 21، وعبد الله بن سبأ، وهم سبعون وموافقة ص. حامي مختلفه للإستاذ مرتبة العسكرية.

الغرابية: سمباو بذلك لأنهم قالوا علمًا (رض) يشبه النبي (ص). كما يشبه الغراب الغراب، وهو يزعمون أن الرسالة كانت لعلي ولكن جبرائيل أخطأ فنزل على محمد بدل أن ينزل على علي.

نظر تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 1، ص. 45. الفصل في الميل والبيك، ج. 4، ص. 183.

الخطابية: نسبة إلى أبي الخطاب محمد بن مقلاص الأصلي. وهم يزعمون (ان الله جلّ وعزّ هو محمد وأنه ظهر في خمسة شعب وخمس ص. ور مختلفة ظهر في صورة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين) ويزعمون أيضاً (أن أبا الخطاب نبي وأن أولئك الرسول فرضوا عليهم طاعة أبا الخطاب وقالوا: الأمة آلية...) وهؤلاء ذهبوا إلى (تحليل المحارم وتأولوا في ذلك: يزيد الله ليغفف عهنكم) فقالوا: خفف عننا بأبي الخطاب وأباحوا الأهمات، والبنات، والأخوات، الأولد، والذكور و الأناث لأنفسهم ولأخوانهم).

نظر المقالات والطرق، ص. 56، 63/مقالات الإسلاميين، ج. 1، ص. 77.

اليابية: نسبة إلى الإبراهيم علي محمد الشريازي (1235-1265هـ) وقد كان إمامًا لنطي عشيريًا إلا أنه تجاوز حدود ذلك المذهب بدعاته أنه وجد الناطق بعلم ذلك الإمام الغائب وله (الباب الابي) ثم تجاوز ذلك إلى ادعاء أنه هو الإمام الغائب (المهدي المتظرر) وأنه سباهن - قد حل في وقد أن بأمور تخلف الإسلام كعدم إيمانه باليوم الآخر. وكفله إذ الرسالة المحمدية ليست آخر الرسالات، وكمساواته بين المرأة والرجل في العيون وغيره.

نظر تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 1، ص. 259/اليابيين والبهائيين لعبد الرزاق الحسيني، ص. 3، 7، 8، وحقيقية البابية والبهائية للزميل الدكتور محسن عبد الحميد.
المعارف العقلية، ولا تقيم وزناً للعقل وإدراكاته فهم جميعاً يحظرون الاجتهاد، ويوجبون الرجوع إلى الإمام(1).

وأما الزيديّة(2):
فهم يجوزون الاجتهاد بالرأي، ويعملون بالقياس والاستحسان، ويجعلون للعقل مكانة في التكليف، حيث لا نص من كتاب أو سنة، وحث لا دليل من إجماع أو قياس.

قال صاحب الكاشف: "إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس بشتى ضروبه: كان الدليل العقل"(3).

وقال الشيخ أبو زهرة: "الزيديّة أخذوا بهذا المذهب، وهو أنّ العقل له سلطان في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، وما يتبغ ذلك من الوجوب والنهي، والثواب والعقاب. ولكنهم لم يجعلوا حكم العقل بعد النصوص مباشرة، بل أخروه عن القياس بكلّ ضروبه والإجماع"(4).

وقال صاحب هديّة العقول: "العقل أحد مدارك الأحكام"(5).

وأما الإمامية، وهم إما سعيبيّة إسماعيلية، وأما اثنا عشرية جعفرية.

أما الإسماعيلية - باطنيّة كانت أو تعليمة:
فإنّهم لا يجوزون الاجتهاد في أصول الدين وفرعوه، ويذهبون إلى أن النظر غير كاف في اكتساب المعارف، بل لا بد من معونة معلم إلهي.

---

(1) انظر في المقالات والعقول، ص. 55، وأصول الشيعة وأصولها، ص. 99؛ البطل والباجي للشريعة، ج. 2، ص. 10، ومقالات الإسلاميين، ص. 65، وتاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 1، ص. 257، 48، والتقيد والشريعة، ص. 184– 185.
(2) سمعوا بذلك مأمون عن الإمام زيد بن علي (رضي الله عنههم).
(3) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 2، ص. 516، وانظر: الإمام الصادق، ص. 486.49.
(4) هديّة العقول إلى غاية السؤال في علم الأصول، ص. 1، ص. 49.
(5)
ولذا يوجوب الرجوع إلى هذا المعنى "الأمام" بدون قيد ولا شرط، إذ هو وحده الذي سبر باطن النصوص الدينية، وهو وحده الذي يميز الحق من الباطل، والهدى من الضلال، وهو معصوم عن الخطأ والحقيقة، وقف عليه وحده.

قال مصطفى غالب في تحقيقه لكتاب الداعية الإسماعيلي "الكermannي" "للإسماعيليَّة أدلة عقلية على وجوب التأويل استقرها القرآن الكريم، وجعلوا عليّاًصاحب التأويل. أي أن القرآن أنزل على النبي بلفظه ومعناه الظاهر للناس أمّا أسراره التأويليَّة الباطنيَّة فقد خصّ بها عليّاً والأنثمة من بعده.

وأما الإثنا عشرية الجعفرية:

فقد افترقوا بالنسبة إلى الاختلاف واستنباط الأحكام إلى فرقتين: أصوليون أو ماجهدين، وأخيراً أو محدّثين.

أما الأصوليون:

فقد بين مقام العقل عندهم صاحب جامع السعادات، فقال: "العقل هو حجة الله الواجب امتثاله، والحاكم العدل الذي تطابق أحكامه الواقع بنفس الأمر، فليرّد حكمه، ولولاه لما عرف الشرع ولذا ورد: "ما أذى العبد فواضض الله حتي عقل عنه، ولا بلغ جميع العبادين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل".

(1) انظر: راحة العقل، للكermannي، ص.137، 194، 588، وتوضيح المراد، ج.2، ص.676 ومقدمة الفقهان المستقيمين، ص.11، والبيل والخيل للشیریني، ج.2، ص.29، وحاشية الكلبوي، ج.2، ص.231.

(2) مقدمة راحة العقل، ص.39، وانظر: العقيدة والشريعة، ص.217.

(3) جامع السعادات، ج.1، ص.117، والحديث رواه الكلبوي في باب العقل، ج.1، من الشافي، ص.35.
والجملة فقد رفع هؤلاء العقل إلى مرتبة الدليل، في أصول الدين.

وفرعهم، كالمعتزلة سواءً بسواء.

فالعقل والشرع متلازمان عندهم ما يحكم به أحدهما يحكم به الآخر، لا محالة. فالعقل هو الشرع الباطن والثور الداخل، والشرع هو العقل الظاهر، والثور الخارج (1).

وأما الأخباريون:

فقد اقتصروا على الأخبار الواردة في الكتب الموثوقة في نظرهم وجعلوا على ظواهرها، مدّعين أن تلك الأخبار مقطوعة الصدور عن الأئمة، رغم ما فيها من اختلاف وتعارض، ومنعوا الاجتهاد، ولم يجزوا التقليد وعابوا على إخوانهم الأصوليين الاجتهاد، وروموهم بالخروج عن المذهب، ومشايع العامة (2) «أهل السنة»، وهاجموا علم الأصول، وحظروا الإشغال به مدّعين أن مباني كلّها عقلية لا تعتمد على الأخبار (3).

ولا يعني ذلك أنهم يهجرون العقل بإطلاق، بل المصرح به في كتبهم أن العقل الفطري الخالي من الأوهام الفاسدة، والعصيّة، وحِب الجاه، حبيّة من حجيح الله تعالى، وسراج من جهته جلّ شأنه، وهو موافق للشرع بل هو شرع من داخل، كما أن الرسول شرع من خارج.

والجملة فهؤلاء قد منحوا العقل سلطة إدراك الحسن والفٌيغ، ولكتهم لم يمنحوه سلطة الأمر والنهي، والثواب والعقاب في أصول

(1) انظر: المصدر السابق، ص. 118.
(2) انظر: المعالم الجديدة، ص. 86، ومقدمة جامع السعادات، ج. 1، ص. 9.
(3)
الدين وفروعه كالتاليين؛ من المادييْن سوأَ ًسَوأَ بسواً فالعقل عند هؤلاء
جميعاً قد يدرك الأشياء قبل وعود الشرع بها، فيأتي الشرع موياً له،
وقد لا يدركها قبلاً، ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له
ومببباً(1).

النتيجة:

يستنتج ممّا مرّ أن جميع المذاهب الإسلاميّة التي يعتد بها، تحترم
العقل وتقيّم وزناً لإدراكاته، وتسعّبن به في أمر الدين إلا أن الوجه إليه
والاعتداد به، والاعتماد عليه، متفاوت بفواه وجوانبين النظر عند كلّ
mدرسة في الوقت الذي نجد المُعترف والشيعة الأصولية تطلق له العنان،
وترجع إليه في كلّ مجالاته.

نجد الفقهاء والمحدثين، يقيّدون إدراكاته، ويحدّون من نشاطه،
فيرجعون إليه لتعمل الشريعة، وتأيّدون قضاياها، فهو معين ومساعد
للنصوص، ونجد الأولياء يحاولون التوفيق بين العقل والنقل،
فتوسطون بين العدلية المتقالة والشيعة – وبين الفقهاء والمحدثين.
وينجد أيضاً المادييْن والشيعة الأخيارية قد منحوا العقل سلطة فوق
سلطة الإشاعرة، ودون سلطة العدلية فيصبحون وسطاً بين الإشاعرة
والعدلية.

كان ذلك بياناً لموقف المذاهب الإسلاميّة من العقل، وإدراكاته
 بصورة مجتمعة ومن ثانياً البحث يتضح رأي كل فريق على وجه التفصيل
- إن شاء الله - لا سيّما رأي الشيعة الإماميّيّي الأثني عشريّيّ أصولية
وأخرى.

(1) انظر الحدائق الناضرة، ج.1، ص. 29.
المقام الثاني
ما المقصود من العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي . . .؟

أوًّلاً: عند المتقدمين

لم يُضح لي ما كان يقصد متقدموا الشيعة من الدليل العقلي، وبدو أنه لم يكن واضحًا لديهم أيضًا.

إذ إن قسماً كبيراً منهم لم يذكره ضمن أدلّة الأحكام، ولم يشر إليه من قريب أو بعيد وبعضهم أشار إليه، ولكنه لم يوضح المقصود منه، والبعض ذكره، ولكنه فسره بما لا يلتح دليلاً في مقابل الكتاب، والسنة، والإجماع، وكثير منهم خلط في تفسيره بين العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي الواقعي، وبين ما هو دليل على الحكم الظاهري، المقرّر للوظيفة العمليّة كالبراءة العقليّة. كذلك خلطوا بين العقل كأصل منتج للحكم الشرعي كالكتاب والسنة، وبين كونه دليلاً على الأصل المنتج، لا أنّه بنفسه أصل منتج (1).

وأول من أشار إلى العقل فيما تعلّم الشيخ المفيد (336 - 413هـ)، في رسالته الأصولية حيث ذكر أن أدلّة الأحكام ثلاثة: الكتاب، والسنة النبوية، وأقوال الأئمة. ثم بين أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاث: اللسان والأخبر، وأولها: العقل، ثم قال عنه: «وهو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار» (2).

فالشيخ لم يذكره ضمن الأصول المنتجة للحكم الشرعي، وإنما

---

(1) انظر: الأصول العامة، ص. 279.
(2) كنز الفوائد للكرمائي، ص. 186، عن أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 122.
جعله سبيلًا إلى معرفة، وطريقاً لاستباط الأحكام منها وواضح أن هذا غير المبحوث عنه، الذي هو دليل بنفسه في مقابل الكتاب والالتباس.

ثم جاء من بعده تلميذه الشيخ الطوسي (385-460هـ)، فلم يذكر في كتابه (عدة الأصول)، الذي يعتبر أول كتاب موسوع في علم الأصول، "الدليل العقلي ضمن أدلّة الأحكام"، ولم يفرد له بحثًا وكَلّ ما ذكره من دليل يكون له صلة بموضوعنا.

هو إنه قسم المعلومات إلى ضروريَّة، ومكتسبَة، ومثل الضروري بوجوب ردة الوُديعة، وشكر المنعم، وثبّت الظلم، والكذب، والعبث، وقسم المكتسب إلى عقلي وسمع، وبين أن العقلي منه ما لا يعلم إلا بالعقل فقط، ومنه ما يعلم بالعقل والسِمع.

وعرف المكتسب الذي لا يعرف إلا بالعقل بأنه: "كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع، وما لا يتم هذا العلم إلا به"، ويبين أن من ذلك الاستدلال من الحوادث على أن لها محدثًا قادرًا عليها، ومثلما يعلم بالعقل والسِمع بعده جواز رؤية الله تعالى وذكر أن القتل والظلم معلوم بالعقل قبله، وقال في الصفحة الأخيرة من كتابه: "أما الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك" (1).

وإضاح من كلام الشيخ أنه لم يقرر صلاحية العقل للاستقلال بالدليل على الأحكام الشرعيَّة، بل هو عنده طريق للمعرفة، ومقدّر للأدلة: لا أنّه بنفسه دليل، ثم لا يخفى ما في أمثلته من الضعف، فإنّ جعله شكر المنعم وثبّت الظلم، والكذب، .. من العلوم الضروريَّة غير مسلمٌ.

حتى من ذكر الدليل العقلي من علماء أهل الستة، في تلك الفترة

(1) عدة الأصول، ج. 2، ص. 125/126/127/128.
فـَسَّره بـَما لا يـَصلح لـِلدـَلالة عـَلى إثـَابات الأـُحكام الشـُرعيّة، بـِل جـَعـله مـَقرـِرًا للـنـفـي الأصلـي "البراءة".

فأـبوب حامد الغزالي - (450 – 505هـ)، عـدّه ضمن أدـلة الأـحكام، ثـمّ بـِيـن مـراده منه بـقوله: "دَلَّ العقل عـَلى بـِراءة الـذمة عـَن الـواجـابات وسـقوط الحـرج عـَن الـخلق في الـحركـات والـسـكـنات قـبـل بـعـثة الرســل" (ع) وثأـيـدهـم بـالنـعـم وفـي الـمعـزـجـات، وأـنـتفـاء الأـحكام مـعـلـوم بـدـليل العقل قـبـل ورود السمع، وـنـحن عـلى استـصاح ذـاك حـتـى يرـدة السمع".

ثـمّ وـضـح أـن العـقل قاـصر عـن إدرـاك الـحكم الشـريعي، وقـال إنّ تسميته أـصل فـيه تجوـز.

وـوأـضح أـنّ غاـيـة ما يـفديه الدـليل العقـلي في نـظر الغزالي هو نـفي الحكم حـتى يرـدة السمع.

وهو بـهذا يعـتبر عـن نـظارة جـمـهور أـهل الـسنة لـلدـليل العقـلي، وـالعقل بـهذا المـفهوم لـيس دـليلًا عـلى الـحكم الشـريعي عـنـد الشـيعة، أـيضاً بـه هو دـليل ع~لـى الأـصل المـنـتج لـلدـليل العقـلي، وـهو خـلـاف مـوضوعنا.

وأوـل مـن صـرّح مـن الأـصوليـن بـدـليل العقل هو الـشيخ محمد بن إدريس (558 – 598هـ)، في كـتبه "السراeer" حـيث قـال: "فإـذا فـقدت الثلـاثة – أي الـكتاب وألـسـنة والإجـماع – فـالمعتـمـد في الـمسألـة الشـريعيّـة عند المـحققين، التمـسك بـدـليل العقل فإنّها مبـقأة عليه، ومـوكـولة إليه".

لكـنه اكـتـفـي بـذلـك وـلم يـيـن الـمراد مـن دـليل العقل، كـما لـم يـوضـح لـنا مـقصوده منه.

(1) المستقصى، جـ1، صـ128/64.
(2) السراeer، صـ4.

107
ثم جاء المحقق الحلي المتوفي 696هـ، وذكره في كتابه {المُعثِر} ضمن أدلّة الأحكام وقسمه إلى قسمين:

أحدهما: {ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة، لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب}.

ثانهما: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، ومثل له برد الزاوية، والصدق، والانصاف، وفح الظلم والكذب. وقال: {إن كل واحد من هذه كما يكون ضروريًا فقد يكون كسبًا كسرة الوذمة مع الضرورة وفح الكذب مع التقع}. وواضح أن له لم يحدد لنا الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة، ولم يرسم معالمه، بل اكتفى بذكر أمثلة بعضها من مصادره، ومنه يعود إلى {المستقلات العقليات}، وأكثرها موضوع نقاش، خصوصاً ما يعود منها إلى {غير المستقلات العقليات}، فما ذكر منها لا يمتب إلى العقل بلصه، بل مرده إلى مباحث الألفاظ.

وجاء بعدهم {الشهيد الأول} محمد بن الشيخ جمال الدين (734-786هـ)، ونحنا نحو المحقق الحلي، وزاد عمًا ذكره في القسم الأول ثلاثة أخرى وهي: مسألة الضد، ومقدمة الواجب، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار.

وزاد عمًا ذكره الحلي في القسم الثاني أربعة أخرى، وهي: البراءة

لحن الخطاب: هو أن تدل قريبة على حذف لفظ كقوله تعالى: {يُقتلَا أَشْرًى يَطَمَّانَ عَلَيْهِ}، والقدير فضرب فانفجرت.

فحوى الخطاب: هو مفهوم الموافقة، وهو ما كان الحكم فيه موافقة للحكم في المنطوق كقوله تعالى: {فَلا تِلْسُلُ لَمَّا أُنْبِيَ}. دليل الخطاب: ويعنون به مفهوم المخالف و هو ما كان الحكم فيه مخالفًا للحكم في المنطوق.

المعتبر، ص. 7.
الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالاقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب(1).

النتيجة: نستطيع مرا عدة نتائج

الأولى: إن علماء الشيعة حتى نهاية القرن الخامس الهجري، لم يروا العقل دليلا مستقلاً على الأحكام الشرعية الفرعية في مقابل الكتاب والسنة، وأقوال الأئمة، وإنما هو عندهم كما تشير إلى ذلك نصوصهم أصل لمعرفة الأدلة، وطريق لاستنباط الأحكام منها، وبعبارة أخرى كانوا يرون العقل دليلا واحكاماً على الأدلة، لا على الأحكام، وهذا مفهوم عبارة الطوسي: "إنما الأدلة الموجودة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة، ولا
مدخل للشرع في ذلك." (2)

ومثل لذلك بأنه علمنا بما يدل عليه القرآن، أو بأنه دلالة راجحة يرجع فيه إلى العقل.

عبارة الشيخ المفيد: "وهو - أي العقل - سبيل إلى معرفة حقيقية القرآن، ودلائل الأحكام"(3).

 الثانية: نعلم شيخ الطائفة الطوسي هو أول من مهّد لفكرة الاستدلال بالعقل على الحكم الشرعي الفرعية، وذلك بتقسيمه الأفعال إلى حسّة وقيحة، وجعله طريق معرفة ذلك الشرع أو العقل، وتمثيله للفقه الشرعي بشرب الحمرة والربا، وللفقه العقلي بالعقل والظلم، ولما يحسن شرعا بالجهاد ولم يحسن عقلا بالإنسان(4).

---

(1) مقدمة كتاب الذكرى للشهيد الأول، انظر: أصول الفقه للمطفرج، ص. 123.
(2) انظر: عدّة الأصول، ج. 2، ص. 127.
(3) قال في كتابه أواهر المقالات المختارة، ص. 11: انقشت الإمامية على أن العقل يحتاج في عمله ونتائج إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع بنية العاقل على كيفية الاستدلال، فإنه لا يد في أول التكليف وابتنائه في العالم من رسول
(4) انظر: عدّة الأصول، ج. 2، ص. 127.
الثالثة: إنّ قسماً من علماء الشيعة - في نهاية القرن السادس الهجري
وما بعده - ذهبوا إلى أنّ العقل دليل على الأحكام الشرعية الفرعية، عند
فقدان النص والجماع، وهذا مفهوم عبارة ابن إدريس الآنفة الذكر:
(إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد عند المحقّقين، التمثّل بدليل العقل).
وعبارة المحقّق الحلي - (مستند الأحكام...، الكتاب، وال승ّة،
والأجماع ودليل العقل(1).

الرابعة: إنّ مفهوم الدليل العقلي، لم يكن واضحًا عند مثّكره من
المتقدّمين، فوسّعوا في مفهومه إلى ما يشمل بعض المفاهيم كمفهوم
المواقع، والمُحالفة. ولا يخفّ أنّ هذه الأشياء ترجع إلى ظواهر
النصوص، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب وال승ّة.

الخامسة: توسع (الشهيد الأوّل) في مفهوم الدليل العقلي إلى ما
يشمل بعض الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب، وقد عرفنا، في
بحث أدلة الأحكام - عند الشيعة - أنه لا يصح الرجوع إلى الأصول
العمليّة، أو الأدلة الفقاهية كما سمّوها إلا بعد اليأس من العثور على
الحكم الواقعي من الأدلة الاجتماعيّة والتي من ضمنها الدليل العقلي.

وعرفنا أيضًا أن الأصول العملية لا توصل إلى حكم شرعي، بل
تقرر وظيفة عمليّة شريعيّة أو عقليّة، يضطرّ المكلف إلى التعبّد بها عند
العجز عن معرفة الحكم الشرعي الواقعي.

والذي يبدو لي أنّ فكرة الدليل العقلي لم تكن واضحة لدى الشهيد
أيضاً، فخلط بين العقل، كأصل منتج للحكم الواقعي، وبين كونه دلائلًا
على الحكم الظاهري، وشّتان بين هذين والذين.
ثانياً: "عند المتأخرين والمعاصرين"

ظلّ الدليل العقلي غير واضح المعالم، ولا محدد الجوانب، ولا معين الموارد عند كثير من المتأخرين، والمعاصرين، أيضاً.

ففريق منهم لم يذكرهم ضمن أدلة الأحكام، ولم يقرروا له بحثاً في مؤلفاتهم الأصولية، وإنما ضمّنها بعض إشارات عابرة في مناسبات شتى، ومن هؤلاء من بحث بعض مصاديقه فقط.

وفريق ثان: ذكرهم ضمن أدلة الأحكام، ولكنهم تأثروا بالتقدم.

ففسروه بما لا يصلح للدلالة في مقابل الكتاب، والسنة والإجماع.

وفريق ثالث: سلكوا طريقاً قوياً في رسم معالمه، وتبيان حدوده وإن شبه لبعضهم فأدخل فيه ما ليس منه.

يمثل الفريق الأول من المتأخرين ومتأخّريهم، مؤلفو المعالم (1)، والرسائل (2) والكتابية (3). وهي أكثر الكتب شهرة، وأوسعتها انتشاراً وتداولًا لدى المتأخرين والمعاصرين.

ومن المعاصرين: المحقق الخوطي (4) في تقريراته ومؤلفاته الأصولية وهي كثيرة جدًا، ومعتمدة لدى المعاصرين.

منها: أُجُود التقريرات، ومصاحب الأصول، ومصباح الأصول، ودراسات في الأصول، ومحاضرات في الأصول.

ومن المعاصرين أيضًا السيد محسن الحكيم (5) في كتابه حقائق الأصول.

الشیخ حسین بن زین الدين المتوفّی 101هـ.
الشیخ مرتضی الأنصاري (1214 – 1281هـ).
محمد كاظم الخراساني (1255 – 1329هـ).
السید أبو القاسم الخوئی، وهو مرجع المعاصرين في الدراسات الأصولية بل منازع.
كان رحمه الله المرجع الأعلى للشیعة في عصرنا هذا، توفی 27 ربيع الأول 1390هـ.
ويمثل الفريق الثاني: الشيخ يوسف البحراني المتوفي 1186هـ، حيث أفرد له بحثًا في كتابه (الحدائق الناضرة) وذكر فيه تفاسير المتقدمين والمتارجرين المعاصرين له لدليل العقل، وعبارتة صريحة في إفادة عدم وضوح دليلة العقل، وهذا نصها:

المقام الثالث: في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب، وأخرون قسروه على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالالتزام بين الحكمين المدرج في مقدمة الواجب، واستلزم الأمر بالشيء النهائي عن ضئلاء الخاص، والدلالة الإلزامية.

ومن المعاصرين السيد علي تقي الحيدري في كتابه (أصول الاستنباط) وهو جزءان بحث في الثاني منه الأدلة العقلية. ولكن المبحوث عنه لا ينتج حكماً شرعيًا واقعياً بل غاية ما يقر عليه وظيفه عملية كالبراءة، والتخليص، والاستصحاب في حين أنه عدل ضمن الأدلة الاجتماعية حيث قال: إن استخراج الأحكام الشرعية إنما يكون من أحد هذه المناهج الكتاب وال사는، والإجماع وحكم العقل.

وعلى رأس الفريق الثالث السيد محسن الأعرجي (1130ـ - 1227هـ)، وهو أول من بحث الدليل العقلي بحثًا موضوعياً في كتابه "المحصول في علم الأصول"، جزآن - وهو لا يزال مخططاً - والذي أخذ عليه أنه أدخل أصل البراءة، وأصل الإباحة في مباحته وفي المستقلات العقليّة بالنذات (3)، وهم كهما عرفناه ليستا من موارد الدليل العقلي المنتج للحكم الشرعي.

(1) الحدائق الناضرة، ج.1، ص.11.
(2) انظر: أصول الاستنباط، ج.1، ص.15، وانظر: ج.2، ص.134، ولا سيما الفصل 3، ج.2، ص.157.
(3) انظر: المحصول، الصفحة الأولى من بحث الأدلة العقلية.
وتلاه من ناحية علم الباحث تلمسه، محمد تقي الأصفهاني المتوفي 1248هـ، في حاشيته على (معالم الدين)، وكان في دراسته له أعمق بحثاً، وأكثر موضوعية، وأقرب واقعية من شيخه، وإن وقع فيما وقع فيه أستاذه من إدخاله أصول البراءة وأصل الإباحة ضمن موارد الدليل العقلي، وكأنه أحسّ بعدهما عنه، ومجانبتهما له، فجعلهما قسماً ثالثاً أو من القسم الثالث حيث قال: "فهذه أقسام ثلاثة: الأول: مسألة التحسين والتفتيح العقليين والملازمة بين حكاي العقل والشرع...

والثاني: مسائل الملازمات العقليّة كاستلزم وجوب الشيء وجوب مقدمة، واستلزم وجوب الشيء حرة أضدادها... ومن الثالث: أصول البراءة والإباحة(1) وعَرَف الدليل العقلي بأنه: كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي(2).

ومن هذا الفريق ميرزا أبو القاسم القمي (1151 - 1231هـ) وقد عرفه في كتابه "قوانين الأصول" بأنه: "حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي(3)." والذي أخذ عليه إنه أدخل المفاهيم في مباحثه حيث قال: ومنها: أي من أقسام الدليل العقلي: ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزمات(4).

قال الشيخ المظفر: "إن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصادر الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنّة،

---
(1) مهدي المسترشدين في شرح معالم الدين، ص. 306.
(2) المصدر نفسه.
(3) قوانين الأصول، ص. 257.
(4) المصدر نفسه.
ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي\(^1\).

ومن سهوب وأجاد في بحث الدليل العقلي الشيخ محمد حسين بن محمد رجيم المتوفى 1261ه، في كتابه (الفصول في علم الأصول)، وقد عرّفه بقوله "المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي\(^2\)

وأفضل من بحث الدليل العقلي على الإطلاق فيما نعلم هو الشيخ محمد رضا المظفر (1322ـ 1378ه)، في كتابه (أصول الفقه)، ويتناول بحثه بدقة العبارة وجمال العرض، وحسن التسليق، وقد بحثه بحثاً موضوعياً فجregex متى أفصى به، وأدخل عليه متى غريب عنه وقد عرّفه بأنه: "كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية عقليّة توصَّل بها العلم القطعي بالحكم الشرعي\(^3\).

النتيجة: نستطيع مهما تقدم عدة نتائج.

الأولى: إن جمهور الشيعة المتآخرين استقرّ رأيهم على اعتبار العقل أحد أدلّة الأحكام الشرعية الفرضية، وأنهم قرروا الرجوع إليه وأخذ الأحكام منه، عند عدم العثور على الحكم من الأدلة الثلاثة المتقدمة عليه، وهي الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: إن أفضل التعريف وأسدها للدليل العقلي، هو ما عرّف به الشيخ المظفر من أنه "كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي". مع الإشارة إلى أن المصوصد بكلمة "حكم" المأخوذة قيداً في التعريف، هو "الأدراك"؛ لأن العقل ليس حاكم عند الشيعة كما هو الحال عند

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 124.
(2) الفصول في الأصول، ص. 316.
(3) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 125.

114
سائر الفرق والمذاهب الإسلامية، وإنما مهمته الإدراك فقط عند من يقول به، وسيأتي لهذا مزيد بيان - إن شاء الله - وإنما شاع عند أصولي
الشيعة التعبير بحكم العقل تسامحاً وتجوزاً، وقد نبه إلى ذلك أكثر من
واحد منهم(1).

الثالثة: إن إدخال المفاهيم في المباحث العقلية غير سديد، إذ من
الواضح أنها ترجع إلى مباحث الأنفاظ، لأن اللزوم فيها بين بالمعنى
الأخصّ، وهو أن يكون تسوّر الملزم كافياً للعلم باللازم، واللزوم
المدّعى بين حكم العقل وحكم الشرع هو اللزوم البيين بالمعنى الأعمّ،
وهو أن يكون تسوّر الملزم واللازم، والنسبه بينهما، كافية للجزم
باللزوم.

الرابعة: إن إرجاع بعض الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب إلى
dلитель العقلي، المقابل للكتاب والستة غير صحيح بالمرة، وذلك لأن
الأصول العملية عقليّة كانت أو شرعيّة لا تفيد قطعاً ولا ظناً، وإنما هي
أدلة للشاذ القائد للقطع والظَّن بالحكم الشرعي الواقعي - كما عرفنا في
مبحث أدلة الأحكام عندهم - وهم جميعاً يشترطون في الدليل العقلي
المقابل للكتاب والستة أن يفيد القطع بالحكم الشرعي كما هو واضح من
تعاريفه، وإلا فلا اعتبار له ولا اعتماد به.

تعقيب:

إذا كان المقصود من الدليل العقلي لا زال يكتنفه بعض الغموض

(1) انظر: الأصول العامة، ص.280، ومصطلحات الأصول، ص. 140. وتحليل
الأحكام، ص.119. وإليك نص عبارته: إنّ المتّعلّنة لم يقولوا بحكم غير الله
كأخوانهم بقية المسلمين، وإنّ العقل عندهم ليس حاكماً بإنشاء الحكم، وإنّ مبلغ
سلطان العقل في نظرهم أنّ إذا ادرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن الله حكماً في هذا
الفعل بلى ولي ما في أفضل من حسن أو قبح ثم يربّع عليه ثواباً أو عقاباً حسبما أدركه من
الحكم.
وإذا لم تكون فكرته قد تجلّت لدينا، فاسمحوا لي أن ألجأ إلى علم المنطق فمهما أخذ وعدة صادر.

إن طرق الاستدلال غير المباشر أو أنواع الحجة ثلاثة: قياس، وتمثيل، واستقراء. فمن أي هذه الأنواع يكون الدليل العقلي؟ ونعرف أولاً كل نوع منها ثم نوضح المقصود.

القياس:

وهو: "قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر".(1)

والقياس إن تألف من مقدمات يقينية سميّة (برهاناً) وهو (قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً) (2). وإن كانت مقدماته مسلمة سميّة (قياساً جديداً) وهو "صناعة تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلّمات أو من ردها حسب الإرادة، ومن الاحتراس عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع" (3). وإن كانت مقدماته ظلّية سميّة (قياساً خطابياً).

التمثيل:

وهو: "إثبات حكم في جزئي لثبوت في جزئي آخر مشابه له" (4).

وهو الذي عرف عند الأصوليين باسم القياس. وعدّه أهل السنة من أدلّة الأحكام الشرعية، وغاية ما يفده هو الظ٨ن إلا إذا كانت العلة تمامًا فيفيد اليقين ويرفع حيثان إلى القياس البرهاني (5).

المصدر المظهر، ص. 229، وانظر: محك النظر، ص. 41، والإشارات، ج. 1، ص. 233.

المصدر المظهر، ص. 351، وانظر: الصوري، ص. 295.

المصدر نفسه، ص. 375، 299.

انظر: المظفر، ص. 329، والمستصفى، ص. 25.

(1) المظفر، ص. 229، وانظر: محك النظر، ص. 41، والإشارات، ج. 1، ص. 233.
(2) المظفر، ص. 351، وانظر: الصوري، ص. 295.
(3) المصدر نفسه، ص. 375، 299.
(4) المصدر نفسه، ص. 375، 299.
(5) المصدر المظهر، ص. 229، والمستصفى، ص. 25.
الاستقراء:
هو عبارة عن "تصفح أمور جزيئية ليعمل بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات"(1) وهو قسمان:
استقراء تام بأن يتصفح جميع الجزئيات، وهذا يفيد اليقين ويرفع أيضاً إلى البرهان:
استقراء ناقص، وغاية ما يفيده الظن (2).
واضح - بعد ذلك - أنه لا يصح أن يكون مراد القوم من الدليل العقلي الاستقراء لأن أقصى ما يفيده الظن وهو يصرحون بأن مرادهم من الدليل العقلي، ما يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي.
وذلك لا يصح أن يكون مرادهم من التمثيل "القياس الفقهى";
نفس السبب المتقدم، وأن المعروف أن الشيعة لا تعمل بالقياس لورود النهي عن الاحتجاج به عن الأئمة، إلا إذا كان منصوصاً على علّته فحينئذ يفيد القطع، ويخرج من عهدة القياس، ويصبح العمل به تعبداً بالنص.
فتعين أن يكون مرة الدليل العقلي إلى القياس المنطقي، وحتي لا يشتهي بالقياس الفقهى الذي يعمل به أهل السنة - من ناحية إطلاق الاسم - أطلقوا عليه دليل العقل، وحكم العقل.

"أقسام الدليل العقلي"
دليل العقل إذا أن يستقل بإفادة الحكم الشرعي أو لا، وعلى فما حكم به العقل على نحو الاستقلال سمى الدليل العقلي المستقل أو "المستقلات العقليَّة"، وما حكم به بتوسط الشرع، سمى الدليل العقلي غير المستقل أو "غير المستقلات العقليَّة".

(1) مرجع النظر ص. 21 والتصغيصي ص. 33.
(2) انظر: المصدرين نفسهما.
توضيح التقسيم:

عرفنا أن مراة الدليل العقلي إلى القياس المنطقي، ومعروف أن كل قياس يتالف من قضياءين أو مقدماتين فإن كانت هاتان المقدمتان عقليةين؛ مثل العالم متغيَّر وكل متيَّز حادث، ثمد الدليل العقلي المستقل لاستقلاله في إفادة الحكم.

وإن كانت إحدى مقدمتي القياس شرعيَّة والآخر عقلية؛ مثل الحاج واجب، وكل واجب شرعا يلزم بالعقل ووجود مقدمة شرعا، وواضح أن القضايا الأولى في هذا القياس ليست عقلية، بل شرعيَّة وليس هذا محلًّا بحثها، وأنا الثانية شEmoji cemoji شEmoji cemoji عقلية لأن مذئها هو وجود المُلزمة عقلاً بين الواجب ومقدماً، ونظرا لعدم استقلال العقل في الحكم في هذا القياس سمى الدليل العقلي غير المستقل، أو غير المستقلات العقليَّة.

تحديد موضوع البحث:

تهدّدت إذن جوانب بحثنا في الدليل العقلي المنتج للحكم الشرعي في مقصدين رئيسيين: مقصد "المستقلات العقليَّة" ومقصد "غير المستقلات العقليَّة".

والبحث عنه في المستقلات العقليَّة يقع في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في المدركات العقليَّة في الأعمال الاختيارية.
المبحث الثاني: في المُلزمة بين المدركات العقليَّة والأحكام الشرعية.
المبحث الثالث: في حجية المستقلات العقليَّة.

أساس التقسيم: يتضح أساس هذا التقسيم ما يأتي:
1 - هل للأفعال الاختيارية في ذاتها جهات خسن أو قويّ؟ وهل يدرك العقل تلك الجهات؟ وعلى تقدير ثبوت ذلك، يتم التسليم بصغرى الدليل العقلي وهي مثلاً، هذا الفعل يحسن فعله عقلاً، أو يقبح كذلك.

2 - هل ما يدركه العقل لا بد أن يحكم به الشرع؟ وبعبارة أخرى هل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع؟

وهذا المبتعد في الواقع هو أهم بحوث المستقلات العقليّة. وهو مبحث الأصولي المنشود، وما قبله فمتمهد له ليس غير، وما بعده متوقف عليه، وعلى تقدير ثبوت ذلك ومضمونه هو «الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، تسليم حتماً بكيرال الدليل وهي مثلاً، كلما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً، وكلما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً.

3 - هل يترتب على إثبات مضمون المبحمدين السابقين الذين هم في الواقع بحث في مقدّمتي الدليل العقلي؟ ضرورة التسليم بالتبتة وهي - «هل الفعل يحسن فعله شرعاً» ثبوت هذا الحكم الناتج من حكم العقل في حقناً أولًا؟ والمبحث عنه في غير المستقلات ينحصر في ثبوت الملازمة عقلاً أو عدم ثبوتها في كلّ مورد من موارد هذا القسم.

أساس الحصر

يتضح من ذكر مقدّمتي الدليل، وهما هذا الفعل واجب شرعاً، واضح أن هذه قضيّة شرعيّة يبحث عنها في علم آخر كعلم الفقه، مثلاً، والثانية هي: كلّ فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً - ووجب مقدّمته شرعاً أو حزمة ضدّه كذلك.
وإثبات هذه المَلَازمة أو نفيها هو غايتنا المنشودة من بحث غير المستقلات العقلية، في كل مورد من مواردها. وأهمها خمسة: الإجزاء، ومقدمة الواجب، والضد، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد.
المقصود الأول
في المستقبلات العقلية
المقصود الأول
في المستقلات العقليّة

تقريم:

الأظهر أنّ المستقلات العقليّة التي يستكشف منها الحكم الشرعي، منحصرة في مسألة (التحسن والتقيح العقليين)، إذ هي كما يبدو المصدر الوحيد لكلّ المستقلات العقليّة، وعليه يجب بحث هذه المسألة بالتفصيل لما لها من صلة قويّة ببحث العقل كدليل، وإن كان بحثها أصلاً ليس من مطالب علم أصول الفقه؛ لأنها لم تمهّد لاستنباط الأحكام الشرعية.

وإيّاها هي من مبادئ علم الكلام ابتني عليها كثير من مسائله عن العدلية، كمسألة «العدل الإلهي»، و«خلق وتحليل أفعاله تعالى بالأغراض»، و«واجب الأصلح عليه تعالى»، و«وجوب النظر في المعجزة»، و«قاعدة اللطف». وقد اعتاد الأصوليون الإشارة إلى هذه المسألة في مبادئ الأحكام عند الكلام، عن مصدر الأحكام، وطريق معرفتها.

بيان ذلك: إنّ علماء المسلمين أجمعوا على أنّ مصدر الأحكام الشرعية هو الله تعالى. فلا خلاف بينهم في أنّ الحاكم، واشتهر من
أقوالهم «لا حكم إلا الله، وهذا القول ليس إلا ترجمة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَكِيمَ ﻻَ يَقْتُلُ﴾، ورد في المستصفى «لا حكم ولا أمر إلا الله» (1). وفي الأحكام للآدمي «إعلم إنه لا حكم سوى الله تعالى ولا حكم إلا ما حكم به» (2)، وفي غاية السؤال «الحاكم الشرع اتفاقاً» (3) وفي مسلم الثبوت «لا حكم إلا من الله تعالى» (4)، وفي تيسير التحرير (لا خلاف في أن الحاكم الله رب العالمين) (5)، وفي إرشاد الفحول (لا خلاف في كون الحاكم الشرع) (6)، وفي التوضيح (الحاكم هو الله تعالى لا العقل) (7)، وفي منهج الأصول (الحاكم هو الشارع دون العقل) (8)، ولذا عُرِّفوا الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلفين أقنعة أو تخيراً أو وضعاً.

لكنهم اختلفوا في طريق معرفة الأحكام هل هو الشرع فحسب - صراحة أو دلالة -، وهو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة.

وهل يمكن معرفتها بالعقل أيضاً؟ وهو ما ذهب إليه العدلية، وبعبارة أخرى إن علماء المسلمين بعد أن اتفقوا على مصدر الأحكام؛ اختلفوا في قابلية العقل لإدراكها من غير طريق النقل.

فذهب الشيعة والمعتزلة وآخرون إلى قابلية واستقلاله بذلك في بعض الموارد.

بعض الموارد.

(1) ج. 1، ص. 53.
(2) ج. 1، ص. 41.
(3) ج. 1، ص. 308.
(4) ج. 1، ص. 16.
(5) ج. 2، ص. 150.
(6) ص. 6.
(7) ج. 2، ص. 120.
(8) ص. 12.
وذهب الأشاعرة والشيعة الأخبارية وآخرون إلى عدم قابلته لذلك، وإلى عدم الاعتماد عليه في شيء من الأحكام الشرعية.

المبحث عنه في المستقلات العقلية:

يقع في مبحثين وختامة:

المبحث الأول:

هل للأعمال بحسب ذواتها جهات حسن أو قبيح؟ وهل لها قيم ذاتية
في نظر العقل؟ مع قطع النظر عن حكم الشارع أو فرض الكلام قبل بعثة الرسول (ص) أو ليس لها ذلك؟ وإنما الحسن ما حسبه الشارع، والقبيح
ما قببه وليس معيار الحسن والقبيح إلا إذن الشارع في الفعل أو نهي

وهذا هو النزاع المشهور بين جماعة الأشاعرة والعدليّة، ومن نحا
نحوهم. ثم على تقدير أن للأفعال في نفسها — مع قطع النظر عن تعليق
أمر الشارع ونهيه بها — جهات حسن وقبيح، فهل يتمكن العقل من إدراك
تلك الجهات مستقلًا عن بيان الشارع، أو لا؟ نسب إلى الشيعة الأخبارية
إنكار ذلك(1).

المبحث الثاني:

على تقدير أن للأعمال في حد ذاتها حسنة وقبيحة، وعلى تقدير أن
العقل يستلذ بإدراك ذلك، فهل يحكم العقل بالملاحظة بين حكمه وحكم
الشريعة؟ بمعنى أن ما يحكمه العقل أو يقيمه يحسنه الشارع أو يقيمه أو إنه
لا تلازم بين حكم العقل وحكم الشريعة، فلا يلزم من تحسين العقل أو
تقييمه لبعض الأفعال الإختياريّة، تحسين الشارع لها، أو تقييمه إياها،

(1) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 213، وبداية المسترشدين، ص. 307.
وهذا هو النزاع المعروف في داخل المذهب الشيعي بين الأصوليين منهم والأخباريين.

وذلك ذهب إلى عدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، من قال بتحسين العقل وتقييمه من أهل السنة كبعض الأشاعرة وجمهور المتأريدي.

الخاتمة:

على تقدير ثبوت إدراك العقل لحسن الأفعال وقيقها، وعلى تقدير ثبوت المُلازمَة بين حكم العقل وحكم الشرع، فهل بثبت الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل في حقّا أو لا؟ وبعبارة أخرى، هل العقل حجة؟ بحيث يستحق من تعبّد بحكمه المدح والثواب من الله تعالى - ومن عصاء الذمّ وعقاب منه - تعالى - أو ليس بحجة؟ فلا مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب بطاعته أو معصيته، نسب إلى الأخباريين الفول بذلك.
المبحث الأول
في الحسن والقيح

المقام الأول: في معاني الحسن والقيح وتحرير محل النزاع
المقام الثاني: في مذاهب العلماء في الحسن والقيح
المقام الثالث: في أدلة المثبتين للحسن والقيح، والنافين لهما
المقام الرابع: في أقسام الحكم
المبحث الأول
في الحسن والقبيح

ويقع البحث فيه في عدة مقامات:

المقام الأول:
في معاني الحسن والقبيح

يُطلق لفظ الحسن والقبيح على معاني ثلاثة:

الأول: الحسن صفة كمال؛ كالعلم والكرم والشجاعة، والقبيح صفة نقص؛ كالجهل والبخل والغين. وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقيحها من قبل هذا المعنى. فالعدل، والعلم، والعلم، والحياء، والعقّة، ونحو ذلك حسنة باعتبار أنّها كمال النفس، وأضدادها قبيحة باعتبار أنّها نقصان لها (1). وهما بهذا المعنى يقعن وصفاً للأفعال الاختيارية والصفات أيضاً، يقال العلم حسن والتعلم حسن، وطاعة العبد للمولى كمال وكذا أضدادها، يقال الجهل قبيح، وإهمال التعلم قبيح، ومعصية العبد للمولى نقص (2).

(1) انظر: المخصص - مخطوط - وأصول الفقه للتعليّم، ج. 2، ص. 217، شرح التجريد للقصبي، ص. 350.
(2) انظر: هداية المسترشدين، ص. 308.
ولا نزع في الحُسن والقَبِيح بهذا المعنى، بل الجميع يقولون إن العقل حاكم بذلك ويقطع بأن هذا الشيء كمال، وذلك نقص، وذلك لأن الحُسن والقَبِيح بهذا المعنى من القضايا القيظية التي لها واقع خارجي وراء تطابق العقلاء، ولا يتوَّقَّف على وجود من يدركه ويعقله بخلاف الحُسن والقَبِيح بالمعنىين الأثنين. قال صاحب غاية السؤال: "لا نزع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركها العقل"(1). وقال الكمال بن الهمام: "لا نزع في دركه - أي العقل الحُسن والقَبِيح - للفعل بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل"(2).

الثاني: الحُسن ما يلائم الطبع ويوافق الغرَّض، والقَبِيح ضِدّه أي ما ينافر الطبع ويخالف الغرض، وهما ثابتان بهذا المعنى للأفعال وللصفات أيضاً. يقول: الأُكل عند الجُمُوع حُسن، وهذا المنظَّر حَسن جميل، وبِعَضَد ذلك يقال الأُكل عند الشُعِب قَبِيح، وهذا المنظَّر قَبِيح.

وأَسَاس حِكم العقل بالحُسن والقَبِيح بهذا المعنى هو: مِيل النفس لما يوافق الغرَّض ويوافق مصلحة، أو نفورها مما يخالف الغرض ويجلب مفسدة(3).

ولذا عبر كثير من الباحثين عن هذا المعنى بالمُصلحة والمُفسدة.

والحُسن والقَبِيح بهذا المعنى ليس لهما واقع خارجي، بل إدراكهما يتوَّقَّف على وجود المدرك وذوته، ويختلف باختلاف الأنظار والأدوار، فما تراه مصلحة قد يراه غيرك مفسدة، والشيء نفسه قد يكون مصلحة

---

(1) هدايا العقول إلى غاية السؤال، ج.1، ص.312، واَنظر: توضيح المراد، ج.2، ص.335. وشرح التجريد للفوقيجي، ص.350.
(2) تيسير التحرير، ج.2، ص.52.
(3) انظر: المحمول مبحث الأدلة العقلية، وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.218.
لزيد مفسدة لعمرو بل قد يختلف بالنسبة للشخص الواحد فيكون مصلحة
له من جهة، مفسدة له من جهة أخرى.
قال المظهر: "إن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية لlaysياء
كالكامل، وليس واقعية هذه الصفة إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم
يوجد إنسان يذوق ولا من يشبه في ذوقه، لم يكن للأشياء في حدٍ
أنفسها حسن بمعنى الملائمة" (1).
والحسن والقيح بهذا المعنى لا نزاع فيها أيضاً، فالجميع يقولون بأن
العقل يدرك ذلك من غير توقف على بيان الشارع.
الثالث: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المدح والذمّ عقلاً، يقال:
- العدل حسن - أي يستحقّ فاعله المدح عند العقلاء وبضدّ ذلك يقال-
الظلم قبح - أي يستحقّ فاعله الذمّ عندهم، وبعبارة أخرى الحسن ما
يدرك الفعل أنه ينبغي فعله كالصدق والطاعة والقبح ما يدرك العقل أنه
ينبغي تركه أو لا ينبغي فعله كالكذب والمعصية.
وهذا الإدراك هو معنى حكم العقل بالحسن والقبح (2)، وهو محل
النزاع بين جمهور الأشاعرة وبين المعتزلة، والشيعة، والزيدية،
elleماتريدية وغيرهم.
فالأشاعرة:
- كما سترعر - ينكرون كون الفعل في نفسه له قيم ذاتية من حسن
أو قبح، وبالتالي فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع، وإنما الحسن ما
حسنه الشارع والقبح ما قببه.

-------------------------------------
(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 221، وانظر المستصفى، ج. 1، ص. 36.
(2) أشارت سابقاً إلى أنه ليس للعقل أكثر من وظيفة الإدراك عند الفلاتين بالتحسين والتقبح
العقلين وأن العقل ليس يحكم بين تفوق جميع المذاهب الإسلاميَّة، وأنّ التعبر بحكم
العقل من باب التسامح ليس غير.
وقال الآخرون: بذاتية الحُسن والقبح وبإدراك العقل لما ينبغي فعله أو تركه. وتجدر الإشارة إلى أن النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلي. فالمعترضة والشيء يقولون بأن العقل قد يستقل بإدراك ذلك وقد لا يستقل.

فالأول: أما بضرورة العقل كحسن الصدق النافع، وقيق الكذب الضار، أو بنظره كحسن الصدق الضار، وقيق الكذب النافع.

الثاني:

كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقيق صوم اليوم الذي بعده (1).

بينما الأشاعرة يقولون بعدم إدراكه على نحو السلب الكلي، والحسن والقبح بهذا المعنى يقعان وصافًا للفعل اختياري فقط، وهم أمران إضافيان أيضاً كالمعني الثاني «الملامق والمنافر»; أي ليس لهما واقع إلاّ تطابق آراء العقلاً بما هم عقلاً، قال المذكور: «إنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة إلاّ إدراك العقلاً لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن، وذمّ فاعل القبح (2).

عرفنا أن محلّ النزاع منحصر في المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح، وبالنظر إلى أنه ليس كلّ حسن وقبح بهذا المعنى موضع نزاع، وبالنظر إلى أن هناك أمورا أخرى تتعلق بمحل النزاع، رأيت أن أذرها في مطلب قبل استعراض أدلة الطرفين.

المطلب الأول:

إنّ إضافة قيد الثواب والعقاب الشرعي إلى المدح والندم العقلي، في محلّ النزاع - هنا - ليس على ما ينبغي وذلك لما يأتي:

(1) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني، ص. 7، والفوائد، ص. 262، وشرح التجريد للفروجي، ص. 350.
(2) أصول الفقه للزمتر، ج. 2، ص. 236، وص. 221، 231.
1 - إنَّ النزاع - هنا - في الفعل من حيث هو فعل سواءً أضيف إلى
الله تعالى أم إلى العبد، وإضافة هذا القيد بنافي هذا التعنيم، لأنه لا
معنى لإضافة الثواب والعقاب بالنسبة إلى أفعاله تعالى قال صاحب
توضيح المراد: «أعلم أنَّ البحث في مطلق الفعل لا خصوص فعله تعالى
أو فعل العبد، فإنَّ المدّعى أنَّ كل فعل من حيث هو فعل يتّصف بالحُسن
والقبح، سواء أدرك عقولنا جهة الحسن أو القبح أم لا، وسواء كان الله
 تعالى فاعلاً أو العبد(1).»

وقال الفوشجي: «إنّ أريد به ما يشمل أفعال الله، اكتفي بتعلّق
المدح والذمّ وترك الثواب والعقاب(2).»

وقال صاحب الفصول: «الأولى تحرير النزاع في كون الفعل بحيث
يستحقّ فاعله المدّح أو الذمّ عقلاً، وترك قيد الثواب والعقاب ... لأن
اتصاف الفعل بالنسبة إلى تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتّنازع فيه،
وهو لا يصدق مع القيد المذكور(3).»

ونقل شيخ الإسلام - الشريبيني - أثناء تحريره لمحلّ النزاع وتصويره
لدعوّة المعتزلة - كلام السيد في حاشية العضد، جاء فيه: (ذهبت
المعتزلة إلى أنَّ الأعمال في ذاتها مع قطع النظر عن أمور الشرع ونواهيه
متّصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله
الذمّ عند العقل، والحسن كونه بحيث لا يستحقّ فاعله ذلك، وربما
فسروه كون الفعل يستحقّ فاعله المدح ... 

وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذاتها

(1) توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ج. 2، ص. 530.
(2) شرح تجريد الاعتقاد، ص. 350.
(3) الفصول، ص. 316.
ولبست مستفادة من الشرع، بل حاصلة قبلي أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط، بل بالقياس إلى الخالق أيضاً، ولذلك قالوا بوجوب شيء عليه، تعلاني عن ذلك علواً كبيراً - ووصفوا الأفعال بالحسن والقبيح بالنسبة إليه) (1).

2 - إن المتقدمين من المعتزلة لم يضيفوا هذا القيد إلى محل النزاع، وإنما المصرح به في كتبهم هو استحقاق والذم عقلاً فقط.

قال القاضي عبد الجبار: «الحسن: ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذنباً» (2) و«القبيح ما إذا فعله قادر عليه استحقاق الذم على بعض الوجوه» (3) وقال صاحب حاشية هدایة العقول - زيدي - أثناء تصوره لدعوى المعتزلة في محل النزاع: «والذي رأيناه في كتب المعتزلة، في تقرير محل النزاع أن العقل يقضي بذم فاعل القبيح، ومدح فاعل الحسن، ولم يذكرنا نواياء ولا عفاف، ولا عاجلاً ولا آجلاً» (4) ثم استدل بجملة من تعبيراتهم للحسن والقبيح تثبت صحة مدعاه.

منها - قال الفرشي في المناهج: (القبيح ما إذا فعله قادر استحقاق الذم على بعض الوجوه إلاً في حالة عارضه).

وقال قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في المحيط: «إن القبيح ما يستحق عليه الذم والحسن ما يستحق المدح». وقال السيد ما نكديم في الأصول الخمسة: «الرسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله، والحد الرسومي ما يستحق فاعله الذم» (5).

وأمام جاء في كلام السيد في حاشية العضد: (إذا قاسوا الأفعال

(1) جميع الجوامع، ج. 1، ص. 54/55.
(2) شرح الأصول الخمسة، ص. 41 و236.
(3) حاشية هدایة العقول، ج. 1، ص. 313.
إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً، وقيدوا
استحقاق الدّم بالعاجل وتفوهماً في تعريف الحْسن(1).

3ـ على فرض التسليم بما ذهب إليه بعض المحققين من أنّ المراد
من المدح ما يعمّ الثواب، ومن الدّمّ ما يعمّ العقاب. وعبروا عن ذلك
بقولهم: "إن مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه"(2) فلا يدخل أيضاً في هذا
النزاع؛ لأنّ الثواب والعقاب شرعيـ كما هو صريح كلامهمـ ولا
يترتبّان على حكم العقل إلاّ بعد التسليم بإدراكه لما في الفعل من حسن
أو فُبح، وهو مبهمنا هذا، وإلاّ بعد التسليم بالتلازم بين حكم العقل
وحكم الشرع، وهذا بحث آخر وخلاقيّة أخرى سبّلتي الحديث عنه إنّ
شاء الله.

ثم إنّ الادعاء بأنّ مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه غير صحيح
بإطلاقه، قال القاضي عبد المجاهد: "وأمّا المدح فمعناه قول ينبيء عن
عظم حال الغير، ويقسم إلى: ما يتبعه الثواب من جهة الله وما لا يتبعه
الثواب، وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنه لا يستحق إلاّ على
الطاعة"(3).

وقال السيد محمد تقي الحكيم: "والقول بأنّ مدح الشارع ثوابه،
وذمّه عقابه لا أعرف له وجهاً، فمدحه وذمّه باعتباره سبّد العقلاة شيء،
وباعتباره مشرّعاً شيء آخر، فالأول لا يتوافق على وصول حكمه
بخلاف الثاني، إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامتناعه أو
عصيانه، ولا يكتفي فيه بصدور الفعل وعده"(4).

________________________
(1) تقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج.2، ص.238.
(2) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.238.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص.612.
(4) الأصول العامة، ص.294.
4- إن حكم الشارع أو إن شئت فقل أن الثواب والعقاب الشرعيين يتعدان على مجرد حكم العقل بالحسن والقبح، وإنما على حكمه بالالتزام والتطابق بين حكمه وحكم الشرع. وبعبارة أخرى إن حكم الشارع بالواجب والحرمة المترتب عليهما الثواب والعقاب إنما ينتج عن ثبوت قاعدتين.

الأولى: إدراك العقل للحسن والقبح.

الثانية: إدراك العقل للتلازم بين حكمه وحكم الشرع.

وبعبارة ثالثة، إن حكم الشرع الناتج من دليل العقل إنما ينتج بعد التسليم بمقدمي الدليل، وما حكم للعقل بأن هذا الفعل مشوغ بنعليه أو مما ينبغي تركه ومدح فاعله أو ذئله إلاّ ضعائر الدليل، وأخذ النتيجة من الصغرى غير متعارف عليه عند أهل المعقول.

5- إن من أضاف هذا القيض إلى محل التزاع من الأصوليين كابن الهيثم، صرح بوجود أصلين في المسألة:

الأول: أتصاب الفعل بالحسن والقبح.

الثاني: عدم استلزم الاتصاف بهما حكما في حق المكمل واختيار التفكيك بينهما، واحتج على ثبوت الأول ومنع الثاني. وللو كان استحقاق ثواب الله تعالى وعقابه داخلا في ماهية الحسن والقبح أو وصفا ملازمًا لهما لما صح منه التفكيك بينهما بادعاء أصليين في المسألة ثم إثبات الأول ونفي الثاني، وربما يقال: إن مراضهم من الأصل الأول: مجرد استحقاق الثواب والعقاب، ومن الثاني: الثواب والعقاب الفعليين.

---
ويجاب عنه: بأن مجرّد الاستحقاق مرتقب أيضاً على حكم العقل بالتلازم بين حكمه وحكم الشرع، وليس على مجرّد حكم العقل، بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي.

وبعبارة أخرى، إن حكم العقل باستحقاق المجازاة بالثواب، والعقاب مرتقب على تحسين الشارع وتقييده المذرك من قبل العقل بطريق الالتزام. نعم، إن كان مراد من أضاف هذا القيد إلى محل النزاع ـ هو تحديد المتعلق ـ أي الفعل القابل لتعلق الثواب والعقاب، وليس إدخال المتعلق أو الثواب والعقاب في محل النزاع ـ هنا فلا بأس به على شرطية أن يراد بالفعل معناه الأخصر، أي فعل العبد خاصّ.

وأرى أن الذي دفع كثيراً من المحققين إلى إضافة هذا القيد إلى محل النزاع هو بحثهم للمسائلتين تحت عنوان واحد؛ باعتبار أن الغاية واحدة إذ إنّ نفي تحسين العقل وتقييده للفعل الإختياري يستلزم نفي التلازم والتطابق، دون العكس.

والذي حملهم على هذا: أي بحث المسائلتين تحت عنوان واحد هو كون النزاع الرئيس والقديم في هذه المسألة، إنّها هو بين المُعلّمة والاشاعرة؛ ولذا تركز البحث على المسألة الأولى أو صغرى الدليل العقلي، وأضافوا إليها الغاية من الخلاف أو ثمرة النزاع وهي استحقاق المجازة من الشارع تعالى أو عدم استحقاقها، وربما نهجت هذا النهج لو كان البحث قاصرًا على الأشاعرة والمُعلّمة.

ولكن أتى وأنّ البحث أحب صدراً وأكثر شمولًا، فلا بدّ من تناول الموضوع من كلّ جوانبه وبحث كلّ عنصر منه في مكانه اللائق والله من وراء القصد.

المطلب الثاني:
عرفنا أن لله خسان والقيح معاني ثلاثة، والذي نريد أن نقوله ـ هنا ـ
إنّ اطلاقهما على تلك المعاني، لا يعني أنها جميعاً متناقية؛ بحيث إذا أريد منها، أو من أحدهما معنى لا يصح أن يراد به غيره بإطلاق آخر أو من ناحية أخرى، بل إن الأفعال الواحدة قد يكون حسنًا أو قبيحة بجميع المعاني الثلاثة، وقد يكون حسنًا بأحد المعاني أو الإطلاقات قبيحة بالمعنى الآخر.

مثال الأول: التعلّم والإحسان: فإنّهما كمال للتفسير، وملائمان لها، وممّا ينبغي فعلهما عند العقلاء.

مثال الثاني: التدحين والغناة فإنّهما ملائمان للنفس، ولكنهم ليسا كمالاً لها، ولا ممّا ينبغي فعلهما عند العقلاء بما هم عقلاء، ومن هنا يتضح لنا أنّ منشأ إدراك العقل لما ينبغي فعله أو لا ينبغي قد يكون أساسه المعنى الأوّل أو الثاني أيضاً.

قال صاحب المحصول: "وحكم العقول يكون الأوّل صفة كمال أو مصلحة، أو ملائمة...، لا ينافي الحكم بالاستحاق بل يؤكدّه فإنه برهان عليه"(1)، وقال الشيخ محمد تقي الحكيم: "ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك - أعني إدراك أن هذا ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل - هو أحد الإدراكين السابقين"(2)، يعني المعنيين الأوّلين.

المطلب الثالث:

بيت في "المدخل" أنّ العقل ينقسم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك إلى قسّتين: نظري وعملي؛ وذلك لأنّ المدرك إنّ كان ممّا ينبغي أن يعلم مثل: "الكل أعظم من الجزء"، كان من متعلقات "العقل النظري"، وإن كان ممّا ينبغي أن يعمل، أو لا يعمل، كان من متعلقات "العقل العملي".

(1) المحقق، المقام الأول من الدليل العقلي.
(2) الأصول العامة، ص. 283.

138
وهنا نقول:
إنّ مراد القوم من حكم العقل بالحسن والقبيح بالنَّيَّة المتنازعة فيه:
إِنَّمَا هُوَ مُدْرَكُ العقل العملي وآراؤه؛ لأنّه ليس معنى حكم العقل إلاّ إدراك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يعمل أو يترك، فالعقل عنددهم كما هو عند سائر المسلمين – ليس آراً ولا مناهياً وإنّما هو بنزلة المثير الناصح، وبمثابة القوّة المحركة، والمحفّزة على التنفيذ. قال الشيخ تقي الدين الفتوحِي: «ليس مراد المعتزّة بأنّ الأحكام عقليّةً». إنّ العقل هو الموجب والمحرّم، بل معناه عندهم أنّ العقل أدرّك أنّ الله تعالى بحكمته البالغة كان يترك الفاسد زمن تحقّص المصالح، فالعقل أدرّك الإجاب والتحريم، لا أنّه أوجب وحُرّم»

وقال العلامة الحنفي: «أنا العملي فيطلق على القوّة التي باعتبارها يحصل التميِّز بين الأمور الحسّة والقبيحة، وعلى المقدمات التي يستطيع بها الأمور الحسّة والقبيحة، وعلى فعل الأمور الحسّة والقبيحة»
 وقال المظفر: «ومعنى حكم العقل، ليس إلاّ إدراك أن الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يترك وليس للعقل إنشاء بعث وزجر، ولا أمر ونهى إلاّ أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل به».

وقال الشيخ المشكيني: «المراد من حكم العقل إدراكه، فإنّ المعروف أنه ليس للعقل بعث وزجر، وإنّما وظيفته إدراك كون الشيء حسنًا وكونه قبيحة».
 ولا يخفى أنّ المدرّك للحسن والقبيح بالنَّيّة المتنازعة الأولى والثاني إنّما هو العقل النظري؛ لأنّ الكمال والنقص، والملائمة

---

(1) شرح الكواكب المتيرة، ص.96
(2) كشف المراد، ص.180
(3) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.22، وانظر: المنطق للمظفر أيضاً، ج.3، ص.329
(4) والأصول العامة، ص.283
(5) مصطلحات الأصول، ص.140

139
والمنافرة، مما ينبغي أن يعلموا، ثم يأتي العقل العملي عمقيه، وقد يدرك أنهما مما ينبغي أن يعملما أو يتركما، وحينئذ يدخلان في محل النزاع، باعتبارهما من مدركات العقل العمليات على شريطة أن يكون المدرك أمرًا كلًا كإذراك أن العلم كمال للنفس والجهل نقص لها، أو كان المدرك فيه مصلحة نوعية كالعدل، أو مُسْتَدَأ نوعية كالظلم.

المطلب الرابع:
إن مراد القوم من حكم العقل بالحسن والقبح، إنما هو حكمه في الآراء المعمودة من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التأديب الصلاحيات التي لها واقع وراء تطابق العقلاء عليها.

وهذا يقتضبنا بحث المشهورات ويابن أسباب الشهرة، لتمكّن من تحرير محل النزاع قد أشرت سابقا إلى أنه ليس كل حسن وفِيح
بالمعنى الثالث هو موضوع نزاع.

المشهورات:

وهي (قضايا اشتهرت بين الناس وذات التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة) (1).

وتطبق المشهورات باعتبارين: أحدهما: ما يعرف به عموم الناس ويجمّع به محض العقل؛ ويجب قبوله لأنه ضروري في نفسه وله واقع وراء تطابق الآراء عليه، وذلك مثل: الأوليات (2)، والفطريات (3) من

(1) المنطق للنظير، ج. 3، ص. 327، وانظر: حكك النظر، ص. 65، والمستصفى، ج. 2، ص. 31 وشرح الإشارات، ج. 2، ص. 219، والمواقف، ج. 1، ص. 43، النجاة، ص. 63، وهدى العقول، ج. 1، ص. 128.

(2) الأوليات، قضايا يحكم بها العقل لذاتها أي بمجرد حصولها من غير استعانة بحيس التصديق بها مثل علم الإنسان يوجد ذاتا، انظر: حكك النظر، ص. 58.

(3) الفطريات، قضايا عرفت لا نفسها بل بواسطة ولكن لا يغرب عن الدين أوساطها مثل:

ثالثة: انظر: معيار العلم، ص. 146.
اليقينيات وهذا لا تدخل في محل النزاع لاعتراف الجميع بها لكونها من بديهيات العقل وضرورةه.

ثانيهما: ما يحكم به العقل لكونه من القضايا المشهورة فقط أي لاعتراف عموم الناس به أو أكثرهم... وليس له واقع وراء تطابق الآراء عليه.

والواقع أن هذا القسم هو الأحق باسم الشهرة إذ لا عمدته له في التصديق إلا الشهرة؛ لأن العقل المحض يتوقف في الحكم به.

قال ابن سينا في إشاراته: "وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهبه وحسه ولم يؤذب بقبول قضاياها والاعتراف بها...، لقيض بها الإنسان طاعة لعقله"(1).

وقال في النتيجة: "وليس الذائعات من جهة ما هي معنًا يقع التصديق بها في الفطرة فإن ما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي"(2).

وقال أبو حامد الغزالي: "وهي قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهبه وحسه لما قضى الذهن بها قضاء بمجرد العقل والحسن، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أُكملت في النفس هذه القضايا وأثبتتها"(3).

أسباب حكم العقل بالحسن والقبح

أسباب تحسين العقل وتقييده لهذه القضايا كثيرة أهمها ستة:

(1) الإشارات والتبهيات، ج. 1، ص. 219.
(2) النتيجة، ص. 63.
(3) معيار العلم، ص. 148، وإنظر: المنطقة للمظهر، ج. 3، ص. 327، ومحك النظر ص. 66.
أولها: كونها مما يجب قبولها لكونها حقاً جلياً ولهما واقع في ذاتها فتطابق الآراء عليها ويدعو التصديق بها مثل الأوليات والفطريات ونحوها وهذه قضايا يقينية وإنما سميت بال斯塔ورات باعتبار عموم الاعتراف بها.

قال الإمام الرزاز: "المشاورات هي قضايا يعمم اعتراف الناس بها فهي أما يقينيات كالأوليات وغيرها" (1).

وأشارت آنفاً إلى أن هذه القضايا لا تدخل في محل النزاع لكونها من بديهيات العقل وضرورة ثانياها: كونها مما تقتضيه الافعالات النفسية العامة، مثل: الرقة والرحمة والشفقة والحب والإلهام والحماة والغيره. ومن هنا ترى جمهور الناس يحكمون بقبح تعذيب الحيوان لا لائقة وذلك اتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة (2).

قال أبو حامد الغزالي: "حتى سبق إلى وهم قول أن ذبح الحيوان قبيح عقلًا ولولا أن سبالة الشرع صرفت الناس عن ذلك لعمر هذا الاعتقاد أكثر الناس" (3).

وذلك ترى الجمهور يمدح من يعين الضعفاء، ويعني بالأيتام؛ لأنه مقتضى الرحمة والشفقة.

ويمدح أيضاً من يدافع عن الأهل والعرب والوحدة؛ لأنه مقتضى الحمة والغيره (4).

1. شرح الإشارات، ج.1، ص.219.
2. المفسر نفسه ج.1، ص.220، ومنطق للمنظفر، ج.3، ص.333.
3. معيار العلم، ج.147، وانظر المستصفى، ج.1، ص.31، والإشارات، ج.1، ص.220.
4. انظر: شرح الإشارات، ج.1، ص.220، والمنظفر، ج.3، ص.333.
وحكم العقل بتحسين هذه القضايا أو تقييحها، لا يدخل في محل النزاع؛ لأنها أحكام عاطفية واقعية، ولم يقل أحد من المسلمين بأن الشارع الحكيم يتابع الناس في أحكامهم المسبيبة عن انفعالاتهم وعواطفهم، قال المظفر: "ولا تقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام لأنها ليس للشارع هذه الانفعالات"(1).

ثالثتها: كونها مثأة اعتادها الناس كالترحيب بالضيف وتقدم القرى له، والعادة قد تكون حسنة أو قبيحة من جهة شريعة أو عقلية أو عاطفية، مثل استحسان التقرب بنحر الذبائح، وإطعام الطعام، وإفشاء السلام، ومثل ذم من يقابل المعروف بالإساءة، والأمانة بالخيانة.

والعادات كثيرة ومتزوجة فقد تكون خاصية بطائفة عميقة أو أهل بلد أو فطر أو أمة، أو عامة عند جميع الناس. والعادة التي يراها أهل عصر حسن، قد يراها أهل عصر آخر قبيحة. فتحسين هذه القضايا أو تقييحها مشؤوم ما اشتهى الناس من مدخهم المحافظ على العادات وذمهم المخالف لها والمستهين بها، وتحسين هذه القضايا أو تقييحها لا يدخل في محل النزاع؛ لأنها في الواقع ليست قضايا عقلية بل عادية.

قال المظفر: "ولا تقول نحن أيضا بلزوم متابعة الشارع الناس في أحكامهم هذه؟ لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون"(2).

وقال الكمال بن الهنام: "لا نزاع في دركة - أي العقل - الخس
والقيح بمعنى المدح والذم في مجري العادات"(3).

---
(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 227/228.
(2) المصدر نفسه.
(3) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 152.
وقال السيد محسن الأعرججي: (إنّما يحكم به العقل بواسطة العادة لا يستلزم حكم الشارع لشدة اختلاف العادات فمن جيل يبقى هذا وآخر يبحثه، وناس يحصنون ذلك، وآخرون يقتلونه).1

رابعًا: كونها مما يقتضيه الاستقراء مثل الحكم بأنّ تكرار الفعل مملً، وبأن الاستعمار مضطر، وبأن الحكم الاستبدادي فاسد، وبأن الحركة الصهيونية هدامة.

وهذه القضايا تشتهر بين الناس ويتكلمونها بسبب استقرائهم التام أو الناقص مما يجعلهم على إثبات الحكم على الكلي من تصفح جزئيته. وهذه القضايا لا تدخل في محل النزاع، ولم يقل أحد بأن الاستقراء كاذب عن الحكم الشرعي الواقعي، ولا بأن الشارع يتابع الناس في أحكامهم الناشئة عن استقرائهم.

خامسًا: كونها من التأديبات الصلاحية والآراء المحمودة، مثل حُسن العدل والصدق والأمانة، وقبح الظلم والكذب والخيانة، ومنع حُسن هذه القضايا أنّ فاعلها ممدود لدى العقلاء، ومنع بحثها أنّ فاعلها مذموم لديهم. وأساس حكم العقل بذلك هو كونها مما تطالب عليها أراء العقلاء. وسبب تطبيق آرائهم هو شعورهم جميعًا لهذه القضايا. من مصالح عامة، باعتبار أنّها حفظ النظام وبناء التوعي ليس إلا. فالعقل المحض يتوافق في الحكم على هذه الأشياء لأنها ليست من القضايا الواجب القبول بالآثاب والفطرات ونحوها، قال الإمام الرazi: (وأما غير قبيحات وهي التي يتوافق العقل الصرف في الحكم بها، لكن لعموم الناس بها اعتراف، وتسمى آراء محمودة وربما تخصص باسم المشهورات).2

1 المحصول، أداة منكري الملازمة.
2 شرح متن الإشارات، ج.1، ص.220.
وقال ابن سينا: «أما الدائعات فهي مقدّمات وأراء مشهورة محمودة، اووجب التصديق بها إنما شهادة الكلّ مثل العدل جميل، وإنما شهادة الأكتر، وإنما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور»١.

وقال: «ومنها - أي من الدائعات - الأراء المسمّاة بالمحموحة وربّما خصّصناها باسم المشهورة إذ لا عدة لها إلا الشهرة»٢.

وقال المحقّق الطوسي: «إنّ المعبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود والمعبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض الفضايا أولى باعتبار وميّزرون باعتبار»٣.

وقال القاضي بن محمد - من أئمة الزيديّة: «إنّ المشهورات لا يعتبر فيها البقين، وطابقية الواقع، بل المعبر فيها الشهرة وتطابق الآراء سواء كانت يقينيّة أو لا فبعض الفضايا يكون أوليّاً وميّزرون باعتبار»٤.

وحكم العقل بتحسين هذه الفضايا أو تقييدها، هو محلّ النفي والإثبات بل هو عمدة النزاع و محلّ الخلاف الفريق بين الأشاعرة والعدليةّ.

سادسها: كونها ممّا تقتضيه الأخلاق الإنسانيّة، وتسمى الآراء المحمودة أيضاً وهي ما تطبّقت عليها الآراء من أجل فضاء الخلق الإنساني لما فيها من مصلحة نوعيّة مثل: العدل، أو مفسدة نوعيّة مثل: الظلم، أو لما فيها من كمال نوعي مثل: العلم والكرم والطاعة، أو نقص نوعي، مثل الجهل والبخل والمعصية.

(1) النجاة، ص. 63.
(2) (3) شرح مطلع الإشارات، ج. ١، ص. ٢٢٠/٢٢١.
(4) هدایة العقول، ج. ١، ص. ١٢٨.
وهذه القضايا تدخل في مُدرَكَات العقل العملي، وتختضع لِإرشاداته وتوجيهاته بهذا الاعتبار أي باعتبار فيها مصلحة أو مفسدة نوْعَيْتِين أو كمال أو نقص نوْعَيْتِين أيضاً.

ولا ي́خفي أن منشأ هذا الإدراك هو العقل النظري، فقد وضّحت سابقاً أنّ الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة من مُدرَكَات العقل النظري وقُلِت إِنّها خارجة عن محلُ النزاع بَادئ ذي بَدْء، ولكنّه قد تدخل في متعلقات العقل العملي وتختضع لتوجيهاته وإرشاداته، إذا تطابت عليها أَراء العقلاء بما هم عقلاء ما فيها من كمال أو نقص ومصلحة أو مفسدة كلّية، فتدخل حيئذ ضمن ما ينبغي فعله وحيئذ يصبح طرفاً في النزاع قال المُنظُرِ: "فهذا المدح والذمّ إذا تطابقت عليه جميع أَراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوْعَيْتين أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوْعَيْتين فإنه يعتبر من الأحكام العقليّة التي هي موضع النزاع" (١).

تعقيبًا:

الأُول: ليست الشهيرة معيار الصدق بل قد تكون المشهورات صادقة.

وقد تكون كاذبة، والصادق منها لا ينسب إلى الأولّيات لأنّه لا يكون بصين الصدق عند العقل بيانًا أوّليًا، بل يفتقر في تحقيقه إلى نظر، وإن كان محمودًا عند العقل الأول، فالصادق غير المحمود والكاذب غير الشهير، إذ رب محمود كاذب، وشنيع حق، فالذي يقع في مقابل الصادق هو الكاذب، وفي مقابل المحمود هو الشهير (٢).

(١) نظرة الشهيرة، ج. ٢، ص. ٢١٤، وانظر: المنطق، ج. ٣، ص. ٣٣١.
(٢) انظر: الإشارات، ج. ١، ص. ٢٢٠، ومعيار العلم، ص. ١٤٩، ومحك النظر، ص. ٦٥.
قال شارح المواقف: «المشهورات ما يحكم بها لتطبيق الآراء عليها
إما لصلصة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية
أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة».

الثاني: عرفنا أن القضايا العقلية التي هي محل النفي والإثبات ومدار
النزاع والخلاف ليست أولاً ولا فطرية وعبارة أخرى ليست من القضايا
العقلية.

والفارق بينهما أن المشهورات لا يدركها العقل الصرف بخلاف
الثانية، فإن الإنسان لو عرض قضية الكذب قيب وصدق حسن، مثلًا -
على عقله الفطري الموجب للأوّليات وقدر أنه لم يباشر أحدًا ولم يتأدب
بشرع ولم يتهذب بتعليم، أو بعبارة أخرى قدّر أنه خلق دفعة واحدة نام
العقل... لشك في هذه القضايا وتوقف في الحكم عليها، في حين أنه
لا يشك ولا يتوقف في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء مثلًا.

قال ابن سينا: «وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري
فأعرض قولك العدل جميل والكذب قيب على الفطرة وتكلف الشك.
فيهما تجد الشك متأنبًا فيهما وغير متآت في أن الكل أعظم من الجزء
وهو حق أولي» ثم إن المشهورات من مدركات العقل العملي بخلاف
الأوّليات فإنها من مدركات العقل النظري، وأشرت سابقاً إلى أن
المشهورات بالمعنى المتنازع فيه لا واقع لها وراء تطابق العقلاء بخلاف
الأوّليات، فإن لها واقع في نفسها.

المواقع، ج. 1، ص. 63، وانظر: التاج، ص. 63.
(1) 
انظر: الإشارات وشرحها، ج. 1، ص. 220/221، والمستعين، ج. 1، ص. 231.
ومعيار العلم، ص. 149.
(2) 
التاج، ص. 63، وانظر المصادر نفسها.
(3) 
انظر: أصول الفقه للمهفري، ج. 2، ص. 221، وص. 231.
(4)
المطلب الخامس:
اختالف القائلون بالحسن والقبح العقلين في أنهم ثابتان في الأفعال لذواتها، أو لصفات لازمة لها أو لصفة في القبح، والحسن ذاتية أو لوجوه واعتبارات، أو أن المقتضى لهم ما هو القدر المشترك، فبعض الأفعال يكون حسنها وفِيِّها بالذات، وبعضها يوجوه واعتبارات على أقوال نوجزها عند كلّ مذهب فيما يأتي:

أولاً - أقوال المعتزلة:
والمحكي عنهم في ذلك أربعة أقوال:

أحدها: أنهم ذاتيان للأفعال وهو المحكي عن أوائلهم، والظاهر أنهم أرادوا أنهم ثابتان لها بمجرد ذاتها، أي من غير مراعاة شيء آخر وراء الذات من صفات حقيقية واعتبارات مثل: العدل والظلم، حيث إن ثبوتهم لها لا يقتصر إلى شيء وراء الذات.

وليس مرادهم المعنى الثاني للذاتيّة، وهو أن نفس الذات قاعية بالثبوت مع إمكان أن يعارضها جهة خارجيّة تمنعها عن مقتضاها (1).

ويؤيد ذلك ما ورد على هذا القول من اعتراضات كثر لممّن من عصام البتِّ، وعدم التخلّف، واجتماع المناقضين في قول القائل، "لأَكَذِّبْ غداً" وسياطي بيان ذلك.

ثانيها: إنهما ثابتان لوصف ذاتي أو لصفة ذاتيّة، أو حقيقية أو

قال ابن رحيم في الفصول ص. 331: "إن القائلين بالذاتية يريدون أن الحسن والقبح مستندان إلى ماهية الفعل أعني تمام حقئه وأن القائلين بأنهما صفات لازمة يريدون أنهما مستندان إلى صفات غير مقارنة تمام حقئه ولو بحسب الخارج، ومنظر:
مطروح الأنظار، ص. 322.

148
لازمة، على اختلاف التعبيرات وهذا القول متسوب إلى الطبقة الثانية من قدمائهم أي ممّن تأخّر عن أولئك 
(1).
والظاهر إنّ مرادهم من الوصف الذاتي هو الوصف الملازم للذات وليس الوصف المفارق العارض في بعض الأحوال دون البعض (2)، وقد يكون مراهم منه هو ما كان جزءًا من الذات كالحيوانية بالنسبة إلى الإنسان، وهذا قريب من القول الأول وقد ورد عليه ما ورد عليه الأول أيضاً.
ثالثها: التفصيل بين الحسن والقبح، فالأول ذاتي لأنه ما لا حرج في فعله وهو ذاتي يكفيه عدم عرض ما يقبحه، والثاني لصفة لازمة وهذا القول متسوب إلى أبي الحسين البصري المتوفي 436 هـ (3).
رابعها: إنّهما يشنان للأفعال بوجوه واعتبارات وليس شيء منها مستنداً إلى الذات ولا إلى وصف ذاتي وهذا القول متسوب إلى الجبائي واتبعه من متأخرّي المعتزلة.
والظاهر أنّ مرادهم من الوجوه والاعتبارات، هو ملاحظة الذات بالنسبة إلى الأمور الخارجية عنها كصدق بالنسبة إلى قلّ نبي والذئب بالنسبة إلى إنقاذه، فعند الأحياء يكون الصدق حسانًا، لكونه موجباً شرعًا لا تكون صدقًا فحسب ولا تكون كلاماً مطابقاً لشيء، وكذا الكذب لا يكون صحيحًا، لأنه كاذب ولا لمخالفته الواقع بل لكونه موجبًا ضرًا وعلى هذا فالكذب في المثل السابق حسن لكونه موجبًا شرعًا وهو إنقاذ نبي، والصدق صحيح لكونه موجبًا ضرًا وهو قتله.

(1) انظر: التجريد للفوشجي ص.350، ومطارات الأنظار، ص.232.
(2) انظر: شرح التجريد للفوشجي ص.350، ومطارات الأنظار، ص.232.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص.564.
قال القاضي عبد الجبار: (إن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فیحسٍ وعلى خلاف ذلك الوجه فيسفِح). 

ويهذا تخلُّص متأخّروا المعترضة مما ورد على سلفهم من اعتراضات، وإن كان قولهم هذا لا يخلو من مناقشة وستانثاؤ إن شاء الله.

ثانياً – رأي الشيعة

وهؤلاء ذهبوا إلى أن الحسن والقبح قد يكون ذاتياً، وقد يكون عرضاً، وقد يكون مطلقًا. فالحسن والقبح عندهم على ثلاثة أنحاء:

أحدهما: ما كان علّة تأثراً في التأثير وسمى الحسن والقبح فيه بالذاتين مثل: الإيمان والكفر، والعدل والظلم، والعلم والجهل، والكمام والبخيل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاّ حسناً أبداً، أي أنه متي ما صدق عوان العدل فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء...، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاّ قبيحاً أي أنه متي ما صدق عوان الظلم فإنه فاعله مذموم عندهم.

قال صاحب الفصول «ابن رحيم»: «والتحقيق أن الأفعال ما يٌتصف بالحسن بالذات، كحسن الإيمان ومن هذا الباب حسن التخلّق بالأخلاق الجميلة، كالجدود والشجاعة، ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلّق بالأخلاق الرديئة كالبخل والجهل.

ومعنى الذاتي عندهم، أن العوان بنفسه هو تمام موضوع حكم

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.228، وانظر: الأصول العامة، ص.286، وهدایة المسترشدين، ص.314، والمحصول، الأدلة العقلية، الفصول، ص.331.
(2) انظر: المحصول، الأدلة العقلية، وأصول الفقه، ج.2، ص.230.

150
العقلاء بالحسن والقيق، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما، فمرادهم من الذاتي ما يقابل العرض، لا ما كان بالذات كما يقول أحول المعزولة.

ثمها: ما كان فيه اقتصاء التأثير بمعنى أنه لو خلّي وطبعه، لكان مؤثراً كالصدق والكذب، وبسَى الحسن والقيق في العرضين فالصدق بما هو صدق فيه اقتصاء التأثير في إدراك العقلاء لأنه ممّا ينبغي أن يفعل ويمدحون فاعله.

وقد الكذب فإنّه فيه اقتصاء التأثير في إدراك العقلاء، لأنه ممّا ينبغي أن يترك ويذمّون فاعله، إلاّ أنّ هذا التأثير لا يتمّ مع وجود مزاحم أقوى، لأن يكون في الصدق، ما يوجب تسلّط ظالم على بريء، وكان يكون في الكذب إنقاذ بريء من يد حاكم جائر بخلاف ما كان عليه تأثراً في التأثير كالعدل فإنه لا يتخلّف أبداً مع بقاء صدق عنوان العدل. وكذلك الظلم فإنه لا يتخلّف أبداً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

وعنّى اقتصاء التأثير (العرّضي): أن العنوان ليس في حدّ ذاته متصفاً به، بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلّي وطبعه كان داخلاً تحت (الحسن والقيق).

ثالثها: ما لا علّيّ ولا اقتصاء فيه فهو فاقد التأثير لو خلّي ونفسه، وإنّما قد يوصف الفعل بالحسن إذا اندرج تحت عنوان حسن كالعدل وقد يوصف بالقيق إذا اندرج تحت عنوان قبيح كالظلم، وقد لا يندرج تحت أحد العناوين فلا يوصف بالحسن ولا بالقيق، وذلك مثل الضرب فإنه

الأصول العامة، ص. 287 وانظر: المصادر نفسها.

أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 229، وانظر: المصادر نفسها.

انظر: الأصول العامة، ص. 287 والمصادر نفسها.
حسن للتأديب وقبيح للتفصي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي روح(1).

ثالثاً: مذهب الماتريدية

وهؤلاء أثبتوا الحسن والقبيح في الأفعال الاختيارية لذواتها(2)، ولأمر خارج عنها، وقالوا إن أمير الشارع بالفعل يقضي حسنها ونهيه عنه يقضي قبحه وقاسما ما تتعلق به أوامر الشارع إلى أربعة أقسام، وما يتعلق به نهي إلى قسمين(3):

أولاً: متعلقات الأمر:

1 - أن يكون الفعل حسنًا لذاته، ولا يقبل ما فيه من حسن السقوط، كالإيمان فإنه لا يسقط عن المكلف بحال، حتى لو كان مكرهاً.

2 - أن يكون الفعل حسنًا لذاته، لكن ما فيه من حسن يقبل السقوط إذا عرضه أمر أكسبه قبحا في نظر الشارع، بالنسبة إلى بعض الأشخاص كالصلاة فإنها حسنة لذاتها، لكن الشارع أسقطها عن الحائض والنساء والمجنون مع أنها لم تصلح حسنها الذاتي.

3 - أن يكون الفعل حسنًا لأمر خارج عن ذاته - لغيره - إلا أن هذا الغير معنى الذاتي عند الماتريدي هو نفس معناه عند الشيعة أي ما أفاد الحسن والقبيح بدون توسط شيء آخر، فالذاتي عند الطرفين هو ما يقابل العرضي لا ما كان بالذات كما هو المنصب إلى أوائل المختزلة، جاء في تمسك التحرير ج.2، ص.153 (المراد بالناتي أن يكون الفعل موصوفًا بالحسن والقبيح لذاته لا يكون الفعل مقتضاً لذاته الحسن والقبيح ووجه في شرح مثار الأبوار ص.48، إما أن يكون لعينه أي يدركه العقل بلا واسطة).

(1) معنى الذاتي عند الماتريدي هو نفس معناه عند الشيعة أي ما أفاد الحسن والقبيح بدون توسط شيء آخر، فالذاتي عند الطرفين هو ما يقابل العرضي لا ما كان بالذات كما هو المنصب إلى أوائل المختزلة، جاء في تمسك التحرير ج.2، ص.153 (المراد بالناتي أن يكون الفعل موصوفًا بالحسن والقبيح لذاته لا يكون الفعل مقتضاً لذاته الحسن والقبيح ووجه في شرح مثار الأبوار ص.48، إما أن يكون لعينه أي يدركه العقل بلا واسطة).

(2) أنظ: تقسيمات الماتريدي وتوجهاتها في الكتب الآتية: التلوين على التوضيح ج.1، ص.193، وشرح مثار الأبوار ص.48، ومسلم الشروط ج.1، ص.31: أصول الفقه للخصفي ص.37، أصول الفقه لأبي زهرة ص.69، مباحث الحكم ص.179.

(3) التلوين ج.1، ص.194، وأنظ: تسير التحرير ج.2، ص.174، وأصول المرخص ج.1، ص.61.
الذي سبّب للفعل حسنًا لاختيار المكلف فيه، بل هو بخلق الله تعالى ولهذا يهدّر اعتباره، وهذا القسم يلحق بالحسن لذاته كالصلاة، ومثلًا لذلك بالزكاة والصوم والحج، وقالوا إنّها في نفسها لم يظهر فيها حسن، ففي الزكاة إتقان المال، وفي الصوم حرمان النفس مما أبح لها من التعب، وفي الحج مشقة السفر وإنقاص المال، وإنما حسن هذه العبادات لأمر خارج عن ذاتها لما رأى الشارع من أن في الزكاة سدّ حاجة الفقير، وفي الصوم تأديب للنفس، وتهذيب لها، وفي الحج تعظيم لشعائر الله.

قال المحقق المتتفصّلي: (إن حسن هذه العبادات الثلاث، وإن كان بغيرها بدلاً من العقل إلا أن ذلك الغير في حكم العلم، فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فألحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة).

4 - أن يكون الفعل حسنًا لأمر خارج عن ذاته، لغيره إلا أن هذا الغير معترف فيه في الحسن ببقائه، ويزول بزواله لأنه باختيار المكلف بخلاف القسم الثالث، فإن الغير هناك لا اختيار للعبد فيه، لكونه مضافًا إلى الله تعالى.

وهذا الغير إذا أن يتأذّى بنفس المأمور به، أو لا؟ مثال الأول: إقامة الحدود فإنها ليست حسنة لذاتها؛ لأنها تتذيع للمكلف، وإنما حسنت لما فيها من الردّ والرّجر عن المعاصي، وهذا يتأذّى بنفس المأمور به وهو إقامة الحدود، مع ملاحظة أن حسن المأمور به يزول بزوال سببه، فإذا كف الناس عن المعاصي ألغى الأمر بإقامة الحدود، وبيقي الفعل على قبحه الذاتي.

(1) انظر: مدار الأنوار، ص. 50، والتوضيح، ج.1، ص.195، وتحقيق التحرير، ج.2، ص.174، وج.1، ص.376 وأصول السرحي، ج.1، ص.61.
ثانياً - متعلقات النهي

يقول الماتريديون إنّ نهي الشارع عن الفعل يقتضي قبحه؛ أي أنّ
 تعالى إمّا نهي عنه لكونه قبيحاً، لا أنّه نهي عنه فصار قبيحاً كما يقول
 جمهور الأشاعرة، ثم إنّ متعلق النهي عند هؤلاء قد يكون أمراً حسبياً،
 وقد يكون شرعيًا(2).

والأول: أي الحسّي: قد يكون قبحه لذاته، ولا يقبل ما فيه من قبح
 السقوط كالكافر، وقد يكون قبحه لغيره، والأخير إن كان وصفاً لازماً،
 فإنّ قبحه غير قابل للسقوط فيلحق بالقبح لذاته كالزنّ.

وإذا لم يكن وصفاً لازماً بأن كان مجاوراً كالمحيض عن قربان
 الحائض، فإنه للآدّى وهو مجاور غير متصل فلا يلحق بالقبح لذاته.

قال صدر الشريعة في توضيح هذه الأقسام وبيان حكمها: «الأصل
 أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه، إلا إذا دلّ الدين على أنّ النهي عنه
 لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره، ثم ذلك الغير إن كان وصفاً فحكمه
 حكم القبيح لعينه، وهو ملحق بالقسم الأول إلا أن القسم الأول حرام

(1) عرف ابن الهمام الحنفي بأنه مالاً توقف معرفته على الشرع كالذرّة وشرب الخمر
 والشرعي بخلافه، أي ما توقف معرفته على الشرع، تسير التحريج، ج. 1، ص. 376.
 377 وفسر الفناظري الشرعي بأنه ما ينفي تحققه على الشرع والحسن بخلافه، أي ما
 لا ينفي تحققه على الشرع، التحريج، ج. 1، ص. 215.

(2) التوضيح، ج. 1، ص. 215 وانظر: تسير التحريج، ج. 1، ص. 377 ومسلم الثبوت،
 ج. 1، ص. 31 وأصول الفقه للخضري، ص. 28، ومحابث الحكّم، ص. 182.
لمعنى وهذا حرمهِ، وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى: "ولا تقرَّ يمينَ حتى يظهر" (1).

والثاني: أي الشرعِي والأصل فيه - عندهم - أن يكون قبحه لأمر خارج عن ذاته «الغيرة»، إلا إذا وجدت قرنة على أن قبحه لعينه كنكاح المحارم. قال المحقق التفتازاني: «اللهمي، عن الفعل الشرعِي يحمَّل عند الإطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرنة على القبح لعينه» (2).

المقام الثاني
في مذاهب العلماء في الحسن والقبح

اختلاف العلماء في حُسن الأفعال وقبحها، وفي الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

منهج العدلية: المعتزلة والشيعة الأصولية:

قال هؤلاء بحسن الفعل وقبحه، وأنهما عائدان لأمر حقيقي إِنما بالذات أو لوصف ملازم أو لوجوه اعتبارات على اختلاف فيما بينهم، وباستقلال العقل في إدراك ذلك في أصول الدين وفروعه العملية.

وللحسن والقبح عندهم من ناحية نوعية الإدراك أقسام ثلاثة: المقسم الأول: ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقي، والهلكي، وكفبح الكفر، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه (3).

-----------------------------
(1) التوضيح، ج.1، ص.216، وانظر: أصول السراخص، ج.1، ص.80، وانظر: المصادر نفسها.
(2) (3) انظر المستصفي ج.1، ص.36، والأحكام للأمامي، ج.1، ص.42، ومباحث الحكم، ص.271 والفوانين، ص.262، مبادئ الوصول، ص.8، وتوضيح المراصد، ج.2، ص.532، الأصول العامة، ص.294.
والقسم الثاني: ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر،
وكفّح الكذب الذي فيه نفع (1).

القسم الثالث: ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والصوم وسائر العبادات (2) وادعوا أنها متميزة عن غيرها بصفاتها الذاتية؛ لما فيها من اللطف الدافع إلى الطاعة المانع من المعصية. إلا أن العقل لا يستقل بدرك ذلك (3)، والعدلية بمذهبهم هذا يشعرون ما ذهب إليه كثير من علماء الأهل من أن مقياس الخير والشر، هو ما يدركه العقل في الفعل من نفع أو ضرر، وبدلاً من ذلك يقول كثير من فلاسفة اليونان، وبعض أديان الهند، بل لقد غلوا في من البراهمة، وقالوا لا حاجة لإرسال الرسول، اكتفاء بما تدركه العقول (4) وقالوا: "إن ما أنى به الأنباء لا يخلو، أما أن يكون موافقاً للعقل". ففي العقل غنية وكفاية، أو مخالفأً له، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم (5).

مذهب الأشاعرة: ذهب جمهور الأشاعرة (6) إلى أنه ليس للعقل.

---

(1) انظر: المستصفى ج. 1، ص. 56، والأحكام للأميدي، ج. 1، ص. 42، ومباحث الحكم، ص. 1، والقولاءين، ص. 1، مبادئ الوصول، ص. 8، وتوضيح المراد، ج. 1، ص. 32، الأصول العامة، ص. 294.

(2) انظر التمهيد للباقلاشي، ص. 104، وسلم اللهوت، ج. 1، ص. 20، ومباحث في أصول الفقه، ص. 66.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص. 63، وانظر: كشف المراد، ص. 273، والتمهيد للباقلاشي، ص. 104.

(4) قال كثير من اتحال مذهب أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - بالحسن والنقض العقليين بالمعنى المتزاح فيه، ومنهم قال بذلك من أصحاب الإمام أحمد (رض) أبو الخطاب الكلوادي وأبو يعلى، وأبا الحسن النجفي، وأبنا تيمية، وأبنا القيسي، ومن أصحاب الإمام الشافعي (رض) أبو بكر الصيرفي، وأبو عبد الله الحليمي وعلى ابن هريرة، وأسعد علي الزنجاني.

(5) ومن أصحاب الإمام مالك - رض - أبو بكر الأبهر وغيره، قال ابن تيمية (رض) وقال طوائف من أئمة الحديث و كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد).

(6) وهو 156.
نفسه حسن ولا قبح ذايتان ولا لصفة توجبهما، بل الحسن ما حسن الشاعر، والقبح ما قبحه، فمعيار الحسن والقبح عندهم هو إذن الشاعر في الفعل أو نهي عنه، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حيقي حاصل فعلاً، قبل ورد بيان الشاعر، فالعقل عندهم لا يحسنه ولا يقبحه، وبالتالي لا يدرك ما هو غير حاصل في الفعل، قبل ورد بيان الشاعر لا في أصول الدين ولا في فروعه؛ وعلى هذا الفعال قبل تعلق خطاب الشاعر بها، ساذجة خالية من الحسن والقبح، قابلة للأمر والنهي، ففصلة والصوم والعدل والإحسان وأمثالها حسنة بأمر الشاعر فقط، والسرقة والقتل عدوانًا وظلم وأمثالها قبيحة لنهي الشاعر عنها فقط.

فلولا تعلق خطاب الشاعر بها لبقيت على ساجتها، وخلوها من الأในฐานها وقابلتها لهما. هذا بالنسبة إلى أفعال العباد، أممًا بالنسبة إلى أفعال الله تعالى فكل ما يصدر عنه فهو حسن والقبح منه ممتع لذاته.

قال أبو الحسن الأشعري: «والدليل على أن كل ما فعله، فله فعله، أنه المالك القاهر الذي ليس مملوك ولا فوقه مبجح، ولا آمر ولا زاجر، ولا حاضر ولا من رسوم له الرسوم وحده للحدود، فإذا كان هذا هكذا لم

الشيخ تقي الدين الفنوجي: "ونقل عن المالكة والشافعية قولن: أي في الحسن والقبح العقلين، وقال ص. أجح هدایة العقول زيدي، وهو قول خلاص لا يحصون! يعني من الأشاعرة، انظر في ذلك، منهج السنة، ج. 1، ص. 124، وبداية العقول، ج. 1، ص. 317، وغاية الكلمني، ج. 1، ص. 39. وشرح الكورك المثير، ص. 56. من هذا يتبين أن نسبة نفي الحسن والقبح العقلين إلى جميع الأشاعرة كما في كتب المتاخرين غير صحيح، كما أن نسبة النفي إلى عموم أهل السنة كما في بعض كتب الشيعة خطأ فاحش! لأن جمهور الأحناف إن لم يكن كلهم يقولون بهما بالإضافة إلى من ذكرت من أحساب المذاهب الأخرى لأهل السنة نعم إن أردوا نفي التلازم بين حكم السماح وحكم الشريعه هذا ص. حج فأهل السنة يجمعون على أن الأحكام الشرعية العملية ليست من مدركات العقل المجرد.\n
157
يقبح منه شيء». وقال: «لا يجوز عليه تعالى الكذب ليس لقبحه ولكن
يستحيل عليه الكذب»(1).

ومذهب الأشعراء هذا يتقق ورأى بعض الفلاسفة الفائلين، بأنّ
مقياس الخير والشر هو القانون، فما منعه القانون كان شرًا وما لم يمنعه
كان خيرًا(2).

مذهب الماتريدييّة:
قال الماتريدييّون أنّ للأفعال في نفسها قيماً ذاتيّةً من حسن أو قبيح،
بقطع النظر عن بيان الشارع، وأنّ العقل قد يستقل بإدراك وجهة الحسن
والقبيح، والمتقدّمون منهم أثبتوا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
في أصول الدين فقط، وأنكر المتآخرون منهم التلازيم بين الحكمين في
أصول الدين وفروعه(3). فالماتريديي يوافقون العدلية من ناحية القول
بتحسين والتقبيح العقلين، ويوافقون الأشاعرة في الأحكام الفرعية،
فيقولون العقل لا يدرك حكم الله في الأفعال من غير توجيه الشرع
ومساعده، فرأواهم وسط بين العدلية والأشعريّة، وقال بعض متأخِّري
الشيعة الأصولية بمقالة متقدمي الماتريدييّة، أي بالتلازيم بين حكم العقل
وحكم الشرع في أصول الدين دون فروعه(4).

مذهب الشيعة الإخباريّة:
وهؤلاء يثبتون الحسن والقبيح للأفعال كالعدليّة والماتريدييّة وغيرهم،
قال شيخهم الاستربادي: «وهنا مسألتان: إحداهما الحسن والقبيح

__________________________
(1) اللمع، ص.117.
(2) انظر: محاضرات في أصول الفقه للشيخ بدر ومباحث الحكم، ص.168.
(3) انظر: حاشية الكلتري، ج.1، ص.39، والتنويج، ج.1، ص.189.
(4) انظر: هديه المسترشدين، ص.308.

158
الذاتيّان، والأخرى الوجب والحرمة الذاتيّان، والذي يلزم من ذلك ببطلان الثانية لا الأولى(1).

وقد نسب إليهم إنكار قدرة العقل على إدراك وجوه الحسن والقبيح، وعدم إثبات شيء من الحسن والقبيح بإدراك العقل(2)، إلا أنّ الثابت عنهما هو القول بعدم الاعتماد بالمُدرّكات العقلية وبعدم جواز الاعتماد على شيء منها في غير القضايا الضروريّة عند الجميع وفي غير الأحكام التي مبادئها محسوسا أو قريبة منها.

قال المحدثُ الأستروبادي: إن مناط تعلّق التكاليف كلّها السماع من الشارع(3) وقال الشيخ يوسف البحراني: إن الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلّها توقفيّة؛ تحتاج إلى السماع من حافظ الشرع(4).

مذهب الشيعة الزيديّة:

قال الزيديّة أيضاً بحُسن الفعل وقبحه، وأنّ له قيمة ذاتيّة في نظر العقل بغض النظر عن بيان الشارع، وأنّ العقل قد يستقل بإدراك ذلك، قال صاحب هداية العقول: المختار أن العقل حاكم بحُسن الأشياء وقبحها(5) وذكر أن الناس جميعاً يجزمون بحُسن العدل والصدق التافع والإحسان، كما يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وذكرا إنكار إدراك العقل ذلك مكابرة(6).

________________________
(1) الفوائد المدنية، ص. 141/142.
(2) أنظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 235، والأصول العامة، ص. 298.
(3) الحديث النادر، ج. 1، ص. 29/30.
(4) هداية العقول، ج. 1، ص. 316.
(5) أنظر: المصدر نفسه.
المقام الثالث
في أدلة المثبتين للحسن والقبح والناتين لهما

أولاً - أدلة المثبتين

استدل المثبتون للحسن والإحسان وفِي ظلم والعدوان معلوم بالضرورة عند كل عاقل من غير نظر إلى شرع، إذ يحكم به من لا يدين بشرع كاليهودية والملاحة (١). وأجب عنه من وجهين:

الوجه الأول: بأنه إن أريد بالحسن والقبح - هنا - صفة الكمال

(١) انظر: كشف المراد، ص. ٢٣٢، وتوضيح المراد، ج. ٢، ص. ٥٣٥، والفصول، ص. ٣١٧، هدى العقول، ج. ١، ص. ٣١٦.

البراهمة: نسبة إلى (برهم) وهو اسم الله في اللغة السنسكريتية وهو عندهم الإله الموجود الذاته لا تدركه الحواس، وبدرك العقل وهو مصدر الكائنات كلها لأحد له وهو الأصل الأساسي المستقل الذي منه يستمد العالم وجوده، والهندووسي في توحيد من جهة، ودَين تعدد من جهة أخرى وتنظر فيها أفكار بديائية كعبارة قوى الطبيعة وعبارة الأجواء وعبادة البق. بشكل خاص، وأكثر البراهمة يرون إرسال الرسول اكتفاء بما تدرك عقولهم من خير وشر، انظر أديان الهند الكبرى، ص. ٦٩ إلى ٩٤، والفصل في البطل والبطلان، ج. ١، ص. ٩٦، والتمهيد للباقلاي، ص. ١٠٤.

الملاحة: في القرن السابع قبل الميلاد، ثار شيخ يدعى (مهايرو) ومعنه البطل العظيم، وهو نفسه (جينا) ومعنه الفأهر المتغلب ثار على الديانة الهندووسي وقامت سلطان البراهمة ولم يعرف بالإفلاس، وقرر أنه لا يوجد روح أكبر أو خالق أعظم لهذا الكون. ومن هنا أطلق على هذه الدعوة الجديدة دين إلحاد وعلى أتباعها (ملاحة) انظر: أدباه الهند الكبرى، ص. ١١٤.

وتطلق كلمة الملاحة أيضاً على إحدى فرق الإسلام وهي (الإسماوية) لتعلطهم العمل بالشرع مع غياب الإمام قال ص. ١٢٢. إحدى توضيح المراد، ج. ٢، ص. ٥٣٥: فلا يبعد أيضاً أن يكون نصية الإسماوية بذلك لقليلهم في البقر فيُقال إنهم لا موجود ولا معين ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذا في سائر الصفات فإنهم أُحذروا في ص. فاته تعالى إلى غير ما وصف به نفسه. وانظر: حاشية الكالبوي على الجلال، ج. ١، ص. ٢٢٢.
والنقص أو المصلحة والمفسدة فمسلّم، وإن أريد ترتّب المدح والدّم فلا نسلّم جزم العقلاة به.

قال أبو حامد الغزالي: "وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينزع فيه خلق كثير من العقلاة"(1).

الوجه الثاني: إنّ اتفاق العقلاة على هذا ونحوه يحتتم أن يكون منشأة السماع من الشرائع أو عن تقليد مفهوم عن الآخرين عن الشرع أو عن عرف عام(2) ودفع من ناحيتين:

الأولى: إنّ من يسلم بحكم العقلاة بحسن العدل وقيق الظلم باعتبار أنّ العدل كمال الإنسان وملائم لمصلحة النوع الإنساني و sıcakته، وأنّ الظلم نقص للإنسان ومنافر لمصلحة النوع و sıcakته، يسلّم حتماً بضرورة مدحهم لفاعل العدل، و ذمّهم لفاعل الظلم وهذا متواتر عن جميع الناس، ومنكره مكار(3).

الناحية الثانية: لو عرضنا قضيّة حسن العدل وقيق الظلم على العقل الخالى من المؤثّرات كالعرف والعادة والشرائع لحكم بها أيضاً(4).

وضعه ظاهر فقد سبق أن بّنت أنّ قضية الحسن والقبح، ليست من الأوليّات ولا من الفظيّات، وإنّما هي من القضايا المشهورة، وعرفنا أنه لا واقع إلاّ تطابق العقلاة عليها. وأنّ العقل الأول يتوقف في الحكم عليها.

إشارة: لعلّ في هذا الدليل وهو من أهمّ أدّانهم ما يشير إلى عدم

المستقصي، ج.1، ص.37، وانظر: الأحكام للأمامي، ج.1، ص.44، وشرح التجريد الفوشيجي، ص.350.

(1)  انظر: الفصول، ص.317، والمستقصي، ج.1، ص.27.

(2)  انظر: أصول الفقه للمفتي، ج.2، ص.233، والفصول، ص.317.

(3)  انظر: حقائق الأصول، أوقلة العدلية، وردابة المسترشدين، ص.311.

161
دخل الثواب والعقاب الآجرين في هذا النزاع، وإلا كيف يعرف به من لا يدين بشرع ولا يتعبد بدين، وهو لا يرجع ثوابا ولا يتوقع عقابا في الآجل كملاحظة الهند؟

الدليل الثاني: لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز الكذب عليه تعالى وعلى رسله (ع) لأن الكذب ليس قيبلا في ذاته، وإنما ثبتت صفة القبح له بالشرع، والتأليل باطل لأنه يرتيب عليه بطلان الشرع (1).

وأجيب عنه: بالمنع من الملاءمة، فإن الكذب صفة نقص ونحن متفقون على أنه من مذكرات العقل، ثم إن الله تعالى منزه عن كل نقص والكذب منه ممنوع لذاته.

والواقع أن هذا الجواب لا يخلو من ضعف لى تقدم من أن تحديد النزاع في المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح، لا يتافي أن يكون منشأ إدراك العقل لما ينبغي فعله أو تركه هو أحد المعنى الآخرين وعليه نقول: هل الكذب ممّا ينبغي فعله أو لا؟ وهل للعقل كلمة في ذلك أولاً؟ لا شك في أن العقل يستطيع أن يقول كلمته، وقد قالها فعلًا. وقبح الكذب، والظاهر أن الطرفين متفقان على ذلك بالنسبة إلى العبد، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فالأشاعرة تمنع حكم العقل؛ بذلك لأن مدارك على قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل؛ لأن ما يجوز صدوره منه تعالى قد لا يجوز صدوره من العبد، فإن رب الأسرة - مثلاً - لو ترك أفراد أسرته يفسدون في البيت في حين أنه قادر على منعهم وتقديم أعوجامهم، لقبح منه ذلك، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده في حين أنه قادر على منهم فسراً، قال أبو حامد الغزالي: (نحن لا ننكر أن أهل العادة يستطيع بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في الحسن

(1) انظر: غاية السؤال، ج. 1، ص. 317، وشرح الأصول الخمسة، ص. 334، وتهذيب الوصول، ص. 13.
والقبح بالإضافة إلى الله تعالى، ومن قضى به فستنده قياس الغائب على
الشاهد، وكيف يقيس؟ والسيد لو ترك عبده وإاماه، وبعضهم يموج في
بعض، ويرتبطون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعمهم لقبح
مته، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه، وقالهم "إنه تركهم
لينزلروا بأنفسهم فيستحقو الثواب هوس، لأنه علم أنهم لا ينزرون
فليمنعهم قهراً"(1).

ورد بأن الكلام في الفعل من حيث هو فعل سواء أضيف إليه تعالى
أم إلى العبد والعقل يحكم بأنه لو صدر منه تعالى - عن ذلك علواً كبيراً
لكان قبيحاً إذ أنه لو عاقب خاتم رسوله - مع ضرّ عامه حقّ عقته،
 ولم بعضه طرفة عين لكان ذلك مستقبحاً عند العقل.

قال صاحب الفصول - ابن رحيم -: "لا يلزم من قبح شيء في حق
العباد وعدم قبحه في حقه تعالى، أن لا يحكم العقل على بعض الأفعال
بوقوع منه لخساته، وعلى بعضها بامتاع وقوعه منه لقبحه، والسرّ في
عقم قبح تمكينه تعالى للعباد من المنكر. إنه تعالى لو لم يمكّن العباد من
المعاصي لانتفعت فائدة التكليف وهي من أعظم المصالح الداعية إلى
خلق المكلفين"(2).

الدليل الثالث: لو كان الجسن والقبح لا يثبتان إلاّ بالشرع، لما ثبتا
مطلاً، والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله(3).

بيان الملازمة: أمّا عدم ثبوتهما عقولاً فظاهر؛ لأنّ المفروض عزل
العقل عن الحكم. وأمّا عدم ثبوتهما شرعاً؛ فلأنّ ثبوتهما به يستلزم
الذّور وهو محل.

(1) المستصفى ج. 1، ص. 39، وانظر: الأحكام للأمامي، ج. 1، ص. 44، ومنهاج
السنة، ج. 1، ص. 124.
(2) الفصول، ص. 318.
(3) انظر: الفصل السديد، ص. 291، وكشف المراد، ص. 235، ووضعيت المراد، ج. 1، ص. 536.
بيان ذلك: إنّ ثبوت الخُمس والقبح متوقّف على الشرع، وثبت الشرع متوقّف على الخُمس والقبح العقلين، وبعبارة أخرى أنّ قبول حكم الشرع متوقّف على الجزم بصدقه، وال詹姆 بصدقه متوقّف على قبول حكمه، فإذا أخبرنا شيء لم نجزم به، لتجاوز الكذب عليه؛ لأنّ المفروض أنّ العقل لا يحكم بقبح الكذب حتى يحكم بامتنانه عليه، وحكمه به بعد أخبار الشرع يستلزم الدّور (1).

وأجيب عنه: بأنّ الخُمس عندنا عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمُدْح، والقبح عبارة عن كون الفعل متعلّق النهي والذَّمّ، وليس حكم الشارع أي أمره ونهيه دليل الخُمس والقبح حتى يرد ما ذكرتم (2).

ودفع: بأنّ مفادهما واحد، وهو أنّ الخُمس والقبح لا يثبتان إلاّ عن طريق الشرع إذ العاقل لا يجد فرقاً بين الكلامين (3).

الدليل الرابع: لو لم يكن الخُمس والقبح عقلين لما أثر العاقل المختار الصدق إذا خبر بينه وبين الكذب وتساوي لديه (4).

وأجيب عنه من وجه ثلاثة:

الوجه الأول: نمنع كونهما عقلين فهو إنّما أثر الصدق؛ لأنّ أهل العلم اتفقوا على خُمس الصدق وقبح الظلم لما فيهما من مصلحة أو مفسدة نوعيّين، والإنسان لما نشا على ذلك ترجّح لديه الصدق على الكذب (5).

(1) توضيح المراد، ج. 1، ص 53.
(2) انظر: شرح التجرید للقوضي، ص. 351.
(3) انظر: توضيح المراد، ج. 2، ص. 356.
(4) انظر: الفصول، ص. 317، وشرح الأصول الخمسة، ص. 305، وتهذيب الوصول، ص. 3، وهدية المسترشدين، ص. 310.
(5) انظر: ارشاد الفحول، ص. 9.
الوجه الثاني: نسلّم إثارة الصدق، لكن لا بمعنى المتنازع فيه؛ لأن الصدق صفة كامل فيكون من مصاديق المعنى الأول وهو محلّ اتفاق.

الوجه الثالث: نمنع استواءهما وفرض التساوي لا يوجبه.

ودفعت هذه الوجه من نواح ثلاثة:

الأولى: إن الحكم بحسن الصدق وقبض الكذب ضروري؛ لأنه لو عرضنا على العقل قطع النظر عن جميع المؤثرات لحكمه، ووضعنا ظاهر ممّا مرّ من أن قضيّة الحسن والقبح من المشهورات والعقل المجدر يتوقف في الحكم عليها لأنها ليست أولاً ولا فطرية.

الثانية: بما بيّنته سابقاً وهو إنّ كون الصدق والكذب من مصاديق المعنى الأول، لا يمنع من أن يكون محلّ نزاع باعتبار أنه من مُدرّكات العقل العملي؛ أي ممّا ينبغي فعله أو تركه ويتربّث عليه مدعّ قاعده أو ذمه. والظاهر تسليم الأشاعرة بذلك في فعل العباد ألم فيما يضاف إليه تعالى فلا، لتعدّ قياس الغائب على الشاهد - لما مرّ - قال الآمدي: "إن سلّم دلالة ما ذكرتموه في حق الشاهد فلا يلزم مثله في حق الغائب، إلاّ بطرق قياسه على الشاهد وهو متعدّر". وقال ابن الحдв: "ولو سلّم فلا يلزم في الغائب للقطع بأنه لا يقبح من الله تمكن العباد من المعاصي ويقبح مثا".

الثالثة: إنّ المفروض استواهما في المصالح والمقاسد وسائر الجهات، المواقيطة للغرض والمخالفة، لا في مطلق الصفات.

---

(1) الأحكام للأمدي، ج. 1، ص. 44.
(2) مختصر ابن الحдв، ص. 31.
(3) انظر: هدياً المسترشدين، ص. 310، وانظر حقائق الأصول، الأدلة العقلية.
الدليل الخامس: لو لم يكن الحسن والقبح عقلين، لجاز التعاكس فيهما بان يحسن الشراع القبيح، ويقبح الحسن، ويلزم جواز حسن الإساءة، وقبح الإحسان، وذلك باطل بالضرورة.

أجيب عليه من وجهين:

الوجه الأول: نسلم بطلان حسن الإساءة وقبح الإحسان بالضرورة، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد المعاني المتفق عليها.

وهو ضعيف لما قلناه من أن كون الحسن والقبح بأحد المعاني المتفق عليها، لا يمكن من أن يكون من متعلقات العقل العملي، ومن حكمه بمدح المحسن وذم المسيء.

الوجه الثاني: بأن لا نمنع من جواز التعاكس؛ لأنه ليس معنى الطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به، ولا معنى المعصية إلا ما ورد النهي عنه، وعليه، فلا منع من ورد الأمر بما كان منهيًا عنه، والنفي بما كان مأمورًا به كما في النسخ. وارى أن الاستدلال بامتثال التعاكس لا يتم إلا على رأي من يقول بأن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل أو لصفة لازمة دائمًا، كما هو المنسب إلى الرعيل الأول والثاني من المُعتبرة، وستأتي مناقشة رأيهم وسيضح منها ضعفهم أيضًا على رأي من يقول إنهما لوجوه واعتقادات دائمة، أو على رأي من يقول أنهما قد يكونان لذاته أو لغيره، فليس هناك من يمنع من جواز التعاكس؛ لأن الوجوه والاعتقادات تتعتبر وتتغير تبعًا للظروف والأحوال والأزمات.

الدليل السادس: لو كان الحسن والقبح شرعيين ولم يكن ذلك

انظر: شرح الأصول الخمسة، ص.334، وشرح التجريد للفوشجي، ص.351، وهداية العقول، ج.1، ص.321.

انظر: شرح التجريد للفوشجي، ص.331.

انظر: الأحكام للأمدي ج.1، ص.45.
وصفاً في الفعل كاّنت الصلاة، والصوم، والزنا، والسرقة، ونحوها
أمرًا منطقيًا قبل ورود الشرع، فورود الأمر من الشارع ببعضهما،
ورود النهي بالبعض الآخر ترجيح لأحد المتساويين بدون مرجعٍ(1).

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المرجح لا ينحصر في الحسن والقيح
بمعنى المتتارع فيه، حتى يلزم ما ذكر إذ قد يكون الترجيح بأحد
المعينين المتتارع عليهما ككون الفعل جالسًا لمصلحة أو دافعًا لمفسدة، أو
كونه كمالًا للنفس أو نقصًا فيها.

ويمكن دفعه؛ لأن ذلك موافقة لنا فإن جعل أحد المعينين مرجحًا
يدخله ضمن متعلقات العقل العملي؛ أي ينتقل من القوّة المدّركة التي
هي العقل النظري إلى القوّة المحرّكة التي هي العقل العملي وهو ما
ندعيه.

dلٌّ:

الدليل السابع: استدلّال المنشود للحسن والقيح بوجوه من الكتاب
ال الكريم جنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُؤَمِّرُ بِالْمَعْرَضَ وَالْإِحسَانِ وَيُنذِرُ الْكَافِرِينَ ذُي الْقُرْفَ﴾
(2)
وينقل عنّ التّحتم بضم الأوم بضم اللغة(2). ﴿وَيُنَبِّئُونَ عَنْ الْعَمَلِ الاِبْتِيَازِيَّةَ وَالْمُشْرِكِينَ﴾
(3)

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي حَرَمۡنَى الْأَفۡوَاحَ حَتَّىٰ هُنَّ مَآ ظَهَرَتۡ بَيۡنَ يَدَّٰكَ وَبَيۡنَ يَدَّٰءَ﴾
(3)
ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمۡرِيُّ بِيۡلَّاقِسَطَ﴾(4) وقوله: ﴿وَمَآ رَبِّكَ يَظَلِّلُهُ﴾
(5)

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

AN: Hadda as-Salshidin, ص. 313، ومبادئ الحكم، ص. 174، ومحاضرات في
أصول الفلسفة للشيخ بدر، ص. 65.
- 2
- 3
- 4
- 5

130867
وجه الاستدلال:

إِنْ هذِهِ الآيَاتِ وَأَمَالَهَا تَدَلَّ عَلَى أَنْ هَٰذَا عِدَالًا، وَإِحسَانًا، وَفَحْشًا، وَمَنَكَرًا مَعَ قَطْعِ الْنَظَّرِ عَنِ تَعْلِقِ الْأَمَرِ وَالنَّهْيِ مِنْهُ تَعَايُنُ بِهَا، لَا أَنُّهَا صَارَتْ كَذَٰلِكَ بَعْدَ تَعْلِقِ الْأَمَرِ وَالنَّهْيِ مِنْهُ، وَلَا كَانَ الْعِدَالُ وَالإِحسَانُ هُوَ عِينُ مَا أَمَرَ بِهِ، وَالظَّلَمُ وَالمَنَكَرُ هُوَ عِينُ مَا نَهَى عَنْهُ، وَحَيْثُ يُكَانُ مَفَادُ الآيَاتِ أَنَّ اللَّهَ تَعَايُنُ «يَأُمِّرُ بِمَا أَمَرَ بِهِ وَيَنْهَى عَنِ مَا نَهَى عَنْهُ»، وَهُوَ وَاضِحُ الْفَسَادُ بِإِنَّ ظَاهِرَ الآيَاتِ يَدَّلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَايُنُ يأَمَرُ بِالأَمْوَرِ الحِسْنَةِ عَنْدَ الْعَقُولِ وَفَطَرَ مِنْ عَدْلِ وَإِحسَانٍ وَيَنْهَى عَنِ الأَمْوَرِ الْقَيْبَحةِ لِدِينَهَا مِنْ بَغِي وَفَحْشٍ وَمَنَكَرٍ . . . (1).

قال صاحب المحمول: "من المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصرة أنَّ أمثال هذه الخطابات إنما ترد على أمور مقررة لدى العقول، متمايزة لدى الفطرة" (2).

ويمكن الجواب عنه:

بأنا نسَّلِم ثبوت حسن هذه الافعال وقبحها لدى العقول، لكن لا بالمعنى المنطاع فيه بل بأحد المعنيين المتفق عليهما، فإنَّ العدل والإحسان وأمثالهما، بالإضافة إلى ما فيها من مصلحة فإنها كمال للتنس، والظلم والفحش والمنكر وأمثالهما بالإضافة إلى آنها جائبة لمفسدة فإنها نقصان للتنس، ويفكّر معنى الآيات أنَّ الله يأمر بما هو كمال للنفس وما فيه مصلحة لها، وينهي عن ما نقص للنفس وما فيه مفسدة لها.

وضعه ظاهر لما قلناه سابقاً من أنَّ الحسن والقبح بالمعنى المنطاع

---

(1) انظر: "هديَةِ المسترشدين" ص.314/المحمول، الأدلة العقلية شرح الأصول الخمسة، ص.335/حقائق الأصول.
(2) المحمول، الأدلة العقلية ص.
فيه قد يكون منشئه أحد المعنيين الآخرين باعتبار أنه من مُدرَكَات العقل العملي؛ أي مما ينبغي فعله أو تركه وترتب عليه مدخ فاعله أو ذمه.
وعلي هذا نقول:
هل العدل والإحسان والمعروف وأمثالها مما ينبغي فعلها أو لا؟ وهل يحكم العقل بدمح فاعله؟ وهل الظلم والفحش والمنكر وأمثالها مما ينبغي تركها أو لا؟ وهل يحكم العقل بدمح فاعله؟ لا شك أن العقل يستطيع أن يقول كلمته في ذلك، بل لقد قالها بالفعل، والقول بغير ذلك تكلفت، قال صاحب القصص: «وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعًا، أو مايشمل على المصلحة أو المفسدة أو على صفة كمال أو نقص تكلفت واضح»(1).

ثانياً - أدلة النافين

استدل النافون للحسن والقيق العقليين، وهم جمهور الأشاعرة بعدة أدلة.

الدليل الأول:
لو كان الحسن والقيق ذاتين أو لصفة حقيقية لكان ذلك مضطراً في الفعل ولما تخلّف عنه، والثاني بطل فالمقدّم مثله.

أما الملاحظة: فإنّ ما بالذات لا يتخلّف عنها، وأما بطلان التالي فواضح؛ لأن الكذب بغيض وقد يكون حسناً إذا ترتب عليه إنقاذ بريء من يد ظالّ له بطش ونفوذ إذا تعيّن طريقاً للخلاص، وكذا الحال في الصدق وغيره من الأعمال(2)، ونلاحظ أن هذا الدليل لا يردّ على متأخَّري

(1) القصص، ص.320.
(2) انظر: نسر التحريج ج.2، ص.154، والتلويج ج.1، ص.173، وشرح التجرید للفوشجي، ص.351.
المعتَرَبة لقولهم بالوجه والاعتبارات ولا على الشيعة والماتريدية لقولهم أن الحسن والقبح قد يكونان لذات الفعل أو لأمر خارج عنه. وما ذكر من الأعمال كالصدق والكذب ونحوهما خِسَنها عرَّضي وليس بذاتي عندهم، ومع ذلك فقد أجابوا عنه من ثلاثة وجه:

الوجه الأول: إن الحسن والقبح لم يتخلّف عن الفعل، وإنما كان في الكذب النافع ارتكاب أقلّ القيحين، وفي الصدق الضرار ارتكاب أفيحهما.

قال أمير بادشاه: الكذب المعتَبنى للغرير باقٍ على قبحة، ولم يتخلّف عنه كإجراء كلمة الكفر على اللسان رخصه، ولكن حسن الانقضاى يترى حقيقة أن ترك التحليص على الكذب الذي به الإنقضاى(1). وقال صاحب مسلم التعوّت: إن هم هذا ارتكاب أقلّ القيحين(2).

الوجه الثاني: إن كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة لازمة لا ينافي أن يعرّض أحدهما للآخر فكل الكذب قبيح وقد يعرّض له الحسن إذا تعين طريقاً لإنقضاى برء من يد حاكم جائر، والصدق حسن وقد يعرّض له القبح إذا كان فيه هلاك بريء على يد ظالم له بطش ونفوذ. قال صاحب هدياً المسترشدين محمد تقي: لا منافاة بين القبح الذاتي والحسن البغي إذ ليس الانتصاف به حييثنّ حقيقياً وإنما يتصّف به من جهة انتصاف لازمة تبعاً(3).

وقال صاحب مسلم التعوّت: الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته(4).

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.154، وانظر: المحصور، الأدلة الإقليدية.
(2) مسلم التعوّت، ج.1، ص.21، وانظر: توضيح المراد، ج.2، ص.538.
(3) هدياً المسترشدين، ص.316، وانظر: مباحث الحكم، ص.173.
(4) مسلم التعوّت، ج.1، ص.21، وانظر: توضيح المراد، ج.2، ص.538.
الوجه الثالث: ضعف الأمد وأمير بادشاه والعلامة الحلي هذا الدليل للوجهين المتقدمين، وأيضاً لاحتمال عدم اعتين الكذب طريقةً للإنقاذ لإمكان التعريض، إذ لا ضرورة ملجهة إلى الكذب، بل يستطيع أن يتكلم بما يحتمل الصدق، ويقصده ويترك للناس أن يفهموا منه الوجه الآخر، الذي لو قصده لكان كاذباً وقبيحاً منه، وعلى تقديره تعيينه طريقةً للإنقاذ فالحسن ما لا زمه من التخلص لا نفس الكذب، واللامز غير الملزم(1). قال صاحب توضيح المراد: لا نحتاج في التحليص إلى ارتكاب الكذب لإمكان التعريض والدورية كما قيل: "إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب"(2).

الدليل الثاني:

لو كان الحسن والقبيح ذاتيّين، أو لصفة لا حملة لاجتمع النقيضان، في قول من قال: "الأكذب غداً" والتالي باطل.

بيان المُؤلمة: إنّ القائل إما أن يصدق في الغذّ ويكذب وعلى التقديرين يجمع الحسن والقبيح؛ لأنّه إنّ صدق كان حسناً من ناحية كونه صدقاً وقبيحاً، من ناحية كونه مستلزمًا لكلب الأسر فيقبح بما يستلزم؛ لأنّ مستلزم القبيح فيقبح، وإن كذب كان قبيحاً من ناحية كونه كذباً وحسناً، من ناحية كونه مستلزمًا صدق الأسر فيقبح ما يستلزم خصوصاً، وأن ترهب ته توقيع القبيح(3). ويلاحظ أيضاً أنّ هذا الدليل لا يرد على الشيعة والماتريديّة ومتأخري المعترفة لما تقدّم، وقد أجب عنه من وجهين:

(1) انظر: الأحكام للأمدي، ج.1، ص.34. تيسير التحرير، ج.2، ص.154، وكشف المراد، ص.236.
(2) ج2، ص.538، وانظر: القول السديد، ص.294.
(3) انظر: الفصول، ص.331، و تيسير التحرير، ج.2، ص.155، ومسلم التهوت، ج.1، ص.21.
الوجه الأول: لا يلزم اجتماع صفقة الحسن والقبيح، في قوله الغدي على شيء من التقدير السابقين، إذ قد يكون مراده من قوله: «لا أذكربن غداً»، إيجاد طبيعة الكذب في الجملة أو في كل ما يخبر فيه فعلى التقدير الأول إن مجرد صدقه في الغد لا يستلزم الكذب في قوله الأمر لاحتمال كذبه في غيره، وعلى الثاني أن مجرد كذبه في قول الغد لا يستلزم صدق قول الأمس لاحتمال صدقه في غيره(1).

الوجه الثاني: إن كون الحسن والقبيح ذاتيين لا ينافي عروض أحدهما للآخر باعتبار جهة أخرى كما مر آلياً. وعلى هذا فصدقه في الغد حسن من ناحية كونه صدقًا، وقبيح من ناحية كونه مستلزمًا للقبيح، وكذا كذبه قبيح من جهة كونه كاذباً، وحسن من جهة كونه مستلزمًا للحسن، وهو صدق قول الأمس، قال أمير باذاشة: «لا ينافي كون شيء حسن من جهة كونه قبيحاً من جهة أخرى»(2). وقال الآمدي في تضيفه لهذا الدليل: «لا يمنع الحكم عليه بالحسن والقبيح بالنظر إلى ما اختصر به من الوجه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبيح»(3).

الدليل الثالث:

لو كان الحسن والقبيح ذاتيين أو لصفة لازمة لامتنع التسخ، وبالتالي باطل لوقوعه في الشرع بالاتفاق.

بيان الملازمة: إن اختلاف الحكم كوجب التوارث بالهجرة في أولها وحرمته بعدها، يقضي اختلاف الصفة، وحينئذ فالصفتان المختلفتان الموجودتان في الشيء الواحد من حيث هو يلزم اجتماعهما فيه وهو باطل، أو يلزم كون الواحد ليس واحداً، وحينئذ يخرج عن

(1) انظر: هدایة المسترشدين، ص.316.
(2) تيسير التحرير، ج.2، ص.255.
(3) الأحكام للآمدي، ج.1، ص.43.
موضوع النسخ، لااشتراط اتحاد الموضوع فيه وهو باطل أيضاً، فيبطل المقدم وهو كونهما ذاتين (1).

ويلاحظ أيضاً أن هذا الدليل، لا يرد إلا على الفريق المقيد، والثاني من المعتزلة وإنه والدليلين المتقيدين لا يقدحان في دعوى متأخريهم والشيعه والماتريدية والفزوي، بل إن هؤلاء جميعاً قد يشتركون في إيرادها على الفريق الأوّل والثاني من المعتزلة مع سلامه دعواهم، وثبات حجتهم، ويمكن أن يجاب عنه بما أجيب به عن سابقه من أن كون الحسن لذات الفعل لا ينافي أن يطرأ عليه ما يقضي قبحة، وكذا كون القبيح لذات الفعل لا ينافي أن يطرأ عليه ما يقضي قبحة.

وأجاب عنه بعض أصولي الشيعة: بأن الفعل المنسوخ لحظر فيه زمنه، بينما لحظر في الناسخ الزمان التالي، فكان الزمان منوعاً للفعل، وكان كل من الحكمين متعلقاً بغير ما تعلّق به الآخر، والنسخ دليل وكاشف عن هذا الاختلاف. قال السيد محسن الأعرجي: "فعل أولئك في ذلك الزمان حقيقة مغايرة لفعل هؤلاء في هذا الزمان، وإن كان أصل الفعل واحداً" (2).

ويمكن أن يدفع هذا الجواب بأنه يلزم من الاختلاف متعلق الحكم.

خروجه عن موضوع النسخ لااشتراط اتحاد المتعلق فيه.

الدليل الرابع:

لو حسن الفعل أو قبيح لغير الأمر والنهي من الوجوه والاعتبارات، لم يكن تعلق الجلب بالفعل لذاته، لتوقّعه حينئذٍ على ما يعرض له من

(1) انظر: حقائق الأصول، الآدلة العقلية، هديّة المستردين، ص.316، المحصول، الآدلة العقلية.
(2) المحصول، الآدلة العقلية. 173
الوجوه والاعتبارات، والتأتي باطل لأنّ ما هو للشيء بالذات لا يتوقف على أمر زائد(1).

وأجيب عنه: بالمنع من بطلان التالي؛ لأنّ الطلب إنّما يتوجه على الفعل لأجل ما فيه من حسن أو قبح، وبعبارة أخرى إنّ وجود الطلب يتوقف على الصفة - الحسن أو القبح - لا أنه يوجد أولاً ثم يتعلّق بالمطلوب بواسطة الصفة(2).

الدليل الخامس:

لو كان الحسن والقبح عقلين لزم أن لا يكون الشارع الحكيم مختاراً في تشريع الأحكام، والتأتي باطل بالاتفاق.

أما الملازمة: فإنّ الحكم على خلاف ما في الفعل من الصفة قبح يمنع صدوره منه - تعالى -. فتعني أن يحكم بالأرجح فلا يكون مختاراً وهو باطل إتفاقاً(3).

وأجيب عنه: بمنع الملازمة فإنّ امتثال صدور الفعل لقبحه لا يقدح في ثبوت الاختيار، وبأنّ موافقة حكم الله تعالى للحكمة في التشريع لا يوجب الاضطرار، بل إنّ حكمه على وفق المعقول هو ما يقتضيه اختياره، ولا سيما وأنه تعالى حكم عادل، وليس من اللائق بالنسبة إليه تعالى، أن يحكم بمجرد وبرك الزاجع؛ لأنه قبح، وهو تعالى منزه عنه(4).

(1) انظر: الفصول، ص. 321، هداية المسترشدين، ص. 316.
(2) انظر: حقائق الأصول، الأدية العقليّة، والفصول، ص. 321.
(3) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 195، وحقائق الأصول، الأدية العقليّة، مباحث الحكم، ص. 170.
(4) انظر: الفصول، ص. 331، والأصول العامة، ص. 289، ومساهمة الحكم، ص. 173.
قال الشيخ المفيد: "إن الله - جلّ جلاله - قادر على خلاف العدل كما أنه قادر على العدل إلا أنَّه لا يفعل جوراً ولا ظلمًا ولا قبيحة"(1).

الدليل السادس:

لو كان العلم بحسن الأفعال وقابله ضروريًّا، لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الاثنين، والتالي باطل بالضرورة.

أما المُلازمة: فلحان العلوم الضروريَّة لا تتفاوت، والتفاوت موجود هنا قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان بخلاف الأول(2).

وأجيب عنه: بالمنع من الملازمة؛ لأن العلوم الضروريَّة قد تتفاوت بتفاوت التصوَّر فمن تصوَّر الأطراف حَقّ التصوَّر، يكون الشيء لديه بدِينِيًّا، ومن لم يتصوَّرها كذلك لا يكون الشيء لديه بدِينِيًّا. قال نصر الدين الطوسي: (وجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصوَّر)(3). وقال صاحب حقائق الأصول: - (إنَّ الضروريَّات قد تخفي عن بعض الناس أو أغببهم لخفاء تصوَّراتها)(4).

ثانياً: سلَّمنا أنَّ العلوم الضروريَّة لا تتفاوت، ولكن نمنع التلازم بين المقدِّم والتالي؛ لأن قضية الخسن والقبح من المشهورات، قضية الواحد نصف الاثنين من الأوليَّات البديعات وعُنْه فلا تلازم بينهما، وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الأولى ممّا يحكم بها أو أغلبهم لخفاء تصوراتها(4) 

(1) أوائل المقالات، ص. 23، لا يصح أن يقول تعالى بالقدرة على القبيحة، لأنه محال عليه، والمحال لا يدخل تحت القدرة ورد في تسير التحرير ج. 2، ص. 164، (ولا يوسف تعالى بالقدرة على الظلم والسهم الكذب، لأن المحال لا يدخل تحت القدرة).

(2) انظر: كشف المراد، ص. 236، والقول السديد، ص. 291.

(3) حقائق الأصول، الأدلة العقلية.

(4) انظر: أصول الفقه للمفسر، ج. 2، ص. 231.

175
العقل، عدم الفرق بينها وبين القضية الثانية(1) على أن هذا الدليل لو سلّم فهو إنما يبطل الحسن والقبح الضروريين فقط.

الدليل السابع:

فعل العبئ غير صادر عنه باختياره فلا يوصف بالحسن والقبح العقلية اتفاقًا.

بيان الاتفاقية:

أما عند المشترين لهما فإنهما من صفات الأفعال الاختيارية فقط وأما عند المنكرين فواضح بالضرورة.

بيان عدم الاختيار:

إذا الفعل الصادر من المكلف لا يخلو إما أن يكون لازم الصدور عنه أو لا، فإن كان الأول لزم أن لا يكون مختارًا فيه؛ لأن لزوم الصدور ينافي الاختيار، وإن كان الثاني كان جائزًا صدوره وعده، وحيث فإن قلنا بأنه يفتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقييم، إلى أنه إما أن يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارًا فيه، أو يكون جائزاً وجودته وعده، فيفتر إلى مرجع آخر وحيث فإما أن ينتهي إلى مرجع يكون معه لازم الصدور، فلا يكون اختياريًا أو تسلسل، وإن قلنا بأنه لا يفتقر إلى مرجع بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه أخرى، مع تساوي الحالين من غير مدخلية، لأمر زائد كان اتفاقاً فإنه لا يكون مختارًا فيه أيضاً، لأنه يصدر عن الفاعل من غير قصد، ولا تعلق إرادته وقدرة(2).

(1) الفصول، ص. 321، التلوث، ج. 1، ص. 175، تيسير التحرير، ج. 1، ص. 156، وهداية العقول، ج. 1، ص. 322.
(2) المصادر نفسها.
والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن بالاتفاق، وأجيب عنه من وجه أربعة:

الوجه الأول:

إن هذا استدلال في مقابلة الضرورة، فلا يلتفت إليه فإن نجد الفرق بالضرورة بين الأفعال الاضطراريّة، والاختياريّة كحركتي المختار والمرتعش.

الوجه الثاني:

إن ذلك متوضّع بفعله تعالى فإن مختار في فعله بالاتفاق، مع أن القول السابق جار فيه؛ لأن فعله إما أن يكون لازم الصدور عنه أو لا... إلا فيلزم أن لا يكون تعالى مختارًا في فعله وهو باطل بالاتفاق.

الوجه الثالث:

يلزم من ذلك عدم اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين، لأنهما في الشرع من صفات الأفعال الاختيارية أيضاً، ولأن التكليف بغير المختار غير واقع.

الوجه الرابع:

نمنع أن فعل العبد اضطراري، بل هو اختياري؛ لأنه بمرجح اختياري من العبد وهو كسبه.

انظر: التلويح، ج. 1، ص. 175، ومختصر ابن الحاجب، ص. 31، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 22.

انظر: التلويح، ج. 1، ص. 175، ومختصر ابن الحاجب، ص. 31، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 22.

انظر: هديا العقول، ج. 2، ص. 322، والتلويح، ج. 1، ص. 175.
الدليل الثامن:

لو كان الحسن والقبح ذاتيًا لزم قيام الㆉرضر بالغرر، وبالتالي
باطل.

بيان الملازمية:

إن حسن الفعل زائد على مفهومه، إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنة ثم أنه وجوهي لأن نقيضها وهو لا حسن عادي، وإلا استلزم
محلًا موجودًا، ولما صدق على المعدوم أنه لا حسن.
والوجودي يقتضي محلًا موجودًا لامتناع قيام الصفة الموجودة
بالمحل المعدوم، وهو معنى زائد على المحل فيكون غرضاً.

ثم إن الحسن صفة للفعل الذي هو غرر، فيكون قائمًا به لامتناع
أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر، فيلزم قيام الㆉرضر، الذي
هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل، وكذلك الكلام في القبح.

وقيام الطرض بالطرض بطل؛ لأنه يستلزم تعلق الحكم بمحل
الفعل، الذي هو الفاعل لا الفعل، لأن الحاصل في الواقع هو قيام
الحسن والفعل معًا بالجوهر، وهما حاصلان حيث يكون الجوهر
حاصلًا تبعًا له (1).

وأجيب عنه من وجه ثلاثة:

الوجه الأول: بالنقص، فإنه يلزم من ذلك امتناع كون الفعل ممكاً
ونحوه، ككونه معلومًا، ومقدرة، ومذكورًا.

بيان ذلك: إن الإمكاني لو كان ذاتيًا يلزم قيام الطرض بالطرض؛ لأن

(1) انظر: التنزج، ج.1، ص.174، وتشير التحرير، ج.2، ص.155، الأحكام
للأدمي، ج.1، ص.43.
مفهومه زائد على مفهوم الفعل، إذ هو ليس نفسه ولا جزءه، وإلا لزم من تعقل الفعل تقليه، وأيضاً يلزم كونه وجودياً؛ لأن تقليه وهو لا إمكانه عدمي، وإلا استلزم محل الاستعجال ومما يوجد، ولما صدق على المعدوم أن له إمكان، وهو باطل للاستناد على أن الإمكان ونحوه ليس بموجود بل من الاعتبارات العقلية والعوارض الذاتية.

الوجه الثاني: بالنقض أيضاً بالحسن الشرعي، إذ هو عرضي؛ لأن مفهومه زائد على مفهوم الفعل، إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنُه... إنَّا في الديموم من اعتقاف الفعل بقيام العرض بالعرَض.

ودفع هذا بأن الحسن الشرعي من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان، ومثل هذا لا يعد من قبل قبائل قيم العرض بالعرَض.

الوجه الثالث: إنْ على المستند من قيم العرض بالعرَض اعتقافه به بحيث يصير أحدهما منغوثاً ويسقي محلاً والآخر نايتاً، ويسقي حالياً فغير منصنٍّ يُقِل هو واقع كاتصاب الحركة بالسرعة والبطء، وإنْ على معنى آخر فغير مسلم.

وبعد أن استعرضنا أدلّة الطرفين، لا يسعنا إلاّ أن نقول بما قال به المبتدعون، وترجح ما ذهبوا إليه من أن الحسن والقبح بالمعنى المتنازع في ثباتان عقلاً، أمّا لذات الفعل كالإيمان والكرر والعدل والظلم، وإمّا لوجوه اعتبارات كضرب، الإلتمام تأديبًا وتعدياً.

والذك لقوى أدلّته، وسلامة أغلب حجتهم فضلاً عن أنه قول أكثر

(1) انظر: البولوكج، ج. 1، ص. 174، تفسير البحري، ج. 2، ص. 155، الأحكام للأمي، ج. 1، ص. 43.
(2) انظر: حقوق الأخلاق، الأدلة العقلية، والبولوكج، ج. 1، ص. 174.
(3) المصادر نفسها.
العلماء والمحققين من المسلمين، بالإضافة إلى أصحاب الديانات الأخرى، وأكثر الفلاسفة.

فابن تيمية - رحمه الله - بعد أن أبدى القول بالتفسير والتقييم العقلانيين وذكر من يقول به من علماء أهل السنة والجماعة، فضلاً عن غيرهم من شيعة ومعتزلة وكراميّة، نسب إلى أبي الخطاب الكلوذي من الحنبلة أنه قال: «إن هذا القول قول أكثر أهل العلم»(1).

وقال شارح الكوكب المثير: «قال أبو الحسن التميمي، من أصحابنا، والشيخ تقي الدين، وابن القيم، وأبو الخطاب، والمعتزلة، والكراميّة: العقل يحسّن ويجيب، ونقل عن الحنفيّة(2) والمالكيّة والشافعية قولان(3).»

وقد ختم الشيخان بحثه لهذه المسألة بعد أن استعرض أدلة الطرفين: «وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا مكابرة ومباهة»(4).

وقال شيخنا بدر متولى في خاتمة محاضراته في هذا البحث: «إن إنكار أن العقول تدرك حسن بعض الأفعال أو قبيحها يعتبر إنكاراً للبديهيّات(5). وقال الشيخ محمد عبده - رحمه الله - من زعم إن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل، بل عدّها أقل ذكاء من النمل»(6).

_____________________

(1) منهج السنة، ج.1، ص.124.
(2) الفولاق عند قدماء الأحناف في تعلق حكم الشارع في الفعل بناءً على ما بدركه العقل من حسن فيه أو قبح وليس في الحسن والقبح، فكلهم قالون به. شرح الكوكب المثير، ص.96.
(3) إرشاد النحو، ص.9.
(4) محاضرات في أصول الفقه، ص.66.
(5) رسالة التوحيد، ص.104.

180
وقال صاحب فوائد الأصول: "وبالجملة إن عزل العقل عن الإدراك مما يوجد هند أساس الشريعة فلا إشكال في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية، وفي بعض الموارد\(^1\).

وغالب البعض فتحم بحثه بقوله إن ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والقيق البديع العقلين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها\(^2\).

وأرى: إن ثبوت العقلي والقيق للبعض الأفعال اختيارية لذواتها أو لأمر خارج عنها وقدرة العقل على إدراك تلك الجهات ممّا لا مجال لإنكاره. فأن يكون الشارع الحكم ملزمًا بالحكم على طبق ما حكم به العقلاء، بصفته سيّدهم ورؤيهم كما يقال فهو مطلّ نظر وسيأتي بيان ذلك في البحث القادم إن شاء الله.

المقام الرابع
في أقسام الحكم

عرفنا أن الجميع تأقّوا على أن العقل يدرك العقلي والقيق بمعنى الكمال والنقض، ويتعين المصلحة والمفيدة، وأنّ حاكم فهما مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه.

كما عرفنا أنّ العقل حاكم أيضًا على الأرجح - باستحقاق المدّح والذمّ، وعليه فالحكم ينقسم باعتبار الحاكم به إلى قسمين: شرعي وعقلي.

---

\(^1\) فوائد الأصول، ج. 3، ص. 22.

\(^2\) أصول الفقه للموظف، ج. 2، ص. 234.
الحكم الشرعي:

وهو (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتصاء أو تخيراً أو وضعًا). وواضح من التعريف أنه يقسم إلى أقسام ثلاثة: ـ اقتصائي، وتخيري، ووضعي.

الحكم الاقتصادي:

وهو ما يطلب به فعل شيء أو الكف عن فعله، على نحو الجزم أو من غير جزم. ويشمل أربعة أحكام:

1 ـ الإيجاب: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلف الواجب، والفعل المطلوب على هذا الوجه، هو الواجب.

2 ـ الندب: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الترجم لا الإلزام، وأثره في فعل المكلف الندب أيضاً، والفعل المطلوب على هذا الوجه، هو المندوب.

3 ـ التحرير: وهو طلب الشارع الكف عن الفعل على سبيل الجزم والإلزام، وأثره في فعل المكلف الحرة، والفعل المطلوب تركه على هذا الوجه هو المحروم أو الحرام.

4 ـ الكراهية: وهي طلب الشارع الكف عن الفعل على سبيل الترجم، لا الحتم والإلزام وأثره في فعل المكلف الكراهية، والفعل المطلوب تركه على هذا الوجه هو المكروه.

الحكم التخيري (الباحة):

وهو ما خيّر الشارع بين فعله وتركه(1). مثل قوله تعالى: آياً أحلت لكم الظلمات؟ (2).

(1) انظر: الأحكام للأمدي، ج 1، ص 63، والحكم التخيري، ص 16.
(2) سورة المائدة، الآية 5. 182
الحكم الوضعي:

وهو "خطاب الله يجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو غير صحيح"(1).

أقسام الحكم العقلي:

ينقسم الحكم العقلي إلى ثلاثة أقسام أيضاً: اقتضائي، وتخيري، ووضعي.

1 - الاقتضائي:

ويشمل أربعة أحكام الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة.

1 - الواجب: وهو ما حُسِن فعله وقبح تركه، مثل العدل، وقضاء الدين.

2 - الحرام: وهو ما حُسِن تركه وقبح فعله، مثل الظلم.

2 - المنزوب: وهو ما حُسِن فعله ولم يقبح تركه، مثل الإحسان.

3 - المكروه: وهو ما حُسِن تركه ولم يقبح فعله، مثل تناول ما يشك في نفعه. قال ابن الهمّام: "إن المُدَرَك إما فعل حسن بحيث يقبح تركه فواجب، وإلا فمنزوب أو ترك على وزانه فمحروما ومكروه"(2).

وقال صاحب الفصول "ابن رحيم": "العقل إذا أدرك الجهات فإما أنحكم بالحسن أو بعدمه والثاني هو الإباحة العقلية، وعلى الأول إما أن يكون حكمه للفعل أو الترك، وعلى التقديرين إما أن يكون مع تقييماً أن يكون مع تقييماً.

(1) انظر: مباحث الحكم، ص. 131، والأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 66.
(2) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 150، وص. 167.
النقيض أو بدونه، وهذه أحكام أربعة عقليّة أعني الوجوب العقلي
وحرمه وندبه وكرته (1).

2 - الوضعي:
حكم العقل يكون الفهم والقدرة شرطا في التكليف وعدمهما سبباً
في سقوطه (2).

3 - الإبحة:
ما لا يدرك العقل جهة حسنه أو قبحه ما ينتفع به، ولا مضرة فيه
على أحد من الأفعال الاختياريّة كالتمشي في الصحراء والجبل تحق
طلال الأشجار وأكل الفواكه، فقد اختلف فيه المثابون للحسن والقبح
العقلين والشافعية في حكمهم قبل ورواد الشافعية ومع
قطع النظر عن علق خطاب الشارع تعالى به، على ثلاثة أقوال (3):

الأول - الإبحة:
أي عدم الحرج وبه قال جمهور الإماميّة ومعتزلة البصرة والزيدية
وأكثرك الأحناف، وبعض الحنابلة، وكثير من الشافعية، وبعض المالكيّة.

الثاني - الحظر:
ويه قال بعض الإماميّة، ومعتزلة بغداد، وبعض الأحناف، وبعض
الشافعية، وبعض المالكيّة.

(1) المصدر نفسه ص.335.
(2) المصدر نفسه ص.335.
(3) المصدر، ص.344.

الفصول، ص.117، مناهج الأحكام، ص.210، القوانين، ص.262، مطاحن الأحكام،
ص.234، تيسير التحري، ج.2 ص.167، هديا العقول، ج.2، ص.720، الفصول
ص.474، المستصفى، ج.1، ص.40، الأحكام للإمام، ج.1، ص.47، الأحكام
لا بن جزم ج.1، ص.47، شرح الكوكب المنير، ص.102.
الثالث - الموقف

وَبَيْنَ قَالَ بَعْضُ الْإِمَامِيَّةِ، وَبَعْضُ الْأَحْنَافِ، وَعَالَةَ أَهْلِ الْحَدِيث

وَجِمِيعُ أَهْلِ الْظَّاهِرِ وَأَكْثَرُ الْأَشَاعَرَةِ، وَبَعْضُ الْمُعْلِّمَةِ

وَالْمِخْتَارُ لِي: الْحُكْمُ بِالْإِبَاحَةِ وَهُوَ قُولُ الْأَكْثَرِينَ; لَاتِنَا مَنْفَعَة

خَالِيَةَ مِنَ الْمُفَسَّدَةِ، وَلَا ضَرْرٌ عَلَى الْمَالِكِ فِي تَناوْلِهَا كَالْإِسْتَطَلاَل بِبَهْائِت

الْغَيْرِ، إِلَّا الْإِسْتَطْلَاءَ بَنَاهُ، وَالْإِسْتَضْمَاءَ بِنَمْرهُ، وَالْإِذْنُ مِنْهُ تَعَلَّى مَعْلُوم

عَقْلاً; لَأَنَّ مَا يَتَصَوَّرُ مَنْعاً هُوَ الْبَضُرُّ وَهُوَ مَتَفِّ قَطْعَاً، وَلَأَنَّ الْحُكْم

بِالْإِبَاحَةِ مِوَاقِعُ لِلْحُكْمَةِ مِنَ الْخَلْقِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنسَانَ، وَخَلَقَ مَا

يَتَفَعَّل بِهِ، فَمُنِعَهُ مِنْهُ إِخْلاَلُ بَفَائِدَةِ خَلْقِهِ فِي كَوْنَ عَبْثًا وَهُوَ نَقْصٌ يَمْتَع عَلَيْهِ

- تَعَلَّى. -

قَالَ الْعَلَّامَةُ الْحَلْلِيُّ: "الْأَشَهْيَةَ قَبْلَ وَرَوْدِ الْشَّرْعِ عَلَى الْإِبَاحَةِ لَاتِنَا

نَافَعَةَ خَالِيَةَ عَنِ أمَّارَةِ الْمُفَسَّدَةِ، وَلَا ضَرْرَ عَلَى الْمَالِكِ فِي تَناوْلِهَا فَكَانَت

مِبَاحَةَ كَالْإِسْتَطَلاَل بِبَهْائِتِ الْغَيْرِ" (1).

وَقَالَ الْشَيْخُ تَقَيُّ الْدِّينِ "الْفَتوْحِيُّ": "إِنَّ خَلْقَهَا لَا لِحُكْمَةِ عَبْثٌ، وَلَا

حُكْمَةٌ إِلَّا اَتْقَاعُنَا بِهَا إِذْ هُوَ خَالٌ عَنِ المُفَسَّدَةِ" (2).

وجِهَةُ نَظَرِ القَائِلِينَ بِالْحَظْرِ:

قَالَ الْحَائِزْوُرُونَ قَدْ عَلَمْنَا إِنَّ هَذِهِ الْأَشَهْيَةَ لِهَا مَالِكٌ وَلَا يَجُوزُ لَنا

الْتَصَرُّفُ فِي مَلكِ الْغَيْرِ إِلَّا بِإِذْهَابِهَا، كَمَا عَلَمْنَا قَبْعَ التَّصَرُّفِ، فِي مَا لَمْ نَمَلِكْهُ

فِي الشَّاهِدِ; وَلَأَنَّ عَدْمَ التَّصَرُّفِ لَا يَتَرَبُّ عَلَى أيٍّ مَحْدُورٍ. أُمَّا عَلِيّ

تَقْدِيرِ التَّصَرُّفِ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَرَبْثَهُ وَعَقْلُ يَحْكُمُ بَبَرْكَ ما يَحْتَمِلُ الْمَحْدُور

إِلَى مَا لَا يَحْتَمِلُهُ اِحْتِيَاطًا. -

_____________________

(1) مبَأِئُ الأُسُولِ، ص. 7.
(2) الكَوْكُبُ المَنِيرِ، ص. 103.
ودفع هذا القول:

إنه إذا قبّح في الشاهد التصرف في ملك الغير لكونه يؤدي إلى تضرر المالك بدلالة أن ما لا ضرر فيه. يجوز لنا التصرف فيه كالاستظام بحاجته، فعلم أن المنع من التصرف إنما هو لضرر المالك لا لكونه مالكاً، والله تعالى منزه عن الضرر فينفث أن يسوغ لنا التصرف في ملكه، ثم إن احتمال استلزم التصرف محذوراً ممنوع؛ لأنّ حكم الشارع الذي يترتب عليه الثواب والعقاب الآخر يثبت إلا بالتبلغ لا بمجرد احتمال تضمنه في نفس الأمر، والمفروض هنا هو خلو الفعل عن الجهات المحسّنة أو المقبّحة حتى يعلم الوجه أو الحورة.

المراد من الوقف:

المراد به - على الأرجح - هو أنّ الحكم موقف على ورود السمع وفسر البعض بعدم الحكم بمعنى أنّ العقل لم يدركه حكماً فيه؛ لأنه لم يستقلّ بإدراك شيء من جهاته المستلزمات لحكم الشارع.

ودفع: بأن هذا لا يستّوى وقتاً بل هو قطع بعدم الحكم لا وقف عنه. وفسر آخرون بعدم العلم بالحكم بالخصوص بمعنى آثنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مُباحة لتعارض أدانها.

ودفع: بأن آنا نقطع بعدم الحظر؛ لأنّ المفروض خلو الفعل عن أي جهة مقبّحة.

خلاصة المبحث الأول

بعد أن أجمع علماء المسلمين على أن مصدر الأحكام الشرعية هو الله تعالى اختلفوا في معرفة أحكامه للناس. فذهب أهل الستة والجماعة إلى أنهم الرسل (ع) خاصّة، ولا سبيل إلى إدراك شيء من أحكامه الفرعيّة بالعقل على نحو الاستقلال.
وذهب «العَدْلِيَة» إلى أن العقل قد يستقل بإدراك أحكامه تعالى في الأفعال الاختيارية، وبناءً على ما يدركه من حسن فيها أو قبح.

ومن هنا انحصر النزاع في دلالة العقل على الأحكام الشرعية على نحو الاستقلال في مورد واحد هو «التحسين والتقيح العقليين»، وفي خصوص الآراء المحمودة من القضايا المشهورة؛ لأنها هي وحدها التي أدعى استلزمها للحكم الشرعي.

فذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه ليس للأفعال جهات حسن أو قبح ولا لذواتها ولا لصفات لازمة ولا لوجود واعتبارات، وإنما الحسن ما حسن الشارع تعالى والتقيح ما قبحه، وعلى فالفعل قبل تعلق خطاب الشارع به أو بقطع النظر عن تعلق أمر الشارع أو نهيه به، لا يوصف بحسن ولا بقبح، ولا يتحقق فاعله من الشارع مذحاً ولا ذمًا.

وذهب المُعتزلة إلى أن الفعل جهات حسن وقبح لذاته أو لصفة لازمة أو لوجود واعتبارات، على خلاف بين المتقدمين والثائرين والمتأخرين منهم، وأن العقل يدرك تلك الجهات، إنما إدراكاً ضرورياً كحسن العدل وقبح الظلم، وإنما إدراكاً نظرياً كحسن الصدق الضرار وقبح الكذب النافع.

وذهب الإمامية والزيدية والماتريدية، وبعض الأشاعرة إلى أن الفعل جهات حسن وقبح قبل تعلق أمر الشارع ونهيه به إنما لذاته كحسن الإيمان، وقبح الكفر وإنما لغيره كحسن الصدق وقبح الكذب.

ومدار النفي والإثبات في الحسن والقبح هو خصوص المعنى الثالث وهو حكم العقل بأن هذا الفعل ممّا ينبغي فعله، أو ممّا ينبغي تركه واستحقاق فاعله المذْح أو الدَمَّ سواء كان الفاعل الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً أم المكلف، وذلك عند العدليّة خاصة أي المُعتزلة والإماميّة، وحصر غيرهم التحسين والتقييم في فعل المكلف؛ لأن فعل
الله تعالى حسنًا دائماً والقيح منه ممتنع لذاته، فلا يصح أن يوصف فعله
به، وأما الحسن والقيح بمعنى الكمال والنقص، وبمعنى الملائم
والمنافر فالجميع متفقون على حكم العقل بهما.

ووضحت أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضع نزاع، إذ
لا يدخل في محلة النزاع الحسن والقيح المسبِّبين عن الانفعالات النفسية
كالردة والرحسة، والشدة والقسوة، ولا المسبِّبين عن العرف والعادة
كالترحب بالضيف، والقيام للقدام، ولا الناشئين عن استقراء الناس
كالاستعمار مضر، وتكرار الفعل ممل ولا ما كان أساسهما التأديبات
الشرعية كإلغاء السلام والتقرّب بنحر النبائج، ولا يخفى عدم دخول
القضايا الواجبة القبول، في محلة النزاع لكونها حقًا جلباً، ولها واقع
وراء تطابق العقلاء عليها كالأوليات والفطريات مثل «الواحد نصف
الاثنين» و«الكل أعظم من الجزء».

وإذا النزاع في خصوص الآراء المحمودة التي تطابقات عليها آراء
العقلاء؛ لما فيها من مصطلح عام مثل حسن العدل والنظام، أو لما فيها من
مفاسد عام كقبح الظلم والفووضى، وفيما تطابق عليه الآراء من أجل
قضاء الخلق الإنساني لما فيه من كمال نوعي كحسن العلم والكرم، أو
لما فيه من نقص نوعي كقبح الجهل والبخيل.

وعرفنا أن الأدلة والنصوص بالإضافة إلى الفطر السليمة والعقول
الراجعة تؤيدان ما ذهب إليه المشتيني للحسن والقيح العقلائيين، ومن
النصوص بالإضافة إلى ما مر قوله تعالى في معرض وصفه النبي الكريم
"يا أبا ليليا، ويبهِمهم عَنَّالمَهْزَكَ، وَيُجَلِّلُ لَهُمُ الْمَلْكَِ، وَيَحْرِيمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَثََ"(1).

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.
فهذه الآية وأمثالها تدلّ صراحةً على أنّ الله تعالى إنّما شرح أحكامه للعباد لجلب مصلحة لهم، أو دفع مضرّة عنهم، فهو إنّما يحلّ لهما هو طيب، ويحرم ما هو خبيث، ولا شكّ أنّ هذه الأوصاف التي تعلّق الأمر والنهي بالفعل من أجلها ثابتة له قبل ورود الشّرع، لا أنّ الأمر والنهي تعلّقًا بالفعل فصار حسناً أو قبيحاً.

ولكن هل يلزم من طلب الفعل عقلاً طلبه شرعًا بحيث يستحقّ فاعله المذَّح والثواب أو الذم والعقاب من الله تعالى أولاً؟ وعبارة أخرى هل اتّصاف الفعل بالحسن والقبح العقليّين يستلزم حكماً شريعاً في أفعال المكلّفين أو لا؟ ذلك ما تكفل المباحث القادم في بيانه إنّ شاء الله.
المبحث الثاني
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

المقام الأول: في مذاهب العلماء في الملازمة
المقام الثاني: في أدلّة المذاهب على حكم العقل بالملازمة
بين حكمه وحكم الشرع
المبحث الثاني
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

لا يخفى أن كل دليل عقلي يتآلف من مقدمتين: صغرى وكبرى وقد مضى البحث مفصلاً في الصغرى وكانت «هذا الفعل يحسن فعله عقلاً، أو يقبح كذلك»، وقد ساقنا البحث إلى التسليم بتلك المقدمة: أي إلى إثبات تحسين العقل وتقيبه للأفعال الاختيارية.

وقد عقدت هذا المبحث للكلام في الكبرى وهي «كلما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»، و«كلما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً»؛ ومضمونها هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذه هي مسألتنا الأصولية المقصودة من هذا البحث، وعليها يترتب إثبات حكومة العقل ودلاليه أو عدم ثبوتها.

أما البحث المتقدم فكان توطئة لهذه المسألة ليس إلا.

توضيح ذلك:

إذا العقل بعد أن يحكم بحسن الفعل أو قبحه، فهل يحكم بالتلازم بين حكمه هذا وبين حكم الشارع تعالى؟ فتكون ما حكم العقل بحسن حكمه هو مطلوب الشارع لا محالة، وما حكم بقبحه هو منهي لا محالة.

أو أنت لا تلازم بين حكم العقل بحسن الفعل وقبحه، وبين حكم
الشاعر فلا يتعلق بأفعال المكلفين حكم إلا بعد ورود أمر الشارع ونهيه.
وبعبارة أخرى هل يحكم العقل بالملازمية بين ما استقل بإدراك حسنته
لوجود مصلحة عامّة فيه أو قبحة لوجود مفسدة عامّة فيه؟
وبيين حكم الشارع بطلب فعله أو تركه وإثاثة فاعله أو عقوبته، أو
أنه لا تلازم بين الحكّم، فلا يتعلق حكم الشارع بأفعال المكلفين
بمجرّد إدراك العقل لما في الفعل من حسن أو قبح، فلا يثبت حكم ولا
يترتب ثواب ولا عاقبة، إلا بأمر الشارع ونهيه؟
وقع النزاع في ذلك بين المشترين للحسن والقبح العقليّين، أمّا النافون
لذلك وهم جمهور الأشاعرة. فمن ناحية القول أنّ نقول إنهم ذهبوا إلى
أنه لا يتعلق لله تعالى حكم في أفعال المكلفين إلا بعد بلغ الدعوة
ووصول بيان الشارع فلا يجب إيمان ولا حرم كثر فضلاً عن سائر
الأحكام الفرعيّة العملية إلا بأمر الشارع ونهيه؛ لأنّ القول بالملازمّة فرع
القول بتحسين العقل وتطبيقه وهم ينفون ذلك. قال الآمدي: "مذهب
الأشاعرة وأهله الحق أنّه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع"(1).
وقال أبو حامد الغزالي: "إنّ الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشارع
إذا تعلّق بأفعال المكلفين. . .، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا
حكم، فلهذا قلنا: العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنيم،
ولا حكم لالأفعال قبل ورود الشرع"(2).
وقال أبو بكر الباقلاني: "البوري عزّ وجل هو المالك القاهر الذي
الأشياء له في قبضته لا أمر عليه ولا مباح ولا حائر"(3). وقال: "لا
سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء، ولا إلى حظره، ولا إلى إباحته

(1) الأحكام 1، ص. 47.
(2) المستصفى، ج. 1، ص. 36.
(3) المنهيد، ص. 342.

194
وأن ذلك لا يثبت في أحكام الأشياء إلا من جهة السمع»(1). وقال:
»ثبت أن العلم بوجوب الأفعال وحظرها وإباحتها غير مدكر بقضايا العقول، وثبت أنه لا بد من سمع يكشف عمّا ينال به الثواب والعقاب»(2).

أدلّة هذا القول:

استدلّ على ذلك بوجوه من القرآن الكريم.

منها: - قوله تعالى: ـ «وَأَمَّا كَذِبْتُمْ فَخَافُّنِ ائْتُبِّنِ رَسُولَ اللَّهِ»(3).

وجه الاستدلال: إنّ الآية الكريمة تدلّ صراحة على نفي التعذيب قبل التبلغي، وهذا يستلزم نفي التكلّف وتوقّفه على بعثة الرسول، قال العلامة البشاري: «إنّ الآية تدلّ على انتهاء التعذيب قبل البعثة، وإنتهاء التعذيب قبل البعثة ظاهراً يدلّ على عدم الوجود قبلها، فمن ادعى أن الوجود ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة; فعليه البيان»(4).

ومنها: - قوله تعالى: ـ «وَلَا أَن تُصِيبُوهُم مُّصِيبَةً فَقَدْ قَدَّمْتَ أَبَيْنِهِمْ فَيْقُولُوا رَبّنَا لَوْ لَآ أَرْسَلْتُ إِلَيْنَا رَسُولًا مَّنْ تَبْلِغُهُ مَا يَتَّخِذُونَ مَثَالًا مِّنَ الْإِلَهَيْنَ»(5).

وجه الاستدلال: إنّ احتجاج الكافرين برسالة محمّد (ص) على إيقاع العذاب من غير إرسال رسل لفرض وقوعه، وعدم التكير من الله

(1) التمهيد، ص 121.
(2) المصدر نفسه، ص 126.
(3) سورة الإسراء، الآية: 15.
(4) حاشية جمع الجامع ج1، ص 63.
(5) سورة الفتح، الآية: 47 ـ 48.
تعالى على ذلك،دليل على أنّه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرسول (1).

ومنها قوله تعالى: "وَرَسَلْنَا مُبِينَيْنِ وَمَنْفُورَيْنِ إِلَّا لِيُبْلِيَنَّكُمْ عَلَىٰ اللَّهِ حَيَّةً بَعْدَ الْأَرْضِ" (2).

وجه الاستدلال: إن الله تعالى بين الحكمة من إرسال الرسول، وهي قطع الحجة للناس على الله، وهذا يعني صراحة ثبوت الحجة لهم، إذا لم يتم إرسال الرسول.

وبعد أن بُنيت وجهة نظر الناس للحسن والقبح العقلين في عدم إثبات شيء من الأحكام الشرعية بالعقل، تعود إلى بيان وجهة نظر المثبتين للحسن والقبح في المُلازمة، ويقع البحث في هذه المسألة في مقامين.

الأول: في مذاهب العلماء في المُلازمة.

الثاني: في أدللة كل مذهب.

المقام الأول

في مذاهب العلماء في المُلازمة

اختلاف المثبتين للحسن والقبح العقلين في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في أصول الدين وفروعه العملية، فذهب قوم إلى إثباتها مطلعاً وصار جماعة إلى نفيها مطلقاً، وفصل البعض فثبتها في أصول الدين دون فروعه وذهب آخرون إلى إثباتها في الضروريات دون النظريات (3).

(1) مباحث الحكم، ص. 170، وانظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 160.

(2) سورة النساء، الآية: 165.

(3) انظر: الفصول، ص. 335، ومنتهى الأصول، ج. 2، ص. 47، وفوائد الأصول، ج. 2، ص. 22، وهداية المسترشدين، ص. 308.
أولاً - مذهب المُعتزلة وجمهورية الإمامية:

أثبت هؤلاء المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشريعة في أصول الدين وفرعه العملية وشأن من آثارهم: «كلما حكمنا حكم العقل حكم الشريعة» يعني أنّ ما استقلّ العقل بدركه فلا بدّ أن يكون حكم الشريعة على طبقة، قال صاحب القوانين أبو القاسم الفقي: «إنّ كلّ ما يدرك العقل قيمه فلا بدّ أن يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه فلا بدّ أن يكون من أمره، فإذا استقلّ العقل بإدراك الحسن والقيح، بلا تأمل في توحيد على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقيده بشيء من المذكورات، فيحكم بأنّ الشرع أيضاً حكم به كذلك، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن، بل إنه يأمر بالعدل والإحسان وينهي عن الفحشاء والمنكر»(1).

ومثّل المُتصور أبو الحسن الأعرج: «أنا فأعلم ما حسن العقل أو قبحه، مستحقّ للشواب والعقاب، فيحكم على ما حكمين بين الحكرين، حكم العقل باستحقاق المباح والممّم، وحكم الشريعة باستحقاق الشواب والعقاب، وطريق أخر من هذا هو أنّ الواجب العقلي ما كره العقلاء تركه، والحرام ما مقتوا فعله، والله تعالى منهم فإنهّ سيدهم وخلفهم مكان الواجب العقلي ما كره الله تركه والحرام ما كره فعله، ومعلوم أن كلّ ما محقّه الله تعالى يستحقّ عليه العقاب، وليس الواجب الشرعي إلاّ ما يستحقّ تأكيه العقاب ولا الحرام إلاّ ما يستحقّ فاعله العقاب فكان كلّ واجب عقلي واجباً شريعاً وكلّ حرام حراماً»(2).

المُلازمة عند جمهور الإمامية:

إنّ المُلازمة عند جمهور الإمامية يتصورّ لها ووجهان:

______________________________
(1) القوانين، ص. 258.
(2) المحلول، الأدلّة العقلية.
الوجه الأول: إنّ كل ما استقلّ العقل بدركه، وحكم بمدح فاعله أو ذهبه فلا بد أن يكون حكم الشارع على طبه، ولا يمكن أن يخالفه بأي حال من الأحوال سواء أكان المدرّك من الأصول أم الفروع. فالعقل على هذا الوجه دليل مقرر للاحكام الشرعية كالكتاب والسنة على حدّ سواء، ويستحقّ من أطعامه المدح والثواب أو الذمّ والعقاب من الله تعالى؛ لأنه رسوله الباطن إلى الناس كافية، والحجّة بينه وبين عباده ولا يخفى أن هذا الوجه يتماشى مع كلّ القائلين بالعلامة بين حكم العقل وحكم الشرع من المسلمين وغيرهم.. ومن علماء وحكماء.

الوجه الثاني: إنّ ما حكم العقل بطلبه لما فيه من حسن أو فُضّ يكون موافقًا لما هو مخزون لدى الأئمة (رض) من أحكام الله تعالى، فالعقل على هذا الوجه كاسف عن قول المعصوم كالإجماع على حدّ سواء.

ومع أنّ مؤدّي الوجهين واحد وهو أنّ العقل مدرّك للأحكام الشرعية، فإنّ حكمه مطابق لما صدر عن الله تعالى من أحكام، فإما لأنه مطابق لما هو مخزون ومدّع لدى الأئمة من أحكام، ولا تنسي أنّهم يقولون أنّ كلّ ما صدر عن الله تعالى من أحكام أودعه - بواسطة رسوله - لدى الأئمة، وأنّ حكم الإمام حكم الله تعالى إلاّ أنّ العقل على الوجه الأول يكون دليلاً مستقلًا في مقابل قول الإمام أيضًا وإنما على الوجه الثاني فغايته الدلالّة والكشف عن قول الإمام فيكون العقل حينئذّ دليلاً اسميًا وشكيلاً فقط، كالإجماع سواءً سواءً؛ لأنّ الحجّة حينئذّ لقول الإمام ليست للعقل ولا للإجماع، وجدّير بالذكر أنّ أكثرهم على الوجه الأول قال أبو القاسم الفقهي في قوانيه: كلّمّا حكم به العقل فقد حكم به الشريعة ليسو له تقررًا.

أحدهما: إنّ ما حكم العقل بحسنه وقيمه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام، فيحكم الشارع به.
بمعنى أنَّ العقل ذُلِّ على أنَّه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله أو مبسوطه ومكروه، ونحن مكلفون بتركه وتبينا على الأولى ويعاقبنا عليه الآخر.

ثانيهما: إنَّ ما حكم العقل بأنه مراد الله ومطلوبه، وارد مثا فعله وتركة بعنوان الإلزام فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من أحكام، وهو مخزون عند أهل المعصومين وذلك مبنيًّا على الاعتقاد، بأنَّ علم كل شيء ورد عن الله على النبي، وبلغنا أكثرها وباقي بعضها مخزوناً عند أهلها لأجل مصلحة يرونها، فذلك الحكم العقلي كافح عما هو مخزون من الحكم عند أهلها والأظهر هو التقرير الأول.

ثانياً - مذهب جمهور الشيعة الأخباريّة، ومتأخري الماتريدية، وبعض الشيعة الأصولية

وهلاء جميعًا ينفون المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، فلا يتعلق حكم بأفعال المكلفين بناءً على ما يدركه العقل في الفعل من حُسن فيه أو فُحش، وغاية ما يحكم به العقل عند هؤلاء هو استحقاق المدح والذم، ولا تلازم بين هذا واستحقاق، أو ترتيب الثواب والعقاب من الشارع الحكيم.

ولن يخفى أنَّ هؤلاء يلفتون مع العدلية في ثبوت الحسن والقبح العقليين ووافقون الأشاعرة في عدم ثبوت الأحكام الشرعية بالعقل، إلا أنهم يقولون أنَّ الأحكام الشرعية إنما تعلّقت بالأفعال لما فيها من حسن أو قبح، بينما الأشاعرة يقولون إنَّ الأفعال إنما تحسن تعلق الأمر بها.

(1) القوامتين، ص. 259/260.
(2) انظر: الفصول، 335، متهى الأصول، ج. 2، ص. 46، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص. 240.

199
وتقبح لتعلّق النبي بها والأمر والناهي هو الشارع الحكيم ليس غير، وهذا هو الفارق بين المذهبين، قال المحدث الاسترآبادي "شيخ الأخبارين": "إنّ مناطق تعلّق التكاليف كلها السمااعة من الشارع، وعلم عدم استقلال العقل بتعلّق التكاليف(1) ونسب إلى الإمام بدر الزركشي - من الأشاعرة - أنه قال: "الحسن والقيح ذاتيّان والوجوب والحرمة شرعيّان ولا تلازم بينهما"(2).

وقال صدر الشريعة: (ما تردي) "عندنا الحاكم بالحسن والقيح هو الله وهو متعالِ عن أن يحكم عليه غيره - وعن أن يجب عليه شيء وهو خلق أفعال العباد جاعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً"(3).

وقال صاحب الفصول: (من الشيعة الأصولية) "الحقّ عندني أنّ لا مُلزمة عقلاً بين حسن الفعل وقيحه، وبين وقوع التكاليف على حسبه ومقتضاه"(4). وقال الشيخ محمد علي الكاظمي في تصويره لأرى من أنكر المُلزمة من الشيعة: "إنّ العقل وإن كان مدركاً للملصالح والمفاسد والجهات المحسّنة والقيحة إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيّات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل، هو إنّ الظلم مثلًا له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي"(5).

---

(1) الفوائد العدّلية، ص. 142.
(2) المصدر نفسه.
(3) الترويض، ج. 1، ص. 190.
(4) الفصول ص. 335، وانظر: هداية المسترشدين، ص. 318.
(5) فوائد الأصول، ج. 3، ص. 22.

200
ثالثأ: مذهب متقدمٍ الماتريذية، وبعض متأخري الشيعة الأصولية (1)

ذهب هؤلاء إلى التفصيل بين أصول الدين وفرعه، فأثبتوا المُلازمَة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين كمعرفة الله تعالى، وإثبات النبوة بالمُعِزِزة، دون الفروع العملية لعجز العقل عن إدراك مبلاكتها.

ولا يخفى أن هؤلاء يوافقون العدلية في تطابق حكم العقل وحكم الشرع في كل ما يتعلق بالعائد، ويرتبط الثواب والعقاب على حكم العقل ولو لم يكن هناك رسول ولا كتاب. ووافقون الأشاعرة فيما يتعلق بالتكاليف الفرعية فهم وسط بين الفريقين.

قال ابن الهيثم: "ثم منهم أي من الماتريذية من أثبت وجوب الإيمان وحرمة الكفر وشبه ما هو شبيه إليه تعالى كالكذب والسفه" (2).

وقال صاحب مسلم الثبوت: "من الحنفيين من قال إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب الإيمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجانبه تعالى" (3).

ومما يروي عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: "لو لم يبعث الله للناس رسولًا لوجب عليهم معرفته بعقلهم" (4) وأنه قال: "لا عذر لأحد في الجهل بخلافة لما يرى من خلق السموم والأرض وخلق نفسه" (5).

١- انظر: هداية المسترشدين، ص. 308، والقوانين، ص. 261.
٢- تيسير التحرير، ج. 2، ص. 151/153.
٣- مسلم الثبوت، ج. 1، ض. 19، وانظر: التوضيح والتلويح، ج. 1، ص. 189/190.
٤- تيسير التحرير، ج. 2، ص. 151، 152.
٥- انظر: هداية المسترشدين، ص. 308، والفصول، ص. 335.
رابعا: مذهب بعض الشيعة الأخبارية

وبعض متأخري الشيعة الأصولية.

ذهب هؤلاء إلى التفصيل بين الضروريات والنظريات، فأثبوا الملازمة بين العلم الحاصل للعقل بطرق الضرورة وحكم الشرع، ودون العلم الحاصل بطرق النظر والاكتساب، واستشرطا لتطابق العقل والشرع أن يكون المدرك ضرورياً عند جميع العقلاء، ولا يكفي كونه بديهيًا عن البعض.

قال المحدث نعمه الله الجزائري في أوائل شرح التهذيب بعد عرضه لهذا الرأي واستحسانه له: «إذا قلت عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل! قلت أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها»(1).

وقد استحسن هذا الرأي أيضاً الشيخ يوسف البهراوي فبعد أن قرر أن الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها توقفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشرع لقصور العقل المذكور عن الإطلاع على أحوالها، قال: «نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقف نقول إن كان الدليل العقلي يتعلق بذلك بديهيًا ظاهر البديهية كقولهم: "الواحد نصف الاثنين". (فلا ريب في صحة العمل به) ثم زاد على هذا الرأي بقوله: لا ريب إن العقل الصحيح الغطي حجة من حجج الله وسراج منبجر من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع بل هو شرع، من داخل كما إن ذلك شرع من خارج، وهو قد بدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع

(1) أرائد الأصول، ص. 10، وبداية المسترشدين، ص. 317.
(2) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29/30.
(3) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29/30.
مؤيداً له وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له وميتننا(1).

بعد عرض مذاهب العلماء في المُلزمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ينبغي تقديم عدة أمور وبيان وجهة نظر الشيعة فيها، قبل عرض ومناقشة أدلّة كلّ فريق.

الأمر الأول:
عرفنا فيما تقدّم أنّ العقل يُقسم باعتبار ما يتعلّق به الإدراكي النظري وعملي، ووضحت أنّ الحاكم بالحسن والشجع بالمعنى المتنازع فيه هو العقل العملي لأنه هو الذي يدرك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله واستحقاق فاعله المدح، أو أنّه ممّا ينبغي تركه، واستحقاق فاعله الذمّ.

وأشارت إلى أنّ العقل العملي حاكم بحسن العقل وقبحه - عند العدلية - من حيث هو فعل أي مع قطع النظر عن نسبته إلى الفاعل، وبعبارة أخرى، إنّ وظيفة العقل العملي هي إدراكي أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يعمل، أو لا يعمل سواء أكان الفاعل هو الله - تعالى عن ذلك عدلًا كبيرًا - أم العبد.

وهذا يعني أنّ العقل العملي هو الحاكم في الفعل لا حاكيًا عن حاكم آخر، وهنا نود أن نقول إنّ مهمة إدراكي مطابقة حكم الله تعالى لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة من القضايا المشهورة إنّها هي من وظيفة العقل النظري.

وبعبارة أخرى إنّ الحاكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هو العقل النظري.

(1) الحدائق الناشرة، ج1، ص29/30.
بيان ذلك: إنّ العقل العملي بعد أن يدرك حسن الفعل وقيمه، يأتي العقل النظري عقيبه، وقد يكون رابطاً كلياً حول علاقة حكم الشرع فيحكم بالتلازيم بين حكمهما وقد لا يحكم، وهو لا يحكم بالتلازيم إلاّ في خصوص الآراء الحمودة من القضايا المشهورات، والتي أطبق عليها العقلاء بما هم عقلاء فهي وحدها التي قد يستكشف منها حكم الشراع تعالى، وهي وحدها التي ادعى استلزمها لحكمه.

قال الشيخ المظفر: «وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك - أي إدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل - جاء العقل النظري عقيبه فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، وقد لا يحكم ولا يحكم بالملازمة إلاّ في خصوص مورد التحسين والتقبيح العقليين» (1).

الأمر الثاني:

عرفنا أنّ العقل النظري قد يتحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي، وبين حكم الشارع تعالى، في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه أو فرض الكلام قبل بعثة الرسول، وأن أحكامه الزامية يجب العمل بها ويستحقّ الفاعل المدى والثواب إلّاّ أنّه وامثل، والذمّ والعقاب إنّه عصى وخالف حكم العقل وإن شئت قتل حكم الشرع المدرك من قبل العقل.

قال صاحب القانونين: «ما يستقلّ به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين، وردة الرضاعة وحرمة الظلم، واستجاب الإمانيّ، ونحو ذلك دليل حكم الشرع كما تبين عندنا متاعب الإمانيّ، وقاً لأكثر العقلاء من أرباب الديانات، وغيرهم من الحكماء والبراهمة

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 128.
والملاحظة(1) بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة، بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة ورية في أنّ العقل يدرك الحسن والفتح؛ بمعنى أن بعض الأفعال يستحقّ فاعله من حيث هو فاعله المدح، وبعضها يستحقّ فاعله الذمّ، وإن لم يظهر من الشرع خطاب فيه(2).

وهنا سؤال نوّة طرحه، أو على الأصح يطرح نفسه، وهو هل الأوامر الواردة من الشارع في مورد المستقبلات العقلية كالأمر بالطاعة، والمعرفة وشكر المنعم، وردة الوديعة وقضاء الدين... هل هي أوامر منشئة ومؤسسة لهذه الأحكام ونحوها أو أنها لمجرّد الإرشاد لما حكم به العقل؟

وبعبارة أوجز، من الحاكم والدعاية في مورد المستقبلات العقلية العقل أو الشرع؟ وبيديهي أنه لا يصح أن يكون كل منهما داعياً لنفس الفعل، وإلاّ اجتماع داعيان متماثلان في الدعوة إلى شيء واحد، وصدر الواحد عن داعيين مستقلين في الدعوة ممتنع عقلاً(3).

اختلاف الإماميّة في تعيين الحاكم منهما فذهب البعض إلى أنّ العقل ليس له أكثر من مهمة الإدراك وإرشاد الإنسان لما فيهصلاح أمره، وأنّ المؤسّس والمنشئ للأحكام في جميع الموارد هو الشارع تعالى، فالعقل عند هؤلاء وهم المحققون في نظري ليس داعياً ولا مؤسّساً للأحكام، بل غاية ما يحكم به هو المدح والذمّ على وجه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب من الشارع الحكيم.

(1) المعروف أنّ ملاحظة الإسلام لا يقولون بالحسن والفتح العقلين وأنّ ملاحظة الهندوس لا يؤمنون بشرع ولا يتعبدون بدين، وبالتالي لا يخشون عقاباً أبداً ولا ثواباً، فكيف وافقوا الإماميّة بالقول بإدراك العقل لحكم الشرع؟

(2) القوانين، ص. 258.

(3) انظر: عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص. 342.
فما ورد من أمر أو نهي في موارد المستقلات العقليّة هو للتأسيس والإنشاء، وما دليل العقل إلا كاشف ومرشد ومؤكّد.

وذهب الأكثرون: إلى أن دليل العقل هو المنشأ للحكم والذّائع إلى الامتثال وما ورد من أمر أو نهي من الشارع في ذلك، إنّما هو للتأكيد والإرشاد إلى ما حكم به العقل؛ لأنّ المفروض كفاية العقل بالّدعوة واستقلاله بالحكم.

قال الشيخ المظفر: «الحق أهـ – أي حكم الشارع – للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل، واندفاع إرادته للقيام به فلا حاجة إلى جعل الذّائع من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغوً بـ البل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل، وعليه فكّل ما يرد في لسان الشّرع من الأوامر في موارد المستقلات العقليّة، لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيسًا»(1).

وقال صاحب القوانين: «المراد من بعث الرسول هو التبليغ، ولا معنى للتبليل بعد إدراك العقل مستقلاً فإنه تحصيل الحاصل، نعم، هو لطف، وتأييد وتأكيد، كموظفة الوعظين، في التكاليف الشمسيّة، التي صار كثير منها من ضروريّات الدين»(2).

وقال السيد حسين العاملي: «إن الذّائع الحادث من ناحية إنشاء التكلف الشرعي مؤكّد للذّائع العقلي الناشئ عن إدراك الحُسن والقبح، فلا يجمع داعيان في الدّعوة الفعليّة إلى فعل شيء واحد»(3).

وقال الشيخ آل كاشف الغطاء: «إن الحاكم في تلك النظريّات هو

_____________________________

(1) أصول الفقه، ج.2، ص. 237.
(2) القوانين، ص. 261.
(3) عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص. 314.

206
العقل مستقلًا ولا سبيل لحكم الشرع فيها إلاّ تأكيذاً وإرشاداً\(^1\).

وظاهرة هذا الرأي يوهمن أن العقل عند هؤلاء هو الحاكم الحقيقي لا حاكيًا عنه تعالى، وهو البائع والزاجر والموجب والمحرّم وظاهرة عباراتهم يوهمن ذلك وبعض كلماتهم تدل عليه.

وهذا أمر خطر عرفنا أن لا قائل به من المسلمين على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ومن ضمنهم هؤلاء الجماعة من الشيعة بطبيعه الحال.

بل لا يمكن أن يقول به أحد منهم؛ لأنّه بالإضافة إلى أنه تعدّ على الشارع تعالى وإشراك به، فإنه يفتح باباً أمام أهل الأهواء والأغراض للتشريع في دين الله باسم العقل، ويجّب أنّ هذا الحكم من موارد حكمه وهذا ولا ريب منّا يؤدي إلى إفساد الشريعة.

ويمكن الجواب عنه مع الألتزام بمنطقهم ومن وجهة نظرهم بما يأتي: من المعروف إذّ الحكم الشرعي التابع من دلّل العقل إنما ينتج عن ثبوت قاعدتين، وإن شئت فقل نتيجة التسليم بمقدارتين.

الأولى: حكم العقل بحسن الفعل وقبيحة، مما تطالب عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء لما فيه من مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فليس كل ما أدرك العقل، ومن أي سبب ولم تنطبق عليه الآراء أو تطابقت، ولكن لا بما هم عقلاء بل بصفتهم عاطفين أو معتادين - مثلاً - يدخل في هذه القاعدة.

الثانية: حكم العقل النظري بالتلازم بين حكم العقل العملي بحسن أو قبح ما تطالب عليه الآراء من القضايا المشهورة والآراء المحمودة وبين حكم الشارع على طبقه.

---

\(^1\) أصل الشيعة وأصولها، ص. 109.
والآراء المحمودة من القضايا المشهورات والتي هي مجال حكم العقل في القاعدة الأولى عرفنا أنها ليست أوليّة ولا فطريّة، وبالتالي فحكم العقل بها ليست أوليّة ولا فطريّة، وبالتالي فحكم العقل بها ليس ضروريًا ولا بديهيًا؛ لأن العقل المحض يتوقف في الحكم عليها وقلت إنه لا يوافق لها إلاّ الشهرة وتتبطاب الآراء عليها وكذلك حكمه في القاعدة الثانية - أي المُلازمه - ليس ضروريًا ولا بديهيًا من باب أوليّة. بل إنه مما يحتاج إلى تأذب وتعزف على مقاصد الشارع وفهمه لها وهذا نادر الوقوع جداً قبل إثرالال الكتاب وإرسال الرسل وعلى تقديم وقوعه لبعض من أصطفى من خلقه، بمعنى أنه عرف لما يرى من الآيات أنَّ له خالقاً عالماً مدعوّ حكيمًا، وعرف أن لهذا الخالق طاعة وأن له معصية، وقطع في بعض الأفعال أنه مما يرضاه الله ويريده على نحو الجنر كالعدل أو من غير جرم كالإحسان. وفي بعضها إنه مما يغضبه الله ولا يريده من عباده على نحو الجنر كالظلم أو من غير جرم كسوء الأخلاق.

وكان هذا الفعل المقطوع به من موارد المعتقلات العقليّة؛ أي من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة؛ لأنها وحدها التي تتطلب عليها آراء العقلاء ولا يخفى أن هذه القضايا قليلة جداً بل نادرة. {1}، وقد جاءت بها الشرائع كلها، لأنها ممّا فيه المحافظة على مقصود الشارع وهو أن يحفظ للعباد دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم.

فعلى تقدير إدراك العقل لذلك فليس معناه إن العقل بجزره هو الحاكم والداّعي بل معناه أن العقل أدرك الحقيقة وجزم بأن هذا هو مراد الله وحكمه.

وحيتنّ يكون العقل داعياً إلى الله بإذنه بصفته رسوله الباطن - كما يقولون - لا بما هو عقل.

---

{1} انظر: الفواني، ص. 259.
وبهذا يتضح رد الإهانة الذي أوردها سابقاً، وبه أيضاً تنفع التهمة التي وجهت قديماً إلى العدلية من أنهم يحكمون العقل المجرد في دين الله.

وعلى هذا البيان يصبح أن نعيد صيغة السؤال الآتى نفذاً الذكر بالشكل الآتي أي الداعين يكون حكمه للتأسيس؟ ويذهبو يكون حكمه للتأكيد؟

رسول الله الباطن الذي هو العقل، أو رسوله الظاهر الذي هو النبي والجواب ما عرفت، والله أعلم.

الأمر الثالث:

إن مراعاة المصالح والمفاسد عند تشريع الأحكام، أمر يكاد يكون متفقاً عليه عند جميع المذاهب وهو من المسلّمات عند الشيعة الأصولية.

قال صاحب منتهى الأصول: «إن الاحكام الشرعية من الأوامر والنواهي تابعة لبلاكاتها أي المصالح والمفاسد الكاملة في متعلقاتها، ولا يجوز أن يكون تعلق الأوامر والنواهي جزافاً وبدون مرجح»(1).

و قال صاحب فوائد الأصول: «إنّه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وإنّ في الأفعال في حذ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشريع ونهيه، وإنّها تكون علّاّ للأحكام ومناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المناطات»(2).

والأمر الذي نودّ طرحه والإجابة عليه هو هل يعني تبعية الأحكام

---

(1) منتهى الأصول، ج.2، ص.44.
(2) المصدر نفسه، ج.3، ص.22.
الشرعية للمصالح والمفاسد، صلاحية المصلحة المرسلة للاستقلال ببناء الأحكام عليها وحدها - عند الإمامية - كما ذهب إليه بعض أئمة أهل السنة والجماعة كالإمام مالك مثلاً (1). أم تعتبر أحد مصادر الدليل العقلي، بمعنى أنها داخلة ضمن المستقلات العقلية؟

ولا بد قبل الوقوف على رأي الإمامية في ذلك من بيان معنى المصلحة وموقف أهل السنة.

أولاً - المصلحة ورعايتها عند أهل السنة:

المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع (2) يرفها الطروفي بقوله، هي السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة وأراد بالعبادة ما يقصد الشرع لحقه وبالعادة ما يقصده لفع المخلوقين وانتظام أحوالهم (3).

ومقصود الشرع الذي به صلاح الخلق يرجع إلى أمور خمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعمل، والمال، يقول الغزالي: كلما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلما ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة (4).


المستصفى، ج.1، ص.140/انظر: شرح الكوكب المثير، ص.313، وإرشاد الفحول، ص.216/242.

المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.118/136/211، وتعليم الأحكام، ص.278.

المستصفى، ج.1، ص.14.

210
يا أبا عمر بن الجراح، فقوله: "وما جعل عليك في الدين من حبيب"، وقوله: "لا ضرر ولا ضرار".

ولكن أكتشف العقل أنها معتبرة شرعاً.

وأما غير مشهود لها بالإعتبار لا شرعاً ولا عقلاً، وهذه لا تخلو إمّا أن تكون مخالفة للنصوص خاصة وعامّة أو لا إمّا - وإن شئت فقل: إن المصلحة إمّا أن تعتمد على أصل خاص أو عام، أو على حكم العقل، ومثله نقول:

أما النوع الأول:

أي ما اعتمد على أصل خاص فأمره عند أهل السنة إدراجه تحت الدليل الرايع أي "القياس".

قال الغزالي: "إمّا ما اعتمد للاعتبار فهي حجة ويرفع حاصلها إلى القياس".

وقال الشيخ أبو زهرة: "فلا مصلحة معتبرة إلاّ ما يشهد له نص خاص، أو أصل خاص ويعتبرون الضوابط التي تتحقق فيها هذه المصلحة غالباً علّة القياس". وقال "إمّا كان لها أصل خاص دخلت في عموم القياس".

أما النوع الثاني:

أي مصلحة التي لم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، أصل خاص، وإنّما النمس اعتباره من عمومات الشريعة.

---
(1) المستصفى، ج.1، ص.139، وانظر: النطويج، ج.2، ص.71.
(2) أصول الفقه، ص.267، وانظر: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.139.
فقد أطلق عليه متكلمو الأصوليين المناسب المُرْسَل الملازم، وسمّاه المالكيّة المصالح المُرْسَلة، وسمّاه الغزالي الاستصالح(1).

وقد سبق تعريفها عند كلٍّ من الغزالي والطوفّي، وعرّفها الأستاذ معروف الدواليبي بقوله: «الاستصالح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي الحنفي على مصلحة، وذلك في كلّ مسألة لم يرد في الشريعة نصّ عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنّما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامةّ برهمت على أن كلّ مسألة خرجت عن المصلحة ليست عن من الشريعة بشيء»(2).

وعرّف الشوكاني هذا النوع بقوله: «هو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المُرْسَلة»(3).

ونسب إلى الغزالي أنه عرفها بقوله: «هي أن يوجد معيّن يشعر بالحكم المناسب عقلاً ولا يوجد أصل متفق عليه»(4) وله أسباب التعريف وأسّدها.

والمصالح التي يراد حفظها تنقسم بالاستقرار إلى ثلاثة أقسام:

1 - الضروري:

ويما تضمن الحفاظ على أحد المقاصد الخمسة، التي مرّ ذكرها إذ بها انتظام حياة الإنسان وتوحير الأمن له ليجيّ حياة حرّة شريفة، ولذا لم تغلفها شريعة من الشرائع.

يقول الغزالي: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة

انظر: أصول الفقه للخضري، ص.342.
(1)
(2)
(3)
(4)

ظم: النافع، ص. 382: المدخل إلى أصول الفقه، ص. 284 للاستاذ الدواليبي.
إرشاد الفقول، ص. 218.
المصدر نفسه ص. 242.
الضرورة فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله فضاء الشروع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى نُذُعه، فإنّ هذا يفوّت على الخلق دينهم... (1).

2- الحاجب:

وهو كلّ أمر فيه رفع مشقة عن المكلفين، أو دفع الحرج عليهم، كشريعة أحكام البيع، والإجارة، وإباحة التمتع بما أحل المشرووع من طيبات المأكل والمشرب.

وعرّفه الشوكاني بأنه: "ما يقع في مُحل الحاجة لا محل الضرورة كالإجارة... وكذا المُساقة والقراض" (2).

3- التحسيني:

وهو ما يرجع إلى الأخذ بمحاسب الأخلاق والعادات، أو إلى اجتناب ما ينفع الذوق السليم، والعقل الزاهج، كتبّ الإسراف، والامتناع عن بيع النجاسات.

وقد عرّفه الغزالي بأنه: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزمن والتيسير للمزايا والمزايد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات" (3).

وقد خالف أئمة أهل السنة في حجّيتها، وفي اعتبارها أصلاً مستقلاً في مقابل القياس. فالإمامان مالك وأحمد اعتبارها أصلاً مستقلاً في بناء الأحكام، بشروط خاصة لا مجال لذكرها هنا (4).

(1) المستثني، ج.1، ص.140، وانظر: تحليل الأحكام، ص.282.
(2) إرشاد الفحول، ص.216.
(3) المستثني، ج.1، ص.140، وانظر: تحليل الأحكام، ص.282.
(4) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.48، 56، 61، وأصول الفقه لأبي زهيرة ص.271، وإرشاد الفحول، ص.242.
أَمَّا الإِمَامان الشَافِعي وأَبو حنيفة فَالمشهور عِنْهَما القُول بَعْدَ التَّمَسَّك بِهَا، وَبَعْدَ اسْتِقْلاَلَتِهَا فِي بَنَاء الأَحَاكَام.

يَقُولُ الْآمِدِي: «قَدْ أَتَقَى الفُقَهَاءِ مِن الشَافِعِيَةِ وَالْحَنِيْفِيَةِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى امْتَنَاعَ التَّمَسَّك بِهَا، وَهُوَ الْحَقّ»(١).

ولكن عالمًا آخر وهو القرافي عارضه بقوله: «المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقق لأنهم يقيسون، ويفرقوون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدة بالاعتبار، ولا نعى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»(٢).

والحقيقة أن كلا العلمين قد بالغ في نفيه وإثباته، والذي قرره المحققون، أن الشافعي وأبا حنيفة قد ألقحا ما شهد له أصل منها بالقياس، أمّا ما لا يشهد له أصل فقد رداه، يقول الشيخ أبو زهرة: «إن الشافعية والحنيفية يشذدون في وجوه إلحاقها بقياس علة منضبطة، فلا بد أن يكون ثمة أصل يقاس عليه، وأن تكون علة الجامعة المنضبطة وعاء للمصلحة»(٣).

(١) الأحكام، ج. ٣، ص. ١٣٨.
(٢) أصول الفقه لأبي زهرة، ص. ٢٧١، وإرشاد الفحول، ص. ٢٤٢. وقد نقله عن تنفيذ الفصول في علم الأصول، ج. ٣، ص. ٢١١.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٢٧١. وانظر: تحليل الأحكام، ص. ٢٧١، حيث يقول: «وَقَدْ نسِب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط، وهذه النسبة بعيدة عن الواقع؛ لأن كل منذب من المذاهب لم يخل من القول بها، إلا أنهم لم يتوسعوا كما توسطوا كما توسط الإمام مالك» وفي ص. ٢٧٢، نقل قول ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويله أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في استعماله» وفي ص. ٢٧٠ يقول: «ذهب إمام الحرمين إلى حجة العمل بها، ونسبه إلى الإمام الشافعي، وجمهور الحنفية إلى أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المعتبرة شرعا وقائفا، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قاراة في الشريعة».
ثانيا: رعاية المصلحة عند الإمامة

أما عند الشيعة فالتوغان السابق يعتبران نوعاً واحداً ورأيهم فيهما واحد وهو أن المصلحة التي عهد من الشرع اعتبارها بدليل خاص أو عامل فمردها إلى النصوص؛ أي يعتبر العمل بها تطبيقاً للنصوص، لا عملاً بالرأي. وعلى هذا فالملصلة ليست أصلاً مستقالاً لبناء الأحكام في مقابل السنة والإجماع، والمعروف عند الشيعة عدم العمل بالقياس حتى يدرّجو المصلحة ضمن مفهومه، فالآلة الشرعية عنهم - كما وضح سابقاً - إما تملتية أو عقلية وبدية أن المصلحة التي شهد شرع باعتبارها بأصل خاص أو عام مرتها إلى الأدلة التقلية.

والحقيقة أن إرجاع المصلحة المقتبسة بدليل خاص، والمصلحة المتزعة من عمومات الشريعة وقواعدها العامة إلى دلالة النصوص منطق مستقيم وفكر صائب يتفق، ومنطق الشيعة في عدم العمل بالرأي والقياس.

يقول السيد محمد تقي الحكيم في الأصول العامة: "خلاصة ما أنتبهنا إليه أن تعريف المصلحة المرسلة مختلفة، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة، كما هو مقتضى استفادة الدوالبي والطوفي"(1).

ومقتضى هذا التوح من التعريف إلحاقها بالسنة، والاجتهاد فيها إنما يكون من قبل تحقيق المناط بقسمة الأوانى، أي تطبيق الكبري على صغيرة بعد أهميها - أعني الصغرى - بالطرق المجهولة من الشائع لذلك، ولا يضيء في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات؛ إذ يكفينا في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة، ومثلى اشترطنا في السنة

(1) سبيق ذكر تعريفهما بالمصلحة، ص.197، 199.
أن تكون خاصة لن تكون مصدرًا من مصادر التشريع، فعدها بناءً على هذه التعريف في مقابل السنة لا يعرف له وجه.

ويلاحظ أن السيد محمد الحكيم قد ارتفع رأي الطوفي في المصلحة مع أنه نسبه إلى الغلو، بقوله: «وكان من مظاهر غلو الطوفى تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والإجماع».

وقد أهتم ما اعتمد عليه الطوفي في مذهبه في رعاية المصلحة من حيث المبدأ فقط أي من حيث الاعتماد الطوفى في رأيه على النصوص، إذ أهتم ما اعتمد عليه الطوفي في مذهبه في رعاية المصلحة هو حديث (لا ضرر ولا ضرر على ذلك قوله في مقدمة كتاب النص والاجتهاد) لا يسوغ لأي مجتهد أن يعمل من هذه القواعد أو الأصول العقلية شيئًا مع قيام نص معمول به على خلافها.

والموضوع إن رأي الطوفي فيه غلو وطرف حقًا، ولذا هاجمه جميع العلماء إلا إذا كانت الألفة غير مقطوع بها. فقد أجاز بعض آثمة المذاهب تقديمه رعاية المصلحة عليها. وقد هاجم الشيخ محمد زاهد الكورثي الطوفي ورأيه هذا في مقالة له عن (شرع الله في نظر المسلمين).

قال: «من جملة أساليسب زائدة يقصده المرجفين»، في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم، قول بعضهم إن مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة.

وقال: «وأول من فتح باب هذا الشرر شر إلغاء النص باعتباره مخالفة للمصلحة، هو النجيم الطوفي الحنبلي، فإنه قال في شرح الأصول العامة، ص. 403.

المصدر نفسه، ص. 392.

مقدمة النص والإجماع، ص. 50.

انظر: أصول الفقه لأبي زهرة، ص. 267/ المصلحة في التشريع الإسلامي، ص. 51.

والنص والإجماع، ص. 99.

216
حديث: «لا ضرر ولا ضرار» إن رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض.

ثم بين رأيه هو رعاية المصلحة فقال: «أوامّنا المصلحة المرسلة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد فقينا لا نص في اتفاق بين علماء المسلمين، فلا يتصور الأخذ بها عند مخالفتها لحجج الشريعة».

والشيعة كجميع أهل السنة لا تقول بتقديم العمل بالمصلحة على النصوص. قال السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإمامية إجماعًا وقولًا واحدًا لا تعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا في تقيد مطلق إلا إذا كان في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجابًا أو سلبيًا كانت عدنا ممّا لا أثر لها».

وقال السيد محمد تقي الحكيم: «ما لا يعتمد على نصّ سواء كان عامًا أو خاصًا، لا تقول بجواز الشيعة فضلاً عن تقديمه على النصوص الشرعيّة».

أما النوع الثالث:

أو النوع الثاني عند الشيعة: وهو ما انحصر إدراكه بالعقل فهو محل بحثنا في الدليل العقلي نفيًا وإثباتًا.

وبديهي أن الشيعة وكل من قال بالمُلزمة بين حكم العقل وحكم الشريعة يقول بحججّ ما قطع العقل أنه مصلحة.
ولكن العمل بهذا النوع ليس عملًا بديلًا مستقلًّ في مقابل العقل بل
إنه هو، يقول صاحب القوانين: «والصالح إما معترفة في الشرع ولو
بالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة
كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها
وترك ما يؤدي إلى إفسادها»

ويقول الشيخ محمد رضا المظفر: «المصلحة المُرسِلّة - إن لم نرجع
إلى ظواهر الأدلة السمعيّة أو الملازمات العقلية لا دليل على حجيّتها، بل
هي أظهر أفراد الظّن المنههي عنه»

وقال صاحب توضيح المراد: «رعاية المصلحة هي اتيان الفعل على
ما يراه الحقّ صالحًا بدلالة الشرع أو العقل»

وخلالما انتهينا إليه من بيان موقف الشيعة بال نسبة إلى رعاية
المصالح.

إنّ المصلحة لا تخلو - إنّا أن تكون معترفة من قبل الشرع يستوی
في ذلك ما شهد له أصل خاصّ أو عامّ وهذا النوع يكون العمل به عملاً
بظواهر النصوص، وتطابقًا لمفاهيمها. وعموماتها وليس من قبل العمل
بالقياس، أو المصلحة كأصل مستقلّ. وإنّا أن تكون معترفة من قبل
العقل، والعمل بهذا النوع مرّدّه إلى حكم العقل وليس دليلًا مستقلًا في
مقابله.

ومن هذا يتضح أنّه ليس هناك شيء اسمه المنايب المُرسِل، أو
المصلحة المُرسِلّة عند الشيعة وإنّما الموجود عندهم إنّا مصالح معترفة

(1) القوانين، ج. 2، ص. 312.
(2) أصول الفقه، ج. 2، ص. 205.
(3) توضيح المواد في شرح المجموع، ج. 2، ص. 533.
شرعًا أو عقلاً، وإنما غير معتربة لا من طريق الشرع ولا في طريق العقل ولا شك أنّ ما اعتمدبه بعض مجتهدي أهل السنة من المسائلة لا يخرج عمّا اعتبره الشرع أو شهد له العقل غاية ما هناك أنّ الشيعة يتشددون في العمل بالمصلحة، ويشترطون فيما لم يشهد له الشرع أن يجزم العقل بالمصلحة ولا يكفي رجحان وجودها.

قال الشيخ أبو زهرة: "إنّ المسائلة التي اعتبرها الإمام مالك بالشروط التي قرّرها من أن يكون فيها دفع الحرج وأن تكون ملائمة لمقصود الشرع لا يمكن أن يجافيها العقل، فهي داخلة في حكمه، وتحسمه وتفتيحه".(1)

أما المسائلة التي لم يشهد لها أصل خاصّ وليس في قواعد الشريعة ما يشهد لها ولم يطبق العقلاء على اعتبارها لما فيها من بقاء التّوع وصلاح أمرها فالشيعة يجمعون على عدم العمل بها وكلّ ما تجده من نصوص لديهم تذمّر الاعتماد على المصلحة وتدلّ على عدم رعايتها وتفيد أنّها تشريع في دين الله بالرأي والهوئي فهي غالباً محدودة على هذا النوع.(2)

والواقع أنّي لم أتعقل كنّى هذه المسائلة التي لم يشهد لها أصل خاصّ وليس في عمومات الشريعة ومبادئها العامة ما يؤدّيها، وهي في نفس الوقت لا يرثيها العقلاء بما هم عقلاء كما وإنّي لا أعرف واحداً من علماء أهل السنة قال بحجيّة هذا النوع. حتى من غالى منهم في رعاية المسائلة كالطوسي.

__________________________

(1) الإمام الصادق، ص. 529.
(2) انظر: مقدمة النص والاجتهاد، ص. 50، والقوالين، ج. 2، ص. 312.
قال الشيخ علي الخفيف: (إنّ المصلحة يجب أن تكون تابعة للدين سائرة في فلكه لا ت挑衅ه ولا نخرج عليه، ولا يصح جعل الخبرات الفردية أو العادية، ولا الموازين العرقية أو التجريبية، معياراً للمصلحة المرعية شرعاً ولا طريقاً إلى تعرّفها دون أن يكون ذلك مصحوباً وقائناً على النظر في أصول الشريعة الأساسية وقواعدها الكليّة ونصوصها القطعية.)

وبيديهي أنّ ما خالف ما صحن من النصوص خاصّها وعامّها ليس من المصلحة في شيء بل هو المفسدة بعينها عند جميع المذاهب؛ لأنه حكم الهوى والتشهيء وإدخال ما ليس من الشرع في الشرع، ومن هذا القبل ما تنادي ببعض «المستثنين» من ذوي العقول السقيمة، من أن في الخمر مصلحة تفوق حضرتّها، ومن إباحة الفائدة على الوُدائع وقووض المصارف.

قال الشيخ علي الخفيف: (إنّ ما خالف الدين أو خرج عليه لا يراعاه الشرع ولا يعدّ مصلحة، وإنّ ظنّ ظانّ أنّه مصلحة لما يرى فيه من لجّة وقّيّة أو نفع خاصّ عارض، وأنه لا يجوز الحكم على أمر بأنه مصلحة إذا كان مخالفاً لنصّ قطعي أو أصل الدين. أما ما خالف أمرًا اجتهاديًا كان هو محلّ اجتهاد في الشريعة فلا تكون مخالفته دليلاً قاطعاً على تجاوهي للدين وعبدو عن المصلحة.)

(1) من مقال له نشر في مجلة الوعي الإسلامي، العدد 47، غرة ذي القعدة، عام 1388هـ.
(2) أعني بالمستثنين الذين تتقفوا بثقافة العرب، وتشبعوا بأفكار أهل وتحللوا من كل حريجة دينية.
(3) أنظر: محاضرات في أصول الفقه للشيخ بدر متولي، ص.65، والجريمة والعقبة في الفقه الإسلامي لامي زهرة، ج.1، ص.33.
(4) من مقال له نشر في مجلة الوعي الإسلامي، العدد 47، غرة ذي القعدة، عام 1388هـ.
النتيجة:

- نستنتج مما تقدم عدة نتائج:

الأولى: تهافت قول من نسب إلى الشيعة أنهم يتقون بناء الأحكام الشرعية على رعاية ودرء المفسدة. قال صاحب هذه النسبة: "إن الشيعة على اختلاف طوائفهم يرفضون بناء الأحكام على رعاية المصالح لأنها رأي كالقياس".

الثانية: تسامح قول من نسب إلى الشيعة العمل بالمصالح المُرسِلة مطلقاً، وكذلك قول من نسب إليها أنهم يعتبرونها أصلاً من أصول الاستنباط، مثل الشيخ الخفيف وأبي زهرة، قال أبو زهرة: "المذهب الإمامي قد أخذ بصيغة المصلحة المُرسِلة أصلاً من الأصول التقليدية بعد النصوص بكافة أنواعها، والإجماع بشتى ضروري".

قال السيد محمد تقي إن "نسب الأستاذ الخفيف قول بها أي بالمصالح المرسيلة إلى الشيعة ليس بصحيح على إطلاقه".

الثالثة: إن الشيعة يقولون بالمصالح ويراعونها في استنباط الأحكام، ولكن ليس باسم المصلحة، ولا تحت عنوانها، وإنما تحت أحد عنوانين: النص أو العقل فقد عرفت في مبحث أدلّة الأحكام عندهم في عصري النص والاجتهاد أنه لا يوجد في الأدلة الإجتهدية، ولا في الأدلة الفقهية دليل اسمه المصلحة لا مُرسلة.

الرابعة: إن من يصرح من الشيعة بنفي العمل بالمصالح مطلقًا فلا يخرج قوله عن احتمالات ثلاث:

المصلحة في التشريع الإسلامي ومنجم الدين الطوافي، ص 185.

الإمام الصادق، ص 500.

الأصول العامة، ص 404.
1 - إنّما يعني غالباً أنّ رعاية المصلحة ليست دليلاً مستقلاً في مقابل الأدلة الأخرى، كما ذهب إليه بعض مهتّدي أهل السنة، وهذا صحيح لما قرّناه عنهم سابقاً.

2 - أو إنّه قد يعني المصلحة غير المعتبرة مطلقاً أي لا شرعاً ولا عقلاً، وهذا صحيح؛ لما قالنا من أنّ هذا للمفسدة أقرب بل إنّه هي ولا قائل به من مهتّدي الأمة.

3 - قد يكون النافع شعبياً أخبارياً، فقد عرفنا أنّهم يلتزمون العمل بالأخبار عنها وسمنها، ويعظرون الجهاد بالكلية، ويذهبون إلى عدم حجية ظواهر نصوص الكتاب المجيد، وكذلك الأدلة العقلية.

المقام الثاني
في أدلّة المذاهب على حكم العقل بالملازمة
بين حكمه وبين حكم الشرع

التزاع الرئيس في هذا البحث إنّما هو بين المثبتين للملازمة مطلقاً وبين النافعين لها مطلقاً، أو إنّ شئت فقل أشتهر التزاع في هذه المسألة - داخل المذهب الإمامي - بين الأصوليين منهم القائلين بالإيجاب المطلق، وبين الأخبارين القائلين بالسُلب المطلق، أمّا لدى غير الإماميّ فالنزاع معروف بين الماتريديّة والمُعتزّة، وقد أحتلنا علماء بمذهب العلماء وآرائهم في تحسين العقل وتقييمه للأفعال الإخباريّة، وفرغنا من عرض آرائهم في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعرفنا أنّ بجانب القول بالإثبات المطلق والفي المطلق رأى آخرون، وهما التفصيل؛ حيث قال البعض بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في العقائد العامة دون المسائل الفرعية العمليّة. وقال البعض بالملازمة بينهما في الضروريّات دون النظريّات.
وقد عقدت هذا المقام لعرض ومناقشة أدلة كلّ فريق.
وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يذكر من أدلة سمعية في طرق الإثبات إنّما هو لتعضيد وتأكيد حكم العقل، وإلاّ لاصبح دليل العقل وسيلة استدلال شرعية وهذا خلاف المدعي؛ لأنه على هذا التقدير لا يكون العقل دليلاً في مقابل الكتاب والسنّة.

أولاً: أدلة المثبتين للملازمة مطلقاً

استدلّ المثبتون للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً بوجوه من العقل والنقل. بالإضافة إلى دعوى الإجماع.

أولاً: الوجه الفقهية

أما ما استدلّوا به من وجهة عقليّة:

فأولها الضرورة:

قالوا كما أنّ من الواضح أنّ العقل قد يستقلّ بإدراك أنّ بعض الأفعال حسنٌ وبعضها قبح، فكذلك من الواضح أنه يدرك أنّ ما هو حسن عنه يكون حسناً عند الشارع تعالى ومطلوباً له حتماً، وما هو قبيح عنه يكون قبيحاً عند الشارع ومبوضاً له حتماً قال صاحب المحصول: «السيد محسن الأعرجي»: "إنّ كلّ ما حسّنه العقل أو قبّه فهو عند الشارع حسن أو قبح؛ لأنّ تجريد مخالفته له كتجريد الخطأ عليه أو على العقل وكلاهما محال. أما الأول فظاهر، وأما الثاني: فلأنّ اتهام العقل في الضروريّات يوجب انقطاعه في النظرية كالعقائد الواجبة حتى إثبات الصانع"(1).

المصول، المقام الثاني في الملازمة.

223
ويمكن الإجابة عنه من وجهين؛ بالإضافة إلى أن الدليل عين المدعى.

الوجه الأول: نعم كون الحكم بالملازمة ضروريًا إذ لو كان كذلك لما نازع فيه أكثر العقلاء؛ لأن الضروري لا ينزع فيه كثير من العقلاء.

والموضوع هنا غير ذلك فإن جميع المشترين للحسن والقبح من أهل السنة ينفون الملازمة في التكليف الفرعي بالإضافة إلى أن تفاهم مطلقًا منهم ومن جمهور الأشخاص وبعض الأصولين من الإماميّة، كيف يدّعى.

بعد ذلك أن حكم العقل بالملازمة ضروري؟

الوجه الثاني: إن مجرد إدراك العقل لحسن الفعل أو قبحه لا يستلزم وقوع التكليف على مقتضاه، لا احتمال وجود موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع لم يدركها العقل، تمنع ترتنب التكليف على ما في الفعل من حسن أو قبح، قال صاحب الفصول: «لا بدّ من إدراك العقل موافقة حكم الشارع واقعًا لما أدركه من جهات الفعل في أن يدرك جهة التكليف وأن ليس فيها ما يصح لمعارضة جهات الفعل وأنه لا يكفي مجرد إدراك جهات الفعل».

وقال المحدث الثابت أبادي: «بين المسألتين في موضوع التحسين والتقريع ومسألة حكم الشرع - بون بعيد ألا ترى أن كثيراً من الفقهاء العقليّ ليس بحراً في الشريعة، وحقيقة ليس بحراً في الشريعة».

وقد أورد صاحب المحصول وجهة نظر الأخبارين وردماً هنّا؛ لأنها تعتبر توضيحاً لنص المحدث السابق.

قال: «أن تتم الملازمة ويعتمد عليها من حكم من الأحكام ونحن كثيراً ما نرى الشارع يحبس الأمر ويأمر به والعقول تقبّحه، أليس تعلم أن»

الفصول، ص. 337.
الفوائد المدنية، ص. 141.
العقل تقيف كشف الرؤوس في الحَرّ والبرد والمطر والريح على رؤوس الأشهاد، ولولا أنّ الله ندب إلى ذلك في الإحرام لعابه الناس وسهموا رأبه وكذا الهرولة ورمي الجمار...، ولا ريب في امتثاله على أسس في حكمه وخفاء وجه الجُسم على العقل في التكليف...، كيف يصح بعد هذا كله حديث الملاءمة؟(1).

ويمكن دفع هذين الوجهين من قبل البينين للملاءمة بأنهم يشترطون استقلال العقل بالحكم، والمفهوم أنّه لا يستقلّ إلاّ إذا أحاط بجميع جهات الفعل، وقطع بوجوب المتضمن وعدد المانع، أما إذا ساوره أدنى شكّ، فهو ليس بعاطق وحيدنّ لا يقولون بالملاءمة بين حكمه وحكم الشارع.

قال صاحب الحصول: «إنّ مطلق حكم العقل وإنّ لم يبلغ إلى القطع كما هو ظاهر إطلاق الناس غير نافع؛ لأنّ المقصود بالذات إنّما هو تعريف حكم الشارع»(2).

الثاني من الوجه العقليّة:

من الثابت عندنا – معاشر الإماميّة – إنّ الله في كلّ واقعة حكماً معيناً بِتَه لينيه (رض) وهو بدوره يُريه للآية (رض) فالأحكام كلّها مقررة عندهم مخزونة لديهم فإذا لم يصل إليّنا حكماً واقعة من الوقائع، وقطع العقل بِحُسن الفعل أو قُبُحة فهو لا شكّ قاطع بأنّ ما حَسَّن مطلوب الشارع حتماً، وأنّ ما قبِح مبغضه حتماً وإلا كان بحيث يجزي العقل عليه – تعالى – الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وهو باطلة(3).

المحصول – آخر مبحث الملاءمة، وانظر: منهى الأصول، ج. 2، ص. 47.

المصدر نفسه.

انظر: حقائق الأصول – ألدالة القول بالملاءمة – وخلاصه الفصول، ص. 24، والقوانين، ص. 258.

225
قال صاحب المحمول: "إن كل ما حسن التأريخ أو قبضه كان بحيث يأمر به أو ينهى عنه وإلا كان بحيث يجزي ترك الواجب اللازم كشدر المجمع، وردة الوديعة، وفعل القبيح المحظور كقتل النفس وذهاب الأموال وذلك عليه تعالى مجال (1).

وأجب عنه: أنا نسلم أن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن قبيح عقلاَ يتمتع صدوره عنه تعالى - تعالى - لأنه نقص ممتنع صدوره عنه، وأضافه تعالى به باتفاق ولكن نمنع الملازمة. إذ لا يلزم من عدم أمر الشارع بالحسن، ونهيه عن القبيح. أن ينهي عن الحسن، ويأمر بالقبيح؛ لجواز أن يسعى العقل، ولا يأمر الشارع، ويقيح العقل ولا ينهى الشارع.

الثالث من الوجوه العقلية:

أما نقطع بأن نسبة ما لا يليق من صفات النقص إلى سبحانه قبيح عند سواء ورد شرع يفيد ذلك أم لا، فيكون حراراً بحكم العقل (2).

وأجب عنه من وجهين:

1 - إن القبط بقيح وحمرامة ذلك عند الله تعالى منشأه ما ثبت في النفوس من تعاليم الشرائع السماوية التي تولت منذ بعثة آدم (ع) إلى رسالة سيدنا محمد (ص) وليس القطع المذكور بمجرد حكم العقل وإن أوهم ذلك (3).

2 - سلما استقلال العقل بذلك وحكمه بقبح؛ بمعنى احتفال فاعله الذم، وأنه قبيح عند الله لكن نمنع استلام ترتيب حكم من الشارع بمقتضى حكم العقل. قال صاحب التيسير: "وثبت القبيح في العقل - أي عند العقل - عنه تعالى لا يستلزم عقلاً تكليمه - بحكم يمنعه.

(1) المحمول للأعرجية مبحث الملازمة.
(2) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 162، وقد نسبه إلى المعزولة.

226
من الفعل، بمعنى أنه يحقُ منه تعالى تركه - أي ترك تكليف بكفّ النفس عن ذلك القيح» 

1

الزائعة من الوجهة العقلية:

لا بُد أن العقل بفطرته مجبول على استحسان ما أدرك حسنها والإلزام بفعله، واستكره ما أدرك قُبحه والإلزام بتركه، وليس ذلك لخصوصيّة في ذات العقل، بل ذلك شأن من اكتشاف له الواقع، حق الالتحاش وأدرك الأشياء على ما هي عليه. وعلى هذا فمتى أدرك العقل حسن شيء، أدرك علم الفارب به واستحسانه له، وإذا أدرك قبح شيء أدرك علم الفارب به واستكراره له، ولا نعني بالحكم الشرعي إلا ذلك.

2

وأجاب عنه في وجهين:

1 - إن هذا الدليل يعدُّ مُصادرّة على المطلوب؛ لأنه عين المدّعى.

2 - باتأنا لا نسلم أن حسن الفعل أو قبحه يستلزم وقوع الإلزام بفعله أو تركه من قبل الشارع الحكيم باعتباره مدين. أما مالكا يملك المجازات بالإعفاء والانتقام؛ لأن من هذا شأنه قد يشرع أشياء يرى فيها الخير والمصلحة لمملوكه، ولا يمكن لعقوبهم أن تدرك جهاتها وأهدافها ومراميها كرفع التكليف إلى زمن البلوغ. وإن حصل العقل التكليف قبله. وإلزام المكنّك بالقيام بعض الأعمال المجردة في ذاتها عن صفة الحسن لاختياره - مثلًا - وقد يمنعه عن تناول بعض أطابق مع أنها مباحة عقلاً، عقاباً له على بعض أعماله القبيحة، كتحرير الشحوم على بني إسرائيل وذلك جريئتهم.

انظر: تفسير التحرير، ج.2، ص.163.
خلاصة الفصول، ص.23، وانظر: الفصول، ص.338.

227
فهذّة الأفعال وأمثالها ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراك جهاتها والاطلاع على مقصدها، نعم، نسلّم ذلك في حقّ من لا يملك المجازاة بالإنهام والانتقام كالعقل فإنّ حكمته في الأفعال حكومة إرشاد وهدية لا حكومة سياسة وسلطة (1). 

ويمكن الزّد عليه: بإذن هذه الأشياء ومثلياتها لا تدخل ضمن موارد المستقلات، ونحن لم ندع التلازم إلاّ فيما قطع العقل بطلب فعله أو تركه بناء على ما أدركه فيه من مصلحة أو مفسدة وهو لا يقطع إلاّ إذا أدرك جميع جهات الفعل وقطع بعدم وجود المزاحم أمّا لو ساره أدنى شكلّ فهو ليس بقطع وبالتالي لا يقطع بحكم الشرع.

قال صاحب المحصول: "إِنّمَا شَكُّ فِي حُكمِ الْعَقْلِ فِيهِ وَأَصابتِه للواقع بالأصل فيه العدم، وإن بلغ إلى الظنّ ما لم ينها إلى القطع بالبديهة ليلقطع على الشارع بالموافقة (2)."

وبحاول إنّ الوجوه العقلية الأربعة التي استدلّ بها مثبت المُلازمَة مطلقاً بعضها يرجع إلى أذاع أنّ المُلازمّة بين حكم العقل وحكم الشرع ثابتة بالضرورة العقلية، وبعضها يعتبر مُصادّرة على المطلوب؛ لأنّه عين المدّعي.

والواقع أنّ هذا الاستدلال من الضعف يمكنه؛ لما قلته من أنّ الضروري لا ينزع في كثير من العقلاء، بل لا يختلف فيه العقلاء إطلاقاً كما في سائر الضروريّات (3).

وايضاً فقد عرفنا أنّ المشهورات التي هي موارد المستقلات العقلية

(1) انظر: خلاصة الفصول، ص. 24، والفصول، ص. 339.
(2) المحصول - أدلّة منكري الملازمّة.
(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص. 53.
والتي أدّى استلزمها لحكم الشرع ليست من القضايا الإقليمية، لأنها ليست أولوية ولا فطرية...، وأن العقل المحض يتوقف في الحكم عليها وهذا أمر متفق عليه، على ما نقله من عبارات نصيّة الدين الطوسي وابن سينا، والرازي وغيرهم. وقد فرق الشيخ المظفر بين الأولويّات والمشهورات من ثلاثة وجه نذكرها هنا لتتفضح وجهة ما قلته وهي:

الأولى: إنّ الحكم في قضايا التأديبات العقل العُقليّ، والحاكم في الأولويّات العقل النظريّ.

الثاني: إنّ القضايا التأديبية لا واقع لها إلاّ تطبيق آراء العقلاء، والأولويّات لها واقع خارجيّ.

الثالث: إنّ القضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي نفسه لم يتّأدب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك الأولى التي يكفي تصور طريقة في الحكم، إنّه لا بدّ ألاّ يشذ عاقل في الحكم بها لأوّل وهله (1).

وعليه: فإنّ حكم العقل بالمُلازمة ليس ضروريّاً، بل هو ممّا يحتاج إلى نظر وفكر وبعبارة أخرى، إنّ المُلازمة بين حكم العقل، وحكم الشرع ليست بيئة لا بالمعنى الأخصّ ولا بالمعنى الأعمّ، بل هي ممّا تحتاج إلى إثبات كما هو الشأن في سائر المُلازمات غير البيئة.

قال السيد محمد تقى: "إنّ إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به ليس هو من القضايا الضروريّة وإنّما هو من الآراء المحمودة والتآديبات الصلاحيّة، والقضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتّأدب بقبولها والاعتراف بها بخلاف القضايا الضروريّة التي يكفي في الحكم بها تصور طرفها؛ ومقتضى ذلك أنّ الحكم بتطبيق العقلاء في مسألة ما  

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.231.
يحتاج إلى تأدب به، ولا يجب أن يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه\(^1\).

وما دام حكم العقل بالملازمة ليس ضروريًا وأنه مما يحتاج إلى تأمل وإقامة دليل، وما دامت الوجوه العقلية التي استندوا بها على حكم العقل بالملازمة بين حكمه، وحكم الشرع لم تقو على آداء الغرض، بل هي على التحقيق من باب أثبات الشيء بنفسه.

فالنتيجة - بعد ذلك - إلى التماس أدلةهم من الإجماع، والكتاب الكريم، والأخبار، ومناقشتها لعل فيها ما يدعم هذا الرأي أو يشهد به.

ثانياً: الإجماع

قال الإمامية: أجمع علماً علماً على أن العقل أحد مدارك الأحكام، وأن من أحكامه ما يستقل به كقضاء الدين وردة الوديعة، وحمرة الظلم، وغير ذلك، ويشهد لهذا قولهم في الكتب الكلامية بوجود اللطف على الله، وفسرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية.

وجعلوا من اللطف إرسال الرسول، وإنزال الكتب، وتلبيع الأحكام، وليس معنى ذلك إلا أن العقل يدرك الأحكام الشرعية مع قطع النظر عن الشرع، وإلا لم يستمم جعل هذه الأشياء من باب اللطف\(^2\).

ويمكن الجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول:

لا نسلم تحقيق الإجماع على أن العقل أحد أدلة الأحكام، فقد مع علماء الأخباري وأهل الحديث دلالة على الأحكام الشرعية\(^3\)، ولم

الأصول العامة، ص. 290.

انظر: القوانين، ص. 260 وخلاصة الفصول، ص. 23.

انظر: المحصول، آخر مبحث الملازمة.

230
يصرح المتقدمون بدلاته على الفروع العملية، ولم يجمع المتآخرون والمعاصرون أيضاً على استقلاله بدرك الأحكام الواقعية كما عرفنا في مذاهب العلماء في الملازمة.

قال صاحب الحدائق الناضرة: «الأدلة عند المجتهدين أربعة: الكتاب والسنة، والإجماع، والعقل أمنًا عند الأخباريين، فالأولان خاصةً».

وقال صاحب عقيدة الشيعة: «أما الملازمة فقد قال بها الكثير من علمائنا الأصوليين ونفاه بعضهم فوافق الأخباريين في نفيها».

الوجه الثاني:

إنّ غاية ما يدلّ عليه الإجماع هو إدراك العقل لبعض الأحكام، وليس فيه دلالة على ثبوت الملازمة بين ما يستقلّ العقل بإدراكه، واستلزم حكم الشارع على طيقه.

ثالثاً: أدلتهم من الكتاب الكريم استدل المبتون للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقًا بعدة آيات من الكتاب الكريم:

منها: قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمَرُ بِالْبَيْنَةِ وَالْإِلْحَاقِ لِلْعِبْدِ لِيَتَّبَعُ الْحَقَّ يَا مُتَّقُونَ».

وجه الاستدلال من الآية:

إنّ عدل كل شيء وسطه ومستقيم، فعدل الأعمال مستقبيها عقلاً.

الحدائق الناضرة، ج.1، ص.36. (1)
عقائد الإمامية في الإمام الصادق، ص.340. (2)
انظر: الفصول، ص.338. (3)
سورة النحل، الآية: 90. (4)
والفحساء المنكر عبارة عما هو قبيح عقلاً، ويُفهم من تعلق أمر الشارع بالفعل - الذي هو العدل والإنسان - هنا - ومن تعلق نهيه بما هو فحش ومنكر، عدم انفكان حسن الشيء وقبحه عن أمر الشارع نهيه.

ومنها: قوله تعالى في معرض وصفه لنبيه الكريم: "يأمرهم بالمعروف ويترشنه عن المنكر ويجعل لهما الطيب ويجبر علهما" (الغافر). (1)

وجه الاستدلال:

إن المعروف هو الحسن العقلي والطيب ظاهر فيما حسن فعله أيضا، والمنكر هو القبيح العقلي والخبيث ظاهر فيما قبيح فعله أيضا، وقد أمر تعالى بالأول ونهى عن الثاني. فدل على التلازم وعدم الانفكان بين أمره تعالى وحلته وبين ما هو حسن عقلاً، وبين نهيه تعالى وتحريره ما هو قبيح عقلاً.

ومنها: قوله تعالى: "ولكن ذلك يذكرهم أن لهم يدعون إلى الخير ويأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر" (2) ، وقوله تعالى: "إذا ألقق وآمر بالمعروف" (3) ، وأمثال ذلك ووجه الاستدلال لا يخرج عنم تقدّم.

وأجيب عنها جميعاً بأن الاستدلال بهذه الآيات وأمثالها أخص من المدعي، لأن الله ليس العدل كل فعل حسن بل ما قابل الظلم، ليست الفحشاء كل فعل قبيح، بل بعض القبيح، ويُدل على هذه بعضه تعلق الأمر بالعدل والنهي بالفحشاء فإن ظاهر الأمر الواجب يكون مقصوراً على العدل الواجب لا كل عدل مندوبًا أو واجبًا. وكذلك ظاهر النهي.

---
(1) سورة الأعراف، الآية: 157.
(2) سورة آل عمران، الآية: 104.
(3) سورة الأعراف، الآية: 199.
التحريم فيدل على الفحشاء المحرم لا على ما يشمل المحرم والمكره.
بما فحال، وحجة العدل والإحسان، وحمرة الفحشاء والمكره، مما تضافرت على تعريفه الشرعية السابقة.

أما قوله تعالى: 
«وَيُبِّيِّلُ لَهُمُ الْقَبْلَيْنِ.» 
فليس شاملاً لكل
حسن وضياع بل هو خاص بالماكول منهما، ثم إن الآية وردت بياناً
لوصف الرسول (ص) فلا تدل على تعليم الحكم إلى سائر الشرعاء،
وأما قوله تعالى: 
«وَلَا تُنَكِّرُنَّ أَنْهَا يَدْعُونَ إِلَى الْإِنْفَثَرِينَ.» 
فإن المراد
حسب الظاهرة من المعروف الواجبات الشرعية، ومن المنكر
المحرمات الشرعية.

وعليه فلا دلالة في هذه الآيات وأمثالها على الملازمة الكلية بين
حكم العقل وحكم الشرع (1).

رابعاً: أدلةهم من الأخبار

استدل المثبتون للملازمة مطلقاً بجملة ممّا روي عن الأئمة (رض)
من أخبار في باب (العقل والجهل).

منها: أخبرنا محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي
نجران عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) إنه
قال: (ألم الله خلق الله العقل، قال له - أقبل فأقبل، ثم قال أديأ فأهل - فقال
وعترتي وجلالي ما خلقته أحسن منك - إنك أمر وإياك أنهي وإياك أثيب
وإنك أعاقب) (2).

ومنها: أخبرنا أبو عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن
هشام بن الحكم قال لي أبو الحسن - موسى بن جعفر - يا هشام: «إنّ

(1) انظر: الفصول، 399.
(2) الشافعي في أصول الكافي، ج.1، رقم 1، 14، 26، 32، ص.13، 74، 90، 95.
الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجيج بالعقل. . . يا هشام – إنّ الله على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأبياء والأئمة (ع) وأما الباطنة، فالعقلون).  

ومنها: أخبرنا أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجياء، عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله (ع).

قال: قلت له – ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمان واكتسب به الجنة» (2).

وجه الاستدلال:

قالوا إنّ هذه الأخبار تدلّ على حجّة مدرّكاته، وإنّه الحجة الباطنة، وعلى أنه ممّا يثاب ويعاقب به، وعلى أنه ممّا تكتسب به الجنة (3).

ويمكن الجواب عنها من وجهين:

الوجه الأول:

إنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الأخبار أنّ الثواب والعقاب لا يتحققان بدون العقل، وأنه شرط في التكليف وهذا ممّا اتفق عليه المسلمون جميعاً، وليس فيها ما يدلّ على أنّ العقل يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعية، ولا ما يدلّ على التلازم بين حكم العقل والشرع (4).

قال صاحب الشافعي في شرحه للخبر الأول: «يشير الحديث إلى تفاوت مراتب كمال العقل، وتبدو ظاهرة في تفاوتها لا سيما في الأشخاص وأوّل مراتب العقل، حينما تتصف به النفس هي أن تكون

(1) الشافعي في أصول الكافي، تسلسل رقم 12، ص. 36، و46.
(2) المصدر نفسه 3، ص. 20.
(3) انظر: القوانيين، ص. 258.
(4) انظر: الفصول، ص. 340 وحقائق الأصول – المقام الثاني في إدراك الثواب والعقاب.
 صالحة لتبني الخطاب وتكون لها الأهميّة في قبول التكاليف الإلهيّة،
لقدرتها على القيام بواجبها.

وقال في شرح الخبر الثاني: «العقل كمال البرهان وبه ينتهي إلى
البدائيّات فهو كمال الحجة ولم يكن حجة كاملة، ولو كان كذلك
لاستغني الإنسان عن بعثة الأنبياء؛ لأنَّ العقل مهما بلغ من السموّ والرفعة
فهو قاصر عن إدراك حقائق الأشياء وإنَّ أدرك ظاهرها؛ لأنه عاجز عن
فهم ماهيّة الأشياء والحوادث وماهيّة القوانين التي تنمّ عنها تلك الظواهر
ويجعل حتّى ماهيّة نفسه».

الوجه الثاني:
إنّ هذه الأخبار معارضة بما روّي عنهم (رض) من أخبار متوارطة
تنصّ على أنَّ دين الله لا يصاب بالعقلون، وأنه لا شيء أبعد عن دين الله
من عقول الناس (3) وحمل النفي في هذه الأخبار على ما يعمل به العامة
(أهل السنة والجماعة) كالقياس والاستحسان، دون ما يعمل به الخاصّ
(الشيعة) كالسلاحات العقليّة تكلّف واضح، وتخصص بلا مخصوص.

والحقيقة أنّه ليس في هذه الأخبار نصّ خاصّ يدلّ على التلازم بين
حكم العقل وحكم الشرع ولا على أنَّ العقل أحد مدارِك الأحكام
الواقعيّة.

نعم، غاية ما يستفاد من إطلاقاتها وعموماتها هو أنَّ العقل شرط في
tكاليف وأنّ عليه تقبل التكاليف، وتعقل قضايا الشريعة الغرّاء.

(1) الشافعي في أصول الكافي، ج.1، ص.15، ونظر: الأحكام للأمدي، ج.1،
ص.215، ومن كلماته: «انقل العقول على أن شرط التكلف أن يكون عفائلاً فاهمًا;
لأن التكلف خطاب من لا عقل له ولا فهم محال».

(2) الشافعي في أصول الكافي، ج.1، ص.38. انظر: فوائد الأصول، الرسائل، ص.12/وأصول الفقه للمظفر، ج.3، ص.131.

235
إِنَّهُ عَلَى اِمْتِثالِهِ أَوَّارِهَا أَوْ عِصْيَانِهِ لَهَا يُرِتْبُ الثَّوابُ وَالعَقَابُ،
وَلَعْلَ ذَلِكَ مَفَادُ قُوَّلِهِ (أَعَ) (إِبَّآكَ أَمَّرُ إِبَّآكَ إِنَّهُ إِبَّآكَ ثُمَّ إِبَّآكَ 
أَعَايَابَ)

أَمَّا الْحَدِيثُ الثَّانِي وَهُوَ أَهْمُّ الأَدْلَةِ عَلَى حُجْجَةِ الْعَقْلِ فَالْظَّاهِرُ إِنَّ
المرَادُ بِالْحَجْجِينَ، الرَّسُّلُ بَعْثَهُمَا مُصْدِرًا لِلَّتِي شَرِيعُ، وَالعَقْلُ بِاعْتِبارِهُ آلةً
لِلْفُهِمِ وَتَعْقِلُ قَضَائِهِ الشَّرِيعَةِ.

قَالَ صَاحِبُ هُدَى الأَوْصُلَ: "أَمَّا العَقْلُ فَهُوَ تِابِعٌ لِلَّدْلِيلِ وَحَجْجَةٌ
بِأَطْنِيَةٍ لِفَهْمِ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ، وَالشَّادِقِ مِنَ النَّكَذِّ، وَلَسْـِحَّـمَا ظَاهِرَةٌ
حتى بَعْدُ مِنَ الأَدْلَةِ فِي قِبْلَةِ الْكِتَابِ وَالشَّرْيَةِ - كَالإِجْمَاعُ - إِذْ هُوَ دَلْلِ
عَلَى صَحِّهِ الدَّلْلِيلِ أَوْ عَلَى صِدْرُهُ، وَكَانَتْ عِنْهَوْهُ وَلَسْـِنْسَ دَلْلِلِ الحَكِيمِ;
مِثْلَ الْكِتَابِ وَالشَّرْيَةِ، فَحُكْمُ الْعَقْلِ وَتَصَوَّرُ الإِجْمَاعِ يُكْوَنُ بَعْدَ الدَّلْلِ
وَحَتْيَ عَلَى فَرْضِ دَلَالةِ الْحَدِيثِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ فَإِنَّهُ مُرْسَلٌ (2)، وَالأَوْصُل
لَا تَثِبُتُ بِمُثَبِّهِ اِثْقَافًا.

ثانيًا: أدلة النافين للملازمة مطلقاً

عَرَفَنَا أَنَّ أَكْثَرَ الشَّيْعَةِ الآخِرَيَّةِ قَالَهَا بُعْدُ التَّلَازِمِ بِنِحْيَ حَكْمِ الْعَقْلِ
وّحُكْمِ الشَّرْيَةِ، وَذَهَبَوا إِلَى عَدْمِ الْاِعْتِمَادِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْمُنْقَذَاتِ
الْعِقْلِيَّةِ، فِي مَجَالِ تَشْرِيْعِ الْأَحْكَامِ مِنْ عِبَادَاتِ وَغَيْرَهَا، وَقَدْ أَيْدِهِمْ فِي
ذَلِكَ بَعْضُ الشَّيْعَةِ الأَصْوَلِيَّةِ، وَعَلَى فَقَدْ نَقَوَا مِنْ يَقُولُ الْتَحْسِينِ
وَالْتَقْشِيْعِ العَقْلِيِّينَ، وَبُعْدُ التَّلَازِمِ بِنِحْيَ حَكْمِ الْعَقْلِ وّحُكْمِ الشَّرْيَةِ، مِنْ أَهْلِ
الشَّرْيَةِ وَالْجَمَاعَةِ، مِنْ مَاتِرِيْعِ مِنْهُمْ وَغَيْرِهِمْ، وَعَرَفَنَا أَنَّ هُؤُلَاءِ جَمِيعًا
يَلْتِقَوْنَ بِجُمْهُرِ الْبَشَّارِ، فِي عَدْمِ ثَوْبِ شَيْءٍ مِنْ الْأَحْكَامِ الشَّرِيعَيَّةِ

---

1 (1) هُدَى الأَوْصُلَ، ص. 190.
2 (2) انظر: الشَّافِي في أَصْوَلِ الكَافِيِّ، ج 1، ص 36.
بالعقل، فلا يتعالى حكم من الأحكام بفعل المكلف، إلا بأمر الشارع.

وئيه.

استدلّ الناسون للملازمة مطلقاً بوجوه من النقل والعقل، والوجه النقلية من الكتاب والأخبار.

أولًا: أدلّتهم من الكتاب الكرم.

أحدها: استدلّوا بما ورد في القرآن الكريم من آيات تدل على توقف
التكلف والعقاب على البعثة، وعلى أن الحجّة لا تقوم إلا بالإسلام.

أقواله: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ مُدَّهِنًّا حَتَّى يُبْعَثَ رُسُولًا».

وجه الاستدلال:

إن الآية تدلّ على نفي التعذيب قبل بث الرسول، فلا يكون ما
حكم به العقل واجباً شرعياً ولا حراماً شريعاً، إذ لو كان كذلك لكان
عذاب قبل البعثة، وهو منتهف بنص الآية.

وجيب عنه من وجهين:

الوجه الأول:

لا تدل الآية على نفي استحقاق العذاب قبل البعثة حتى يلزم ما
ذكرتم، بل تدل على نفي العذاب الفعلي وهو أعم من نفي الاستحقاق
فلعلّهم كانوا مستحقين للعقاب ولكن الله سبحانه عفا عنههم منه مثة
وكرماً، وثبت الاستحقاق كافي في ثبوت حكم الشرع على طبق ما
حكم به العقل.

(1) انظر: القوانين، ص 260/ والمحصول - مبحث الملازمة والعناية في شرح الكفاية، ج. 3. ص. 11 والأحكام للمامي، ج. 1. ص. 47.

(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 4. ص. 11/ القوانين، ص. 260، والمحصول أدة
منكري الملازمة، ومنتهى الأصول، ج. 2. ص. 172، وفوايد الأصول، ص. 194.
ودفع من وجوه:

(1) إن الآية تدل على نفي استحقاق العذاب قبل البعثة أيضًا، لدلالتها على ثبوت العذر لهم، وكونهم معذرين بناءً على استحقاق العذاب فضلاً عن فعليته.

(2) إن الواجب الشرعي مثلاً هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه، ولا تجوز قطعاً مع إخباره تعالى بنفي التعذيب فلا يتحقق ووجب ولا حرم.

وأجيب عنه:

بأن هذا مناقشة في الاصطلاح وخروج عن محل النزاع؛ إذ الكلام هنا أنما هو في الواجب والحرم الشرعي بمعنى ما يتحقق عليهما العقاب فعلاً أو تركاً ليس غير.

(3) إن الواجب الشرعي مثلاً ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو معصية، وإخباره تعالى بنفي التعذيب يفيد إباحة الفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية، وبالتالي لا يثبت ووجب ولا حرم.

وأجيب عنه:

بأن العقل يحكم بأن هذا أمر الله ونهيه فتتحقق الطاعة والمعصية إذ هما غير منحصرين في موافقة الخطاب اللزجي ومخالفيه، والقول بأن نفي التعذيب يفيد إباحة الفعل مطلقاً ظاهر الضعف؛ إذ قد بحَّم العقل بقيح فعل من الأفعال فكيف يبيح الشارع الحكم! قال صاحب القوانين.

____________________________

(1) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 161.
(2) انظر: القوانين، ص. 260، الفصول، ص. 340.
(3) انظر: الفصول، ص. 340.
(4)
لمّا كان العقل يحكم بقيح إباحة القبيح فما تدركه عقولنا إّنه قبيح لا يجوز أن يبحه الشارع ويرخص فيهٌ.

الوجه الثاني:

على فرض إفادة الآية على ما ذكرتموه، وعلى فرض تسلمتبا بذلك فإنّ دلالتها ظنٍّّيّة فلا تقوى على معارضته الدليل العقلي المستقلّ فلا بدّ من تأويلها وصرفها عن ظاهرها، فإنّ بتخصيصها بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمّم السابقة، أو حملها على الغالب حيث إنّ أكثر الأحكام الشرعية لا يستقل العقل بها، أو يجعل بعث الرّسول كتّانة عن مطلق الحجة، أو عن مطلق الإعلام والتنيه أو يكون المراد بالرّسول مايعمّ الظاهر والباطن.

قال صاحب القوانين: «لّمّا كان أغلب التكاليف الشرعية ممّا لا يستقلّ به العقل، أكتفي في الآية بذكر الرّسول فالمراد حقيقة - والله يعلم ـ وما كنا متعلّبين حتي تتمّ الحجة ولا ريب أنّ مع إدراك العقل الحجة تمام، أو نقول إنّ الرّسول الّباطن كما ورد: «إنّ الله تعالى حجيّة حجيّة في الباطن وهو العقل، وحجيّة في الّظاهرة وهو الرّسول، مع أنّ الآية ظاهر وفيه ألف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقلّ».

ويمكن الجواب عنه:

بأنّ هذه الاحتمالات بالإضافة إلى أنّها تكالّف واضح وتخصيص بلا دليل، وتأويلات بعيدة؛ فإنّها مبنية على حجيّة العقل ونحن نتنازعكم

القوانين، ص.260.

(1) 10. قوائد الأصول، (الرسائل) ص.193 مسلم.

(2) البخاري، ج.2، ص.25/ المحصول - المزاحمة - ومنهى الأصول، ج.2، ص.171.

(3) القوانين، ص.260.
فيها، ثم إن لقظ الرسول حقيقة في الإنسان المرسل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.
ومنها قوله تعالى: {رسِّمْ مَثَلًا مَثَلَ الطَّيِّبَةِ وَمَثَلًا مَثَلَ القَلَوْنِيَّاتِ عَلَى اللَّهِ حَقًا بَعْدَ الرَّسِيلِ}.

وجه الاستدلال:
إن الآية تبين العلة من بعث الرسول. وهي قطع الحجة على الناس فلولا إرسال الرسول لكان لهم حجة عليه تعالى، لو عذبهم قبل البعثة ولو كان العقل دليلاً لكان حجة ولصق الله أن يحتج به على عباده.

وأجيب عنه:
بما مر في جواب الآية الأولى - من أن المراد من بعث الرسول مطلق البيان وهو غير منحصر في الرسول بل يتناول بيان العقل أيضاً وعلى فرض انحصر البيان في الشرع فهو محمول على ما لا تستقل العقول بدركه؛ إذ لا معنى للبيان فيما أدركه العقل مستقلاً، فإنه يكون حينئذ من باب تحصيل الحاصل وعلى فرض دلالة الآية على ما ذكرته فإنها مخصوصة بالدليل العقلي (1).

ويمكن ردّه من وجهين:
1 - بما تقدم أيضاً من أن هذه الاحتمالات بالإضافة إلخ.
2 - إن استلزم الحكم العقلي للحكم الشرعي مشروط عندكم - باستقلال العقل بجميع جهات الفعل وقطعه بعدم وجود موانع ومزاحمات عقلية، وبعدم ثبوت منع شرعي.

وليس هنا ما يمنع من أن يقول الله تعالى للمكلّف لا تعلو في معرفة

(1) انظر: الفوائين، ص. 260، والفصل، ص. 340، والمحصول - أدلّة المتكررين للملائمة.
أوامري وتكاليفي على ما تدركه عقلك، أو يؤدي إليه حذسك.

بل اقتصر في ذلك كله على ما يصل مني إليك من طريق الرسول - مثلاً - وفي الأخبار المُتوارِثة عن الأئمة (رض) ما يشهد بذلك، ويوثده أيضاً ما ورد، من أن أهل الفترة وأشبالهم معدرون، ولو كان حكم العقل حجة لم يعذروها.

ثانياً: أدلّهم من الأخبار

استدلوا بما ورد عن الأئمة (رض) من أخبار تدل على أنه لا تعلق التكليف بأفعال المكلفين إلا بعد بث الرسول، وعلى أن كل شيء مطلق حتى يرث فيه نهي. وعلى أن على الله تعالى بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم، وعلى أن الله لا يخلو زمان من إمام وحجة ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، وعلى أن لله تعالى يحتيج على العباد بما أتاهم وعرفهم بطولة تبلغ رسله وإزال كتبه. هذه كلها مضامين أخبار متوارثة عن أئمة آل البيت رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم.

منها: ما رواه الصدوق عن الصادق: «كل شيء مطلق حتى يرث فيه نهي». ورواية شيخ الطائفة بلفظ: «كل شيء مطلق حتى يرث فيه أمر أو نهي».

وفي رواية ثالثة: «الأشياء مطلقة ما لم يرث عليك أمر أو نهي».

وجه الاستدلال:

إن الخبر يدل على دخول ما لا نص في الهُبْب، وإن أدرك العقل

(1) سُرد هذه الأخبار في الدليل القادم إن شاء الله.
(2) انظر: الفوائد، ص. 261/ والفصل ص. 341/ والمحصول - أدلة المنكرين للملازمة. وكتاب التوحيد، ص. 363.
(3) العناية في شرح الكفانة، ج. 4، ص. 47/48 والرواية الثالثة نسبيها إلى البحار عن الأمالي.
فيه ونهى أمر فيه بالصلاة والصيام.. الحديث(2).

وجه الاستدلال:

يدل الحديث على أن الله تعالى إنما يجعل على عباده بما عزفهم بواسطة رسله وكتبه، ولو تمّت الملازمة لكان العقل حجة وصح الله تعالى أن يجعل على عباده، ولما كان أهل الفترة معذورين(3).

ومنها: ما روى الكليني في صحيحه عن زرارة عن أبي جعفر (رض) قال - قال بني الإسلام على خمسة أشياء.. إلى أن قال: أتآ لو أن رجلا قام ليله وصام نهاره وتتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فهو في عينه لله.. ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان(4).

وجه الاستدلال:

قالوا الحديث صريح في أن جميع الأعمال يجب أن تكون بدالة الإمام وإلا لا يترتب عليها ثواب بل إنه صريح في نفي الإيمان عن الإنسان ولو صلى، وصام، وحج، وتصدقت.. ما لم تصدر جميع أعماله عن ولي الله(5).

---

(1) انظر: النعيمة في شرح الكفاية، ج1، ص 47/47 والمحصول - أدلّة المنكري للملازمة.
(2) انظر: المحمول - أدلّة المنكري للملازمة - والقوانين، ص 261/261 وكتاب التوحيد، ص 338/338.
(3) انظر: المحمول - أدلّة المنكري للملازمة - والقوانين، ص 26/26 والفصل، ص 341/341. حقائق الأصول أدلّة منكري الملازمة.

242
وأخبر عن الخبر الأول:

بأن الظاهر منه إباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله: «حتى يردة فيه نهي» وما استقلّ العقل بدركه ليس مجهول الحكم، أو أن النهي أعم من وصوله بطريق الشرع، فتناول أيضاً ما إذا اكتشفنا النهي بطريق العقل، أو يكون مخصوصاً بما دل على الملازمة قال صاحب القوانين:

"وأما مثل كل شيء مطلق حتى يردة فيه نهي فلا يدلى على أن كل ما لم يرد فيه نفس فهو مباح وإن أدرك العقل قبحه بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد من تخصص كلمة شيء، أو تعليم النهي بحيث يشمل مناهي العقل" (1).

وقال صاحب المحصول: (إن أقصاة العموم كغيره وهو مخصوص، بما دل على الملازمة) (2).

وأخبر عن الثاني والثالث:

بمثل الإجابات السابقة - من أن الرسول أعم من الظاهر، وأن البيان غير منحصر في الشرع، أو أن هذا في غير ما استقل العقل بدركه، أو أنه مخصص بالأخيار الدالّة على الملازمة أو بالدليل العقلي، أو أن العقل كافح أيضاً عما عند ولي الله كالإجماع سواءً سواءً (3)، أو أن المتبارد من أعماله الأعمال المذكورة من صلاة وصوم وأشباهها ممّا لا يستقل العقل فيها ويتوقف بيانها على الشرع. أما محدودية أهل الفترة، فإن سلمنا فيما استقل العقل بدركه من فروع الدين، فهم مؤخرون بما قطعته به عقولهم من أصول الدين كعرفة الله، وشكر المنيم وعلى

(1) القوانين، ص. 261.
(2) المحصول، أدبي منكري الملازمة.
(3) انظر: فوائد الأصول، الرسائل، ص. 12.

243
فرض عذرهم في ذلك أيضًا، فلا يدل على عدم حجية العقل؛ لجواز قصور عقولهم عن الاستقلال بإدراك شيء من أحكامه تعالى (1).

ويمكن رد هذه الإجابات جميعها من قبل الأخباريين.

بأنه إذا كانت دلالة الكتاب الكريم وما توأمت من الأخبار على عدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع ضعيفة كما يقول صاحب القوانين (2).

فإن ردًا بهذه الاحتمالات وتلك التخريصات أوها وأضعف، فهي على فرض أنها لا تنص على نفي الملاءمة، وعلى عدم تعلق حكم بأفعال المكلفين عن طريق العقل على سبيل الاستقلال، فإنها على الأقل تورث شكلاً قويًا بعدم حجيّة مدركات العقل، والشكي في الحجيّة كاف للقطع بعدها، أو يلزم القطع بعدها كما يقول المحقق الخويث، والشيخ المظفر، والسيد محمد نقي الحكيم (3)، وسائر الأصوليين. ثم إن ما استدلتم به من الكتاب الكريم والأخبار ليس نقناً في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع (4) فتكون معارضة بهذه، وعلى فرض تساويها في الدلالة فليس إعمال العمومات الدالة على حجيته بأولى من إعمال العمومات الدالة على عدم حجيته.

وعلى فرض أنهما صرنا إلى حالة التردّد والشكّ، فلا شك أن الأصل يقضي بعدم حجيّة، ما لم يقم عليه دليل ولا دليل هنا (5).

المحصول، أدلّة منكري الملاءمة/ القوانين، ص. 261/ والفصوص، ص. 341.
(1)
انظر: القوانين، ص. 261.
(2)
انظر: الأصول العامة، ص. 357، وأصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 19/ دراسات في الأصول العملية، ج. 3، ص. 76.
(3)
الفصوص، ص. 342.
(4)
انظر: أصل الشيعة وأصولها، ص. 133.
(5)
ثالثاً: دليلهم من العقل

إنكم تقولون إن التكلف فيما يستقل به العقل لطفاً، بمعنى أنّ ورود الخطاب من الشارع في مورد المستقلات العقلية لطفاً. كما أن التكلف السمعي فيما لا يستقل به العقل لطفاً أيضاً، وتوجب اللطف عليه تعالى، وتجعلون منه إرسال الرسول، ونزل الالكتب، وإظهار المعمجة وتألّفون إن العاقب بدون اللطف قبيح. ومقتضى ذلك عدم ترتيب العاقب على ما لم يرد به خطاب من الشارع، وإن استقلّ به العقل لعدم تحقيق اللطف فيه.

وأجيب عنه من وجوه:

1 - نمنع وجوب كل لطف، إذ اللطف الواجب على الله هو ما لا تقوم الحجة إلاّ به كإرسال الرسول، وإنزال الكتب.  

الطبع: هو ما يقرب المكلف إلى الطاعة وبيعده عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإنجاء. مثلاً يقولون: (لم يكن له حظ في الطاعة، والضل لباحثة) من الآية فإنّ لها حظ في التمكين، وليست لطفاً ويقولون: (لم يكن له حظ في الطاعة، والضل لباحثة) من الآية فإنّ لها حظ في التمكين، وليست لطفاً ويقولون: (لم يبلغ حد الإنجاء) عما يوجب الإنجاء فإنه منف للكلف. واللطف الواجب على الله عند (المجاهدة) الشيعة والمُحدّدة ليحصل له تعالى بعده شيء، ولا لنفسه.

بيان الملاحظة: إنّ المكلف إذا علم أن المكلف لا يضع إلا باللطف وأراد الطاعة ولم يفعل اللطف كان ناقضاً لعده وهو قبيع. فعدم اللطف قبيح فعده واجب، لأن ما قبح عده فهو واجب وجوده.

انظر: كشف المراد، ص.254، حاشية الكلثومي، ج.2، ص.189، وأوائل المقالات المختارة، ص.25.

انظر: المهمول، أدلّة منكري الملازمة، وحقائق الأصول، أدلة منكري الملازمة، الفصول، ص.342.

انظر: المصادر نفسها.
2 - نمنع من قبح العقاب بدون اللطف مطلقًا وإنما المسلم به قبحه بدون اللطف اللازم في التكليف كَاليَّان فيما لا يستقل به العقل.

3 - نسلَم أن الخطاب فيما يستقل به العقل لطف واجب وأن العقاب بدونه قبح لكن يكفي في حصوله اعتراض العقل بالعمومات الدالة على حجيته كالآيات والأخبار المتقدمة.

ويمكن دفعه: بأن العمومات الدالة على حجيته مدركاته معارضة، بما تضاد في آيات وأخبار، تدل على عدم حجيته، وأعمال تلك ليس بأولى من أعمال هذه، ودواهي تخصيصها أو تأويلها بيئا ضعفه وإن لم دليل عليه.

ثالثاً: أدلة المثبتين للملازمة
في أصول الدين دون فروعه

عرفنا أن بعض متقدِّمي الماتريديَّة وبعض متأخِّري الشيعة الأصولية أثروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين دون الفروع العملية، ووضحت أنهم يوافقون المعتزلة وجمهور الإماميّة، في تطبيق العقلي والشرع في كل ما يتعلق بالعقائد، ويرتبون الثواب والعقاب على حكم العقل، ولو لم يبعث الله رسولًا ولم ينزل كتابًا، ولا يخفى أنهم يوافقون الأشاعرة ومن نجا نحوهم في عدم التكليف، وترتب ثواب أو عقاب على حكم العقل في مسائل الفروع العملية.

استدل هؤلاء على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في فروع الدين العملية بما استدل به نفاة الملازمة مطلقًا من آيات وأخبار وقد مر ذكرها.

واستدلوا على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في
أصول الدين، بما ورد من أخبار تدل على تعذيب عبادة الأوّل، فإنها
بإطلاقها تشمل زمن الفترة، وأيضاً بما ورد نصاً في تعذيب بعض أهل
الفترة كحديث: "أمره القيس قائد الشعراو إلى النار"، وقالا إن هذه
العمومات والأخبار تدل على حجيّة مُدرّكات العقل فيما يتعلق
بالعقائد.

وأجيب عنه: بأنّ النسبة بين هذه الأخبار والأخبار السابقة التي
اذعِت أنّها تدل على عدم المُلاءمة في الفروع العملية عموم عن وجه,
فتشخيص عموم تلك الأخبار بإطلاق هذه ليس بأولى من تقييد هذه
بعموم تلك.

وأيضاً، فإنّ كثيراً من الأخبار تدل على تعذيب مركب بعض القبائح
كالظلم والكذب، وهي بإطلاقها تتناول زمن الفترة أيضاً فلا وجه
للفحص في العقائد، أما ما نص على تعذيب أهل الفترة كحديث امرؤ
القيس، فإنه على تقدير صحّتها معارض بما تضاهر من الآيات والأخبار
على عدّهم، أو فعل بعضهم وصل إليه التكليف من طريق الرسل
السابقين على الإسلام ولم يمثل، فاستحق العقاب.

أما ما روي عن أبي حنيفة (رض) "لا عذر لأحد". إنّه فإنّ المراد
منه لا عذر لأحد في الجهال بخلافه. .. بعد البهجة، أهـ. الرواية الثانية فقد
حمل الوجوب فيها على الإتباع، أي لو لم يبعث الله للناس رسولًا
ينبغي عليهم معرفته بقولهم.

انظر: الأصول العامة، ص. 293، مباحث الحكم، ص. 176، القوانين، ص. 261.
انظر: الفصول، ص. 343، القوانين، ص. 261، أصول الفقه للخضري، ص. 26.
انظر: تسير التحرير، ج. 2، ص. 152.
رابعاً: أدلة المثبتين للملازمة
في الضروريات دون النظرية

عرفنا إذن بعض الأخبارين وبعض الأصوليين من الإمامية أثبتو
الملازمة بين العلم الحاصل للعقل بالضرورة وبين حكم الشارع دون ما
يكتسبه العقل بطرق النظر والاكتساب.

وذهب بعض المحققين إلى أن هذا هو رأي جميع الأخباريين وفي
بعض أقوال علمائهما ما يشهد لهذا الرأي حقاً، إلا أن أكثرهم يصرّح
 بالتقي المطلق، كما أتضح لنا من نقل عبارات كثير منهم، ومن عرض
 أدلةهم.

وعلى كل حال هذا لا يضرنا هنالك نبحة كرأي في المسألة
سواء نسب إلى البعض، أم الأكثر أو الفقي، ثم إن نسبه إلى بعض
الأخباريين والأصوليين هو القدر المتبقي لنا من بين هذه النسب جميعاً.

قال صاحب الحاشية: "محمد تقي" «ذهب بعض الأفضل
المتأخرين من علمائنا الأصوليين إلى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل
بطرق الضرورة، والحاصل بطرق الاكتساب، والنظر فحكم بصحّة
الاعتماد على الأول دون الأخير». (1)

وقال صاحب الفصول - ابن رحيم - "ذهب بعض الأفضل إلى
النفي في النظرية خاصة" (2).

استدل هؤلاء على نفي الملازمة بين حكم العقل النظري، وحكم
الشرع بوجه نقيضي، وأخرى عقلية.

_____________________
(1) مديحة المسترشدين، ص. 308.
(2) الفصول، ص. 335.

248
أما التقليية: فبما ورد عن الأنفسة من أخبار تدل على أن دين الله لا يصاب بالعقل، وبما تدل على أن الناس مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة؛ لأن فهما تبيان كل شيء، ولأن الحجة محصرة فيهما.

منها: أخبرنا محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن مفضل، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن حثّه، عن المعلّل بن خنيس قال:
قال أبو عبد الله (ع): "ما من أمر يختلف فيه أئمة إلاّ وله أصل في كتاب الله عز وجل - ولكن لا تبلغه عقول الرجال"(1).

ومنها: أخبرنا علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: "ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنة"(2).

ومنها: أخبرنا محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حيدر بن مزام، عن أبي عبد الله (ع) قال: "إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول - لو كان هذا أنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزل الله فيه"(3).

ومنها: قول أبي عبد الله: "إنّ دين الله لا يصاب بالقياس"(4).

وقوله: (ع): "إنّ دين الله لا يصاب بالقياس"(5).

وأجب عنه من وجهين:

(1) الشافعي في أصول الكافي، كتاب فضل العلم، ج.2، ص.135.
(2) المصدر نفسه، ص.133.
(3) المصدر نفسه، ص.130.
(4) المصدر نفسه، ص.122.
(5) المصدر نفسه، ص.116.
1. بالنقض بالضرورة إذا لو تم هذا الدليل على عدم الاعتماد عليها أيضاً لأن قصور العقل عن إدراك الأحكام، وضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنن في كل صغيرة وكبيرة نظرية كانت أو ضرورية.

2. إن هذه الأخبار وارد ة في مقام المنع من القياس كما يظهر من نص بعضها سلّمها دلالاتها على ما ذكرت لكمها وارد ة مورد الغالب من عدم وصول أغلب العقول، وندرة ما يستقل بها العقل (1).

وأما العقلية فيما يأتي:

إن المطالب النظرية كثيراً ما يقع فيها الخطأ والاشتباه، وإن بالنظر في النظر، وحرص على سلامة المقدمات، كما يشهد بذلك الوجدان فلا يحصل للناظر القلعت بها، لأنه كلما وصل إلى حكم من المقدمات، منعه علمه الإجمالي بكثرة وقوع الخطأ في النظر من القطع فيه، والناظر كثيراً ما يقطع بالحكم بعد تسلمه بالمقدمات، ثم يكشف خلافه.

فعلل حكمه الذي استتبته من النظر يكون من ذلك القليل، وليس من وسيلة للتمييز فلا ينقطع بذلك البقين الإجمالي، وإذا تحقّق ذلك عندن امتعن جزمه بالحكم (2).

وقد قسم المحدث الاستربادي العلوم النظرية إلى قسمين:

1. قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس كعلم الهندسة والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وقرر أن ما كان من هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء، ولا الخطأ في نتائج الأفكار؛ وذلك لأن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة، أو من جهة المادة، والخطأ

الفصول، ص. 343.

انظر: الفصول، ص. 343.
من جهة الصورة، لا يقع من العلماء؛ لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذا القسم لقرب مواده من الإحساس.

2 - وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس كالحكمة الإلهية، والطبيعيه، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، وقرر أن هذا القسم يشتمل فيه الخلاف، ويكثر فيه الخطأ والاشتباه؛ والسبب في ذلك أن القواعد منطقية، إنما هي عاصمة من الطبق من جهة الصورة لا من جهة المادة، وليس في المنطق قاعدة يعرف بها أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكافل ذلك.

وقال بعد ذلك: "فلان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعية والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية، قلت إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقليه باطلة بالمقدمة التلقائية الظنيه أو الفعليه".

وأخيراً قرر ووجب الرجوع في جميع أمور الدين أصوله وفروعه - عدا ما كان منها مععلو من الدين بالضرورة - إلى الأخبار المرؤية عن الأئمه; لأن فيها وحدة العصمة من الخطأ والوقاية من الزلزل. والمستفاد من كلامه عدم حقيه المُدركه العقليه في غير المحسوسات، وما يكون مبادئه قريه من الإحساس إذا لم توافق عليه العقول، وكذلك عدم جواز الخوض في المطالب النظرية لتحقيق المطالب الشرعيه لكثرة وقوع الخطأ والاشتباه فيها(1).

---

(1) انظر: الفوائد المدنية، ص.129، هديـة المسترشدين، ص.317، فوائد الأصول، الرسائل، ص.8/9.

251
وأجيب عنه من وجه:

(1) بالنقض بالضروريات لوقوع الخطا فيها أيضاً؛ لأن مدة
النظريات إلى الضروريات؛ إذ يشترط فيها أن تكون مقدماتها ضرورية أو
راجعة إليها، وأن يكون استلزمها للمطلوب ضروريًا أو راجعًا إليه.

فوقوع الخطا في النظريات مستلزم لوقوع الخطا في الضروريات
أيضاً، فيلزم أن لا يكون حجة كذلك(1).

(2) إن الناظر إذا علم بمقدمات مطلوبه، واستلزمها على ما هو
المعتبر في النظر؛ حصل له علم بالمطلوب من غير تجوز لأن يكون
نظره ذلك خطأ.

فإن العقل مفترض على الانقادات والإذعان بمقتضى ما اكتشف له
بالضرورة، أو بالنظر وإن علم أن النظر قد يكون خطأ؛ لأنه حال علمه
بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره، وإن جاز في غيره لأن حجة
العلم والانكساف ضروريًا فظيعًا ولست نظرية(2).

(3) إن إبطال حجة النظر يؤدي إلى إبطال الشرائع لا بشانها على
النظر، بإثبات الصانع وعله، وقرده، وصدقه، وحكمته، وإنتاج
إظهار المعرض على يد الكاذب...، فلو بطل حكم النظر نظراً لوقوع
الخطأ فيه أحياناً لم يثبت شيء من ذلك(3).

ترجيح واختيار:

المختار - لي - هو عدم ثبوت التطابق والتلازم بين حكم العقل،
وحكم الشرع، لا في أصول الدين ولا في فروعه، فلا يلزم من مدل

(1) انظر: التصول، ص. 344.
(2) انظر: المصدر نفسه.
(3)
العقلاء لفاعل الحسن، وذمهم لفاعل القبيح، أن يكون الشارع الحكم قد حكم فعلًا على طبق ما أدركه العقلاء في الفعل من حسن فيه أو قبح.

فالعقل - في رأيي - لا يمكن أن يستقل بغرفة حكم الله الواقع في الأفعال، من غير وساطة كتبه ورسله، بل لا بد من الرجوع إلى الكتاب والسنة وما حمل عليهما من أدلّة لحصر الحجّة فيهما؛ ولأنّ فيهما تبيان كل شيء - صراحة أو دلالة، عبارة أو إشارة.

ولأن الناظر فيما يقطع بعده العقوبة على أي فعل من الأفعال قبل وصول حكمه بواسطة من اختصّهم الله بالأذار والإذار.

ولا يعني هذا أنه ما أنكر قدرة العقل على الاستقلال ببعض الأحكام مطلقًا؛ إذ من المسلم به لدى الجميع أن العقل قد يستقل بالحكم في بعض الموارد؛ كحكمه بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، وحكمه بإبطال الدور والتسلسل الاجتماعي الفقيضين.

وإنما الذي تنفيه هو أدعاه النازل والتطابق بين حكم العقل باستحقاق الحد والدم، وحكم الشارع باستحقاق الثواب والعقاب أو ترتيب الثواب والعقاب، فعلاً بناءً على أنه تعالى من العقلاء بن رؤىهم وسهمهم - كما قال - فيلزم أن يحكم بحكمهم فيه ما مدحوا، ويعاقب ما ذنوا.

وإب蹼ة أخرى نمنع لزوم ترتيب حكم من الشارع بناءً على تحسين العقلاء وتقبحهم للفعال الأخبارية؛ لأنه - كما قيل - منهم فلا بد أن يلتزم بحكمهم - تعالى عن ذلك علواً كثيرًا.

وإب蹼ة أوجز نمنع أن يكون للعقل على نحو الاستقلال رتبة في تحريم شيء أو تحليله بناءً على ما يدركه من حسن فيه أو قبح.
وقد عرفت أنه رأى أكثر المذاهب الإسلامية، وأن أكثر المحققين على ترجيحه واختياره لأنه الحق الذي لا ريب فيه.
قال شيخ الطائفة الطوسي: "أما ما لا يعلم إلا بالسمع فعلي أضرب: منها الأحكام، ومنها ما يتعلق بالأحكام من سبب أو علة عند من قال بإثبات العلل، ومنها ما هي أدلة على الأحكام، ومنها ما يتعلق بذلك من شروطه وفروعه وأوسعه، وكل ذلك لا يصح أن يعلم إلا بالسمع".
وقال ابن حزم - ظاهري: "لم ننكر أن الشرعية لا تحسن إلا ما حُسنت العقول ولا تقوّع إلا ما قَبّحت، بل هو قولنا نفسه وإنما ننكر أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء، أو تحليله، أو تحسينه، أو تقصيه".
وقال أبو حامد الغزالي - شافعي: "النظر في الأحكام إذا أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أنا إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأنا الفنفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد السمع بالمعنى الناقل من الفنفي الأصلي".
وقال المرجاني في حاشيته على الجلال - حنفي: لا يثبت حكم شرعي من الوجوب، والحرمة، والندبة، والكراهة، وإخواتها، إلا بالشرع، وورود الخطاب، وزنول الوجي، ولكن في الأشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وفتيج، وخير وشر ونفع وضر، وربما يستقل العقل عن إدراك تلك الجهة الصالحة وإن لم يوجب حكماً يترتب عليه الثواب والعقاب".
وقال شيخنا بدر متولي - حنفي -: «إن إنكار أن العقول تدرك حسن بعض الأفعال أو قبحها يعتبر إنكارًا للبيهذات، كما أن القول إن التشريع تابع للعقل النزام بأمر لم يقم عليه دليل بل ينظره الواقع الملموس».(1)

وأوضح ما ننتمي به تقلينا من عبارات المحققين، هي عبارة الشوكاني - زيدي -: «والجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا مكابرة ومباهة، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقًا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقًا للعقاب فغير مسألة، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن بمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يلدَ فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقًا للثواب والعقاب».(2)

خاتمة:

على فرض قطع العقل بالمُلازمة - والمفروض أنه قاطع ببوت الملزم - وهو حسن الفعل وقبيحه - فهل يقطع باللازم وهو حكم الشارع؟ وهل يثبت هذا الحكم في حقنا، ونكون مثبتين على فعله ومعاقبين على تركه؟

أم أن الحكم لا يتنتج ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنّة؟

الحق أن العقل إذا قطع بالملازمة، بعد قطعه بالملزم، فإنه لا بد أن يقطع ببوت اللازم وبعد حصول القطع يثبت الحكم في حقنا، ونكون مسؤولين عن امتثاله أو عصيانه؛ لأن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل وإمضاء من الشارع تعالى.

---

(1) محاضرات في أصول الفقه، ص. 66/67.
(2) إرشاد الفحول، ص. 9.
قال الشيخ الأنصاري: "لا إشكال في وجوب متابعة القطيع والعمل عليه ما دام موجودًا لأنه نفسه طريق إلى الواقع وليس طريقه قابلة لجعل الشارع إثباتًا ونفيًا".(1)

وعلى هذا لا مجال للشك في ثبوت الحكم الشرعي بالدليل العقلي بعد التسليم بجزم العقل بجهات الفعل، وحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

وبعبارة أخرى أن أخذ الحكم الشرعي من الدليل العقلي بعد التسليم بمقدمة الدليل يكون ضروريًا لا مجال لإنكاره أو الشك فيه.

نعم، ما يمكن الشك فيه أو يحتتم المناقشة إنما هو مقدمة الدليل وهذا هو الورد فعلاً، فإن المعروف أن جمهور الأشاعرة أبطلوا الصغرى وهي (تحسين العقل وتقبيحه)، فإنما الدليل العقلي عندهم من أساسه، وعرفنا أن الحق على خلاف قولهم، بل لقد غالى البعض وعده من أقوال أهل البده.(2)

والواقع إن تحسين العقل وتقبيحه لبعض الأفعال الاختيارية لا مجال لإنكاره، ولذا قاله به أكثر أهل العلم.

أما المانيريديّة والأختيارية، ومن قال بالحسن وال büreg من الأشاعرة فقد أبطلوا كبري الدليل؛ أي نفوذ التلازم بين حكم العقل، وحكم الشرع، فالشرع الحكيم غير ملزم بالحكم على وفق ما حكم به العقلاء لا في الآراء المحمودة ولا في غيرها، لا فرق بين الأصول والفرع، سواء أكان ذلك قبل ورود الشرع أم بعد، فلا يمكن أخذ أحكام الله الواقعية من طريقة العقل على نحو الاستقلال فلا ثواب ولا عقاب إلا بوصول أوامر الشارع ونواهيه، وبامتثالها أو عصيانها.

____________________________________

(1) فراند الأصول، الرسائل، ص.1.
(2) مهاج السنة، ج.1، ص.124.
والغريب في الأمر حقًا أن ينسب إلى الأخبارين أنهم يقولون إنّ الأخوان الشرعيّة لا تتعلق بأنفعال المكلفين ولا ينتجز في حقهم إذا كانت مأخوذة من مقدّمات عقليّة حتى على فرض قطع العقل بالملابسمة بعد إدراكه للملزم وقطعه باللازم وهو حكم الشرع.

وبعبارة أخرى، إنّهم ينسبون إليهم أنهم لا يثبتون الحكم الشرعي بالدليل العقلي ولو كان الحكم مقطوعًا به عقلاً.

وعليه فالأخلاق الشرعية لا ينتجز، ولا يجعل أخذها والعمل بها إلا عن طريق الكتاب والسنة.

قال الشيخ الأنصاري: «وبنسبة إلى غير واحد من أصحابنا الأخبارين عدم الاعتماد على القطع المحاصل من المقدّمات العقليّة القائمة الجزية الشرعية لعوامل الأذى السروريّة لكثرة وقوع الاشتباك والخلط فيها فلا يمكن الركة إلى شيء منها»(1).

ولو أنه وغيره ممّن نسب إلى الأخبارين ذلك حذف كلمة القطع لاستقامته النسبة، فقد قلّت أكثر من مرة إنّ المستفيد من مؤلفات الأخبارين وما نصّت عليه أفواههم على ما نقلناه من عباراتهم، هو عدم الاعتماد على المذكرات العقليّة في الأخوان الشرعية، وعدم جواز الخروج في المطالب النظريّة لتحصل المطالب الشرعية؛ لكونه وقوع الخطايا والاشتباك فيها، وتعرّض حصول العلم الجامع بالأحكام الشرعية الواقعيّة من طريق النظر لعدم وجود قاعدة منطقية تعصم الناظر من الخطأ. من جهة المادة فيما هو بعيد عن الإحساس كالقواعد الأصولية والمسائل النظرية الفقهية. لا أنّه بعد فرض حصول العلم الجامع بالحكم لم يجب إتباعه شرعاً والحقّ أنهم ذهبوا إلى التفكير بين حكم العقل وحكم

(1) فرائد الأصول، الرسائل، ص. 8.
الشرع، وقالوا إنّ أقصى ما يحكم به العقل هو استحقاق المدح والمذم
على وجه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب من الشارع والحكيم.

أما إنهم يقولون، إنّ العقل قد يقطع باللازم بعد قطعه بالملازمة بين
حكم العقل وحكم الشرع، ومع ذلك لا يثبت هذا الحكم، ولا ينتجز
في حقّ المكلف، ففي رأي إناه قول في غاية التهافت لا يصح أن ينسب
لعاقل.

والحقيقة أنّ عدم اطلاع البعض على جلّ مؤلفات الأخبارين هذا
من جهة، وعدم تفهمها من جهة أخرى، جعلهم ينسبون إليهم جميعاً أو
إلى كثير منهم ما تحتمله عبارة أحدهم في حين أنّ أكثرهم على خلافه،
وقد سبق أن نسب إليهم أنهم يتفنون قدرة العقل على إدراك ما في الفعل
من حسن أو فٌرج، ثم أنصح لنا عدم صحة تلك النسبة بما نقلناه من
عباراتهم وكيفنا شاهد على عدم صحة النسبة الأخيرة إليهم ما ذكره
صاحب الكفاية في هذا الصدد قال: «إنّ نسب إلى بعض الأخبارين أنّه
لا اعتبار بما كان القطع بمقدّماتعقلية إلا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد
على هذه النسبة بل تشهد بكذبها، وإنّها إناها تكون إنما في مقام مع
الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادي
به بأعلى صوته؛ ما حكى عن السبّد الصدر في باب الملازمة فراجع،
وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقلية لأنّها لا تفيد إلاّ
الظنّ كما هو صريح كلام الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادي»(1).

واعتقد أنّه لم تعد هناك حاجة لتخصص ببحث لحجية العقل، فهي
مرتبطة ارتباطاً كلياً بالقول بالملازمة أو بعدها.

وبديهي أنّ من قال بالتطابق والتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع،
قال بحجيّة العقل وأنا أعد مدارك الأحكام الشرعية الواقعية.

(1) كفاية الأصول، ج. 2، ص. 32، وانظر: البناء في شرح الكفاية، ج. 3، ص. 55.
من نفي التلازيم والتطابق بينهما، نفي حجيّة العقل وذهب إلى عدم دلالة على الأحكام الشرعية.

أما الإدراك العقل لمناطق الأحكام، والانتقال منها إلى إدراك نفس الأحكام والذي أطلق عليه اسم (القياس)، والذي هو أحد مدارك الأحكام الشرعية عند أهل السنة والجماعة - عدا الظاهريّة - فحتى لا يدخل ضمن حدود موضوعنا، وللرغم مما بينهما من وشائج الغربي.

وعلى كل حال فإنّ الإماميّة لم يعدوا من مدارك الأحكام، إلاّ أنهم يعملون ببعدين منه، ولكن لا اسمه ولا تحت عنوان مستقل، بل تطبيقاً لظواهر النصوص، وعملاً بعموماتها، وهذان النوعان هما القياس المنصوص للعَلَّة، وقياس الأولي، ويطلق على الأخير (مفهوم المَوَافقة) و(فَحوى الجَدَّاب).

قال المحقّق الحلي: «النصّ على علِيّة الحكم وتعليمه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن ثبت العلة» (1).

وقال العلامة الحلي: «الأقرب عندي أنّ الحكم المنصوص على علِيّه متعدُّ إلى كلّ ما علم ثبوت العلة فيه بالنص لا بالقياس» (2).

وقال: «الإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، قد يكون جلياً كتحريم الضرب المستناد من تحريم التأقّيف، وذلك ليس من باب القياس؛ لأنّ شرط هذا كون المعنى المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس؛ بل هو من باب المفهوم» (3).

وقال الشيخ المظفر: «إنّ منصوص العلة وقياس الأوليّة حجيّة،

(1) معارض الأصول، ص122.
(2) مبادئ الأصول، ص 43.
(3) معارض الأصول، ص122.
ولكن لا استثناء من القياس؛ لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر فحجتهما من باب حجية الظهور (1).

وقال صاحب أصول الاستنباط: "إن كل ما ثبت علّته واحتجازها ووجودها في الفرع بحجة قطعية فهو حجة، وذلك مثل منصوص العلّة، وما ثبت بالأولوية مثل حربة ضرب الوالدين المأخوذ من قوله تعالى: لا تقت أوّلياً منكم أيّاً، والظاهر أنه يعدّ من منصوص العلّة أيضاً. وما عدا ذلك مما حجب عن الناس التوصل إلى أسراره وعلمه الحقيقية ولا سيّما في مثل العبادات فهو محل خلاف وذهب أهل البيت (ع) إلى تحريمه (2).

أما إدراك العقل للحكم الشرعي. لا على سبيل الاستقلال، بل بتوسط حكم شرعي آخر، كأن تكون إحدى مقدّمتى القياس شرعيّة، والأخرى عقليّة، فقد خصّصت لبحثه (المقصد الثاني) والله المستعان.

(1) أصول الفقه، ج.3، ص.200.
(2) أصول الاستنباط، ج.2، ص.258.
المبحث الثاني: الاجراء
المبحث الثاني: مقدمة الواجب
المبحث الثالث: الالتباس
المبحث الرابع: اجتماع الأمر والنهي
المبحث الخامس: دلالة النهي على الفساد
المقصد الثاني

غير المستقلات العقليّة

تقديم:

عرفنا أن الدليل العقلي يتألف من مقدمتين، وقلنا إن الأمر لا يخلو إما أن تكون هاتان المقدمتان عقليتين، كحكم العقل بحسن الفعل وقبحه، ثم حكم بأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وقد سمي هذا القسم (بالمستقلات العقليّة)؛ لأن العقل يستقل بالوصول إلى النتيجة ويدرك الحكم من غير وساطة حكم شرعي، أو مقدمة شرعيّة، وقد مضى بحث هذا القسم في (المقصد الأول).

إما أن تكون إحدى المقدمتين (وهي الصغرى) شرعيّة، والأخرى (وهي الكبرى) عقليّة، وهي عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم الثابت شرعاً في القضية الأولى، وبين حكم شرعي آخر.

حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً، وبين وجوب المقدّمة شرعاً (1). وكحكمه بالملازمة بين الإتيان بالأمور به.

---

(1) يعني أن العقل إذا أدرك وجوب الصلاة - مثلًا - عند الشارع فهل يدرك أن وجوبها عنه يستلزم وجوب مقدماتها شرعاً.
حال الاضطرار، وبين الإجواء عن امثال المأموري به حال الاختيار.

وقد سمى هذا القسم (بغير المستقلات العقلية)؛ لأن العقل لا يستقل بالوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدّمتي الدليل.

وهو محل بحثنا في هذا المقصد، وغايتنا منه هي بحث (كبرى الدليل) أي ثبوت الملازمة عقلاً، أو عدم ثبوتها في كل مورد من موارد (غير المستقلات العقلية) وأهم ما وقع فيه البحث وصار موضعاً للنزاع من هذه الموارد خمس مسائل: الإجزاء، ومقدمة الواجب، والضد (1)، واجتماع الأمر والنهي (2)، ودلالة النهي على الفساد.

وستتناول - إذن الله - بحث كل مسألة منها في مبحث خاص بها.

وبهذا يكون عدد مباحث هذا المقصد خمسة - والله الموفق.

(1) أي هل الأمر بالشيء يقضي النهي عن ضده أو لا؟
(2) أي هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟
المبحث الأول

في الإجازة

هل الإتيان بالمامور به على وجهه يقتضي الإجازة أو لا؟

المقام الأول: في إجازة الماتي به بكل أمر بالنسبة إلى ذلك الأمر.
المقام الثاني: في إجازة الماتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي «الاختياري».
المقام الثالث: في إجازة الماتي به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.
المبحث الأول
في الإجعاء
هل الإتيان بالأمامور به على وجه يقتضي الإجعاء أو لا؟

وينبغي لتنقيح البحث وتحرير محل النزاع في هذه المسألة بيان عدّة أمر:

الأمر الأول:

الظاهرة أن المراد من كلمة (وجه) المأخوذة في الاسم، هو الإتيان بالأمامور به مستجمعاً لكلّ ما هو معتبر فيه شرعاً كالإجعاء، والصرائط، وعقلا كقصد القرية، لا ما توهّمه بعض الفقهاء من أنّ المراد منه خصوص قصد الوجه كقصد الوقوع أو الاتباع لعدم اعتبار ذلك عند أكثر الفقهاء ولأنّ من اعتبره إنما خصّه في العبادات فقط والعنوان هنا - أعظم فيشمل التعبديات والتوصيات.

قال صاحب العناية: "إنّ المراد من كلمة (وجه) هو الإتيان (1)

(1) الواجب التعبد - هو ما يتوقف حصول الفرض منه على الإتيان به بقصد القرية وامتثالاً لأمر العولى تعالى كالعبادات من صلاة وصوم ...

الواجب الوظيفي - هو ما يحصل الفرض منه بالإتيان به بقصد القرية وبدونها كتطهير الثوب، والانفاق على الأهل.
الأمر الثاني:

الظاهر أن المراد من (الاقتصاء) هنا هو العليّة والتأثير أي أن العقل هل يحكم بأن الإتيان بالمأمور به على وجهه يجزي شرعاً أداء قضاء أو لا؟

وبعبارة أخرى أنه هل يلزم عقلاً من إتيان المأمور به على وجهه سقوط التكليف شرعاً فلا يحتاج المكلف إلى الإعادة في الوقت ولا إلى القضاء في خارجه أو لا؟ وهذا على رأي أكثر المتّأثرين من إسناد اقتصاء الإجزاء إلى إتيان المأمور به لا إلى الأمر؛ لأنّ أمثال المأمور به علّة لحصول الغرض وإذا حصل الغرض سقط الأمر.

ومن هنا تدخل هذه المسألة في المباحث العقلية وهو الأرجح، أمّا على رأي المتّقدين من إسناد الاقتصاء إلى الأمر؛ وبحكم هذه المسألة تحت عنوان هل الأمر يقتضي الإجزاء عند إتيان المأمور به على وجهه أم لا؟(3) فيكون معنى الاقتصاء حينئذ هو الكشف والدلالة؛ لا العليّة والتأثير. ومن هنا كان درجهم لهذه المسألة في مباحث الأفاظ. قال صاحب أقوال التقريرات إن الاقتصاء السبب عنه في المقام هو بمعنى العليّة والسببية؛ ولذا نسبه المتّأثرين من المحقّقين إلى الإتيان دون الأمر خلافاً للمتّقديم حيث نسبوه إلى نفس الأمر.(4) وقال

(1) العنابة في شرح الكفاهة ج. 1 ص. 251، وانظر: إرشاد الفتحول ص. 105، ودراسات في أصول الفقه ج. 1 ص. 306.
(2) انظر: مصائج الأصول ج. 1 ص. 259، وميثى الأصول ج. 1 ص. 239.
(3) انظر: عدة الأصول ج. 1 ص. 81، وتهذيب الوصول ص. 30.
(4) أجدود التقريرات ج. 1 ص. 193، وانظر: العنابة في شرح الكفاهة ج. 1 ص. 256.
صاحب منتهى الأصول: "إِنَّ اقتضاء الإجزاء من آثار الإتيان لا من آثار
نفس الأمر وإن كان ابتس هذا الاقتضاء بدلًا تلك الأحكام"(1).

الأمر الثالث:

الجزاء - لغة - الكفاية وفسر - هنا - بوجهين:

الأول: إفادة الامثال.

الثاني: إسقاط القضاء.

وحذر النزاع في الوجه الثاني دون الأول قال صاحب مناهج
الأحكام: "لا شك في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه لازم، وهل
يوجب الإجزاء بمعنى سقوط القضاء - أي عدم التعبّد به ثانيًا إعادة أو
قضاء - أم لا؟ وأما الأجزاء بمعنى حصول الامثال وصيورة المأمور
مطيعًا فحصوله متفق عليه"(2).

الأمر الرابع:

هناك فرق بين هذه المسألة ومسألة (المرّة والتكرار) وهو أن البحث
في تلك المسألة إما هو في تعيين المأمور، به وإنه هل هو العمل مرّة
واحدة، أو مرارًا؟

وهل هناك البحث في أن الإتيان بالمأمور به هل يجزئ - عقلا - عن
الإعادة والقضاء أم لا؟ بعد تعيين المأمور به شرعاً.

قال صاحب أوجود التقريرات: "المسألة الأولى متكفّلة لتشخيص

(1) منتهى الأصول، ج. 1، ص. 240.
(2) مباني الأحكام، ص. 66، وانظر: مطالب الأئمة، ص. 19، وإرشاد المفسرين،
ص. 150، والقوانين، ص. 61.

269
المأموم به وهذه المسألة متكفّلة لإجزاء الإتيان بالمأموم به وعدمه بعد الفراق عن تعيّنه. (1)

وكذا هناك فرق بين هذه المسألة ومسألة "تبعية القضاء للأداء"، وهو أن البحث في تلك المسألة إنما هو في دلالة الصيغة على تبعية القضاء للأداء وعدم دلالتها، فيما إذ لا يأت المكلف بالمأموم به في الوقت - بعذر أو بدون عذر - (2). وهنا في إجزاء الإتيان بالمأموم به (3).

الأمر الخامس:

إن الأمر على ثلاثة أقسام:

1 - واقعي أولي.
2 - واقعي ثاني.
3 - ظاهري.

أما الأول:

فهو الأمر المتعلّق بأفعال المكلفين بعنتينها الأوليّة، كالأمر المتعلّق بالصلاة والصيام ونحو ذلك في حالة اختيار المكلف، ويطلق على الأحكام الثابتة به "الأحكام الواقعيّة الأولى" أو "الأحكام الاختياريّة"...

وأما الثاني:

فهو الأمر المتعلّق بأفعال المكلفين في حالة خاصّة، وهي حالة الاضطرار والإكراه ونحوهما كالأمر بالتيميم، والمسح على الجبرة.

أجود التقريرات، ج.1، ص.193.
(2) انظر: العناية في شرح الكفأة، ج.1، ص.258، ومصابيح الأصول، ج.1، ص.258.
والصلاة قاعدةً ويطلق على الأحكام الثابتة به «الأحكام الواقعيَّة الثانويَّة»، أو «الأحكام الاضطرارِيَّة».

وأما الثالث:

فهو الأمر المتعلِّق بأفعال المكلفين عند الجهل بالواقع، وعدم العلم به الثابت بأمرَة أو أصل عملي. وذلك كما إذا استصحاب المكلف ظهارة بذنه أو ثوبه وصلى وتمكن الأحكام الناشئة عنهما (الأحكام الظاهرِيَّة) ثم إن الأحكام الظاهرِيَّة قد تكون مختصَّة بمواد الأصول العمليَّة من البراءة والاحتياط والاستصحاب. وذلك فيما أطلق الحكم الظاهرِي في مقابل الحكم الواقعي المستفاد من الأدلة الاجتهادِيَّة، وقد تشمل الأحكام الثابتة بالأمور والﺔوصول معاً، وذلك فيما إذا كان الحكم الظاهرِي مستفاداً من الأمورات التي تحتاج في اعتبارها إلى جعل.(1)

الأمر السادس:

إن المكلف إذا فقد الدليل الاجتهدِي على الحكم يرجع إلى الأصول العمليَّة، باعتبارها وظائف عمليَّة مجمعَة للمكلف الشاك، المثلي لغرض الخروج من الحيرة وعلاج حالة الشك ثم إن الأصول قسمان:

١ - شرعيَّة:

والشيء الذي نقل المجمع في مرحلة الشك والجهل بالواقع، وتتضمَّن وظائف عمليَّة كالبراءة الشرعِيَّة(2)، والاستصحاب،

(1) انظر: مطارات الأنظار، ص. 22، ومصطلحات الأصول، ص. 100، والأصول العامة، ص. 74.
(2) البلايا الشرعية: عبارة عن حكم الشارع بعده التكيف الفعلي أو حكمه بالإباحة والرخصة في فعل أو ترك ما شك في حكمها الواقعي.
والاحتياط، ومن هذا القبيل أصول الطهارة (1)، والصحة (2)، والجليدية (3).

2 - عقلية:

وهي ما يحكم بها العقل في مرحلة الشك، وفقدان الدليل والأصل الشرعي، وهي لا تتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، بل وظائف عقلية، كالبراءة العقلية (4) والتخدير، وال الاحتياط.

ولا يجري بحث الإجزاء في الأصول العقليّة؛ لأنّ المفروض أنها لا تتضمّن أحكاماً ظاهراً حتى يتصوّر فيها الإجزاء والاكتفائه بال牟اني به عن الواقع وغاية ما يتضمّن هو معيذرية المكلف وسقوط العقاب عنه.

وذلك لا يجري بحث الإجزاء في الاحتياط الشرعي: وهو عبارة عن حكم الشارع بلزوم إثيان ما احتمل وجوده وترك ما احتمل حرمته؛ (5) لأنّ المفروض في الاحتياط، هو الإثيان بجميع محتملات التكليف أو اجتنابها فلا يتصوّر فيه تفوية المصلحة.

وعلى هذا فما يجري فيه بحث الإجزاء من هذه الأصول هو خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط، كالبراءة الشرعية، والاستصحاب وأصول الطهارة والجليلة (6)، وهذا بالإضافة إلى جريانه في

(1) أصول الطهارة: وهي عبارة عن اعتبار الشيء طاهراً، وإجراء أحكامها عليه حتى تعلم نجاسه.

(2) أصول الصحة: وهي الحكم بصحة العمل الصادر من الغير، وترتيب آثاره عند الشك في ص حته وفساده.

(3) أصول الجليدية: وهي عبارة عن اعتبار الشيء حلالاً، وإجراء الأحكام عليه حتى تعلم حرته.

(4) وهي عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على فعل، أو ترك مشكوك الحكم عند عدم دليل عليه، ودليلها فائدة في البية العقاب بلا بثان وواصل من الشارع.

(5) مصطلحات الأصول، ص. 40، وانظر: الأصول العامة، ص. 495؛ مناهج الأحكام، ص. 242.

(6) انظر: أصول الفقه لللمظفر، ج. 2، ص. 255.

272
الأمر الواقعي الأولي، والثاني، والظاهري. إذا عرفت هذه الأمور، وعرفت أنَّ بحث الإجزاء يدخل في المباحث العقلية؛ لأنَّ حقيقته هو البحث عن ثبوت المُلزمة - عقلاً - بين الإتيان بالمأمور به وبين الاكتفاء به عن الأمر مطلقاً أي سواء كان واقعياً أم اضطراريًا، أم ظاهريًا، وبين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري وبين الاكتفاء به عن الأمر الواقعي. ثمّ إنّ البحث في هذه المسألة يقع في ثلاثة مقامات:

الأول:
في إجزاء المأمور به بكلّ أمر أي سواء أكان اختيارياً، أو اضطرارياً، أم ظاهريًا.

الثاني:
في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، عن المأمور به بالأمر اختياري.

الثالث:
في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي الأولي (الاختياري).

المقام الأول
في إجزاء المأتي به بكلّ أمر بالنسبة إلى ذلك الأمر.

لا خلاف بين أهل العلم في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء بمعنى حصول الامثال به عن أمره سواءً أكان اختيارياً، أم اضطراريًا، أم ظاهريًا؛ لأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو معتبر فيه من الإجزاء والشروط شرعاً وعقلانياً يفي بالغرض الداعي إلى الأمر به، فبقاُه بعد ذلك لا موجب له ولا مبرر.
والقول بالامتثال عقب الامتثال غير معقول؛ إذ بالامتثال الأول يسقط الأمر ضرورة فلا يبقى مجال للامتثال الثاني وإنما كان من باب التحصيل الحاصل.

نعم، لا يعد أن يقال أنه يجوز للمكلف الامتثال مرة أخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يلغي الامتثال الأول ويكتفي بالثاني.

ويؤيد هذا الادعاء ما ورد في الشريعة من روايات في باب إعادة من صلى فرادي الصلاة جماعة و (إن الله يختار أحدهما إليه) (1).

هذا خارج عن بحث الإجزاء، وعرف عند متأخرى الأصوليين باسم (تبدل الامتثال بالامتثال).

وهو على التحقق غير معقول أيضاً لأن الإيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشروطه علالة تامة لحصول الغرض المستلزم لسقوط الأمر الداعي إليه فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً.

وأما أفاد ظاهره صحة ذلك من روايات فحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر نذبي، وإنما أفاد أن الله يجعلها فريضة فيحمل على اعتبارها قضاء قال صاحب أجنود التقريرات: (إن الإيان بالمأمور به في الخارج لا يبتك عن ترتيب الغرض عليه الداعي إلى طله وإيجابه، وعليه فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً، وما دل على جواز إعادة الصلاة جماعة أو إماماً محمل على استحباب الإعادة في نفسها، والأمر يجعلها فريضة في بعض الروايات محمل على قصد القضاء بها كما صرح به في بعضها الآخر) (2).

وأما في التفسير الثاني للجزاء وهو (إسقاط القضاء) فقد وقع فيه الخلاف فذهب جميع الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أنه يقتضي الإجزاء،

(1) الكفاية، ج.1، ص.129، ومنهى الأصول، ج.1، ص.342.
(2) أجنود التقريرات، ج.1، ص.194 وانظر: أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.244/345.
ويستلزم إسقاط القضاء وذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار من المعزلة إلى أنه لا يستلزم(1).

قال القاضي عبد الجبار فيما نقل عنه: «لا يمنع عونا أن يأمر الحكيم ويقول إذا فعله اثبت، وأديت الواجب، ويلزم القضاء مع ذلك»(2).

والمستفاد من كلامه جواز تعلق الأمر بالقضاء(3) مع حصول الأداء، وتحقق الامتثال والحق ما ذهب إليه الأكثرون وذلك.

لأن الإياث بالأمر به على الوجه المطلوب أي على طبق الأمر مستجديا لكل ما هو معترف فيه من الشروط والإجراء بدون خلل ولا نقض.

يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة، فاستدراكها بعد ذلك بالقضاء لا وجه له ولا موجب، بل هو على التحقيق من باب تحصيل الحاصل.

قال الآمدي: «إذا كان الأمر به قد فعل على جهة الكمال والتمام، من غير نقص ولا خلل، فوجوب القضاء، استدراكاً لما قد حصل، تحصيل للحاصل، وهو محال(4) نعم، لا تمنع الامتثال ثانياً بأمر جديد، ولكن تسمية ذلك قضاء - على فرضه - تجوز - وهو خارج عن محل النزاع - لأن القضاء ما كان استدراكا لما فات من أصل الفعل أو

انظر: عدة الأصول، ج.1، ص 81، والأحكام للآمدي، ج.2، ص.26، وإرشاد الفحول، ص.105، والمصتفي، ج.2، ص.5.

الفصول، ص.116، وتقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج.1، ص.153.

قال في حاشية الباني على جمع الجوامع: ج.1، ص.383، فأعلم أن القضاء له معنى: استدراك ما فات من مصلحة الأداء، والاتهان يمثل ما وجب أولاً بطرق اللزوم، والأول للأصوليين والثاني للفقهاء».

الأحكام، ج.2، ص.26، وإرشاد المستصفى، ج.1، ص.5، وإرشاد الفحول، ص.105، وشرح جمع الجوامع، ج.1، ص.383.
وصفه والمفروض - هنا - أن المكلف قد أتى بالمطلوب مستوفياً لكافة قيوده وحدوده فلا وجه لتسمية ذلك قضاء، بل يستحيل - عقلًا - بقاء تعلق الأمر بالقضاء بعد حصول الامتثال على التماثل والكمال.

وعرفا أن الامتثال عقب الامتثال لم يقل به أحد ولا يمكن أن يقول به... لأنه غير معقول إذ بالامتثال الأول يسقط الأمر فلا مجال للامتثال ثانياً إلا إذا جوزنا المحال وهو وجود المعلول بلا علة وأما تبديل الامتثال بالامتثال على فرض القول به - فإنّه خارج عن بحثنا، ثم إنّه قد عرفت ما فيه.

احتِج القائلون بعدم الإجزاء بعدّة وجهه ضعيفة.

أوّلها: إنّ من أفسد حجّة مأمور بالمضي فيه، ومع ذلك فإنّه لا يقتضي الإجزاء بل يلزمه القضاء (1).

واجب عهله:

بعد تسليم أن الثانى قضاء - أنه ليس للمأتمى به وهو الحج الفاسد، بل للذي لم يأت به وهو الحج الصحيح، وأما وجوب اتمام الفاسد، فلا للي أمر بالحجج، بل بأمر آخر وهو مجزٍ عن هذا الأمر لوقوعه على وجهه، - بدليل أن الحجّ لا يقضي فاسداً - وغير مجزٍ عن الأمر بالحجج الصحيح لأنه لم يأت به على وجهه، والحاصل أن ههنا أمرين واقعين أمرًا بالحجج الصحيح لم يأت به على وجهه فوجب الإتيان به ثانياً.

وأمراً باتمام الفاسد قد أتى به على وجهه فأجزأ عن أمره، ولم يجزئ عن الأمر الأوّل (2).

(1) انظر: عدة الأصول، ج.1، ص.86 تهذيب الوصول، ص.30؛ مبادئ الوصول، ص.15؛ الفصول، ص.11؛ أصول الأحكام، ج.2، ص.27؛ إرشاد الفحول، ص.105؛ منهج الأحكام، ص.67؛ متهى الوصول، ص.71.

المصدر نفسه.

(2)
الثاني: إن من صلى وهو يظن أنه متطهر، ثم اكتشف له الخلاف يقينأ، فإن كان أمورًا بالصلاة مع الطهارة الواقعيّة فهو عاصمًا، أمّ بصلاتيه، وإن كان أمورًا بالصلاة حسب ظنه، فقد أتي بالأمور به على وجهه، ومع ذلك فإنه لا يقتضي الإجزاء بل يلزمه القضاء (1).

وأجيب عنه بمثل ما أجيب به عن الأول من أن الصلاة ثانياً بأمر آخر، أمّا الأمر بالصلاة مع ظن الطهارة فقد أتي به المكلف على وجهه فاجزا عن أمره، ولم يجزي عن الأمر الأول لأنه لم يؤت به على وجهه.

قال صاحب الفصول: إن الأمر بالصلاة هناك أمر ظاهري لا يقتضي العمل بحسب إلا الإجزاء الظاهري فإذا اكتشف الخلاف اكتشف عدم حصول الإجزاء والامتثال للأمر الواقعي فيترتب عليه أحكامه (2).

وسيأتي لهذا مزيد بيان في إجزاء الأمر الظاهري.

الثالث: الأمر مثل النهي في الطلب، والنهي لا يدل على الفساد بمجرده، فالأمر لا يدل على الإجزاء (3)، وأجيب عنه من وجهين:

1 - لا نسلم عدم دلالة النهي على الفساد، بل الزواج دلالته على فساد المنهي عنه، فالأمر يدل على الإجزاء لأنه ضده (4).

2 - على فرض التسليم صحّة ذلك، فإن المدعى هو الإتيان بالأمور به على طبق ما أمر به هو الذي يستلزم الإجزاء بمعنى إسقاط القضاء وليس الأمر وفرق بين الأمرين (5).

---

(1) انظر: عدة الأصول، ج.1، ص.68. تقديم الوصول، ص.30؛ مبادئ الوصول، ص.15؛ الفصول، ص.11؛ أصول الأحكام، ج.2، ص.27؛ إرشاد الفحول، ص.105؛ منهاج الأحكام، ص.67؛ متهى الوصول، ص.71.

(2) الفصول، ص.118.

(3) انظر: عدة الأصول، ج.1، ص.82، وسيأتي ببحث هذه المسألة بالتفصيل في البحث الخامس.

(4) انظر: المصدر نفسه.

(5) انظر: الأحكام للأمدي، ج.1، ص.22؛ وإرشاد الفحول، ص.105.
المقام الثاني
في إجزاء المأتمر به بالأمر الاضطراري
عن الأمر الواقعي (الاختياري)

وردت في الشريعة الإسلامية أوامر كثيرة تختص بحال الضرورة، وتعرّض امتثال الأوامر الواقعية أو بحال الحرج في امتثالها، كالأمر بالتيمم، والمسح على الجبيرة، وصلاة العجز عن القيام أو القعود وصلاة الفريق.

وعرّفت العلماء أجمعوا على أن الإتيان بالأمّور به أحد هذا الأوامر يجزئ عن أمره؛ لأن الإتيان بالمامور به بكل أمر يكون موجبًا لحصول الغرض من ذلك الأمر، فبقيائه بعد ذلك يكون بلا موجب وهو محال.

كما عرّفت أنّ قول بعض المتكلمين بعدم الإجزاء - بمعنى استقاط القضاء - ضعيف لا يعتد به.

وهنا وقع البحث في أن الإتيان بالمامور به بالأمر الاضطراري، هل يجزئ عن الإتيان بالمامور به بالأمر الواقعي الاختياري - بعد رفع الاضطرار، وعودة المكلف إلى حال الاختيار - في الوقت إعادة وفي خارج الوقت قضاء أم لا؟

انفق الفقهاء على الإجزاء مطلقًا أداءً وقضاء (1).

وأقول بعدم وجوب إعادة المأتم به في الوقت فيما إذا ارتفع العذر أثناءه - بعد القول بجوام البداد (2) - كما أقول بعدم وجوب القضاء فيما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت.

(1) انظر: أجود التقريرات، ج. 1، ص. 192؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 247.
(2) البداد - المبادرة إلى إتيان المأموم به في أول الوقت، فإن قلتًا بجوامه - هنا - فلا إعادة في الوقت فيما إذا زال العذر أثناءه، وإن قلتًا بعدم جوازيه وابتذر المكلف فواضح أن
إلا أن القول بعدم الإجزاء في المقام ممكن عقلاً، وذلك لأنه من الواضح أن المتأمّن به في حال الضرورة، أنقص منه في حال الاختيار والمدعى - هنا - هو كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل، في الوقت إعادة وفي خارجه فضاء.
وعليه، فالقول بعدم الإجزاء، وضرورة الإتيان بالمأمور به ثانياً تحصيلاً للكامل عند التمكّن من إتيانه يكون مقبولًا عقلاً.
بل قد يلزم العقل بذلك فيما إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يعني عن الكامل في تحصيلها.
قال صاحب التقريرات: «أنا الأمر الواقعي الاضطراري مثل الصلاة مع الطهارة الترابية...، ونحو ذلك، فالحقّ فيه الإجزاء مع إمكان عدمه بمعنى أن مقتضى القواعد الشرعية هو كفاية المتأمّن به في حال الضرورة عن الأمر الواقعي الاختياري بعد زوال الضرورة، إلا أنه لا دليل على امتثال طلب المأمور به ثانياً في حال الاختيار وبعدما زالت الضرورة تداركاً للفعل الواقع» (1).
ولكن ما الذي دفع الفقهاء للقول بالإجزاء، وإدّاع كفاية الإتيان بالناقص عن الكامل؟ لقد ذكر المحلّقون عدّة وجوه تصلح كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء أهمّها ثلاثة وهي:

1 - إن الأحكام الاضطراريّة إنما شرعت أصلاً للتخفيف والتوسعة على المكلفين في تحصيل مصالح التكليف الواقعيّة «يريد الله يعكَم يايشتر و لا يريد يعكَم يايشتر» (2) وليس من التخفيف والتوسعة أن يكلفهم عمله لا يجزئ بل يكون باطلاً، وإذا لم يبتد المكلف فلا يبقى مجال لزوال العذر حتى يتصور الأداء.

مطروح الأنظار، ص. 20.
سورة البقرة، الآية: 185.

=

279
الشرع الحكيم ثانياً بامتثال الأوامر الواقعية أداء وقضاءً.

2 - الظاهرة من إطلاق الأدلة كقوله تعالى: {فلَمْ يَتَّبِعِ آيَاتِنَا} وقوله (ص): "التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين" هو الإجزاء وعدم وجوهر الإعادة أو القضاء.

إذ لو كان الإتيان الأول غير مُعْجِزٍ وكان الإتيان به ثانياً مطلوباً لتَصِّ عليه الشرع الحكيم؛ حيث كان عند أمره بالواجب في مقام بيان تمام المطلوب.

ومن عدم بيانه تعالى يُفهم إجزاء المأتميّ به عن الإعادة والقضاء أو على الأقلّ يصبح المكلف في حالة شكّ في أصل التكليف، والمرجع حينئذ هو الأصل العُمَلِي وهو يقتضي براءة ذمة المكلف من لزوم الإتيان بالفعل ثانياً إعادةً وقضاءً.

3 - إنّ وجوهر القضاء إنما يتصوّر في حال صدق الفوت، ويمكن القول - هنا - بعدم صدقه لأنّ المفروض بقاء العذر طيلة وقت الأداء. وعليه، فلا طلب للكلام في الوقت - والمفروض أنّ المكلف قد أتى بالأمر به على وجه فلا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة.

وأما الأداء فيتصوّر فيما يجوز البدار به. فإذا أتى المكلف بالمأمور به في أوّل الوقت، ثم زال العذر قبل انتهائه، فجوزاً البدار يدلّ على كفاية الإضطرار عن الاختيار عند التمكّن من فعله.

أما إذا لم يتّبَع المكلف، أو قلنا بعدم جواز البدار فلا يتصوّر الأداء؛ لأنّ المفروض في المكلف أن ينتظر أمّا في تحصيل الكامل.

_____________________________

(1) انظر: أصول الفقه للمُظفَّر، ج. 2، ص.248.
(2) انظر: كفائة الأصول ج. 1، ص.130/ مصبيح الأصول، ج. 1، ص.259 أصول الفقه للمُظفَّر، ج. 2، ص.248.
(3) انظر: أصول الفقه للمُظفَّر، ج. 2، ص.494؛ مطامح الانتظار، ص. 21.
المقام الثالث
في إجزاء المأتي بالأمر الظاهري
عن الأمر الواقعي

تمهيد:
عرفنا فيما مضى أن الإتيان بالمأمور به على وجهه، يقتضي الإجزاء عن أمره، سواء أكان الأمر واعقاً أو اضطرارياً أو ظاهراً، كما عرفنا أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزٍ عن الأمر الواقعي. وهكذا يقول البحث، في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجعل عن الواقع؟ أي عن المأمور به بالأمر الواقعي، إعادة وقضاء، فيما إذا اكتشف الخلاف في الوقت أو في خارجه؟
ثم إن العمل على خلاف الواقع، قد يكون بالأمارة، وقد يكون بالأصل العملي. وكشف الخلاف؛ تارة يكون يقيناً، وأخرى يكون بحجة معربة، فهذه أربع صور:

ونظراً لاختلاف صورتين منها في الحكم؛ وهما صورتا العمل بمقتضى الأمارة، والأصل العملي فيما إذا اكتشف الخلاف بحجة معربة، فقد وقع البحث في هذا المقام في ثلاثة مسائل:

1- إجزاء المأتي به بمقتضى الأمارة مع اكتشاف الخلاف يقيناً.
2- إجزائه بمقتضى الأصل العملي مع اكتشاف الخلاف يقيناً.
3- إجزائه بمقتضى الأمارة والأصل مع اكتشاف الخلاف بحجة معربة.

المراجع:
المراد بالحكم الظاهري هنا - الحكم الثابت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى فيشمل الحكم الثابت بالأمرة والأصل العملي معاً، انظر: أصول الفقه للمؤذن، ج.2، ص.250، ومطرح الأنظار، ص.22.
السؤال الأول:

الإجراء في الأمارة مع اكتشاف الخلاف بقينًا

إنّ الإنسان بالToFront به بمقتضى الأمارة، تارة يتحقق في الأحكام،
كقيام الأمارة - عند المجتهد - على عدم وجوب قراءة «الفاتحة» في
الصلاة، أو على عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغنية، ثمّ اكتشف
له خلافهما على نحو اليقين.

وتارة يتحقق في الموضوعات، كقيام البيئة على طهارة بدن
المصلّي، أو ثوب، ثمّ اكتشف له خلافهما على نحو اليقين.

ثمّ إنّ المتّأخرّين اختلّفا في أنّ حجيّة الأمارة، هل هي بنحو
الطريقة»، أو بنحو «السبقية»؟ أي هل أنها طريق إلى الواقع أو سبب؟
فذهب إلى كلّ منهما جماعة. ومعنى كونها «طريقة»؛ أنها موجولة لتكون
طريقة موصولة إلى الواقع للكشف عنه؛ فإنّ أصابته تُنجز بها، وإنّ أخطته
فإنها معجزة للمكلف في خلافة الواقع. وحيثّ فليس في نفس العمل
بالأمارة، مصلحة يتّدارك بها مصلحة الواقع، فهي ليست أكثر من طريق
إليه.

ومعنى كونها «سبقية»؛ أنها تكون سبباً لحدود مصلحة، في مُؤدّاها
يتّدارك بها مصلحة الواقع في حال عدم إصابتها لها.

وحيثّ، فالعمل بالأمارة يّصعب من الشارع الحكيم، إنشاء حكم
ظاهري ثانوي، حسب ما أدّت إليه الأمارة.

(1) انظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.251.
(2) دراسات في الأصول (شرح على الكفاية)، ج.1، ص.328؛ وأصول الفقه للموظير،
ج.3، ص.273؛ والفتاية في شرح الكفاية، ج.1، ص.273/274؛ ومشاري البخاري،
ص.23، وفريد الأصول، الرسائل، ص.25.

282
ثم إن السببية فُسرت بمعانٍ ثلاثة:

1 - وينسب إلى جمهور الأشاعرة، ومُؤرّه: أنّه ليس للوقائع الظليّة التي لا نص فيها، حكم واقعي؛ بل حكم الله فيها، هو ما أدى إلى نظر المجتمد. وعلى هذا، فليس في الواقعة الظليّة حكماً؛ واقعي وظاهري، حتى نبحث عن إجراء الثاني عن الأول؛ بل هو حكم واحد، والمفروض أنّ المكلف قد أُدّى على وجهه (1).

2 - وينسب إلى المُعتَزلة، ومُؤرّه أنّ لله تعالى حکماً واقعياً، في كل واقعة لا نص فيها؛ والمجتمد قد يصب هذا الحكم فيكون منجزاً عليه؛ وقد يخطئه، حيثّ تَحدُث - على وفق ما أدى إليه رأيه - مِصلحة غالبّة على مصلحة الواقع، فينشيء الشارع الحكيم حکماً ظاهريّاً ثانوياً غير حکما الواقعي، حسب ما أُدّى إلى الأمارة. وعلى هذا أيضاً، لا مجال للقول بعدم الإجراي، ما دام المكلف قد أُدّى بالأمر به على وجهه (2).

3 - ويطلق عليه (المصلحة السلوكيّة): وقد نسب إلى بعض الإمامية، وعلى الخصوص الشيخ الأنصاري، ومُؤرّه أنّ لله في كل واقعة، حکماً معيناً واحداً، وأنّ قيام الأمارة والعمل، بموجبه لا يغير الواقعي، بل غاية أنّ العمل بالأمراء، فيه مصلحة قد تعود على المكلف، يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطايا. فمثلاً: لو صلى المكلف قصراً، لموجب قيام الأمارة، فأمّر لا

(1) انظر: مصابيح الأصول، ج.1، ص.275؛ وأجزاء التقريرات، ج.1، ص.197/202؛ وأصول الفقه المعتزليّ، ج.3، ص.49/41؛ منتدي الأصول، ج.1، ص.251؛ ومصطلحات الأصول، ص.81؛ ودراسات في الأصول العملية، ج.1، ص.66؛ ومصالح الأصول، ج.2، ص.95؛ الأصول العامة، ص.617؛ ومطالب الأنظار، ص.23؛ وفائد الأصول، الرسائل، ص.26/27.

(2) انظر: المصادق نفسها.
يخلو من; إذا أن يكشف له الخلاف في الوقت وبعد مضي وقت الفضيلة للصلاة، فما فات من مصلحة أول الوقت، تدرك بالعمل بموجب الأمارة، وأما مصلحة أصل الصلاة، فلم تفت فلا بد من الإعادة؛ وإذا أن يكشف الخلاف بعد خروج الوقت، فما فات من مصلحة الوقت، سدّ مسّد العامل بالأمارة، وأما مصلحة نفس الصلاة، فلم تفت، بل لا بد من قضائها ثانية؛ وإذا أن لا يكشف الخلاف إلى الأبد، وحينئذ فالعمل بالأمارة مُحقق لمصلحة الواقع الفائتة(1).

مذاهب العلماء في المسألة المشهور عند الإمامي هو القول بعدم الإجزاء، بل لقد ادعي إجماعهم عليه(2). لا فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، لأنه بعد أن يكشف الخطأ بقيباً، يدرك المكلف، أنه لم يكن قد امثل المأمور به واقعاً؛ ولم يكن قد أتى بشيء يسدّ مسّد ويفني عنه غاية ما هنالك يكون الأمر الواقعي، بعد الفحص والقياس غير مُتجرز عليه، وغير آثم بالعمل بخلافة مدة جهله. لا فرق في ذلك بين القول بالطريقة، والقول بالسببية؛ لأن السببية بالمعنى الأول والثاني، وإن كانت تستلزم الإجزاء، إلا أن القول بها يستلزم التصويب(3) المجمع على بطلانه عندهم(4)، وإذا السببية، بالمعنى الذي ذهب إليه بعض الإمامية،

(1) انظر: مصباح الأصول، ج.1، ص.275؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.197/202؛
وأصول الفقه للنظير، ج.3، ص.49/414؛ منتهي الأصول، ج.1، ص.251.
ومصطلحات الأصول، ص.81 ودراسات في الأصول العملية، ج.1، ص.66.
ومصباح الأصول، ج.2، ص.95 والأصول العامة، ص.617؛ ومدارح الأنظار،
ص.23 وفايرادات الأصول، الرسائل، ص.26/27.
(2) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.197، ومدارح الأنظار، ص.25.
(3) ذهب كثير من المسلمين إلى أن كل مجتهد في الأنظار التي لا نص فيها مصيب ثم
افتقروا فمنهم من قال إنه ليس لله في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين، بل حكمه= 284
فالمعروف من أنها نحو من التصويب المعتزلي، فإنها لا تقتضى الإجازة، كما وضحت سابقاً هذا بالنسبة إلى الأحكام، وأما بالنسبة إلى الموضوعات، فبالرغم من أن القول بالإجازة فيها، لا يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه، وذلك لأن التصويب لا يجري في الموضوعات، بل هو خاص في الأحكام; فإنهم ذهبوا إلى عدم الإجازة فيها، أيضاً كالأحكام؛ لأنه الظاهر من أدلةهم (1)، أن الأمة فيها قد أخذت على نحو الطريقي، كقاعدة اليد والصحة ونحوهما، فإن أصابت الواقع نجيز بها، وإن أخطأت فالأواقع على حاله، وغايتها أنها تكون معدرة للمكلف في حال الخطأ.

والمعروف، أن القول بعدم الإجازة بمعنى: «أساط القضاء»، هو المشهور عند المتكلمين أيضاً. قال: «القاضي عبد الجبار» فيما نقل عنه: لا يكون الامتثال دليل الإجازة بمعنى سقوط القضاء، وإلا فلو كان الامتثال مستلزمًا للإجازة، بمعنى سقوط القضاء، يلزم أن لا يعيد الصلاة، أو يلزم إذا علم الحدث، بعدما صلى بظنه الطهارة، واللازم باطل لأنه مأمور بالإعادة، وغير أئم، وإنما تثبت هذه الملاحظة؛ لأن

(1) أدلّة الموضوعات كثيرة وعمدت إليها البيئة - أي إخبار عدلين أكثر - ومنها إخبار العدل مع اليمين، وإخبار الشخص فيما لا يعرف إلا من قبله، والجبار المرأة في بعض الموارد.
المصلِّي، إما مأموم أن يصلّي بظهر الطهارة، أو بقينها، فإن كان الأول فلا إعادة عليه، لِإِيَانَّهُ بالمأموم به على وجهه، وإن كان الثاني لزم الأمَّم إذ لم يأت بالمأموم به على وجهه"(1).

والظهر أيضاً، أن القول بعدم الإجزاء، هو المشهور عند فقهاء أهل السنة والجماعة، وذلك لقول أكثرهم بوجوب قضاء صلاة ظان الطهارة، عند اكتشاف عدها، بل لقد ادعى اتفاقهم عليه(2).

ويبعد لي، أنّه قول جميع أهل العلم(3)؛ لأن المكلف بعد أن يكتشف يقينًا خطأ عمله، بموجب ظله، يدرك أنه لم يأت بالمأموم به على وجهه، بل يدرك أنه لم يتمثل الأمر أصلًا، وكل ما في الأمر أنه غير آثم؛ لأنّ قيام الأمارة عندنا، مُعَزِّزٌ له في مخالفة الواقع.

قال الغزالي في نقض الاجتهاد: "فإنّ قبل قد ذكرتم إنّ مخالف النصّ مصيب، إذا لم يقضِّرّ؛ لأنّ ذلك حكم الله تعالى عليه، بحسب حاله، فلم يتقض حكمه؟

قلنا نعم، هو مصيب بشرط دوام الجهل، كمن ظنّ أنه متطهر، فحكم الله عليه وجوب الصلاة. ولو علم أنه مُحَدِث، فحكم الله عليه تحرير الصلاة مع الحدث، لكن عند الجهل، الصلاة واجبة عليه، وجوباً حاصلًا ناجزاً، وهي حرام عليه بالقوية؛ أي هي بصدق أنّ تصير حراماً، لو علم أنه مُحَدِث، فحماً علم لزمه تدارك ما مضى، وكان ذلك صلاة، بشرط دوام الجهل")"(4).

(1) عن تيسير التحرير، ج. 2، ص. 238.
(2) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 235.
(3) لا فرق بين الأحكام والوضوعات، ولا بين القول بالتخطئة والقول بالتصوبر، لأنه بعد اكتشاف الخطأ يقينًا لا يبقى مجال للتصوبر.
(4) المستوفي، ج. 2، ص. 120.
 말씀 صاحب الفصول: «وبالجملة، فلا سبيل إلى جعل الامتثال للأمر الظاهري، موجباً للامتثال للأمر الواقعي، عند اختلاف المورد. إذ حصول الامتثال بأمر من غير الإتيان بمورده، غير معقول»(1).

المسألة الثانية

الإجراة في الأصول مع اكتشاف الخلاف يقيناً

عرفنا أن المكلف، إذا فقد الدليل على حكم الواقعة، وأصبح في حيرة وشك، لجأ إلى الأصول العملية؛ باعتبارها الوسيلة الوحيدة للخروج من الشك، وعلاج حالة الحيرة. وقلنا إن بحث الإجراة، لا يجري في الأصول العقلية، لعدم تضمنها لأحكام ظاهرة، حتى يتصور كفاة الإتيان بها عن الواقع.

كما، لا يجري بحث الإجراة في أصالة الاختيارات؛ لأن المفروض في الاختيارات هو الإتيان بجميع محتملات التكليف، فلا يتصور فيه ت Açицы المصلحة.

وعليه، فينحصر بحث الإجراة في خصوص الأصول الشرعية، عدا الاختيارات كالاستصحاب وأصالة الطهارة، والحلية.

فهل إذا أتى المكلف بعمل، بمقتضى هذه الأصول، ثم اكتشف له الخلاف يقيناً، يجزئ عمله عن الواقع؟ فمثلًا: إذا أحرز المكلف طهارة ثوبه، بقاعدة الطهارة، أو بالاستصحاب، وصل فيه، ثم اكتشف له أن الثوب لم يكن طاهراً في الواقع، فهل ما أتى به أولأ، يعتبر مجزأً عن الواقع، أم لا؟ بل لا بد من الإعادة في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

ذهب جمهور الشيعة، المتقدمين منهم والمتآخرين، إلى عدم

(1) الفصول، ص.118.
الإجراء مطلقاً في الأحكام والمواضيع (1)، وذلك لأن العمل بمقتضى الأصل، ليس إلا علاجاً وقتياً، لحالة الشك، ولا يتضمن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، أو تسدّ مسدّه، وتغني عنه، فعند اكتشاف الواقع يجب العمل به، ولا يجزئ عنه، ما أتي به أولًا (2).

وذهب بعض متأخرهم إلى الإجزاء، وأقروا بعدم وجوب الإعادة والقضاء، مع اكتشاف الخلاف في الوقت، أو في خارجه (3).

إلا أن ذلك خاص، فيما يجري في تنفيذ موضوع التكلف، وتحقيق متعلقه، كأصالة الطهارة، والجيلة، واستصحابها دون الأصول الجارية في الأحكام (4).

بيان ذلك:

أن موضوع التكلف وتعلقه - مثلاً - هو الصلاة، والطهارة شرط في تحقيقها لقوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا إذا قامتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، إلخ وقوله (ص) (لا صلاة إلا بطهور)، فالدليل صريح في أنه يشترط في الصلاة الطهارة، فلو أتي المكلف بها مجزئة من الطهارة، لم يسقط الأمر لفقدان الشرط، ويجيب عليه الإتيان بها ثانياً، في الوقت أداء، وفي خارجه قضاء.

فلو أحرز المكلف طهارة ثوبه، أو بدنه بقاعدة الطهارة، أو باستصحابها، وصل بمقتضى ذلك.

فإنّ أصالة الطهارة واستصحابها - هنا - مما يحقق الشرط ظاهراً،

---

(1) انظر: التقريرات، ج.1، ص.198؛ وأصول الفقه للمظهر، ج.2، ص.255، ومطروح الأنظار، ص.25؛ ومصباح الأصول، ج.1، ص.277؛ العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.268؛ ودراسات في أصول الفقه، ج.1، ص.326؛ متهي الأصول، ج.1، ص.254.
(2) انظر: المصادر نفسها.
في حالة الشك، والجهل فيكون حاكماً(1)، على دليل الشرط أو الجزء، وموعساً لداعته، وهذا يعني أنّ الظهارة المعتبرة في الصلاة، أعمّ من الواقعية والظاهرية، وعلى هذا ف عند اكتشاف الخلاف، لا ينكشف أنّ الصلاة كانت فقيدة لشترتها، بل الشرط وهو الظهارة، محقق فيها.

ثمّ إنّ اكتشاف الخلاف بعد ذلك، لا يكون موجباً لانكشف فقدان العمل، لشترته، بل يكون بالنسبة إليه، من قبل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، فلا يتصوّر عدم الإجراء، بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك.

قال صاحب العناية: فإنّ ما كان من الأمر الظاهرى، بلسان جعل الشرط أو الجزء في وعاء الشك والجهل، فهو مما يجزئ لا محالة كقاعدة الظهارة، أو الحليّة واستصحابها(2).

وقال صاحب الدراسات: (إنّ الأصول في الموارد التي يشك في طهارة الثوب، أو حليّة إجزائه حاكمة على دليلي الظهارة والحلية) بمعنى أنها تدل على أنّ الظهارة والحلية التي نشترته وتقيّد بهما الصلاة، أعمّ من الظهارة والحلية الواقعية. فإذا أتى بالصلاة في ثوب محكماً بالظهارة أو الحليّة، من جهة الأصل، يكون مجزئاً ومسقطاً للأمر، ولا يحتاج إلى الإعادة، إنّ كان كشف الخلاف في الوقت، ولا إلى القضاء إنّ كان في

(1) الحكومة هي أن يكون أحد الدلائل تالياً إلى الدليل الآخر بعضاً للمراد منه موضع أو مضيفاً له، ويطلق على الدليل الناظر اسم الحاكم، وعلى المنظور إليه اسم المحكوم.

(2) فمن القسم الأول: قوله: (لا صلاة إلا بظهارة)، وقوله: (كل مشكوك في ذلك ظاهر)، فإنه على كون المراد من الشروط في الدليل الأول هو الواقعية كان الثاني حاكماً على الأول لنزيله المشكوك منزلة الواقع في ترتيب الاحكام فيكون الثاني موضعاً لموضوع الأول ومن القسم الثاني - قوله (ص): (موضع عن أمي الحظا والسابن ومن واستكرهوا عليه، فل أكره إنسان على شرب الخمر) - مثلاً - فيكون هذا الحديث مضافاً ورفاعاً لموضوع دليل حرم الخمر. نظر: الأصول العامة، ص. 88؛ ومقدمة النص والاجتماع، ص. 49. ومسائلات الأصول ص.1، 101.

العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 269.
الخارج(1)، وقد ضعف المحققون هذا الرأي، لما يتزعم عليه من مفاسد.
إذ لو كان جعل الطهارة الظاهرة، موجباً لتعليم الشرط وتوسيع دائرةه، واقعاً بدعوته أن الحكم بالظهارة ظاهراً، يستلزم ثبوت أحكام الطهارة الواقعة، للظهارة الظاهرة، فلا وجه لتخصيص ذلك بشرطية الطهارة للصلاة، بل لا بد من الالتزام به في جميع الآثار الثابتة للظهارة الواقعة.
ولزم ذلك، الحكم بظهارة المغسل، بعده محكوم بظهاره ظاهراً، وبصحة الوضوء أو الغسل به، ولو اكتشف نجاسة ذلك الماء بعد ذلك.
ولا قال به من الفقهاء، بل لا يمكن لقائمه أن يتزعم بذلك. وكذلك يجب - قياساً - الالتزام بترتب جميع آثار الملكيّة الواقعيّة على الملكيّة المستصحبة، حتى مع اكتشاف الخلاف، ولا شك في فساد ذلك على فرض الظهار إليه(2) وعلى فالصحيح أن حكومة أثرة الأصول، كقاعدة الطهارة والحيية، حكومة ظاهرية (كلالأمرات) لا واقعيّة، والحاكم الظاهرة مما لا يوسع دائرة الشرط واقعاً، بل ظاهراً بمعنى أن أصالة الطهارة - مثلاً - لا تجعل شيئا في قبلك الظهارة الواقعيّة، تتسع به دائرتها حقيقة، غير أنها في ظرف الشك تقوم مقام الظهارة الواقعيّة، أما بعد اكتشاف الخلاف، فقد ظهر فقدان العمل لشرطه، فلا يتصور الإجزاء في الأصول مع اكتشاف الخلاف يقيناً.

_____________________________

(1) دراسات في أصول الفقه، (شرح الكفاية) ج.1، ص.327.
(2) فمثلاً لو كان زيد يملك داراً معينة، ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته لها، فأخذه بالإستصحاب ونقلنا ملكيتها بالبيع - مثلاً - إلى شخص آخر، ثم اكتشف لنا خلاف ذلك وظهر أن زيداً لم يكن يملكها فمقيض هذا الرأي نحكم بصحة البيع؛ لأن الانتصار أدناه التوسعة في الشرط وأثاث الملكيّة لزيد، ولا شك في فساد ذلك على فرض الالتزام به.
قال صاحب أجدود التقريرات: "إنّ الحكومة، لو كانت واقعية، فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطيّة، فلا بد وأنّ لا يحكم بتجارة الملاهي، لما هو محكوم بالظهارة، ظاهراً ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، ولا أظن أن يلتزم به أحد" (1).

وقال صاحب العناية موضحًا رأيه، هو لا رأي صاحب الكفاية "إنّ الحكومة الظاهريّة، سواء كانت ممّمّة أو مخصصة، مما لا تكاد تقضي الأجراء عن الواقع، إذا انكشف خلافه واتضح غيره، بخلاف الحكومة الواقعية التي توسّع دائرة الشرط أو الجزء، أو تضيقها حقيقة وواقعاً" (2).

المسألة الثالثة:

الإجزاء في الأمارات والأصول
مع انكشف الخلاف بحجّة معتبرة

إنّ العمل بمقتضى الأمارة، أو الأصل العملي، قد يتحقق في موضوعات الأحكام، كما إذا بني المصلّي على طهارة ثوبه، بالاستصحاب، أو بغير ذلك من الأصول المقرّرة، لتمييز الموضوعات، ثمّ قامت عندهي بحجة شرعية أخرى، على تجاسة ذلك الثوب.

وقد يتحقق في الأحكام تارة بالنسبة إلى المجتهد، وأخرى بالنسبة إلى المقلّد. أما بالنسبة إلى المجتهد - فكما إذا رأى - بواسطة أمارة ظنيّة من آية، أو رواية، أو أصل، ونحوها عدم وجوب السورة في الصلاة، أو صحة عقد النكاح بلا ولي، أو بغير اللغة العربية، ثمّ قامت عندها أمارة ظنيّة أخرى، أدّت إلى تبّذّل رأيه السابق.

(1) أجدود التقريرات، ج. 1، ص. 199.
(2) العناية في شرح الکفاية، ج. 1، ص. 271.

291
وتعرف هذه المسألة لدى المحققين والباحثين، بعناوين مختلفة إلا أن مضمونها واحد:
مثل: (نقض الاجتهاد) و(تبدل الاجتهاد) (تجدد الاجتهاد) و(تغير الاجتهاد) و(تبدل الرأي).
وأما بالنسبة إلى المقلد - فكما إذا رجع مجهده عن رأيه وبلغه ذلك، أو انتقل إلى تقليد مجهد آخر، يخالف الأول في الرأي، أو يبلغ درجة الاجتهاد، وإذا نظره إلى خلاف ما كان عليه أولاً، بما يوجب فساد أعماله السابقة.
وهذه المسألة كثيرة الفائدة في الفروع الفقهية، وقد اعتاد الأصوليون درجها ضمن مباحث (الاجتهاد والتقليد).
ونظراً لعلاقتها الوثيقة بمبحث (الإجزاء)، وخصوصاً بعد تطور مفاهيمه وتعدّد مصاديقه لدى كثير من متأخرين المستقبلين والمعاصرين.
فقد رأى أكثرهم درج هذه المسألة في مباحثه وهو الحق - ولذا تابعناهم، والله أعلم.
إذا عرفت ذلك، فاعلم إني بعد قيام الأمارة اللاحقة في الموارد المتقدمة، وأشباهاها، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة، غير المرتبطة بالوقائع السابقة، فمالاً: بعد قيام البيعة على نجاة الثوب المستحث للطهارة، لا بد من ترتيب آثار النجاسات عليه، من عدم جواز الصلاة فيه، ونحو ذلك.
وكذا، بعد قيام الأمارة المعتبرة على وجوب السورة في الصلاة، فلا بد من ترتيب آثارها، من عدم جواز الصلاة بدونها.
وكذا فيما إذا رجع المقلد عن تقليد المجهد، الذي لا يقول بوجوبها إلى تقليد من يقول به.
كما أنه لا إشكال في مضي الوقائع السابقة، التي لا يترتب عليها أثر في الزمان اللاحق.

وإذا الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل عارضة ما لو تبديل الرأي - اجتهاداً أو تقليداً - في وقت العبادة، وكان قد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو تبديل رأيه في خارج الوقت، وكان عمله مما يُفسح كالمصلحة.

ومثل - ما لم توفر - اجتهاداً أو تقليداً - بلا ولي، أو بعقد غير عربي، أو خالف زوجته في المرأة الثالثة، معتقداً أن الخلع فضح لا طلاق، ثم تغيير إجتهاده، بما يؤدي إلى فساد العقود السابقة، والزوجة لا تزال موجودة.

أما بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية، فالمشهور لدى العلماء، هو عدم الإجزاء فيها مثل - ما لو قامت بيتة شرعية على ملكية دار لزيد، ثم نقلت ملكيتها بناقل شرعي إلى عمرو، ثم اكتشف الخطأ بموجب حجة شرعية.

ومثل - ما لو قامت بيتة على أن هذا المائع ماء فتوضأ منه، ثم قامت بيئة أخرى على عدم مائيته، فالمشهور هو عدم الإجزاء في هذه الوقائع وأشباهاها، بل لم نجد أحداً قال بالإجزاء فيها، ولما رأى كثير من المحققين، إخراج الأماكن والأصول الجارية في الموضوعات الخارجية، عن محل الخلاف، لعدم معقولية الإجزاء فيها\(^1\).

قال صاحب التقريرات: «لا ريب أن الأحكام المتعلقة بتلك الموضوعات وضعية، أو تكليفية، إذن هي أحكام جعلية شرعية، فورها

---

(1) انظر: متهي الأصول، ج.1، ص.256؛ ومصالح الأصول، ج.1، ص.272؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.200.
ال着眼于 تلك الموضوعات فتكون مُنْوَطة بالاجتهاد الذي هو الطريق إليها، فإذا رأى ظهارة العصر العربي بالاجتهاد، فلا بد من إجراء حكمها عليه، وإذا بدأ له نجاسته فيجبر إجراء حكمها عليه في الوقائع السابقة أيضاً، وكذا لو بُنى على كفتاً قطع الحالوم في التجذية وعمل بها ثم بدأ له حرمة الذيحة المعهودة فلا بد من البناء على الحرمة والنجاسة من أول الأمرً.(1)

وقال صاحب أجدود التقريرات: «لا يبعد عدم الخلاف في عدم الإجراء بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية، كما إذا قامت بيتة على حصول الطهارة، لما كان متيقنت النجاسة، وبعد الوضع به، قامت بيتة أخرى على جرح شهود الطهارة»(2)، إلا أنه يلزم من قال من الإمام، كصاحب الكفاية بالإجراء، في الأصول الجارية في موضوعات التكليف كقاعدة الطهارة، وأصول الجليلة، واستصحابها مع اكتشاف الخلاف، يقينا بناء على أنها حاكمة على دليل الشرط أو الجزء الواقعي، أن يقول بالإجراء هنا من باب أولى.

وأما بالنسبة إلى الأحكام:

فهنا نزاع مهم لدى العلماء، ومن أهم موارده هو عدول المجتهد عن رأيه، نتيجة اكتشاف خطأه في الاستفادة من الحجة السابقة، أو لظهور حجة أقوى لديه - مثلًا - أو غير ذلك.

ثم إن مؤدى الاجتهاد الأول، إذا أن ينتمي إليه حكم حاكم أو لا، أما الأول - أي فيما لو حكم بمؤدى الاجتهاد الأول حاكم، ثم تغيّر اجتهاده.

(1) مطارات الأمطار، ص. 33.
(2) أجدود التقريرات، ج. 1، ص. 200.
فالظاهر اتفاق جميع فقهاء الإمامية، وأهل السنة على الإجزاء، وعدم نقض قضائه السابق، ما لم يخالف دليلاً قاطعاً.

لأن عدم الإجزاء، وجوز نقض القضاء، يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعية، وعدم الوثقوك بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها.

كما أنه ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده؟ لأنه يؤدي إلى نفس النتيجة السابقة. قال صاحب الفصول: ومن هذا الباب حكم الحاكم، والظاهر أن عدم انتقاضه بالرجوع موضع وقائع. وحكى صاحب التقريرات عن أحد أعلام متقذي الإمامية، قوله فين خالع زوجته في المرأة الثالثة، معتقداً أن الخلع فسخ لا طلاق، ثم تبديل اجتهاده واعتدت كونه طلاقاً، ما هذا لفظه: فإن كان قد حكم بصحة ذلك النكاف حاكم قبل تغيير اجتهاده، بقي النكاف على حاله، وإن لم يحكم به حاكم، لزمه منفهنقته اتفاقاً.

وقال الإمام الغزالي في المسألة نفسها: لو حكم بصحة النكاف حاكم، بعد أن خالع الزوج ثلاثاً، ثم تغيير اجتهاده، لم يفرق بين الزوجين، ولم ينقض اجتهاده السابق، بصحة النكاف لمصلحة الحكم. وقال الآمن في مسألة الزواج بلا ولي ما هذا نصه:

"فأما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر، أو لا يتصل، فإن كان الأولان..."
لم ين قض الإجتهاد السابق، نظراً إلى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته، وإن كان الثاني، لزمه مفارقة الزوجة، وإلا كان مستديماً لحل الاستمتاع لها، على خلاف معتقده، وهو خلاف الإجماع(1).

و قال الشيخ نقي الدين - من أعلام الحنابلة: «لا ين قض حكم حاكم في مسألة اجتهاد عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم» (2).

و قال الشوكاني: «إذا حكم المجتهد باجتهاده، فليس له أن ين قضه، إذا تغيير اجتهاده، وترجح ما يخالف الاجتهاد الأول؛ لأن ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعية، وهكذا ليس له أن ين قض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده، لأنه يؤدي إلى ذلك»(3).

و قال ابن الحاجب: «لا ين قض الحكم في الاجتهاديات منه، ولا من غيره باتفاق، للتسند فتقوت مصلحة نصب الحاكم، وين قض إذا خالف قاطعاً» (4).

و قال صاحب مسلم الشبوث: «لا ين قض الحكم في الاجتهاديات، إذا لم يخالف قاطعاً، وإنّا نقض النقض ويتسلل، فتقوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات» (5).

وعليه ينضح ضعف ما قبل من جواز نقض حكم القاضي في المسائل الإجتهادية؛ لأنّ حكم الشيء الواقعي، لا ينقض من جهة حكم القاضي وعدمه، فلا يجعل حكمه ما ليس بحلال حلالًا، وبالعكس (6).

__________________________
أصول الأحكام، ج. 3، ص. 158. (1)
شرح الكوكب المثير، ص. 404. (2)
ارشاد الفحول، ص. 263. (3)
مختصر ابن الحاجب، ص. 228. (4)
مسلم الشبوث، ج. 2، ص. 345. (5)
انظر: هدياً المسترشدين، ص. 473، وشرح جمع الجوامع، ج. 2، ص. 291. (6)

296
ونقول لصاحب هذا الرأي، بالإضافة إلى أنه مخالف لكافعة العلماء والعقلاء أيضاً، إن قيام الحجة الطبيعية اللاحقة لدى المكلف، لا يعيق الواقع الحقيقي، وبخطط الحجة السابقة باعتبار عدم مطابقتها للواقع، إذ كما يحتل مطابقة الثانية للواقع، يحتل مطابقة الأولى له، وغاية الأمر أن المجحد مكلف بالعمل بما غلب على ظله أنه الواقع في الواقع الجديدة، ولو قلتنا بجواز نقض حكمه أو حكم غيره، لامكن نقض الحكم بالنقض أيضاً، ونقض نقض النقض وهكذا فيلزم التسلسل، وهو ممتع عقلاً. نعم، إذا خالف الحاكم دليلاً فاعفاً من آية أو رواية - مثالاً - فالإجماع قائم على نقضه وعدم الاعتداد بهحكمه.

وعليه تكون هذه المسألة خارجة عن النزاع الآتي، كالموضوعات الخارجية أيضاً.

وأما الثاني: أي فيما لو لم ينضم إلى مؤدئ الاجتهاد الأول حكم حاكم. فقد وقع فيه خلاف شديد بين العلماء. فذهب جمهور أهل السنة إلى الإجراء بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وإلى عدم الإجراء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، المرتبطة بالأعمال السابقة.

ففي مثال - عقد الزواج بلا ولي، أو تغيير اللغة العربية، أو في صورة المخلع في المرة الثالثة ..، مثلآً - يعتبر صحيحًا ومجزأً حتى تبديل اجتهاده أو اجتهاد مقلده، وعندنا يلزم التنظيم من جهته، إن لم يحكم بهحكمه حاكم كما مر، لأن تغيير اجتهاده، إنما حصول نتيجة تبديل الحجة عليه، أو إذا شئت فقل: إن تغير اجتهاده، إنما حصل نتيجة التبديل في مرتبة الحجة فقط، فأهل السنة لا يقولون بترتب آثار الحجة السابقة على الأعمال اللاحقة، وفي الوقت نفسه، لا يقولون ببطلان الأعمال السابقة.

(1) انظر: شرح جميع الجوامع، ج.2، ص. 391.391.391
المترتبة على الحجة الأولى لا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات.

فمن تبديل اجتماعه أثناء الصلاة - مثلًا - كم آدآ نظره إلى جهة القبلة، وأثناء الصلاة تبديل رآه، عمل بالاجتهد الجدید من حينة، ويعتبر الجزء المؤدى من الصلاة صحيحاً، ومجزئاً فلا يلزم الاستناف.

قال ابن الهيثم: "ولو تغيير اجتهد في أثناء الصلاة عمل في الباقى به أي باجتهده الثاني"(1).

والأصل في ذلك أن تغيير الاجتهد، وقيام حجة أخرى على خلاف الحجة السابقة، ليس إلا نظير النسخ، فإنه بوصول الحجة الثانية يتقضي زمن العمل بالحجة الأولى، ولكنها إلى زمن وصول الحجة الثانية كانت حجة معترفة، فالعمل بموجها، وترتب آخرها على الوقائع السابقة، لا شك في أنه يكون صحيحاً ومجزئاً.

قال ابن الهيثم: "والأصل في مسألة تغيير اجتهد المجتمد، أن تغييره كحد ذات النسخ يعمل به في المستقبل، والحاصل من عمله على الاجتهد الأول ثابت مستمر على الصحة"(2).

وذهب كثير من الإمامي إلى الإجزاء، وعدم لزوم الإعادة أو القضاء، وإلى ترتب آخر الاحضرة السابقة على الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، وقد نسب بعضه إلى ظاهر المذهب(3)، بل ادعى قيام الإجماع عليه(4).

وذهب آخرون، وعليه أكثر المعاصرین إلى عدم الإجزاء، فلا بدّ

(1) (2) نيسير التحیر، ج.1، ص.362.
(3) (4) أنظر: هدایة المسترشدين، ص.473، ومطارات الأنظار، ص.28، والفصول، ص.470، وأجود التفریرات، ج.1، ص.262، وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.257، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.257.

298
من الإعادة أو القضاء، وعدم ترتيب آثار الحجة الأولى على الوقائع
اللائحة المرتبطة بالوقائع السابقة (1).

أدلة القائلين بالإجازة

استدل القائلون بالإجازة بعدة أدلّة

أولها: لو لم نقل بالإجازة في موارد الأوامر الشرعية الظاهرة، للزم العصر والحرج، وهما منفيان شرعاً.

بيان الملازمة:

إنّ المكلف قد يتفق له العمل عبادة أو معاملة - باتباعه أو اجتهاد مقلّده - مدة طويلة قبل أن يتغير اجتهاده، أو اجتهاد مقلّده.

كمن يرى جواز العقد بالفارسية - مثلًا - وعدم وجوب السورة، وعدم وجوب الجمع، وعمل بتلك الوقائع وأمثالها، فأشترى عقارات كثيرة بعد عقد فارسي، وصلّى بلا سورة، أو ظهراً بدل الجمع، مدة طويلة من الزمن.

ثم بدأ له فساد العقود ووجوب السورة، والجمع إلى غير ذلك، فلو لم نقل بالإجازة بالنسبة إلى تلك الأعمال من عبادات ومعاملات، بل قلنا نجب عليه الإعادة والقضاء، وترتيب آثار البطلان على المعاملات في تلك المدة الطويلة، للزم العصر الشديد، والحرج الأكيد، ونفيهما موضوع اتفاق (2).

وأجيب عنه من وجهين:

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 473، وممارح الأنظار، ص. 28، والفصول، ص. 407، وأجود التغريبات، ج.1، ص. 206، وأصول الفقه للمنذر، ج.2، ص. 257، ومنتهى الأصول ج.1، ص. 257.

(2) انظر: ممارح الأنظار، ص. 30؛ ومنتهى الأصول، ج.1، ص. 259.
1 - بالنقض، فيما لو اكتشف الخلاف يقيناً، فإنّه يجب عليه نقض الآثار السابقة قطعاً، فلو وقع الأعمال السابقة على وجه النسائ تلك المدة الطويلة، ثمّ تذكّر، فإنه يجب عليه العمل بموجب علمه، ونقض الأحكام التي رتبها على المنسي فيه حال النسائ.

فمثلاً، لو تعاقد باللغة الفارسية، ثمّ تغيّر اجتهاده، بما يؤدي إلى فساد الأول واستمرت حيازته للمعقود عليه، أو استمتاعه به بسبب نسباته، فساد ذلك العقد مدة من الزمن ثمّ وجدته، أو تذكره فإنه يجب عليه ترتيب آثار البطلان على العمل السابق، بعد اكتشاف مخالفيه للواقع يقينًا.

2 - إنّ مفاد دليل نفي الخرج ليس إلاّ رفع الحكم المجمع من قبل الشارع، والمندرج تحت عنوان الحرج، وعلوّم أنّ هذا يختلف بالنسبة إلى الأحكام، وإلى الأشخاص، إذ الحرج قد يكون شخصياً فيدور سقوت الحكم مدار ثبوتًا.

وقد يكون نوعياً، كان يكون داعياً للشارع، إلى تشريع حكم كلي، ولو بالنسبة إلى غالب الأشخاص كحق الشفعة، فلا يكون سقوته دائمًا مدار ثبوت في شخص الواقعة، بل يحتاج في مرحلة الإثبات إلى الدليل نفيًا وإثباتًا.

وعليه فإنّ أريد من لزوم الحرج لزومه في شخص، بعض الوقائع لبعض الأشخاص، فذلك لا يقضي بالإجزاء في جميع الموارد.

إنّ أريد منه الخرج النوعي، فلا نمنع إمكان ثبوت، لكن الإشكال إنّما هو في مقام الإثبات، دون مقام الثبوت بالنسبة إلى الحكم الشرعي.

(1) انظر: مطрав الأنظار، ص. 30؛ متهي الأصول، ج. 1، ص. 259.
(2) انظر: متهي الأصول، ج. 1، ص. 259؛ وأجود التقارير، ج. 1، ص. 204؛ ومطراح الأنظار، ص. 30.

300
الدليل الثاني:

ما ادعاه صاحب الفصول من أنَّ الواقعة الواحدة لا تنحَّل
اجتهادين، فإذا اجتهد في واقعة واستنبط حكمها، لا يبقى مجال
للاجتهد الثاني (1).

وأجيب عنه: بعد معقولية هذا الاستدلال، وذلك لأنه إن أنّ أراد أن
الواقعة لا تتحمل اجتهادين من شخص واحد في واحد زمان فهو مسلم،
لكنه أتى عن محل البحث، لأن كلما هنا في تبديل رأي المجتهد،
ولا شك أنَّ الرأي الأول يكون في زمان، والرأي الثاني يكون في زمان
آخر. وإن أراد أنها لا تتحمل اجتهادين في زمانين، فهو واضح
البطلان (2).

الدليل الثالث:

ما مر في وجهة نظر فقهاء أهل السنة، من أن تبديل رأي المجتهد،
ليس إلاَّ نظر النسخ، إلا أن أهل السنة لا يستحبون آثار الحجة
الأولى المرتبة على الوقائع السابقة، بعد وصول الحجة الثانية فلا
يجوزون بقاء الاستمتاع في المعقود عليها بلا ولي، أو غير اللغة العربيّة
- مثلًا - قال صاحب الفصول: "وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في
الفوتي حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه
وبقاء آثار موارده المتقدمة، فلو بني على عدم جزئيّة شيء للعبادة أو عدم
شرطه، فأتى بها على الوجه الذي بني عليه، ثم رجع بني على صحة ما
أتى به، حتى أنها لو كانت صلاة، وبنى فيها على عدم وجب السورة،
ثم رجع بعد تجاوز المحل، بني على صحتها من جهة ذلك ..، وكذلك
القول في بقية مباحث العبادات، ومسائل العقود، فلو عقد بصيغة يرى.

(1) انظر: الفصول، ص.407.
(2) المصادر نفسها.
وجهة نظر القائلين بعدم الإجراء

أما من يقول من الإماميّة بعدم الإجراة، ووجوب الإعادة والقضاء في العبادات وترتيب آثار البطلان على المعاملات السابقة، من أول الأمر.

فقد قالوا: إنّ من يقول بالإجراة، يذهب إلى أنّ المكلف لا يلزم في الزمان اللاحق، إلاّ العمل على طبق الحجة الثانية، وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة معتربة في حينها.

ويرد عليه: أنّ التبديل الذي حصل له إذا أن يدعي أنه تبديل في الحكم الواقعي، أو في الحجة عليه، أمّا التبديل في الحكم الواقعي، فلا إشكال في بطلانه، لأنه يستلزم التصويب – المجمع على بطلانه – وأمّا التبديل في الحجة: فإنّ أراد أن الحجة الأولى، هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الإجراة بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، وآثار الأعمال السابقة.

(1) الفصول، ص. 407.
 وإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة مطلقة حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، وآثار الأعمال السابقة"(1).

كما أدعاه بعضهم، من أن الحجة الأولى كالحجة الثانية، فلا وجه لترجيح الثانية على الأولى لأن المفروض أن كل شيءما ظنِّيَن، فلا يعلم بمطابقة إحداها لواقع دون الآخر(2)، فالدعو بطال.

لأنه بوصول الحجة الثانية، يدرك المجتهد أن الحجة السابقة، لم تكن حجة مطلقة(3).

الترجيح:

والحق ما ذهب إليه فقهاء أهل السنة من القول بالإجزاء في الوقائع السابقة، وعدم ترتيب آثارها على الوقائع اللاحقة المرتبطة بها.

لأن كل من الجهادين حجة في زمانه، وبالنظر إلى وقته فقط، فقد اتضح لنا أن الحجة لا معنى للعمل على طبق الحجة الأولى، وترتيب آثارها في زمان الحجة الثانية.

لقد اتضح لنا أن الحجة لا معنى لبطلان الأعمال الواقعة في زمان الحجة الأولى بالحجة الثانية.

وختماً لهذا البحث أقول:

الحق أن القول بالإجزاء، وعدمه في مبحث تغيير الجهاد، فرع القول بالتخطئة والتصوب، أو القول بالطريقية والسببية.

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.257؛ وانظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.202؛

(2) منتهى الأصول، ج.1، ص.260.

(3) انظر: مطارات الأنظار، ص.30؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.202.

(4) أجود التقريرات، ج.1، ص.202. وأصول الفقه المظفر، ج.2، ص.257؛ متهى الأصول، ج.1، ص.258.
فمن يقول بالتصويب، يلزم أنه يقول بالإجراء في المأتي به أولاً، بموجب الحجة الأولى؛ لأن مؤدها هو حكم الله تعالى، الذي تعبدنا به. وبوصول الحجة الثانية، يجب رفع اليد عن الحجة الأولى، ونقض أحكامها، وعدم استصحاب آثارها على الأعمال اللاحقة نظر النّشخ، سواء سواء.

وأما من يقول بالتصويب، وأن حجة الأمور والأصول قد أخذت على نحو الطريقي لا السّبب، فيلزم أنه يقول بعدم الإجراة قطعاً، ونقض الأحكام الناشئة، عن الحجة الأولى من أول الأمر؛ لأنه بوصول الحجة الثانية، يضحّى له أن ما ظنه حجة وطريقاً إلى الواقع، لم يكن كذلك وبعبارة أخرى، إن ما تخيّله دليلاً وحجة، لم يكن في الواقع، لا دليلاً ولا حجة.

ولمّا كان المشهور عند الإماميّة هو القول بالتخطئة، يلزم أن يقولوا بعد الإجراة، ووجوب الإعادة والقضاء في العبادات، وترتيب آثار البطلان في المعاملات والعقود في المأتي بها على طبق ما تخيّله دليلاً وحجة أولاً، عند وصول ما ظنه حجة وطريقاً إلى الواقع ثانياً.

ولذا نشك في قول من ادعى الإجماع منهم على الإجراة، لمخالفة لمبادئ وأصول المذهب الإمامي.

قال المحقق الخلقي: «والحاصل أنّه بناء على أصول الإماميّة، إذا فرضنا استنباط حكم من مقدمات، كلها كانت حجة شرعيّة، ومع ذلك ظهر بعد ذلك، خلاف الاستنباط الأوّل من دليل أقوى، فلا محيسن عن القول بعدم الإجراة في موردته، لأنّ ما كان حجة حدوثاً من قبل الشارع، فهو إنما ينفع في ترتيب الآثار عليه، بقاء فيما إذا كان باقياً على الحجيّة أيضاً، بعدم خلافه».(1)

______________________________
(1) أجرود التقريرات، ج.1، ص. 203.  

304.
نعم، من يقول من الإماميّة بالتصويب المعتزلي (أي بالسبيّة بمعناها الثاني) يلزم القول بالإعطاء ولكن هذهما ليستا أكثرية، ولا كثرة. حتى تصح نسبة الإجماع إليهم، إلاّ على رأي من يسَّمِي إجماع القلّة إجماعاً (1).

لا يشترط جمهور الإماميّة في الإجماع اتفاق جميع فقهاء العصر، كما هو الشّان عند أهل السنة والجماعة، بل يكثرون باتفاق البعض؛ وذلك لأنّ منّا حجة الإجماع عندهم ليس عصمة الأمة كما هو الشّان عند أهل السنة أيضاً. بل من جهة كونه كاشفاً عن قول المعصوم، وعليه فاتفاق الاثنين والثلاثة يعدّ إجماعاً عند الإمامية، إذا كشف عن إراده المعصوم.

انظر: المعتبر، ص. 6، وأصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 106. والحقيقة أنّ تسميّ ذلك إجماعاً مساحة ظاهرة - كما يقول المظفر - بل هو على التحقيق هذين بينّا؟ لأنّ الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع علماء العصر على حكم شرعي.
المبحث الثاني

في مقدمة الواجب
ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالواجب أو لا؟
المبحث الثاني

في مقدمة الواجب

وينبغي لتنقيح البحث، وتحرير محل النزاع في هذه المسألة، بيان عدد أمور.

الأمر الأول:

في أن مقدمة الواجب، هل هي من المسائل الفقهية، أو من المسائل الأصولية؟ وعلى تقدير كونها مسألة أصولية، فهل هي من مباحث الألفاظ، أو من مبادئ الأحكام، أو من المسائل العقلية؟

والحق أنها مسألة أصولية عقلية.

أما كونها أصولية، فلان المبحوث عنه هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء، ووجوب مقدماته، فيرتب على ذلك وجوب المقدّمة شرعاً، فحين علمنا بوجوب الشيء، وحكم العقل بالملازمة نستنتج وجوب مقدمات ذلك الشيء شرعاً.

وهذا هو الشأن في المسألة الأصولية من كونها ممّهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، أو من كونها يصح وقوعها كبرى في قياس.

يُستثبط منه الحكم الشرعي الفرعي الكلي.
أما كونها عقلية:

فإن المبحوث عنه، حكم العقل بالملازمة - كما مر - بين وجوب الشيء، ووجوب مقدّماته، بحيث إذا وجب شيء شرعاً سواء كان وجوبه مذولاً لفظياً أو غير ذلك، من عقل أو إجماع - فهل يحكم العقل بوجوب مقدّماته شرعاً أيضاً، لما يرى بين وجوبيهما، من التلازم أو لا؟

توضيح ذلك:

إن كل عاقل يدرك إدراكاً، إنه إذا وجب عليه شيء، وكان حصول ذلك الشيء يتوقف على مقدّمات، إنه لا بد له من تحصيل تلك المقدّمات، ليتوصل بها إلى فعل ذلك الشيء الواجب.

وهذا الأمر بهذا المقدار، ليس موضعا للشك والنزاع - كما يقول الشيخ المظفر - وإنما الذي وقع فيه الشك وصار موضعا للنزاع بين الأصوليين، هو هل يستكشف من هذا الحكم العقلي، وهو ضرورة حصول ما لا يتم الواجب إلا به، الحكم الشرعي بوجوبه أيضاً أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل يستكشف من هذه اللا بديئة العقلية للمقدّمة، التي لا يتم الواجب إلا بها اللا بديهة الشرعية أيضاً أو لا؟ يعني (إن الواجب هل يلزم عقلاً، من وجوبي الشرعي، وجوب مقدمته شرعاً؟ و بهذا البيان يضح لنا أن المبحوث عنه - هنا - هو ثبوت الملازمة بين حكم العقل، وحكم الشرع، أو عدم ثبوتها.

ويتضح لنا أيضاً، مرجوحة رأي من ذهب، إلى أن مقدّمة الواجب مسألة فقهية، بناءً على أن جهة فقهية، وهي البحث عن نفس وجوب المقدّمة، كما هو ظاهر عبارات المتقدّمين، وأن الواجب أحد الأحكام الخمسة، التي يبحث عنها في علم الفقه(1).

(1) انظر: أجود التقريرات، ج.11، ص.213؛ ومصابيح الأصول، ج.1، ص.273; ص.290; و منتهى الأصول، ج.1، ص.1.1.
ولكن بعد أن أتضح لنا، أن المباحث عنه هنا، إنهما هو شيء الملازمة بين طلب شيء، وطلب مقدّماته، سواء كان الطلب وجوبيًا أو ندبيًا، والظاهر أنهم إنما خصوا الواجب بالذكر، فلأجل الاهتمام بشأنه، كما يقول المحقق الحكّوي ، لا من جهة اختصاص التزام به، ولذا مال البعض إلى التعبير عن هذه المسألة بقوله: "ما لا يتم المأمور إلاّ به يكون مأموراً به" وّعلّه عزوته عن الصيغة المشهورة، وهي: "ما لا يتم الواجب إلاّ به، فهو واجب" بأن العبارة الأولى أشقل، من حيث إن الأمر قد يكون للندب فتكون مقدّمته مندوبة، وربما كانت واجبة كالشرط في صلاة التطوع(1) وعليه، فلا وجه لدخول المسألة في المباحث الفقهية، بل هي على التحقّق، مسألة أصولية تقع نتيجةها في طريق استنباط الأحكام الشرعية، كما هو الشأن في المسألة الأصولية(2).

قال صاحب التقريرات: "ربما يتوهم دخول المسألة في المسائل الفرعية، لرجوع البحث عن التوارض اللاحق، لفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، كما في البحث عن واجب الصلاة والزكاة، ونحوهما، فتكون من المسائل الفرعية. ولكن ليس على ما يتوب، إذ مرجع البحث فيها، إلى أن العقل هل يحكم بوجوب المقدّمة، وعند وجوه ذبها، أو لا؟ مرجع البحث فيها، إلى البحث عن تحقيق الملازمة بين الإرادة الجاذبة المتعلقة بشيء، وبين إرادة مقدّماته. وذلك كما ترى ليس بحثًا عن فعل المكلف، بل هو بحث عن اقتضاء نفس التكليف والطلب، وإن استلزم العلم بها العلم بكيفية عمل المكلف، من حيث وجوه الإتيان به وإباحته، كما هو الشأن في جميع المسائل الأصولية(3).

1) انظر: أجود التقريرات، ج.11، ص.213؛ ومصيب الأصول، ج.1، ص.290؛ ومنتهى الأصول، ج.1، ص.273.
2) شرح الكوكب المثير، ص.112.
3) مطروح الأنظار ص.37.
كما يتضح لنا: أيضاً مرجوحيّة رأي من ذهب إلى ؛ أن مقدمة الواجب مسألة لفظية، لا عقلية كصاحب المعاليم، ومن ناحا نحوه؛ لأنه ليس المبحوث عنه هو دلالة الأمر بالشيء على وجب مقدمته حتى تكون المسألة لفظية، ومن مباحث الأوامر بالذات، كما هو ظاهر كلامه من استدلاله على نفي وجوبها بانتفاض الدلالات الثلاث: المطابقة، والتنضمن، والالتزام(1). ومن ذكره له في مباحث الألفاظ(2). لوضوح أن المبحوث عنه هو ثبوت المُلاحظة بين وجب الشيء ووجوب مقدّماته، أو عدم ثبوتها – كما عرفنا – وبه قال أكثر

(1) إن دلالة اللفظ على المعنى تحصر في ثلاثة أوجه مبتدية:

1- المطابقة: كدلالة لفظ الإنسان على تأم مصاه.
2- التنضمن: كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده، أو الناطق وحده.
3- الالتزام: كدلالة لفظ الذواة على الفلم، والصف على المحاط، والإنسان على قابل

(2) ص. 564

ثم إنه اللزوم قسمان: ذهني كدلالة العمى على البصر، وخارجي كدلالة الزنجية على السواء والمعتبر في الدلالة الالزامية هو اللزوم الذهني وهو قسمان: بين وغير بين، والبين قسمان: بين بالمعنى العام: وهو الذي يحتاج الذهن في الجزم بالملاحظة إلى استحضار اللزوم والملزوم والنفسية بينهما مثل: الثلاثة نصف الأربعة أو ربع الثمانية فإن الذهن لا تصور الثلاثة وقد يغلق عنا نصف الأربعة، وربما الثمانية ولكن إذا تصور أيضاً الثمانية تصور النسبة بينهما فجز الذي رحها، وكذا لا تصور الأربعة والنسبة بينهما جزم أنها نصفها، ومن هذا القسم دلالة ووجب الشيء على وجب مقدمات، فالنقي بعد تصور ووجب ذي المقدمة ومعنى المقدمة ولا بدّية الاتفاق بها لتحصل ذهباً يقطع بلزوم الثاني للنقي وعدم انيكاكته عن دومن حاجة إلى توسط شيء آخر.

وبين بالمعنى الأخصر: وهو الذي لا يحتاج فيه الذهن إلى ذلك بل يلزم من استحضار المزوم في الذهن استحضار اللزوم بلا حاجة إلى توسط شيء آخر.

وغير البين: وهو الذي لا يكفي فيه استحضار اللزوم والملزوم والنفسية بينهما للجزم بالملاحظة، بل لا بد من إقامة دليل عليه، انظر: المستوصفي، ج. 1، ص. 20، ومعيار العلم، هامش، ص. 46، والمنطق للمظفر، ج. 1، ص. 99، وأصول الفقه، ج. 1، ص. 79، ج. 2، ص. 260، والقانونين، ص. 43، وتمييز التحرير، ج. 1، ص. 81.

(2) انظر: المعالم، ص. 61، والكتبه، ج. 1، ص. 139.
المتأثرين، وجميع المعاصرين من محققي الإمامية «وهو الحق»(1).

قال صاحب الحاشية محمد تغي: «هذه المسألة، إنما ترتبط بالأوامر من جهة مدملها، الذي هو الواجب فلا اختصاص لها بالأوامر»(2).

وقال صاحب العناية: «ليس الكلام في دلالة الأمر بالشيء على وجوه مقدمة، كما يظهر من صاحب المعلّم - رهـ - كي تكون المسألة لفظية»(3).

نعم، قد يكون مع من أدخل هذه المسألة في مباحث الألفاظ بعض الحق، فيما إذا كان يرى، أن اللمزومة فيها بيئة بالمعنى الأخص، ولكن الحق، أن الممزومة في مقدمة الواجب بيئة بالمعنى الأعم(4).

وعليه، فلا وجه لاعتبارها مسألة لفظية.

كما ينضح لنا أيضاً، مرجوحي رأي من قال، الترتيب الطبيعي يقضي بأن تكون مقدمة الواجب، ملحقة بالمسائل المذكورة في المبادئ الأحكامية(5) كـما صنع الكثير من المتقدمين من الإمامية، وأهل السنة

(1) انظر: العناية، ج.1، ص. 281، ومنتهى الأصول، ج.1، ص. 274، ومصابيح الأصول، ج.1، ص. 291.
(2) هدأة المسترشدين، ص. 180.
(3) العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص. 281.
(4) انظر: أصول الفقه للمفطر، ج.2، ص. 260، والقوانين، ص. 43.
(5) المراد بالمبادئ الأحكامية: هو معرفة حالات الأحكام الشرعية من تقسيمها إلى الوضعية والتكليفية وأن الأحكام الوضعية هي من توأمة من التكليفية أو مستقلة في الجمل وغير ذلك من حالاتها وعوارضها.

قال صاحب العناية، ج.1، ص. 5: «المبادئ الأحكامية هي المسائل الباحثة عن حقيقة الحكم وثوابه أو عن حاله وعوارضه»، وقال صاحب أقوال المبادئ، ج.1، ص. 8: وهي التي يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها استقلالية أو انتزاعية ومن حيث اشترائها بشروط عقلية وغير ذلك.

313
وقالوا، إنّ من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعي، وتقسيمته إلى الوضعية والتكييف، وتنويه إلى الأنواع الخمسة المعروفة؛ تحقيق لوازمه من حيث إنّ الواجب المتعلق بشيء، يستلزم وجب مقدّماته(1).
والحق أنّه نظرًا صائب، ورأي سديد، فلنّ لم تكن فيها جهة أصولية عقليةٌ راجحة، ولو لم يكن المتأخرون والمعاصرون، قد ميزوا الملازمات العقلية، وأكردواها في قسم مستقل بها، لكان من الترتيب الطبيعي حقٌّ، أن تكون مقدّمة الواجب ملحة، بالمسائل المذكورة في المبادئ الأحكاميّة.

الأمر الثاني:

ينبغي لتوضيح وجب المقدمة المقدمة الذي هو محل النزاع الإشارة إلى بعض تقييمات الواجب.

إنّ للواجب أقسامًا عديدة باعتبارٍ مختلف، والذي يعبّينا منها هذا، أربعة أقسام.

1 - الواجب النفسي والنفسي.
2 - الواجب الأصلي والتقييد.
3 - الواجب المعيّن والتوثيق.
4 - الواجب المطلق والمطلوب.

أولاً - الواجب النفسي والنفسي:

الواجب النفسي: هو «ما وجب لنفسه، لا لأجل واجب آخر»، كالصلاة، والصوم.

(1) انظر: مطاحن الأنظار، ص.37، وبداية المسترشدين، ص.180.
الواجب الغيري: هو «ما وجب لواجب آخر» كالوضوء. فإنه إنّما وجب مقدّمة، لواجب آخر وهو الصلاة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة، لما وجب الوضوء، وهذا هو التعريف المشهور لهما(1).

وأورد عليه: بأن لازم هذا التعريف صيورة جمل الواجبات غيرية؛ لأن الغرض منها تحصيل المصالح المرتبة عليها بناء على ما ذهب إليه جمهور المسلمين من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ومن ثمّ عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف، وذهب إلى أنّ إيجاب الفعل، إن كان منشئه حسن الفعل في حد ذاته، فهو واجب نفسي، ولو فرض كونه مقدّمة لما يلزم تحصيله أيضاً.

وإن كان منشئه كونه مقدّمة لما يجب تحصيله، فهو واجب غيري، ولو فرض كونه مشتملاً على حسن ذاتي، كما هو الحال في الظهارات الثلاث(2).

ودفع: بأنّه يلزم مما ذكر أن لا يكون شيء من الواجبات متمحّضاً في النفسية؛ وذلك لأن حسن الأفعال لا يكون ذاتيًا في الأغلب، بل لأجل ما يترتب عليها من المصالح، وعليه فإنّ كان إيجابها ناشتاً من كونها مقدّمة لما يترتب عليها من المصالح.

فالأشكال باقي على حاله، وهو (أن تكون جل الواجبات، واجبات غيرية).

إن كان إيجابها ناشتاً من كونها حسنة في ذاتها، مع قطع النظر عاماً

(1) إنظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.166; وأصول الفقه للمظفر، ج.1، ص.77.

(2) هديّة المسترشدين، ص.181; ومناهج الأحكام، ص.48.

انظر: الكفاية، ج.1، ص.171; والعناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.344.

ومصاصب الأصول، ج.1، ص.350.
يتربت عليها من المصالح، فيلزم أن لا يكون هذا الواجب متمحضاً في النفسية، ولا في الغيرية لاشتماله على ملكيها.
فإنّه من جهة كونه مقترنة لما يتربّت عليه من مصالح، يكون واجباً غيرياً، ومن جهة كونه ذاتياً، يكون واجباً نفسياً كما في أفعال الحج، فإنّ المتقذّم منها واجب لنفسه، ومقدّمة للمتأخر، وعليه فلا وجه لهذا التقسيم.

ثمّ إنّ دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية غير صحيحة، لأنّ كثيراً منها ليس لها حسن ذاتي، كالصوم والحج والزكاة، نعم، الأمر بها كشف عن وجود مصلحة فيها. وأما العقل فقد حسن الإثبات بها باعتبارها طاعة لله تعالى (1)، ثمّ إنّ علم هذا الواجب نفسى أو غيري، عمل على طبقة بدون تردّد، أما إذا شك في واجب هل هو نفسى أو غيري، فالنضج هو نفسه الواجب، لأنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسية، ما لم تثبت الغيرية، وهو المشهور (2).

ثمّ لا يخفى أنّ وجب المقدمة، الذي هو محلّ النزاع في بحثنا هذا ـ على فرض القول به ـ يجب غريي، ولا يكون نفسياً بحال.

الثواب والعقاب على (الواجب الغيري)

لا أشكَّ في ترتيب الثواب ـ استحقاقاً أو تفضلاً ـ على امتثال

(1) انظر: العبّاط في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 345/ مصايب الأصول، ج. 1، ص. 350.
(2) انظر: الكفاية، ج. 1، ص. 116/ أصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 77.
(3) اختلاف العلماء في وجة ترتيب الواجبات النفسية، فذهب جماعة إلى أن يكون من قبل «الفضل»، بمعنى أن المكلف إذا امتثل أمر الشارع تعالى، وأطاعه حق طاعته، فإنه تعالى يفضل عليه بالنصبى وهو الحق، وذهب آخرون ـ والظاهر أنهم الأكررون ـ إلى أنه يكون من قبل «الاستحقاق».

وهو لأ أن أردو بالأستحقاق، أن المكلف يصح بامتثاله للواجب صاحب حق على
الواجبات النفسية، كما لا أشك في ترتيب العقاب على عصيانها.

وإذما الإشكال في ترتيب الثواب والعقاب على امتناع الواجبات الغيرية وعصيانها، فذهب البعض إلى ترتيبهما مطلقاً، وصار آخرون إلى عدم ترتيبهما مطلقاً، وفصل جماعة فقالوا بترتيبهما على الواجبات الغيرية الأصلية، أي المستفادة من خطاب كالفسل واستقبال القبلة، دون الواجبات الغيرية التبجي أي المستفادة تبعاً، كالفسل جزء من الرأس لفصل الوجه وفصل آخرون بين الثواب والعقاب، فقالوا بترتيب الثاني دون الأول (1).

والظاهرة من كلام حجة الإسلام الغزالي، وابن قديمة المقدسي العكس أي ترتيب الأول دون الثاني (2)، وهو الحق.

وقد ذهب كل من صاحب التقريرات، وصاحب الكفاية إلى القول الثاني؛ أي عدم ترتيب الثواب والعقاب على الواجبات الغيرية مطلقاً، وتعهدوا كثيراً من تأثّر عنهما كالمحقق الإصفهاني، والمحقق الثاني.

واستشهدوا على ذلك بحكم العقل؛ بمعنى أن المكلف إذا أتي بالواجب مع مقدّمته، لم يستقل العقل إلا بترتيب ثواب واحد.

وإذا ترك الواجب بترك مقدّمته، لم يستقل العقل إلا بترتيب عقاب واحد.

= الشارع بحيث لو منهه حقّ عنه فعالاً تقضي، لأن الشارع هو صاحب الحق على المكلف بالمطالعة والعداء، ولن قننا بأن المكلف ذو حق أيضاً ليهم السلاسل وهو باطل.

وإن أرادوا بالاستعفاض، أن المكلف إذا أتى الواجب، فإن الشارع لا تفضل عليه بالثواب، لو قلم في محلة، فهو صحيح، ولكنه حين الفضل، فبرفع النزاع نهأ عليه لتفسّرّها ليس إلا.

(1) انظر: مظارف الأنوار، ص.68، والتعبين في شرح الكفاية، ج.ص.353.

(2) انظر: المستطفي، ج.1، ص.46، وروضة الناظر، ص. 19.
أما ما ورد من الآيات والآثار، التي تدل على ترتيب الثواب على خصوص بعض المقدمات، كقوله تعالى: "فَمَّا سَكَّانَ لَأَهْلِ الْحِيْثَبَةِ وَلِيْكُمْ وَلَا يَتَفَقَّوْا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَتَصَبَّرُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِمْ". ذلك كَانَ يَأْتِيهِمْ لَيُذْهِبُهُمْ عَلَى يَدَّ لا نَصْبٌ وَلَا نَعْمَلْ عَلَى مَدْرَسَة فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَضْرِبُونَ مُوَقِتًا بِالْمَسْتَفْقَرِ. وَلَا يَتَأَوَّلُونَ مِنْ عَدْوَةٍ تَبَأَّ أَلَّا كَبِرْ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضْعِفُ أَجْرَ الْمُخْبِئِينَ وَلَا يَبْقَومُوا نَفَقَةً صَبِيرَةً وَلَا حَكِيقَةً وَلَا يَقْطَمُونَ وَلَا يَبْكُبُونَ إِلَّا كَبِيرَةً لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ أَحْسَنَ مَا سَكَانُوا وَيَعْمَلُونَ". (1)

فقد أولاها بما حاصله أن الآيات والآثار الظاهرة في ترتيب الثواب على المقدمات، أما أن تكون محملة على التفضيل، أو على توزيع ثواب ذو المقدمة على المقدمة أيضاً، وكتماً ازدادت المقدمات، ازداد ثواب ذهبها لصيرورته حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار من أشقها. (2)

ثم إنه بناء على ما هو الحق من ترتيب الثواب، على امثال الواجبات الغيرية دون العقاب على عصيانها، فهل يكون الآتي بالواجب ومقدمه مستحقاً لثواب واحد على خصوص ذي المقدمة "الواجب النفسي"؟ أو أكثر لانيته بالمقدمة "الواجب الغيري" كما هو مختار الإمام الغزالي وابن قدامة المقدسي، وكلام صاحب التقريرات، وصاحب الكفاية لا يأتي او يكون مستحقاً لثوابين؛ "أحدهما" على ذي المقدمة، "وثانيهما" على مقدمته، كما قره المحقق الخوئي، لوجود مناط ترتيب الثواب في

(1) سورة النورية، الأيتانة: 120 و 212
(2) انظر: مطارات الأنظار، ص. 68، والعوامة في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 356.318
الواجب الغيري، وهو الانقياد، وإظهار الطاعة، بقصد التوصّل إلى الواجب النفسي، فكان الملك الحاصل من الواجب الغيري، في عرض الملك الحاصل من الواجب النفسي، فستحقق ثوابين. وحاصل ما أيدِ به رأيُه هو: أنَّ المكلف لو أُتي بالمقدمة بقصد التوصّل إلى ذيها، فمن سافر لغرض الحج، أو دخل الأرض المحتلة، لغرض الجهاد، ثمّ لم يتمكّن من الإتيان بذي المقدمة (الواجب النفسي) لمانع استحقاق الثواب على ما جاء به، وليس هذا إلاّ أنه اتقاد بعمله، وأظهر الطاعة والإخلاص للشارع، فكان مستحقاً للثواب (1).

والخيار لي، هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي وابن قدامة، من زيادة ثواب ذي المقدمة بامتثالها، واستحقاقه لثوابين على ما ورد المحقّن الخوطي، ليس بعيد ونُزِّد عقاب على عدم امتثال المقدمة، سوى العقاب المستحق على ذيها.

ثانيها – الواجب الأصلي والبِتَّعِي

إنّ الواجب. إذا قيس وجهب من جهة كونه مقصوداً بالإفادة من اللزوم، أو غير مقصود إلى أصلي وبِتَّعِي.

فالواجب الأصلي:

ما كان وجهب مقصوداً بالإفادة مستقلاً من اللزوم – كوجبي الصلاة والزكاة، المقصودين من قوله تعالى: (وَأَيِّمُوْا اللَّهُوَاتِ) وقوله تعالى: (وَزَكِّيْنَا الْيَقْرَارَةَ) (2).

___________________________

(1) انظر: مصلوب الأصول، ج. 1، ص. 260.
(2) انظر: القوانين، ص. 43؛ الفصول، ص. 182؛ والعبادة في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 390؛ وأصول الفقه للمفتي، ج. 1، ص. 190؛ وحياة المستردين، ص. 181؛ ومناهج الأحكام، ص. 48؛ وتقرير شيخ الإسلام بهرام جمع الجواهر، ج. 1، ص. 193.
والواجب التبعي:

مما لم يكن وجوب مقصوداً بالإفادة من اللظة، بل كان من توابع ما قصدت إفادته، كدلاله وجوب الشيء على وجوب مقدامته، فإن وجوب المقدمة المتنازع فيه، هو وجوب تبعي لا أصلي؛ لأنه ليس مقصوداً بالإفادة من اللظة، وإنما هو من توابع ما قصدت إفادته(1).

وبعبارة أخرى: أن الواجب الأصلي: ما فهم من الكلام بدلالة العبارة، كدلاله قوله تعالى: "فأغسلوا وجوهكم" على وجوب الوضوء.

والتبعي: ما فهم من الكلام بدلالة الإشارة، كدلاله الآتيين على أقل الحمل، وهما آية "وجعلوا وفصلهم نزلن شهراً" وآية "وأولئك يُضفِّغُنَّ أولئك هُوَ كَمِلَّينَ".

قال صاحب مصطلحات الأصول: "إن الأصل هو الواجب المقصود بالإفهام من اللظة، والتباعي ما لم يقصد إفهامة منه، وأن فهمه السهيم بمثل دلالة الإشارة(2)، ثم لا يخفى أن كلاً من الواجب النفسي والغيري قد يكون أصلياً، وقد يكون تبعياً، وهذا يدعونا إلى بيان النسبة بين كلي من الأصلي والتباعي، والنفسي والغيري.

وهي: إن بين الأصلي والنفسي عموم مطلق، فإن الأصلي أعم، فكل نفسي يكون أصلياً، وليس كل أصلي يكون نفسيًا؛ لسماحة للغيري أيضا.

وبين الأصلي والغيري عموم من وجه، فقد يكون أصلياً ولا يكون.

(1) أنظر: القواثي، ص. 43; الفصول، ص. 82; والعناية في شرح الكلية، ج. 1، ص. 390؛ وأصول الفقه للMinefer، ج. 1، ص. 90؛ وبداية المسترشدين، ص. 181؛ ومناهج الأحكام، ص. 48؛ وتحرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 193.

(2) مصطلحات الأصول، ص. 196.
غيريًا، كالأصلي النفسي، مثل: وجب الصلاة، وقد يكون غيريًا ولا يكون أصليًا، كالتبعي، مثل: وجب المقدمة وقد يكون أصليًا وغيريًا معاً، مثلما إذا أمر الشارع بالصلاة والغسل؛ لأنه مما تتوقف عليه الصلاة، فوجب الصلاة والغسل أصلي، مع أنَّ الأولي نفسي، والثاني غيري.

وإن التبعي والغيري، عُموم مُطلَّق، فإنَّ الغيري أعمّ، فكل تبعي يكون غيريًا، وليس كل غيري يكون تبعيًا؛ لأنَّ الوجوب الغيري، قد يكون مقصودًا بالإفادة، مستقلاً من اللفظ بخلاف التبعي، فإنَّ وجبه يفهم تبعًا، ولا يكون مقصودًا من اللفظ على نحو الاستقلال.

ثالثًا: الواجب التعبد والتوصلي

التعبدي: ما لا يكون الداعي للأمر بمعلومًا للمأمور.

التوصلي: بخلافه، أي ما كان الداعي للأمر بمعلومًا للمأمور.

أساس التسمية:

هو كون الغرض والداعي للأمر معلومًا، أو غير معلوم لدى المأمور. فإنَّ كان معلومًا وامتله المأمور بداعي تحصيل ذلك الغرض سمي "توصليًا".

وإن لم يكن الغرض معلومًا، وامتله المأمور بداعي العبّد فقط، سمي "تعبديًا".

وهو المشهور لدى المتقدّمين من الفقهاء، وقد انتقده كثير من المتأنّعين؛ بحجة أنَّ كثيرًا من التوصليات غير معلومة الغرض - أي العلّة التي صارت سببًا للأمر - كتوجهه الطيّ حال الاحترام إلى القبلة.

قال صاحب التقريرات: إنه «غير منعكس لخروج جملة من
التصوّليات، التي لا يعلم وجه المصلحة فيها، فضلاً عن انحصارها في شيءٍ(1).

وقال صاحب منتهى الأصول "لا شك أن أكثر البلاك، غير معلومة حتى في التصليات"(2).

وقال الشيخ المفخر: "التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبدي والتوصلي"(3).

الواجب التعبدي والتوصلي عند المتأخرين

التعبدي:
ما شرع لغرض التقرب به إلى الله تعالى فقط، كالصلاة، والصوم والحج ونجوها، وسمي بالتعبدي، لأن الغرض منه لا يحصل، والأمر به لا يسقط، إلا أن يأتي به الأمور، بقصد القرية إلى الله تعالى، وامتثالاً لأمر(4).

التوصلي:
بخلافه، أي ما شرع لأجل مصالح وأغراض، ولم يكن أصل تشريعة، لغرض التقرب به إلى الله تعالى، كأداء الدين، وتطهير الثوب والبدن، والإنفاق على الزوجة، وصلة الرحم وإنقاذ الغريق، وتكفي الميت ودفنه، ونحو ذلك.

(1) مطروح الأنظار، ص. 59.
(2) منتهي الأصول، ج. 1، ص. 127.
(3) أصول الفقه، ج. 1، ص. 69.
(4) مطروح الأنظار، ص. 59; العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 121؛ منتهي الأصول، ج. 1، ص. 127؛ مصطلحات الأصول، ص. 191؛ والقوانين، ص. 44.
وسمى بالتوصيكون: لأن الأمر به يسقط بإتيانه بأي داع. سواء أكان بداعي القرية، أم بغيره، فإن أتي به الأمور بقصد القرية، وامتثالاً للأمر، دخل تحت عنوان الطاعة، واستحق عليه المثوبة. وإن أتي به بداع آخر، لا بقصد القرية، سقط الأمر ولكن لا مثوبةً.

ومعلوم أن المكلّف يجب عليه امتثال الأمر سواء أكان تعبدًا أم توصيًا، نعم، فيما إذا كان الأمر تعبدًا يجب عليه الإتيان به بقصد القرية.

ولكن على فرض أن المكلّف تردد وشك، في أن هذا الواجب، هل هو تعبدًا أو توصيًا؟ فما الأصل في ذلك؟ وقع خلاف شديد بين الأصوليين في ذلك، فذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصيًا؛ لأن الأمر إذا اكتفى بإطلاق الأمر، ولم يلحق بما يكون بياناً له - وكان في مقام البيان - ولم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، وإلا ليتبع بأمر ثان.

وبه، فالأصل في الواجبات أن تكون توصيًا، ما لم يثبت دليل خاص على عباديتها. وذهب آخرون إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية - من باب الاحتياط - إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل القرية في الأمور به، واستدل هؤلاء بعدة وجه، منها قوله تعالى: "فَوَمَا أُمَرْتُ إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهُ مَعَ مَلَائِكَتِهِ" وقوله (ص) "إِنَا الأُمَامُ الباليات، وإنما لكل أمري ما نوى".

---

(1) مطروح الأناظر، ص. 95، المعاني في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 212؛ منتهي الأصول، ج. 1، ص. 127؛ مصطلحات الأصول، ص. 191؛ والفوانين، ص. 44.

(2) مطروح الأناظر، ص. 60.

(3) المصدر نفسه.
فإنّ ظاهر هذه النصوص، وأمثالها يدل على لزوم قصد القربة في جميع الواجبات، إلاّ ما خرج منها بدليل (1)، وهو الأقرب للحقّ عندى، وإنّ كان الأوّل هو المشهور.

رابعاً: الواجب المطلّق والمشروط

إذا الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر، خارج عن الواجب، فلا يخلو إلاّ أن يكون متوقّفاً على ذلك الشيء، أو لا.

فإن كان وجوبه يتوقف على ذلك الشيء الخارج، كان يكون هذا الشيء شرطاً في وجوبه، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، ووجوب الزكاة بالنسبة إلى حوالان الحول، يسمى الواجب المشروط أو المقتيد، لأنّ وجوبه مشروط بحصول ذلك الشيء، ولذا لا يجب الحجّ، إلاّ عند حصول الاستطاعة، ولا تجب الزكاة إلاّ عند حولان الحول.

وإن كان وجوبه لا يتوقف على شيء آخر، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى قطع المسافة، ووجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء يسمى الواجب المطلّق، لأنّ وجوبه غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج، وإنّ كان وجوده يتوقف عليه (2).

ثمّ إنّ المطلّق والمشروط أمران إضافيّان، فقد يكون واجباً مطلقاً بالنسبة إلى شيء، ومشروطاً بالنسبة إلى شيء آخر (3).

فصلاة الظهر - مثلًا - مشروطة بالنسبة إلى الزوال. مطلقة بالنسبة إلى ملك النصاب، والزكاة بالعكس مطلقة بالنسبة إلى الزوال، مشروطة

(1) مطاحر الأنوار، ص. 60.
(2) (3) انظر: مطاحر الأنوار، ص. 43؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 300؛ أصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 87؛ والقواعد، ص. 42.

324
بالنسبة إلى ملك النصاب، ولا يخفى أنّ كلّ واجب يكون مشيخًا بالنسبة إلى الشروط المعترفة في التكليف. وهي البلوغ، والعقل، والقدرة.

قال صاحب الكفاية: "الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلاً لم يكـد يوجد واجب مطلـق، ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائر العامة كالبلوغ والعقل، فالحري أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مـشروط به، فهو مطلـق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإنّ كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس" (1).

ولأ يخفى أنّ الشخص إن علم أنّ هذا الواجب مطلـب أو مـشروط، عمل على طبه بدون تردد، أما إنّ شك في واجب، هل هو مطلـق أو مـشروط؟ فالنـاصح هو الإطلاق؛ لأنّ الأمر المطلـق حقيقة في الواجب المطلـق للتبدوـر، ولا صلاحة عدم التقيـد، وهو المشهور.

ولذهب آخرون إلى أنّ مشترك بينهما، فيلزم التوقف حتى يظهر له دليل خارجي (2).

الأمر الثالث:

في أنّ واجب المقدمة المتزامن، فيه هل هو واجب عقلي أو شرعي؟ وعلى تقدير أنّه شرعي، فهل هو نفسي أو غيري، أصولي أو تبعي؟ تعبدى أو توصّلي؟ أشرت سابقاً إلى أنّ واجب المقدمة عقلاً ليس موضوعاً للشك والتباين بين العقلاء، فضلاً عن العلماء ضرورة أنّ العاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء، وكان حصوله يتوقف على

1. الكفاية، ج. 1، ص. 151.
2. نظر: الفروع، ص. 62، مطارح الأنظار، ص. 45، مناهج الأحكام، ص. 53، هديّة المسترشدين، ص. 183.
مقدمات، إنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات، ليتوصل بها إلى فعل ذلك الشيء الواجب.

وقلت إن هذه (اللائديّة العقليّة) لا مجال لإنكارها، أو الشك فيها؛ لأن إنكارها يؤدي إلى إنكار نفس المقدّمة - كما يقول صاحب الفصول وصاحب التقريرات والمقوح الخوّي (1) - وهو خلاف المفروض.

وإيّما الذي وقع فيه النزاع بين الأصوليين، هو استلزم الواجب العقلي للواجب الشرعي؛ بمعنى أن العقل بعد أن يحكم بوجود المقدّمة (أي يدرك لزومها)، هل يحكم بوجودها أيضاً، عند من أمر بذي المقدّمة أو لا؟

ثمّ لا ينبغي التوقف، أن الواجب المتّنازع فيه إنّما هو صحة استناد الواجب النفسي التاني، الذي المقدّمة أولاً بالذات، وإلى المقدّمة ثانياً بالعرض والمجاز.

ولأن هذا بالإضافة إلى أنه بحث لغوي، فإن الواجب بالعرّض ليس وجوباً يزيد على اللائديّة العقليّة - كما يقول الشيخ المشكل (2) - حتى يكون موضعًا للشك والنزاع بين العلماء.

كما إنّه ليس الواجب المتّنازع في الواجب الاستقلالي (الأصلي) الناشئ عن واجب ذي المقدّمة (3)؛ لأن هذا الواجب يقتضي النفاث الآخر إلى المقدّمة (أي ملاحظة المقدّمة عند إيجاب ذيها) وكثيراً ما لا

(1) انظر: الفصول، ص. 83، مطارح الأنظار، ص. 79، أجود التقريرات، ج. 1، ص. 193.
(2) انظر: أصول الفقه، ج. 2، ص. 264؛ وطارح الأنظار، ص. 79؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 213.
(3) انظر: تقرير الشيخ الإسلام، على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 83.
يلفتت للآمر إلى نفس المقدمة لغفلة منه مثلاً، و لوضوح عدم دلالة
وجوب الشيء على وجب مقدماته ووجوبًا استقلاليًا، وعليه فلا وجه لما
اذعاه المحقق القمي، من أنه يلزم من وجب شيء وجب مقدماته
وجوباً أصليًا.

ووضح أن وجب المقدمة الذي هو محل النزاع ليس هو
الوجوب التعبدٍ؛ لأن المقدمة إنما وجبت أصلاً، للتوصل إلى تحصيل
ذيها.

نعم، قد تكون نفس المقدمة عبادة بمعنى؛ أنها توصل إلى ذيها،
فيما إذا أتي بها المكلف بقصد القرية.

وعليه: فإن وجب المقدمة الذي صار محلاً للنزاع، إنما هو
الوجوب الشرعي الغيري التبعي، التوسل.

قال صاحب الفصول: «لا نزاع في وجب المقدمة بمعنى اللزوم
واللابدي، إذ إنكار ذلك، يؤدي إلى إنكار كون المقدمة مقدمة، كذلك
لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الأصلي بها، بحيث يكون الخطاب
بالشيء خطاباً بأمرين به ومقدمته، لظهور أن معنى فعل؛ ليس إلا طلب
الفعل فقط، دون ذلك مع طلب مقدماته، ولا في عدم كونها مطلوبة
لنفسها ضرورة أن مطلوب شيء لنفسه، لا توجب مطلوبة ما يوقف عليه
نفسه أيضاً، وإنما النزاع في ووجبها بالوجوب الغيري التبعي».

1) المفروض في الآمر - هنا - أن يكون أعم من الشارع، وإلا لما ح نسبة الغفلة إليه -

2) تعالى - قال ص. إحباح القانونين ص. 42: «النزاع في وجب مقدمات الواجب يجري
فيما ينبت وجب الواجب من غير لفت فقط نفع وما في معناه أيضاً، بالإجماع والعقل
وغيرهما».

3) انظر: القانونين، ص. 43 وведения المسترشدين، ص. 184.

الفصول، ص. 83، وانظر: ص. 86.
وقال صاحب الحاشية: «الحق في تحرير محل النزاع، أن يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي»(1).
وقال صاحب التقريرات: «ما ينبغي أن يكون مورد النزاع، هو الوجوب التبعي الغيري»(2).
وقال صاحب القوانين: «إن الوجوب المقتضى من التوصليات»(3).
وقال صاحب المناهج: «إن الوجوب الذي وقع الخلافة فيه هو الشرعي، وإما العقلي بمعنى اللائينية فلا نزاع في شبوته، وإما الإجماع على عدم الخلاف فيه جماعة»(4).

الأمر الرابع: في تقسيمات المقدمة

المقدمة:

هي مطلق ما يتوقف عليه الشيء، ولها تقسيمات مختلفة باعتبارات متناوبة.

أولاً: تقسم إلى مقدمة وجب، ومقدمة وجوعدة المقدمة الوجه: وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، سواء أكانت شرطاً. كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وحولان الحول بالنسبة إلى الزكاة، واكمال العدد بالنسبة إلى صلاة الجمعة أو سبباً - كالوقف بالنسبة إلى الصلاة والصوم، والنصاب بالنسبة إلى الزكاة، ويسمي الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط» أو «الواجب المُفتيّد».

مقدمة الواجب: وتشمل مقدمة الوجه أو الصحة: ما يتوقف عليها وجود الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج، هداية المسترشدين، ص.185.
مطارات الأنظار، ص.80.
القوانين، ص.44.
مناهج الأحكام، والأصول، ص.49.

328
ووجود العدد المطلوب في المسجد بالنسبة إلى صلاة الجمعة.

ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق» لعدم تقييد الواجب بها ومحل النزاع - هنا - إنما هو في مقدمة الواجب، أعني مقدمة الوجود، دون مقدمة الواجب فإن المكلف لا يجب عليه - بالاتفاق - تحقيق الاستENUاة لأجل الحج، ولا تحصيل الوقت والنصاب لأجل الصلاة والصوم - مثلاً -

إذ من الواضح أنه قبل حصول ما يتوقف عليه الواجب، سواء أكان سبيباً أم شرطاً، لا تكليف ولا واجب، حتى يقال بلزوم تحصيل مقدماته.

وبعد حصول ما يتوقف عليه الواجب، لا وجه لإيجاب تحصيله، فإنه يكون حينئذ من باب تحصيل الحاصل.

قال صاحب التقريرات: «لا شك في دخول مقدمة الوجود في النزاع، وخروج الواجب، إذ لا يعقل أن تكون مقدمة الواجب واجبة، لأن واجب ذيها متفرع على وجودها، فما لم توجد، لم يتحقق واجب، وعلى تدبير وجودها لا يعقل واجبها لامتناع طلب الحاصل».

ثالثاً: تقسيم مقدمة الوجود إلى قسمين: داخلية وخارجية

المقدمة الداخلية: وهي جزء الواجب المركّب، كالركوع والسجود، والقراءة بالنسبة إلى الصلاة وإنما اعتبروا الأجزاء التي يتركب منها

---

(1) انظر: تقرير شيخ الإسلام بهاشم جمع الجواهر، ج.1، ص.192، وأصول الفقه للمحضري، ص.50، والفتوحات، ص.42، والأحكام للآمدي، ص.57، ومصاحب الأصول، ج.1، ص.295.
(2) مطروح الأئذان، ص.41.
الواجب، مقدمات لأجل أنّ المركّب متوزّف في وجوده على أجزائه، فكل جزء منها، يعتبر مقدمة للمركّب، وإنّما سيتمّت «داخلية»، لأجل أنّ الجزء داخل في حقيقة المركبة وماهيته.

المقدمة الخارجية: وهي كل ما يتوقف عليه وجود الواجب، وله وجود مستقل، خارج عن وجود الواجب، كالوضع بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة لأداء الشك، والحقّ إنّ النزاع إنّما هو في خصوص القسم الثاني أعني، المقدمة الخارجية، دون المقدمة الداخلية.

وذلك لأنّ الأجزاء الداخلية في حقيقة المركّب وماهيته، إنّما تجب بنفس وجوهه لوضوح اتحاد المركّب مع جميع أجزائه، وإنّه عينها، فالصلاة - مثالاً - واجب مركّب والركوع جزء، والسجود جزء، والقراءة جزء، وهكذا.

نعم، أنّ المركّب إنّما يجب بوجود نفسي استقلالي، وكل جزء من أجزائه، إنّما يجب بوجود نفسي ضمي (أي في ضمن وجوه المركّب)، وقد أوضحنا سابقاً، أنّ وجوه المقدمة المتزامن فيها، إنّما هو وجوه غيري تبعي.

قال صاحب التقريرات: (لعلّه لا نزاع في وجوب أجزاء الواجب، وبعد القول بوجود الكلّ يلزم وجوب الأجزاء، ومن هنا حكم بعضهم بخروج المقدمة الداخلية من النزاع).

وقال صاحب الوفاية: «لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض، وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً فتكون واجبة

(1) مطرح الأنظار، ص. 39.
(2) ما أشار إليه هنا - هو ما ذكره قبل هذا الكلام، ردّاً على ما أنكر تسمية جزء المركّب مقدمة له، وذلك لوجهين:
بعين وجوبه، وميوعنا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكون واجبة بوجوب آخر(1).

وقال صاحب منتهى الأصول: "المقئات الداخلية، أي أجزاء المركب المأمور به، حيث أنه لا وجود لها غير وجود ذيها، أي المركب الكل، فتكون واجبات نسبية ضرورية بين وجوب الكل، فلا مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغير(2).

وقال الشيخ تقي الدين "الفتويي" "أنا أن يكون ما لا يتم الواجب، إلاّ به جزءا من الواجب المطلّق، كالسجود في الصلاة فهذا لا خلاف فيه؛ لأن الأمر بالعاهية المركبة، أمر بكل جزء من أجزائها(3).

ثّمّ إن المقئات الخارجية عدة أقسام: منها "السبب" وهو ما يلزم من وجود وجوب المسبّب، ومن عدمه عدّة(4).

= 1 - إن المفروض في المقئة أن تكون سابقة على ذيها، كما هو مقضي نسبيتها، ولأجزاء ليست سابقة عليه بل هي نفسه.

= 2 - إن المفروض في المقئة أن تكون غير ذي المقئة لترشح الواجب الغير منه إليها - على فرض ثبوت العلامة - والأجزاء ليست مغيرة لدى المقئمة بل هي عينه، وهو الحق؛ لأن نسبية الأجزاء الداخلية كالركوب والسجود مقدمة لا يخلو من غرابة فأجاب: لأن المقئمة هي نفس الأجزاء بالأمر ذو المقئمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغيرة ببنهما وقد شرح صاحب التأويل، ح. 1، ص. 283. هذه العبارة بقوله: "إن المقئمة الداخلية هي الأجزاء بالتمام بما هي ولاشرط، والواجب هو الأجزاء بشرط الاجتماع والاتصال بعضها بعض فتكون الممئة سابقة على ذيها ولو رتبة، ومغيرة معه ولو اعتبارا(1).

الكتاب، ج. 1، ص. 140، وانظر: مصايح الأصول، ج. 1، ص. 296، والفصول، ص. 86.

مثني الأصول، ج. 1، ص. 283، وانظر: مصايح الأصول، ج. 1، ص. 296.

شرح الكوكب الغنيّ، ص. 112.

القانون، ص. 42، علم أصول الفقه، ص. 117/118، ومباحث الحكم، ص. 136/141 ومناهج الأحكام، ص. 48، وشرح جمع الجوامع، ج. 1، ص. 94، وجه 2، ص. 20.

331
أنواعه: قد يكون السبب، سبب وجوب، كشهد هلال رمضان
بالنسبة إلى وجوب الصوم المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَهَٰدَىٰ مِّنكُمْ
الْيَوْمَ الْآخِرَ فَلْيُصَلِّي عَلَيْهِمْ﴾.

وقد يكون سبب وجود، وهذا لا يخلو إذا أن يكون معدولاً
للملزج، أو غير معدول.

فالأول: مثل - عقد البيع أو الزواج بالنسبة إلى ترتيب آثارهما.

والثاني: - مثل - دخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة، والقراءة بالنسبة
إلى الإرث والولاية، ولا يخفى أن ما يتوافق عليهوجب، غير داخل
في محل النزاع - لما تقدم - وكذلك ما يتوافق عليه الواجب، وكان غير
معدول للملزج، والحق هو عودة غير المعدول إلى «الواجب
الشروط»، فإن القدرة شرط في جميع التكاليف، كما هو معروف.

وعليه: فالذي يدخل في محل النزاع، إنما هو السبب المعدول
عليه، ومنه «الشرط» وهو ما يلزم من عده عده المشروط، ولا يلزم من
وجوده وجوده(1)، مثل الزوجة بالنسبة إلى الطلاق، وواضح أنه إذا لم
توجد زوجة، لا يوجد طلاق، ولا يلزم من وجود الزوجية وجود
الطلاق، ولما الشهود بالنسبة إلى صحة التكاح، فإذا لم يوجد شهود لا
يصح التكاح، ولا يلزم من وجود الشهود، وجود التكاح.

ومنها عدم المانع: أي عدم ما يمنع من تأثير السبب في المسبب(2).

(1) انظر: الفتاوى، ص. 42، علم أصول الفقه، ص.117/118، ومباحث الحكم،
ص.136/144 ومناهج الأحكام، ص. 48، وشرح جمع الجوامع، ج.1، ص. 94،
وج2، ص. 20.
(2) انظر: علم أصول الفقه، ص. 120؛ وانظر: شرح جمع الجوامع، ج.1,
1 ص. 98؛ والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 282؛ منهى الأصول، ج. 1، ص. 282.
مثل عدم الأبوبة بالنسبة إلى القصاص، فإنّ الأبوبة مانعة من وجب القصاص المسبّب عن القتل، فعدمها يكون من مقدّمات وجوهه.

ومثل عدم اختلاف الدين بالنسبة إلى الإرث، فإنّ اختلافه مانع من الإرث المسبّب عن القرابة، فعدمها يكون من مقدّمات وجوهه.

ومنها الممّعدّ: وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء، بدون أن يكون له تأثير فيه، ولا في تأثير السبب في المسبّب (1)، أو إن شئت فقل: هو ما يقرب المفصل من علّته، مثل: إجراءات السفر، بالنسبة إلى الحج في الوقت الحاضر.

قال صاحب الفصول: (ومراد بالممّعدّ هنا، ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب، مع بقاء الاختيار مзе على الفعل، كنفل الأقدام في الوصول إلى الحج) (2).

ومثل له الممّدع الخوذي بصعود الدورة الأولى، بالنسبة إلى الكون على السطح، ومثل له صاحب العناية بإحضار الحطب وإحضار ما يقدح به وحفر الحفيرة بالنسبة إلى الإحرق (3).

والمّدح من ذكر هذا التقسيم، هو توضيح رأي من فصل بين السبب وغيره، حيث قال البعض بوجب السبب دون غيره وقال آخرون بالعكس. وسيأتي توضيح هذه الآراء عند ذكر مذاهب العلماء في المسألة.

(1) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.287، أجود التقريرات، ج.1، ص.215؛ متهي الأصول، ج.1، ص.282.
(2) الفصول، ص.83.
(3) انظر: حاشية أجود التقريرات، ج.1، ص.215، والعناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.287.
قال صاحب منتهى الأصول: "أمّا العلل التامة للواجب النفسي، أو الجزء الأخير منها، أو المقضي له، بمعنى ما يكون الواجب رشحاً وأثراً له، أو الشرط له، بمعنى ما يكون متممًا لفاعليته للأثر المترتب عليه، أو يكون موجباً لقابلية المحلك للتأثير بذلك الأثر، أو عدم المنفع أيضاً، كذلك أي كون موجباً لقابلية المحلك للتأثير، أو المعدات له، بمعنى ما يقرب تأثير العلة، في وجوب الواجب، فجميع ذلك داخل في محل النزاع، ويكون كلّ واحد منها واجباً بالوجب الغير، بناءً على ثبوت الملازمة"(1).

ثالثاً - وتقسم المقدمة الخارجية أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

المقدمة العقلية: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب توفّقاً عقلياً، أي يستقل العقل بإدراكها، كالصعود بالنسبة إلى الكون على السطح، أو على القمر، وقطع المسافة بالنسبة إلى الكون في مكة. المقدمة الشرعية: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب، توفّقاً شرعيّاً.

كالوضوء والطيب بالنسبة إلى الصلاة، وظاهرة الماء والتراب بالنسبة إلى الوضوء والطيب، وتسبي هذه المقدمة أيضاً "الشرط الشرعي"، باعتبار أنّ تقييد الواجب بها، إنّما هو من قبل الشارع، ولا يمكن للعقل أن يستقل بدركه.

مثل قوله تعالى: "فقِيتُوا وَجُنُوبُكم" المستفاد منه شرطيّة الوضوء في صحة الصلاة.

(1) منتهى الأصول، ج 1، ص 284.
ومثل قوله: (ص) (لا نكاح، إلا بولي) المستفاد منه شرطيّة الولي في صحة النكاح.

المقدمة العامة: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بحسب العادة، كنصب السلم بالنسبة إلى الكون على السطح، وإعداد الصاروخ بالنسبة إلى الكون على القمر. وقد أرجع كثير من المحققين المقدمة العادية إلى "العلائيّة"(1) إن امتنع الوصول إلى الواجب بدونها ممن لا يمكنه خرق العادة، كالمثالين المتقدمين. أما إن أمكن الوصول إلى الواجب بدونها، إلا أن العادة جرت على الإتيان بها، قبل الواجب، كارتداء الإمام الحجة والعمامة - مثلًا - قبل الصعود إلى المنبر، وكإعداد الزاد، واتعمّر على الرفقة بالنسبة إلى الحاج.

فلا تكون داخلة في محل النزاع(2)، إذ لا وجه لوجوب خصوص مقدمة بعينها، ما دام الواجب يمكن تحصيله بغيرها ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب، أم لا؟

لقد حان وقت بيان مذاهب العلماء في هذه المسأة، التي تشغب البحث فيها، وطال عند كثير من متأخري الإماميّة.

والحق أنّ المسألة وعُرّة والطرق ضيّقة كما قال الآمدي - (3) وإنها من أدقّ مسائل علم الأصول - كما قال المظفر - (4) لذا فهي وحقّ

(1) انظر: أجود التقريرات، ج. 1، ص. 220؛ متنى الأصول، ج. 1، ص. 284؛ مصائيح الأصول، ج. 1، ص. 296.
(2) انظر: المناينة في شرح الكفاف، ج. 1، ص. 289؛ متنى الأصول، ج. 1، ص. 284.
(3) قال الآمدي في الأحكام، ج. 1، ص. 57: "بالمجملة فالمسألة وعرة، والطرق ضيّقة، فليعنّ بفعل هذا في هذا المضيق".
(4) قال المظفر في أصول الفقه، ج. 2، ص. 261: "إِن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأداتها وأكثرها بحثًا".
يقال - تحتاج إلى جريد أكبر، ومعاناة أطول فلتنتقبل نصيحة الأمم - ره - ولنقطع بمثل هذا، في هذا المضيق، ولنكتفي بذكر أهم مذاهب العلماء في المسألة، مع توجيه ما أمكن توجيهه منها، وبيان ما هو الأرجح.

مذاهب العلماء في المسألة

الأول: القول بالواجب مطلقاً، وهو لجمهور العلماء من أهل السنة، والمُعتزلة والإمامية والزيدية (1)، وهو الحق.

الثاني: القول بعدم الواجب مطلقاً، وهو لبعض الأصوليين، واختاره بعض المتآخرين والمعاصرين من الإمامية (2)، كالمحقق الأصفهاني، والمحقق الخوئي، والسيد الحكيم، والشيخ المظفر.

الثالث: التفصيل بين السبب فيجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع، فلا يجب. وقد نسب البعض إلى "الواقية"، واختاره صاحب المواقيم (3).

الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي فيجب، وبين غيره؟ كالشرط العقلي والسبب فلا يجب، وهو منسوب إلى إمام الحرمين، واختاره ابن الحاچب (4).

(1) انظر: الأحكام للأمدي، ج.1 ص. 75؛ حاشية البياني وتحرير شيخ الإسلام، ج.1، ص.193، والمستصفى، ج.1، ص. 46، وعمل الشوت، ج.1، ص. 59، وتيسير التحرير، ج.2، ص. 215، وشرح الكوكب المبكر، ص. 12، والقوانين، ص. 44، وهايدة المسترشدين، ص. 215، ومائتي الأصول، ج.1، ص. 292، والفصول، ص. 82، ومطروح الأئهزة، ص. 83، والاعتبار في شرح الكفاية، ج.1، ص. 404، ومصاحيب الأصول، ج.1، ص. 393، أصول الاستنباط، ص. 66.

(2) انظر: بالإضافة إلى المصادر السابعة، هامش أوجه التقييات، ج.1، ص. 231، وأصول الفقه للماظور، ج.2، ص. 291.

(3) انظر: المعالم، ص. 61 - 67، ومنهج الأحكام، ص. 49، بالإضافة إلى المصادر السابعة.

(4) انظر: المنهي، ص. 36، والمختصر لابن الحاچب، ص. 38، وهايدة العقول، ج.1، ص. 557.
الخامس: التفصيل بين غير الشرط الشرعي، فيجب بالوجوب الغير، أما الشرط فيجب بالوجب النفسي نظير جزء الواجب، وهو منسوب إلى المحقق الثاني - من متأخرة الإمامية(1).

أولاً - أدلة مذهب الجمهور

أشرت سابقًا إلى أن الحق هو ثبوت المُحَاَزمة بين وجب ذي المقدمة، وواجب مقدِّماته مطلقةً؛ أي سواء أكنت المقدِّمة سببًا، أم شرطاً، أم غير ذلك. مما يتوقف عليه وجود الواجب كالمُعْدِد، وعدم المانع، سواء أكنت المقدِّمة عقلية، أم شرعية، أو عادية، كما عليه جمهور العلماء - بل لقد ادعى الإجماع عليه، أكثر من واحد من الإمامية - قال صاحب الحاشية، لا نعلم قائلًا بخلافه من الأصحاب، ممن تقدّم على المصنف(2)، وحكاية الإجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة، وسُتُداول من تتبع مطاوي المباحث الفقهية، أن ذلك من المسَلَّمات عنهم. وعن المحقق الدواهي دعوى الضرورة عليه، وربما يُستَفَدا ذلك من كلام المحقق الطوسي(3)، أيضًا. وقد حكي الشهرة عليه جماعة(4).

 وقال صاحب المناهج: «أعلم أنّ في وجب المقدمة وعدده،

(1) المصنف هو صاحب المعالم جمال الدين أبو مصروق الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني المتوفي سنة 1101 هـ.
(2) المصنف على حديث طائر ج.1 ص151، وأصول الفقه للمظفر ج.2 ص.291.
(3) قال الشيخ الطوسي في العدة، ج.1 ص.70: وإن كان الأمر مطلقًا، نظر فيه فإنّ كان لا يصح على وجه إلا يفعل آخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المأمور به وذلك نحو الأمر بالسبب وهو لا يحصل إلا عن ضرب فلا بد من أن يكون السبب واجبًا عليه، إلا أنّ من أوجب على غيره إيلام غيره وذلك لا يحصل إلا عن ضرب فلا بد من أن يلزمه الضرب ليحصل عنه الأمر.
(4) هدياً المسترشدين في شرح معالم الدين، ص85.
أقوالاً وجوبها مطلقاً، وهو مذهب الأكثر، بل عليه إجماع أصحابنا)

ولا يخفى أن الإجماع المدعى - هنا - إنما هو على ثبوت المُلزمة
- عقلاً - بين الواجب وجوباً نفسياً، وجواب مقدمته ووجوباً غيرياً، لما
عرفنا في محل النزاع من أن الواجب المتنزه فيه، إنما هو ثبوت
الواجب الغيري، للمقدمة المترشح من الواجب النفسي، الذي
المقدمة.

ومن هنا، يتضح لنا خروج ما استدل به الآمنى (2)، وغيره من قيام
الإجماع، على وجب تحصيل ما يتوقف عليه الواجب، عن محل
النزاع؛ لأن مؤدى ذلك هو أن وجب المقدمة، قد يكون غير ما وجب
به الواجب الأصلي. فقد عرفنا سابقاً، أن وجب الواجب أعم من أن
يكون اللفظ فقط (أي الأمر).

إذ قد يكون موجب الإجماع، بدليل أنه - رحمه الله - استدل على
واجب تحصيل، ما أوجب الشارع بالإجماع. وقد يكون الموجب
العقل. كما عليه الإمامية والمعلولة وأبو منصور الماتريدي - على ما مر
في المستقلات العقلية.

أما إخراج هذا الدليل، عن محل النزاع، بحجّة حصر الموجب في
الأمر، والاستدلال بالإجماع، يقتضي المغایرة بين الواجب الأصلي،
و بين الواجب النبغي، الناشئ عنه. فصحيح، من حيث اقتضاء الدليل
المغايرة، وغير صحيح من حيث حصر الواجب في الأمر.

قال صاحب هذا الرأي - وهو صاحب التحرير، ووافقه عليه

---

(1) مناهج الأحكام، ص. 49.

(2) قال رحمه الله في أصول الأحكام، ج. 1، ص. 57: "العقد إجماع الأمة على إطلاق القول
بوجوب تحصيل ما أوجب الشارع، وتحصيله إنما هو يتعاطى الأمور الممكنة من الإثبات به".

338
صاحب التيسير: «واستدللهم بالإجماع على وجوب التوصّل إلى الواجب - في غير محل النزاع، لأن الموجب حينئذ أي حين استدل بالإجماع، على أن الموصل إلى الواجب، واجب غير موجب الأصل - الذي هو الواجب الأصلي. فإن موجب الأمر، وموجب ما يتوقف عليه الإجماع»(1).

وقد استدل الجمهور، بالإضافة إلى الإجماع الذي أشرت إليه، بأدلة كثيرة أوصلها صاحب التقريرات إلى اثني عشر دليلاً(2). وكلها لا تخلو من مناقشة، ولعل أشهرها وإن لم يكن أسلبه الدليل المنسوب إلى أبي الحسين البصري، وهو: لو لم يكن ما يتوقف عليه الواجب واجباً، لجاز تركه، وeggies فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بالمهال؛ لامتناع حال عدم ما يتوقف عليه، والألا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقاً، إلى كونه مشروطاً وهو خلاف الفرض - وكل من قسمي اللازم، ظاهر البطلان.

وقد أصحح صاحب الكفاية هذا الدليل من ناحيتين(3):

الأولى: أن يراد من التالي في الشرطية الأولى، عدم المنع الشرعي؛ أي لو لم يكن ما يتوقف عليه الواجب واجباً، لم يمنع شرعاً تركه، لا الإباحة الشرعية، لعدم الفلاصة عقلاءً بين نفي وجوب ما يتوقف عليه الواجب، وبين الإباحة الشرعية، إذ قد يكون مستحبًا - مثلاً - أو غير محكوم، بحكم شرعاً.

الثانية: أن يراد مما أضيف إليه الطرف في قوله، وeggies (الترك)؛ أي وحين تركه، فإن بقي الواجب. إلخ، لا حين إن جاز تركه، لأنه لا

---

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.217.
(2) انظر: مطارات الأنظار، ص.83.
(3) انظر: الكفاية، ج.1، ص.201، والعناية، ج.1، ص.408.
يُلزم من مجرد جواز تركه التكليف بالمحال، على فرض بقاء الواجب.

قال: "وإلا فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوجّه صدق قضية الشرطية الثانية(1). ولهذا: إن هذا الدليل من الفساد، بحيث لا يجد معه أي صلاح - بدلاً من الاعتراض عليه بعد ذلك - وقد سبقه إلى محاولة ترميمه كثيرون، منهم الشيخ الأنصاري، حيث بين المراد من الجواز في الشرطية الأولى، مجرد اللاخرج، حيث قال: إن ارتفاع الواجب، بوجود عدم الالحاج في الترك، ضرورة استحالة ارتفاع النفيضين.

فالترك عند عدم الوجب، يكون ممّا لا حرج فيه(2).

ويتّن أن المراد مما أضيف إليه الظرف هو الترك على وجه الجواز؛ لان جواز ترك المقدمة مع وجوه ذيها. مما يترتب عليه أحد المحدّرين، بحسب الظاهر، وهما:

1 - التكليف؛ بما لا يتّفق، أو بالمحال على فرض بقاء الواجب على وجوه، إذ بقاها حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع.

2 - توقّف وجوب الواجب على مقصدته، يلزم منه انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط، وهو خلاف الفرض.

وحاحل اعتراض صاحب الكفاية على هذا الدليل: إن ترك ما يتّوقّف عليه الواجب، بمجرّد عدم المنع شرعًا، لا يوجب صدق قسمي اللازم. ولا يستلزم أحد المحدّرين؛ لأنّا نختار عدم بقاء الواجب على وجوه، مع الترك بمجرّد عدم المنع. لكن ذلك، كان من جهة عصيانه، لكونه متمكّناً من الإطاعة والإيابان، لا من جهة ترخيص الشارع في الترك. وقد اختار ترك الواجب، ترك مقدّمته بسوء اختياره، مع أنّ

(1) الكفاية، ج.1، ص.201.
(2) مطيار الأنظار، ص.84.
العقل أدرك لزوم الإتيان بالمقام، وأرشد المكلف إلى ما في تركها من العصيان المستحق للعقاب. نعم، لو كان المراد من جواز الترك، جوازه شرعاً وعقلاً، لزم أحد المحذورين. إلا أن الملازمة على هذا، في الشرطيَّة الأولى، وهي (لو لم يكن ما يتوفر على الواجب واجباً، لجاز تركه) ممنوعة، لوضوح عدم الملازمة بين عدم وجب المقدمة شرعاً، وبين جواز تركها شرعاً وعقلاً، إذ قد تكون المقدمة غير محكومة بحكم فعلي شرعاً، مع كونها واجبة عقلاً(1).

وقد صاغ صاحب جمع الجوامع، وآخرون هذا الدليل، بصيغ أخرى.

حاسِلها: إنه لو لم يكن ما يتوفر على الواجب واجباً، لجاز تركه، ولو جاز تركه، لجاز ترك الواجب، واللازم باطل، لأنه فرض واجباً(2).

ويمكن دفعه أيضاً.

بمنع الملازمة بين جواز ترك ما يتوفر عليه الواجب، وبين جواز ترك الواجب، وذلك لأن تركه للواجب، بتلك ما يتوفر عليه، يكون حينذاك بسبب عصيانه لقدرته على الإتيان وتمكينه منه. ولكنه اختار الترك مع حكم العقل، بلزوم الإتيان بكل ما يتوفر عليه وجود الواجب.

وقد منع صاحب التحرير هذه الملازمة أيضاً؛ وذلك لانه على فرض عدم ثبوت الواجب التعبي للمقدمة من الواجب الأصلي، فقد يثبت وجوبها، أو على حد تعبير صاحب التيسير (نفي جواز الترك)، بغير إيجاب الواجب.

وأفاد، إنه لا يجوز الترك، إلا إذا لم يثبت الواجب مطلقًة، أي لا

1. انظر: الكفاعة، ج.1 ص.202، والعاينة، ج.1، ص.409.
2. شرح جمع الجوامع، وحاشية البناني، وتقرير شيخ الإسلام، ج.1، ص.193.

341
بوجوب الأصلي ولا بغيره (1). (يريد عليه) إنّ وجوب ما يتوقف عليه الواجب بغير وجب الواجب عن محل النزاع، فإنّ كلامنا، إنّما هو في اثبات الواجب التبغي للمقدّمة، الناشئ عن وجب ذي المقدّمة، لا مطلقاً. وبعبارة أخرى، إنّ محل النزاع في كون المقدّمة واجبة، بوجب الواجب لا مطلقاً.

ولعل أقوى أدلة الجمهور وأسّدها، ما استدل به الشيخ الأنصاري، وارتقاء صاحب الكفاح، من شهادة الوحدان السليم، والطبع المستقيم، وتقريره كالآتي: إنّ من راجع وجدانه، قطع بالملازمة بين إرادة الشيء، وإرادة ما يتوقف عليه وجوده من مقدّماته، ولو لم يلتفت إليها، غاية، أنه إذا التفت إليها، تعلّقت بها إرادته التفصيليّة المستقلّة، وحينذ يكون وجبها أصلياً.

وأما إذا لم يلتفت إليها، تعلّقت بها إرادته الإجمالية. تبعاً لإرادة غيره، وحينذ يكون وجبها تبعيّاً لا. أصلياً.

قال صاحب العناية: "إنّ الإرادة المتعلقّة بالمقدّمة، وإنّ كانت مطلقاً لازمة لإرادة ذيها، ولكن إذا كانت المقدّمة تحت الالتفات، فهي تفصيليّة مستقلّة، وإذا لم تكن تحت الالتفات، فهي إجماليّة تبعيّة" (2).

وقال صاحب التقريرات: "إنّ من راجع وجدانه، يحكم حكماً على وجه الجزم واليقين، بشرت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل، وبين الطلب المتعلّق بمقدّماته.

(1) قال صاحب تيسير التحري، ج. 2، ص. 216: "ولا يخفى منك الملازمة، أي لا نسلم أنه لم يجب به نفي جواز الترك للشرط لجواز وجبه وجبه برغم واية أوبيك بقوله " وإنما يجعل الترك لوم لوم وجبه، ما يتوقف عليه الواجب (مطلقًا) وحينذ لا يملي له وجوب - لا به ولا يهف في ذرم جواز تركه ( دائمًا)."

(2) العناية، في شرح الكفاح، ج. 1، ص. 406.
و قال بعد ذلك: «فما يمكن أن يكون ربطاً بين المقدمة ومعدها، من حيث الطلب هو ما ذكرناه. وإن اختلفت شؤونه، وأطواره في الإجمال والتفصيل، فتارة، يتقَّص قميص الوجود الأصلي التفاصيلي، ويظهر في مظاهر الطلب والأمر من الأمور التي تكشف عنه، وأخرى يتجلي بكسرة الوجه التباعي الإجمالي، وهو في هذه الحالة. مما لا يعقل أن تكون له عبارة مستقلة»(1).

ثانياً: أدلّة القائلين بعدم الوجه مطلقًا.

عرفنا أن بعض الأصوليين ذهبوا إلى عدم وجرح، ما يتوقف عليه وجوه الواجب مطلقًا أي سواء أكان شرطاً أم سبباً أم غير ذلك، كالمعدّ، وعدم المانع.

و سواء أكان المقدمة عقلية أم شريعة أم عادبة وقد بقي قائل هذا الرأي مجهولًا، وأخيرًا تبناه جماعة من متاحري الشيعة، ومعاصريهم كالمحقّق الأصفهاني (المتوفي 1361هـ)، وله فقه وأرّا من تبّن هذا الرأي من المعاصرين، وذهب إليه أيضاً كل من؛ المحقّق الخوئي، والسيد محسن الحكم، وختاره الشيخ المظفر(2).

و قد استدل هؤلاء بعدة وجهة ضيقة.

منها: استصحاب أصالة عدم.

و تقريره كالآتي: لا شك في أنه قبل حدوث الطلب الموجب للشيء، لم تكن المقدمة واجبة لعدم وجوه ذيها.

ملاحظات:
(1) مطاحر الأنظار، ص. 83.
(2) انظر: هاشم أحمد التلريات، ج. 1، ص. 231، هاشم أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 292، مصباح الأصول، ج. 1، ص. 405.
وبعد حدوث الطلب، وجوب ذي المقدّمة، نشك في وجوب المقدّمة. والأصل يقضي بعمّ الواجب (1).

وأجيب عنه: بأن المبحوث عنه - هنا - إنما هو ثبوت الملازمة - عقلاً - بين وجوب الشيء شرعاً، وبين وجوب مقدامته شرعاً أيضاً، أو عدم ثبوتها. وواضح أن العقل لا بد أن يقول كلمته. في ذلك، إيجاباً أو سلباً. وعلى كلا التقديرين، لا وجه للاعتماد على الأصل، لارتفاع حالة الشك، إذ لا شك في المقام أصلاً، ومعلوم أن العقل قد أدرك وجود الملازمة، بين وجوب ذي المقدّمة، وبين وجوب مقدّمة (2).

ومنها: لو كانت مقدّمة الواجب واجبة بوجوهه، لزم تعقّلها للآخر، لامتناع الأمر بالشيء بدون تعقّله ولامعته باتط، لو ضوح أنه يمكن الأمر بالشيء، مع الذهول عن مقدامته بالمرة (3).

وأجيب عنه: بالمنع من كون الأمر بالشيء، يستلزم تعقّله من قبل الأمر، بالنسبة إلى الواجب التبعي؛ لأنّ وجوب متدفوعه، ولازم له. نعم، ذلك مسلّم بالنسبة إلى الواجب الأصلي، وهو خارج عن محل النزاع (4). أما من نفى وجوب المقدّمة شرعاً من متأقّر الشيعة، فقد ذهبوا إلى أنها، إنما تجب بحكم العقل، دون الشرع.

واجهة نظرهم تنالّ في الآتي:

إنّه إذا كان الأمر بذي المقدّمة، داعياً للمكلّف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن العقل - لا محالة - يكون داعياً للمكلّف إلى الإتيان، بكل ما يتوفر عليه المأمور به، تحصيلاً له، وعبارة أخرى: إنّ العقل، بعد أن

(1) انظر: مطهر الأنظار، ص. 83، والعائبة، ج. 1، ص. 1، ومصباح الأصول، ج. 1، ص. 399.
(2) انظر: تفريغ شيخ الإسلام بهامش جمع الجوانب، ج. 1، ص. 193، وتيسير التحرير، ج. 2، ص. 217، وبداية المسترشدين، ص. 190، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 60.
يدرك أنّ الأمور به، متوقفة على الإتيان بمقدّمتهم، فإنه لا شك بحكم ضرورة بإتيان تلك المقدّمة، توصلاً لامتثال الأمور به.

وعمّ حكم العقل هذا، ودعوته المكلف إلى امتثال المقدّمة، توصلاً إلى امتثال ذيها، لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل الأمر؛ لأنّ المفروض كفاية العقل في الدعوة، وعليه فالأمر بالمقدّمة من قبل الأمر على فرضه – وبعد اطلاعه على حكم العقل بذلك، ومع علمه بوجود الداعي في نفس الأمر، يعتبر عبثاً ولفقاً لعدم ترتب الأمر عليه، بل يمتعه؛ لأنه تحصيل للمحاصل.

وبناءً على ذلك: فال废旧 الورادة في بعض المقدّمات، ليست أوامر إنشائية، بل هي محمولة على الإرشاد، وبين شرطية متعلقة للواجب، وتوقفه عليها، أو على التأكيد لما حكم به العقل.

قال المحقق الخوفه: «الصحيح أنّ المقدّمة، لا تنصف بالوجوب المولي أصلاً. وأما ما ورد من الأوامر المتعلقة بالمقدّمات، فهي محمولة على الإرشاد إلى الشرطية والمقدّمة، أو على التأكيد»(1).

وقال المظفر: «إنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء، على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف، إلى فعل شيء، لا يبقى، مجال للأمر المولي»(2).

وقال صاحب ماصابي الأصول: «لو أمر الشراع المقدّس بوجوب، فالمقدّمة أمرًا مولويًا بعد اطلاعه على حكم العقل. بذلك يكون أمره لغوًا، لعدم ترتب الأمر عليه. نعم، لو صدر الأمر منه، بهذه الكيفية، لا يكون أمره، إلا إرشادًا إلى حكم العقل بذلك»(3).

(1) هامش أجدود التقريرات، ج. 1، ص. 231.
(2) أصول الفقه، ج. 2، ص. 292.
(3) ماصابي الأصول، ج. 1، ص. 405.
ثالثاً: أدلة القائلين بوجوب المقدمة، إذا كانت سبباً، دون غيره

عرفنا أن بعض الأصوليون، فصلوا بين السبب وغيره. وقالوا بوجوب الأول، دون غيره؛ كالشرط، والمعد، وعدم المانع.

وأحب، أن أشير قبل التعرّض لحجّيّتهم، إلى أن هذا القول مبني على عدم رجوع الأمر بالمسببات إلى أسبابها، إذ على تقدير الرجوع المذكور، تخرج الأسباب عن كونها مقدمة للواجب، ويكون محل البحث فيها، حيثّ عن وجوها التفسي الأصلي ومعروف أن محل البحث هنا هو عن وجوها الغيري التبعي.

وعليه: فاستدلال صاحب القوانين(1)، وغيره، ممن قال بوجوب المقدمة، إذا كانت سبباً فقط، بأنَّ الأوامر بالمسببات ترجع إلى الأوامر بأسبابها، غير صحيح؛ لأنه في غير محل النزاع. وعلى كل حال، فإن حاصل هذا الدليل، هو أن القدرة غير حاصلة مع المسببات، فبعد تعلّق التكليف بها وحدها، بخلاف المشروط، فإن القدرة تتعلق به بحسب ذاته، فلا يلزم من وجوهه، ووجوب شرهه.

وأجيب عنه: من وجوه ثلاثة:

الأول: إن ذلك يجري في غير السبب أيضاً، كالشرط - مثلًا - إذ

قال - رحمه - في قوانينه ص.54 (حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره، أما في السبب فهو أن السبب لا يتخلّف عن السبب وجوداً أو عدماً فالقدرة لا تتعلق بالسبب بل القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لحساب ذات الخطاب الشرعي وإن تعلق على الظهر بالسبب إلا أنه يجب ص. فهذا يقول إلى السبب إذا استلزم النقل صلى الله عليه وسلم من حيث هو مقدر، فإذا كلف المكلف كان تعلقًا بإيجاب سبب لأن القدرة إذا تعلق بالسبب من هذه الحقيقة، بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياً كالظهارة للصلاة والمشي للحج فإن الواجب مهنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجاباً للمقدمة.

346
القدرة غير حاصلة مع ذي المقدّمة. بدونها، فيجري فيه الاستبعاد المذكور، كالحَج في النسبة إلى قطع المسافة.

الثاني: إن مجرد الاستبعاد العقلي، لا يثبت به الحكم الشرعي.

الثالث: إن المسبّبات مقدّرة للمكلّف، ولو بالواطسة، وهذا المقدار من القدرة، كاف في تعلّق التكليف بها عقلاً، فلا موجب لصرفه إلى أسبابها.

قال صاحب الحاشية: "ولو سُلّم الاستبعاد المدّعى، فأتي حقيّة في مجرّد استبعاد العقل. حتى يجعل ذلك دليلًا شرعيًا، على تعلّق الأمر بالأسباب؟ ومع الغضب عن ذلك، لو تم الوجه المذكور، لجرى بالنسبة إلى الشراط أيضاً، فإن القدرة على المشروط، غير حاصلة إلاّ مع الشرط، فيبعد أيضاً تعلّق التكليف به وحده"(1).

رابعاً: أدلة القائلين بوجود الشرط الشرعي، دون غيره:

عرفنا أنّ الإمام الحرمين (رض) ذهب إلى وجود المقدّمة، إذا كانت شرطاً شرعيّاً، كالطهارات الثلاث واستقبال القبلة، دون غيره. فإنّه لا يجبر بوجود الواجب كالشرط العقلي، والعادي، مثل؛ قطع المسافة بالنسبة إلى الحج، ونصب السلّم، بالنسبة للصعود على السطح.

والظاهر إنه ينفي وجود السبب بالمسبّب أيضاً. كما أفصحت به ابن الحجاج في مختصره، ترجيحًا واعتبارًا لقول الإمام(2).

وحاصل دليل هؤلاء:

(1) هداية المسترشدين، ص. 187، وانظر: الفصول، ص. 85، والمعالم، ص. 58، والعناية.

في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 415، وشرح المحلى وحاشية البناني، ج. 1، ص. 196.

(2) إنظر: المتمهّي، ص. 36، والمتخصّص، ص. 38، وحاشية البناني وشرح شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 215، وصورة التحرير، ج. 2، ص. 215.
لم يجب الشرط الشرعي، لم يكن شرطاً، وبالتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملزامة: إنه لو لم يجب لِجِازُ تركه، وحينئذ فإنما يكون الآتي بالمشروط، من دون الشرط آلياً بتمام المأمور به، أو لا، والثاني باطل: إذ الحفروض أنه لم يتعلق أمر بالشرط، وانحصر الأمر بالمشروط، فتعني الأول: إذ الشرط الشرعي، لا يتوافق عليه إيجاد المشروط عقلاً، ولا عادة، والمحفروض أنه لا يجب الإتيان به شرعاً.
ولازم ذلك، صحّة الإتيان بالمشروط من دون الشرط، مع أنه شرط، وهو باطل (1).

иاسبدلوا على عدم وجوب غير الشرط الشرعي بقولهم: لو استلزم الواجب ووجوبه، لزم تعقل الموضوع له (2).

وقبل الإجابة على هذا الدليل، أوّد أن أشير إلى ما ذكرته سابقاً، في بيان النسبة، بين كل من الواجب الأصلي والغيري، فقد وضّحت هناك أن الواجب قد يكون أصولياً وغيرياً معاً، كالوضوء فإنه من جهة كونه مقصوداً بالإفادة، مستقلاً من اللفظ، وهو قوله تعالى: (لقد نُذِكَ مُوسى) وَجَعَهْ. (2) إلخ. يكون واجباً أصولياً (استقلاليًا).

ومن جهة كونه واجباً لواجب آخر، وهو الصلاة، يكون واجباً غيرياً. وأوضح أن الواجب الغربي الاستقلالي، لا كلام لنا فيه، لبداهة أن وجوبه ليس بإيجاب، بل بخطاب مستقل، والظاهر أن الشرط الشرعي كلها، من هذا القبيل.

(1) مختصر ابن الحاجب، ص. 38، القانون، ص. 46؛ مطارح الأناظر، ص. 93؛ هداية المسترشدين، ص. 211؛ الفصول، ص. 86.
(2) مختصر ابن الحاجب، ص. 38.
ومعروف أنّ بحثنا – هنا – إنّما هو في الواجب الغيري الترشّحي؛
بمعنى إنه لو لم يكن إلاّ واجب ذي المقدّمة، فهل كنا نقول بترشّح
الواجب الغيري منه إلى المقدّمة بقاعدة الملازمة، أم لا؟
قال صاحب مسلم البصري: «إِنَّ الكلام في واجب المقدّمة، بالنظر
إلى واجب الواجب الذي هذه المقدّمة مقدّمة له، «حاصله» إنه إذا كان
شيء ما، واجبًا له مقدّمة، وفرض أنّ لا يديل هناك على وجبها، فهل
يستلزم وجب ذلك الشيء وجبها أم لا؟»(1).
وعله: فإن آراد المستدل بقوله: (لا لم يجب، لا يقبل شرطاً).
إنّ بحثنا – بحثنا هنا – هو في الواجب الغيري الاستقلالي للشرط، كاستقبال القبال بالنسبة
إلى الصلاة، المستفاد من قوله تعالى: {فَفُرِّخُوا وَجَهَّاَتُكُمْ سَتُشرَّبُ ألسُنُهُمْ
الْحَرَارَةِ} فلا نذاع لنا معه، إذ هو خارج عن بحثنا.
وإن آراد بحثنا – بحثنا هنا – هو في الواجب الغيري الترشّحي، لما لم يدل عليه، دليل
مستقلّ من الشرع الشرعيّ – على فرض وجوده – فالملازمة ممنوعة;
لأنّ مجرد اشتراطه كافٍ في توقف المشترك عليه، وحيثّ فالأي
بالشرط بدون الشرط، غير آيت بمثابة المأمور به. ولازم ذلك، عدم
صحة الإتيان بالشروط بدون الشرط، لامتتاع تحقيق المشروط بدون
الشرط.
ثم يقال له: بما أثبت الواجب الغيري للشرط الشرعي؟ فإنّ قال
بدليل خارجي، فهو خلاف الفرض وإنّ سلم، فأين دليله؟
وإن قال بقاعدة الملاءمة، فإننا، وبنفس القاعدة يثبت غيّر الشرط
الشرعي أيضاً، وأما قوله في غير الشرط الشرعي (لو استلزم الواجب

(1) هاشم مسلم البصري، ج. 2، ص. 90؛ وانظر: الحنابلة، في شرح الكفاعة، ج. 1،
ص. 412؛ حاشية البصري وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 195.
وجوهه لزم تعقل الموجب له) فقد أجبنا عنه سابقاً، وقلت أن ذلك مسلّم في الواجب الأصلي، لا فيما وجب تبعاً لوجب غيره.

وبهذا البيان يتضح لنا أيضاً، ضعف ما أورده شارح جميع الجوانغ (1)، توضيحًا واستدلالاً لرأي إمام الحرميين، من عدم وجب غير الشرط الشرعي، بوجود مشروعه، لأنه لا يوجد عقلا أو عادةً بدونه، كترك ضد الواجب، وغسل جزء من الرأس، لغسل الوجه بخلاف الشرعي، فإنه لولا اعتبار الشرع له، لوجد مشروعه بدونه.

ووجه الضعف ظاهر، مما مرّ فإنه إن أراد من اعتبار الشرع له، قصد إفادته مستقلاً من اللفظ كالوضع وغسل، والتيمّم، واستقبال القبلة، كان خارجاً عما نحن فيه.

فإن أراد منه إيجابه بوجود الواجب، فاللازم وهو قوله: «الوجد مشروعه بدونه» ممنوع لامتناع تحقيق المشروع بدون الشرط.

خامساً: وجهة نظر القائل بوجود غير الشرط الشرعي

عرفنا أنّ المحقّق الثاني، وصف غير الشرط الشرعي، بالوجود الغيري. أما الشرط الشرعي، فقد وصفه بالوجود النفسي، نظير جزء الواجب. وجهة نظره تلخص في الآتي، وضحّت سابقاً، أنّ المقدّمة تقسم إلى داخلية وخارجية.

وقلت إنّ المقدّمة الداخلية، هي جزء الواجب المرکب، كأجزاء الصلاة من سجود وركوع وسمايت داخلية، لأنّها داخلة في حقيقة

(1) قال في ج. 1، ص. 194. (وقال إمام الحرميين) يجب (إن كان شرطاً شريعاً) كالوضع للصلاة (لا عقلية) كترك ضد الواجب (أو عادياً) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، فلا يجب بوجود مشروعه، إذ لا يوجد مشروعه عقلاً أو عادةً بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب، بخلاف الشرعي فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروعه بدونه.
الواجب وماهيته، وعرفنا أنها لا تدخل في محل النزاع، لأن الأجزاء الداخلة في حقيقة المركب، توجب نفس وجهه، وتوصف بالواجب النفسي الضمني (أي في ضمن وجب المركب).

وقلت إن المقدمة الخارجية، هي كل ما يتوافق عليه الواجب، وله وجود مستقل خارج عن حقيقته، وعرفنا أن محل النزاع، إنما هو في خصوص هذا القسم، أي في المقدمات الخارجية.

ولكن المحقّق الثاني، ذهب في تقسيمات المقدمة مذهباً آخر (1)، فأطلق على المقدمة الداخلية، بالمفهوم السابق، اسم (داخلية بالمعنى الأخصّ).

وانزعج الشرط الشرعي من المقدمة الخارجية، وأطلق عليها اسم (داخلية بالمعنى الأعم)، ووصفه بالواجب النفسي أيضاً، باعتبار أن التقيد به، داخل في الأمر به، وإن كانت ذاته غير داخلة في حقيقة الأمر به.

(1) قسم المحقّق الثاني المقدمة الداخلية إلى داخلية بالمعنى الأخصّ، وداخلية بالمعنى الأعم، والخارجية أيضاً، إلى خارجية بالمعنى الأخصّ والمعنى الأعم، الداخلية بالمعنى الأخصّ، وهي الأجزاء التي يترك الواجب منها، فهي داخلة في حقيقة المركب وماهيته، كجزء الصلاة من سجود وركوع الداخلية بالمعنى الأعم، وهي كل ما يتوقف عليه الامتثال المشروط، حيث يمنع الامتثال بدونه، وإن كانت ذاته غير داخلة في الأمر به كالشروط الشرعية وعدم الموانع.

وعليه: فالشرط وعدم المانع باعتبار التقيد بهما يعدان من المقدمة الداخلية، واعتبار خروج ذاتهما عن الأمر به يعدان من المقدمة الخارجية.

ويقابل الداخلة بالمعنى الأعم «الخارجية بالمعنى الأخصّ»، وهي كل ما يتوقف عليه الأمر به عقلاً، من دون أن يتوقف عليه الامتثال شرعاً، ولا يكون التقيد به داخلاً في الأمر به، كقطع المسافة بالنسبة إلى الكون في مكة.

ويقابل الداخلة بالمعنى الأخص «الخارجية بالمعنى الأعم»، وهي كل ما يتوقف عليه وجود الأمر به وكان خارجاً عن حقيقته كالعيد والسبت، انظر: أوجد التقريرات، ج.1، ص. 215.
أما المقدمة الخارجية، سواء أكنت خارجية بالمعنى الأخص، أو خارجية بالمعنى الأعم، فقد وافق الجمهور على وجوها ووجبا غيرياً.

ثمرة البحث

إن الثمرة المرجوّة لهذا البحث، هي إثبات الواجب الشرعي للمقدمة، بالإضافة إلى لا بدّة الإتيان بها عقلاً.

وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصولية ـ كما يقول الشيخ المظفر(1)؛ لأن المقصود من علم أصول الفقه، هو الاستعانة بقواعد على استناد الأحكام الشرعيّة من أدلةها.

ولكن هل هناك ثمرات عمليّة لهذا البحث، أم لا؟

لقد أنكر بعض المحققين ترتّب أي ثمرة عمليّة عليه؛ وذلك لأنه بعد فرض ضرورة الإتيان بالمقدمة ـ عقلاً ـ ليتوصل بها إلى تحصيل ذيها، لا تبقى أي فائدة في القول بوجودها شرعاً أو بعدم وجوها، خصوصاً وإن وجودها ليس مدار استحقاق الثواب والعقاب، ولا التقرّب من المولى، والبعد عنه.

وعليه: فالبحث عن هذه المسألة، لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، وإنما هو بحث علمي محض، ليس إلا.

يقول صاحب هذا الرأي، وهو المحقق الثاني ي: ـولا يخفى أن هذا النحو من الواجب، وإن كان ثباتاً للمقدمة إلا أنه لا يترّب على البحث عنه ثمرة أصلاً، لعدم كونه مدار استحقاق الثواب والعقاب، ولا التقرّب من المولى، والبعد عنه، وعلى فإلا يكون النزاع إلا علميًا محضاً(2).

(1) انظر: أصول الفقه، ج. 2، ص. 261.
(2) أبو جود التقريرات، ج. 1، ص. 214.
وقال صاحب منتهى الأصول: "إن شيخنا الأستاذ "النائي" أنكر وجود نمرة لهذا البحث، في هذا المقام، حتى بناء على القول بوجوب المقدمة".

1. إلا أن كثيراً من الأصوليين، قد ذكروا لهذا البحث شرارات عديدة، وفرّعوا عليه مسألة عملية كثيرة، وإن كان أكثرها لا يخلو من مناقشة.

منها: حصول الامتثال بإتيان المقدمة فقط، فيما لو نذر أن يأتي بواجب شرعي، بناء على القول بوجوب المقدمة، وعدم حصوله بناء على القول بعدم وجوبيها.

وبرد عليه:

1 - إن مثل الوفاء بالنذر، لا يصح أن يقع شرارة ونتيجة، لمسألة أصولية؛ لأن شرارة المسألة الأصولية - كما هو معروف - هي التي يصح وقوعها في طريق استنباط حكم شرعي كلي، ومثل هذا الأمر ليس من هذا القبيل، إذ حصول الامتثال بإتيان المقدمة، فيما لو نذر أن يأتي بواجب شرعي - بناء على القول بوجوب المقدمة - لا يستتبع منه حكم شرعي كلي، لعدم وقوعه في طريق الاستنباط، بل هو على التحقق من قبيل تطبيق الحكم المستنبط على موارده.

2 - إن حصول الوفاء بالنذر، وعدمه يتبع قصد النذر، وهنا لا يتحقق الوفاء، إلا إذا قصد الإتيان، بما يعمّ الواجب النفسي والغيري.

(1) منتهى الأصول ج.1، ص.276.
(2) انظر: الغناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.295، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.298، مصايب الأصول، ج.1، ص.393، مطارات الأنظار، ص.80، هديّة المسترشدين، ص.185، أجود التقريرات، ج.1، ص.245.
وأما إذا قصد الإنسان بخصوص الواجب النفسي، فلا يحصل الوفاء بالإناث بالمقام، حتى على القول بوجودها.

وكذلك، لو أطلق ولم يعلم صده، فالأصل هو نشأة الواجب، فلا يحصل الوفاء بالإناث بالمقام، حتى على القول بوجودها، أيضاً.

ومنها: حصول الفسوق، بترك واجب واحد بمقدماته، فيما إذا كان له مقدمات مبتدئة، لصدق الإصرار على المعصية، بترك واجبات كبيرة، بناءً على القول بوجود المقمّدة، وعدم حصوله بناء على القول بعدم وجودها.

ویرد عليه:

1 - إنّ انتهاك لا تتحقق، إلاً على فرض القول، بأنّ تأخر المقدم مستحق للعاقب ولا قالبه، فإنّ الانتفاق على أنّ تأخر الواجبات الغيرية، لا يوجب عقاباً سوى العاقب المستحق، على ترك الواجب الأصلي.

2 - إنّ القول بحصول الفسوق، بواسطة الإصرار على ترك الواجبات الغيرية، يجب ارتفاع الفرق بين الصغيرة والكبيرة في الأغلب، لأنّ ترك الصغائر يوجب ترك المقدمات وعلى وجه، يستلزم تحقيق الإصرار في الأغلب، أيضاً.

ثمّ إنه يشترط في تحقيق الإصرار بالنسبة إلى الصغار، أن يقع تركها على دفعات. والظاهر عدم تحققه في ترك مقدمات واجب

انظر: النعابة، في شرح الكفاية، ج.1، ص.295، ومنه: الأصول، ج.1، ص.298، مصباح الأصول، ج.1، ص.393، مطروح الأنوار، ص.80، هدایة المسترشدين، ص.185، أجدود التقريرات، ج.1، ص.245.

354
وأحد، لوقوع تركها على الأكثر دفعة واحدة. وأنّ فرض الكلام، فيما إذا كان الواجب النفسي من الكبائر، فتركه بنفسه يستلزم الفضول بدون حاجة إلى مقدمات (1).

2 - بعد الغضب عن ذلك كله، فإنّ هذه النتيجة، لا تصلح أن تكون ثمرة للمسألة الأصولية؛ لأنّها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، وإنّما هي أيضاً، من قبيل تطبيق الحكم الكلّي على موارده (2). ولعل أطيب الثمرات، وأغناها لهذا البحث الثمرة، التي قرّراها المحقّقPaths (3)، وتنظر فيما إذا كان الحرام مقدّم لواجب، كما إذا توقف إنذار غريق على التصرف في أرض مغصوبة.

فعلى تقدر القول بوجود المقدّمة، ترتفع حِرمة التصرّف لمعارضتها بالأهم، وتتصف بالواجب.

وأيضاً على تقدر القول بعدم وجود المقدّمة، فإنّ الحِرمة تبقى على حالها غاية ما في الأمر هو وقوع المزاحمة بين حِرمة المقدّمة وبين وجوِب ذي المقدّمة. وما أنّ المفروض هو كون الواجب أهم، فلا بد من رفع اليد عن حِرمة المقدّمة، بمقدار ما تقضيه الضرورة، فيجوز التصرّف الواقع، في طريق التوصّل إلى الواجب فقط، وأيضاً غيره من التصرفات، كدخول الأرض للتنزّه - مثلاً - مع فرض عدم ترتيّب الإنذار عليه، فلا موجب لارتفاع حِرمتها.

قال: «وهذه الثمرة، لا بأس بها، بل ثمرة الأصولي في النزاع في (1) (2) هداية المسئّلين، ص.185; مطارات الأنظار، ص.81; مصابيح الأصول، ج.1، ص.395; العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.295; أجود التقريرات ج.1، ص.245. (3) انظ: هامّ أجود التقريرات، ج.1، ص.214; مصابيح الأصول، ج.1، ص.392.»
وجوب المقدّمة وعدمها، هي هذه لأنّها ثمرة فقهية مترتبّة على هذا النزاع\(^1\).

مقدّمة المستحث، ومقدّمة الحرام، ومقدّمة المكروه

بعدما عرفنا أنّ الحاكم بوجوب الملازمة، بين طلب الشيء وطلب مقدّماته هو العقل، ومن الواضح أنه لا فرق في نظر العقل بين أقسام الطلب من الوجوب، أو الندب، أو التحريم، أو الكراهة.

وعليه: فلا ريب، في تشريعة الاستحباب الغيزي لمقدّمات المستحث، بناءً على القول بالملازمة، كما قلنا بتشرييح الوجوب الغيزي، لمقدّمات الواجب النفيسي لعدم تعقل الفرق بينهما.

قال صاحب الكفاية: "لا شبهة، في أنّ مقدّمة المستحث كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبة لو قبل بالملازمة"\(^2\).

وقال صاحب أجرود التقريرات: "لا يخفى أنّ ما ذكرنا من الوجوه والأقوال، في مقدّمة الواجب يجري في مقدّمة المستحث أيضاً، بناءً على نبّوت الملازمة تكون مقدّمة المستحث مستحبة"\(^3\).

ولا ريب، في وجب ما يتوفر عليه ترك الحرام، فإنّ مرجعه إلى وجب مقدّمة الواجب، فإنّ ترك الحرام واجب\(^4\).

كما إذا استشهدت منكورة بأجنبية، أو رضيعة بين عدد محصور من النساء، أو ظلّ إحدى نسائها ثمّ نسيها، فإنّه يحترس عليه جميعاً، حتى يتبيّن الأمور.

\(^{1}\) انظر: هامش أجرود التقريرات، ج. 1، ص. 214؛ مصالح الأصول، ج. 1، ص. 392.

\(^{2}\) الكفاية، ج. 1، ص. 23، انظر: العبایة، ج. 1، ص. 413.

\(^{3}\) أجرود التقريرات، ج. 1، ص. 214؛ انظر: مصالح الأصول، ج. 1، ص. 405.

\(^{4}\) انظر: مطروح الأنظار، ص. 94؛ الفصول، ص. 90؛ القوانين، ص. 47؛ جمع الجوامع، ج. 1، ص. 197.
قال صاحب التيسير: «وفرع عليه، أي على وجوه المقدّمة بوجوب ما هي مقدّمة له تحريم الزوجة. إذا اشتهيت بالأجنبيّة، لأن الكفّ عن الأجنبيّة واجب، ولا يحصل العلم به، إلاّ بالكفّ عن الزوجة فيجب الكفّ عنها لتيقن الكفّ عن الأجنبيّة».(1)

وقال صاحب التقريرات: «أما وجوه ما يتوصّل به إلى ترك الحرام، فهو ثابت فيما تقدم من وجوه مقدّمة الواجب، لعدم تعقّل الفرق بين أقسام الواجب من الفعل والترك».(2)

أما مقدّمة فعل الحرام، فعلى قسمين:

القسم الأول: وهو الذي لا يبقى للفاعل معه اختيار وإرادة، بل بمجرد أن يؤتي به في الخارج يتحقّق الحرام، على نحو لا يتمكن معه من التراجع، عن ارتكابه كالجزء الأخير من العبّة التامة.

مثل: قطع الأوداج، وشق البطن، والإلقاء في حفيزة النار، وإطلاق الرصاص على الصدر أو الرأس - مثلًا - بالنسبة إلى القتل.

وواضح أنّ الإتيان بهذه المقدّمات يتحقّق الحرام قهراً بلا اختيار. بحيث لو ندم الفاعل بعدها، وأراد عدم إزهاق الزوج، لما تمكن وهذا القسم لا ريب في حومته، بمعنى ترشح الحرمات الغريبة إليه.(3)

وقد يقال، إنّ حرمته مثل هذه المقدّمات نسيبة لا غيّة، باعتبار أنّها هي المقدورة للمكلف، فنصب النهي عليها دون ذويها.

_____________________________________________________________________

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.218؛ وانظر: المستصفى، ج.1، ص.46؛ والقواعد والفوايت، ص.59؛ مسلم الثبوت، ج.1، ص.61.
(2) مطارات الأنظار، ص.94.
(3) أنظير: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.413؛ الفصول، ص.90؛ مصابيح الأصول، ج.1، ص.406.

357
(ويدفع) بما قلناه سابقاً من أن المقدّم بالواسطة مقدّم، وهو المقدّم وإن لم يكن مقدّراً ابتداء، فهو مقدّر بواسطة المقدّمة، وهذا القدر كافٍ في تعلق التكليف به، فلا موجب لانصباب النهي على المقدّمة.

القسم الثاني: وهو الذي يبقى للفاعل معه اختيار وإرادة، بحيث لو أتى بالمقدّمة يكون قادراً على إتيان ذيها، ولكن لديه صارف عن إتيانه. كتأجيج النار لحرق المسلم، والكون في ساحة سباق الخيل للمقامرة، أو في الخمّارة للسكر، وواضح أنه مع الإتيان بهذه المقدّمات، ونحوها يبقى للفاعل اختياره وإرادة فهو إن شاء أتي بالحرام، وإن شاء لم يأت به.

وهو هذا القسم لا يحرّم بحرمة ذي المقدّمة؛ لأنه من الواضح أن المكّلف متمكن مع الإتيان بالمقدّمة من ترك ذيها، وعلى فلا يصدق عليه عنوان المقدّمة(1).

قال المحقق الخوئي: «إِنّ الحرمة الغيرية، بناءً على ثبوت المُلاءمة تختص بالمقدّمات، التي لا يمكن المكّلف من ترك الحرام بعدها، وأما غيرها من المقدّمات فلا موجب لحرمتها الغيرية أصلاً»(2).

وジャー بالذكر أن عدم اتصاف، مثل هذه المقدّمات بالحرمة الغيرية، وعدم صدق عنوان المقدّمة عليها، لا يمنع من صدق عنوان آخر عليها، واتصافها بالحرامة أو الكراهية بموجبه، ولكن هذا خارج عن بحثنا.

أما مقدّمة المكرّه فهي كمقدّمة الحرام سواء بسواء(3).
المبحث الثالث
في الضد
الأمر بالشيء هل يقضي النهي عن ضده أولاً؟
المبحث الثالث

في الضد

الأمر بالشيء هل يقتضي النهی عن ضده أولاً؟

وينبغي لتنقيح البحث في هذا الموضوع تقديم، عدّة أمور:

الأمر الأول:

إنّ الهرد بالضد هنا هو مطلق المعاند للشيء، والمنافي له الشامل للنقيض (1) أي أن الضد هنا أعمّ من كونه وصفًا ووجوديًا،

(1) قسم المنطقة والأنفاظ المقابلة إلى أربعة أقسام: الضدن والمئذانيين، والقيضين والدم والمملكة.

فالضدن: هما الوصفان الموجودان المتاعبان على موضوع واحد ولا يتصرف اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر كالسود والبيض، والفضيلة والرذيلة.

المئذانيين: هما الموجودان اللذان يتصرفان معاً، ولا يجمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، كالابوة والبنوة، والملك والمملكة.

والنقيضين: أو الإيجاب والسلب، هما أمران ووجودي وعديم، أي عدم لذلك الموجود، وهما لا يجمعان ولا يرغبان ببيئة العقل، ولا واسطة بينهما، كالإنسان واللاإنسان، والسود واللاسود.

والملكة وعدها: وهما أمران ووجودي وعديم لا يجمعان ويجوز أن يرتفعا في= 361
وهو المعاند الموجود، سواء أكان المراد به ضدًا معنياً المعبر عنه بالضد الخاص، أم واحدًا لا يعنيه، الذي قد يعرّف عنه بالضد العام، إلا إنه يرجع إلى الضد الخاص، بل هو عينه، في الحقيقة، كما يقول صاحب العالم (1).

أو وصفًا عديمًا كالترك، المعبر عنه بالضد العام؛ أو النقيض.

قال صاحب الفصول: «قد تداول بينهم، أن يعرّفوا عن الترك بالضد العام، وعن غيره بالضد الخاص» (2).

ومن هنا؛ جرى بحث هذه المسألة عند الأصوليين في مقامين:

الأول: في الضد العام، بمعنى الترك أي النقيض.

الثاني: في الضد الخاص، أي المعاند الموجود، سواء أكان واحداً أم متعدداً.

الأمر الثاني:

إن النزاع - هنا - لا يحصر في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بالمطابقة، أو التضمن، أو الالتزام اللفظي، بل يقع النزاع في دلالة مطلقًا، ولو بالالتزام العقلي. وعليه فالمراد من الاحترام - هنا - أعمّ من كل ذلك.

قال صاحب أجود التقريرات: «إن الاحترام المبحوث عنه في

= موضع لا يصح فيه الملكة كالبصر، والعمى، والزواج والمزروعة ومن هنا ندرك أن الضد عند الأصوليين - أعم من معناه الإصطلالي، فهو عندهم يشمل الفيض الذي هو قسم في حال الضد عند أهل المقول، انظر: المنظور للمناظر، ج. 1، ص. 53 ومصطلحات الأصول، ص. 123، العناية، في شرح الكتاب، ج. 1، ص. 419.

(1) انظر: المعلوم ص. 62، والقوانين، ص. 47.

(2) الفصول، ص. 91. 

362
المقام، أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة، والجزئيّة، واللزمون البين بالمعنى الأخص، أو الأعم\(^1\).

وعليه أيضاً، فإنّ هذه المسأله ليست لحظية محضة، ولا عقلية محضة، وإنّما هي أعمّ من كل ذلك.

ويتعضد هذا أيضاً، أن القولاء في المسأله، فإنّ منهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضده لفظاً مطابقاً أو تضمناً، أو التزاماً - على ما سيأتي توضيحه - ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء، يستلزم النهي عن ضده عقلانياً، ومنهم من نفى الاقتباس رأساً لفظاً وعقلاً.

الأمر الثالث:

الحق أنّ المسأله أصولية، لما عرفنا سابقاً، من أن الشأن في كون المسأله أصولية، هو صحة وقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعية.

وواضح إنّ مسألتنا من هذا القبيل، فإنّه على تقدير القول بالاقتباس، تثبت الحرمة للضد، وعلى تقدير القول بعدم الاقتباس، لا تثبت.

الأمر الرابع:

إني المراد بالنهي - هنا - هو النهي الشرعي - سواء أكان نفسي أصلياً أم غيرياً تبعياً\(^2\).

---

\(^1\) أجد التقريرات، ج. 1، ص. 215، وانظر: الكفاية، ج. 1، ص. 205.

\(^2\) ووضحت في البحث السابق أن الواجب يتضمن إلى نفسي وغيري، وأصلي وتبعي، ولا يخفى جريان هذه الأقسام في الحرام أيضاً بنفس الاعتبارات السابقة في أقسام الواجب فما تعلق به النهي في نفسه فهو حرام نفسي و وما تعلق به النهي لأدائه إلى محروم آخر فهو حرام غيري، وما قصد بالإفادة مستقلاً من اللفظ فهو حرام أصلي وإن كان من توابع ما قصدت إفادته فهو حرام تبعي.

قال صاحب الخاشية، ص. 208: «أنه كما يتضمن الواجب إلى أصلي وتبعي ونفسي وغيري، كذلك الحرام يتضمن إلى الأقسام الأربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع =
لوضوع إرادة الحرام النفسي الأصلي، لمن قال بأن الأمر بالشيء
عن النهي عن ضده...

وإرادة الحرام الغيرى التبغي لمن قال إن الأمر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده(1).

قال صاحب التقريرات: «المراد من النهي ما يعم الأصلي والتبعي
معاً، فمن خصص بالتبعي أو بالأصلي فقد سها»(2).

وقال صاحب الفصول: «المراد بالنهي هنا، ما يعم النهي النفسي
الأصلي، والغريي التبغي»(3).

وبعد بيان هذه الأمور، يوضح لنا أن محل النزاع، هو: إذا تعلّق أمر
شيء، فهل لا بد أن تعلّق نهي الشارع بضده العام، أو الخاص، أم لا؟
إذا وضح ذلك، فإن البحث في هذه المسألة - كما قلنا - يقع في
مقامين:

الأول» في الضد العام، «الثاني» في الضد الخاص(4).

= بعدم في نفسه فهو حرام نفسي، وما يتعلق غرضه بعدمه لأدائه إلى حرم آخر أو أداء
عده إلى واجب من غير أن يكون له مطلوبة مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غري،
وأما يكون متعلقاً للخطاب على نحو ما مار في الواجب الأصلي فهو حرام أصلي، وما
يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء آخر من غير أن يكون له مطلوبة مع قطع النظر عن
ذلك فهو حرام غري، وما يكون متعلقاً للخطاب على نحو ما مار في الواجب الأصلي
 فهو حرام أصلي، وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء آخر من غير أن يتعلق به
أصالة فهو حرام تبغي؟

انظر: الفصول، ص.92، ومطروح الأنظار، ص. 113.

مطروح الأنظار، ص. 114.

الفصول، ص. 92.

قال صاحب المعالم ص. 63، (وقد كثر الخلاف في هذا الأصل، واضطرّ كلمتهم في
بيان ملة) فهمهم من جهل النزاع، في الضد العام بمثعال المشهور أعني الترك=
المقام الأول
في الضم العام
(1)

اختلاف الأصوليون، في أن الأمر بشيء مخصوص، هل يقتضي النهي عن ضده العام، أو لا؟ على قولين:

الأول: إن الأمر بالشيء، لا يقتضي النهي عن ضده العام، بأي نحو من أنحاء اللاقضاء؛ بمعنى إنه ليس هناك نهيه شرعي وراء نفس الأمر بالشيء.

وهذه منسوب للسيد المرتضى، وجمهور المعتزلة، وبعض أهل السنة، (2) وقد بناء بعض المتأخرين، والمعاصرين من الإمامية، (3).

الثاني: إن الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضده العام، ثم اختلف هؤلاء في كيفية اللاقضاء على أربعة أقوال، (4).

الأول: إن الأمر بالشيء، عين النهي عن ضده، فيدل عليه حينذاك.

بدلالة المطابقة فالأمر بالصلاة، مثلاً، عين النهي عن تركها.

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص.119، هديا المسترشدين، ص.209، العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.415، متيه الوصول، ص.70، ورداف الفحول، ص.102، المستصفي، ج.1، ص.52، القرانين، ص.46، عدة الأصول، ج.1، ص.73، التلويح ج.1، ص.223.

(2) انظر: محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.44، أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.296.

(3) انظر: المصادر نفسها.
الثاني: إن الأمر بالشيء النهي عن ضده، على نحو الجزئي، باعتبار أن معنى الأمر هو طلب الفعل مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك، مأخوذًا في مفهوم الأمر، فبدل عليه حينئذ بدليلة التضمن.

الثالث: إن الأمر بالشيء، يستلزم النهي عن ضده، أي أن نفس تصور الواجب كاف في تصور المنع من الترك، من دون توسط شيء آخر. فبدل عليه حينئذ بدليلة الالتزام، باللزوم البيين بالمعنى الأخص.

الرابع: إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده عقولا فبدل عليه حينئذ بدليلة الالتزام باللزوم البيين بالمعنى الأعم "وهو المختار".

دليل القول

بمنفه الاقتضاء مطلقا ومناقشته

عرفنا أن جمهور المعتزلة، وبعض الإمامية، وبعض أهل السنة، كالغزالي، وابن الحجاب قد نفوا اقتصاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام مطلقا، ولعل منى هذا القول أحد وجهين أو كلاهما.

الأول: أن يكون مبنيا على القول، بجواب التكليف، بما لا يطاق أو بالمحال لأن القائل بذلك يجزئ بالنبي وضده معا.

وعليه: فإن مجرد الأمر بالشيء، لا يدل على المنع من تركه، لا لفظا ولا عقولا.

الثاني: إن غاية ما يدل عليه الأمر، هو الوجب أي طلب الفعل على نحو الإلزام والتحتم، فلا دلالة فيه على المنع من الترك.

فالأمر بالصلاة مثلها لا يدل إلا على لزوم فعلاها، دون المنع من

(1) انظر: الأحكام للآصف، ج. 2، ص. 24، وهداية المسترشدين، ص. 209، المستفي، ج. 1، ص. 53.
تركها. نعم، لازم كون الفعل وا جباً، لامنع من تركه، إلا أن هذا المعنى هو منع عقلي طبيعي، ولا موجب لأن يكون هناك معنى، ونهي من الشارع الحكيم وراء نفس الوجوب (1).

وحاصل ما استدل به هؤلاء هو:

إِنَّ الاقتضاء بأي نحو كان، فرع ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء، والأمر بترك تركه في نفس الأمر، والملازمة ممنوعة لنقلفع، بتحقيق الأمر بالشيء مع غفلة الأمر عن طلب ترك تركه.

وعليه، فلا وجه لدعو الاقتضاء، لأنه متوافق على شعور الآخر بالترك، وطلبه تركه، وهو متفق قطعاً (2).

وأجيب عنه: بأن النهي التفصيلي في الضد العام بمعنى الترك، وإن لم يكن ملازاً للأمر بالشيء في التصرف والحضور في ذهن المتكلم، إلا أن النهي الإجمالي، محقق بالضرورة. وهو كافٍ في ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء، والنهي عن ضده، لا سيما على ما هو الحق من دعوى الاقتضاء، بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم (3).

ومعلوم، أن القصد غير معتمر في هذا النحو من الاقتضاء، كما في دلالة الإشارة (4).

والحق، إذ نفي الاقتضاء رأساً، لا يرجع إلى معنى معقول، ولذا

انظر: أصول الفقه، للمظفر، ج. 2، ص. 297؛ محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 94؛ المستصفى، ج. 1، ص. 53.

انظر: معارج الأئمة ص. 118؛ والمنتهى ص. 70، والمختصر لابن الحاجب، ص. 97؛ والمستصفى، ج. 1، ص. 52؛ أصول الفقه للخضري، ص. 224.

أي أن يكون نفس تصور الملزوم واللازم والسبب بينهما كافياً في تصور المعنى من الترك.

انظر: مطارح الأنظار، ص. 118؛ نسر التحريج، ج. 2، ص. 267؛ إرشاد الفحول، ص. 104؛ القوانين ص. 49؛ حاشية ابنائي، وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 387؛ والأحكام للآمدي، ج. 2، ص. 25؛ وص. 141.

367
قبل أن القاضي الباقياني قد رفع عنه١، والغزالي لم يمنع أن يكون ترك القد من باب مقدمة الواجب، وكلمه في المستصفى لا ينفي دلالة العقل على وجوهه، من حيث هو ذريعة، وإنما الذي ينفيه الغزالي هو وجود منع ونهي آخر وراء وجب الفعل. ٢.

والحق أنه نظر سيدٍ، وفكر صائب وهو في نفس الوقت، لا يترانع مع ما اختبره من الاقتباس بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، وهو ما حققه كثير من أهل السنة، والإماميّة؛ كابن الهمام، ٣، والشوكاني، ٤، وصاحب القوانين، ٥، وصاحب العناية، ٦، والمحقّق الثاني. ٧.

ومن هنا، أعرض بعض المحقّقين عن التعرّض لهذا القول: أي تفي الاقتباس رأساً، وقال: إنه باطل قطعاً. ٨.

وقال آخر إن هذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم. ٩.

بل بالغ كثير من المحقّقين، ونفهم وجود أي خلاف في أصل الاقتباس، وحرصوا النزاع في كيفيّته. ١٠.

---

(1) انظر: أصول الفقه للخضري، ص. ٢٤٣، وتيسير التحرير، ج. ١، ص. ٣٦٣.
(2) انظر: المستصفى، ج. ١، ص. ٥٣.
(3) انظر: تيسير التحرير، ج. ٢، ص. ٣٦٧.
(4) انظر: إرشاد الفحول، ص. ١٠٥.
(5) انظر: القوانين، ص. ٤٩.
(6) العناية، في شرح الكفاية، ج. ١، ص. ٤٣١.
(7) انظر: أجود التقريرات، ج. ١، ص. ٢٥٢.
(8) انظر: العناية، ج. ١، ص. ٤٣١.
(9) أصول الفقه للخضري، ص. ٢٢٥.
(10) انظر: المعالم، ص. ٦٣، وتيسير شيخ الإسلام وحاشية الباني، ج. ١، ص. ٣٨٦، والفصل ص. ٩٢.

368
قال الشيخ المجّارف: لَمْ يَكنَ اختلافهم في الضد العام، من جهة أصل الاقطاش وعدهم، فإنَّ الظاهر أنهم متفقون على الاقطاش، وإنّما اختلافهم في كيفيّته(1).

وقال صاحب المحاضرات: "أَمَّا الكلام في الضد العام، فقد اختلقت كلماتهم في كيفية دلالة الأمر بالشيء على النهي عنه، بعد الفراغ عن أصل الدلالة"(2).

وعليه: فإنّ دعوى القول، بئني الاقطاش رأسا لا ترجع إلى معنى معقول، ولا ينبغي التعرض لها لاحقاً.

نعم، قد يكون من نفسي الاقطاش بعض الحق، فيما إذا كان يرى أنّ الوجوب معنى بسيط، هو طلب الفعل على نحو الإلزام والحتم، وليس مركاً من جزأين "أّدّهما" طلب الفعل، "والآخر" المنع من الترك(3).

ولا يخفى، أنّ هذا لا يمنع من وجب نهي في الضد، وجوباً عقلياً تبعياً على نحو ما قلناه في مقدمة الواجب.

دليل القول بالعينية ومناقشته

عرفنا أن بعض الأصوليين كصاحب الفصول، وصاحب العناية(4)، ذهبوا إلى الأمر بالشيء، عين النهي عن ضد العام.

دليل هذا القول: إنّ معنى النهي عن الترك، الذي هو الضد العام هو

(1) أصول الفقه للمجّارف، ج. 2، ص. 296.
(2) محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 44.
(3) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 431، هديّة المسترشدين، ص. 211، محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 47، أصول الفقه، للمجّارف، ج. 2، ص. 297.
(4) انظر: الفصول، ص. 92، العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 432.
طلب ترك الترك، لأنَّ معنى النهي طلب الترك، وطلب ترك الترك عين
طلب الفعل في المعنى، وذلك ظاهر(1).

واعتبر عليه: بأنَّ أريد أنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن الترك،
من جهة الدلالة والحكاية عن المعنى، أي إنَّهما يدلان على معنى واحد،
وإنَّما الاختلاف بينهما من جهة التعبير فقط، فهو صحيح ولا إشكال
فيه، إذ من الواضح إنه يجوز للأمر، بدلاً من الأمر بالشيء، أن يعترف
بالنهي عن تركه، كأن يقول مثلاً: بدلاً عن قوله «صل»، لا تترك
الصلاة، ويجوز له بدلاً من النهي عن الشيء، أن يعترف به بالأمر بالترك
كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله: «لا تشرب الخمر»، تترك شرب الخمر.

ولكن الظاهر أنَّ العينية بهذا المعنى ليست مراده هنا- هنا(2).

وأريد أنَّ الأمر بالشيء عين النهي عين تركه في الصدق
الخارجي؛ بمعنى أنَّ ما يصدق عليه الفعل في الخارج، بعينه يصدق عليه
ترك الترك. فطلب أحدهما يكون حييثث عين طلب الآخر.

وبرد عليه: إنَّ أريد من النهي طلب الترك يكون معنى النهي عن
الضد العام حييثث طلب ترك ترك المأمور به.

ولما كان نفي النفي إثباتاً، رفع معنى النهي عن الضد، إلى معنى
طلب فعل المأمور به.

وعليه: فتكون القول: بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدَّه، ما
هو إلا عبارة أخرى عن القول: بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه، وهو
قول لا معنى له أصلاً.

(1) انظر: الفصول، ص. 92؛ نطاق الأنظار، ص. 118؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 251.
(2) انظر: أصول الفقه للمظفر، ص. 298؛ ومعافرات في أصول الفقه، ج. 2، ص. 45،

370
قال صاحب المحاضرات: «إنه لا يمكن أن يبرد من النهي عن الترك، طلب تركه، لاستلزم ذلك النزاع في أن الأمر بالشيء يقضي نفسه، وهذا النزاع لا محصل له أبداً».

وأن أريد بالنفي عن الترك، الزجر والردع، عما تعلق به الناشئ عن بعضه وقيام مفسدة ملزمة به.

فهو، وإن كان معقولاً في نفسه، إلا أنه لا يمكن أن يكون مرادا هنا لبدهة أن بعض الترك غير حب الفعل، وليس عينه ولا جزءه قطعاً.

قال المحقق الخويچي: «وأن أريد بالنفي عن الترك، الزجر عنه الناشئ من مبغوضيته، فلا معنى للقول بأن بعض الترك عين حب الفعل، أو جزءه».

(1) محاضرات في أصول الفقه، ج. 2، ص. 46، وانظر: هاشم أجود التقريرات، ج. 1، ص. 251، وأصول الفقه للمظفر ج. 2، ص. 295، المعالم ص. 65.

(2) لم يخرج معنى النهي عند المتقدمين والمتآخرين عن كونه طلب ترك الفعل، أو الكف عنه وتنازعوا في المطلوب به هل هو الترك، أو الكف.

(3) الفرق بينهما - أن المطلوب على القول الأول أمر عدم محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي؛ لأن الكف فعل من أعمال الناس، إلا أن بعض المتآخرين المتآخرين والمتصورين تقول أن يكون معنى النهي هو الطلب، وبالتالي بطل النزاع في المطلوب بالنفي هي هل هو الترك أو الكف، وقالوا إن معنى النهي المطلوب هو الزجر والردع الناشئ من مبغوضيته متعلقة وما طلب الترك إلا من لوازم النهي وخصاه وليس هو. يقول أحد من حقق هذا القول وهو المحقق الخويچي في هاشم أجود التقريرات ج. 1، ص. 287. يحقق أن معنى النهي إذا هو الفعل ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناشئ من اشتماله على المفسدة، فالنزاع في كون المطلوب في النواحي هو الكف عن الفعل أو نفس تركه باطل من أصله، إلا أن أكثر المحققين على أن معنى النهي المطلوب هو طلب الترك، وأن الزجر والردع من لوازمه وهو المنصور للفقه انظر: متن على السير، ج. 1، ص. 378، وأصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 103.

(4) هاشم أجود التقريرات، ج. 1، ص. 251؛ وانظر: محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 46.

371
دليل القول بالتصميم، ومناقشته

عرفنا أن بعض الأصوليين كصاحب المعالم(1)، ذهبوا إلى أن الأمر بالشيء، يتضمن النهي عن ضدّه العام. فتكون دلالته عليه حينئذ على نحو التصميم.

دليل هذا القول: إن الأمر يدل على الواجب، وماهية الواجب مركبة من أمرين "أحدهما" طلب الفعل، والآخرمنع، فصيغة الأمر الدالة على الواجب دالة على النهي، عن الترك بالتصميم وذلك واضح(2).

ويزد عليه: إن الواجب معنى بسيط، يلزم منه المنع من الترك، وليس هو مركّباً من جزأين؛ طلب الفعل، والمنع من الترك، حتى يكون دالاً عليه بالتصميم(3). وما يقال في تعريف الواجب، إنه عبارة عن طلب الفعل، مع المنع من الترك، لا يخلو من المسمحة، وإلا فالمنع من الترك، ليس جزء من أجزاء الواجب - على التحقيق - وإنما هو خاصة من خواصه، ولازم من لوازمه.

وحتى على تقدير كون الواجب مركّباً، فلا يعقل أن يكون مركّباً من المنع من الترك، لأنّ بعض الترك، كما لا يمكن أن يكون عين حب الفعل. كذلك لا يمكن أن يكون جزءه، قاله المحقق الحربي(4).

---

(1) انظر: المعالم، ص. 62.
(2) انظر: المعالم ص. 63، ومطرح الأنظار، ص. 118.
(3) مباحثات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 48.
(4) مباحثات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 48.
دليل القول
بالالتزام اللفظي ومناقشته

عرفنا أن بعض الأصوليين (1)، ذهبوا إلى أن الأمر بالشيء يستلزم
النهي عن ضدّه العام على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ، أي بأن
يكون نفس تصوّر الوجوب، كافياً في تصوّر المنع من الترك، من دون
حاجة إلى توسّط شيء آخر.

والحق: أنّ فساد هذا القول، غني عن البيان ضرورة أن الأمر
بالشيء، كثيراً ما يغفل عن تركه، فضلاً عن أن يكون ناهباً عن ضدّه.
ولو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ، لم
يتصوّر غفلة الأمر عن الترك مطلقاً.

ترجيح واختيار

قد أبين لنا بشكل واضح مرجحٍّ القول باقتراع الأمر بالشيء
النهي عن ضدّه العام، أي الترك على نحو العينيّة، أو الجزئيّة، أو
اللزوميّة بالمعنى الأخصّ.

أما القول بالاقتراع على نحو اللزوم البين بالمعنى العام، بمعنى:
أنّ الأمر لو التفت إلى الترك لما كان راضياً به قطعاً.
فالظاهر إنه لا إشكال فيه، ولا كلام – كما يقول المحقّق الثاني (2)
وعرنا أن كثيراً من الأصوليين قد ذهبوا إليه، كابن الهمام، والشوكاني

(1) لم أجد إلى من ذهب إلى هذا القول من الأصوليين، إلا أن شيخ الإسلام الشريعي، قد
صرح في تزويره على جمع الجواهرين، ج. 1، ص. 387 بأن الفاسي ومؤيديه (وهم
عبد الجبار، وأبو الحسن، والإمام الرازي، والآمني) قالوا بالتصوّر في القصرين جميعاً
العذري والموجود.
(2) انظر: أجد التقريرات، ج. 1، ص. 254.
صاحب الواجبات وصاحب الكفاية، قال ابن الهيثم: "الأوجه، أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن تركه غير مقصود بالمعنى الأعم". 

وذكر العلامة الحلبي: "الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام، لأنه للوجود ولا يتحقق إلا بالمنع من التزام".

المقام الثاني
في الضد الخاص (3)

اختلاف الأصوليون في أن الأمر بالشيء، هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أو لا؟ فذهب جماعة العلماء إلى أنه يقتضي، ثم اختلفوا في تكليفه. وفي نفس الأقوال السابقة في الضد العام وهي (4).

1 - إنه على نحو العينية، فبدل عليه بدلالة المطابقة.
2 - إنه على نحو الجزئي، فبدل عليه بدلالة التضميم.
3 - إنه على نحو اللزوم البيين بالمعنى الخاص، فبدل عليه بدلالة الالتزام.
4 - إنه على نحو اللزوم البيين بالمعنى الأعم، أو غير البيين فتكون اقتصاء له عقيبًا، وذهب آخرون إلى نفي الاقتضاء رأسًا، لفظًا، وعقلاً (5).

(1) تيسير التحرير، ج.1، ص.367.
(2) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص.28.
(3) المراد بالضد الخاص، المعانيد الوجودي سواء أكان معيِّنًا أم واحدًا لا بعينه، وقد يطلق على الآخر الضد العام أيضاً.
(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211.

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/119؛ المعانيد، ص.63 هداية المسترشدين، 211،
دليل القول بالعينية، ومناقشته

إنّ الأمر بالشيء، لو لم يكن عن النهي عن ضده، لكان إما مثله أو ضدّه، أو خلافة واللازم باطل بأقسامه.

بيان الملازمة:

إنّ كلّ متناقضين، إما أن يكونا متساويين في الصفات النفسية (1)، أو لا. إنّ تساوياً فيها، فمثلان ك السوداني والبيضان، وإلا فإما أن يتناقضان بأنفسهما، بأن ينتمي اجتماعهما في محل واحد، بالنظر إلى ذاتهما لو لا.

إنّ تنافياً بأنفسهما، فضان كالسودان والبيضان، وإلا فخلافان كالسودان والحلاقة.

وجه بطلان اللازم بأقسامه:

إنهما لو كان ضدين، لم يجتمعا في محل واحد، وهم مجتمعان ضرورة أن يتحقق في الحركة الأمر بها، والنهي عن السكون الذي هو ضديهما.

ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ واحده منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السواند، وهو خلاف الحلاقة مع الحموضة.

فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء، مع ضدّ النهي عن ضده، وهو...

(1) المراد بالصفات النفسية: ما لا يفتقر أصاف الذات بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان وتقابلها الصفات المعنوية، وهي ما تفتقر إلى أمر زائد كالحدود والتحدي.
الأمر بضدٍ وذلك محال لأنهما تقيضان، إذ الأمر بالشيء، والأمر بضده معاً أمر متناقض، وتكليف بغير الممكن (1).

وأجيب عنه:

أولاً: بمثل ما أجيب به عن مثله في الضد العام.

من أن المستدل (2)، إن أراد، أنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، من حيث الدلالة والكشف عن المعنى، أي أنهما يدلان على معنى واحد، وإنما الاختلاف بينهما من جهة التعبير فقط، كأن يقول الأمر - مثلاً - بدلًا عن قوله «اسكن»، لاتحرك فلا بأس به، لكن الظاهر أن هذا غير العيبية المقصودة هنا.

وإن أراد أنه عينه في الخارج؛ بمعنى أنَّ ما يصدق عليه طلب الشيء في الخارج، يصدق عليه طلب ضدَّ ضده، الذي هو نفس الأمر، به كان في قوة «الأمر بالشيء يقتضي نفسه» - كما قلنا - وهذا كلام شبه باللعبة، كما يقول ابن الحجاب (3)، أو هو لعب ولهو، كما يقول ابن الهمام، وأمير بادشاه (4).

وعلى كل حال، فالنزاع حينئذ يكون لفظيًا، لرجوعه إلى تسمية فعل الأمور به تركًا لضده، وتسمية طلب نهاية عنه، وطريق تبنته اللغة، وعلى تقدير نبذه، فحاصله أنَّ الأمر بالشيء له عبارة أخرى، ولهو، مثلاً لا يلبق أن يدوَّن في الكتب العلمية، كما يقول صاحب المُفَالِم (5).

---

(1) انظر: منتهى الوصول، ص. 70، المعالم، ص. 64؛ تسير التحرير، ج. 1، ص. 267؛

(2) إرشاد الفحول ص. 102، المستصفي ج. 1، ص. 52.

(3) المستدل هو القاضي أبو بكر الباقلاني.

(4) انظر: منتهى الوصول، ص. 70.

(5) انظر: تسير التحرير، ج. 1، ص. 368.

المعالم، ص. 64.
ثانياً: نختار من أطراف الترديد في استدلاله، إنهما خلافان، ونمنع
كون لزم كلّ خلافين جواز اجتماع كلّ مع ضده الآخر، لجواز تلازمها
المبني على عدم اشترط جواز الانفكاك في المتغيرين، كالجهوه مع
العرض، فلا يجمع أحد الخلافين على تقدير تلازمها ضد الآخرين.
مثال ذلك (الأمر بالصلاة، والنهي عن الأكل فإنّهما خلافان، ولا
يلزم من كونهما خلافين، اجتماع الصلاة المأمور بها، مع إباحة الأكل،
التي هي ضد النهي عن الأكل). (1)

دليل القول بالتضمن ومناقشته

الواجب طلب شيء يذم على تركه، ولا ذم إلا على فعل، وهو إما
الكلف، أو أحد الأضداد الخاصة، فتكون دلالة ما يدل على الواجب
على ذم الترك، دلالة تضمنية لكونه، جزء معنى الواجب. (2)

وأجيب عنه:

أولاً: بما عرّفت سابقاً من أن الواجب أمر بسيط، يلزم المنع من
الترك، وليس هو مركبّ منه ومن طلب الفعل، حتى يكون دالاً عليه
بالتضمن.

ثانياً: نمنع من أنّه لا ذم إلا على فعل، بل قد يذم على عدم الفعل،
فلا نهي. سلمنا لكي نقول، ليس الذم على فعل الضد، بل على الكلف،
ولا نزاع في النهي عنه. (3)

(1) تيسير التحرير، ج.1، ص.368؛ وانظر: منتهى الوصول ص.70؛ والمعلّم،
ص.64.
(2) انظر: منتهى الوصول، ص.70، تيسير التحرير، ج.1، ص.370؛ مطارات الأنظار،
ص.818؛ تقرير شيخ الإسلام، ج.1، ص.387.
(3) انظر: الفصول ص.94، المعالم ص.66.
دليل القول باللزوم اللغفي (1)، ومناقشته
قيل، إن بعض الأصوليين (2) أدعوا أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص، على نحو اللازم البيّن بالمعنى الأخص.
ولا يخفى فساد هذا القول على تقدير القول به، لعدم كفاية تصور نفساللزوم في تصور لازمه - هذا ضرورة تحقق غفلته الأمر بالشيء كثيرا عن ضده فضلاً عن أن يكون ناهجاً عنه.
قال صاحب المعالم: «نحن نقطع، بأن تصور معنى صيغة الأمر، لا يحصل منه الانتقال إلى تصور الضد الخاص، فضلاً عن النهي عنه» (3).
دليل القول باللزوم العقلي
احتج الفائلون بأن الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضده الخاص - عقلاً - بما يأتي، أن ترك الضد الخاص مقدماً لفعل المأمور به. فإن ترك الأكل مثلاً - مقدماً لفعل الصلاة، ومقدمة الواجب واجبة، فيكون ترك الضد - واجباً.

(1) لم أتعرف على قائل لهذا القول لا من الإمامي ولا من المعتزلة ولا من أهل السنة والجماعة، ويبدو أن بعض المتأخرين فهم من إطلاق المتقدمين الدلالة اللغفيّة في الفضائح وموافقه، فقد فسر تارة باللازم اللغفي وأخرى بالاقتباس الترميسي، إلا أن الظاهرة من كلماتهم تنص الإطلاق، على إرادة الضد العام بمعنى الترك، وعليه فليس هناك قائل باللازم اللغفيّ في الضد الخاص والله أعلم.
(2) انظر: مطرش الأنظار، ص.115/119؛ والمناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.416.
(3) المعالم، ص.63. وانظر: القوانين ص.49، حيث يقول: «وأما الالتزام باللازم البين بالمعنى الأخص في هو متفق كله هو ظاهر».

378
وإذا وجب تركه، حرم فعله لا محالة، وهذا معنى النهي عنه(1).

وقد نوقش هذا الوجه:

1 - بمنع الكبير، وهي وجب مقدمة الواجب، بدعوى أنها لا تجب بالواجب الشرعي الغيري، وهبلاً فلا يكون ترك الضد الخاص، واجباً بالواجب الشرعي الغيري، حتى يحرم فعله(2).

ودفع بما عرفنا في بحث المقدمة، من أن الأرجح هو نبوات الواجب الشرعي الغيري التبعي، لما يتوافق عليه الواجب.

وعليه، فلا يرد هذا المنع على القائل بمقدمة ترك الضد الخاص لفعل الأمور به.

2 - بمنع الصغير، وهي أن ترك الضد الخاص، مقدمة لفعل الأمور به(3).

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 215؛ وأجود التقريرات، ج. 1، ص. 254؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 300؛ ومطارات الأنظار، ص. 199؛ والفصل، ص. 92؛ والقوانين، ص. 50، ومحاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 9.

(2) انظر: تفسير التحرير، ج. 1، ص. 382، وإرشاد الفتحول، ص. 104؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 301، ومحاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 36؛ ومنتهى الوصول، ص. 71.

(3) للعلماء في توقف أحد الضدين على الضد الآخر وجوداً وعدما مذاهب مختلفة وأقوال متعددة، المشهور منها أربعة.

الأول: التوقف من طرف الوجود دون العدم وجود أحد الضدين يوقف على عدم الآخر، وعدم الآخر لا يوقف على وجود هذا، وقد نسبه ص. احبو التقريرات إلى الأثر وقال إنه (المشهور بين المتآخرين من أصحابنا والتأخرين منهم كصاحب القوانين والفصل، وأخيه في حاشيته على العالم، حيث قالوا: يكون الترك مقدمة للفعل دون العكس حذراً من شبهة الكمي المبينة على توقف الترك على الفعل).

الثاني: بالعكس أي إثبات التوقف من طرف العدم على الوجود، فقد أحدهما يوقف على وجود الآخر دون العكس وقد نسبه ص. احبو التقريرات، وصاحب العناية، إلى الكمي من معتزلة بغداد وهو ص. احبو الشهية المشهورة أي انتفاء=379
بيان ذلك: إن دعوى أن ترك الضد مقدمة لفعل الفعل، مبنية على أن اجتماع كل من الضدين مع الآخر، محال للمعاناة والمضادة بين الوجودين، فيكون كل منهما مانعاً من وجود الآخر، وعدم المانع من جملة المقدمات، إذ لا شك، في أن العلة النافعة تتألف من المقتضى ومن عدم المانع، فيكون وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع.

وجه المانع: إن المضادة والمعاندة، بين الوجودين، لا تقتضي توقف وجود أحدهما على عدم الآخر.

المباح ومقدميه أحد الأضداد، الخاصية للتروك الواجبة كترك الزنا، وترك الخمر، وترك الخمر، وترك الفمار، ونحو ذلك فإذا وجب أحد هذه التروك للنهي عن فعلها وجب فعل أحد الأضداد الخاصية مقدمة للتروك الواجب، فإذا لا مباح.

الثالث: ابتداء التوقف من الطرفين، فوجود أحد الضدين يوقف على عدم الآخر وبالعكس وقد نسبه ص. ابْحَب التقويئات إلى ابن الحابج والضد قال: «بِحِبْتُمْ ذكرت شبهة الكعاب وأجابها بمنع وجوب المقدمة وهذا اغتراف ص. ريح يكون فعل أحد الأضداد مقدمة لترك الولد الحرام» وقد أجابها هنا على الدليل الrador في المتين وهو أن ترك الولد مقدمة لفعل الأمر به إلح، بمنع الكبرى وهي وجود مقدمة الواجب.

قال: «وهذا اعتراض بأن ترك أحد الضدين مقدمة للاخرى».

الرابع: فشك التوقف مطلقاً، أي أن وجود أحد الضدين لا يوقف على عدم الآخر ولا عدم الآخر يوقف على وجود هذا فقد نسبه ص. ابْحَب التقويئات إلى بعض متأخري المنتهازين كالمحقق الكاظمي، وسلطان العلماء، والسابع، واختاره الشيخ الأنصاري وصاحب العتاب، والمحقق الثاني والخوتي وغيرهم.

ولذا منع هؤلاء ص. غرى الدليل وهي أن ترك الفص الخاص مقدمة لفعل الأمر به في مقابل من أنثية وهو أصحاب المذهب الأول والثالث، راجع هذه الآراء واما رد عليها في الكتب الثانوية، منتهي الأصول، ج.1 ص.305، أصبح التقويئات، ج.1 ص.254؛ مطارح الأنظار، ص.108؛ العتابية في شرح الكفاهة، ج.1 ص.421؛ الفصول، ج.94.

(1) مطارح الأنظار، ص.108؛ العتابية، في شرح الكفاهة، ج.1 ص.422؛ منتهي الأصول، ج.1 ص.306؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.3 ص.9.
توضيح ذلك:

إذاً، المعلول، وإن كان متربعاً على مجموع أجزاء علّته، إلا أن تأثير كل واحد منها فيه، يغبار تأثير الآخر فيه. فإن تأثير المقتضى في؛ بمعنى ترشيحه منه، كالنار، فإن الإحراق يترشح منها، لا من مثل المحاذاة مثلاً، وبقية الشروط، وأما "الشرط" فدخله من ناحية أنه مصحح لفعالية المقتضى، وتأثيره أثر، كالماسه، فإن تأثير النار في الإحراق إذاً يكون معها، وإذا لم تكن موجودة، فلا يتحقق تأثير المقتضى في الخارج، ولو كان موجوداً.

وعليه: فتأثير الشرط، بمعنى أنه مصحح لفعالية المقتضى، لا أنه مؤثر بنفسه في المعلول، وأما "عدم المانع" فدخله باعتبار، أن المانع يزاحم المقتضى في تأثيره، وينعه من ذلك، كالرطوبة المانعة من تأثير النار في الإحراق.

وهذا، معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول، "والآلا فلا يعقل أن يكون العدم، بما هو من أجزاء العلة التامة، بداهة استحالة تأثير العدد في شيء".

وبهذا يتضح أن دخل عدم المانع، إنما يكون في ظرف تحقق المقتضى، مع بقية الشروط، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره وينعه من ذلك. وإنما يمنع اتصاله بالماثية، إلا إذا في ذلك الظروف، كالرطوبة في الجسم القابل للاحتراق، فإنها لا تنصف بالماثية إلا في ظروف وجود النار، ومماستها لذلك الجسم، ليكون عدم الاحتراق مستنداً إلى وجود المانع، إذ لو لم تكن النار موجودة، أو كانت ولم تكن مماسة لذلك الجسم، فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع، وربما على ذلك استحالة كون وجود أحد الضدين مانعاً من وجود الآخر، لو ضى أن عند وجود أحد الضدين، يستحل وجود المقتضى للضد الآخر، فعدمه مستند إلى عدم المقتضى، لا إلى وجود ضده.
وعليه: «فلا وجه لدعوّة توقّف أحد الضدين، على عدم الآخر، إنّا توقّم أنّ المناكحة والمعاناة، بينهما تقتضي التوقّف، وهو ينقم فاسد»(1).

وقد ناقش المحقق الخوطي هذا الكلام بمناقشات طويلة، وأظهر فيها ضعفه من عدة نقاط(2) - مع أنه يمنع الصغرى أيضاً: منها: إن دعوّة استحالة وجود المقتضي، لكل من الضددين في آن واحد، غير صحيحة؛ لأنّ كلاً من المقتضيين، إنّما يقتضي أثره في نفسه، مع عدم ملاحظة الآخر.

فمقتضيّ البياض - مثلًا - إنّما يقتضي سواء أكان هناك مقتضي، للسواد أم لم يكن، كما أنّ مقتضي السواد، إنّما يقتضي كذلك، وهذا أمر واضح، ولا استحالة فيه أصلاً.

وإنّما المستحب هو ثبوت لكل من الضددين، بقيّد اجتماعه مع الآخر، لا في نفسه.

ولولا ذلك؛ أي ثبوت المقتضي لكل منهما في نفسه، لامتنع استناد المعلول إلى وجود مانع أصلاً؛ لأنّ الأثر المترتب على وجود المانع، كالروطبة - مثلًا - لا يخلو إما أن يكون مضاداً للمعلول - وهو الإحرق - وإنّما أن لا يكون مضاداً له.

فإن كان الأول: كيف يعقل وجود المقتضي لما فرض ممنوعاً، ليستعدّ عده إلى وجود المانع. وإنّ كان الثاني: فلا موجب لكونه مانعاً; لوضع أنّ مانعيّة المانع من جهة مضادة أثره للممنوع، وعليه

أجود التقديرات، ج. 1، ص. 255؛ محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 10.

الحق أن البحث دقيقة وبشائر، وأنه لنن الصعب الإسلام بجميع مباحثه وتناول كل جوانب في مثل هذه الرسالة، فلنستطيع بقليل القليل، ومن أراد مزيداً فعليه بالبولارات وعلى رأسها «محاضرات في أصول الفقه»، ج. 3، للشيخ الفاضل محمد إسماعيل الفياض، وهو بحث خاص في الضد يقع في 357 ص. فحة ضمنه تقريرات استاذنا المحقق الخوطي.
فلا مانع من أن يكون أحد الضدين، مانعاً عن الآخر، ليستند عده إليه، لا إلى عدم مقتضيه لفرض إمكان ثبوته في نفسه، بحيث لولا وجود الضد الآخر، لكنا يؤثر أثره. ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره وينفعه عن ذلك (1).

دليل القول بنفي الاقضاء رأساً

استدل من قال أن الأمر بالشيء، لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، لا لفظا ولا عقلاً، كصاحب المعالم (2).

بما حاصله: إنه لو دلّ لكنت بإحدى الدلالات الثلاث، المطابقة أو التضمين، أو الالتزام، وكلها متفقة.

وقد عرفنا أن النهي عن الضد الخاص - على ما هو الأرجح - ليس مدلولاً لفظياً، وعليه فلا اعتراض على عدم الاقضاء بواحدة من الثلاث.

أما فهم اللزوم العقلي، بدعوى إنه لا يلزم من تصور الأمر، وتصوّر الضد، والسبب بينهما. الجسم باللزوم.

فإن أرادوا نفي الحرمة الأصلية للضد، المتفقّة على قصد الأمر، فهو صحيح. وإنّ أرادوا نفي لزوم الحرمة الغيرية التجبيّة، للضد على ما هو المدعي في اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، فغير صحيح.

وأما استدلال صاحب المعالم على نفي الاستلزم العقلي، بضعف حجة مثبتة، وعدم قيام دليل صالح عليه (3).

1. مباحثات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 14، وانظر: هاشم أجدود التقريرات، ص. 255.
2. انظر: المعالم، ص. 46، القوانين، ص. 49.
3. انظر: المصدر نفسه.
فيجيب عنه: إنّ ضعف حجّة اللزوم العقلي، وعدم وجود دليل آخر عليه - على فرض التسليم به - لا يصح دليلاً على نفي الاستلزم، وغاية ما يتضحي هو التوقف لا نفي الاستلزم رأساً.
وعله: فالإرجح أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، استلزمًا بالمعنى الأعمّ، بأن يكون تصرّر الملزم، وتصوّر اللازم، والسبة بينهما كافياً في الجزم باللزوم.
قال ابن حزم: «أما الأمر - فهو نهي عن فعل كلّ ما خالف الفعل المأمور، وعن كلّ ضدّ له خاص أو عام، فإنّك إذا أمرته بالقيام، فقد نهيته عنّ القعود والاضطجاع، والانكاء، والانحناء، والسجود، وعن كل هيئة حاشا القيام»(1).
وقال الشوكاني: «الأرجح في هذه المسألة، أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بالمعنى الأعمّ»(2).

ثمرة النزاع
في الضد الخاص

لقد ذكر العلماء ثمرتين ثلاث، للنزاع في الضد الخاص.
الأولى: ترتّب العقاب على فعل الضد وعدمه.
فعلى القول بإقصاء الأمر بالشيء عن ضده الخاصّ، يترّبّع العقاب على فعله، وعلى القول بعدم الاقتضاء، لا يترّبّ (3).
ويبرد على هذه الثمرة: إنّ القول بالاقتضاء مبني على أنّ ترك الضد الخاص، مقدمة لفعل المأمور به، ومقدمة الواجب واجبة فيكون فعل

الأحكام لابن حزم، ج. 3، ص. 314.
إرشاد الفحول، ص. 104.
(3) انظر: مطارات الأنظار، ص. 116/118؛ العبّابة في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433.

384
الضّد حرامًا غيّرًا، وقد عرفنا في بحث المقدّمة، إنّ المحرّمات الغيرية، مما لا يرتبّ عليها عقاب، سوى العقاب المترتبّ على المحرّم النفسي ذي المقدّمة». 

الثانية: حصول العصيان بفعل الضّد، على القول بالاضطاء، فترتّب عليه الأحكام الثابتة للمعاصية، كما إذا كان الضّد سفر موصى، فإنه يجب فيه أتمام الصلاة والصوم، فإذا وجب الإقامة لقضاء صومرمضان مختلف الوقت فسافر، فعلى القول بالاضطاء يجب عليه الصوم، وإتمام الصلاة. وبعد ذكر صاحب التقريرات هذه الثمرة أشکل عليها، يقوله: «والحق أن ترتّب أحكام المعاصية على مثل هذا العصيان، الناشئ عن النهي المقدّم مشكل». وقد ببين صاحب العبّاية، وجه الإشكال، بأنه نشأ في الغالب من عدم شمول أدلّة سفر المعاصية للمحرّمات الغيرية.

قال: «الظاهر إنّ وجه الإشكال في نظره، انصرف أدلّة سفر المعاصية عن مثل هذه المعاصي الغيرية». 

الثالثة: وهي أهم الثمرات، وأشهرها.

وهي فساد الضّد، إذا كان عبادة على القول بالاضطاء، بعد ضمّ نتيجة المسألة الآتية.

وهي النهي في العبادات يوجب فسادها، وعدم فساد الضّد على القول بعدم الاضطاء.

(1) مطابع الأنظار، ص. 118.
(2) أنظر: مطابع الأنظار، ص. 116، والعبّة، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433.
(3) انظر: مطابع الأنظار، ص. 116، والعبّة، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433.
(4) 385
توضيح ذلك:

وقد يكون هناك واجب، أي واجب سواء أكان عبادة أم غير عبادة، وضدّه عبادة إلا أنّ الواجب أرجح في نظر الشارع، في ضده العبادي. فعلى القول بالاقضاء، يكون ضدّ العبادي منهيًا عنه، ونظراً إلى كون النهي في العبادات يوجب فسادها، فإنّ أثّى المكلف بالضدّ، وقع فاسداً.

وعلى القول بعدم الأقضاء، فإنّ الضدّ العبادي، لا يكون منهيًا عنه، فلا موجب لفساده.

وقد صوّر بعض المحققين (1)، رجحان الواجب على ضده في عدة موارده.

منها: أن يكون الضدّ العبادي مندوباً، فلا شك أنّ الواجب، أهم من المندوب ومقدّم عليه، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنّ قلنا بالاقضاء، فلا يصح الاشتغال بالنافلة في وقت الفريضة، وإذا اشتفّنا بها وقعت فاسدة للنافي عنها، إلاّ ما استثنى منها، بدليل كنواقل الفرائض، ورتبت على ذلك: أنّ من كان عليه قضاء فوات، فلا تصح منه النواقل مطلقًا، على القول باقضاء، وتقطع صحيحة على القول بعدها.

ومنها: أن يكون العبادي واجباً، ولكنه أقل أهمية في نظر الشارع من الواجب الأول، كاجتماع إنقاذ نفس محرمة من الهلاك، مع الصلاة الواجبة.

_________________________

(1) أصول الفقه للمنظف، ج.2، ص.303؛ وبحضارات في أصول الفقه، ج.3، ص.50؛ وأصول التقريرات، ج.1، ص.262. انظر: أصول الفقه، ج.2، ص.303؛ وانظر: العدالة في شرح الكفاية، ج.2، ص.38؛ ومصطلحات الأصول، ص.88.
فعلى القول بالاقطاء، تكون الصلاة منهيًا عنها، فلا تقع صحيحة،
وعلى القول بعده تقع الصلاة صحيحة.

ومنها: أن يكون الضد العبادي واجباً موسعاً، والأوّل واجباً مضيقاً،
وواضح أنّ المضيق مقدّم على الموسع، وإنّ كان الموسع أهمّ منه. 
وذلك مثل اجتماع قضاء الدين العبري، مع الصلاة في سعة وقتها.
المبحث الرابع
في اجتماع الأمر والنهي
المبحث الرابع
في اجتماع الأمر والنهي

وينبغي لتنقيح البحث، وتحرير محل النزاع في هذه المسألة، بيان أمرين.

الأمر الأول:

لا إشكال في اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، من جهة واحدة حتى من أكثر من يجوز التكليف بالمحال؛ لأن هذا الاجتماع في نفسه محال، لا أنه من التكليف بالمحال، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة، محبوباً ومبغوضاً للشئويل، ولأن معناه حينئذ الحكم بأن الفعل يجوز تركه، ولا يجوز (1).

إذما الإشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد، ذي الجهتين، فيكون مأموراً به من جهة، ومنهيًا عنه من الجهة الأخرى، أو إن شئت، فقل: يكون واجباً بإحدى الجهتين حراماً بالآخرى.

(1) انظر: تسير التحرير، ج. 1، ص. 219; الفصول ص. 124؛ وأصول الفقه للمفسر ج. 2، ص. 313، وأصول الفقه للخضري، ص. 45؛ وقرر الشيخ الإسلام على جمع الجوامع ج. 1، ص. 197، والمعالم، ص. 98.

391
كالصلاة في الدار المغصوبة، فهي مأمور بها من جهة كونها صلاة، ومنهي عنها من جهة كونها غصباً.

بيان ذلك:

إن الواحد الذي هو مجمع الأمر والنهي، قد يكون واحداً بالجنس وقد يكون واحداً بالشخص، أمّا الأول: فيجوز الاجتماع فيه بالنسبة إلى أنواعه وأفراده، كالسجود لله تعالى، والسجود للشمس والقمر.

فالأول:

مأمور به والثاني منهي عنه، ولا تناقض بينهما؛ لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، إذ السجود لله غير السجود للشمس والقمر، قال تعالى: «لا تسبحوا بالشمس ولا بالقمر» (1)، وربما نعم بعض المعتزلة ذلك بتوهم التناقض، باعتبار أنّ السجود نوع واحد مأمور به، فسنتحيل أن يكون منهيًا عنه، ونفترض الاجتماع في المثال المتقّدم ونحوه، بدعوٍ اختلاف المحل، لأنّ مورد النهي، إنّما هو تعظيم الشمس والقمر، دون السجود لهما.

وهو مع شذوذه ظاهر الفساد - كما يقول صاحب الفصول - (2)، أو هو شديد الضعف شاذ - كما يقول صاحب المعالم (3)، بل لقد نفى المحقق القيمي النزاع في ذلك، وكأنّه لم يأبه بهذا المنع، لأنه في غاية الضعف، كما أشار بذلك (4)، وقد بين الإمام الغزالي وجه هذا الضعف، وذلك الفساد بما حاصله.

لا شك في عدم التناقض، عند تغاير كلّ من متعلّق الأمر والنهي،

(1) سورة فصلت، الآية: 37.
(2) الفصول، ص: 124.
(3) المعالم، ص: 97.
(4) انظر: القوانين ص: 67 ومطروح الأنظار، ص: 126.
والتأخير - هنا - حاصل، فإن المأمور به وهو السجود غير، المنهي عنه وهو السجود للشمس أو للصمم؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغابرة، إذ الشيء لا يغاير نفسه، والمغابرة تارة تكون باختلاف النوع، و타ارة باختلاف الوصف، وترار باختلاف الإضافات.

أما ادعاؤهم أن مورد النهي هو تعظيم الشمس دون السجود لها، فيختلف الحال، فهو خطأ قاتل، لأن الإجماع منعقد، على أن الساجد للشمس أو للصمم عاص بنفس السجود، والقصد جميعًا.

ولقد أحسن من نفى على الريب، والنزع في هذا المقام أيضًا، لأن هذا المنع مما لا يعتد به حقا، ولا ينبغي التعرّض له لشذوذه وفساده. لأن الظاهر، إنه مبني على أن الحسن الأعمال وقبحها ذاتي لها، وغير منفك عنها - كما هو المعروف عن أوائل المتعزلة - فإذا ثبت حسن الفعل أو قبحه، فلا منفك عنه، بما يعرض له من صفات وإضافات، ومن هنا قالوا إن السجود نوع واحد مأمور به. فيستحيل أن ينهي عنه واضطروه ذلك إلى ادعاء، أن مورد النهي، ليس السجود للشمس أو للصمم، وإنما هو تعظيمهما وقد بنيت في مبحث الحسن والقبح ضعف هذا الرأي، وعرفنا أن الحسن والقبح قد يكون لذات الفعل كالإيمان والكفر، وقد يكون لأمر خارج عنه كالصدق والكذب.

وأما الثاني: أي الواحد بالشخص أو بالعين، فلا يخلو إما أن تتحد فيه الجهة، أو تعدد، فإن تحدث فقد قلت إنه لا إشكال في منعه، لأنه محال في نفسه لناقتضهما، إذ الوجه يتضمن جواز الفعل، والتحريم يقتضي عدم الجواز.

وإن تعدّدت الجهة، بأن كان للمواحد جهتان، يتعلّق الأمر بإحداهما.

---

(1) المست tendência، ج.1، ص.49، وانظر: الأحكام للأمدي، ج.1، ص.9، وروح الناظر، ص.123، وشرح الكوكب المنير، ص.122، وهاشم مسلم البوث، ج.1، ص.66.
(2) الفصول ص.124.
والنهي بالآخرى. فلا يخلو إما أن تكون هتان الجهتان متلازمتين، أو غير متلازمتين. فإنّا كانتا متلازمتين؛ أي لا تعقل إحداهما بدون الأخرى، فالاجتماع ممتنع أيضاً، اتفاقاً لرجلهما حينئذ إلى جهة واحدة(1). وقد فعل ابن السبكي في جمع الجوامع، هذا القسم من باب ما له جهة واحدة لرجل الجوتهن لها، ووافقه على ذلك شارحه الجلال(2)، وإنّا كانتا غير متلازمتين، أي تعقل أحدهما بدون الآخرة، كما في مثالنا، فإنّ الصلاة تعقل بدون الغصب، والغصب يعقل بدون الصلاة، فهو محل النزاع في هذه المسألة.

والمراد بالجواز الوارد في محل النزاع، هو الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع. أما الجواز بمعنى الاحتمال، أو الجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، فغير مراد هنا.

الأمر الثاني:

في أنّ هذه المسألة هل هي ملحقة بمسائل الأصول، أو الكلام، أو الفقه؟ وعلى تقدير كونها أصولية، فهل هي من المقاصد، أو المبادئ؟ قد يقال: إنّها من المسائل الفقهية، باعتبار أنّ البحث فيها، إنّما هو عن عوارض فعل المكلف، وهي صحة العبادة في المكان المغصوب، وعدم صحتها فيه.

ويدفع: بأنّ البحث عن صحة العبادة ما، وإنّ كان من المباحث الفقهية، إلا أنّ البحث - هنا - ليس عن صحة العبادة، وفسادها إبتداء.

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 307، وتقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 197، وهذا نص عبارته وقد نسبها إلى ابن الحاجب والعدنان (إن كانت الجهتان متلازمتين امتعت تعقل الطلب به مع كونه متيناً عنه لكون الجهتان المتلازمتين ترجمان إلى جهة واحدة).

(2) انظر: شرح جمع الجوامع وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 198.
وإنما هو في الحقيقة متمحض في لزوم اجتماع الحكمين في شيء واحد، وعدم لزومه. وإنما الحكم بصحة العبادة، فهو مما يترتب على القول بالجواز، فيكون إحدى ثمرات البحث، لا أنه محل البحث.

وقيل إنها ملحقة بالمسائل الكلامية؛ باعتبار أن البحث فيها عن استحالة اجتماع الحكمين في شيء واحد وإمكانه عقلاً، والبحث عن هذه الجهة بحث كلامي، وهو ما اختاره المحقق الفصي.

ودفع: بأن مجرد كونها مسألة عقليّة، لا يقتش بحالتها بالمسائل الكلامية، بل هي طائفة خاصة منها، باعتبار أنه يترتب عليها معرفة المبدأ والمصطلح وبحثنا - هنا شرطة ليس من هذا القبيل.

قال المحقق الخوئي «المسائل الكلامية، وإن كانت مسائل عقليّة إلا إنه ليس كل مسألة عقليّة يتكلم فيها عن الاستحالة، والإمكان مسألة كلامية، وذلك ظاهر لا يكاد يخفى».

وقيل إنها من المبادئ الأحكامية، ليست من مقاصد علم الأصول؛ باعتبار أن من المناسب عند بحث الأحكام، البحث عن أحوالها وأوصافها من إمكان اجتماع الوجوب، والحرمة في شيء واحد.

- نظر: هامش أجدود التقريرات، ج.1، ص.333؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.1، ص.322؛ مطارات الأنظار، ص.124.
- نظر: القوانين، ص.67 قال هذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كان يترتب عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك.
- نظر: هامش أجدود التقريرات، ج.1، ص.333؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.1، ص.176؛ مطارات الأنظار، ص.124.
- نظر: هامش أجدود التقريرات، ج.1، ص.332.
وهو ما اختاره الشيخ الأنصاري، والشيخ البهائي، والمحقق الثاني، ومن قبلهما ابن الحاجب والعبد. 

والحق إنه نظر صائب، ولولا أن فيها من جهة أصولية، وهي تربّت صحة العبادة على القول بالجواز، لصح عقدها عن المبادئ مرة، وكلامية أخرى، لوجود جهتي فيها أيضاً، قال صاحب العناية: الصحيح الذي ينبغي المصير إليه، أن المسألة أصولية، لما فيها من جهتها. وهي استنباط الحكم الشرعي بوسيلتها، ولو بأكثر من واسطة، ولا ينبغي ذلك كونها من المبادئ الأكثرية أيضاً، وغيرها لما فيها من جهتها، وإن لم يجز عقدها في الأصول، من غير الأصول بعد كونها أصولية، كما لا يخفى.

وقد أشرت إلى أن المراد بالجواز في محل النزاع هو الإمكان العقلي؛ ضرورة أن الحكم بإمكان الاجتماع وامتناعه، إنما هو العقل.

وعليه تكون مسألتنا عقلية، ولا علاقة لها بالعلم اللفظ. ومن هنا يظهر أن النزاع في الوجوب والحرية الشرعية، أعمّ من كونهما مدلولين لدليل لفظي من كتاب أو سنة، أو غير لفظي من إجماع أو عقل - عند من يثبت الأحكام الشرعية بالعقل - وعنوان المسألة وإن كان يوهم، أن النزاع مختص بما إذا كان مستفدين من دليل لفظي، إلا أن ذلك من ناحية الغلبة حيث أن الدليل عليها في الغالب، هو اللفظ.

(1) انظر: مطارات الأنظار، ص. 124؛ العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 18; أجدود التقريرات ج. 1، ص. 333.
(2) العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 19.
(3) انظر: الكفاية، ج. 1، ص. 237 وهذا نص عبارته: أن المسألة عقلية ولا اختصاص للنزاع في جوانب الاجتماع والأمنان فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ كما ربما يوجه التعبير بالآمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلالة عليها غالبًا بهما كما هو واضح من أن يخفى.
تعنون المسألة، بالآتي: «هل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، أو لا؟ لأن الخلاف في الواقع، إنما هو في مدلولي الأمر والنهي من الوجوب والحرمة، وليس في جواز اجتماع الأمر والنهي ذاتهما، وإن كان عنوان المسألة يوهم ذلك. وإن شئت فقل أن النزاع إنما هو في جواز اجتماع الأمر والنهي معه، والمنهي عنه في واحد، وامتناعه. وليس في جواز اجتماع الأمر والنهي نفسهما في واحد، وامتناعه.

مذاهب العلماء في المسألة

اختفى الأصوليون في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وامتناعه على قولين:

الأول: ذهب إلى جواز الاجتماع، جمهور أهل السنة والجماعة.

وبعض قدماء الإمامي كالفضل بن شاذان، والظاهر من كلامه أن ذلك كان من مسائل الشيعة، ووافقه عليه الكليتي، والسيد المرتضى في الذريعة.

وعليه أيضاً، كثير من متأخِّريهم؛ كالمحقق الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقق الخوئنساري، والمدفق الشرواني، والكاشاني، والمحقق القرني، والسيد صدر الدين، والمحقق الثاني، و كثير غير هؤلاء، «وهو الحق».

الثاني: وذهب إلى امتناع الاجتماع جمهور المعتزلة، وأكثر الإمامي

(1) انظر: التنويح، ج. 1، ص. 217، وشرح الكوكب المثير، ص. 122، وشرح جميع الجوامع، ج. 1، ص. 202، ومسلم الشوبث، ج. 1، ص. 671، ومنتهى الوصول، ص. 27، وسبير التجربة، ج. 2، ص. 219، وروضة الناظر، ص. 23، والمتنصفي، ج. 1، ص. 49، والأحكام للأمدي، ج. 1، ص. 59.

(2) انظر: القوانيين، ص. 67، مطاجر الأنظار، ص. 115؛ العبادة في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 48، أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.
أدلّة القول بالجواز

عرفنا أنّ جمهور أهل السنة، وكثيراً من الإماميّة، قد ذهبوا إلى جواز اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد، ذي الجهتين غير المتلازمين.

وقد نقل القاضي أبو بكر الباقلاني، وغيره، إجماع السلف على عدم الأمر بقضاء الصلوات المؤدأة في الدور والأراضي المغصوبة، مع كثرة وقوع ذلك(4).

قال الإمام الغزالي في معرض رده على المانعين: «هذا خلاف إجماع السلف، فإنّهم ما أروا الظلمة عند التوبة، بقضاء الصلوات المؤدأة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها، ولا نهوا الظلمين عن الصلاة، في الأراضي المغصوبة»(5).

وأجيب عنه: بمنع صحة نقل إجماع السلف، على ذلك، فقد قال الإمام الحرمين «كان في السلف معتقون في التقوى، يأمرون بقضاءها»(6).

(1) انظر: الفوائد، ص. 67، مطرح الأنظار، ص. 115; المبادئ في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 8، أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.

(2) للقاضي – رحمه الله – رأي خاص في شرفة هذا النزاع وهو أن الصلاة غير ص. حجة ولكن التطلب يسقط عندها لا بها وسأني توضيح ذلك.

(3) انظر: الفوائد، ص. 67، مطرح الأنظار، ص. 115; المبادئ في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 8، أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.

(4) عرنا أن القاضي رأياً خاصًا هو عدم ص. حجة الصلاة وسقطر الطلبه بفعلها وسأني توضيح ذلك في شرفة النزاع.

(5) (6) المستهفي، ص. 49، 50، وانظر: الأحكام للآمني، ج. 1، ص. 60.
وقال: «لو كان إجماعاً، لعرفه أحمد؛ لأنه أعرف به من القاضي، لأنه أقرب زمانًا من السلف، ولو عرفه لما خالفه»(1) وبهذا يندفع إدعاء الإجماع على ذلك، كما يندفع قول الغزالي «الإجماع حجة على أحمد»(2).

والحق أن الاستدلال بهذا الإجماع لا يجدي - هنا - لأنه على فرض التسليم بضحته، فهو إجماع سكوني، وهو لا يشكل حجة قطعية، بحيث لا تجوز مخالفته.

قال ابن قدامة المقدسي: «قد غلظ من زعم، أن في هذه المسألة إجماعاً، لأن السلف لم يكونوا يأمون من تاب من الظلماء بقضايا الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر - وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق - ولو نقل عنهم أنهم كتبو، فتحتاج إلى أن يشتهر فيما بينهم كلهم، القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه فتكون حيثيات فيه اختلاف، هل هو إجماع أم لا»(3).

و قال الطوقي: «لا إجماع في ذلك منقول توتراً، ولا آحاداً»(4).

واحتسب الجمهور، بالإضافة إلى الإجماع الآنف الذكر، بعدة وجه.

منها: القطع باجتماع الأمر والنهي، فيما إذا قال الآمر، لمن تجب عليه طاعته، اكتب هذه الصحيفة، ولا تكتبها في المسجد، فكتبها فيه،

(1) شرح جمع الجواص، ج.1، ص.203، وانظر: منتهى الوصول، ص.47، شرح الكوكب المنير، ص.232، وروضة الناظر ص.24.

(2) تيسير التحريج، ج.1، ص.220، وانظر: المصادر نفسها.

(3) روضة الناظر، ص.24.

(4) شرح الكوكب المنير، ص.123.
فإنّه مطيع من جهة امتثاله الأمر، وهو الكتابة. عاص من جهة عدم امتثاله النهي، وهو الكتابة في المسجد (1).

ومنها: إنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي، إنّما يكون من جهة اتحاد المتعلق، إذ لا مانع سواء اتفاقاً، والحاصل هنا ليس كذلك، فإنّا نقطع بتعذّده في الصلاة المخصبة، إذ متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغصب، وكل منها يعقل انفهاكه عن الآخر (2).

ومنها: لو لم يكن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد جائزًا، لما وقع في الشريعة، لكنه واقع، كما في موارد العبادات المكرهة، مثل الصلاة في الحمام، أو في دارة الطريق، وواضح أنّ وقوع شيء في الخارج، دليل على إمكانه وجوازه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ الأحكام الخمسة، كلّها متضادّة، فكما لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في واحد، فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والكراهة فيه. ومن اجتماع الوجوب والكراهة في شيء واحد، يستكشف إمكان اجتماع الوجوب والحرمة فيه أيضًا (3).

دليل القول بالامتناع ومناقشه

احتج القائلون، بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد دي جهتين، بوجه:

منها: الأمر طلب لإيجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتع، وتعدّد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق، إذ

---

(1) منتهى الوصول، ص.27، مسلم الثبوت، ج.1، ص.68؛ تيسير التحرير ج.1، ص.229؛ أصول الفقه للخضيري، ص.55؛ المعالم ص.99؛ شرح الكوكب المنبر، ص.217؛ مطارات الأنظار، ص.149؛ والفتاوي، ص.27؛ التواريخ، ج.1، ص.217.

(2) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ج.4، ص.306؛ العبادة في شرح الكفاية، ج.2، ص.28؛ ديوان الفتاوي، ص.68؛ منتهى الوصول، ص.27؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.405؛ الفصول، ص.128؛ مسلم الثبوت، ج.1، ص.69.

400
الامتناع، إنما نشأ من لزوم اجتماع المنافين في شيء واحد، وذلك لا ينفع إلا بتعدّد المتعلق، بحيث يعدّ في الواقع، أمرٍ يمغزه أمورًا، وذلك منهي عنه.

ومن البيين، أن التعّدّ بالجهة لا يقتضي ذلك. وعليه، فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعدّت فيها جهة الأمر والنهى، إلا أن المتعلق الذي هو الكون متحدد، فمثه أن يكون مأموراً به ومنهيًا عنه، فتعيّن بطلان الصلاة (1).

وأجب عنه: بأن الممتع، إنما هو تعلّق الأمر بعين الجهّة، التي تعلّق بها النهى، وأما أن يتعلق الأمر بجهة، وتعلّق النهى بالجهة الأخرى، فغير ممتع.

وما قيل من عدم جدوى تعدّد الجهّة فغير مسّم، لبداهة تغاير المتعلق عند تعدّد الجهّة.

ويشهد بذلك المعلوم، فيما إذا قال لمن له عليه حق الطاعة، خط هذا الثوب، ولا تخطّه في هذا الدار، فخطاه فيها، فلا شك بأنّه مطع من جهة أنه خاطر عاص من جهة أنه خاطر في الدار، وأدلّ دليل على ذلك، وروده في التسبيحة كما في العبادات المكرورة.

قال الإمام الغزالي: "الفعل، وإن كان واحدًا، فقد تضمّن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما، ويكره الآخر، ومثل لذلك بما أمر رمي سهماً واحدًا إلى مسلم، بحيث يمرع إلى كافر، أو إلى كافر، بحيث يمرع إلى مسلم، فإنه يثاب ويعاقب، ويم تلك سلب الكافر، ويقتل بالمسلم قصاصًا، لتضمّن فعله الواحد أمرين مختلفين" (2).

(1) انظر: المعالم، ص. 98، القوانين ص. 73، هديّة المسترشدين، ص. 308.

(2) المستنصفي: ج. 1، ص. 50، وانظر: أصول الأحكام للأمدي، ج. 1، ص. 59.

والقوانين، ص. 73.
وقال صاحب المعلّم الجديد: «ونحن نعتقد أن العمليّة، التي لها وصفان وعنوانان، يمكن أن يتّولّق الوجوب بإظهارها والحرية بالآخر، ولا تمنع عن ذلك وحدة العمليّة وجوداً(1)، ومثل لذلك بالتوضُّع بالماء المغصوب، وأفاد أن الفعل وإن كان واحداً في الوجود، إلا إنه متعدّد في الوصف والعناوين، إذ يقال عن الفعل إنّه وضوء، ويقال عنه في نفس الوقت، إنّه غصب وصرف في مال الغير بدون إذنه، وكل من الوصفين يسمى «عناويناً» وقال: «ولأجل ذلك تعتبر العمليّة في هذا المثال، واحدة ذاتاً، ومتعدّدة وصفاً وعنواناً(2).»

ومنها: دعوى الإجماع على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة.

فقد ادعى بعض الإماميّة، الإجماع على امتتاً اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد ذي جهتين، بل ادعى بعضهم الضرورة، وعلّق على ذلك صاحب التقريرات، بقوله: «وليس بذلك البعيد(3).»

والحق، أن دعوى الإجماع هذه غير صحيحة بالمرة، لما ذكرت، من أن بعض قدماء الإماميّة، قد ذهبوا إلى الجوامع، وقالوا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وأشرت إلى دعوى بعضهم إِنَّهُ من مسلّمات الشيعة، وعليه كثير من المتّأخرين، وجماعة من المعاصرين.

قال المحقق الثاني: «والحق عندنا هو القول بالجوامع(4)، وقال الشيخ المظفر: «إن الحق جواز الاجتماً(5).»

وقال المحقق القمي: (إن القول بجوامع الاجتماع، هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفاضل بن شاّذان من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة، وذهب إليه جملة من فحول متأخرين؛ كمؤلانا المحقق(6).»

---

(1) المعالم الجديدة، ص. 150/151.
(2) أنظر: مطابق الأنظار، ص. 127؛ هدایة المسترشدين، ص. 308؛ مناهج الأحكام، ص. 54.
(3) أجرد التقريرات، ج. 1، ص. 353.
(4) أصول الفقه، ج. 2، ص. 332.
(5)
الأرديبيلي، وسلطان العلماء، والمحقّق الخواساري، وولده المحقّق والفاتح المدقق الشيرواني، والفاتح الكاشاني، والسيّد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم. بل ويشبه من الكليبي، حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق، ولم يطبع عليه رضاً بذلك، بل يظهر من كلام الفضل، أنَّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة، وإنّما المخالف فيه كان من العامة، كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الأنوار، وانتصر لهذا المذهب جماعة من أفاصل المعاصرين(1).

و بهذا، تندفع لنا دعوى الإجماع على بطلان الصلاة، وعلى امتِناع الاجتماع. «والمحقّق» إنه لا إجماع في المسألة أصلاً، لا نفيّاً ولا إثباتاً. لا من علماء السنة، ولا من علماء الشيعة. لا من السلف، ولا من الخلف. لا من أهل البيت ولا من غيرهم.

ومنها: لم صحّت الصلاة في الدار المغضوبة لتعدّد الجهة، لصحّ صوم يومعيد، والثاني باطل فالقصد مثله.

بيان الملازمة:

إنّ القول بصحة الصلاة، مبني على عدم التنافي، لتعدّد الجهة وصوم يومعيد كذلك، فإنه مأمور به من جهة أنه صوم، منهى عنه من جهة إنه في يومعيد، مع إنه باطل اتفاقًا، فتعين بطلان الصلاة في الدار المغضوبة(2)، وحاصل ما أجاب به شيخ الإسلام «الشريني» عن هذا

القرآني، ص. 67.

(1) انظر: منهى الوصول، ص. 27، تسير التحرير، ج. 2، ص. 220.

(2) انظر: هامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 200، والشرح، ص. 201. وقد أخذه عن ابن الحاج، انظر: منهى الوصول، ص. 27، وانظر: تسير التحرير، ج. 2، ص. 220، ومسلم الأبوت وحاشه، ج. 1، ص. 68، وفي الآخرين زيادة عن بطلان التالي لانغفاذ النذر به عند الحنفية، فلو ص. أم خرج عن عهدة النذر، ولكنهم أوجبوا عليه الإفطار ثم القضاء.

403
الوجه(1). هو أن نسلّم تعدّد الجهّة في صوم يوم العيد، ولكنهما متلازمتان، إذ الجهّة الأولى، وهي مطلقة الصوم لازمة للجهّة الثانية، وهي الصوم في يوم العيد، لأن المضاف يستلزم الملحق، إذ النهي عنه هنا، هو الصوم في يوم العيد، لا يوم العيد، والصوم في يوم العيد يستلزم مُطلَّق الصوم، فلا يمكن كل بدون الآخر. ولما كان المُطلَّق، وهو الصوم في ضمن المقيّد، وهو الصوم في يوم العيد، والمقيّد نهي عنه، نفسه لا عن قيده فقط. لم يعقل أن يتوجه الطلب للمملق، والنهي للمقيّد وإنّما كان النهي عن نفس المقيّد، لا عن قيده فقط؛ لأن الأمر حاصل بالفعل، وهو الإعراع عن ضيافة الله تعالى: فلتو توجه الطلب للمملق في ضمن هذا الفرد المخصوص، لكان مطلوباً من الجهّة التي نهي عنها» وهو ممتنع لاتحاد الجهّة حيالها، لما عرفناه من رجوع الجهّتين المتلازمتين، لما له جهة واحدة، بخلاف الصلاة والغصب، فإن الجهّتين متفاوتان، إذ الوصف النهي لأجله، وهو الغصب ليس من ذات العبادة، بل هو وصف للفاعل فيكون بعبادة وغيرها، وهو منهي عنه في ذاته، بخلاف الأعراع عن ضيافة الله تعالى، فإنه بذات العبادة.

وعليه: فالنهي في الصلاة المخصوصة لأمر خارج، فلا يقتضي الفساد، بخلاف الصوم في يوم العيد.

ثمرة النزاع

المشهور بين الأصوليّين قديماً وحديثاً، إن ثمرة النزاع في هذه المسألة، هي صحة العبادة على القول بالجواز.

ومن هنا، قالوا بصحّة الصلاة في الأماكن المخصوصة، ومجرد ملازمنتها لارتكاب الحرام خارجاً، لا يمكن عن صحّتها، بعد فرض أنّ متعلق الأمر، غير متعلق النهي، وعدم صحّتها على القول بالامتناع، ووحدة المتعلق.
قال صاحب المعالم: «فمن أحوال العبادة العامية أبلغها، ومن أجازه صحةً»(1). ولكن خالف في ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والإمام الرازي(2)، حيث ذهبوا إلى الامتثال، وأن الصلاة غير صحيحة، ولكن الطلب يستجب بفعلها، لا بها.

بدعوى التوفيق بين دليل عدم الصفة الذي صح عنهما، وبين إجماع السلف على عدم الأمر، بقضاء الصلوات المؤداة في الأماكن الغصوبة، مع كثرة وقوعها، وقد أتضح لنا ضعف دليل منع الاجتماع، كما أتضح لنا عدم وجود إجماع في المسألة أصلاً، لا نفيًا ولا إثباتًا، لا من السلف ولا من الخلف.

وبعده فالفحص في المسألة، هو جواز الاجتماع، لعدم التنافي، إذ إن وجود جهتين مختلفتين في الوصف والعنوان، يقتضي تغيير المتعلق في الفعل الواحد بهذا الاعتبار، وحينئذ لا مانع من تعلق الأمر بجهة ونهي بالآخر.

التوسط في الأرض المغصوبة

أشارت سابقاً، إلى أن الجهتين في الواحد إذا أن تكون متلازمتين، أو لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، وآثام من تكون غير متلازمتين، أي يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، وقد مضى البحث مفصلاً في الواحد، ذي الجهتين غير المتلازمتين، وعرفنا أن الحق في المسألة، هو جواز الاجتماع لعدم التضاد؛ لأن الواحد وإن كان واحداً في الوجود، لكثرة يتضمن أمرين مختلفين، يمكن تعلق الأمر بأحدهما، والنهي بالآخر.

المعالم، ص.98.

(1) المحيط، ج.1، ص.203، المستنث، ج.1، ص.49؛ شرح الكوكب المجري، ص.123؛ أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.325؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.4، ص.216.
فالكون في المغصوب واحد، ولكنه يوصف بالطاعة من جهة أنه صلاة. ويوصف بالمعصية من جهة أنه غصب، وتصرف في ملك الغير بدون أذنه. والأول مأمور به، والثاني منهي عنه. وقد جمعهما المكلف في الكون الواحد، باختياره مع إمكان التفكيك. بأن يمثل المأمور به، ويترك المنهي عنه، فصولي في غير المغصوبة.

ولكن، ما الحكم فيما إذا كان المكلف مضطراً إلى الجمع بينهما؟ سواء أكان هذا الاضطرار لا بسوء اختياره، كمن اضطر إلى التصرف في مكان مغصوب، كصلاة المحبوب فيه، غير المتمكن من الإتيان به خارجه، أم كان بسوء الاختيار، كمن توسعت أرضاً مغصوبة متعمداً.

فبادر إلى الخروج منها، تخلصأ من استمرار الغصب.

وبعبارة أخرى، ما الحكم فيما إذا كان المكلف، غير متمكن من التفكيك بين الجهتين؟ بأن يكون مضطراً إلى الجمع بين المأمور به، والمنهي عنه، في الشيء الواحد، مع سوء الاختيار أو بدونه.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، يجدر التنبه إلى ما عرفنا سابقاً، من امتثال الاجتماع في الواحد ذي الجهتين المتلازمتين، لرضاهما حينئذ إلى الواحد ذي الجهة، المتمت على امتثال الاجتماع فيه.

ولكن، يبدو أنَّ في ذلك بيئة من بحث. حيث يوهز أبو هاشم إمكان الاجتماع في بعض الصوَّر، وتبعه في هذا الوهم، بعض متأخرٴ الشيعة.

وسيتضح ذلك، من إجابتنا عن السؤال الآله المزاعم، وتقع الإجابة عنه في صورتين.

الصورة الأولى: ما إذا كان المكلف مضطراً إلى ارتكاب الحرام، لا بسوء اختياره. ثمّ اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة، مع هذا الفعل الذي اضطر إليه.
كمن كان محبوباً في مكان مغصوب، وضاقت عليه وقت الصلاة، وكان غير متمكَّن من الإتيان بها خارج المكان المغصوب، فهل في هذا الفرض تقع عبادته صحيحة أو لا؟

لا شك في أن الاضطرار يوجب سقوط التكليف بالفعل المضطر إليه، ضرورة زوال فعالية النهي بحدث الاضطرار وبقاء الأمر بلا مزاحم لفعاليته. وعلى ذلك، فلا شك في أن صلاة تقع صحيحة، ولا إشكال في ذلك، حتى ممن ذهبا إلى امتثال اجتماع الأمر والنهي، لسقوط النهي في هذا الفرض، وبقاء فعالية الأمر بدون مزاحم. قال الشيخ المظفر، لا ينبغي الشكل في أن عبادته على هذا التقدير، تقع صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرم، لا تبقى فعاليته للنهي، لاشتراط القدرة في التكليف، فإمّا الأمر لا مزاحم لفعاليته.

وقال ابن حزم: «من اضطر إلى الإقامة في مكان مغصوب، فصلاته فيه ناءة؛ لأن أحس مختاراً للإقامة هناك».

والصورة الثانية: فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضًا مغصوبة متمعدّة، ويقع البحث فيها من ناحيتين:

الأولى: في حكم الخروج، في حد ذاته الثانية: في حكم الصلاة، المتأتي بها حال الخروج.

أما الناحية الأولى: فقد وقع الخلاف فيها؛ أي في حكم الخروج: أبا الخضر في الفصحي، بنية التخلص عن الغصب، على ثلاثة أقوال:

الأول: إنه واجب شرعاً، ولا يجري عليه حكم المعصية، وهو قول

(1) أصول الفقه، ج.1، ص.338؛ وانظر: العبادة في شرح الكفاية، ج.2، ص.87؛
(2) ونفي الأصول، ج.1، ص.406؛ مطروح الأنظار، ص.151.
(3) الأحكام لابن حزم، ج.3، ص.308.

407
الجمهور من أهل السنة، وكثير من الإمامية (1)، "وهو الحق".

إذا لا شك، أن التخلص من الغصب واجب، وواضح أنه إذا تعين الخروج سيئاً للخلاص يكون واجباً؛ لأن مما يتوقف عليه الواجب، واجب كما مر.

أما عدم جريان حكم المعصية عليه، فلا أن الأمر بالشيء يقتضي عدم النهي عنه، لتضادهما، وإلا كان معناه طلب الخروج، وعدهم "وهو ممتنع".

الثاني: إنه واجب وحرام معاً، وهو قول أبي هاشم، واختاره بعض متأخري الإمامية، كالمحقق الفقيه (2).

وأثر القول مبني على جرائ اجتماع الأمر والنهي في واحد، بتوهم أن الخروج من جهة أنه غصب حرام، ومن جهة أنه تخلص واجب، فيجوز تعلق الأمر والنهي بهما كصلاة الغصب.

ودفع بأن الجهتين - هنا متلازمتان فيمتنع الاجتماع؛ لأن معناه حينئذ، طلب الخروج وعده، "وهو ممتنع". بخلاف صلاة الغصب، فإن الاجتماع فيها ممكن، لتعقّل انفكاك متعلق، كل من الأمر والنهي.

وقد حكي عن أحد أعلام الإمامية قوله: "أطب عقلاء على تخطئة أبي هاشم "(3).

---

(1) انظر: مطارات الأنظار، ص. 151؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 374؛ مئتي الوصول، ص. 28؛ نصيحة التحرير، ج. 2، ص. 221؛ جمع الجوامع، ج. 1، ص. 203.
(2) شرح الكوكب المنير، ص. 124.
(3) انظر: القوانين، ص. 74.
(4) مطارات الأنظار، ص. 151.
وشرح آخر (بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية، عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين).

الثالث: إنه واجب شرعاً مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وهو قول الإمام الحربيين، ونسبه البعض إلى الإمام الرازي أيضاً واستمره بعض متأخرين الإمامي، كصاحب الفصول.

فالإمام رحمه الله  يذهب إلى وجوب الخروج، وإنّه غير منهي عنه، ولكنّه يستحب المعصية للنهي السابق، لبقاء ما تسبب فيه اختياره، وهو شغل ملك الغير، ودوام المعصية لا يقضي  عليه  - ووجود النهي، بل يكفي فيه التسبب، وإنّما يقتضيه ابتداؤها، نقله عند السعد في حاشية العضد.

قال شيخ الإسلام "الشريعي" "وقد رأيت عبارته في البرهان كذلك".

فاندفع بذلك استبعاد ابن الحاجب وغيره لرأي الإمام بدعوّ، إنه لا معصية إلاّ بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، وليس هذا أحدهما.

ويدفعه أيضاً، قول الفقهاء "إن من جن بعد ارتداده، ثمّ أفاق وأسلم، يجب عليه قضاء الصلوات زمن الجنون، استصحاباً لحكم معصية الردة".

---

1. مطالب الأئمة، ص. 151.
2. انظر: الفصول، ص. 138.; مطالب الأئمة، ص. 151.
3. انظر: الفصول، ص. 138.; مطالب الأئمة، ص. 151.
4. انظر: منتهى الوصول، ص. 28.; تيسير التحريج، ج. 2، ص. 222.; مسلم الشيوط، ج. 1، ص. 70.
5. الجلالة على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 204.
وإنمّا جاءت مرجوحيّة رأي الإمام ومن تابعه، من إلغاء الجمهور
لجهة المعصية، دفعًا لما هو أشد، وهو ضرر استمرار الغصب.

وقد شبّه الجلال ذلك، بإلغاء ضرر زوال العقل، في إسغاة اللقمة
المغصوص بها، بخمر إذا تعنيت وسيلة، لدفع ضرر تلف النفس(1).

ولأن الخروج على ما هو معترف فيه من السرعة والسلوك، لأقرب
الطرق وأقلها ضرراً، وبيّنة التوبة، ورد مال الغير إليه، يمنع استصحاب
المعصية، بل يمحو أثرها.

قال الشيخ تقي الدين: «حق الله يزول بالتوبة، وحق الآدمي يزول
بزوال أثر الظلم»(2).

وقد نص الإمام الشافعي - رحمه الله - على تأثيم من دخل أرضاً
غصبًا، وقال: «إذا قصد الخروج منها، لم يكن عاصيًا بخروج، لأنه
تارك للغصب»(3).

وقال في مسلم الثبوت: «واستصبح المعصية حتى يفرغ زجراً،
كما ذهب إليه الإمام الحرميين، ليس بعيد، والحق أن التوبة ماحية
هذا»(4).

بقي في حكم الخروج، قولان لبعض متأخري الإماميّة، لا بأس من
الإشارة إليهما، تعالىا للفائدة.

أحدهما: إتّه حرام، وغير واجب(5).

(1) الجلال على جمع الجوامع، ج.1، ص.204.
(2) شرح الكوكب المثير، ص.124.
(3) المصدر نفسه.
(4) مسلم الثبوت، ج.1، ص.70.
(5) انظر: مطارح الأنظار، ص.151؛ وأصول الفقه للمظفر، ص.340.
أما كونه حراماً: فإنّ الخروج، تَصرِّف في ملك الغير، وهو غصب عند عدم الإذن، فيكون حراماً.

أما كونه غير واجب: فإنّنا الواجب هو عدم التصرّف، والخروج إنما هو مقدّمة له، فهي ليست بواجهة.

ودفع، بأنّ عدم التصرّف بعد فرض انحصار مقدّمته في الخروج المحرم، لا يعقل وجوبه، لأنه تكليف بالمحال (1).

ثانيهما: إنه غير حرّام، ولا واجب مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق. أما كونه غير محرم، فإنّ النهي عنه قد سقط بعدوث الأضرار. وأما كونه غير واجب، فإنّا تعيّن الخروج للتخلص، وتوقفه عليه، كان بسوء اختياره، فلا يكون واجباً.

ودّاعاً استصحاب المعصية: فلأنّه كان قادرًا على ترك الغصب بعدم الدخول، ولكنه عصى بسوء اختياره، فسترتحق العقاب.

قال صاحب هذا الرأي: «والحقّ إنّه منهي عنه، بالنهي السابق الساقيم بعدوث الأضرار إليه، وعصيّان له بسوء اختياره. ولا يكاد يكون مأمورًا به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة. إنه حيث كان قادرًا على ترك الحرّام رأсяً، لا يكون عقلاً معدورًا في مخالفته، فيما ضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقياً عليه، كما إذا كان ذلك، بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به. ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار» (2).

ويدفع بأنّ عدم حرمة الخروج، مسلم. وهو ما نقول به، أما دعوى

(1) انظر: مطالب الأنظار، ص. 153.
(2) الكفّاءة، ج. 1، ص. 264؛ وانظر: العناية، ج. 2، ص. 89.
عدم وجوبه، مع تسليمه أنه مقدمة لواجب أهم، وهو التخلص عن
الغصب فغير مسلم.
لأن مجرد كون التوقف سوء الاختيار، مما لا يسوغ عدم وجوبه
بعد توقف الواجب الأهم عليه فعلاً، وهو نفسه، قد ذهب إلى ثبوت
الملازمة بين وجب الشيء، ووجوب ما يتوقف عليه.
قال هناك: "قد تصدى غير واحد من الأفاضل، لإقامة البرهان على
الملازمة... والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد
على أن الإنسان، إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات لو التفت
إليها، بحيث ربما يجعلها في قلب الطلب." (1)
وأما دعوى استصحاب المعصية بالنفي السابق، فقد عرفنا
مرجوعيته، أثناء مناقشتنا لرأي إمام الحرميين.
وإذالك تصبح الأقوال في حكم التصرف الخروجي من المكان
المغصوب، خمسة: مأمور به وغير منهي عنه، وهو للجمهور وهو
الحق، وقيل إنه مأمور به ومنهي عنه معًا، وهو لأبي هاشم، واختاره
بعض متأخرى الإماميّة. وقيل إنه مأمور به فقط، ومع ذلك يجري عليه,
حكم المعصية للنفي السابق، وهو لإمام الحرميين، واختاره بعض
متأخرى الإماميّة، (وليس بذلك البعيد).
وقيل إنه منهي عنه فقط، وقيل إنه غير منهي عنه، ولا مأمور به,
ومع ذلك يجري عليه حكم المعصية، والآخرين لبعض المتأخرى من
متأخرى الإماميّة.

الناحية الثانية: وهي حكم الصلاة حال الخروج، من حيث الصحة
والفساد، ويختلف باختلاف الأقوال في "الناحية الأولى".

(1) الكفاية، ج. 1، ص. 200؛ وانظر: العيانة، ج. 1، ص. 406.
ففي القول بأنّ الخروج مأمور به، فالصلاة أثناءه تقع صحية، سواء ضاق وقتها، أم لا ولكن بشرط ألا يسلمم أداء الصلاة، تصرّفاً زائداً على حركات الخروج. كأن يكون بالسبارة ونحوها، إذا التصرف الزائد، يكون منها عنه حيتيذ.

وإذا استلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً، فإنّ كان في الوقت متسع لآدائها، بعد الخروج، وجب عليه الانتظار.

وإن كان الوقت ضيقاً، فلا بد أن يؤدّيها حال الخروج، ولكن يقتصر في أدائها على أقل الواجب، فنصّي إيماءة بدل الركوع والسجود (1).

وأما البعض، بل يؤدّيها بركوع وسجود؛ لأنه ليست الصلاة مع الركوع والسجود، تصرّفاً زائداً مع الإيماء والإشارة، إذا الجلوس والقيام، ونحوهما، أحد أفراد الكون الذي فرض الإذن فيه حال الخروج بنية التخلص.

ومن اختار هذا القول في المسألة صاحب الجواهر قال: لو استلزمت الصلاة تصرّفاً زائداً، على أصل الكون، لم يجز لعدم الإذن فيه، إنما إذا لم تستلزم فإنّها حيتيذ، أحد أفراد الكون الذي فرض الإذن فيه على أن القيام والجلوس والсадق والتحرك، وغيرها، مستاوية في شغل الجيز، وجميعها أكوان، ولا ترجيح لبعضها على بعض، فهي في حد سواء في الجواهر، وليس مكان الجسم حال القيام، أكثر منه حال الجلوس.

نعم، يختلفن في الطول والعرض، إذ الجسم لا يحوي الأقل منه،

(1) انظر: أصول الفقه للمفجرين، ج.2، ص.345; العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.110; أصول التقريرات، ج.1، ص.381; مطارات الأنظار، ص.155.
ولا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل (1).

وعلى القول، بأن الخروج منهي عنه (2)، فإنّ إن في الوقت مسّعة، فلا تصح الصلاة حال الخروج؛ لأن الأمر يتعلق بالصلاة، خارج الغصب لخلوّها عن المنصة، والصلاة في الغصب ممّا يضافها ويعاندها، وعرفنا أن الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضده الخاص. وعليه، فالصلاة حال الخروج منهي عنها، ففسد، وإن كان الوقت ضيّقاً، وقع التزاحم بين الأمر بالصلاة، والنهي عن الغصب. فيرجّح جانب الأمر - هنا - لأن الصلاة لا تترك محل، فيجب أداءها، مع الإيماء والإشارة على قول، وذلك إذا لم يكن محماً على سبارة ونحوها، ومع الركوع والسجود على القول الآخر مطلقاً، وعلى القول بأن الخروج غير منهي عنه، ولا مأمور به فإن الصلاة أثناءه تقع صحية.

إذا لم تستلزم تصرّفاً زائداً، سواء ضاق الوقت أو أتّسع.

وقد وضّحت، أن الحق هو كون الخروج مأموراً به فقط، وغير منهي عنه. وعليه، فالصلاة حال الخروج تقع صحية، على ما مرّ من شرط عدم استلزمها تصرّفاًً زائداً، وهو ما ذهب إليه الجمهور من أهل السنة والإمامية.

قال صاحب التقريرات: "الأقوى كونه مأموراً به فقط، ولا يكون منهيًا عنه، ولا يفترق فيه النهي السابق، واللاحق، ولعله ظاهر الفقهاء، حيث حكموا بصحة الصلاة حال الخروج (3)."

(1) محاضرات في أصول الفقه، ج. 4، ص. 357.
(2) يشمل ذلك قول أبي هاشم بأنه منهي عنه ومأمور به.
(3) مطروح الأنظار، ص. 151.
المبحث الخامس
في اقتصاء النهي الفساد
المبحث الخامس

في اقتصاد النهي

إذا تعلق النهي بشيء من عبادة أو معاملة، فهل يقتضي الفساد، أو لا؟

اختالف الأصوليون في ذلك، وينبغي للفتياحة البحث، وتحرير محل النزاع بين عدة أمور.

الأمر الأول:

الفرق بين هذه المسألة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، هو أن محل البحث في المسألة السابقة – كما عرفته – إنما هو في إمكان اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد، وامتناعه.

أما محل البحث هنا – فهو في ثبوت المُلَمَّزَة بين تعلق النهي بشيء – فعلاً – وبين فساد ذلك الشيء، أو عدم ثبوتها.

وبعبارة أخرى، محل النزاع في مسألة الاجتماع، إنما هو في توجه النهي إلى متعلق الأمر، وعدمه.

وهنا في اقتصاد النهي للفساد وعدمه، بعد الفراش عن توجهه إلى متعلق الأمر.
الأمر الثاني:
لا ينبغي الشك في أن هذه المسألة أصوليّة; لأنّ نتيجتها تقع كبرى
في قياس الاستنباط، إذ على القول بالاقطاء، نحكم بفساد النهي عنه
من عبادة أو معاملة، وعلى القول بعدم الاقطاء، نحكم بصحته.
والحقّ، أنها عقليّة؛ لأنّ المباحث عنه - كما عرفت - هو وجود
الملازمة بين الحرمة والفساد، أو عدم وجودها.
سواء أكانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي من كتاب أم ستة، أم غير
لفظي من عقل أو إجماع.
وإذا اعتمد الأصوليون درجها في مباحث النهي، لأنّ الغالب أن
يكون دليل الحرمة، هو اللفظ هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، فلنزيههم لم يفرّدوا للمسائل العقليّة، موردًا خاصاً
بها، وإنّما بحثوا، كلاً منها في مورد لمناسبة ما، وكان من المناسب
حقاً، بحث مسألتنا في موارد النهي. قال صاحب العناية ملخصاً، عبارة
صاحب التقريرات: "إنّ محق الكلام في المسألة نفيًا واثباثًا، إنّما هو
الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً، وإن لم تكن الحرمة مستفاده من
اللفظ، أصلاً، كما إذا استفدت من عقل أو إجماع، ونحوهما. وعليه،
فالمسألة ليست لفظية بل عقليّة" (1).

وقال صاحب أجد أوجه التقرر: "إنّ هذه المسألة من المسائل
الأصوليّة قطعاً. فإنّ نتيجة البحث كبرى كليّة، إذا انضمت إليها
صغراها، أنتجت نتيجة فقهية بلا توسّط شيء آخر، (ولا يخفى) أنّ
هذه المسألة، من المسائل الاستلزميّة العقليّة، ولا ربط لها بمباحث
الألفاظ أصلاً، لوضوح أنّ غاية ما يدلّ عليه النهي باللزم البيّن بالمعنى


(1) العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.130; وانظر: مطارح الأنظار، ص.155.

418
الأعمَّ، إنما هو عدم الأمر بمتعلقه لضادَّهما، وأما عدم تحقيق البلاك
فيه، ليحكم العقل بفساد، فليس اللزجة دالاً عليه قطعاً

الأمر الثالث:
الظاهرة أن المراد بالنفي - هنا - ما يعمّ الحرمة والكراهة. أي سواء
أكان النفي للتحريم أم للتزيين، لشمول النزاع لنفي الكراهة كالعبادة في
الأوقات المكروهة، والأماكن المشبوهة، وكون نفي الكراهة لا يقتضي
الفساد في المعاملات، مما لا يوجب تخصص البحث عن نفي
التحريم.
قال صاحب العناية، موضحاً: دفع صاحب الكفاحاً لوجهة نظر من
خصص عنوان البحث في نفي التحريم فقط: "إن اختصاص عموم ملاك
البحث بالعبادات فقط، دون المعاملات، مما لا يوجب تخصص
العنوان بالتحريمي فقط دون غيره، بل المبحوث عنه هو مطلق النفي
سواء أكان تحريميًا أو تزینًا، فإنه أن التحريمي يجري في العبادات
والمعاملات جميعًا، والتزیني يختص بالعبادات فقط".
والظاهرة أيضاً: أن المراد بالنفي - هنا - ما يعمّ النفسي والغبري،
فكلما وقع الكلام، في فساد الصلاة في أيام الحيض، توجّه النفي النفسي
إليها.
كذلك وقع الكلام، في فساد الضدّ لتوهج النفي الغبري إليه،
المستقاد من الأمر بضدّه. وعليه، لا وجه لتصنيف عنوان البحث في
النفي النفسي، بل الحقّ شموله لنفي الغبري، أيضاً.

(1) أجود التقريرات، ج.2، ص.385؛ وانظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.410.
(2) العناية، ج.2، ص.132؛ وانظر: الكفاحا، ج.1، ص.284، ومطارح الأنوار،
ص.155، ونص عبارته التي دفعتها صاحب الكفاحا، هو (ظاهرة النفي المأخوذة في
عنوان هو النفي التحريمي وإن كان مناط البحث في التزني تحت، وذلك لا يوجب
تعيم العنوان).
قال الماظفر: "كلمة النهي بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضاً، وقع في كل منهما، فإذا ينبغي تعليم كلمة النهي في العنوان للجريمي والتنزيهي، وللفتوى والغيري"(1).

الأمر الرابع:

في الصحّة والفساد.

السحّة:

وهي عبارة عن ترتيب الأثر المقصود عليها، والأثر يختلف في العبادات عنه في المعاملات.

أما في العبادات:

فالمراد منه - عند المتكلمين - ما يوافق الأمر والشريعة عند الفقهاء.

- ما يسقط معه القضاء والإعادة.

وأما في المعاملات:

فهو عبارة عما شرّعت المعاملات من أجله. كنقل الملكية في البيع، وتملك المنفعة في الإجارة، والحُل في النكاح.

الفساد:

كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحّة، وهو عبارة عما لا يترتّب عليه أثره، مع قابلّته لذلك، سواء أكان الفعل عبادة أم معاملة.

(1) أصول الفقه للماظفر، ج.2، ص.347؛ وانظر: السياحة، ج.2، ص.132؛ وانظر: الكفّاء، ج.1، ص.280، ومطارات الأنوار، ص.155، ونص عبارته التي دفعها صاحب الكفّاء، هو (ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التجريمي وإنّ كان مّناط بحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعليم العنوان).
فكل ما لا يترتب عليه أثره، لخلع في أصله، أو وصفه فهو فاسد، أو باطل بدون فرق بين التعبيرين عند جمهور الإماميّة، وأهل السنة.(1)

وفرق الأحناط بين الفساد والبطلان في المعاملات فقط، حيث جعلوا الفاسد: عبارة عما شرع بأصله، دون وصفه كالبيع الربوي، فهو صحيح عندهم، مع إسقاط الزيادة.

والبطل: عبارة عما لم يشرع، لا بأصله ولا بوصفه، كبيع الملاقح، وبيع المجنون، أو غير المميز، وبيع المسلم للخمر.(2)

والحق: إنّ الصحة والفساد، يرجعان إلى حكم العقل؛ لأنّ المكلف إذا أتى المأمور به على وجهه، أي مستجعًاً لما هو محترم فيه من الأجزاء والشروط في العبادات، وله هو المجمع سببًاً في المعاملات، فإنه يدرك بعقله صحة ما أتى به من دون توقف على خطاب الشرع. وإذا لم يأتي بالمأمور به على وجهه، ولا لما هو المجمع سببًاً يدرك كذلك عدم صحته.(3)

ويري كثير من الأصوليين، أنهما يدخلان ضمن الأحكام الوضعيّة، بدعوٍ أن الصحة والفساد، وضع شريعي يرجع فيه إلى خطاب الشرع، ولا يتضمنان أمناً، أو نهائًا، أو تخييرًاّ، حتى يدخل في الأحكام الاقتصادية أو التخيرية.(4)

وذهب البعض، إلى أنهما يرجعان إلى الحكم التكليفي، بدعوٍ أنّ

(1) انظر: القوانين ص. 78; وبداية المسترشدين، ص. 323; منتهى الأصول، ج. 1، ص. 412.
(2) انظر: تبسيير التحرير، ج. 3، ص. 324/380; مباحث الحكم، ص. 158، شرح جمع الجواز ج. 1، ص. 105; روضة الناظر ص. 31.
(3) انظر: مطروح الأنظار، ص. 158; مسلم الشوط ج. 1، ص. 78.
(4) انظر: مباحث الحكم، ص. 132; ومطروح الأنظار، ص. 158.
الصحة ترجع إلى الانتفاع بالشيء، والفساد يرجع إلى حرمة الانتفاع به، وهو بعيد (1).

وفضّل بعض الأصوليّين، كابن الحجاب بين العبادات والمعاملات، فذهب إلى أنهما في العبادات عقليان، وفي المعاملات وضعيان (2).

وفصل آخر، بين تعريف العبادة عند المتكلمين والفقهاء، فذهب إلى أنهما عقليان على تعريف المتكلمين، ووضعيان على تعريف الفقهاء.

أما في المعاملات فوضعيان (3).

الأمر الخامس:

في أنه ليس كل ما يتعلق به النهي يقع موضعاً للنزاع، بل هو خصوص ما يصح، أن يتّصغ بالصحة والفساد.

إذ لامعنى لأن يقال - مثلاً - أن النهي عن أكل الميتة، أو شرب الخمر أو السرقة، ونحوها يقتضي الفساد أو لا يقتضي.

ثم إنّ متعلق النهي - هنا - يعمّ كل ما يصح وصفه بالصحة والفساد، من عبادة أو غيرها، ولا وجه لاختصاص عنوان البحث في العبادة، كما توهّم البعض (4).

والمراد بالعبادة التي هي محل النزاع. العبادة بالمعنى الأخصّ، أي خصوص ما تتوافق صححته على نية القربة، بأن يكون المطلوب إيقاعه، على جهة الامتثال والطاعة، كالصلاة والصوم ...

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعمّ، كأداء الديّن، وإزالة النجاسة عن الثوب والبدن.

---

انظر: مباحث الحكم، ص. 132؛ ومطارح الأنظار، ص. 158.
انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 142.
انظر: أصول الفقه للمؤرخ، ج. 2، ص. 349.
انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 142.
لعدم توقف ترتيب أثرها، المقصود على إيقاعها بقصد الأمثال، بل
يصح إيقاعها ببنيّة القرية، وبدونها − كما عرفنا ذلك في الواجبات
التوصليّة.

وذلك لأن النهي المتعلّق بالعبادة بالمعنى الأعم، لا يقتضي الفساد.
فإنّ تطهير الثوب للصلاة − مثلًا − بما مقصوب يحقّق الأمثال ويسقط
الأمر به، ولا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلّق النهي به(1).

ولا يخفى أن موضوع البحث هو ما إذا تعلّق النهي − فعلاً −
بشيء، فهل يقتضي فساده، أو لا؟

وحييند فلا يصح أن يكون معنى العبادة − هنا − ما كانت متعلّقة
للأمر − فعلًا − لأنّه على فرض تعلق النهي الفعلي بها، يمنع تعلق الأمر
بها أيضاً؛ لأن المفروض، أن الجهة التي تعلّق بها الأمر، هي نفسها
صارت متعلقة بالنهي(2).

وليس الحال هنا كمسألة الاجتماع، التي فرض فيها تعلق الأمر
بجهة، والننهي بالجهة الأخرى. وقد عرفنا في تلك المسألة امتناع اجتماع
الأمر، والننهي في جهة واحدة.

وعلى ذلك: فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها، ما كانت ذاتها عبادة
ومقربة إلى الله تعالى، لولا تعلّق النهي بها، من دون أن تحتاج عباديتها
إلى تعلق أمر فعلي بها، كالسجود، والخضوع، والتسليم، ونحو ذلك.

أو ما كانت من شأنها أن يتقرّب بها، أو تعلّق بها أمر، كصوم يوم
العيد. فإنهّ لم تعلق به أمر لكان عبادة، كصوم سائر الأيام، ومن هنا صحّ
أن يقال، هل النهي عن صوم يوم العيد يقتضي الفساد، أو لا؟

(1) انظر: منهى الأصول، ج. 1، ص. 114؛ والفصول، ص. 139.
(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 235، وأصول الفقه للمظفر، ج. 2،
ص. 351.
قال المظفر: "إن المقصد بالعبادة هنا، هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع، لشرعها لأجل العبادة بها. وأي لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد" (1).

أما غير العبادة: "المعاملة" التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسدها، وعده. فإن المراد منها ما يقابل العبادة بالمفهوم السابق؛ أي ما لا توقف صحته على نية القرية، وقصد الامثال. سواء أكانت مما يتعلق به أمر، كأداء الديين وغسل النجاسات، أم كان مما لا يتعلق به أمر؟ وقد قسم صاحب التقريرات، غير العبادة أو "المعاملة" إلى قسمين:

الперв: ما يتصل بالصحة والفساد كالعقود والإيجارات، وغسل النجاسات.

الثاني: ما لا يتصل بالصحة والفساد، وقسمه إلى قسمين:

الأول: ما يترتب عليه أمر شرعي كالخصب، والإتفاق، والجنايات.

الثاني: ما لا يترتب عليه أمر شرعي، ومثل البسب عناء.

وقد اختار أن الداخلي في محل النزاع، هو القسم الأول أي المعاملة بالمعنى الأعظم، مع صحة اتمامها بالصحة والفساد. وأفاد أن النزاع لا يختص بالمعاملة بالمعنى الأخص، أي العقود والإيجارات، ولا يشمل مطلق المعاملة بالمعنى الأعظم، مما لا يصح اتمامه بالصحة والفساد، وتبعه في ذلك صاحب الكفالة (2).

(1) أصول الفقه ج 2: ص 351، وانظر: العناية في شرح الكفاية ج 2، ص 135؛ وجود التقريرات ج 2: ص 387.

(2) انظر: مطروح الأنوار ج 2، ص 156، والعناية في شرح الكفاية ج 2، ص 138؛ وجود التقريرات ج 2: ص 287، والفصل ص 139.
الأمر السادس:

متعلّق النهي، إنّا أن يكون نفس الفعل؛ كأنه عن الصلاة في زمان الحيض، وبعث الخمر، ونكاح الخاسحة. أو جزءه؛ كأنه عن قراءة إحدى سور العزائم (1) في الصلاة. أو وصفه الداخلي، أو اللازم؛ كأنه عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، وعن الإخفات في موضع الجهر، وكالبع الربي، وكصور يوم النحر. أو وصفه الخارجي مع اتحادهما في الوجود، أو غير اللازم؛ كأنه عن الصلاة المغصوبة، والبيع وقت البناء يوم الجمعة.

أو وصفه الخارجي مع اخلافهما في الوجود الخارجي؛ كأنه عن النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة.

والجميع داخل في محل النزاع، ما عدا الأخير، فإنه خارج عنه قطعاً، كما يقول صاحب التقريرات (2).

إذا عرفت هذه الأمور، وعرفت أن النزاع في المسألة يرجع إلى ثبوت الملازمة - عقلاً - بين النبي عن الشيء وبين فساده، أو عدم ثبوتها.

فمن يقول بالاقضاء، يقول إن النهي يستلزم - عقلاً - فساد معلقّه، ومن يقول بعدم الاقضاء يقول، إن النهي عن الشيء لا يستلزم - عقلاً - فساده، وغاية ما يتطلبه المقام بعد ذلك، هو توجيه كل من القولين، في كل من العادات والمعاملات، ثم ترجيح ما بان دليله، وقويت حجته.

(1) روى ابن المنذر وغيره بإسناد حسن، عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "أن العزائم، حم. والتحم. وأقرأ، واللحم، وتزيل". وكذا نبأ عن ابن عباس في الثلاثة الآخر. وقيل في الأعراف، وسبحان، وحم، وألما، انظر: سبل السلام ج.1، ص.208.

(2) انظر: مطروح الأنظار، ص.159، والاعتبا، في شرح الكفاية، ج.2، ص.147، والقواعد، ص.76.
منهما، وهذا ما اتهمه المتآخرون من متأخري الإمامية، والمعاصرون فعلاً.

ولكن الاتفاق على ذلك، يعني غضّ النظر عن بعض الآراء، التي ترجع إلى أن دلالة النهي على فساد متعلقّة دلالة التزامية، أي أنّ اللفظ الدال على النهي، دال على فساد متعلقّه على نحو الزروع البيّن بالمعنى الأخص.

وبعبارة أخرى، إنّ النزاع إما لفظي، أو عقلي. فالذهاب إلى الأول، يعني عدم إيراد القول بالدلالة العقليّة ضمن الآراء في المسألة، والذهاب إلى الثاني، يعني عدم إيراد القول بالدلالة اللفظية وعدها، ضمن الآراء أيضاً.

ولما كان الاتفاق على توجيه الاقتضاء العقلي وعده، يعتبر تقليصاً للبحث في هذه المسألة، وعزلاً لها عن ماضيها.

لأنّ المعروف أنّ المتقدّمين من الأصوليّين، وأكثر المتآخرين درّجوها في مباحث الألفاظ، وفي موارد النهي بالذات، وكان من نتيجة ذلك، قول البعض بالدلالة اللغويّة، بالإضافة إلى الدلالة الشرعيّة، أو بدونها.

لذا فقد أثرت بعد أن وضحت، أنّ المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلة السير في بحثها على غرار المتقدّمين، وعرض أهم الآراء مع توجيه ما يمكن توجيهه منها، ثمّ اختيار ما ترجّح عندي والله الموفق.

مذاهب العلماء في المسألة

إذا تعلّق النهي بشيء من عبادة، أو معاملة، فهل يقتضي فساد متعلقه أو لا؟ اختلاف الأصوليّون في ذلك، وتعددت أقوالهم، حتى أوصلها بعض المحققين إلى عشرة أقوال، ولكن سأقتصر على إيراد خمسة منها فقط؛ وذلك بالنظر لأهميتها، ولأنّها معروفة في المسألة، ولأنّ ما عداها
إذاً راجع إليها، وإذا ضعيف لا يعتد به، كقول البعض أنه يقتضيه في العبادات لغة، وفي المعاملات عرفًا.(1)

أحدها: إنه يقتضي الفساد مطلقًا، أي لغة وشرعاً في العبادات والمعاملات.(2)

ثانيها: إنه لا يقتضيه مطلقاً، أي لا لغة ولا شرعاً، لا في العبادات ولا في المعاملات. ويه قال جماعة من الشافعية كاللفئال، وإمام الحريمين، وكثر من الأحناف، وجماعة من المعتزلة؛ كأبي عبد الله البصري، وأبي الحسن الكرخي، والقاضي عبد الجبار.(3)

ثالثها: إنه يقتضيه شرعاً فقط في العبادات والمعاملات، إن كان النهي لعين الفعل، أي لذاته أو لجزئه. سواء أكان متعلق النهي حسيًا كالزنا وشرب الخمر، أم شريعاً كالصلاة والصوم...

وإذا كان النهي لوصف يخرج، كالوضع بعما مغصوب، والصلاة في المكان المكروه، والبيع في وقت النداء يوم الجمعة. فإنه لا يقتضي الفساد، وهو لأكثر أهل السنة.(4)

(1) انظر: هدایة المسترشدين، ص.324، مطارات الأنظار، ص.160، وفي ص.161. يقول بعد إيراده لجملة من الأقوال: "أعلمن أن جملة من هذه الأقوال مما لا يعرف له وجهًا فإن التفصيل بين العرف والعقل كما لا سبيل إلى تعقله وأوجب من ذلك التفرقة بين الوضع واللغة.

(2) انظر: ارشاد الفحول، ص.111، والمعالم، ص.100، ومطارات الأنظار، ص.160، وهدایة المسترشدين، ص.324، وحدة الأوامل، ج.1، ص.99.

(3) انظر: الأحكام للآمني، ج.2، ص.3، والقوانين، ص.78، وإرشاد الفحول، ص.111، ووحدة الأوامل، ج.1، ص.98.

(4) انظر: جمع الجوامع، ج.1، ص.393؛ وتيسير التحرير، ج.1، ص.376؛ وإرشاد الفحول، ص.111؛ الأحكام للآمني، ج.2، ص.334؛ وهدایة المسترشدين، ص.325؛ ومطارات الأنظار، ص.161؛ القوانين ص.87.
رابعها: إنه يقتضي شرعاً في العبادات دون المعاملات.

قال الآمن الراري، وحكاه عن أبي الحسن البصري، وذهب إليه الإمام الغزالي (1) والمحقق الحلي (2) والعلامة الحلي (3) وصاحب المعالم (4) وصاحب القوانين، وقد نسبه إلى أكثر الإمامية (5).

خامسها: إنه يقتضي البطلان في الفعل الحسي فقط، لأن النهي عنه يكون لعينه، أي لذاته أو لجزءه، إلا أن يقوم دليل على أنه منهى عنه لغيره، وذلك الغير إن كان وصفاً لازماً، فكالمنهي عنه لعينه. وإن كان وصفاً منفكاً مجاوراً، كالمهني عن قربان الحائض، فإنه لا يقتضي الفساد، بل يكون صحيحاً مكروهاً.

ولا يقتضي البطلان في الفعل الشرعي، لأن النهي عنه يكون لغيره، إلا أن يقوم دليل على أنه منهى عنه لعينه، بحيث يقتضيه.

وحاصل هذا الرأي وهو للأحناف، أن متعلق النهي، إن كان ذات الفعل أو جزءه، أو وصفه الملازم، فإنه يكون بطلًا، وإن كان غير ذلك فلا يكون بطلًا، ولا فاسداً.

قال صدر الشريعة: «كل ما هو قبيح لعينه، بطل اتفاقاً» (6).

وقال المحقق التفتازاني: «الفعل الشرعي المنهي عنه، إن دل دليل».

---

(1) انظر: تيسير النحير، ج. 1، ص. 376، جمعجامع، ج. 1، ص. 395، المستصفى، ج. 2، ص. 10؛ الأحكام للأمني، ج. 2، ص. 33.
(2) انظر: معارج الأصول، ص. 30.
(3) انظر: مبادئ الأصول، ص. 15.
(4) انظر: المعالم، ص. 100؛ هديا المسترشدين، ص. 325.
(5) انظر: القوانين، ص. 87؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 150 و151؛ المعالم، ص. 100.
(6) التوضيح، ج. 1، ص. 215.
على أنّ قبحه لعينه، فباطل. وإن دل على أنه لغيره، فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه، وإن كان وصفاً ففاسدٍ(1).

والحق: أنّ النهي عن العبادة مما يقتضى حرمتهما، ومبغوضيتها للشارع تعالى، العبادة كصوم الحائض وصلاة، أو بوصفها الملازم، كصوم يوم العيد، وذلك للتمانع الظهار بين العبادة والنهي.

توضح ذلك: إنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد - عقلاً - إن تلّقى النهي بين، والمبغوضة والحرمة، مما لا تجتمع، مع التقرّب إليه تعالى، المعترف في العبادات، فتفسد قطعاً، لاستحالة التقرّب إليه تعالى، بما هو مبغوض إليه، ومبعد عنه.

وأما إن تلّقى النهي بالعبادة، لأمر خارج غير ملازم، كالصلاة في المكان المخصص فهو محل التزاع في المسألة السابقة، أعني مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وقد عرفنا هناك إمكان اجتماع الأمر والنهي، في الواحد ذي الجهتين غير المتلازمتين.

وعرفنا أيضاً، أنّ القول بالإمكان يعني عدم الفساد، لعدم توجه النهي إلى متعلق الأمر.

والحق: أيضاً، أنّ نهي الكراهية في العبادات، مثل النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، مما يقتضي الفساد كنهي التحرير لفس التعليل السابق، وهو استحالة التقرّب إليه بما هو مبغوض له، ومبعد عنه. بلا فرق، نعم، إنّ مرتبة البدع في نهي التحرير أشد منها في نهي الكراهية، كاختلاف مرتبة القرّاب في امتثال أمر الوجوب والندب.

والحق: أنّ النهي عن المعاملة، لا يقتضي الفساد.

(1) التلويح ج.1، ص.216؛ وانظر: تيسير التحريج، ج.1، ص.377.
إذ لا تمانع بين الصحة والحرمة، ولا تلازم بين العبادة والفساد.
بيان ذلك: عرفنا أنّ الموجب لاقضاء النهى الفساد في العبادات، هو وجود التضاد بين العبادة والنهي، وإن شئت فقل: وجود التمتع الظاهر بين الإيجاب والتحريم، فالشيء الواحد يستحيل. أن يكون مقرٌّبًا مبعدًا، مطلوبًا مبغيًّا، واجبًا حرامًا من جهة واحدة - كما عرفنا - إذ لو صرح الشارع، وقال: حرمت عليك الطلاق، وأمرتك به، لكان ذلك متناقضاً، للتمتع الظاهر بين التحريم والإيجاب.
ولكن هذا الموجب غير محقق في غير العبادة، إذ لا تضاد بين الصحة والحرمة، ولا تلازم بين العبادة والفساد.
إذ لو قال الشارع مثلاً: نهيتك عن الطلاق في الحيض، لكنت لو فعلت، أنتَ وبانت زوجتك، ونهيتك عن تطهير الثوب بالماء المغصوب، لكنت لو فعلت أنتَ وظهر ثوبك، ونهيتك عن بيع المُنادِبة، لكنت لو فعلت أنتَ وثبت الملك. لم يكن ذلك متناضاً ولا ممتعاً.
وعليه: فالنهي عن غير العبادة (المُعاملة) لا يقتضي فسادها، وإن اقتضى تحريمها لعدم المنافاة بين الحرم والفساد عقلاً وسفاً.
فزرتب - مثلاً - على عقد البيع المنهي عنه آثاره، من نقل الملكية ونحوها؛ لأنّ معنى النهي عنه، هو طلب الكفّ عن إيجاد البيع، ومعنى صحته هو ترتّب أثره عليه، نقل الملكية. وإن خالف المكلّف النهي والتحريم، لأنّ كون إيجاد البيع وإضافته مبغيًّا للشارع، وممنوعًا عنه. لا يمنع من صحة عقد البيع، وترتّب آثاره المقصودة، في حالة صدوره من المكلّف، إذ لا منافاة عقلاً وسفاً، ما بين حرمة البيع وفساده. ولا تلازم كذلك بين حرمه وصحته، بل يمكن أن يكون البيع حراماً صحيحًا، في آن واحد.
وقد مال إلى هذا الرأي، أي اقتصاء النهى الفساد، والعبادات دون
المعاملات، الإمام الغزالي. بل لقد نسب إليه، أنه يقوم به فعلاً، وكلامه في المستصفى، لا ينافي ذلك. قال في معرض رده على المستدلين بقوله (ص): "كل عمل، ليس عليه أمرنا، فهو رد.." والمنهي عنه، ليس عليه أمرنا، فكان رداً على غير صحيح.

"قلنا قوله "رد" أي غير مقبول طاعة وقرية، ولا شك أن المحرر، لا يقع طاعة. أما أن لا يكون سبباً للحكم فلا، فإن الاستيلاء، والطلاق، وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا، ثم ليس رد، بهذا المعنى" (2).

ويتب سبب التفصيل بين العبادات ومعاملات، يقوله: "إذا قيل "إذا اختبرت أن النهي، لا يدل على الصحة، ولا على الفساد في أسباب المعاملات، فما قولكم في النهي عن العبادات؟ قلنا: قد بنى أن النهي يضاد كون المنهي عنه، قربة وطاعة؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان" (3).

وقد ذهب إليه الإمام الرازي (4) وكثير من الإمامية (5).

ويجدر التنبيه إلى أن النهي الذي هو موضوع النزاع في المعاملات، هو النهي بداعي الدع وازجر عن متعلقه من أجل مبوضته فقط. هو النهي بداعي الدع وازجر عن متعلقه من أجل مبوضته فقط.

وعلى فرض تعلق بالمعاملة، وتوجه إليها بعد إيجاد عقد البيع - مثلاً - بكل ما هو يعتبر فيه من الشروط.

(1) انظر: جمع الجوامع، ج.1، ص.395؛ والأحكام للأمامي، ج.2، ص.333.
(2) المصدر نفسه.
(3) المستصفى ج.2، ص.11.
(4) انظر: أجزاء التزويرات، ج.1، ص.396؛ أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.354.
(5) مطارات الأنظار، ص.161، هديا المسئولين، ص.326؛ المعالم، ص.100، المعالم الجديدة، ص.152؛ أصول الاستبلاط، ج.1، ص.87.
فإن النهي دالاً على اعتبار شيء في المعاملة، كالنهي عن بيع المجنون أو الصغير، الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع. أو في العوض، كالنهي عن بيع الخمر، والميتة، الدال على اعتبار إباحة المبيع، أو في العقد، كالنهي عن العقد بغير العربية - مثلاً - الدال على اعتبارها فيه. فإن هذا النوع من النهي، ليس موضع النزاع في هذه المسألة، إذ لا إشكال في كونه دالاً على فساد المعاملة، لكنه لا يدل عليه، بما هو نهي بل لكونه مرشداً وكافياً، عن اعتبار شيء في المعاملة.

مثل النهي عن بيع المضامين(1)، فإنه يدعي الإرشاد إلى اعتبار محل البائع - قال الإمام الغزالي: "كل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط، يدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي"(2).

ويبين أن فوات الشرط يعرف، إما بالإجماع، وإما بالنص، وإما بصيغة النفي كقوله (ص) "لا نكاح إلا بشهود"، وإما بالقياس على منصوص(3).

وبهذا البيان تتضح أرجحية "قول الرابع". أي اقتضاء النهي الفساد في العبادات للتمانع بين العبادات والنهي. وإن شئت فقل: للتمانع بين الوجوب والحرمة، لا في المعاملات، لعدم التمكين بين الصحة والحرمة وإن شئت فقل لعدم التلازم بين الحرمة والفساد.

قال ص. أحب نسر التحرير، ج.1، ص. 380: "المضامين جميع مقدم، من ضمن الشيء بمعنى تضمنه، وهو ما تضمنه صلب الفعل من الولد، يقول بأي الوالد الذي يحصل من هذا الفعل، فإنه باطل لعدم المحل".

 المستصفي، ج. 2، ص. 11، انظر: جمع الجواب، ج. 1، ص. 395، وأصول الفقه المفصل، ج. 2، ص. 355.

انظر: المصدر نفسه ونذكر: الأحكام للآدمي، ج. 2، ص. 34.

432
وتجدر الإشارة إلى أن الظاهر، إن المتقدمين كالغزالي، والحلل، وغيرهم، حينما قالوا بعدم الدلالة في المعاملات، إما عنوا بها الدلالة اللغوية، أي أن اللفظ الدال على النهي في المعاملات، لا يدل على فسادها، بإحدى طرق الدلالة الثلاث: المطبقة، والتضمنت، والالتزام.

قال الغزالي: «وهذا القدر كاف في صيغة الأمر والنهي، فإنما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم، ويساهم، ويافقهما، فقد يزيِّنه عما يتعلق بمقتضى الصيغة، ومفرزة في القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم، فإن ذلك في نظر عقالي. وهذا نظر لغوي من حيث دلالة الألفاظ فلذلك يزيِّنه علَّه خلاف عادة الأصوليين»\(^1\).

وقال المحقق الحلَّي: «النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات، لا في المعاملات، وإنما قلنا ذلك لأن النهي يقتضي كون ما تناوله مفسدة، والأمر يقتضي كونه مصلحة، وأحدهما ضد الآخر، فالآتي بالمنهي، لا يكون آلياً بالالأمور، ويلزم عدم خروجه عن عهدة الأمر.

وأما في المعاملات، فإنه لا يدل؛ لأنه لو ذل فله إما بالمطابقة، أو الالتزام، والقسمان باطلان؛ أما المطابقة فظاهر، وأما المُلامسة فلعدم اللزوم بين النهي والفساد؛ لأنه لو صرح بالنهي، وأخبر بأن المخالفه ليست مفسدة لم يتائف وذلك يدل على عدم اللزوم»\(^2\).

وقال العلامة الحلَّي: «إن النهي يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات، أما الأول فلا لأنه لم يأت بالأمور به فيبقى في عهدة التكليف، وأما الثاني، فالمكان النهي عن البيع، مع وقوع الملك، كما

---

\(^1\) المستصفى، ج. 2، ص. 11، ونظر: جمع الجوامع، ج. 1، ص. 393، وأصول الفقه المظفر، ج. 2، ص. 355.\\
\(^2\) مرجع الأصول، ص. 30.
في وقت النداء. ولا ينقض بالعبادات؛ لأنَّ الفساد هناك، معناه عدم الإجزاء. وهكذا معناه عدم ترتيب حكمه عليه، ومع اختلاف التفسير، لا يتم النقض

1.

وقال المحقق القمي: «أما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات؛ فإنَّ مدلول النهي إنَّما هو التحريم، وهو لا ينافي الصحّة؛ بمعنى ترتيب الأثر، كما لا يخفى»

2.

وقال الشيخ محمد بن ناصر: «أما على عدم دلالته على الفساد في المعاملات، فأوضح عدم المنافاة عقلاً بين التحريم وترتب الأثر»

3.

وقال صاحب الكفاية: «إِنَّ النهي الدال على حرمة المعاملات، لا يقتضي الفساد لعدم المُلازمَة فيها لغة ولا غرفاً، بين حرمنها وفسادها»

4.

دليل القول بالاقتضاء مطلقاً ومناقشته

استدل القائلون بأنَّه لا يقتضي الفساد لا غة ولا شرعاً، بوجهين.

الوجه الأول: إنَّ العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد في جميع الأعصار من غير نكر.

ورد: بأنهم إنَّما استدلاوا به على الفساد لدلالة الشرع فقط.

(1) مبادئ الأصول، ص. 17.
(2) القانونين، ص. 78.
(3) هدياء المسترشدين، ص. 325.
(4) الكفاية، ج. 1، ص. 196؛ وانظر: الكفاية، ج. 2، ص. 154.
(5) انظر: ارشاد الفحول ص. 110، القانونين ص. 79؛ نisper التحرير، ج. 1، ص. 281؛ المعامل ص. 101، الفصول، ص. 142؛ هدياء المسترشدين، ص. 326؛ المستوفي، ج. 2، ص. 10.
والأولى: إن يجاب عنه، بأن عمل العلماء ليس بحجة شرعاً، ما لم يكون إجماعاً وهو غير معلوم. بل المعلوم خلافه، لوقوع النزاع في المسألة من العلماء في جميع الأعصار.

الوجه الثاني:

إذا الأمر يقتضي الصحة لدلالته على الإجزاء، والنهي نقيضه، فيلزم أن يقتضي نقيضها، وهو الفساد.

ورد:

بالمثل من اقتضاء الأمر الصحة لغة، وعلى تقدير تسليم ذلك. فإننا نمنع من لزوم اختلاف، أحكام المتضاربين لجواز اشتراثهما في لازم واحد، كالبياض المشترك للسواد، في العرضية واللونية(1).

دليل القول

بعدم الاقتضاء مطلقًا ومناقشته

استدل القائلون باقتضاء النهي الفساد في العبادات والمعاملات شرعاً العبادات ولا في المعاملات.

بأنه لو كان النهي يقتضي فساد متعلقه لغة أو شرعًا، لكان مناقضاً للتصريح بالصحة، والتالي منتف.

إذ يصبح أن يقول الشارع، نهيك عن الطلاق في الحيض، لكن إن فعلت بانت زوجتك. ونهيك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء

(1) الأحكام للأمدي، ج.2، ص.35، منتهى الوصول، ص.73، عدة الأصول، ج.1، ص.99؛ انظر: ارشاد الفحول، ص.110، الفواتين ص.179؛ تيسير التحرير، ج.1، ص.281؛ المعالم، ص.102؛ الفصول، ص.142؛ هدایة المسترشدين، ص.326؛ المستصفي، ج.2، ص.10.
المغصوب، لكن إن فعلت طهر ثوبك، ونهنك عن البيع الربوي، لكن
إن فعلت ثبت الملك(1).

وأجيب عنه: بالمنع من المُلزمة بالنسبة إلى المعاملات، لإمكان
tصيرخ بخلاف النهي، لعدم التنافي بين الصحة والحرمة - كما عرفنا.
وبالمنع من بطلان اللازم بالنسبة إلى العبادات، لأنّ لزوم التنافض
فيها عقلاً ظاهر جلي - كما مر(2).

دليل القول بالاتفاق شرعاً
في العبادات والمعاملات ومناقشته

استدل القائلون، بأن النهي يقتضي فساد متعلقه من عبادة أو معاملة
لغة، لا لغة بَأَن النهي عنه لو لم يفسد، لزم من نفهم حكمة يدل عليها
النهي، ومن ثوبت حكمة تدل عليها الصحة، واللازم باطل.

لأن الحكمة، إن كاتبا متساويتين تعارضتا وتساقطنا، فيكون فعلا
وترتك على حد سواء، ويمتنع النهي عنه حياله، لخلوته عن الحكمه،
وإن كانت حكمة النهي مرجحة، فهو أولى بالامتاع، لأنه مفوّن للزائد
من مصلحة الصحة، وهي مصلحة خالصة، إذ لا معارض لها من جانب
الفساد، كما هو المفروض، وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوتها
عن المصلحة، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي، وهي
مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة(3).

(1) انظر: المستصفى، ج 2، ص 9، وإرشاد الفحول، ص 111، الأحكام للأمدي،
ج 2، ص 23، شرح الكوكب المنير، ص 341، الفصول، ص 141، متنى
الوصول ص 74.

(2) انظر: الفصول ص 141.

(3) انظر: إرشاد الفحول ص 110، شرح الكوكب الكبير، ص 340، المعاليم، ص 101؛
الفصول، ص 142، القوائين، ص 80.

436
وأجيب عنه: بأن ذلك م살ِم في العبادات لأن الصحّة فيها، عبارة عن امتنال الأمر، وحكمته الأمر فيها، تعارض حكمة النهي، وحينئذ فإن كائنًا متساويتين تعارضتا. إلخ.

وأما في المعاملات:

فبما مر سابقاً، من أنه لا تمانع بين الصحّة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد.

وعليه: فإن الحكمة الموجبة لترتب آثارها عليها، لا تنافي حكمة النهي لجواز أن يترتب على ما هو محروم، أثر شرعي(1).

واستدلوا على عدم اقتصائه الفساد لغة، بأن فساد الشيء، عبارة عن سلب أحكامه، ولا دلالة للفظ النهي عليه، قطعاً.

وأجيب عنه: بأن ذلك مسلِم في المعاملات، لعدم اللزوم بين النهي كـما مر، وأما في العبادات، فيما مر من أنه يقضيه عقلاً للتناقض الظاهر، بين الواجب والحرمة(2).

---

(1) انظر: الفصول، ص.142، والمعالم، ص.102.
(2) انظر: القوانين، ص.80، والفصول، ص.142.
الخاتمة

بالنظر لكوني في الغالب كنت ألحِّظ المباحث، التي تحتاج إلى تلخيص، فقد رأيت أن أكتفي هنا بذكر أهم ما توصلت إليه من نتائج، وأفصل بما جنيته من تمرات.

الأولى: إن جمهور المجتهدين من أهل السنة والإمامة اتفقوا على أن أدلَّة الأحكام الشرعِّية أربعة.

ولا خلاف بينهم في ماهية الدليل الأول ولا في حجيته، فهو كتاب الله تعالى المنزل على الرسول الأمين (ص) والبلغ إلينا بأكمله، والمدون بين الدفتيين.

أما شهية بعض المدسوسين من ادعاء النقص فيه، فهي غثاء.

سرعان ما جرفها تيار الحقيقة الجارف، وكشف عن زيفها، وُيَن كذبها العلماء والمحقرون من الطرفين الحريصون على تراه هذه الأمة الخالدة، وكتابها المجيد (كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه).

الثانية: أمَّا الدليل الثاني، فلا خلاف بينهم في حجيته أيضاً، وإنَّما
الخلاف في ماهيته، ففي الوقت الذي قصر أهل السنة "السنة" على قول الرسول (ص) وفعله وتكرره.

توسع الإمامية في مفهوم السنة، فأضافوا إليها قول الإمام وفعله وتكرره، وبهذا أصبحت السنة عندهم هي عبارة عن كل ما صدر عن المعصوم - أي الرسول أو الإمام - من قول أو فعل أو تكرير. وكان من نتيجة ذلك، امتداد عصر النص إلى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري، أي إلى غيّبة الإمام الثاني عشر "المهدي المنتظر" (رض).

الثالثة: وكذلك الدليل الثالث لا خلاف بينهم في حجيته، وإنما الخلاف في حقيقتها، وفي مستند حجيته، وفي الوقت الذي عرّه أهل السنة، بأنه عبارة عن إتفاق مجتهدي عصر من العصور، من أمة محمد (ص) على أمر من الأمور الدينية، وفي الوقت الذي اشترطا في إتفاق كل المجتهدين، لأن مستند الإجماع هو عصمة هذه الأمة عن الخطأ، كما أخبر بذلك الرسول الصادق الأمين - ص - اكتفى الإمامية باتفاق المعتمرين من علماء الطائفة، ولو كانوا قلّة.

ولذلك لأن مستند حجيّة الإجماع عندهم، هو عصمة الإمام، وما الإجماع سوى وسيلة للدلالة والكشف. عن قول الإمام، فالحجة للإمام لا للإجماع، وإتفاق القلّة إنّه حقّ في الكشف، فهو حجة بهذا الاعتبار وإلا فلا.

الرابعة: أما الدليل الرابع، فالخلاف بينهم في ماهيته وفي حجيته.

على أشدّه، والبكترة لم تنته بعد.

ولعل أوجز العبّارات، وأوّها في المقارنة بينهما، هي أن نقول:

أنّ التلازم بين شيءين، إمّا أن يراعي فيه أمر جامع بينهما، أو لا، فإن كان الأوّل: فهو القياس، وهو الدليل الرابع عند أهل السنة.

وإمّا كان الثاني: فهو دليل العقل، وهو الدليل الرابع عند الإمامية.
الخامسة: والدليل العقلي، هو عبارة عن كل حكم للعقل، يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل حكم عقلي، يتوضّح بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي، وهو لا يخلو إما أن يفرد بالنتيجة، ويستقل بإفاده الحكم الشرعي، أو يستعين من أجل الوصول إلى النتيجة وإفاده الحكم في إحدى مقدّمتاه - قضيّة شرعيّة.

إن كان الأوّل فهو الدليل العقلي المستقل، أو (المستقلات العقليّة) وإن كان الثاني، فهو الدليل العقلي غير المستقل، أو (غير المستقلات العقليّة).

السادسة: والمصدر الوحيد لحلّ المستقلات العقلية هو "الحسن والقبح العقلاني"، ومن أجل ذلك كانت هذه المسألة ساحة المعركة الفكرية، وميدانها. وبالتالي المعنى الثالث للحسن والقبح. أما المعنى الأول، وهو "صفة الكمال والنقص" وكذلك المعنى الثاني وهو "الملاقي والملافي" أو "المصلحة والمفسدة". فلا خلاف في إدراك العقل لهما، ولا خلاف أيضاً، في عدم استلزمهما أحكاماً، في أفعال المكملين لأنهما من متعلقات العقل النظري، أي مما ينبغي أن يعلما فقط، ولا علاقة لهما بالعمل.

السابعة: والنزاع في الحسن والقبح يقع في أصلين:

الأول: في اتصاف الفعل بهما، أي هل للفعل من حيث هو فعل - مع قطع النظر، عن تعلّق خطاب الشرع به - جهات حسن أو قبح، خير أو شر، فضيلة أو رذيلة، أو لا? وإنّما تعلّق خطاب الشرع بالفعل، وإنّ شئت فقل أمره ونهيه معيار حسن الفعل وقبحه، فما تعلّق به أمره - تعالى - فهو حسن، وما تعلّق به نهيه، فهو قبح.

إلى الثاني ذهب جمهور الأشاعرة، وإلى الأوّل ذهب الإماميّة والمعتزلة، والزيدية، والماتريدية. "وهو الحق" ومنكره مخالف للواقع
الملموس. فإن العاقل بما هو عاقل، يدرك أن هذا الفعل من حيث هو فعل حسس؛ أي ينبغي فعله، ويستحق فاعله، من حيث هو فاعله، والملاح. وكذلك يدرك أن هذا الفعل، مما ينبغي أن يتراكل، أو لا يفعل، ويستحق فاعله من حيث هو فاعله الذم.

الثامنة: والثاني في استلزم اتصاف الفعل بهما حكماً في فعل المكلف، وعدهم أي أن اتصاف الفعل بالحسن والقبح، وإدراك العقل لذلك، هل يستلزم حكماً في فعل المكلف أو لا؟ بمعنى أن العقل هل يدرك بطرق الملائمة، أن هذا حكم الله وراده، وأن فاعله مستحق للملاح والثواب، أو لا؟ مختلف المثبتين للحسن والقبح في ذلك، فأتبت قوم الملازمة مطلقًا، ونفاها آخرون مطلقًا. وفسل فريق فنفاه بعض في فروع الدين، وأخرون في النظريات خاصة.

والحقي ينح لا تلازم بين حكم العقل بحسن الفعل وقبح، وبين أن يكون حكم الشاعر على طبعه، فإن العقول مهما بلغت من السمو والرفعة، لا يمكنها أن تقطع - على نحو الاستقلال - بأن هذا مراد الله ومطفوه، أو مبغووه ومنه، لقصورها عن إدراك - على نحو القطع والاستقلال - مناطس الأحكام الحقيقية، وعلمة الواقعية. نعم، العقل السليم قد يدرك ذلك إدراكاً ظاهراً، فيرجح ما أدرك من جليل الأحكام ويلائاتها. وهو في نفس الوقت قد يكون في إدراك وترجيحه، مصيباً وقد يكون مخيباً، والمشرّع قد يأتي مؤيداً ومؤكداً، وقد يأتي مصححاً ومقوماً.

والجملة، إن أخذ الأحكام الشرعية الواقعية من العقل - على نحو الاستقلال - غير مأمون العاقبة - في رأي - ولأن الناظر في كتاب الله تعالى، وعستة نبي الكريم، يقطع بأن لا عقاب ولا عذاب، من دون بلاغ وبيان، وقبل وصول ذلك البلاغ، وهذا البيان من طريق من شرفهم الله بذلك، وأفاق بهم الحجة، وجعلهم شهداء على الناس. والعقل نفسه

442
يقطع، بعدم استحقاق العذاب أو تربته بالفعل بدون بيان واصلي. والعرف يقضي بأنه لا جريمة، ولا عقوبة بلا نص. ولهذا رجحت مذهب النافين للملازمة مطلقًا.

ولا يعني هذا أن يُحِجَر على العقل، أو أنكَر قيمة إدراكاته، أو أغض من مقومه، بل للعقل المحل الأولي، والمقام الأستٍ من بين قوانا، به نمِّير الخبيث من الطيب، والأخير من الشر، والفضيلة من الرذيلة. في حدود ما منحه الله تعالى من سلطة، وما حياه من خصائص، وما أناط به من وظائف.

فالعقل من أعظم مخلوقات الله على الإطلاق، وأجلّ نعم الله على الإنسان ميزته الله تعالى به، وخصنا بوظائفه، وجعلنا به خلفاءه. حيث وجدنا وألّى كنا، وجعله مناط التكليف، ومدار الثواب والعقاب. وهذه الوظائف وتلك الخصائص، لا ينكرها عاقل، إلاّ أن يكون سوسيطانياً مكابراً أو ذهريًا مغالطاً. ونعود بالله من هذا، وذاك.

الناسعة: وأما الدليل العقلي غير المستقل؛ أي ما يفيد الحكم الشرعي لا على نحو الاستقلال بل بواسطة حكم شرعي. فأُهمّ مواره خمسة، الإجزاء، ومقدمة الواجب، والضد، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد.

العاشرة: أما الإجزاء فمعناه لغة: الكفاية، ولا خلاف بين أهل العلم في أنّ إتيان بالمأمور به على وجه، أي على ما هو معتبر فيه من الشروط والإجزاء، يقضي الإجزاء بمعنى تحقيق الامتثال، بالنسبة إلى ذات الأمر أو سواء أكان الأمر واقعياً أم اضطرارياً أم ظاهرياً. وإنما الخلاف في أنه هل يسقط القضاء بالإضافة إلى حصول الامتثال، أو لا؟ إلى الأولى ذهب جمهور الفقهاء - من الطرفين - و كثير من المتكلمين، وإلى الثاني ذهب بعض المتكلمين.
والحق: ما ذهب إليه الجمهور لأن الإتيان بالمأمور به على الوق
المطلوب - شرعاً وعقلاً - أي على طلب الأمر مستجعًا لكل ما هو
معتبر فيه من الشروط والإجزاء، بدون خلل ولا نقص - حسب الفرض
- يستلزم عدم قوة المصلحة المقصودة من الأمر، فاستدراكها بعد ذلك
بالقضاء، لا موجب له، بل هو على التحقق من قبل تحسيل الحاصل.

الخادمة عشرة: ولا خلاف بينهم أيضاً، في أن الإتيان بالمأمور به
بالأمر الاضطراري - كالتيمم، والمسح على الجبيرة - يقتضي الإجزاء
عن الإتيان بالمأمور به، بالأمر الواقعي؛ لأن الأحكام الاضطرارية، إنما
شُرِّعت أصلاً للتفحيف، والتوسطة على المكلفين في تحصيل مصالح
التفويق الواقعي، ولا يناسب ذلك تكليفهم، ثانياً بامتثال الأمر الواقعي
أداء أو قضاء.

ولأن الظاهر من إطلاق الأدلّة أن الأوامر الاضطرارية تحلّ محل
الأوامر الواقعي، وتستدّ مصدّها، وتغني عنها في تحقيق الغرض من
التفويق، وإلاً فلو كان الامتثال الاضطراري غير مجز، وأنه لا بدّ من
الامتثال ثانياً، لينه الشارع الحكيم عند تكليفه بالفعل. وإنما الخلاف في
أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزئ عن امتثال المأمور به
بالأمر الواقعي، إعادة وقضاء فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت أو
خارجه. وهنا صور ثلاثة.

الأولى: أن يكون الامتثال بمقتضى أمارة، ثم انكشف الخلاف
يقينًا، وهذه لا خلاف بين أهل العلم في عدم إجاء امتثال الأمر الظاهري
عن الواقعي؛ لأن بعد أن يكشف يقينًا خطأ عمله السابق، يقطع بأنه لم
يأت بالمأمور به على وجهه، وكل ما هاتلك أنه معذور، وغير آثم؛ لأنّ
قيام الأمارة عنده، معذر له في مخالفة الواقع.

الثانية: أن يكون الامتثال بمقتضى أحد الأصول العملية، ثم

444
انكشف له الخلاف بقيناً، وهذه أيضاً لا خلاف بين أهل العلم إلا من شذ، وهو صاحب الكفاية في عدم إججز الإنسان بالمأمور به بمقتضى الأصل. ثم انكشف الخلاف بقينا لما قلناه في الصورة الأولى.

الثالثة: أن يكون الامتثال بمقتضى أمارة، أو أصل عملي، ثم ينكشف الخلاف ظنًا ولا خلاف في وجوب العمل، بمقتضى الأمارة اللاحقة أو الأصل في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة، كما أنه لا خلاف في مضى الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر في الزمان اللاحق. وإنما الخلاف في الوقائع اللاحقة المرتبطة، بالوقائع السابقة، مثلما لو تبديل الرأي اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة، وكان قد عمل بمقتضى الحجة السابقة، مثلما لو تزوج بغير ولي، ثم تبديل اجتهاده، أو اجتهاد مقلده.

والحق ما ذهب إليه جمهور أهل السنة، من أن الحجة اللاحقة نظر النسخ بالنسبة إلى الحجة السابقة، فالعمل بالأولى صحيح في زمانها فقط، وظهور الحجة الثانية يجب العمل بها، فلا يجوز إبقاء آثار الحجة السابقة، في زمان اللاحقة. والحجة اللاحقة لا تلغي الأعمال الواقعة في زمان السابقة، فمن تزوج بغير ولي مثلًا، ثم تبدل اجتهاده، أو اجتهاد مقلده، لزمه الفسخ.

الثانية عشرة: وأما ما لا يتم الواجب إلا به، فلا خلاف بين العقلاء والعلماء، في وجوبه عقلاً، يمعنى لا بدبة الإنسان به، توضلاً إلى ما يتوقف في وجوده عليه، مما هو مقدور للمكلف.

وإما الخلاف في وجوب الشرع، يمعنى أن العقل هل يحكم بالتلازم بين الواجب شرعاً، وبين وجوب ما لا يتم إلا به شرعاً أيضاً، أو لا؟ وبعبارة أخرى أن العقل بعد أن يحكم بلابدية الإنسان، بما يتوقف عليه وجود الواجب، هل يدرك بطرق التلازم أنه واجب شرعاً، أو لا؟
اختلاف الأصوليون في ذلك، فقال البعض بعدم الواجب مطلقاً، وقال آخرون بوجود السبب دون غيره، وأخرون بوجود الشرط الشرعي.

والحق هو ما عليه الجمهور من الطرفين وهو وجب ما لا يتم الواجب، إلا إنه مطلقاً، أي سواء أكان سبباً أم شرطاً، أم غير ذلك، سواء أكان عقلياً أم شرعياً أم ماديًا، فكل ما لا يتم الواجب إلا به.

يجب بوجوده لتحكم العقل بالتلازم، بينهما والوجدان شاهد بذلك.

الثالثة عشرة: وأما الضد. فالحق أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أي إن المكلف لتصوّر الأمر بالشيء، وتصوّر ضده، والنهب بينهما الجزء بالنزوم سواء أكان ال ضد وجودياً، وهو الضد الخاص، معيناً كان، أو واحداً، لا يعنيه، أو عدمياً "الترك" وهو الضد العام، لوضوح أن الأمر بالشيء، لا يتحقّق إلا بترك ضده، لأنه مما لا يتم الواجب إلا به، فيكون واجب الترك، وبالتالي يكون فعله حراماً، وهذا معنى النهي عنه.

ولا يخفى أن في المسألة أراء أخرى مرجحة، لعل أضعفها عدم اقتضائه الفساد مطلقاً، لا لفظاً، ولا عقلاً.

ومنها: أنه يقتضبه على نحو العينية، أو الجزئية، أو التضمنية، أو اللزوم البين بالمعنى الأخص، أي أن تصور الملزم كافي للجزم باللزوم.

الرابعة عشرة: وأما إجتماع الأمر والنهي. فالحق أن يجوز اجتماعهما في فعل واحد شخصي ذي جهتين غير متلازمتين، فيكون مأموراً به من جهة، ومنهياً عنه من الجهة الأخرى، مثل الصلاة في المكان المخصص. فهي واجبة من جهة كونها صلاة، وحaram من جهة كونها غصباً، وواضح أن كلًا من الجهتين تعقل بدون الأخرى، فالصلاة.
تعقل بدون العصْب، والعصْب يعقل بدون الصلاة، وهو ما عليه جمهور أهل السنة وكونها من الأماني بل إنه من المسلّمات عند متدّمهم، إذ لا شك أن تعدّد المتعلّق يوجب التغيير، وإن كان الكون واحداً، لإمكان انفكاك كلّ من الجهتين عن الأخرى، بأن يسلّي في غير المكان المغصوب، ووقوعه في الشريعة، بكثرة كما في العبادات المكروهة خير شاهد وأذل دليل، بقي في المسألة رأيان أحراراً:

أوّلهما: امتناع الاجتماع؛ لأن الفعل الواحد، وإن كان متعدّد الجهة، إلا أنه متّحد في الوجود، وتعدّد الجهة لا يوجب تغيير المتعلّق.

ثانيهما: رأي القاضي الباقلاني وهو امتناع الاجتماع، وسقوط الطلب بفعل الصلاة، لا بها. لدعوى إجماع السلف المزعم على عدم الأمر، بإعادة الصلاة المؤداة في الأماكن المغصوبة من كثرة وقوعها، وهو وإن كان نزاعاً في الثمرة، لا في أصل المسألة، فالظاهر أنه أضعف الآراء في المسألة.

الخامسة عشرة: أما إذا كان المكلف مضطراً إلى الجمع بين المأمور به، والمنهي عنه في الفعل الواحد - أي لا يمكنه التفكك بين الجهتين - فهذا الاضطرار، لا يخلو إما أن يكون لا بسوء اختياره، أو يكون بسوء اختياره.

فإن كان الأول: كصلاة المحبوس في المكان المغصوب، فلا خلاف بين أهل العلم، في أن الاضطرار، يوجب سقوط التكليف بالفعل المضطر إليه، ويسقط النهي للاضطرار يبقى الأمر بدون مزاحم لفعلتيه. فتقع عبادته صحيحة.

وإن كان الثاني: أي ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضاً مغصوبة عامداً ثم أراد الخروج منها ثانياً نادماً.
فقد اختلف الأصوليون في حكم هذا الخروج، وفي عبادة المكلف أثناءه. أما الخروج، فالحق أنه مأمور به إذا تعبّن طريقاً للتخلص من الغصب؛ لأنه لما لا يتم الواجب، إلاّ به فيكون واجباً.

والحق أيضاً، إنه غير منهي عنه؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي عدم النهي عنه لتفانيهما، وإلاّ كان معناه طلب الخروج وعدمه وهو ممتنع، وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل السنة وكثير من الإماميّة، وفي حكم الخروج آراء أخرى مرفوضة.

أحدها: إنه مأمور به من جهة أنه تخلص، ومنهي عنه من جهة أنه غصب، وتصرف في ملك الغير بدون إذنه، وهو وهم؛ لأن الجهتين - هنا متلازمتان، فلا يصح اجتماع الأمر والنهي في الخروج، لأنه فعل واحد ذو جهتين متلازمتين، فيرجع إلى ماله جهة واحدة، والاتفاق قائم على امتثال الاجتماع فيه.

ثانيها: إنه مأمور به مع استصحاب حكم المعصية عليه، للنبي السابق الساقط بالأضطراب، وليس بذلك البعيد ليكون ذلك حافزاً للمكلف على سرعة التخلص. والحق أن نوبة المغتصب، وخروجه بنية ردة مال الغير إليه، يمحر أثر النهي، ويمنع استصحاب حكم المعصية على الخروج.

ثالثها: إنه منهي عنه؛ لأنه تصرّف في ملك الغير بدون إذنه، وغير مأمور به؛ لأن المأمور به هو عدم التصرّف، والخروج مقدمة له، فلا يكون مأموراً، به وضعه ظاهر؛ لأن عدم التصرّف بعد تعبّن الخروج المحرّم، مقدمة له لا يعقل وجوده.

رابعه: إنه غير مأمور به، ولا منهي عنه مع استصحاب حكم المعصية عليه، للنبي السابق الساقط بالأضطراب، وضعفه أظهر من سابقه؛ لأن عدم وجوده عند تعيينه مقدمة لواجب أهّم، وهو التخلص غير

448
معقول. وأما حكم الصلاة، أثناء الخروج من حيث الصحة والفساد.
فالحق أنَّ النهي نتج صحية، إذا لم تستلزم تصرفًا زائداً سواء ضاق وقتها أم لا، أما إذا استلزم تصرفًا زائداً فإن ضاق الوقت، فذلك أي يجب عليه، أن يؤديها وتقع صحية، وإن كان في الوقت متسع، وجب عليه الانتظار حتى يتم التخلص من الغصب، وإن أداها، فإنها الخلاف الوارد في صدر المسألة، والحق أنَّها تقع صحية لتعدّ الجهات.

السادسة عشرة: وأما أقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه له.
فالحق: أنَّ النهي عن العبادة لذاتها، أو لو صف ملازم لها يقتضي - عقلاً - فسادها شرعًا؛ لأن النهي عن العبادة مما يقتضي حرمتها، ومبوعضيتها، للشارع تعالى، والحرمة، والمبوعوضية. مما لا تجتمع مع العبادة، المعترف فيها الترقب إليه تعالى، فتكون فاسدة قطعاً لاستحالة الترقب إليه تعالى، بما هو مبعد عنه، ومبوعوض له تعالى. ولا يخفى أن الواحد يستحيل أن يكون مقرباً مبعداً، مطلوباً مبوعوضاً، واجباً حراماً من جهة واحدة.
والحق أنَّ النهي عن المعاملة، مما لا يقتضي فسادها؛ وذلك لأنَّ الموجب للفساد في العبادات، هو وجود التضايق بين الإجاب والتحرم.
وهذا الموجب غير موجود في المُعاملات قطعاً، لعدم التلازم بين الحرمة والفساد، ولعدم التضاد بين الحرمة والصحة.
فغاية ما يدل عليه النهي عن المعاملة، هو حرمتها، وهي لا تقتضي الفساد لعلم التلازم بينهما كما هو واضح.

السابعة عشرة: والنتيجة الأخيرة والعامّة التي خرجت بها من بحثي لهذا الموضوع، تنحصر في أنَّ العقل ليس دليلًا، ولا حجة في المستقلات العقليّة، وآله دليل وحجة في غير المستقلات العقليّة.
تم بحمد الله وحسن توفيقه.
قبس من تقرير لجنة المناقشة

جاء في تقرير السادة الأشخاص أعضاء لجنة المناقشة ما يلي:

«إنّه في تمام الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الأحد الثامن من رجب سنة 1391هـ (الموافق 29 من أغسطس سنة 1971م) وجمع كلية الشريعة والقانون - قد اجتمعت اللجنة المكونة من الأشخاص الشيخ/ محمد علي السّابس و/أحمد فهمي أبي سنة و/عبد الغني عبد الخالق.

***

ولقد ناقشت اللجنة صاحب هذه الرسالة الجيدة الفيّمة الممتازة، مناقشة شاملة قويّة، تهدف إلى إظهار حقّ، أو تصحيح خطأ، أو تكمل نقص، أو إزالة لبس، أو إضافة ما يحسن أو يتعبّن إضافته، أو تعديل ما ينبغي أو يجب تعديله.

وقد وجهت إليه عدّة أسئلة شكليّة وعلميّة، أجاب عن أكثرها إجابة صحيحة قويّة: تدلّ بوضوح على شدّة يقظته، وعظيم خبرته، وسعة معرفته، وقوّة عقليّته.

***

451
وقد تبيّن للجنة أنّ صاحب هذه الرسالة قد أفرغ وسعه، وبذل جهده في سبيل صنع هذه الرسالة ووضعها، وتكوين مباحثها وجمعها، وترتيب مسائلها وتبويدها، وتدوين معلوماتها وكتابتها وأنه لم يأل جهداً في سبيل اتقانها وتجويدها وتحريرها وتهذيبها، وأنه أتعم نفسه كل التعب في الرجوع إلى مصادر آراء الإمامية وغيرهم، وأطّلع على كتب في غاية الندرة والثاقبة والجودة، ونقل عنها الكثير من النصوص المفيدة المعتبرة.

ورأت أن موضوع هذه الرسالة خطير للغاية، وأنه لم يكتب عنه أحدّ من المحدثين المعاصرين كتابة مستقلة أو جيّدة أو جامعة.

ورأت كذلك أنّها قد احتوت الخبر الجيّد، والعلم الغزير، واشتملت على أمور عظيمة، نافعة مفيدة، وجيّدة طريقة، قد لا تخطر بالكثيرين من الباحثين، فضلًا عن جمهور القارئين، لم تشمل إلاً على أخطاء سيرتة، لا يخلو من مثلها كتاب علمي، كاتبًا من كان واسعه ومؤلفه. فهي - بحق - رسالة عظيمة نافعة، جامعه مانعة، طريقة رائعة، خالية من السقوطات المخلّة، والباحثات الدّخيلة أو المعتلة.

***

فلذلك كله، قررت اللجنة بإجماع الآراء، أنّ توجّه الشكر لصاحب الرسالة على ما بذله من مجهود عظيم، وما قدّمه من عمل كريم، وأن تدعو له بالمزيد من التوفيق والتسديد لخدمة العلم والدين.

وقررّت بالإجماع أيضاً أن يمنح صاحبها الأستاذ الفاضل (رشدي
محمد عرسان عليان) الفلسطينيّ الجنسية الشهادة العالمية (الدكتوراه)
في أصول الفقه، مع مرتبة الشرف الأولى. والله الموفق والمسدد،
المعين، والمؤيد، والهادي سواء السبيل، وهو حسبنا ونعم
الوكيّل».
في 9 من رجب سنة 1391هـ - 30 من أغسطس سنة 1971م.

وقد كتب وحرّره أعضاء لجنة المناقشة.

محمد علي السايس
عمر النبي عبد الخالق
عضو لجنة المناقشة

عبد الغني أبو سنة
عضو لجنة المناقشة

المحرر على الرسالة

453
المصادر والمراجع

مرتبة أولاً - حسب الموضوعات، ثانياً - حسب أسماء المؤلفين:
وقد راعيت في ترتيب أسمائهم، ما اشتهر به كل منهم. ومن اسم أو لقب
أو مكانة بعد حذف «ال» من الألقاب، التي تبدأ بها: كالإشاعري وأب، و«أب»
من الكنى، التي تبدأ بها: كابن إدريس وأب البركات. وجعلت المصادر في
قسمين:
الأول: في مصادر الشيعة الإمامية الأثنى عشرية.
الثاني: في مصادر غير الأثنى عشرية.

القسم الأول
مصادر الشيعة الإمامية الأثنى عشرية

1 - التفسير:
1 - 1 - الخوئي: السيد أبو القاسم بن علي أكبر الخوئي - معاصر -
البيان في تفسير القرآن. الطبعة الثانية، بمطبعة آداب النجف/العراق 1358هـ.
1966م.
1 - 2 - السبوري: الشيخ أبو عبد الله المقداد السبوري الحلي - المتوفي
268هـ. كنز العرفان في فقه القرآن «تفسير آيات الأحكام» دار الأضواء/ النجف.

455
الطبري: الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري - الموتى 548هـ
مجمع البيان في تفسير القرآن - عشرة أجزاء في خمس مجلدات - دار إحياء التراث العربي - لبنان.

2 - الحديث:

2 - 1 العامل: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي - وسائل الشيعة
- طبع حجر - طهران 1327هـ.

2 - 2 الكليني: محمد يعقوب الكليني - الموتى 329هـ. الكافي،
الأصول.

2 - 3 المظفر: الشيخ عبد الحسين بن الشيخ عبد الله المظفر - معاصر
الشافعي في شرح أصول الكافي - الطبعة الأولى بطبعة النعماه/النجف
1376هـ، 1956م.

3 - المقتدأ:

3 - 1 الأشعري: أبو القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري
القمي - الموتى 301هـ، كان من المحدثين، ومن أصحاب الإمام (الحسن
العسكي). كتاب المقالات والفرق - صحته وقتم له وعلق عليه الدكتور/
محمد جواد مشكور، الأستاذ في دار المعلمين العليا بطهران، الطبعة الأولى
بطبعة الحيدري، طهران 1963م.

3 - 2 السبتي: عبد الله السبتي - معاصر - إلى مشيخة الأزهر «نقد»،
الطبعة الأولى بطبعة دار الحديث/بغداد 1375هـ 1956م.

3 - 3 شرف الدين: الشيخ عبد الحسين شرف الدين الموسوسي (1290
- 1377هـ) المراجعات «بحوث على هيئة حوار» مطبعة الآداب/النجف،
القصور المهمة في تأليف الأمة - الطبعة السادسة بطبعة النعماه/النجف
1387هـ.

3 - 4 الشيرازي: الشيخ محمد مهدي الشيرازي - القول السديد في شرح
التجريد لنصوص الدين الطوسي الطبعة الأولى 1381هـ - 1961م، مطبعة الآداب.
3-5- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن موسى بن
بابويه الفقيه الملقب بالصدوق، (306-381هـ). كتاب التوحيد أو عقائد
الصدوق، قدّم له الشيخ محمد مهدي الخرسان، طبع في النجف 1386هـ
1966.
3-6- الطهريان: السيد هاشم الحسيني الطهراني، توضيح المراد:
تميلة على شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلالي - الطبعة الأولى 1381هـ
بمطبعة الممصطفوي/ إيران.
3-7- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (385-
646هـ). كتاب الغيبة - قدم له الشيخ "أغا بزرق" الطبعة الثانية - مطبعة
النعمان/ النجف 1385هـ.
3-8- العاملي: السيد حسين يوسف مكي العاملي - معاصر - عقيدة
الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، دار الأندلس/ بيروت.
3-9- العاملي: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر
المروف بالعلامة (648-726هـ). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد,
المطبعة العلمية بقم/ إيران.
3-10- كاشف الغطاء: الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (1294-
1373هـ). أصل الشيعة وأصولها، ط/14 المطبعة الحيدري، النجف
1385هـ/1965م.
3-11- المظفر: الشيخ محمد رضا المظفر (1322-1378هـ) عقائد
الإمامية، قدّم له الدكتور حفني داود - مطبعة النعمان النجف 1388هـ، 1966م.
3-12- مغنية: الشيخ محمد جواد مغنية - معاصر - الإسلام والعقل -
طبعة أولى - دار العلم للملايين/ بيروت.
3-13- المفيد: أبو عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336-
413هـ). أوائل المقالات المختارة، وشرح عقائد الصدوق، طبعت في إيران
1371هـ.
الفقه:

4 - 1 - ابن إدريس: الشيخ محمد بن إدريس العجلي الحلي (558 - 985 هـ) السرائر طبعة حجريه إيران 1270 هـ.

4 - 2 - الباحثي: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الباحثي المتوفي 1186 هـ. الحدائق النافرة، طبعة حجريه إيران 1325 هـ.

4 - 3 - المصدر: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهمالي الحلي (602 - 676 هـ). المعتبر، طبعة حجريه إيران 1318 هـ.

5 - أصول الفقه:


5 - 2 - الأردنكاني: الشيخ محمد حسين الأردنكاني - التقارير في الأدللة العقلية، طبعة حجريه إيران 1308 هـ.

5 - 3 - الاسترآبادي: ميرزا محمد أمين الاسترآبادي - شيخ الأخبارين المتوفي 1023 هـ. الفوائد المدنية - طبعة حجريه، إيران 1321 هـ.

5 - 4 - الأصفهاني: محمد باقر الموسوي الأصفهاني، هديه الأصول، طبع بالطبعة العلمية، قم، إيران 1384 هـ.

5 - 5 - الأصفهاني: الشيخ محمد حسين الأصفهاني المتوفي 1361 هـ.

الأصول على النهج الحديث - طبعة أولى 1376 هـ 1957 من التحف.

5 - 6 - الأصفهاني: الشيخ عبد الرحيم بن علي النجفي أبادي الأصفهاني، حقائق الأصول - طبعة حجريه، 1286 هـ. (غير مرقم الصفحات).

5 - 7 - الأرجري: السيد محسن بن حسن الأرجري البغدادي الكاظمي - صاحب المحصول المتوفي 1227 هـ. المحقق في علم الأصول - مخطوط ومحفوظ تحت رقم 263، ونسخة أخرى تحت رقم 44 - أصول في مكتبة الإمام "الخلاصى" في مدينة الكاظمية/ بغداد.

458
5 - 8 - الأنصاري: الشيخ مرتضى الأنصاري الطهراني (1214 - 1281هـ) فرائد الأصول «الرسائل» طبعة حجرية، إيران 1324هـ.

5 - 9 - البجوردي: الشيخ حسن بن علي أصغر الموسوي البجوردي.

5 - 10 - الحكيم:ERC - الأصول، تقريراً لأبحاث أستاذه «الخوئي» طبع في طهران 1380هـ.


5 - 12 - الحكيم: السيد محمد نقي الحكيم - معاصر - أستاذ الأصول والمفهوم المقارن في كلية الفقه بالنجف «وعيد الكلية» الأصول العامة للفقه المقارن، طبعة أولى 1963م دار الأندلس للطباعة والنشر/بيروت.

5 - 13 - الحكيم: السيد محسن الطباطبائي الحكيم (1306 - 1390هـ) حقائق الأصول - تعلقة على كفاية الأصول - المطبعة العلمية النجف 1372هـ.

5 - 14 - الحيدري: السيد علي نقي الحيدري - معاصر - أصول الاستنباط، طبعة ثانية، مطبعة الرابطة/بغداد 1359م.

5 - 15 - الخراساني: الشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي، فوائد الأصول، طبعة حجرية إيران.

5 - 16 - الخوئي: السيد أبو القاسم الخوئي - معاصر - أجود التقريرات في الأصول - تقريراً لأبحاث أستاذه محمد حسين الناثني المولفي 1355هـ طبع بمدينة قم/إيران.

5 - 18 - الشيخ علي الحسيني الشاهرودي، المتوفر 1376هـ. دراسات في الأصول العملية - تقريرًا لأبحاث أستاذه «الخوئي» طبعة أولى بالطبعية الحيدرية/النجف 1371هـ/1952م.

5 - 19 - الشهيد الثاني: جمال الدين أبو منصور الشيخ حسن زين الدين صاحب المعالم المتوفي 1011هـ. معالم الأصول - شطر الأصول من كتاب معالم الدين وملاز الممجتهدين - طبعة حجرية 1378هـ/إيران.

5 - 20 - الصدر: السيد صدر الدين الصدر المتوفي 1373هـ - خلافة الفصول في علم الأصول - طبعة حجرية 1367هـ/إيران.

5 - 21 - الصدر: السيد محمد باقر الصدر معاصر المعالم الجديدة للأصول، طبعة أولى بطبعية النعمان 1385هـ.


5 - 23 - الطباطبائي: الشيخ محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي وسيلة الوسائل في شرح الرسائل في علم الأصول - طبعة حجرية إيران 1291هـ. رسالة حل العقول لمقد الفحول، طبعت بآخر وسيلة الوسائل. رسالة في حجية الظن، طبعت بآخر هديا المسترشدين في شرح معالم الدين، طبعة حجرية إيران 1310هـ.

5 - 24 - الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (385 - 460هـ)، عدة الأصول - جزءان - طبعة حجرية إيران 1312هـ.

5 - 25 - العلامة: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مظهر المعروف بالعلامة (648 - 726هـ). تهذيب الوصول إلى علم الأصول - طبعة حجرية، إيران 1308هـ. مبادئ الوصول إلى علم الأصول - طبعة حجرية، إيران 1310هـ.

الفيلوز أبادي - صاحب العناية - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - ستة أجزاء - مطبعة النجف 1384هـ.

الفيلوز أبادي - صاحب العناية - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - ستة أجزاء - مطبعة النجف 1384هـ.

القلمي، صاحب القوانين (1151هـ - 1231هـ). قوانين الأصول - طبعة حجرية إيران 1275هـ.

القلع شرح على كفاية الأصول - مطبعة النعمان في النجف 1385 طبعة أولى.

محمد تقى: الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الأصفهاني - صاحب الحاشية المتوفى 1248هـ. هدایة المسترشدين في شرح أصول عالم الدين، طبعة حجرية، إيران 1272هـ.

القيق: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهاشمي الهاشمي (602 - 676هـ). معارج الأصول، طبعة حجرية إيران 1310هـ.

محمد تقى: الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني - صاحب الفصول - المتوفي 1261هـ. الفصول في الأصول، طبعة حجرية 1266هـ إيران.

المرعشي: الشيخ حسين بن محمد علي الحسين المرعشي الشهرياني (1256 - 1315هـ). غاية المسؤول في علم الأصول - طبعة حجرية إيران 1308هـ.

الشافعي: الشيخ علي المشكيني الارديلي. مصطلحات الأصول، كتاب يبحث عنما تداول في الأصول من المصطلحات الفنية في العصور الأخيرة، المطبعة العلمية - إيران 1383هـ.


النراقي: الشيخ أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي،
المتوفى 1244هـ. مناهج الأحكام والأصول - طبعة حجرية - إيران 1224هـ.
5 - 37 - النوري: ميرزا أبو القاسم النوري الرازي - صاحب التقريرات
مطرح الأنظار - تقريراً لأبحاث أستاذه «مرتضى الأنصاري» طبعة حجرية،
إيران 1307هـ.

6 - الأخلاق والمنطق
6 - 1 - المظفر: الشيخ محمد رضا المظفر (1322 - 1378هـ) - المنطق
- ثلاثة أجزاء - طبعة ثالثة 1388هـ مطبعة النعمان.
6 - 2 - النراقي: الشيخ أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (1128 - 1209هـ). جامع السعادات - ثلاثة أجزاء - حققه وعلقه الشيخ محمد
كلانثر، وقدّم له الشيخ محمد رضا المظفر، طبعة رابعة بمطبعة النعمان.

7 - التاريخ والقضاء:
7 - 1 - التسري: الشيخ محمد تقي التسري - قضاء أمير المؤمنين
علي بن أبي طالب - ط10 - دار الشمالي/ بيروت.
7 - 2 - الصدر: السيد حسن الصدر (1272 - 1354هـ). تأسيس الشيعة
لعلوم الإسلام - طبع في بغداد 1370هـ/1951م.
7 - 3 - الطويل: الأستاذ محمد أمين غالب الطويل - عملي - تاريخ
العلويين، تقدم له الأستاذ عبد الرحمن الخير، طبعة ثانية 1386هـ،
1966م دار الأندلس للطباعة/ بيروت.
7 - 4 - المفيد: أبو عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336 -
1413هـ). «الإرشاد في تاريخ الأئمة» صبحه وآخره كاظم الموسوي، طبع في
إيران 1377هـ.

8 - الرجال (ترجمات ودراسات)
8 - 1 - حرز الدين: الشيخ محمد علي عبد الله حرام بن الشيخ
محمود حرز الدين النيفي (1273 - 1365هـ). معارف الرجال في ترجم
العلماء والأدباء ثلاثة أجزاء - علّق عليه حفيد المؤلف محمد حسين حرز الدين - طبعة أولى بطبعة النجف 1383هـ/1964م.

8 ـ 2 ـ الخوخي: السيد أبو القاسم الخوخي: معاصر - معجم الرجال - مطبعة الآداب - النجف.

8 ـ 3 ـ دخيل: الشيخ علي محمد علي دخيل: معاصر - الإمام جعفر الصادق، طبعة أولى، بمطبعة الآداب 1387هـ، الإمام المهدي، طبعة أولى بمطبعة الآداب/النجف 1385هـ/1966م.

8 ـ 4 ـ السبتي: عبد الله السبتي: معاصر - مع أبي زهرة في كتاب الإمام الصادق، مطبعة صور الحديثة - لبنان.

8 ـ 5 ـ شرف الدين: الشيخ عبد الحسين شرف الدين الموسوي (1290 ـ 1377هـ). مؤلفو الشيعة في صدر الإسلام، تقديم وإشراف السيد أحمد الحسني مطبعة النعمة/النجف ـ 1385هـ.

8 ـ 6 ـ الأصفهاني: الشيخ محمد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي - معاصر - أحسن الوذيعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، أو تتميم روضات الجنات، طبعة أولى 1388هـ/1968م بالمطبعة الحيدرية - النجف.

القسم الثاني:

مصادر غير الشيعة الأئمة عشرية

1 ـ التفسير:

سيد قطب: في ظلال القرآن - الطبعة الخامسة ـ 1376هـ/1957م، دار إحياء التراث العربي/بيروت.


محمد فؤاد عبد الباقى: المعجم المفهرس لآلفاظ القرآن الكريم - مصر دار ومطابع الشعب 1378هـ.
الحديث:

البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الموتية 256هـ. صحيح البخاري - دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفي 1255هـ نيل الأوسط. شرح منتقى الأخبار - الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابي الحلي - القاهرة 1952م.

الصيناني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الكحلاني ثم الصيناني المعروف بالأمير (1059 - 1182هـ). سيل السلام، شرح بلغ العمر، من أدلة الأحكام مصر - المكتبة التجارية الكبرى.

المعائم والأنديان المقارنة:


الباقلاشي: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاشي كتاب التميه، على بتصحيح ونشره الأب "رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي" طبع بالمطبعة الكاثوليكية بيروت 1975م.

ابن تيمية: الشيخ الإسلام تقي أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الشهير بابن تيمية، الحراتي، الدمشقي، الحنبلي المتوفي 728هـ. منهاج السنة النبوية، وبهشمائه الكتاب المسمى "بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" طبعة أولى 1321هـ بمطبعة بولاق الأميرية. مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة محمد علي صبح واوراده ب مصر 1386هـ/1966م.

ابن حزم: الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري (384- 464)
الفصل في المثل والأهواء والنبلا، مكتبة الملك في بغداد لصاحبها

"قاسم الريح" أعاد طبعه بالافتست.

زيهر: الأستاذ إجاس جولد زيهز، المجري الأصل، اليهودي الدين.

أحد المستشرقين الكبار (1850 - 1921م) محاضرات في الإسلام أو "المقيمة
والشريعة في الإسلام" نقله إلى العربي وعلّق عليه الأساتذة: محمد يوسف
موسى المدرّس في كلية أصول الدين، وعبد العزيز عبد الحق المدرّس في كلية
الشريعة، وعلي حسن عبد القادر مدير المركز الثقافي بلندن، طبعته أولى
1946م بمطبعة دار الكتب المصري.

شلبي: الدكتور أحمد شلبي - معاصر - أديان الهند الكبرى، طبع بمطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر 1964م.

الشهيرستاني: الإمام أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني، المتوفي 548هـ
المثل والنّخل المطبوع بهامش الفصل في المثل والأهواء والنبلا - ابن حزم.

الظهاري: الشيخ محمد الحسيني الظاهري، التحقيق التام على علم
الكلام، طبعته أولى 1358هـ 1939م مطبعة حجازي بالقاهرة.

أبو العزيز: الشيخ علي بن علي محمد بن أبي العز (731 - 792هـ) شرح
الطحاوية في المقيمة السلفية، لأبي جعفر أحمد بن محمد سلامة الأزدي
الطحاوي. قفيه حلفي مصري (237 - 321هـ) تحقيق الأستاذ أحمد شاكر، طبع
 بمطبعة العاصمة بمصر.

قاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد (عنتزلي). شرح الأصول الخمسة،
تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. حققه وقدّم له الدكتور عبد
الكريم عثمان، طبعته أولى 1384هـ 1965م بمطبعة الاستقلال الكبرى
بالقاهرة.

الفوشجي: الشيخ علاء الدين علي بن محمد الفوشجي، المتوفي 879هـ
- شرح تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي (597 - 672هـ)، طبع في إيران
طبعة حجرية 1274هـ.

الكنبولي: الشيخ إسماعيل الكنبولي، المتوفي 1205هـ. حاشية
الكلبوي على شرح جلال الدين الدواني "جزاءن" وطبع بأعلى هامته حاشية المرجاني، وبأسلوب حاشية الخلخالي مفصولاً بينهما، بجدول طبع في تركيا 1317ه.

الكرماني، الشيخ أحمد حمدي الدين الكرماني "من دعاء الإسماعيلية" المتوفر في 411ه. راحة العقل تقدم وتحقيق مصطفى غالب، طبعة أولى 1967م بدار الأندلس للطباعة والنشر بيروت.

محمد عبد الله، الشيخ ... المجد رسالة التوحيد تقدم وتحقيق وتعليق
الأستاذ طاهر الطناجي، صدر عن دار الهلال عدد 143 لسنة 1382ه.

4 - أصول الفقه:

الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، المتوفى 631ه. الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبحي وأولاده بمصر.

ابن الأمير: الحسن بن أمير المؤمنين المنصور بالله "القاسم بن محمد من أئمة الزيدية (999 - 1050ه). هديكة العقول إلى غاية النظر في علم الأصول "جزاءن" طبع في اليمن 1359ه.

أمير بادشاه: الشيخ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه تسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه لجمال الدين محمد عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهر بابن هام الدين، المتوفى 861ه مطبعة مصطفى البابي الحلي بمصر 1350ه.

بدر متولي عبد الباسط: الأستاذ الشيخ ... عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر - سابقاً - معاصر. محاضرات في أصول الفقه، طبعة أولى بمطبعة دار المعارف بغداد 1374هـ 1955م.

أبو البركات: الشيخ أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحكفي - صاحب الكنز المتوفى 710ه. مناهج الأنوار في أصول الفقه، طبع مع شرحيه لابن ملك وابن العيني في تركيا 1314ه.-

466
البهاري: محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي: مسلم الثبوت مع تعليقات المؤلف طبع بمطبعة كرديستان العلمية بمصر 1326هـ.

التفازاني: المحقق مساوع بن عمر بن عبد الله بن سعد الدين المتوفي 797هـ. النتائج إلى كيف حقائق التنقيح، طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1327هـ.

ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الأصولي الفقيه المالكي. المعروف بابن الحاجب (571 - 646هـ) منتهي الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، طبع أولى 1326هـ بمطبعة السعادة بمصر. مختصر المتوهى الأصولي طبع بمطبعة كرديستان العلمية بمصر 1326هـ.


الخضري: الأستاذ الشيخ محمد الخضري كان مفتشاً بوزارة المعارف، ومدرساً للتاريخ الإسلامي بالجامعة المصرية. أصول الفقه – طبعة خامسة، 1385هـ 1965م طبع بمطبعة السعادة بمصر.

الخفيف: الأستاذ الشيخ علي الخفيف، رئيس قسم الشريعة بجامعة القاهرة سابقاً، وعضو مجمع البحوث بالأزهر - معاصر – رعاية المصلحة في الشريعة الإسلامية. مقال نشر في مجلة «الوعي الإسلامي» العدد (47) غرة ذي القعدة 1388هـ. تصدرها وزارة الوقف والشؤون الإسلامية بالكويت في غرة كل شهر عربي.

خلاف: الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف، كان أستاذاً للشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس المتوفي 1955م. علم أصول الفقه، طبعة ثانية، 1388هـ - 1968م، الدار الكويتية.

ابن السبكي: الشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. جمع الجوامع مع شرحه للجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى 478هـ وحاشية العلامة البناني، وتقرير شيخ الإصلاح "عبد الرحمن الشربيني".

السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل المتوفى 490هـ. أصول السرخسي - جزءان - حقق أصوله "أبو الوراء الأفغاني" رئيس اللجنة العليا لإنجاح المعارف العمرانية، طبع بمطبعة دار الكاتب العربي 1372هـ.


الشافعي: الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي (150 - 204) هـ. الرسالة في أصول الفقه تحقيق وشرح الأستاذ "أحمد محمد شاكر" طبعة أولى 1358هـ 1940م طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبى وأولاده بمصر.


صدر الشيعة: عبد الله بن مسعود المحبوب الحنفي المتوفى 847هـ.
التوضيح في حل غوامض التنقيح - المطبوع بهامش التلاويح.

الصابري: الحسن بن يحيى بن سيلان السفياني الصعدي المتوفى 1110ه. حاشية على شرح غاية السؤل. طبعت بأعلى هامش.

الصناعي: محمد بن اسماعيل بن صالح بن محمد الكحلاني ثم الصناعي (1059 - 1182ه). حاشية على شرح غاية السؤل، طبع ما وجد منها بهامش شرح غاية السؤل مفصولاً بها وبين حاشية الصعدي بجدول.

ابن العيني: الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني. شرح المنار طبع بهامش شرح المنار لابن ملك.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي المتوفي 505ه. المستصفى طبعة أولى 1356ه وتوزيع مصطفى محمد.

الفتوح: تفي الدين أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أبي العباس الفتوح الفقهاء الحنبلي المتوفى 979ه شرح الكوكب المبكر المسمى المختصر المبكر شرح المختصر تحقيق محمد حامد الفقي طبعة أولى 1372ه.

1953م.

ابن قدامة: الشيخ موقف الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (541 ـ 620ه). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الناظر على مذهب الإمام أحمد.

ابن حنبل، طبع بالمطبعة السلوفية القاهرة 1385ه.

ابن اللحم: الشيخ أبو الحسن علاء الدين ابن اللحم، علي بن عباس البعلبي الحنبلي (752 ـ 803ه). القواعد والقواعد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية تحقيق وتصحيح الشيخ محمد حامد الفقي، طبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة 1375ه سنة 1956م.

مدكور: الأستاذ الشيخ محمد مديكور - معاصر - أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة، سابقاً. مباحث الحكم عند الأصوليين، طبعة ثانية 1384ه 1964م بالمطبعة العالمية بالقاهرة، الحكم التخريبي أو نظرية الإباحة عند الأصوليين، طبع بالمطبعة العالمية بالقاهرة 1963م.

ابن ملك: الشيخ عبد اللطيف الشهير باين ملك - شرح مثار الأنوار في أصول الفقه - طبع في تركيا 1314 هـ.

5 - الفلسفة وعلم النفس

الأهوازى: الدكتور أحمد فؤاد الأهوازي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب / جامعة القاهرة. فجر الفلسفة اليونانية قبل «سقراط» طبعة أولى مطبعة عيسى البريجي الحلبي وشركاه.

راين: الدكتور ج. ب. راين من أكبر علماء النفس في العالم، أستاذ علم النفس ومدير معامل أبحاث «الباراسيسكولوجي» أي علم ما وراء النفس في جامعة دوك بالولايات المتحدة الأمريكية. العقل وسحره، ترجمه وقدم له الدكتور «محمد الحلوحي» طبع بمطبعة السعادة بمصر.

ابن سياء: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سيتا (373 - 427 هـ). النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة ثانية 1357 هـ 1938 م بمطبعة السعادة بمصر. الإشارات والتنبؤات ثلاثة أجزاء - طبع بمطبعة الجيزة بطران 1377 هـ مع شرحه للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.

طوقان: الأستاذ قدري حافظ طوقان - عضو المجمع العلمي العربي بدمشق وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ورئيس الجمعية الأردنية للعلوم. مقام العقل عند العرب، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع بمصر.

كراوس: الدكتور الدكتور ب. كراوس، مستشرق ألماني، أُندب للتدريس في كلية الآداب ومدرسة دار العلم بمصر قبل الحرب العالمية الثانية. رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، طبع بمطبعة بول باريه بمصر.

470
كرم: الأستاذ يوسف كرم (1886 - 1959م) كان مدرساً للفلسفة بالجامعة المصرية. العقل والوجود، مطاعع دار المعارف بمصر 1964م.


6 - المنطق:

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، المتوفى 550هـ. معيار العلم في فن المنطق، أشرف على طبعه وتحقيقه الأستاذ حسين شراطة، طبع في بيروت دار الأندلس. القسطاس المستقيم، قدّم له وذبّله، وأعاد تحقيقه الأستاذ فكتور سليستير البسوي، طبعة أولى 1959م بالمطبعة الكاثوليكية بيروت. محك النظر في المنطق، ضبطه وصححه الأستاذ محمد بدر الدين النعساني» دار النهضة الحديث بيروت.

النشر: الدكتور علي سامي السمار، مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية. المنطق المصري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، طبعة أولى 1375هـ 1955م بمطبعة دار نشر الثقافة الإسكندرية.

هويدي: الدكتور بحبي هيودي أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة. ما هو علم المنطق. دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، طبعة أولى 1966م ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية.

7 - التاريخ:

أحمد أمين: الأستاذ... الأديب الكبير والعالم المعروف فجر الإسلام، طبعة عاشرة 1965م مطبعة لجنة التأليف والنشر بالقاهرة.

الخضري: الأستاذ الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، طبعة رابعة 1385هـ 1965م بمطبعة الاستقامة بالقاهرة.

أبو زهرة: الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. أستاذ الشريعة بكلية حقوق
القاهرة - سابقاً - معاصر. تاريخ المذاهب الإسلامية - جزءان - الأول: في السياسة والعقائد والثاني في المذاهب الفقهية طبع بدار الثقافة العربية.

8 - الرجال: تراجم ودراسات

الجندی: الأستاذ عبد الحليم الجندی - معاصر - الإمام الشافعي ناصر

السنة وواعظ الأصول، طبع بطبعية دار الكتب العربي بالقاهرة 1967م.

أبو زهرة: الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. الإمام الصادق - حياته
وعصره، وأراؤه الفقهية دار الثقافة العربية للطباعة. الإمام الشافعي، طبعة ثانية،

1367هـ / 1948م، دار الحمامي للطباعة. الإمام أبو حنيفة، طبعة ثانية 1366هـ

1947م ملتزم الطبعة والنشر دار الفكر العربي.

9 - المعاجم وكتب اللغة:

الجرباني: السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو
حسن الحسيبي الجرباني الحنفي (740 - 816)ه. التعريفات - معجم يشرح
الألفاظ المصطلح عليها عند الفقهاء والمتكلمين والنحاة والصرفين والمهترين
وغيرهم طبع بمطبعة مصطفى البابي الحليبي وأولاده بمصر 1357هـ.

الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المتوفي 666هـ-

مختارة الصحاح - الطبعة الأولى 1967م دار الكتاب العربي بيروت.

الفيروز أبادي: الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم بن عمر
الفموز أبادي الشيرازي، المتوفي 816هـ. القاموس المحيط، طبعة ثانية
1371هـ / 1953م بمطبعة المصطفى البابي الحليبي وأولاده بمصر.

لouis: الأستاذ لويس معلوم اليسوعي - المنجد - طبعة تاسعة 1966م،

بيروت.

ابن منصور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم «ابن منصور»،
المتوفي 711هـ. لسان العرب طبع في بيروت 1375هـ / 1956م.

محمد فريد ودجي: دائرة معارف القرن الرابع عشره/ العشرين م،
طبعت بمطبعة دار معارف القرن العشرين 1356هـ / 1937م طبعة ثالثة.

472
THE RATIONAL EVIDENCE IN THE SHIITE JURISPRUDENCE

... فقد كنت بحكم عملي في العراق، قد اخترت بكثير من أتباع المذهب الإمامي، وأتحدثت لفرصة الاطلاع على عيون كتبهم، وكان لما لفت انتباهي بقوة، هو جعلهم العقل أحد مدارك الأحكام الشرعية إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع. فعزمت على البحث عن دليل العقل لديهم، والكتابة فيه وقصست مدينة النجف موهل علمائهم، وموظن المجتهدين منهم، والثقيت ببعض الأفاضل منهم، فرحبنا بي والفكركة التي عرضتها عليهم، إلا أن أكثرهم، والحق يقال، كان مشفقًا عليها. فال موضوع من القوة والمثانة، بحيث قد يصعب على مثلي الخوض فيه!؛ لأنني لست شيعي المذهب، بل شافعيًا، ولم أدرس أصول الفقه وقواعد الإماميه على علماء المذهب، بل في جامعة الأزهر، وتلفيًا لذلك فقد اتصلت أثناء كتابة هذه الرسالة بالعديد من علماء المذهب، أسألهم عن بعض المسائل وأعرض عليهم ما توصل إليه من أفكار...

هذه الكلمات يقدم الكاتب رسالته التي تكشف عن جهد كبير بذله في إعدادها، وينصف علميمشهود، ساء وافتقده في الرأي أم خالفته! وما أحوجنا في مثل هذه الفترة من تاريخ أمتنا إلى أن يفهم أحدها الآخر، وصولًا إلى تحقيق وحدة لا تقيي التنُّوع، بعيدًا عن الضرور النمطية التي يغلب عليها الزيف، ويثقلها تاريخ من التعصب الناتج عن سوء الفهم أو الغرض الذميم...

E-mail: info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com